

Hans-Peter Ecker

Poetisierung als Kritik

Stefan Heyms Neugestaltung der Erzählung
vom Ewigen Juden

gnV Gunter Narr Verlag Tübingen

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Ecker, Hans-Peter:

Poetisierung als Kritik : Stefan Heyms Neugestaltung d. Erzählung vom
Ewigen Juden / Hans-Peter Ecker. – Tübingen : Narr, 1987.

(Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft ; Bd. 13)

ISBN 3–87808–490–0

NE: GT

Gedruckt mit Hilfe der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung
für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein

© 1987 · Gunter Narr Verlag Tübingen

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck oder Vervielfältigung, auch
auszugsweise, in allen Formen wie Mikروفilm, Xerographie, Mikrofiche,
Mikrocard, Offset verboten.

Printed in Germany

ISBN 3–87808–490–0

Vorbemerkung

Diese Arbeit wurde 1986 von der Philosophischen Fakultät der Universität Passau als Dissertation angenommen. Sie erscheint hier — von unwesentlichen Veränderungen abgesehen — in der Form, wie sie im Frühjahr 1985 abgeschlossen wurde.

Mein Dank gilt zunächst Prof. Hartmut Laufhütte für die Betreuung und vielfältige Förderung meiner Arbeit. Besonders verpflichtet bin ich ferner Herrn Dr. Jürgen Landwehr, der mir über die vergangenen Jahre hinweg ein kritischer Gesprächspartner gewesen ist. Herr Stefan Heym hat mir Einsicht in sein Quellenmaterial gestattet und am Fortgang der Untersuchung freundlichen Anteil genommen; ihm sei dafür gedankt. Die Bayerische Staatsbibliothek in München hat mir die Reproduktion des »Volksbuchs« vom Ewigen Juden gestattet und Druckvorlagen zur Verfügung gestellt. Der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung danke ich für den großzügigen Druckkostenzuschuß. Endlich habe ich Herrn Prof. Jochanaan Leuchtenrager für eine Fülle interessanter Anregungen zu danken, die leider nicht alle im Rahmen dieser Arbeit verwertet werden konnten.

Gar nicht abzutragen ist die Dankesschuld gegenüber meiner Frau und meinen zwei kleinen Töchtern: für Unterstützung, Verständnis und Schonung, aber auch für manche notwendige Intervention. Ihnen sei daher wenigstens dieses Buch gewidmet.

Passau, den 1.11.1986

Hans-Peter Ecker

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung: Gegenstand, Aufgabenstellung und Konzeption.....	7
2	Die Legende von Ahasver, dem Ewigen Juden.....	15
2.1	Ein zuverlässiger Zeuge.....	15
2.2	Die Wurzeln der Legende.....	17
2.3	Die deutschen »Volksbücher« vom Ewigen Juden.....	21
2.4	Die literarische Entfaltung des Stoffpotentials im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert.....	27
2.5	Dialektische Konzeptionen der Legende neben und nach Shelley.....	31
2.6	Stefan Heyms Version der Legende.....	33
2.7	Der historische Paul von Eitzen.....	37
3	Das erste Romankapitel.....	43
3.1	Der Engelsturz.....	46
3.2	Zur theologischen und literarischen Geschichte der Teufelsfigur..	50
3.2.1	Theoretische Voraussetzungen.....	50
3.2.2	Die Entwicklung des theologischen Teufelsbildes im jüdisch-christlichen Traditionszusammenhang.....	53
3.2.3	Ansatzpunkte für eine Literarisierung der jüdisch-christlichen Teufelsfigur.....	60
3.2.4	Die literarische Entfaltung des Satan-Stoffes.....	64
3.3	Der Engelsturz bei Stefan Heym.....	68
3.3.1	Die Einführung Ahasvers.....	68
3.3.2	Der Streit um die Krone der Schöpfung.....	73
3.3.3	Meinungsverschiedenheiten unter Revolutionären.....	78
3.3.4	Rebellen oder Revolutionäre?.....	83
3.4	Funktionen der Kapitelüberschrift.....	88
3.5	Die Bedeutung des ersten Kapitels für den Gesamtroman.....	91
4	Mythische Elemente in einem modernen Roman.....	93
4.1	Der Mythos und sein Verhältnis zur neueren Literatur: aktuelle und historische (Vor-)Urteile.....	93
4.2	Zwischen Schrecken und Poesie: Hans Blumenbergs Mythentheorie.....	98
4.3	»Helle« und »dunkle« Mythen.....	110
4.4	Mythisierende und »entmythisierende« Darstellungstendenzen im <i>Ahasver</i>	113
4.5	Der Mythos als Erkenntnispotential.....	126

5	Paradigmen	135
5.1	Zwei Revolutionäre bleiben bei unterschiedlichen Meinungen	138
5.2	Parteigänger Lucifers	145
5.2.1	Paul von Eitzen	145
5.2.2	Doktor Martin Luther	157
5.2.3	Prof. Dr. Dr. h.c. Siegfried Beifuß	175
5.2.4	Judas Iskariot	181
5.2.5	Ein Zwischenergebnis	183
5.3	Gegengewichte	188
5.3.1	Zur Logik der Konstellation	188
5.3.2	Historische Auftritte Ahasvers	192
5.3.3	Reb Joshua	204
5.3.4	Lukas Cranach	210
5.4	Kommunikationsstrukturen	215
5.5	Historische Perspektiven und ethische Konsequenzen	225
6	Perspektiven der Schlußkapitel	232
6.1	. . . was wirklich hinter der intensiven Beschäftigung mit dem Ahasver-Komplex stehen möchte	234
6.2	Reb Joshua und Ahasver auf Gottsuche	238
6.3	Zwei Höllenfahrten	247
6.4	Armageddon und offene Fragen	250
7	Ausblicke, Kontexte	256
7.1	Eine Apologie der Kritik	257
7.2	Philosophie im apokalyptischen Zeitalter	273
7.2.1	Ulrich Horstmann: <i>Das Untier</i>	273
7.2.2	Hans Jonas: <i>Das Prinzip Verantwortung</i>	281
7.3	Im Spiegelkabinett	290
7.4	Stefan Heyms <i>Ahasver</i> in der deutschen Gegenwartsliteratur	293
8	Schluß: Das Skandalon der Poesie	312
9	Literaturverzeichnis	315
9.1	Textausgaben	315
9.2	Darstellungen	325
10	Anhang: <i>Kurtze Beschreibung vnd Erzehlung von einem Juden/ mit Namen Ahaßverus [. . .]</i> <i>Gedruckt zu Bautzen/bey Wolffgang Suchnach/Anno 1602</i>	345

Zum Zitier- und Nachweisverfahren

1. Alle Zitate folgen streng den Vorlagen; Eingriffe des Verfassers sind durch eckige Klammern gekennzeichnet.
2. Auf Primärtexte und wissenschaftliche Darstellungen wird in den Fußnoten im Regelfall nur mit Verfassernamen bzw. Titel (bei Sammelwerken) und Publikationsdatum hingewiesen; anhand des Literaturverzeichnisses sind alle Titel leicht zu identifizieren. Zusätzliche Informationen — Werktitel, Datum der Erstpublikation, Vorname des Autors usw. — fließen nur dann in die Fußnoten ein, wenn es im Zusammenhang der Argumentation notwendig erscheint. Um das Literaturverzeichnis etwas zu entlasten, werden einige Zeitungsartikel nur in den Fußnoten nachgewiesen; in diesen Fällen enthalten die Fußnoten selbstverständlich alle erforderlichen Angaben.
3. In das Literaturverzeichnis habe ich ansonsten alle erwähnten Primär- und Sekundärtexte aufgenommen. Die ökonomische Einrichtung der Fußnoten bedingt diese Ausführlichkeit; außerdem konnten so zahlreiche Falschangaben von Nachschlagewerken berichtigt werden. Auf eine thematische Unterteilung des Literaturverzeichnisses mußte ich verzichten, da sie das Auffinden eines bestimmten Titels erschwert hätte.

*Ist abermal ein Exempel
daß die Fablen Terpentin-Art an sich haben
und wo sie angeklebet
sich schwerlich mehr wegrißen lassen.*

GOTTHARD HEIDEGGER
über die Geschichte vom wunderalten Jud

1. Einleitung: Gegenstand, Aufgabenstellung und Konzeption

Wenn ein poetisches Gebilde Bewunderung oder Ärgernis erregt, lohnt es sich allemal, nach den Ursachen zu fragen; dies muß um so mehr für den Fall gelten, wo ein und dasselbe Gedicht beide Wirkungen hervorruft.

Als Stefan Heyms Roman *Ahasver* 1981 in der Bundesrepublik erschien, war der Autor hierzulande kein Unbekannter. Zwei Jahre zuvor hatte er einen Gesellschaftsroman seines Staates geschrieben, der durch die Beschränkung des Figurenarsenals auf einen kleinen prominenten Kreis das Muster des bürgerlich-feudalen Romans ironisch variiert.¹ Dieses für das westdeutsche Fernsehen verfilmte Buch trug seinem Verfasser nicht nur wegen des kompromißlosen Willens zur Wahrheit große Publizität ein, sondern vor allem auch wegen der Repressalien, mit welchen die Behörden der Deutschen Demokratischen Republik auf die Publikation des *Collin* reagierten.² 1976 konnte man Heyms Namen unter der Petition von Künstlern gegen die Ausbürgerung Wolf Biermanns lesen. 1974 brachte er einen vielbeachteten Roman über die politisch brisante Thematik des 17. Juni 1953 heraus,³ und bereits zwei Jahre davor hatte Stefan Heym mit seiner brillanten Neuerzählung der Legende von König David⁴ an seinen frühen Erfolg *Bitterer Lorbeer* (1950)⁵ angeknüpft.

In den Fachblättern des Buchhandels wurde Heyms *Ahasver* als »Ereignis« angekündigt: »Eingeweihte hüben wie drüben halten es für ein literarisches Meisterwerk und für Heyms reifstes Buch.«⁶ Bei den Rezensenten fand der

1 Vgl. WOLFSCHÜTZ, 1983, S. 11.

2 Vgl. HEYM, *Wege und Umwege*, 1980, S. 374-392.

3 *5 Tage im Juni*, 1974.

4 *Der König David Bericht*, 1972.

5 HEYMS Roman *Der bittere Lorbeer* wurde im gleichen Jahr in der DDR unter dem Titel *Kreuzfahrer von heute* verlegt; wie eine Reihe anderer Erzählungen des Verfassers erschien dieser Roman zuerst in einer englischsprachigen Ausgabe: *The Crusaders* (1948).

6 *Gelitten und nicht mehr*, 1981, S. 1581.

Roman ein geteiltes Echo; einer kongenialen Besprechung durch Jurek Becker (1981) und einigen weiteren, wenigstens den Inhalt zuverlässig referierenden Anzeigen stehen viele Dokumente der Verständnislosigkeit gegenüber. Das kompliziert aufgebaute Buch will intensiv gelesen sein und stellt erhebliche Ansprüche an kulturelles Wissen, Phantasie und Kooperationsbereitschaft seiner Leser. Der Roman schließt an die alte Legende vom Ewigen Juden an, einen der meistgestalteten Stoffe der deutschen Literatur. Dieser Legende zufolge lebte Ahasver zur Zeit Jesu als jüdischer Schuster in Jerusalem. Vor Ahasvers Haus in der Via Dolorosa setzte Jesus auf seinem Leidensweg zum Berge Golgatha für einen Augenblick das Kreuz ab, woraufhin ihn der Jude mit harten Worten zur Eile antrieb. Zur Strafe traf den unbarmherzigen Schuhmacher der Fluch, bis zur Wiederkehr Christi auf der Erde herumirren zu müssen. Stefan Heym gibt seinem Ahasver eine wesentlich größere Dimension: er ist nicht nur der jüdische Handwerker des ersten Jahrhunderts christlicher Zeit, sondern zugleich einer der gefallenen Engel, ein Schicksalsgefährte Lucifers und ein großer Revolutionär.

Er treibt Jesus, den er eigentlich liebt, nicht aus kleinlichen Gründen von seiner Türschwelle, sondern aus Enttäuschung und Verärgerung über dessen Passivität. Den ganzen Roman durchzieht eine Auseinandersetzung zwischen Ahasver und Jesus um die richtige Auffassung der Messias-Rolle, um den rechten Weg zur Errettung der Menschen. Ob diese überhaupt (noch) zu retten sind, ist die große Streitfrage zwischen Ahasver und Lucifer. »Im Gegensatz zu Mephistopheles, dem Geist, der stets verneint, ist Lucifer der Geist, der stets bejaht: der die Ordnung stützt, die von Gott geschaffene, und Gottes lausige Welt dadurch ad absurdum führt, indem er sie 100prozentig bejaht. Das ist eine ziemlich schurkische Haltung«,⁷ es ist die Haltung eines Erzreaktionärs. Ahasver hat dagegen die Welt noch nicht abgeschrieben, er glaubt daran, daß man die Verhältnisse ändern und den Lauf der Dinge positiv beeinflussen kann. »Eine Utopie vielleicht, nicht realisierbar. Aber im Grunde sind es immer die Utopisten gewesen, die die Welt vorwärtsbewegt haben.«⁸ Beide Engel nehmen menschliche Gestalt an und verfolgen auf unterschiedlichen historischen Ebenen ihre Ziele: der eine unterstützt die revolutionären Kräfte des gesellschaftlichen Prozesses, der andere die beharrenden.

Eine Kernsequenz des Romans spielt zur Zeit der Reformation. Luther hat seine neue Lehre durchgesetzt; nun arrangiert sich der Protestantismus, ursprünglich eine rebellische, dynamische Bewegung, mit der politischen Macht. Die Kirchenfunktionäre bilden mit der alten Obrigkeit eine unheilige Allianz

7 HEYM in *Gelitten und nicht mehr*, 1981, S. 1583.

8 HEYM in *Gelitten und nicht mehr*, 1981, S. 1583.

der Interessen. Luther selbst hat es »mit der Angst bekommen, sobald er gesehen, wie eines aus dem anderen stieg, blutiger Aufruhr aus wohlbedachter Reform, und Tohuwabohu überall« (S. 50). Von einem der »lautesten Revolutionäre« zum »strengsten Hüter der Ordnung« geworden, unternimmt er jetzt alle Anstrengungen, die alten Dämme und Schanzen wieder instand zu setzen, die er selbst gesprengt hatte. Heym erzählt die Lebensgeschichte eines Paul von Eitzen, dem im 16. Jahrhundert eine hübsche theologische Karriere gelingt. Er ist bestenfalls mittelmäßig begabt, phantasiearm und ausgesprochen autoritätsgläubig. Allerdings hat Eitzen einen wunderbaren Beschützer.

Ein gewisser Leuchenträger, zufällige Reisebekanntschaft, frißt einen Narren an dem blassen jungen Mann und hilft ihm, wie es wirkungsvoll kein anderer könnte: Er läßt ihn Prüfungen mit Glanz bestehen, er läßt ihm Predigten einfallen, er macht seine Lenden feurig, und immer ist er da, wenn man ihn braucht. Zeitig kommen wir, die Leser, zu dem Schluß, daß dieser Leuchenträger kein Wesen ist wie du und ich. Schon wie er geht (er hinkt), schon wie er riecht, schon wie er kommt; meistens kommt er gar nicht, sondern ist einfach da. Der Teufel also, die einzige natürliche Erklärung. Er sponsort Eitzen, er hievt den Dogmatiker in Amt und Würden, damit er die Lehre Luther als furchtbarer Richter vertreten kann. [. . .] Schließlich vermittelt er Eitzen die Bekanntschaft mit dem Ewigen Juden. Ahasver, der Veränderer, und Eitzen geraten kapitellang aneinander.⁹

Mit dem mythischen Geschehen zwischen Gott und seinen revolutionären Engeln, mit der Auseinandersetzung zwischen Ahasver und Jesus und mit der historischen Handlung aus dem Reformationszeitalter verknüpft Heym noch eine weitere Erzählsequenz: einen gelehrten Briefwechsel über die Hintergründe der Ahasver-Legende, »ein Gemisch aus wissenschaftlicher Erörterung, falscher Freundlichkeit und heymtückischem Witz.«¹⁰ Einer der Korrespondenten ist der linientreue Professor Beifuß aus Ost-Berlin, sein Partner ein Professor Leuchenträger aus Jerusalem, der die für Beifuß ungeheuerliche These aufstellt, der Ewige Jude existiere tatsächlich. Während die Fachleute ihre Ansichten austauschen, kann der Leser eigene Schlüsse ziehen. Zug um Zug werden die »Wahrheiten« des gesunden Menschenverstandes, ganz besonders aber die »Wahrheiten« der »zentralen Stellen« außer Kraft gesetzt. Heym verschachtelt seine Erzählsequenzen kapitelweise ineinander; er setzt sie stilistisch voneinander ab, verbindet sie aber gleichzeitig wieder äußerst dicht durch Figuren, Requisiten, Thematik, analoge Situationen usw. Kompliziert wird die Gesamtkomposition durch eine Fülle eingestalteter (historischer, literarischer und politischer) Anspielungen und Beziehbarkeiten sowie die Abwesenheit einer durchgängigen Erzählperspektive, einer zuverlässigen Orientierungsbasis für den Leser.

9 BECKER, 1981, S. 240f.

10 BECKER, 1981, S. 241.

Da ist es nicht verwunderlich, daß manch ein Rezensent, den sein Beruf zur schnellen Lektüre zwingt, wesentliche Bezüge übersieht,¹¹ den »heymtückischen Witz« nicht versteht,¹² von unzutreffenden Voraussetzungen ausgeht¹³ oder vor der Komplexität des ausgebreiteten Materials einfach kapituliert. Peter Pawliks offenes Eingeständnis seines Nicht-Verstehens wäre freilich noch sympathischer, wenn er dieses nicht dem Roman anlasten würde: »Das ganze Buch ist so: belehrsam, Einfällen ausgeliefert und durcheinander. Ein Welten-, Gottes-, Teufels-, Menschen-Pallawatsch. Man liest darin, wie ein Maurer in einem Schnittmusterbogen liest: nicht ohne Wohlgefallen, aber mit Kopfschütteln [. . .]«. ¹⁴ Wir wollen überprüfen, ob sich der Roman nicht doch auch anders lesen läßt. Dabei soll es nicht unsere Absicht sein, Kritikerschelte zu verteilen. Die feuilletonistische Literaturkritik steht unter anderen Gesetzmäßigkeiten als die literaturwissenschaftliche Arbeit. Immerhin mögen die erwähnten Beispiele, die mühelos zu vermehren wären, deutlich machen, daß Stefan Heym mit seinem *Ahasver* ein Buch geschrieben hat, das erhebliche Anforderungen an seine Leser stellt. Gerade weil der Autor des *Ahasver* sich für das zukünftige Schicksal der Menschen interessiert, führt er seine Leser in die Vergangenheit zurück, in ihre kulturelle und politische Geschichte und noch tiefer bis zu den mythischen Erzählungen von der Schöpfung, vom Aufruhr und Sturz der Engel, bis zu den alten Prophezeiungen vom Weltende, der Schlacht Armageddon. Wir wollen diesen Gang durch die Kulturgeschichte mitvollziehen und dabei untersuchen, wie Mythos, Legende und Geschichte in Poesie verwandelt und als solche wieder in unserer empirischen Realität wirksam werden.

11 Adolf SCKERL kann beispielsweise im wissenschaftlichen Briefwechsel nur den »Abladeplatz für Wissensballast« erkennen (*Credo eines Unbequemen*, in: Der Tagesspiegel, Nr. 11033 vom 10.1.1982, S. 51).

12 Martin GREGOR-DELLIN meint, daß Beifuß »im Grunde die besseren Argumente gegen die Existenz des Ewigen Juden hat und Leuchenträger mit all seiner Zungenfertigkeit nicht viel mehr zuwege bringt, als sich auf die persönliche Bekanntschaft mit dem Herrn aus der Via Dolorosa zu berufen [. . .]«, und kann nicht einsehen, daß der Berliner Professor schließlich vom Teufel geholt wird und nicht vom Staatssicherheitsdienst, obwohl er sich doch von Leuchenträgers Ideen habe anstecken lassen (*Im Sturz durch die Welten*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 241 vom 17.10.1981).

13 Herwarth von SCHADE (*Ein Spiel in vielen Masken*, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 36 vom 6.9.1981, S. 18) und Jörg Bernhard BILKE (*Lucifer fliegt über die Mauer*, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt, Nr. 42 vom 16.10.1981) akzentuieren in ihren Besprechungen zu Unrecht eine angeblich jüdische Perspektive HEYMS; Martin GREGOR-DELLIN (vgl. Anm. 12) bemängelt HEYMS »biedere Nachahmung« des Stils der Luthersprache in Unkenntnis der Tatsache, daß über längere Passagen hinweg Originalzitate von Luther selbst und anderen Zeitgenossen des 16. Jahrhunderts (Erasmus, Eitzen etc.) verwendet werden.

14 *Pallawatsch*, in: Die Zeit, Nr. 43 vom 16.10.1981.

Dieser Absicht ordnet sich die Gliederung der vorliegenden Arbeit unter. Zunächst müssen Kontexte rekonstruiert werden. Wir werden uns der literarischen, historischen, theologischen und mythischen Traditionen versichern, auf die Heym Bezug nimmt, deren Stoffe und Fragestellungen er produktiv aufgreift. Um der Erkenntnis des Neuen und Besonderen willen müssen wir das Terrain kennen, auf dem sich Heym und seine Leser von Anfang an bewegen. Im folgenden Kapitel dieser Arbeit wenden wir uns der Entstehung und literarischen Entwicklung der Legende vom Ewigen Juden zu und dem historischen Vorbild für Heyms negativen Helden Paul von Eitzen. Das dritte Kapitel geht auf theologische und mythische Prämissen der Fiktion ein. Für alle unsere Kontextinformationen gilt, daß sie keinen Selbstzweck darstellen, sondern der Auseinandersetzung mit Heyms Roman dienen sollen. Daher wird auch in keinem Einzelfall Vollständigkeit der Daten angestrebt. Auswahlkriterium ist immer die Brauchbarkeit einer Information für das Verständnis, die Beurteilung und die historische bzw. systematische Einordnung des Textes. Das dritte Kapitel befaßt sich ferner ausführlich mit der Eingangsszene des *Ahasver*, welche bereits die wesentlichen Konflikte des Romans entwickelt.

Im vierten Kapitel fragen wir nach der Funktion mythischer Elemente in einem modernen Roman. Die völlig unterschiedliche Verwendung des Mythos-Begriffs in den Geistes- und Gesellschaftswissenschaften erfordert eine grundsätzliche Besinnung auf das Phänomen. Das Verhältnis von Literatur zum Mythos wird im Lichte historischer und aktueller Theorien diskutiert und anschließend am konkreten Beispiel des Heymschen Romans beschrieben. Im fünften Kapitel geht es um die Textur des Romans: Wir analysieren seine Figurenkonstellation, Kommunikationsstrukturen, die Beziehung zwischen den verschiedenen Erzählsträngen untereinander sowie zwischen Fiktion und außerfiktionalen Kontexten. Kapitel sechs handelt von den teilweise recht »dunklen« Schlußkapiteln des *Ahasver*, von den »Lösungsangeboten« auf die im ersten Romankapitel aufgeworfenen Fragen. Die interpretatorischen Bemühungen des fünften und sechsten Arbeitsabschnitts erbringen verschiedene Deutungsansätze, die sich allerdings nicht zu einer positiven These zusammenfassen lassen. Dieser negative Befund wäre wiederum zu deuten.

Im siebten Kapitel wird ein Integrationsversuch unternommen, der nun alle scheinbar auseinanderstrebenden stofflichen und ästhetischen Details des Werkes e i n e m Darstellungskonzept zuordnet. Zugleich rücken neue Kontexte ins Blickfeld: nachdem der Roman zunächst stoffgeschichtlich eingeordnet wurde, erörtern wir nun seinen gesellschaftlichen und philosophischen Gegenwartsbezug sowie seine Einordnung in die zeitgenössische deutsche Literatur. Im Schlußkapitel kehren wir zur Eingangsfrage zurück: weshalb darf der *Ahasver* nicht in dem Staat erscheinen, in dem er geschrieben wurde? Worin besteht das Anstößige dieses Buches und worin sein Reiz? Die Übersicht über

den Gang dieser Untersuchung konnte knapp gehalten werden, da jedem Kapitel mit Ausnahme des letzten eine eigene Einführung vorangestellt wird.

Meine Arbeit ist die erste eingehende Untersuchung des *Ahasver* und zugleich eine der ganz wenigen Studien zum Werk Stefan Heyms. Bislang informieren über diesen Schriftsteller und sein Werk lediglich zwei schwer zugängliche und schon deshalb folgenlos gebliebene Dissertationen,¹⁵ eine (dem Reihenkonzept entsprechend) verhältnismäßig schlicht angelegte Autorenmonographie,¹⁶ knappe Artikel in Literaturgeschichten und in den gängigen Nachschlagewerken, einige kürzere Aufsätze mit zumeist feuilletonistischer Tendenz¹⁷ sowie eine Fülle von Rezensionen, Würdigungen, Interviews und Reportagen in der Tages- und Wochenpresse.¹⁸ Die Qualität der Informationen aus der überwiegenden Mehrzahl dieser Quellen darf als dürftig bezeichnet werden; wenige Ausnahmen — etwa der gründliche Artikel von Hans Wolf-schütz im *Kritischen Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (1983) — bestätigen die Regel. Gewisse Leitfehler werden von Autor zu Autor weitergereicht; ein auffälliges Beispiel für diese Tendenz ist die Falschschreibung von Heyms Geburtsnamen Helmut Flieg. Solche Fehler vermeiden die mit Heym abgestimmten Angaben einer vom Kindler-Verlag 1973 besorgten Festschrift¹⁹ und die einführenden Abschnitte der Sammlung journalistischer Texte *Wege und Umwege* (1980). Schließlich wären noch Arbeiten zu erwähnen, die Texte Heyms für systematische Untersuchungsanliegen heranziehen;²⁰ auch bei einer Betrachtung derartiger Studien fällt auf, daß unverhältnismäßig selten Romane, Novellen, Märchen, Erzählungen oder journalistische Artikel dieses Autors in das Korpus der zu analysierenden Texte aufgenommen werden, obwohl er ein umfangreiches Werk vorgelegt hat und obwohl sich die epische Literatur der DDR gerade in jüngster Zeit einer intensiven literaturwissenschaftlichen Anteilnahme erfreut.

15 ERNST, 1965 und ZACHAU, 1978.

16 ZACHAU, 1982.

17 Vgl. die Literaturlisten bei ZACHAU, 1982, S. 125f. sowie SCHMIDT, 1984, Band 3, S. 425-427.

18 Ich besitze eine (unvollständige) Sammlung von einigen hundert einschlägigen Artikeln.

19 *Beiträge zu einer Biographie. Eine Freundesgabe für Stefan Heym zum 60. Geburtstag am 10. April 1973.*

20 Ute BRANDES (1984, S. 128-147) zieht etwa HEYMS Roman *5 Tage im Juni* für ihre Untersuchung von *Zitat und Montage in der neueren DDR-Prosa* heran; Sigrid STAHL belegt den *Ausbruch des Subjekts aus gesellschaftlicher Konformität* (1984, S. 52-64) u.a. am Collin; Walter FALK sucht in seinem Bändchen *Des Teufels Wiederkehr* auch bei Stefan HEYM nach *alarmierenden Zeichen der Zeit in der neuesten Dichtung* (1983, S. 9-20). Gegen FALKS These, der *Ahasver*-Roman gehöre einer »Bewegung der marxistischen Verzweiflung« an, beziehe ich an anderem Ort Stellung. Auf HEYMS frühen Roman *Der bittere Lorbeer* gehen DICKSON (1951), LUCHTING (1956) und GRÄF (1959) ein.

Es mag richtig sein, daß Stefan Heyms Zweisprachigkeit ein gewisses Hindernis für die wissenschaftliche Rezeption seines Werks insofern darstellte, als sie eine eindeutige Zuordnung zur deutschen oder amerikanischen Nationalliteratur ausschloß und die sich an entsprechenden Kategorien orientierenden Literaturwissenschaftler verunsicherte.²¹ Den Ausschlag haben aber doch wohl andere Gründe gegeben. Eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit diesem Autor wurde m.E. durch Urteile blockiert, die in den Tagen des kalten Krieges auf den Nebenschauplätzen der Feuilletons gefällt wurden und ungeprüft ihren Weg in die verschiedenen Nachschlagewerke gefunden haben. So stellt es immer ein gewisses Wagnis dar, eine wissenschaftliche Abhandlung über Texte eines Schriftstellers zu schreiben, zu dem sich ein Kardinal der Kritik — das Zeitalter der *Literaturpäpste* scheint ja abgelaufen — wie folgt verlautbaren läßt:

Heym hat niemals verheimlicht, daß ihn vor allem Politisches interessiert und daß ihm an der Kunst nur wenig, hingegen an dem, was man Breitenwirkung nennt, sehr viel gelegen ist. Im Grunde verwendet er die epische Form lediglich als Verpackung und Vehikel für zeitkritische Befunde und polemisch gemeinte Diagnosen.

Marcel Reich-Ranickis »Mitteilung« lesen wir auf dem Umschlag der kürzlich von Zachau verfaßten Autorenmonographie. Der scheinbaren Harmlosigkeit des Tons entspricht die Absicht und Wirkung der zitierten Passage ganz und gar nicht. Jeder, der mit den Wertmaßstäben des gegenwärtigen Literaturbetriebes vertraut ist, erkennt den Akt der Exkommunikation, den diese Kurzcharakteristik vollstreckt. Gegen Stefan Heym und gegen eine ernsthafte Beschäftigung mit ihm stehen auch (nun schon bekannt klingende) Sätze des Verfassers der Autorenmonographie selbst:

Eine ästhetische Einordnung der Romane Heyms, die sie an den formalen Leistungen einer Christa Wolf oder auch eines Hermann Kant messen will, geht darum fehl. Heym bewegt sich formal-ästhetisch nicht auf den für die Literaturwissenschaft interessanten Höhen, er benutzt vielmehr lediglich erprobte Formen. Der dargestellte Inhalt ist für ihn wichtig, nicht die gewählte literarische Form. Diese Beobachtung wird bestätigt durch Heyms völlige Indifferenz der deutschen Sprache gegenüber; die meisten seiner Romane verfaßte er zunächst auf englisch, dann wurden sie vom Autor ins Deutsche übertragen. Obwohl er auch im Englischen nicht gerade ein Meister ist, bevorzugt er doch seit seiner Exilzeit aus Gewohnheit diese Sprache [. . .].²²

Der *Ahasver* läßt das eingegangene Risiko kalkulierbar erscheinen. Ich will weder mit Zachau über Sinn oder Unfug einer Konzeption der Literaturwissenschaft als ästhetische Kammwanderung streiten noch mit Reich-Ranicki über

21 Diese Auffassung vertritt MOELLER (1975).

22 ZACHAU, 1982, S. 12.

Wertmaßstäbe der Literaturkritik rechten. Meine Arbeit zum *Ahasver* (der übrigens Zachaus Urteil von 1981 noch nicht beeinflussen konnte) wird jedoch nachweisen, daß Stefan Heym Romane schreibt, deren ästhetisches Niveau auch hochgesteckten Erwartungen genügen kann. Sobald dies einmal festgehalten ist, wird man sich in weiteren Schritten mit seinen älteren Werken, seiner Biographie und letztlich seinem Platz in der Literaturgeschichte beschäftigen können. Dann wäre es an der Zeit, auf den hier mit Absicht ausgesparten Streit der Wertkriterien zurückzukommen. *Somit ist es ein implizites Ziel dieser Arbeit, einer unvoreingenommenen Auseinandersetzung der Literaturwissenschaft mit Heyms Werk den Weg zu ebnen.*

2. Die Legende von Ahasver, dem Ewigen Juden

Daraufhin befragt, wie lange er sich schon mit dem Ahasver-Stoff beschäftige, sagt Heym, daß er Ahasver schon immer gekannt habe: »Schon als Kind wußte ich von dieser Sage. Ich erinnere mich nicht mehr, wer sie mir erzählt hat, meine Mutter oder mein Großvater. Doch die Geschichte hat mich von Anfang an beeindruckt: Jemand, der ewig leben muß, was muß der alles erleben!«¹ Die Legende vom Ewigen Juden wird in zahlreichen Variationen überliefert. Ihr narrativer Kern besteht aus einer Episode des Passionsgeschehens. Als Jesus sein Kreuz auf den Kalvarienberg schleppt und einen Augenblick ausruhen will, treibt ihn ein unbarmherziger Jude zur Eile an. Jesus reagiert mit einer Prophezeiung (»Ich werde gehen, aber du wirst wandern bis ich zurückkomme.«), die sich prompt erfüllt: der Jude verläßt Familie und Heimat und wird von Stund an umgetrieben bis zum jüngsten Tage.

2.1 Ein zuverlässiger Zeuge

Unerschöpfliche Stoffmassen erschließen sich dem Epiker über die Figur des Ewigen Juden. Da Ahasver, zumal als gefallener Engel bei Stefan Heym, keinen zeitlichen oder räumlichen Beschränkungen unterliegt, besitzt er alle Qualifikationen des Universalhistorikers oder -geographen. Siegfried Kracauer stößt nicht zufällig im Zuge seiner geschichtsphilosophischen Überlegungen auf den langlebigen Juden: »Es will mir scheinen, daß der einzig verlässliche Gewährsmann [. . .] eine legendarische Figur ist — Ahasver, der Ewige Jude. Er wüßte über die Entwicklungen und Übergänge in der Tat aus erster Hand Bescheid, denn er allein in der gesamten Geschichte hatte unfreiwillig Gelegenheit, den Prozeß des Werdens und Vergehens an sich zu erfahren.«²

Weltchronist und Weltreisender, Augenzeuge, Berichterstatter, Integrationsfigur der Fiktion — alle diese Rollen hatte Ahasver schon früh in den verschiedenen europäischen Nationalliteraturen zu übernehmen, etwa bei Giovanni Marana (1684), Miles Wilson (1757), in den anonym 1777 in Paris erschienenen *Mémoires du Juif errant*, bei Heinrich A.O. Reichard (1785), Wilhelm Friedrich Heller (1791-1801), John Galt (Pseud. Reverend T. Clark,

1 *Gelitten und nicht mehr*, 1981, S. 1582.

2 KRACAUER, 1971, Band 4, S. 148.

1820), Graf Pasero de Corneliano (1820) oder David Hoffman (1853/54).³ Das reise- und entdeckungslustige aufgeklärte Jahrhundert fand im Ewigen Juden einen idealen Korrespondenten, ein Bildungsvehikel. Was Hans Mayer Kraucauer vorwirft, daß er nämlich die Legendenfigur mehr dazu gebrauchte, den irreversiblen Geschichtsstrom in Sekundärliteratur zu verwandeln, als Ahasver Inkarnation der realen Historie werden zu lassen,⁴ kann mit Fug gegen die aufgezählten Texte insgesamt eingewandt werden. Obwohl auch Heym das überkommene Potential der Ahasver-Figur nutzt, ihre raum-zeitliche Unbeschränktheit, ihre legitimatorische und integrative Kraft, unterscheidet sich sein Roman wesentlich von den genannten Bearbeitungen. Die verschiedenen Geschehnisse des Romans sind personell, thematisch und konzeptionell dicht verknüpft; von einer Verklammerung ansonsten disparater Stoffmassen durch Figur oder Perspektive des Ewigen Juden kann bei Heym nicht gesprochen werden. Ebenso wenig ist ihm Ahasver die *einzige* Quelle authentischer Nachricht; Heym vergibt in seinem Roman kein Wahrheitsmonopol. Dessen ungeachtet ist Ahasver für den Leser ein wichtiger Gewährsmann für bestimmte Ereignisse, etwa für die Erschaffung des Menschen, den Engelsturz oder Meinungen und Einstellungen anderer Romanfiguren.

Für Eitzen und seinen Vater, den alten Kaufmann, ist Ahasver sogar die einzig vorstellbare Instanz authentischer Information. Beide durchschauen seine Engelnatur nicht, wissen aber um seine Langlebigkeit und seine persönliche Begegnung mit Reb Joshua. Allerdings gehen Vater und Sohn den Ewigen Juden mit höchst unterschiedlichen Zielen an. Jenen plagen Zweifel an den Heilzusagen seiner Religion, und er erwartet in der Stunde seines Todes von Ahasver ein Urteil. Der alte Eitzen hofft natürlich auf Bestätigung, aber er riskiert um der Gewißheit willen auch den vernichtenden Spruch. Ahasver läßt ihm eine trostvolle Antwort zuteil werden. Dem jungen Eitzen geht es um andere Dinge als die Wahrheit, die er von seinen Lehrern Luther und Melanchthon ja längst gelernt zu haben glaubt. Er will Ahasver als Augenzeugen biblischen Geschehens vor den Karren der Judenmission spannen. Der Ewige Jude soll als anerkannte Autorität die Wahrheit des Dogmas in der Synagoge von Altona beglaubigen und sich nebenbei dadurch bei seinen Glaubensgenossen unbeliebt machen. Im Weigerungsfalle müßte er sich dem Zugriff der Staatsbehörde aussetzen. Wir wissen um den Ausgang der Szene: Ahasver spielt seine Reputation gegen die Eitzensche Position aus, blamiert den ehrgeizigen Missionar vor Juden, Christen und besonders vor dessen schadenfrohen Amtsbrüdern; außerdem entzieht er sich den Bütteln, so daß sein Gegner sich sowohl um den

³ Vgl. zu diesen Autoren und ihren Werken ANDERSON, 1970, S. 128-160.
⁴ MAYER, 1981, S. 313.

erhofften Missionserfolg wie auch um die Befriedigung seiner persönlichen Rachsucht betrogen sieht.

Stefan Heyms bedeutendster Eingriff in den überlieferten Ahasver-Stoff erweitert die raum-zeitliche Freizügigkeit des Ewigen Juden, schmälert aber zugleich dessen Funktion als privilegierter Gewährsmann der Geschichte. Indem der Autor Ahasver zum gefallenen Engel erhöht, verschafft er ihm Einblicke in Bereiche, die normalerweise (auch besonders langlebigen) Menschen verschlossen sind; aber damit setzt er Ahasver auch den konkurrierenden Auffassungen Lucifers, Gottes und des auferstandenen Reb Joshua aus. Die Erweiterung der Legende ins Mythische ist im ursprünglichen Stoff insofern angelegt, als der Tod des Ewigen Juden durch die Prophezeiung mit dem Jüngsten Tag und dem Weltgericht verbunden ist. Jeder Versuch, die Geschichte zu Ende zu denken, muß daher in den mythischen Bereich hineinführen. Heyms Kunstgriff ermöglicht es, außer der Apokalypse auch die Genesis in die Erzählung einzubeziehen und damit zu einer vollständigen Schöpfungsgeschichte zu kommen. Bereits Hans Christian Andersen verstand den Helden seines Werks *Ahasverus* als Verkörperung des Engels Ahas, des Zweiflers, der mit Luzifer stürzt, sich allerdings in der Folge läutert und am Jüngsten Tag wieder unter die Engel aufgenommen wird.

2.2 Die Wurzeln der Legende

Obwohl man bis ins 18. Jahrhundert hinein noch wissenschaftliche Debatten über die reale Existenz des Ewigen Juden austrug und damit Heyms gelehrtem Briefwechsel zwischen Beifuß und Leuchenträger das historische Beispiel bot,⁵

5 Vgl. NEUBAUR, 1893a, S. 20-27. Eine charmante und in ihrer aufklärerischen Logik hinreichende Verteidigung des Ewigen Juden (welche Prof. Leuchenträgers zentrales empirisches Argument vorwegnimmt) finden wir in der *Marien Reginen Krügerin / gebohrnen Rühlemannin / Schreiben / an den / Herrn Professor Carl Anton / darinnen bewiesen wird, / daß es / einen ewigen Juden / gebe /* (1756). Die KRÜGER leitet ihre Gegenschrift zur lateinisch verfaßten *Commentatio historica / de / Ivdaeo immortali* [. . .] des Professors Carolus ANTONIUS (1756) mit dem selbstbewußten Satz ein: »Hochgeehrtester Herr Professor, Sie haben sich es wohl nicht im Traume einfallen lassen, daß Ihre Schrift von dem ewigen Juden an eben dem Tage widerlegt werden würde, da sie herauskommen, und noch dazu von einem Frauenzimmer« und äußert am Ende den dringenden Wunsch, »daß diese kleine gelehrte Streitigkeit, [. . .] das gute Vernehmen, und die nachbarliche Freundschaft nicht aufheben werde, welche bisher zwischen Ihrem und unserm Hause gewesen. Insonderheit erbitte ich mir die Fortsetzung desselben von Dero Frau Liebste, meiner werthesten und liebenswürdigen Freundin, an Deren Tugenden und schönen Eigenschaften der Neid selbst nichts auszusetzen weiß.« In einer Nachschrift handelt die Verfasserin noch die modischen Aspekte des Gegenstands ab, um dann end-

glaubte man im Kreise aufgeklärter Literaten nicht mehr an die volkstümliche Figur und wußte wenig mit ihr anzufangen. Erst die Autoren des Sturm und Drang, der Romantik und der Weltschmerzperiode konnten sich mit dem rastlosen Wanderer identifizieren, neue Züge an ihm entdecken und sein Schicksal symbolisch ausdeuten. Bekannt gemacht wurde die Legende vom Ewigen Juden Ahasver im 17. Jahrhundert. Am Anfang ihrer beeindruckenden Verbreitung steht das deutsche »Volksbuch« von 1602, die *Kurtze beschreibung und erzehlung von einem Juden mit Namen Ahasverus*, von dem sogleich mehrere Varianten und in den Folgejahren zahlreiche erweiterte Fassungen und Übersetzungen erschienen sind. Durch das wissenschaftliche Lebenswerk Leonhard Neubaurs und eine Monographie Arno Schmidts⁶ sind wir über die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte dieses sogenannten Volksbuches, das in der ersten Auflage nicht mehr als eine Flugschrift von vier Blatt Umfang darstellt, gut informiert.

Die Ursprünge der Legende reichen allerdings noch weit vor das 17. Jahrhundert in die Periode der Scholastik zurück, als man versuchte, die kirchliche Lehre mit der Wissenschaft zu verbinden und das Bibelgeschehen den Menschen sinnfällig vor Augen zu führen. In Klosterchroniken des 13. Jahrhunderts finden sich die ersten konkreten Urbilder des Ahasver, wenn wir einmal ausklammern wollen, daß schon die Heilige Schrift von Menschen spricht, die »den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in sein Reich«. ⁷ Bei den Evangelisten werden Gerechte, zum Beispiel Jesu Lieblingsjünger Johannes vom Tode verschont. In der Ahasver-Legende gilt dagegen die Langlebigkeit als Strafe. Biblische Anknüpfungspunkte boten hierzu Kain, den ein Zeichen des Herrn schützt, aber auch ein Fluch umhertreibt: »Unstet und flüchtig sollst du sein auf Erden« (1 Mose 4,12), ferner Feinde Christi wie jener Diener, der ihm vor dem Hohenpriester einen Backenstreich versetzt (Joh 18,22) und welcher in der Patristik mit dem Kriegsknecht Malchus verschmolz. Judas scheidet aus der Reihe potentieller Ahnen aus, da die Schrift seinen Tod überliefert. Dennoch geht er als Nebenfigur sehr häufig in die späteren literarischen Gestaltungen des Stoffes ein.

gültig mit dem Versprechen zu schließen, den ewigen Juden bei nächster Gelegenheit (»wenn er mir wieder vorkommt«) Carl ANTON selbst vorzustellen: »Denn will ich ihn durch unsern Garten zu Ihnen führen, und sagen: sehen Sie, mein lieber Herr Professor, hier ist unser Zankapfel, dieser ehrliche Mann ist der ewige Jude; und ich sehe schon im Geiste zum voraus, wie Sie sich freuen, wie Sie ihn umarmen, wie Sie mir danken und ausrufen werden: Nun das ist wahr!«

6 Vgl. NEUBAUR, 1893 a/b, 1911, 1912 und 1914; SCHMIDT, 1927.

7 Vgl. das Motto der *Kurtzen Beschreibung* (Danziger Variante, 1602): »Matthei am 16. / Warlich ich sage euch / es stehen allhie / etliche / die werden den Todt nit schme = / cken / bisz das sie desz Menschen Sohn / kommen sehen in sein Reich./«

Die erste Fassung der Legende vom ewigen Wanderer findet sich in den *Ignoti Monachi Cisterciensis S. Mariae de Ferraria Chronica et Ryccardi de Sancto Germano Chronica priora*, die historische Ereignisse bis zum Jahre 1228 erzählen und in Bologna entstanden sind. Ihrem Bericht zufolge hatten aus dem Heiligen Land zurückkehrende Pilger in Armenien einen Juden getroffen, der sich zum Christentum bekehrt habe und nun ein frommes Büsserleben führe. Er könne nicht sterben und verjünge sich alle hundert Jahre in einen Dreißigjährigen, weil er einst den kreuztragenden Christus zur Eile getrieben und geschlagen habe. Roger von Wendovers erweiterte Version (*Flores historiarum*, 1235)⁸ schreibt die Begebenheit Joseph Cartaphilus, einem Türhüter des Pilatus zu. Cartaphilus wird als ernster, nahezu heiliger Mann geschildert, der in Armenien die Wiederkunft Christi erwartet und eine missionarische Funktion erfüllt. Die ältere italienische Version der Legende berichtet von einem anonymen Juden; Rogers Gewährsmann, ein armenischer Erzbischof, der die ganze Geschichte anlässlich eines Besuchs des Klosters St. Albans im Jahre 1228 erzählt, weiß den Namen des Protagonisten zu nennen, sagt aber nicht, daß es sich bei ihm um einen Juden handeln müsse.

Ahasver ist auch in der gesamten folgenden europäischen Stoffgeschichte nie so sehr auf sein Judentum festgelegt wie beispielsweise der Jude von Venedig Shylock, Phänotyp für die gescheiterte jüdische Emanzipation. Obwohl Ahasver in den Illustrationen seit der Reformationszeit zumeist mit Judenhut, Kaftan und Schläfenlocken abgebildet wird, hat Hans Mayer nicht unrecht, wenn er feststellt »Dieser Jude ist Jude am wenigsten. Unsterblichkeit als Fluch: in diesem Schicksal hat er Gefährten, ohne daß sie Juden wären.«⁹ Mayer erwähnt den Fliegenden Holländer. Wir könnten den Wilden Jäger, die Herodias, den Tannhäuser und viele Immergänger aus Lokalsagen hinzufügen.¹⁰ Die Legende vom ewigen Wanderer ist eindeutig christlichen Ursprungs. Unjüdisch ist schon der Name Ahasver, der aus der Bibel (Buch Esther und Esra 4,6) übernommen ist und erstmals im deutschen »Volksbuch« von 1602 auftaucht.¹¹

8 ANDERSON (1946, S. 250) zitiert aus ROGER VON WENDOVERS Klosterchronik die einschlägige Passage.

9 MAYER, 1981, S. 314.

10 In der Literatur werden häufig mehrere dieser Figuren zusammengeführt. Levin SCHÜCKING organisiert in seiner Novelle *Die drei Freier* (1851) beispielsweise ein Treffen des Ewigen Juden mit dem Wilden Jäger und dem Fliegenden Holländer. Alle hundert Jahre dürfen die Gespenster der Erde, der Luft und des Wassers ein freies Jahr in Saus und Braus verbringen. Vgl. dazu Robert MÜLHERS auf das 19. Jahrhundert bezogene psychologisch-mythologische Ausdeutung dieser Figuren (1951, S. 129f.) als Symbolgestalten nihilistischen Denkens. Die bekannten Wiederkehrer der Literatur begreift er als »Nachtseite« des zentralen idealistischen Mythos von Prometheus, dem schöpferische Negation noch zum Segen und Glück ausschlug. Wie HEYMS Roman in diesem Zusammenhang einzuordnen ist, wird in der Folge noch ausführlich erörtert.

11 Vgl. KÖNIG, 1907, S. 16-22.

Ahaswerrosch oder Ahasuerus (von Artaxerxes) heißt dort ein Perserkönig, welcher den Juden eher feindlich gesonnen ist. Die Bezeichnung »Ewiger Jude« wird dem geheimnisvollen Wandersmann zuerst 1694 beigelegt. Zirus weist darauf hin, daß diese Benennung, die sich schließlich in Deutschland einbürgert, die Gestalt stärker zur philosophischen Ausdeutung prädestiniert als die realeren Namen, die er in anderen Ländern erhält: »Wandering Jew«, »juif errant«, »Ebreo errante«, »de wandelende Jood«. Der spanische Ausdruck »Juan Espera en Dios« betont seine religiöse Hoffnung und besitzt im übrigen eine eigene Geschichte. Im deutschen Sprachbereich existieren auch schlichtere, »empirische« Bezeichnungen für Ahasver, welche allerdings kaum aus dem Kreis von lokalen Sagen des Volksaberglaubens in die Literatur übernommen wurden. In Bayern kennt man »den gangenden Schuster«, in Tirol heißt Ahasver auch »der umgehadi Schuaschta«, in der Schweiz spricht man vom »laufenden Jud«. ¹²

Wie sich im deutschen Volksaberglauben die Sagenmotive vom Weltenwanderer Wodan, dem Wilden Jäger und Fliegenden Holländer mischen und auf die jüngere Gestalt des Ewigen Juden übertragen werden, steht am Beginn der italienischen und britischen Überlieferung des Ahasver-Stoffes die Verschmelzung der Malchus- und Johannes-Legende. Roger von Wendovers Protagonist Joseph Cartaphilus markiert diese Entwicklung: »he bears a name, Joseph, honored in the scriptures. Before baptism he was called Cartaphilus, an appellation generally broken down into *kartos* and *philos*, roughly to be translated as 'strongly' or 'dearly' and 'loved' — the relationship of which to the dearly beloved disciple John needs no further comment. Clearly, then, we are dealing here with the characteristic blending of the Malchus and St. John motifs which defines the Legend of the Wandering Jew. Roger's account further stresses Cartaphilus' preternatural gravity of conduct, his taciturn nature, his austere living, and by inference his contrition. We shall meet all these characteristics, from time to time, in later treatments; here ist the starting point.« ¹³

Auf Roger (gest. 1236) folgt Matthäus Parisiensis (ca. 1200-1259) als Chronist des nordwestlich von London gelegenen Klosters St. Albans. Matthäus erweitert die Einträge seines Vorgängers und führt die Chronik über das Jahr 1236 selbständig hinaus. Was den Bericht über Cartaphilus betrifft, folgen seine *Chronica maiora* eng den Angaben Rogers. Erweiterungen dienen hauptsächlich der Legitimation der Wundergeschichte; Matthäus betont die Glaubwürdigkeit des Berichts und führt zusätzliche Gewährsleute auf, um die Geschichte als wichtiges Zeugnis für den christlichen Glauben gegen mögliche

12 Vgl. ZIRUS, 1930, S. 2f.

13 ANDERSON, 1970, S. 19; vgl. Anm. 8.

Zweifel abzusichern. Die *Chronika maiora* wurden im späteren 16. Jahrhundert sowohl gedruckt als auch ins Deutsche übersetzt und dienten dem Verfasser der *Kurtzen beschreibung* als Quelle. Mit dieser britischen Chronik stimmt im Wesentlichen auch ein Bericht des Bischofs von Tournai Philipp Mouskes (oder Mousques oder Mousket) überein, der im 13. Jahrhundert geschrieben und 1836 in Basel gedruckt wurde (*Chronique rimée*, Vers 25 525-550). Heym geht in dem gelehrten Briefwechsel zwischen den Professoren Beifuß und Leuchtentrager auf die frühe Stoffgeschichte ein (22. Kapitel); er erwähnt dort auch eine andere Überlieferungstradition der Legende, die den ewigen Wanderer Giovanni Bottadio (Johannes Buttadeus) nennt und auf die Version des italienischen Astronomen Guido Bonatti (gest. um 1300) im *De Astronomia Tractatus* (Erstdruck in Augsburg 1491) zurückgeht.¹⁴ In der Bottadio-Tradition steht auch das Manuskript des Antonio di Francesco di Andrea, das um 1450 geschrieben sein dürfte und ausführlich über das Auftauchen des Wanderers in Italien berichtet. Antonio schildert den Juden als Freund und Helfer in der Not, erzählt aber auch von seiner geheimen Trauer und Rastlosigkeit.

Ich verzichte darauf, den Gang der Stoffgeschichte bis zum deutschen »Volksbuch« von 1602 zu dokumentieren, da die einschlägige Fachliteratur leicht zugänglich ist¹⁵ und die einzelnen Varianten der Renaissance für das Verständnis von Heyms Roman keine zusätzliche Hilfe bieten. Um so wichtiger ist für Heym das »Volksbuch« geworden, das mit seinen Neuauflagen, Erweiterungen und Übersetzungen der Legendenfigur, die nun Ahasver heißt und Züge des wartenden Cartaphilus, des leidenden Malchus und des ruhelosen Buttadeus vereinigt, zu einer außerordentlichen europäischen Verbreitung verholfen hat. Den Erfolg können wir nur zum Teil aus der Verfügbarkeit des neuen Mediums Druckliteratur ableiten; sicher traf die *Kurtze beschreibung* auch genau das Empfinden der Zeit.¹⁶

2.3 Die deutschen »Volksbücher« vom Ewigen Juden

Die Menschen glaubten, in der Endzeit zu leben. Alle Zeichen sprachen dafür, daß die große Schlacht Armageddon zwischen den Reichen Gottes und des Satans unmittelbar bevorstand. Obwohl Christus am Ende den Sieg davontragen würde, wären zunächst schreckliche Jahre unter der Herrschaft des Antichrist

14 ANDERSON (1970) beschreibt die frühe europäische Überlieferungsgeschichte der Legende ausführlich in seinem Kapitel »The Beginnings of the Legend«, S. 11-37.

15 Die beste Darstellung gibt ANDERSON, 1970; vgl. aber auch NEUBAUR, 1893a; KILLEN, 1925; BAGATTI, 1949.

16 Vgl. BRADY, 1968/69.

zu erwarten. In den verschiedenen Ketzerbewegungen des späten Mittelalters, dem großen Schisma der Kirche, bestimmten politischen Ereignissen (etwa dem Mord an Heinrich IV.), der drohenden Türkengefahr, den Pestepidemien mußte man die Vorboten des jüngsten Tages sehen. Gerüchte schürten die Furcht der Menschen bis zur Hysterie. »Newe Zeytungen«, »Grausame und Erschröckliche Propheceyungen«, »Warhafftige Erzehlungen« lösten einander in rascher Folge ab. Sie berichteten von der Wiedergeburt des Antichrist, von Feuerzeichen am Himmel, von Katastrophen und Greueln aller Art.^{16a} Daß der Weltuntergang unabwendbar sei, galt bei den meisten Menschen als Tatsache; die Gelehrten mochten sich streiten, ob er einige Jahre früher oder später stattfinden würde. Auch 1599 lief wieder die Nachricht um, daß in Babylon der Antichrist bereits als Sohn des Teufels und einer jüdischen Hexe geboren sei und sich anschicke, mit einer riesigen jüdischen Gefolgschaft das christliche Abendland heimzusuchen.

Selbstverständlich spielten für die Produktion dieser Sensationsberichte auch wirtschaftliche Gründe eine wichtige Rolle. »In all those unhappy decades of religious warfare and intolerance, superstition, rumor, and credulity were rife — Antichrists, Faustus, astrologers, charlatans, and soothsayers of all kinds flooded Europe with their magical, diabolical, infernal merchandise.«¹⁷ Diese Atmosphäre, die Heym in seinen Roman einfließen läßt, begünstigte den Erfolg der *Kurtzen beschreibung*. »No wonder, therefore, that at such a time of rumors and counterrumors there should be a new cycle of popular literature concerning the Wandering Jew and particularly an attempt to relate him, as well as his fellow Jews, to Antichrist, thus to call attention to the Christ-baiting, Christ-killing Jew.«¹⁸ Der Anstoß für die Neugestaltung der Legende ging von protestantischen Kräften aus. Fünfzehn Jahre nach dem Erscheinen der *Historia von D. Johann Fausten*, zwanzig Jahre nach der Züricher Drucklegung der *Chronica maiora* wird das sogenannte Volksbuch publiziert, das vielleicht die wichtigste Veröffentlichung des Ahasver-Stoffes darstellt, weil die Legende ansonsten wahrscheinlich wie viele vergleichbare Geschichten außer-biblichen Ursprungs vergessen worden wäre.¹⁹

In dem »Volksbuch« wird ein Jugenderlebnis des Bischofs von Schleswig Paul von Eitzen mitgeteilt. Er habe dem Berichterstatter und vielen anderen Menschen erzählt, wie er Anno 1542 in Hamburg den Ewigen Juden (der hier allerdings noch nicht so genannt wird) gesehen und gesprochen habe. Der Ju-

16a Vgl. HOHENEMSER, 1966.

17 ANDERSON, 1970, S. 40.

18 ANDERSON, 1970, S. 41.

19 Den Wortlaut des »Volksbuchs« von 1602 geben u.a. NEUBAUR, 1893a, S. 53-65, SCHMIDT, 1927, S. 5-8 und ANDERSON, 1946, S. 248-250 wieder.

de, welcher der Predigt mit großer Andacht gefolgt sei, habe von sich gesagt, er heiße Ahasverus, sei einst Schuhmacher in Jerusalem gewesen, habe, von den Priestern und Schriftgelehrten aufgehetzt, das *Crucifige* über Jesus gerufen und den erschöpften Kreuzesträger mit Scheltworten von seiner Schwelle gewiesen, wo dieser sich einen Moment ausruhen wollte. Jesus habe ihn daraufhin fest angesehen und die Worte gesprochen: »Ich will gehen und ruhen, du aber solt gehen.« Seitdem wandere er ruhelos durch die Welt. Eitzen habe ihn dann noch mit dem Rektor der Schule zu Hamburg über Vorkommnisse der orientalischen Geschichte befragt und erstaunliche Kenntnisse vorgefunden. Der Bericht enthält des weiteren Beschreibungen der Erscheinung des Juden und seines frommen, demütigen und barmherzigen Charakters.

Über Entstehungsgeschichte, Verfasser und Druckort der Flugschrift läßt sich keine Gewißheit erreichen; allerdings sprechen die gesicherten Fakten für die Theorie Arno Schmidts (1927), der das »Volksbuch« aus der Danziger Officin Jakob Rhodes hervorgehen läßt und seinen Autor im gesellschaftlichen Umkreis des Grafen d’Oria sucht, um ihn schließlich in Valentin Schreck zu identifizieren, dem Rektor der Danziger Marienschule. Schmidt wurde durch einen Vermerk auf den Titelblättern aller Volksbuch-Varianten, demzufolge Ahasver »auch Anno 1599 im December zu Dantzig ankommen« sei, auf die Spur des Grafen d’Oria gebracht. In jenem Jahr publizierte bei Rhode Professor M. Andreas Welsius eine Gedenkschrift zu Ehren des zwei Jahre zuvor verstorbenen Grafen. D’Oria wurde 1517 in Neapel geboren und bereiste schon vierzehnjährig Frankreich und Spanien. Er wandte sich der Reformation zu und mußte aus politischen und religiösen Gründen seine Heimat verlassen. In der Folge führte er ein unstetes Wanderleben, das ihn durch viele Länder Europas und sogar nach Konstantinopel trieb, wo er einen christlichen Sklaven auslösen wollte. 1557 nahm er am Religionsgespräch in Worms teil, lernte Melanchthon kennen und verehren und traf dort auch mit einem anderen Getreuen des Meisters zusammen, mit Paul von Eitzen. In späteren Jahren fand d’Oria Gelegenheit, diese Bekanntschaft zu erneuern.²⁰ Seine letzten Lebensjahre verbrachte er mittellos und erblindet, doch als wohlgeachteter Mittelpunkt eines intellektuellen Kreises in Danzig. Seine Dichtungen sind von Todessehnsucht und Weltverachtung erfüllt. Zu d’Orias Freunden zählten der italophile Maler Anton Möller, der sich in Venedig und Siena, einem Zentrum der italienischen Legendenüberlieferung aufgehalten hatte, sein Biograph Welsius, der Drucker Rhode sowie der Professor für Dichtkunst — Schulrektor Schreck. »Ein gelehrter Mann aus jenem Kreise, mit dem Marchese bekannt,

20 Im Hinblick auf HEYMS Roman ist interessant, daß WELSIUS in seiner Biographie ein Gespräch d’ORIAS über eine merkwürdige Münze erwähnt. KALINAS Ballade *Die Silberlinge des Judas* führt das Münzen-Motiv aus; vgl. dazu ANDERSON, 1951.

mit Jacob Rhode befreundet, belesen in der volkstümlichen Dichtung der Zeit [. . .], dazu ein Protestant, schrieb 1602 die kleine Geschichte von dem Weltenwanderer nieder, sie aus den *Miscellanea* [= die oben erwähnte Gedenkschrift] des Welsius, den Angaben des Guido Bonatus über Johannes Buttadeus und denen des Matthäus Parsiensis [sic!] über Cartaphilus mit der aus Italien überkommenen Volksüberlieferung mischend.«²¹

Die Flugschrift erschien in mindestens sechs Varianten mit fingierten Druckorten. Von Anfang an sollte offenbar eine weite Verbreitung vorgetäuscht werden, um die Glaubwürdigkeit der Schrift zu erhöhen und den wirtschaftlichen Erfolg zu sichern. Der wissenschaftliche Streit um den Druckort wurde durch Schmidts Untersuchung entschieden. Bald nach der Erstpublikation tauchte eine zweite Serie von Ahasver-Volksbüchern auf, nun unter dem Titel *Wunderbarlicher Bericht / von einem Juden aus // Jerusalem bürtig / vnd AHAS-VERVS genennet / welcher fürgibet // als sey er bey der Creutzigung CHRISTI gewesen / vnd bißher von Gott beym // Leben erhalten worden / sampt einer Theologischen Erinnerung // an den Christlichen Leser*.²² Dieser erweiterten Auflage wurde der Name eines Verfassers beigegeben: »Chrysostomus Dudulæus Westphalus«. Ein Träger dieses Namens ist unbekannt. Mit großer Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei diesem Namen um eine wenig schmeichelhafte Anspielung auf den Professor der Poesie und Beredsamkeit Welsius; »Dudulæus« wäre demnach von »Dudler« abgeleitet, einer Bezeichnung für jemanden, der schnell und undeutlich spricht. Die ersten »Dudulæus«-Volksbücher wurden in der gleichen Offizin, vom gleichen Verfasser und vermutlich noch im gleichen Jahr wie die *Kurtze beschreibung* hergestellt. Nach Schmidt kann als Verfasser beider »Volksbücher« nur der Rektor der Danziger Pfarrschule Valentin Schreck in Frage kommen: »Er ist Theologe, wird des Calvinismus beschuldigt; ein guter Kenner des Volksschauspiels (Name Ahasver!), dichtet er auch in deutschen Versen, huldigt volkstümlichen Bestrebungen, hat von allen Danziger Schriftstellern der Zeit die meisten Drucke bei Jakob Rhode [!] erscheinen lassen und ist sicher als früherer Professor der Poesie in Königsberg von seiner Überlegenheit gegenüber dem Welsius mächtig überzeugt. Sein Name steht mit Erinnerungsworten in dem Sammelband seines Schülers Hanns Richter, der darin ein Exemplar des Volksbuches aufgehoben hat.«²³

21 SCHMIDT, 1927, S. 36.

22 Die ersten drei Varianten dieser Serie tragen noch die Jahreszahl 1602, obwohl sie wahrscheinlich erst 1603 gedruckt wurden; die weiteren Auflagen sind zum Teil undatiert. Die jüngsten, zwischen 1614 und 1619 erschienenen »Volksbücher« dieser Ausgabe tragen den Titel *Warhaffte Contrafactur [. . .] von einem Juden [. . .]*.

23 SCHMIDT, 1927, S. 40.

Schon 1604 erscheinen die ersten Übersetzungen des »Volksbuchs« ins Französische und Schwedische. Über die *Kurtze beschreibung* kehrte der Stoff auch bald auf die britischen Inseln zurück.²⁴ Dort galt Deutschland als eine Gegend, in der Zauberei und Geisterbeschwörungen blühten.²⁵ Englische Bänkelsänger berichteten häufig von »wonderful strange news from Germany«. 1612 wurden in London Konzessionen zum Druck eines Prosastücks und einer Ballade über den Wandernden Juden erteilt. Vom Prosastück wurde nie eine Spur entdeckt, der Titel der Ballade ist jedoch in den Registern der *Londonder Company of Stationers* zu finden: *Wonderful Strange News out of Germanye of a Jewe that Hath Lyued Wandering ever Since Our Saviour Christ*. 1618 erscheint der süddeutsche Druck. Erwähnenswert ist auch die Knittelvers-Version Daniel Sudermanns (um 1620), in der wir einen formalen Vorläufer der bei Heym eingestreuten Knittelverse entdecken.²⁶

Die *Kurtze beschreibung* enthält die zentralen Motive der Legende, auf die spätere Bearbeiter immer wieder zurückgreifen: Angaben zur äußeren Erscheinung des Ewigen Juden, den Namen Ahasver, seinen Beruf, eine politische und eine emotionale Motivation für seine Gegnerschaft zu Christus, seine außerordentlichen historischen Kenntnisse, seine Funktion als Zeuge des österlichen Geschehens, seine Frömmigkeit, seinen Ernst, seine Barmherzigkeit u.a. mehr. Schon das »Volksbuch« spielt auf die Überlieferungstradition der Legende an. Der Gewährsmann, auf den man sich beruft und der bei Heym schließlich zu einer zentralen Romanfigur gestaltet wird, spielt in der Stoffgeschichte ansonsten kaum eine Rolle.²⁷

Der theologisch gebildete Verfasser des »Volksbuchs« betont stark das Judentum seines Helden. Eine deutlich antijüdische Tendenz verraten die erwei-

24 Vgl. ANDERSON, 1946.

25 Die Faustsage kam 1587 von Deutschland nach England.

26 SUDERMANNNS Gedicht ist die erste bekannt gewordene poetische Bearbeitung des »Volksbuchs« in Deutschland. NEUBAUER (1912, S. 44f.) zitiert das 121 Verse umfassende Gedicht.

27 Im frühen wissenschaftlichen Streit um die Frage der Existenz des Ewigen Juden stellen Ansehen und Vertrauenswürdigkeit des vorgeblichen Zeugen Eitzen durchaus wichtige Faktoren dar. Die literarischen Bearbeitungen der späteren Zeit wählen im Allgemeinen eine direktere narrative Vermittlung: der *Gewährsmann* Eitzen wird überflüssig. Bei HEYM hat der Superintendent zwar wieder eine Hauptrolle inne, übernimmt aber innerhalb der Figurenkonstellation eine völlig veränderte Funktion. Die erste poetische Gestaltung der Begegnung zwischen Eitzen und Ahasver unternahm meines Wissens Siegfried von der TRENNCK 1930 in seinem Epos *Don Juan — Ahasver*. Darin beeinflusst der Ewigen Jude Eitzens Predigt und bringt diesen auf unchristliche Gedanken.

terten Neuauflagen des Textes.²⁸ Ihnen werden theologische »Erinnerungen an den christlichen Leser« und Sündenkatologe der einzelnen jüdischen Stämme beigegeben. Die missionarische Attitüde wird verstärkt, der Verfasser unternimmt heftige Ausfälle gegen die halsstarrigen Juden, die sich nicht zur alleinigmachenden Lehre bekehren wollen, und kündigt ihnen ewige Strafe an. Unter den neueren literarischen Stoffgestaltungen seit dem 18. Jahrhundert sind die antijüdischen oder sogar antisemitischen Versionen in der Minderzahl. Mitleid, Verständnis, Respekt, Bewunderung und Identifikation mit der Figur überwiegen eindeutig. Schon die frühe Überlieferung motiviert Ahasvers Hartherzigkeit gegen Christus nicht ausreichend, außerdem erscheint vielen späteren Rezipienten der Legende die Strafe ewiger Wanderschaft, die Ahasver trifft, unverhältnismäßig hoch und mit dem Bilde einer barmherzigen Gottheit schlecht vereinbar. Hier liegt bereits in der frühen Tradition ein Ansatzpunkt für die spätere antikirchliche Ausdeutung der Geschichte.

Beachtung verdient auch die relativ starre Anlage des Charakters der Figur. Von Ahasvers ganzem Leben ist nur ein Ereignis wirklich wichtig, die Begegnung mit Jesus. Über sein Leben bis zu diesem Zeitpunkt wird nichts gesagt, wir hören nichts über seine sozialen Beziehungen (von der dürren Tatsache, daß er eine Familie hatte, einmal abgesehen), unvermittelt trifft ihn der Fluch, und ohne Übergangsphase beginnt sein ewiges Wandererdasein. »Statt in der Wirklichkeit wurzelt er in der Ewigkeit; sein Leben fließt fern von menschlichen Beziehungen dahin, ohne Höhepunkt oder Abschluß. Er wirkt nicht persönlich [. . .].«²⁹ Die schwache Verankerung des Ewigen Juden in der Wirklichkeit durch die Überlieferungstradition muß nicht unbedingt wie bei Zirus (1928) als »bedenklich« eingestuft werden; wo ein literarischer Stoff weder durch die Autorität einer Quelle noch die einer überragenden literarischen Gestaltung fixiert wird, bleiben für produktive Variationen Spielräume erhalten. Gerade diese Spielräume erklären m.E. die vielen hundert Adaptationen umfas-

28 Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts konstituieren vier Texte mit jeweils zahlreichen Varianten die deutsche Legende vom Ewigen Juden: zunächst die *Kurtze beschreibung* von 1602 (im Minimum vier Seiten), sodann der *Wunderbarliche Bericht* des C. DUDULAEUS (ab 1603, acht bis zwölf Seiten; später unter dem Titel *Warhafftige Contrafactur*), weiter ein 1634, 1644, 1645 und fälschlich 1584 datierter, ebenfalls DUDULAEUS zugeschriebener Text von ungefähr 17 Seiten mit dem Titel *Gründliche vnd Warhafftige RELATION. Von einem Juden* [. . .] und schließlich der 32 Seiten starke Druck *Unruhiger Wall-Bruder aus dem Judenthumb* (zuerst 1660, zuletzt 1694). Vgl. NEUBAUR, 1893b und 1913; ANDERSON, 1970.

29 Vgl. ZIRUS, 1928, S. 151.

sende literarische Wirkungsgeschichte des Stoffkreises. Jede Epoche kann die »Leerstellen« des Stoffes in spezifischer Weise auffüllen.³⁰

Von dieser Freiheit macht bereits das französische Volksbuch der Legende, die *Histoire admirable du Juif errant*, Gebrauch, die eine ausführliche Biographie Ahasvers entwirft, erstmals Judas als eine wichtige Nebenfigur in ihr Personal aufnimmt, die Legende mit dem literarischen Schema der wundersamen Reise verbindet und so zum Bahnbrecher einer Konzeption wird, die den ewigen Juden primär als Beobachter, Berichterstatter und Kommentator funktionalisiert. Die *Histoire* erschien zuerst um 1650, erlebte dann allerdings sehr viele Neuauflagen bis ins 19. Jahrhundert hinein.

2.4 Die literarische Entfaltung des Stoffpotentials im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert

Zu den ersten Autoren, die sich für das Seelenleben Ahasvers zu interessieren begannen, gehörten Schubart und Goethe. Beide vermittelten der Stoffgeschichte wichtige Impulse, beide entwickelten das kritische Potential der Legende. Goethe schrieb 1774 einige Zeilen zu seinem *Ewigen Juden* nieder, ließ den Plan zu einer Ahasver-Dichtung aber schließlich zugunsten des *Faust* liegen. Er wollte mit Hilfe der Ahasverfigur aufzeigen, wie sehr sich das Christentum in der kirchengeschichtlichen Entwicklung von der Botschaft Jesu entfernt hat. In den erhaltenen »Fetzen« seiner Dichtung finden wir Anklagen gegen Pfaffen und Fürsten sowie eine Verbindung zu der Kirchenväterlegende *Venio iterum crucifigi* (vgl. *Ital. Reise*, 27.10.86) mit dem Gedanken, daß die Welt den wiederkehrenden Heiland abermals verkennen würde. Goethe faßte Ahasver komisch-satirisch auf;³¹ als Vorbild diente ihm ein »mit Hans Sachsens Geist und Humor ausgestattet[er]« Schuster aus Dresden: »Und aus Originalität / Er andern Narren gleichen thät.«³²

30 Für ältere Darstellungen der Stoffgeschichte ist die Frage der »richtigen« poetischen Deutung der Ahasver-Gestalt ein heikler Punkt. Man vgl. KÖNIGS (1907) Auseinandersetzung mit PROST (1905), SOERGEL (1905) und KAPPSTEIN (1906): »Willt sich ein Literaturhistoriker nicht auf den Standpunkt der Hegelschen Philosophie stellen, nach welchem alles, was im Strom der Geschichte auftaucht, auch zur Evolution der Idee dient und deshalb jenseits der Grenzlinie von richtig oder unrichtig liegen soll, so erwartet man vom Literaturhistoriker ein Urteil darüber, ob die literarische Verwertung eines Sujets der ursprünglichen Idee und Tendenz derselben entspricht, oder eine Umprägung darstellt, und ob eine solche voll berechtigt gewesen ist, oder nicht« (Zitat S. 31).

31 Stefan HEYM karikiert dagegen in seinem Roman das Teufelsbündner-Schema des *Faust*. Vgl. zu GOETHEs Plan das 15. Buch von *Dichtung und Wahrheit*.

32 GOETHE, 1897, Band 38, S. 56.

Humoristische Elemente legte schon zuvor die Literatur der Aufklärungszeit in die Legende hinein, indem sie mit Vergnügen die Gestalt des Ewigen Juden mit dem platten Alltagsgeschehen konfrontierte. In Maler Müllers *Faust* tritt Ahasverus später als stotternder Dummkopf auf. Popularität erlangt der lächerliche Ahasverus in Hauffs Karikatur, die den Ewigen Juden mit dem Teufel in Berlin zusammengeführt, wo beide den Dichter Franz Horn (der selbst eine Ahasver-Novelle geschrieben hat) zu einem »ästhetischen Tee« aufsuchen. In diesem Zusammenhang verdient auch Fritz Mauthners Wagnerparodie *Der unbewußte Ahasverus oder das Ding an sich als Wille und Vorstellung* Erwähnung. »Der 'weithere Wanderer' durchdringt das minnige Ding an sich mit seinem Blick voller Liebe [. . .]. Ihm winkt nur Erlösung, 'wenn was weset, was länger währet als mein lustloses Leben', und dieses Glück wird ihm beim Anhören von Wahnfrieds 'Wurmsamenweis', sie ist so unendlich, daß Ahasvers 'staubstarrende Stiefel' stillstehen, und er sterbend dem 'Dauermelodiendichter' danken kann.«³³

Im 19. Jahrhundert wird Ahasver des öfteren karikiert, um den jeweiligen politischen Gegner zu treffen, den man mit dem Ewigen Juden identifiziert. Friedrich Blaul (*Der Ewige Jude und sein Liebling in München*, 1831) geht beispielsweise vom frommen Zeugen des Volksbuchs aus und zeichnet »ihn als Anhänger des 'uralten Obskurantismus', denn ihm sei erst Erlösung verheißen, wenn die Zeit wieder dem Zustand, in dem er geboren, nahegekommen sei. So huldigt er in der Brienner Straße in München dem frommen Meister Goerres, [. . .] führt eine Prozession heiligenscheinhafter Glatzen mit einem Loblied auf die heilige Kongregation an, und bricht verzweifelt zusammen, als trotz seiner lichtscheuen Bemühung die Zensur aufgehoben wird.«³⁴ Andererseits wird Ahasver von der Reaktion gegen Hegels Vernunftsystem, gegen religiöse Indifferenz und politische Reformsucht seiner Jünger ins Feld geführt. Bei Nariscus (1819) ist der blinde Fortschritt sein Geschäft; Theremin (1835) zeichnet ihn als geistreichen Epikuräer, »der in Christi Tod nur die Folge seiner unökonomischen Schwärmerei sieht und dem Saten mit Hegelscher Dialektik ins Gesicht beweist, daß es gar keine unsichtbare Welt gebe, und er nur ein Phantasma seines eigenen Gemüts sei.«³⁵ Darin verstände sich dieser Ahasver sicher nicht schlecht mit Heyms Professor Beifuß — in anderen Punkten allerdings weniger: So sind für Franz Theremin alle Aufklärer von Ahasvers Blut; Kritik schätzt er über alles. Jedem metaphysischen Drange abhold, begrüßt er die Schnapsbrennerei und den »rationalistischen Sumpf« der Universitäten.

33 ZIRUS, 1930, S. 26.

34 ZIRUS, 1930, S. 26.

35 ZIRUS, 1930, S. 25.

Während derlei Tendenzschrittmum schnell in Vergessenheit geriet, blieben einige ernste Stoffgestaltungen bis in die Gegenwart wirkungsmächtig. Schubarts »lyrische Rhapsodie« *Der ewige Jude* (1783 geschrieben, 1787 gedruckt) steht am Beginn zweier Hauptstränge der Überlieferungsgeschichte. Schubart wandelt den demütigen Schuster des Volksbuchs zum Titanen, den ohnmächtiger Trotz gegen den strafenden Gott durchtobt. Vergeblich sucht er in der Glut des Ätna, den Fluten des Meers, in Schlachten und unter Schlangen ein Ende seiner Qualen. Der tröstliche Schluß — ein Engel spendet Ahasver bis zur Wiederkehr des Heilands einen gnädigen Schlaf — paßt nicht recht zum Charakter der vorangehenden Verse. Schubarts begeistert aufgenommene Dichtung vereinigt die Stimmungsgehalte des in Lebensüberdruß und Todessehnsucht wurzelnden Weltschmerzes und der trotzigem Auflehnung. Beide Motive treten in der Folge stärker auseinander.

Das Weltschmerzgefühl des Schubartschen Ahasver wird in den dreißiger und vierziger Jahren von den Melancholikern des jungen Deutschland wieder aufgenommen, die zudem das Problem der Judenemanzipation bewegt. Der mit weltschmerzlichen Zügen ausgestattete Ewige Jude dringt in den Kolportageroman ein, wird parodiert, getadelt, im Fin-de-siècle wiederentdeckt und taugt nach dem Ersten Weltkrieg abermals zur Identifikationsfigur. Im Hinblick auf Heym, vielleicht auch auf die Ahasver-Dichtungen des 20. Jahrhunderts generell, wird der andere Überlieferungsstrang wichtiger, der ebenfalls von Schubart (und Goethe)³⁶ angeregt wurde und Ahasver als Kritiker, Antithese zur Gottheit, als Symbol des Negativen, als Revolutionär, Zweifler und Sinnbild ewigen Werdens gestaltet.

Eine erste radikale Verwirklichung dieses Konzepts finden wir bei Percy Bysshe Shelley. Während der ewige Jude in der deutschen Romantik reuig sein Los erträgt und wie im Volksbuch als gläubiger Bekenner des christlichen Heilsgeschehens gezeigt wird,³⁷ sympathisiert man in England zur gleichen Zeit mit den großen Rebellenfiguren der Mythologie und Geschichte. Individuelle Freiheit soll gegen die überkommenen Herrschaftsverhältnisse, gegen die etablierten Autoritäten (zumindest moralisch) durchgesetzt werden. Ahasver tritt neben Kain, den Entdecker des Mordes, neben den gefallenen Engel Lucifer, neben den Eroberer himmlischer Privilegien Prometheus, neben die alles humane Maß sprengenden Übermenschen Faust und Don Juan. Shelley setzt sich in mehreren Dichtungen mit der Ahasver-Gestalt auseinander. Von theologischen Konventionen macht er sich bereits in seinem Fragment *The Wandering Jew's Soliloquy* (1810) frei. Er beschreibt seinen Helden als Anwalt menschl-

36 GOETHES Fragment wurde allerdings erst im 19. Jahrhundert publiziert.

37 Vgl. etwa Ahasver-Dichtungen von August Wilhelm SCHLEGEL (1802), Aloys SCHREIBER (1807) oder Achim von ARNIM (1806).

cher Freiheit gegenüber dem göttlichen Tyrannen. Shelley steht hier der Gott des Alten Testaments vor Augen, nicht Christus, der leidende Erlöser. »Rein undogmatische Tendenz ist erwacht; Ahasver wird zum Märtyrer. Mit Verachtung blickt er auf den unbarmherzigen Gott und fragt, warum er, der Allmächtige, der doch alles vorher bestimmt und so gewollt, dann den Sündenfall Adams und Evas zugelassen habe. Warum er die Menschen bestrafe 'for errors not their own'.«³⁸

Den schärfsten Angriff auf die christliche Lehre führt Shelley in seinem Jugendwerk *Queen Mab*, einem philosophisch-didaktischen Gedicht (1811 geschrieben, privat gedruckt 1813). In *Queen Mab* wird die Geschichte der Menschheit als eine Reihe von Akten der Gewalt und Unterdrückung geschildert. Ursache des Übels ist nicht die menschliche Natur, sondern die bestehende Verfassung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Königliche Tyrannen verstoßen fortwährend gegen die harmonische Ordnung der Natur, Staatsmänner und Priester sind ihre willigen Werkzeuge. Mit der Religion setzen sie die Menschen in Angst und Schrecken, um sie in Unmündigkeit zu halten. In dieser Situation verderben die unterdrückten Menschen geistig und moralisch, wodurch der allgemeine Übelstand weiter befestigt wird. Diese Einsichten vermittelt die Feenkönigin Mab dem Geist des schlafenden Mädchens Janthe, das sich vor der Niedrigkeit der Welt bewahrt hat. Die Konstellation dieser beiden Figuren ähnelt der Anlage des Dialogs zwischen Ahasver und dem Rabbi in Heyms Roman. Janthes Geist soll sich nicht in entrückter, selbstgenügsamer Zufriedenheit wiegen, sondern sich der leidenden Menschheit zuwenden. Deren Verkörperung stellt Ahasuerus dar, dessen Unglück auf einen ungerechten und mitleidslosen Gott weist. Der Ewige Jude integriert die Geschehnisse der Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ihn ruft die Fee in den Zeugenstand: »Is there a God?« — »'Ay, an almighty God and vengeful as almighty.' Der Christengott ist ein tyrannischer Dämon; die Erde bebte, als er sprach. Da die guten Menschen ihm unverzagt trotzten, vertilgte er sie durch die Sintflut. Nur Sklaven ließ er übrig, die seiner tyrannischen Allmacht Tempel bauten.«³⁹ Moses erscheint als verbrecherischer Komplize, Christus als Betrüger, der am Kreuz keinen Schmerz empfand.

Es ist zu erwarten, daß solche Thesen ein geteiltes Echo finden. Shelleys radikale Verdammung des Christentums sowie der politischen und sozialen Verhältnisse löste bei Erscheinen des Werks einen Skandal aus, wurde von der Zensur beanstandet und war noch lange nach Shelleys Tod Gegenstand eines spektakulären Prozesses. Andererseits bewunderte Karl Marx die Formulie-

38 ZIRUS, 1928, S. 58.

39 ZIRUS, 1928, S. 59.

nung sozialistischer Thesen in dem Gedicht, das später zu einer Art »Kultbuch« der Arbeiterbewegung wurde. Offensichtlich stimmt Shelleys Werk mit Heyms Roman im Geiste überein, wenngleich jeweils verschiedene Geschichten erzählt werden und die Autoren unterschiedlichen historischen Epochen angehören. In seinen Anmerkungen zur *Queen Mab* unterscheidet Shelley zwischen dem Menschen Jesus und dem Jesus der christlichen Dogmatik.

Als Mensch sei er voll reinsten Wohlwollens gewesen, ein echter Held, der sein Volk von der Tyrannei seines Aberglaubens befreien wollte. Darum sei er auch von tyrannischen Priestern geopfert worden, und zwar dem Gotte, mit dem man ihn später verband. So habe ihn das Schicksal aller Wohltäter der Menschheit ereilt. Jesus als Heiland, andererseits, ist für Shelley »a hypocritical demon«, das Wahngelbilde, zu dem ihn menschlicher Aberglaube gemacht. Er habe unter der Maske göttlicher Liebe Zwietracht in die Welt gebracht; denn das Christentum habe mit denselben Mitteln gearbeitet wie alle Volksreligionen: »war, imprisonment, assassination, and falsehood; deeds of unexampled and incomparable atrocity.« Aus einem Tyrannengegner hat also, nach Shelley, die Religion den Christus zum Tyrannen umgebildet.⁴⁰

Stefan Heym differenziert seine Jesus-Figur in ähnlicher Weise. Allerdings integriert er die Problematik in die Fiktion. Jesu »Rollenkonflikt« wird im ästhetischen Medium dialogisch zwischen Ahasver und Reb Joshua selbst ausgetragen, welcher zunächst als kleiner Rabbi, später als Christus auf dem Himmelsthron in Erscheinung tritt und sich schließlich im Sinne Ahasvers gegen seine dogmatisch definierte Rolle entscheidet. In seinem lyrischen Drama *Prometheus Unbound* (1820) spielt Shelley die Konstellation der *Queen Mab*, das Gegeneinander menschlichen Geistes und grausamer Gottheit, noch einmal durch, wobei der Christengott durch Zeus ersetzt wird und Ahasver Prometheus Platz macht.

2.5 Dialektische Konzeptionen der Legende neben und nach Shelley

Viele literarische Bearbeitungen des Ahasver-Stoffes im 19. Jahrhundert zeigen Einflüsse von Hegels Geschichtsphilosophie. Ahasver wird als Gegner der Gottheit notwendig, um die Kräfte des Alls produktiv zu halten. Julius Mosens Protagonist etwa entwickelt sich vom individuell enttäuschten Menschen zum starren Jehova-Diener und endlich zum erdverhafteten Widersacher eines dogmatischen Gottes.⁴¹ Destruktiver wird Ahasver von Ernst August Friedrich Klingemann (1827), Christoph Kuffner (1846) und Robert Hamerling (1866)

40 ZIRUS, 1928, S. 64.

41 MOSEN, 1838.

aufgefaßt; mehr oder minder spielt der Ewige Jude bei ihnen die Rolle des haßerfüllten Sachwalters himmlischer Gerechtigkeit und geschichtlicher Notwendigkeit. Indem er die überlebten Epochen der Weltgeschichte ihrem Ende zutreibt, dient er immerhin dem historischen Fortschritt. Demgegenüber dämonisieren einzelne christlich orientierte Bearbeiter seine antithetische Funktion. Ahasver wird dort zum bösen Prinzip schlechthin und verschmilzt gelegentlich sogar mit dem Antichrist oder dem Teufel.⁴²

In politischer Deutung verkörpert Ahasver den Protest gegen die herrschende Gesellschaftsordnung, wobei Ahasvers kritische Haltung sowohl mit Sympathie wie auch — von der konservativen Position her — mit Abscheu bewertet wird. Die politischen Interpretationen der Figur konzentrieren sich auf die Jahre der Demagogenverfolgungen und Revolutionen des 19. Jahrhunderts und auf die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg. Unabhängig von der eigenen Einstellung betont man die autoritätsfeindliche Gesinnung Ahasvers. Mit den wachsenden Problemen des Maschinenzeitalters entwickelt sich der Ewige Jude zum Träger sozialen Protests, zum Beispiel bei Eugène Sue (1844/45), Robert William Buchanan (1893) oder Gustav Renner (1902). Gegen den kritischen Geist der Figur wendet sich Johann Gabriel Seidl in seinem Gedicht *Die beiden Ahasvere* (1836). Er konfrontiert einen Gott und die Welt verklagenden Prahler, der sich als Ahasver ausgibt, mit dem echten Ewigen Juden. Dieser spricht ganz in der Tradition des demütigen Helden aus den Volksbüchern gegen das »Gift der Selbsthilfe« und fordert die Menschen auf, ihr Heil ausschließlich von Gott zu erwarten. Paul Baudisch (1920) beschreibt den Ewigen Juden als Zyniker, dessen triebhafter Drang nach Neuem in Langeweile und Sensationslust wurzelt. Zum fanatischen Vater aller Revolutionen stempelt ihn auch Emil Szittyä (1924), Umsturz und Tragödie gleichsetzend. Im Hinblick auf die Bedeutung von Juden bei den politischen Umwälzungen der Neuzeit faßt Szittyä Ahasver als typischen Vertreter des Judentums auf. Unter völlig veränderten Voraussetzungen nimmt Heym eine ähnliche Stilisierung vor.⁴³

Ahasvers problematisches Verhältnis zu Jesus hat die meisten Bearbeiter des Stoffes interessiert. Oft wird seine feindliche Einstellung gegenüber Christus durch die Enttäuschung hochgespannter Erwartungen motiviert. Jesus' Passivität entspricht so ganz und gar nicht dem jüdischen Messias-Begriff, dem auch Ahasver anhängt. Bei Seligman Heller (1865), Friedrich Lienhard (1903), Paul Mühsam (1925) und Siegfried von der Trenck (1930) tritt Ahasver als leidenschaftlicher Verehrer Jehovas hervor, der vom Messias die Vernichtung der

42 Vgl. exemplarisch Eduard DULLERS Novelle *Der Antichrist* (1833).

43 Vgl. Kapitel 5.3.1 dieser Arbeit.

Römer und die Restauration des jüdischen Reiches erwartet.⁴⁴ Anfängliche Sympathie für den neuen Propheten weicht grimmiger Empörung, sobald der vermeintliche Messias unter dem Kreuz zusammenbricht.⁴⁵ Vielfach werden durch Christi Passivität nicht nur patriotische, sondern auch private Hoffnungen zuschanden: die Rettung des Freundes oder der Kinder, der Wunsch nach einem besseren Leben usw.⁴⁶ Zumeist steht in Ahasver »der im Irdischen befangene Mensch, der nur glaubt, was er vor sich sieht, dem idealistischen Verkünder eines jenseitigen Glücks gegenüber.«⁴⁷ Dieser Gegensatz, der bereits in Goethes Fragment angelegt ist, wird in einigen Dichtungen unversöhnt aufrecht erhalten, in anderen durch Reifungsprozesse der Figuren in Harmonie überführt; gelegentlich tauschen die Protagonisten sogar ihr Rollen.⁴⁸ Selbstverständlich ist es fast immer Ahasver, der zur rechten Einsicht zu finden hat und dafür in der Regel mit dem erlösenden Tod belohnt wird. Heym kehrt das Bekehrungsschema als Folge der veränderten Figurenkonzeption um: schließlich ist sein Ahasver ein großer Engel, sein Jesus (zumindest anfangs) aber nur ein kleiner Rabbi.

Jesus und Ahasver stehen sich immer dann vergleichsweise nahe, wenn Kirchenkritik geübt wird. Es ist ein Topos der Stoffgeschichte, machthungrige, intrigante und eigennützig Repräsentanten der christlichen Kirche(n) mit einem edel handelnden Juden zu konfrontieren, um aufzuzeigen, wie Priester und Kirchenfürsten die Maximen ihres Religionsstifters verraten.

2.6 Stefan Heyms Version der Legende

Wir wollen an dieser Stelle unseren Überblick über die Stoffgeschichte abbrechen. Vollständigkeit kann angesichts einer mehrere hundert Titel umfassenden

44 In einem Drama des evangelischen Theologen Johannes LEPSIUS (1894) schlüpft Ahasver selbst in die aktive politische Messias-Rolle. Sein politischer Schiffbruch leitet die Bekehrung zum christlichen Heiland ein.

45 Vgl. die Ahasver-Dichtungen von Ludwig AURBACHER (1827), Berthold AUERBACH (1837), Friedrich RADEWELL (1840), Josef SEEBER (1894) und Gustav und Johanna WOLFF (1899).

46 F. HORNS (1814) Ahasver erwartet von Jesus die Vernichtung des Todes; bei J.G. RÖNNEFAHRT (1855) wendet sich Ahasver von Christus ab, sobald dieser den Tod des Johannes zuläßt. Julius MOSENS (1838) Held erlebt vergeblich die Rettung seiner Kinder. Bei H.C. ANDERSEN (1844) fallen Mutter und Schwester Ahasvers dem bethlehemitischen Kindermord zum Opfer.

47 ZIRUS, 1930, S. 34.

48 Vgl. zum Beispiel Rudolf PAULSENS »Berggespräch« *Christus und der Wanderer* (1918).

den Überlieferung nicht einmal annäherungsweise angestrebt werden.⁴⁹ Wir haben uns auf wenige wirkungsgeschichtlich bedeutsame und im Hinblick auf Stefan Heyms Bearbeitung interessante Werke beschränkt. Fragen wir abschließend nach dem stoffgeschichtlichen »Ort« des Heymschen Romans: wo knüpft der Autor an überlieferte Motive und Muster an, wo schafft er Neues?

Stefan Heyms Roman hebt sich zunächst dadurch von den vielen Ahasver-Gestaltungen der einige Jahrhunderte umfassenden Überlieferungsgeschichte ab, daß in ihn die Erfahrungen eines Autors des fortgeschrittenen zwanzigsten Jahrhunderts eingeflossen sind. Heyms Werk bezieht sich in kognitiver wie moralischer Hinsicht auf die soziale und politische Realität seiner Gegenwart und setzt das moderne Weltbild des zeitgenössischen Lesers voraus. Der Verfasser beherrscht ein im Laufe der abendländischen Literaturgeschichte entwickeltes Instrumentarium narrativer Darbietungsverfahren, das früheren Bearbeitern nicht in gleicher Form zur Verfügung stehen konnte. Ferner fand Heym vor dem Hintergrund eines individuellen Lebensweges einen persönlichen Zugang zur Ahasver-Legende und eine spezifische Identifikationsmöglichkeit mit der Figur.⁵⁰ Inwieweit diese biographischen und epochalen Voraussetzungen einer Neugestaltung des alten Legendenstoffes entgegenkommen, wird noch ausführlich zu untersuchen sein. Hier möchte ich es bei zwei knappen Hinweisen belassen: viele Menschen haben heute wieder das Gefühl, in einer apokalyptischen Zeit zu leben. Das globale Armageddon ist nicht nur denkbar, sondern auch technisch realisierbar geworden. Außerdem kann Ahasvers antithetisches Verhältnis zur Gottheit (zur etablierten Macht nach der politischen Interpretation) einem Schriftsteller, der sein Lebenswerk der kritischen Analyse gesellschaftlicher Verhältnisse verschrieben hat und dafür entsprechende Sanktio-

49 Man vergleiche die Bibliographien bei SOERGEL (1905), GIELEN (1931) und ANDERSON (1970). Die Zahl der Ahasver-Dichtungen kann nicht genau bestimmt werden, da es in vielen Fällen (Ahasver als Randfigur, metaphorische Namensverwendung, Titelspekulation etc.) strittig ist, ob das betreffende Werk noch zur Stoffgeschichte zu rechnen ist oder nicht. Sehr problematisch ist auch die Einordnung solcher Dichtungen, deren Helden zwar mehr oder weniger deutlich erkennbare Züge des Ewigen Juden tragen, aber nicht explizit mit der Legendenfigur identifiziert werden. Immerhin stellt GIELEN eine Liste von ca. 500 literarischen Bearbeitungen des Stoffes zusammen; nicht mitgezählt sind dabei die knapp 200 europäischen Varianten des Volksbuchs und viele Lokalsagen.

50 Vgl. schon MOELLER, 1975, S. 409f.: HEYM hat »sich über nahezu ein halbes Jahrhundert die wahrhaften Exilantentugenden, nämlich den Sinn für seine Ideale, die unerschrockene politische Integrität und die energische Anspannung für engagierte Literatur erhalten. Auch wer seine marxistischen Ansichten mißbilligt, wird respektieren, wie Heym zur Zeit der Weimarer Republik und des Dritten Reichs, im Westen und im Osten die Rolle des Dissidenten übernahm. Allseits, allweil der Rebell als innere Natur, als Charakterzug. [Ob es tatsächlich nur die 'innere Natur' ist, die HEYM zum Opponieren drängt, wäre erst noch zu diskutieren.] [. . .] wer als politisch engagierter literarischer Rebell einen Hitler, einen McCarthy und einen Ulbricht ungebrochen überlebte, besitzt systemüberspannende und lebenslängliche, kurzum beispielhafte Widerstandskraft.« Vgl. zu diesem Aspekt auch Kapitel 7.1.

nen in Kauf nimmt, als Archetypus der eigenen Situation erscheinen. Selbstverständlich drücken die wirtschaftlichen und produktionstechnischen Erfordernisse des gegenwärtigen Literaturbetriebes Heyms Roman auch ihren Stempel auf.

Die genannten Gesichtspunkte heben mehr oder minder⁵¹ jede Neubearbeitung eines literarischen Stoffes von ihren Vorgängern ab und sollen hier nicht vertieft werden. Statt dessen wollen wir versuchen, von der epochal und biographisch bedingten Individualität (soweit dies möglich ist) vorübergehend abzusehen und unter dieser Voraussetzung noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Innovation aufzuwerfen. Für fast alle Einzelmotive des Romans kann man in der umfangreichen Stoffgeschichte Vorbildungen entdecken. Diese Feststellung gilt für die Hauptfiguren und wichtigen Requisiten (Messerchen, Münze, Pergament) ebenso wie für konzeptionelle Züge, etwa die antidogmatische Linie des Romans, das dialektische Denken Ahasvers oder Heyms Eingehen auf die Legendenüberlieferung.⁵²

Das Aufspüren gleicher oder verwandter Motive in der europäischen Literaturgeschichte erweist sich jedoch weder für die Erklärung der Werkgenese noch für die Werkinterpretation als besonders fruchtbar. In beiden Fällen sind nicht die Einzelmotive interessant, sondern ihre spezifischen Kombinationen sowie die Art und Weise ihrer Deutung und Verknüpfung. Richten wir unseren Blick auf die *Motivstruktur* des Romans, so fällt die außerordentlich intensive Nutzung des Stoffpotentials auf. Obwohl Heyms Roman einzelne Werke der Überlieferung immer nur punktuell berührt, integriert sein Verfasser mehr zentrale Motive der Tradition als irgendein anderer mir bekannter Bearbeiter der Ahasver-Legende.

Drei Gedanken, die bislang in der Stoffgeschichte nur eine untergeordnete Rolle spielten, werden von Stefan Heym aufgegriffen, miteinander kombiniert und zu den tragenden Säulen seines Entwurfs ausgearbeitet. Der erste und vielleicht wichtigste Einfall betrifft die Verknüpfung der literarischen Stoffe vom Ewigen Juden und vom gefallenem Engel. Zum Zweiten erinnert sich Heym an den Gewährsmann des »Volksbuches« von 1602, an Paul von Eitzen. Er eruiert dessen Lebensgeschichte, deutet sie ästhetisch als Karikatur des Faust-Schemas und erhebt sie zum narrativen Kern seines Romans. Drittens hierarchisiert Heym konsequent die verschiedenen Erzählstränge seines Romans. Dabei verwendet er auch die Metaperspektive eines Ahasver-Forschers, welche ihm die Möglichkeit eröffnet, die Überlieferungsgeschichte der Legende innerfiktional

51 Gewisse Abstriche sind bei epigonalen und musealen Stoffgestaltungen vorzunehmen.

52 Schon verschiedene Drucke des »Volksbuchs« enthalten gelehrte Anspielungen auf die Stoffgeschichte. J.L. WINDHOLZ hatte bereits 1909 die Idee, einen Spezialforscher der Ahasver-Literatur mit einer Personifikation des ruhelosen Wanderers zu konfrontieren; vgl. auch Anm. 5.

zu thematisieren und seinen Lesern wichtiges Kontextwissen zu vermitteln. Allerdings überläßt es Heym keinesfalls allein diesem einen Kunstgriff, die heikle Aufgabe der Integration seiner Geschichte zu bewältigen.

Der Ahasver-Stoff konfrontiert seine literarischen Bearbeiter mit der bemerkenswerten Schwierigkeiten einer statisch angelegten Heldenfigur. Nach seinem Zusammenstoß mit Christus wird gegen Ahasver der Fluch ewiger Wandschaft verhängt. Sein weiteres Leben stellt eine endlose Ereignisfolge dar, die den Helden zwar durch unterschiedliche Epochen und Räume führt, sein durch den Fluch determiniertes Schicksal jedoch nicht beeinflußt. Der Verfasser einer Novelle kann sich mit der Schlüsselsituation der Legende begnügen, der Lyriker mag die Seelenlage des unstillen Wanderers ausloten. Problematisch bleibt die Situation aber für den Romancier und den Dramatiker. Dem Stoff fehlt die notwendige Spannung und Entwicklungsperspektive für eine dynamische Handlungsführung, es droht das künstlerische Debakel einer langweiligen, auf kein Ziel gerichteten Aneinanderreihung von Lebensepisoden. Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert geben sich die Leser bekanntlich nicht mehr mit additiv aufgebauten Biographien zufrieden und wollen etwas anderes erfahren als »neue Zeytungen«, daß der Ewige Jude da und dort aufgetaucht sei und dies oder das getan bzw. gesagt habe.

Durch seine Manipulation am Erzählkern der Legende erschließt Heym nicht nur optimal ihr Potential, er begegnet auch der beschriebenen Problematik des Stoffes. Indem der Autor die Legende vom Ewigen Juden mit dem Mythos vom Engelsturz verbindet, erweitert er die Figurenkonstellation der Legende und vervielfacht damit die handlungstreibenden Konflikte. Der traditionelle Dualismus zwischen Ahasver und der Gottheit zerfällt durch die Aufspaltung beider Positionen in eine Fülle brisanter Konstellationen: die Engel vs. Gott, Ahasver vs. Lucifer, Ahasver vs. Reb Joshua, Reb Joshua vs. Gott. Als Engel unterliegt Ahasver nicht mehr der starren Determination des Fluches, als Mensch darf Jesus irren, sein Verhalten korrigieren, sich entwickeln. Die Erweiterung des übermenschlichen Personals ermöglicht den Dialog auf »höherer Ebene«, eröffnet die Außenperspektive auf die Geschichte der Menschheit von der Schöpfung bis zur Schlacht Armageddon und noch darüber hinaus. Die mythischen Auseinandersetzungen geben den historischen Kämpfen einen Rahmen, sind als archetypische Muster auf jene bezogen. Bereits die Einführung des Engels Ahasver, mit der wir uns im nächsten Kapitel noch eingehend beschäftigen werden, erweist sich mit all ihren narrativen Konsequenzen als glücklicher Griff des Verfassers. Sie läßt eine differenziertere Problemdarstellung zu, erhöht das Spannungspotential des Stoffes, erlaubt geschichtliche Perspektiven, ohne welche eine epische Präsentation nur schlecht auskommt, und birgt bereits Ansatzpunkte für eine komplexe Textur der Gesamterzählung.

In dem skrupellosen Karrieristen Paul von Eitzen findet Heym nicht nur den idealen negativen Gegenspieler seines kritischen Helden in irdischen Gefilden, sondern zugleich den charakterlichen Antipoden Reb Joshuas. Die Auseinandersetzung Ahasvers mit Eitzen und sein Ringen mit dem Rabbi um den rechten Weg zur Erlösung der Menschen erhellen einander wechselseitig. Wir erkennen in der Paarung Ahasver-Eitzen die traditionelle kirchenkritische Konstellation wieder, an die Heym anknüpft, die er aber durch die Einführung des sozialistischen Jasagers Beifuß aktualisiert und in eine allgemein-antidogmatische Aussage umwandelt. Eitzens fiktive Biographie, die vom Autor mit vielen Details der Lebensgeschichte des realen Superintendenten angereichert wird, bietet dem Epiker alle Entfaltungsmöglichkeiten. Als Gegenpart Eitzens kann endlich auch Ahasver wirkungsvoll in Szene gesetzt werden. Durch die ironische Anwendung des Faust-Schemas auf den Kirchenmann holt Heym einmal Lucifer elegant aus der mythischen Engelsturz-Geschichte als Platzhalter Mephistos in die historische Eitzen-Sequenz (und indirekt auch in die wissenschaftliche Auseinandersetzung) herüber, zum anderen entwickelt er ein amüsantes Spiel literarischer Assoziationen, das mit spektakulären Schlußeffekten endet. Schließlich dürfen wir nicht übersehen, daß der Faust-Stoff in einem engen Zusammenhang mit der Tradition der Ahasver-Legende steht. Beide Volksbücher entstanden ungefähr zur gleichen Zeit, ihre Wirkung auf die deutsche Literaturgeschichte wurde von keiner anderen deutschen Sage oder Legende auch nur annähernd erreicht, beide Stoffe wurden häufig verbunden. Und dann war da noch Goethe, der zugunsten seines *Faust* eine Ahasver-Dichtung liegen ließ, worin der Ewige Jude mit Ironie bedacht worden wäre . . .

2.7 Der historische Paul von Eitzen

Der mutmaßliche Verfasser des »Volksbuchs« von 1602, Valentin Schreck, berief sich auf Paul von Eitzen, um seine »wundersame Zeytung« durch einen Zeugen von hoher Dignität gegen mögliche Zweifel abzusichern. Den Einspruch des Gewährsmannes mußte er nicht fürchten, denn der war bereits am 25. Februar 1598 verstorben. Daß es beim Tod des betagten Kirchenmannes nicht mit rechten Dingen zugegangen wäre, ist nirgends überliefert. Stefan Heym gestaltet das Lebensende seines fiktiven Superintendenten nach dem Teufelsbündner-Schema. Für die Charakterzeichnung der Figur und die Darstellung ihrer politischen Funktion kann der Autor allerdings im wesentlichen auf das Bild zurückgreifen, das die vorliegenden Quellen von dem historischen Kirchenfunktionär entwerfen. Auch andere Figuren sowie bestimmte Episo-

den der Eitzen-Sequenz sind maßgeblich nach der historischen Realität gestaltet.⁵³

Der historische Paul von Eitzen wurde am 25. Januar 1522 (oder 1521) in Hamburg geboren. Der Sproß einer alten Patrizierfamilie empfing vermutlich auf dem Johanneum seine Vorbildung. Im Sommersemester 1539 begann er sein Theologie-Studium zu Wittenberg, wo er in persönliche Beziehung zu Luther und ganz besonders zu Melanchthon trat. Für die Reise des fiktiven Eitzen von Augsburg nach Wittenberg, seine Begegnung mit Leuchenträger im Leipziger *Schwanen* und die unheimlichen Schritte des Ewigen Juden in einer Nachbarkammer des Gasthauses mag Heym Anregungen in späteren Ausgaben des Volksbuchs,⁵⁴ möglicherweise auch in Paul Johansens Aufsatz *War der Ewige Jude in Hamburg?* gefunden haben. Johansen erwähnt ein aus Reval 1614 datiertes Flugblatt, wonach der Ewige Jude mit einem Bürger aus Augsburg elbabwärts bis nach Wittenberg gewandert sei.⁵⁵ 1546 kam Eitzen nach Rostock, wo er sich um eine Professur bewarb: »in einem Schreiben an Bürgermeister und Rathmänner der Stadt Rostock vom 11. Mai 1547 hebt er hervor, daß der Rath zu Hamburg an seiner Beförderung besonderes Gefallen haben werde.«⁵⁶ Auch später wird Eitzen immer wieder politische Protektion suchen und finden, um seine Karriere zu befördern. Ob die Rostocker Bewerbung erfolgreich verlief, ist ungeklärt, darf aber bezweifelt werden. Bald erhielt Eitzen jedoch einen Ruf seiner Vaterstadt, die Stelle eines Pastors und *Lector secundaris* am Dom anzutreten. 1549 führte ihn Aepin in sein Amt ein. Dessen Tod ermöglichte Eitzens Aufstieg zum hamburgischen Superintendenten (1555). Als solchem war ihm die theologische Doktorwürde unentbehrlich. Auf den ausdrücklichen Wunsch des Rates hin erwarb er sie 1556 in Wittenberg mittels einer von Melanchthon verfaßten Disputation über die Kennzeichen der wahren und falschen Kirche.

In der Folge spielte Paul von Eitzen eine bedeutende Rolle im theologischen Streit um die rechte Auslegung der Lutherschen Lehre. Mit der Einführung der schleswig-holsteinischen Kirchenordnung im Jahre 1542 war die Reformation zwar formell im Lande durchgesetzt, doch noch lange nicht verwirklicht. Die Geistlichen waren in ihrer großen Mehrzahl ungebildet und kaum mit der evangelischen Botschaft, wie sie Luther wiederentdeckt hatte, vertraut. Die

53 Stefan HEYM hat in norddeutschen Bibliotheken und Archiven die frühneuzeitliche Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins gründlich studiert. Da er mir freundlicherweise Einblick in seine Aufzeichnungen und Unterlagen gewährte, kann ich meine folgenden Ausführungen auf Quellen stützen, die auch er verwendete.

54 Den Hinweis auf einen Augsburger Bürger enthält etwa die *Warhafftige Contrafactur* (1618).

55 Vgl. JOHANSEN, 1951, S. 193. Die Thesen dieses Aufsatzes spielen auch im 22. Romankapitel eine Rolle.

56 BETHEAU, 1877, Band 6, S. 482.

meisten stammten aus der katholischen Zeit und waren einfach in das neue Kirchenwesen übernommen worden. Da ihnen weitgehend die Voraussetzungen dafür fehlten, das Volk im evangelischen Sinne zu belehren, erlaubte ihnen die Kirchenordnung, aus Predigtbüchern (»Postillen«) vorzulesen, anstatt selbstverfaßte Predigten zu halten. Gänzlich überfordert war der gemeine Prediger (wie übrigens auch der größte Teil der Oberschicht) durch die theologischen Streitigkeiten, die in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter den verschiedenen evangelischen Fraktionen ausbrachen und schließlich zur Herausbildung einer Lutherischen Orthodoxie führten.

Solange es unumstritten war, was die lutherische Lehre ist, bedurfte es keiner schriftlichen ausführlichen Darlegung in einer Bekenntnisformel. Das wurde anders, als Meinungsverschiedenheiten unter den Lutheranern selbst auftraten. Zwei Parteien bildeten sich, die eine waren die echten Lutheraner, (Genesiolutheraner) die andere nannte man »Philippisten«, weil sie die Ansicht vertraten, daß Philipp Melanchthon Luthers Lehre richtig verstanden habe. Diesen Philippisten warfen aber die echten Lutheraner vor, daß sie heimliche Calvinisten wären, weshalb man sie als »Kryptokalvinisten« bezeichnete. Der Streit erstreckte sich über das ganze Luthertum. Während viele schleswig-holsteinische Theologen zwar gute Lutheraner sein wollten, aber auch Melanchthon hoch schätzten, teils weil sie in Wittenberg seine Schüler gewesen waren, teils weil sie keinen Unterschied zwischen Luther und Melanchthon sahen [auf Eitzen scheint beides zuzutreffen], herrschte in den benachbarten Städten *Hamburg* und *Lübeck* und in *Lüneburg* die echtlutherische Richtung vor.⁵⁷

Paul von Eitzen hatte die hamburgische Kirche auf einer Reihe von Konventen zu vertreten. Bald zeichneten sich Spannungen zwischen dem Superintendenten und seinen »echt-lutherischen« Theologen ab. Obwohl Eitzen sich selbst als »reinen Lutheraner« sah, geriet er unter den Verdacht des Kryptokalvinismus, da er Melanchthon als den berufenen Interpreten der Lutherischen Lehre betrachtete. Für die theologischen Differenzen zwischen den beiden Reformatoren war er anscheinend blind. So stramm er gegen Calvinisten und diverse Sekten Stellung bezog, so abhold war er Auseinandersetzungen im eigenen Lager. Seine auf externe Abgrenzung und internen Ausgleich angelegte Kirchenpolitik deckte sich mit dem Anliegen der weltlichen Obrigkeit, welche die von gegeneinander hetzenden Theologen unters Volk gebrachte Unruhe gar nicht schätzte. 1561 war Eitzens Stellung in Hamburg kaum mehr haltbar. Es war ruchbar geworden, daß er heimlich beim Magistrat die Veröffentlichung der Lüneburger Beschlüsse, einer Bekenntnisschrift hansischer Städte, hintertrieb, welche er selbst mit verabschiedet hatte. Eitzen versuchte im Jahr darauf, seine orthodoxe Position öffentlich zu verdeutlichen, doch verschärfte seine Schrift *Rechte und ware meinung und verstand Göttlicher Schrift und der Augspurgischen*

57 MEHNERT, 1960, S. 78f.

Bekendtnus [. . .] nur die bestehenden Spannungen. So folgte er mit Freuden dem Rufe Herzog Adolfs nach Schleswig.

»Herzog Adolf, bei der Regierungsübernahme [1544] erst 18 Jahre alt, war eine kräftige Natur: ehrgeizig, energisch, ohne große Belastung durch Gewissenhaftigkeit und Treue, stets auf dem Sprunge, wo es galt seinen für seine Anlagen allzubescheidenen Herrschaftsbereich und Besitz zu vergrößern. Zu dem Zweck hat er sich als Condottiere oder Kriegsunternehmer betätigt und in dieser Eigenschaft sein Land vielfach verlassen. Aber auch sein Territorium hat er zu vergrößern verstanden [. . .]«. ⁵⁸ Der mächtigste Mann an seinem Hofe war sein Berater und langjähriger Kanzler Adam Tratzinger, der als tüchtiger Jurist galt, aber auch im Rufe stand, hochmütig und streitsüchtig zu sein: das historische Vorbild für Heyms Geheimen Rat Leuchentrager. Religion und Kirche verachtete Tratzinger zutiefst. »Wenn gerade in Gottorf von vornherein die absolute Unterordnung der Kirche unter den 'Staat' und die Ueberordnung des juristischen über das geistliche Regiment stark hervortritt, so hat dazu neben den hessischen Einflüssen [Der Herzog war mit einer Tochter des Landgrafen von Hessen-Cassel vermählt.] ohne Frage dieser gewalttätige und rücksichtslose Mann besonders beigetragen. Sein tragisches Ende — er kam auf einer Fahrt von Hamburg nach Gottorf durch einen Sturz vom Wagen plötzlich um — ward von kirchlicher Seite als ein Gottesgericht betrachtet.« ⁵⁹

Tratzinger war es wohl auch, der den Herzog auf Paul von Eitzen aufmerksam machte. Er erkannte in dem Kirchenmann den der weltlichen Obrigkeit ergebenen, wenig tapferen, bequemen theologischen Berater, dessen man für die Organisation der Landeskirche bedurfte. Außerdem brauchte der Herzog, der sich gegen den Willen König Christians zum Bischof (und Administrator eines einträglichen Stifts) gemacht hatte, einen angesehenen Vicarius, d.h. einen den Vorschriften der Kirchenordnung entsprechenden Stellvertreter für die geistlichen Funktionen des Amtes. Melanchthon und der Braunschweiger Theologe Joachim Mörlin hatten die gut dotierte Stellung abgelehnt, Eitzen nahm 1562 an und tauschte sein viel reizvolleres Hamburger Amt gegen die gottorfische Position. Zu jenem Zeitpunkt stand er schon einige Jahre mit Herzog Adolf in »geschäftlichen« Beziehungen. 1557 hatte er im Auftrage des Herzogs dessen Ländereien visitiert, um Ketzer aufzuspüren und die Prediger auf die reine Lehre einzuschwören. Besonderes Mißtrauen hegte man gegen die Wiedertäufer. Wo sich Täufer und Mennoniten niederließen, rechnete die Obrigkeit mit einer Wiederholung der münsterschen Greuel des Jahres 1534. In Eiderstedt verdächtigte man von vornherein alle Einwanderer aus den Niederlanden der Sektiererei. Ihre Zahl war angesichts des bedeutenden Handels

⁵⁸ FEDDERSEN, 1938, S. 119.

⁵⁹ FEDDERSEN, 1938, S. 120.

der Stadt Tönning beträchtlich. Den inquisitorischen Anstrengungen Eitzens, die Heym in seinem 23. Romankapitel schildert, liegen historische Vorkommnisse des Jahres 1588 zugrunde.⁶⁰

Mit Bewilligung des Hamburger Rates nahm Eitzen ferner als herzoglicher Gesandter an einem niedersächsischen Kreistag sowie am Naumburger Fürstentag (1561) teil, im selben Jahre noch wurde er »zum Gottorfischen 'Rat und Diener von Haus aus', auf ein Jahr mit 100 Gulden Gehalt ernannt«.⁶¹ Man kannte sich also gegenseitig aufs Beste, als Eitzen 1562 herzoglicher Hofprediger und Superintendent wurde.

Mit Paul von Eitzen hatte Herzog Adolf für sein Gebiet einen Oberhirten bekommen, wie er kaum passender gedacht werden konnte. Eine tiefere moralische Kritik kann allerdings auch an ihm einiges aussetzen. So soll er nicht unempfänglich für Gelderwerb gewesen sein, auf alle Fälle war er für einen Diener Christi allzusehr bereit, dem Fürstenwillen und der Fürstenwillkür nachzugeben. Aber gerade diese Nachgiebigkeit, die doch allezeit mit großer äußerer Würde verbunden war, ermöglichte es ihm, mit so eigenartigen Herren wie dem Herzog und seinem Kanzler auszukommen und lebenslänglich ihr Vertrauen sich zu erhalten. Unendlich fleißig, umsichtig und gewissenhaft, praktischen Sinnes und für ein »einfältiges« Laienchristentum gestimmt, hat er an der Spitze des Gottorfschen Kirchenwesens 37 Jahre lang in großem Segen gewirkt und in dem vielfach noch unfertigen Organismus Ordnungen geschaffen, die sein Leben weithin überdauert haben.⁶²

Zu den historisch wichtigsten Folgen von Eitzens Tätigkeit zählt die Ablehnung der von ihm (teils aus persönlichen Gründen) heftig bekämpften Konkordienformel in Schleswig-Holstein. Zwischen den Zeilen der zitierten Beurteilung Ernst Feddersens sind die Züge von Heyms fiktivem Eitzen zu erkennen, mit dem wir uns ausführlich in Kapitel 5.2.1 dieser Arbeit beschäftigen werden. In einer Untersuchung zur Entwicklung der evangelischen Kirchenlehre in Schleswig-Holstein geht Feddersen auf das theologische Werk des Superintendenten ein; dort erkennen wir unschwer das intellektuelle Profil der Romanfigur wieder. Unter den vielen Publikationen des realen Eitzen finden sich überhaupt nur zwei wissenschaftliche Werke — eine Abhandlung über das Abendmahl (1557) und eine Ethik (1572).⁶³ Die anderen Schriften sind kirchenpolitischer und erbaulicher Art. »Die wissenschaftliche Darstellungsweise ist in beiden Büchern die gleiche. Breit und nicht eben tief fließt der Strom der Rede dahin. Den größten Teil nehmen [. . .] Zitate aus den autoritativen Schriftstellern

60 Vgl. HANSEN, 1901/03, besondes S. 176-180.

61 FEDDERSEN, 1938, S. 122.

62 FEDDERSEN, 1938, S. 123.

63 Ein Schriftenverzeichnis stellt SCHRÖDER (1854) im *Lexikon der hamburgischen Schriftsteller* (Band 2, Artikel Nr. 902, S. 161-164) zusammen. Vgl. auch die Bibliographie bei MOLLER, 1744.

ein.«⁶⁴ Geist und Originalität zählen nicht zu Eitzens Stärken;⁶⁵ dafür gelingen ihm klare Formulierungen. Feddersen lobt ihn recht zweideutig als »trefflichen Formelschmied«.⁶⁶

Seit Eitzen in den Verdacht des Liberalismus geraten war, entwickelte er ein ausgeprägtes Bedürfnis, zu »bekennen« und sich vor aller Welt als »reinen« Theologen auszuweisen. Dieses Motiv spielte sicher auch bei der Abfassung des denkwürdigen Predigereides von 1574 mit, den Heym in seinen Roman übernimmt. Diesem »Eid«, der noch 1695 in Gebrauch war, fehlen die üblichen Versprechen treuer Amtsführung und eines ehrbaren Lebenswandels; dafür enthält er eine ungewöhnlich ausführliche Darlegung der Lehre. Mit anderen Worten: »Es ist gar kein gewöhnlicher Amtseid, sondern eine in [die] Form eines Eides gekleidete Lehrschrift, ein Symbol im [theologisch] strengsten Sinne des Wortes.«⁶⁷ Das Lebensziel, das Eitzen als Kirchenaufseher in voller Übereinstimmung mit Herzog Adolf und Kanzler Tratzinger verfolgte, war die Absicherung einer einheitlichen Lehre durch das Unterdrücken aller »Gezänke und Disputationen«. Als nach dem Tode des dänischen Königs die bischöfliche Stellung des Herzogs nicht mehr angefochten wurde, konnte Eitzen seinen Einflußbereich noch einmal ausdehnen; ab Oktober 1564 war er als Generalsuperintendent für alle Kirchen Schleswig-Holsteins zuständig. Er galt nun als »der vornehmste Theologe« des Landes und genoß noch den Abglanz des alten evangelischen Bistums von Schleswig.⁶⁸ Bekannt geworden ist er auch durch die Einrichtung einer höheren Schule — des *Paedagogium publicum* — in der Residenzstadt Schleswig, wo er Theologie dozierte.

Paul von Eitzen war zweimal verheiratet, zuletzt mit einer geborenen Steder. Er hatte vier Töchter und zwei Söhne. Die Angaben des Romans über Klein-Margarethens Untat und Hinrichtung entsprechen den historischen Fakten.⁶⁹

64 FEDDERSEN, 1925, S. 14.

65 In seiner bereits oben erwähnten Bekenntnisschrift aus dem Jahre 1562 nimmt EITZEN zu allen strittigen Artikeln des theologischen Tageskampfes Stellung (Rechtfertigung, Erbsünde und freier Wille, Buße, Gesetz und Evangelium, Kindertaufe, Abendmahl usw.), ohne ein einziges eigenes Wort zu verwenden. Er arrangiert nur Zitate aus dem Augsburger Bekenntnis, der Apologie, den Schmalkaldischen Artikeln und den beiden Luther-Katechismen. »Das ist also die von D. von Eitzen als Muster gegebene und vom Herzog approbierte Art des 'rechten Bekennens': jedes eigene Wort zu vermeiden und sich *verbotenus* an die anerkannten symbolischen Schriften zu halten: so soll der rechte Verstand der göttlichen Schrift und der Augsburgerischen Konfession am besten sicher gestellt werden. [. . .] Wir stehen hier einem Traditionalismus, einem Buchstabendienst gegenüber, wie er schlimmer nicht gedacht werden kann [. . .].« (FEDDERSEN, 1925, S. 42-44.)

66 FEDDERSEN, 1925, S. 14.

67 FEDDERSEN, 1925, S. 87. Vgl. FEDDERSENS ausführliche Darstellung und Besprechung des Predigereides S. 86-98; Abdruck des Wortlauts S. 207-210.

68 EITZEN bezog den »Bischofslohn« von 900 Mark und hatte die vollen Rechte und Pflichten inne, welche die Kirchenordnung dem »Bischof oder Superintendenten« zuschrieb.

69 Vgl. AMMUNDSEN, 1980, S. 146. In deutschen Kurzbiographien fehlt der entsprechende Hinweis in der Regel; vgl. zum Beispiel SCHMIDT, 1979.

3. Das erste Romankapitel

Das erste Kapitel des *Ahasver* verdient eine eingehende Betrachtung, da es bereits die entscheidenden Konflikte und Fragestellungen des Romans entwickelt. Der Held der Legende vom Ewigen Juden wird als Engel und Revolutionär eingeführt. An der Seite Lucifers hat er sich gegen Gott und seine Ordnung aufgelehnt, mit jenem stürzt er durch die Unendlichkeit des Raumes Sheol. Aber beide Engel streben verschiedene Ziele an . . .

Mit der Überlieferungsgeschichte der Legende vom Ewigen Juden haben wir uns im letzten Kapitel bekannt gemacht, hier wollen wir uns in ähnlicher Weise mit dem Stoff des Engelsturzes und mit der Teufelsfigur befassen — ihren theologischen Ursprüngen und literarischen Umbildungen. Wiederum interessiert uns weniger eine allgemeine stoffgeschichtliche Darstellung als der Kontext von Stefan Heyms Konzeption. Es soll deutlich werden, wo der Romaner an literarische Traditionen anknüpfen kann, wo er innovativ wird und welche Vorgaben das mythische »Vorspiel« um Adams Erschaffung, Empörung und Sturz der Engel für das weitere Romangeschehen setzt — wie es die Figurenkonstellation, die gedankliche Problematik und ästhetische Gestaltung vorstrukturiert.

Unsere ausführliche Betrachtung des mythischen Geschehens im ersten Romankapitel sowie seines geistesgeschichtlichen Hintergrundes arbeitet den folgenden Teilen dieser Arbeit vor: Im vierten Abschnitt wird das Verhältnis zwischen (moderner) Literatur und Mythos in grundsätzlicher Form erörtert, das fünfte Kapitel vertieft die Analyse struktureller Beziehungen, das sechste ergänzt die Betrachtung der Genesis um die der Apokalypse und sucht Lösungen für die hier aufgeworfenen Probleme, das siebte bemüht sich um die Integration aller disparaten stofflichen und darbietungstechnischen Elemente des Romans und öffnet die Fiktion wieder auf ein gesellschaftliches, philosophisches und literarisches Umfeld hin.

Tafel I

Leben Adams und Evas, 12-16¹

- Und Adam sprach:
Was tat ich dir?
Was ist denn meine Schuld an dir?
- 13 Warum verfolgst du uns?
Du bist von uns doch nicht geschädigt noch verletzt?
Der Teufel gab zur Antwort:
Was sagst du, Adam, da zu mir?
Um deinetwillen ward ich ja von dort verstoßen
und aus der Engel Schar verbannt.
Als Gott den Lebensodem in dich blies
und dein Gesicht und Gleichnis ward nach Gottes Bild geschaffen,
da führte Michael mich her,
und er gebot, dich zu verehren vor dem Angesichte Gottes.
Es sagte Gott, der Herr:
»Ich schuf nach meinem Bild und Gleichnis, Adam, dich fürwahr.«
- 14 Und Michael kam dann herauf
und rief den Engeln allen zu:
Verehret Gottes Ebenbild, wie Gott, der Herr, befiehlt!
Und Michael verehrte ihn zuerst.
Dann rief er mich und sprach:
Verehere Gottes Ebenbild! ~
Ich sprach: Ich brauch nicht Adam zu verehren.
Als Michael mich zum Verehren drängte, sagte ich zu ihm:
Weswegen drängst du mich?
Ich werde den doch nicht verehren,
der jünger und geringer ist als ich.
Ich wurde ja vor ihm geschaffen.
Oh er geschaffen ward, ward ich geschaffen.
Er sollte mich verehren.
- 15 Als dies die andern Engel, die mir unterstanden, hörten,
da wollten sie ihn nicht verehren.
Da sagte Michael: Verehere Gottes Ebenbild!
Tust du es aber nicht,
alsdann wird Gott, der Herr, in Zorn geraten deinetwegen.
Ich sprach:
Gerät er über mich in Zorn,
dann stell ich meinen Thron über des Himmels Sterne
und bin dem Höchsten gleich.
- 16 Und Gott, der Herr, war über mich gar zornig,
und er verbannte mich von unserer Herrlichkeit,
samt meinen Engeln,
und also wurden wir aus unsern Wohnungen in diese Welt vertrieben
und auf die Erde hier verstoßen deinetwegen.

Schatzhöhle 3, 1-8²

- 1 Als das Haupt der untern Ordnung sah,
welche Größe dem Adam gegeben worden war,
beneidete es ihn vom gleichen Tag an,
wollte ihn nicht berehren und sprach zu seinen Mächten:
- 2 »Berehret ihn nicht und preiset ihn nicht mit den Engeln!
Ihm ziemt es, mich zu berehren,
mich, der ich Feuer und Geist bin,
und nicht mir,
daß ich den Staub berehere, der aus einem Staubkörnchen gebildet ist.«
- 3 Solches brachte der Empörer vor und ward ungehorsam;
so trennte er sich
nach seinem eignen Willen und seiner Freiheit von Gott.
- 4 Da ward er gestürzt und fiel, er und seine ganze Schar;
am sechsten Tag in der zweiten Stunde geschah sein Fall aus dem Himmel.
- 5 Es wurden ihnen die Kleider ihrer Glorie genommen.
- 6 Sein Name ward Satana genannt,
weil er sich abgewandt hatte,
und Scheda, weil er gestürzt worden war,
und Daitwa, weil er das Kleid seiner Glorie verlor.
- 7 Von jenem Tag an bis heute
sind sie, er und alle seine Heere,
nackt, bloß und häßlich anzuschauen.
- 8 Als der Satan vom Himmel gestossen wurde, ward Adam erhöht,
so daß er zum Paradies in einem feurigen Wagen hinauffuhr.
Während nun die Engel vor ihm lobsangen,
die Seraphe ihn heiligten und die Kerube ihn segneten,
fuhr Adam unter Jubel und Lobgesang zum Paradies empor.

1 RIESSLER, 1979, S. 671f.

2 RIESSLER, 1979, S. 945.

3.1 Der Engelsturz

Im außerkanonischen jüdisch-christlichen Schrifttum findet Stefan Heym stoffliche Vorlagen für das Hauptereignis seines ersten Kapitels, den Abfall und Sturz der Engel. besonders enge Parallelen bestehen zu zwei sogenannten Adambüchern,³ apokryphen Berichten über das Leben des Stammvaters, dem *Leben Adams und Evas* sowie der *Schatzhöhle*. Ab dem ersten vorchristlichen Jahrhundert entstand im Orient eine breite religiöse Literatur über die bekannteren Bibelgestalten, wobei Adam wohl die größte Popularität zukam. Jüdische wie christliche Autoren schmückten die Genesis-Erzählung aus und benutzten sie gleichzeitig als Rahmenerzählung für weitere Legenden.⁴ Drei verschiedensprachig überlieferte Adambücher, eine von C. v. Tischendorf (inhaltlich unzutreffend) *Apocalypsis Mosis* genannte und 1886 in *Apocalypses apocryphae* herausgegebene griechische Version, die lateinische, von W. Meyer 1878 edierte *Vita Adae et Evae* und eine slawische Variante sind christliche Bearbeitungen einer jüdischen (hebräischen oder aramäischen) Quelle, die dem Zeitraum zwischen 20 v. und 70 n. Chr. entstammt. Heym war offenbar die deutsche Übersetzung Rieblers⁵ bekannt, der sich seinerseits an den Editionen von Kautzsch⁶ und Charles⁷ orientierte. Ebenfalls bei Riebler ist die *Schatzhöhle* abgedruckt, eine weit über den Adamstoff hinausreichende syrische Sammlung althebräischer Sagen und Legenden. Trotzdem wird dieser 1883 von Bezold⁸ übersetzte Text zumeist den Adambüchern zugeschlagen, im Gegensatz zu den oben genannten Schriften allerdings einer Gruppe originär christlicher Bearbeitungen. Die *Schatzhöhle* ist nach weitgehendem Konsensus der Forschung keineswegs, wie im Einleitungssatz behauptet, von Ephraem (um 306 - 376)⁹ verfaßt, sondern als wesentlich jünger einzustufen (6. Jahrhundert).¹⁰

3 Vgl. Stichwort *Adambuch* im *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK) I, 1957, Sp. 133f.; Stichwort *Adam*, *Book of* (Louis GINZBERG) in *The Jewish Encyclopedia* I, 1965, S. 179f.; CHARLES, Bd. 2, 1913, S. 123-133: *The Books of Adam and Eve*; BUDGE, 1927.

4 Vgl. Stichwort *Adam*, *Books of* in *The Universal Jewish Encyclopedia* I, 1948, S. 78-80.

5 RIESSLER, 1979, S. 668-681; Erläuterungen S. 1311f.

6 KAUTSCH, Band 2, 1900, S. 506-528.

7 CHARLES, Band 2, 1913, S. 123-154.

8 BEZOLD, 1883.

9 Über Leben, Werk und Wirkung dieses bedeutenden Kirchenlehrers an den Schulen zu Nisibis und — nach der Auslieferung von Nisibis an die Perser (363) — Edessa informieren BARDENHEWER, 1924, S. 342-375; BECK, 1962; KHOURY, 1976 und ALTANER/STUIBER, 1980.

10 Daß der Name des Heiligen als Autorität herangezogen wird, stützt für BEZOLD (1883) neben sprachlichen und inhaltlichen Anhaltspunkten die Zuweisung des Textes zur Schule Ephraems. GÖTZE (1922, bes. S. 35, 38 und 90) und SCHOEPS (1950, S. 36f.) erkennen dagegen mit guten Gründen im Schlußredaktor der syrischen *Schatzhöhle* einen Nestorianer, der gegen das monophysitische Dogma polemisiert. In seiner Zusammenfassung (S. 90) datiert GÖTZE die

Neben den Geschehnissen der Schöpfung, der Erschaffung des Menschen und der Erhebung des Satanas ist in den Adambüchern auch nachzulesen, »wie Gott zur Freude der Engel den Menschen erschuf« und wie er diesen über alle Geschöpfe erhöhte.¹¹ Einige weitere Nebenmotive werden in das Anfangskapitel des *Ahasver* übernommen und im weiteren Romanverlauf entfaltet, beispielsweise das Motiv der Schönheit Adams,¹² das seiner Ebenbildlichkeit¹³ mit Gott oder jenes der Willensfreiheit.¹⁴ Wenn Heym auch alle diese Themen vorgeprägt findet und eine Reihe Formulierungen wörtlich in seinen Text überträgt, so hebt sich sein Bericht von der Erschaffung des Menschen und vom Sturze der Engel doch deutlich von den Quellen ab; niemand würde den Gedanken erwägen, Heyms Version auf die Vorlagen zu reduzieren. Als Ursachen dieser Selbständigkeit lassen sich sowohl stoffliche Erweiterungen benennen — die Einführung Ahasvers, das Zwiegespräch der Stürzenden — wie auch neue erzähltechnische Verfahren, z.B. eine veränderte Erzählperspektive, Stilbrüche, ironische Anklänge, kritische Kommentare zu den Vorgangsberichten.

Auf Inhalt und Erzähltechnik wird noch näher einzugehen sein; ein weiteres Moment der Eigenständigkeit der modernen Variante soll zuvor berücksichtigt werden: der völlig unvergleichbare kulturelle Bezugsrahmen. Selbstverständlich vermittelt ein belletristischer Text des 20. Jahrhunderts auch bei ähnlichem Wortlaut andere Bedeutungen als eine theologische Schrift der Antike oder des frühen Mittelalters. Neben Wandlungen des kulturellen Umfeldes und gattungsgebundene Unterschiede der pragmatischen Kommunikationsvoraussetzungen treten denotative und konnotative Veränderungen der benutzten sprachlichen Zeichen; ähnliche oder gar identische Ausdrücke beider Texte werden verschiedene semantische Funktionen übernehmen. Am Exempel der Zentralfigur des Engelsturzes möchte ich den historischen Bedeutungswandel nachvollziehen und andeuten, welcher Beziehungsreichtum in der modernen Begriffsverwendung aufgehoben ist.

Endfassung der *Schatzhöhle* offensichtlich durch einen Druckfehler auf den Anfang des 4. Jahrhunderts. Richtig — wie GÖTZE selbst nachweist — wäre das 6. Jahrhundert; SCHOEPS schreibt den Druckfehler fort. GÖTZE erschließt aus den vorhandenen Handschriften eine um 350 entstandene *Urschatzhöhle*, in welcher sich die Auseinandersetzung eines Judenchristen mit einem altgläubigen Juden manifestiert. Dabei hält er die Vorlagen der *Unterschatzhöhle* für noch bedeutend älter und sieht in den Spuren jener Quellen, die bis ins dritte und zweite nachchristliche Jahrhundert zurückreichen, den eigentlichen Wert der *Schatzhöhle*.

11 RIESSLER, 1979, *Schatzhöhle*, 2. Kapitel, S. 944f. Vgl. Tafel II.

12 RIESSLER, 1979, *Schatzhöhle*, 2, 13f.

13 RIESSLER, 1979, *Schatzhöhle*, 2, 3-5. Das Thema »Ebenbildlichkeit« basiert natürlich auf Gen 1, 26f.

14 RIESSLER, 1979, *Schatzhöhle*, 3, 3.

Tafel II

Schatzhöhle.

2. Kapitel: Erschaffung des Menschen

1 Adams Erschaffung geschah auf folgende Weise.

2 Als am sechsten Tag, dem Freitag,

über allen Ordnungen der Gewalten Ruhe herrschte, sprach Gott:

3 »Wohlan! Laßt uns den Menschen nach unserm Bild, nach unserm Gleichnis machen!«

Damit meinte er die gepriesenen Personen.

4 Als die Engel dieses Wort vernahmen,

waren sie in Furcht und Zittern und sprachen zueinander:

5 »Heute zeigt sich uns ein großes Wunder,
die Gestalt Gottes, unseres Schöpfers.«

6 Und sie sahen Gottes Rechte

sich über die ganze Welt ausbreiten und ausstrecken,
und alle Geschöpfe versammelten sich in seiner rechten Hand.

7 Dann sahen sie, wie er aus der ganzen Erde ein Staubkörnchen nahm,

von allem Wasser ein Wassertröpfchen,
von aller Luft oben ein Windlütchen
und von allem Feuer ein wenig Wärmehitze.

8 Und die Engel sahen,

wie diese vier schwachen Elemente,
Kälte, Wärme, Trockenheit und Feuchtigkeit,
in seine hohle Handfläche gelegt wurden.

9 Dann bildete Gott den Adam.

10 Zu welchem Zweck aber schuf Gott den Adam aus diesen vier Elementen,
wenn nicht zu dem Zweck,

daß dadurch ihm alles in der Welt untertan sei?

11 Er nahm ein Körnchen von der Erde,

damit alle Naturen, die aus Staub sind, dem Adam dienen,
einen Tropfen aus dem Wasser,

damit alles in den Meeren und Flüssen sein eigen sei,
einen Hauch aus der Luft,

damit alle Arten in der Luft ihm anheimgegeben seien,
und Hitze vom Feuer,

damit alle Feuerwesen und Gewalten ihm Hilfe leisteten.

12 Und Gott bildete Adam mit seinen heiligen Händen

nach seinem Bild und Gleichnis.

13 Als nun die Engel sein herrliches Aussehen gewahrten,

wurden sie von der Schönheit seines Anblicks bewegt.

14 Denn sie sahen seines Angesichts Gebilde,

wie es dem Sonnenballe gleich in herrlichem Glanz entflammt war,

dann seiner Augen Glanz, gleich dem der Sonne,

und seines Körpers Licht, gleich dem des Kristalls.

- 15 Und er dehnte sich und stand mitten auf der Erde.
- 16 Und er setzte seine Füße auf den Platz,
woselbst das Kreuz unsers Erlösers aufgerichtet wurde;
darum ward Adam in Jerusalem erschaffen.
- 17 Dort zog er das Gewand des Königtums an,
und dort ward ihm die Krone der Herrlichkeit aufs Haupt gesetzt.
- 18 Dort ward er zum König, Priester und Propheten gemacht;
dort setzte ihn Gott auf den Thron seiner Glorie.
- 19 Dort gab ihm Gott die Herrschaft über alle Geschöpfe.
- 20 Und da versammelten sich alle wilden Tiere,
das Vieh und die Vögel und erschienen vor Adam;
da gab er ihnen Namen und sie beugten ihr Haupt vor ihm.
- 21 Und alle ihre Naturen verehrten ihn und dienten ihm.
- 22 Und die Engel und die Gewalten hörten die Stimme Gottes,
der zu ihm sprach:
- 23 »Adam! Ich machte dich jetzt zum König, Priester und Propheten sowie
zum Herrn, Haupt und Führer aller geschaffenen Wesen und Geschöpfe.
- 24 Dir dienen sie alle und sollen dein eigen sein;
ich gab dir die Herrschaft über alles, was ich geschaffen habe.«
- 25 Als die Engel dies Wort hörten,
beugten sie alle die Knie und verehrten ihn.

3.2 Zur theologischen und literarischen Geschichte der Teufelsfigur

3.2.1 Theoretische Voraussetzungen

Michael Titzmann untersucht in einer Abhandlung über Theorie und Praxis der Interpretation u.a. die Frage nach der Zulässigkeit kulturellen Wissens als zusätzlicher interpretatorischer Prämisse jenseits der textinternen Daten.¹⁵ Wenn wir die triviale Feststellung außer Betracht lassen, daß jeder Text eine (minimale) Regelkenntnis des Lesers bezüglich seines semiotischen Systems voraussetzt, dürfen wir bei Titzmanns erster Formulierung der Interpretationsregel 27 ansetzen:

IR 27 a: Jeder »Text« präsupponiert pragmatisch das kulturelle Wissen der Kultur, der er angehört.¹⁶

Nun gehört der Engelsturz der Adambücher offenbar einem spätantiken religiösen System an, das heute selbst von manchen Theologen nicht mehr so geglaubt wird,¹⁷ geschweige denn vom durchschnittlichen Zeitgenossen, wie immer man diesen auch erfassen mag.¹⁸ Damit könnte kulturelles Wissen einer

15 TITZMANN, 1977, S. 263ff.

16 TITZMANN, 1977, S. 268.

17 »Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.« BULTMANN in *Kerygma und Mythos*, hrsg. von BARTSCH, 1948, S. 18.

18 Diese Annahme wird auch von Annette di ROCCA (1966) geteilt, die »Beweise« für die Existenz des Teufels vorlegt; sie tritt in der Überzeugung an, daß der Christ die Pflicht habe, »das Reich Gottes auch tauben Ohren zu künden, und selbst dann, wenn er von vornherein weiß, daß man die Achsel zucken und über den 'Fanatiker' mitleidig lächeln wird, wenn man es nicht vorzieht, ihm an die Gurgel zu springen« (S. 8). Nichts ist des Teufels »Absichten abträglicher als Gestalt anzunehmen, denn wer den Teufel gesehen hat, glaubt unweigerlich an Gott. [. . .] Nur zuweilen tritt er aus der Reserve, vergißt auf kluge Zurückhaltung, denn blind macht jede Wut und raubt dem Verstand die Überlegung. Man lese die Berichte über das Toben Satans im Pfarrhaus zu Ars und man wird die Überzeugung gewinnen, daß der Teufel wahrlich keine Wahnvorstellung ist, kein Phantasiegebilde, keine Halluzination, keine Erfindung der Hysterie. Er ist eine ernst zu nehmende Wirklichkeit, das zur Gestalt gewordene Böse. 35 Jahre lang währten die Kämpfe, die der heilige Pfarrer Vianney gegen den Satan zu bestehen hatte. Ein wahrer Hexensabbat spielte sich Nacht für Nacht vor seinen Augen und Ohren ab. Gröhlen, Schreien, Brüllen, Toben, ein Stimmgewirr wie von wütend sich balgenden Kosaken [Vergleich!] [. . .]« (S. 23f.). Annette di ROCCA erkennt im 20. Jahrhundert die apokalyptische Zeit; die Exzesse des Bösen manifestieren sich allenthalben, in Wissenschaften und Künsten, in Mode und Sexualrecht, in Politik und Pädagogik: »Wann gab es je einmal soviel faules und wurmstichiges Fallobst im Garten unserer Jugend? Korbweise, darf man sagen, wird es täglich

anderen Kultur als der des Textes interpretatorisch relevant werden; Titzmann begegnet dieser Überlegung mit einem Zusatz zu seiner Interpretationsregel:

IR 27 b: Eine Menge X kultureller Propositionen einer Kultur A, der der »Text« nicht angehört, kann für dessen Analyse nur und allenfalls insoweit relevant sein, als das Wissen der Kultur B, der der »Text« angehört, auch Wissen *über* das Wissen von A, d.h. eine Menge Y kultureller Propositionen *über* X, umfaßt.¹⁹

Der gebildete Leser Heyms verfügt nun sicher über gewisse Kenntnisse vorderasiatischer und abendländischer Kulturen, so daß ihm eine Reihe ihrer Annahmen über die Teufelsfigur bekannt sein und bei der Lektüre mitgedacht werden können. »Solches ethnologisch-historische Wissen einer Kultur B über eine Kultur A läßt sich durch Propositionen des Typs 'Die Kultur A glaubt/ hat geglaubt, daß . . .' ausdrücken; d.h. die Propositionen von A wechseln in B ihren Aussagemodus und Wahrheitswert: ihre Gültigkeit wird problematisiert, sei es, indem sie bestritten, sei es, indem sie eingeschränkt wird.«²⁰ Wie wir später sehen werden, besteht ein wesentlicher ästhetischer Reiz des *Ahasver* in den erzählerischen Anstrengungen des Autors, seinem Leser jenen »natürlichen« Wechsel des Aussagemodus zu verbauen, d.h. so zu tun, als wären die kulturellen Propositionen der Antike oder des Mittelalters über bestimmte Sachverhalte noch immer uneingeschränkt in Kraft.

gesammelt. Zuviel Freiheit führt in die Unfreiheit. Ein paar tüchtige Ohrfeigen würden so manchem zügellosen jungen Mädels, das mit 10 cm hohen Stricknadelabsätzen durchs Leben klappt, ihr Wildwuchsköpfchen zurechtsetzen und die rosinenbespickten Träume daraus vertreiben. Und so manchem grünen Jüngling, dem Jazzkellerorgien der Höhepunkt des Lebens erscheinen, würde eine ordnungsgemäß verabreichte Tracht Prügel auf den dazu vorgesehenen Körperteil den Blick öffnen für die ernstesten Wirklichkeiten des menschlichen Daseins [. . .] Anstand, Gehorsam, Pflichttreue, Rechtschaffenheit, Ehrlichkeit, Sich-einfügen, Verzichtleisten, Dankbarkeit, Bescheidenheit, Sauberkeit des Denkens und Tuns, das sind und bleiben selbst in diesem verkommenen Jahrhundert die unverrückbaren Ideale, die nicht nur über Gedeih und Verderb des werdenden jungen Menschen entscheiden, sondern über die Zukunft der Nation. [. . .] Solange der Lehrer kein Züchtigungsrecht besitzt, vermag er sich mit all seiner Tüchtigkeit und unter Einsatz seiner ganzen Autorität inmitten einer Horde von Wilden und Halbwilden nur dann zu behaupten, wenn er gleichzeitig der geborene Raubtierbändiger ist.« Die kirchliche Druckerlaubnis datiert vom 2.11.1965.

Für WINKLHOFER (1961) gehört der Glaube an Satan, den gefallenen Engel zu einem realistischen Christentum; von PETERSDORFF behandelt Erschaffung, Natur, Prüfung und Sünde der Engel, Abfall und Sturz ausführlich im Rahmen seiner zweibändigen *Daemonologie* (1956). Die Arbeiten der letztgenannten Autoren will ich nicht mit der di ROCCAS gleichsetzen; aber gemeinsam ist ihnen allen die Vorstellung eines personalen, konkreten, in den verschiedenen Aussagen der Bibel gültig geoffenbarten, »leibhaftigen« Teufels, keinesfalls eines Teufels als Bild, Symbol oder Chiffre, von den Menschen im Laufe ihres Werdens aus »Phantasien, Wünschen und Befürchtungen, aus Sehnsucht und Angst« entwickelt (ZIEGLER, 1957, S. 9f.).

19 TITZMANN, 1977, S. 269.

20 TITZMANN, 1977, S. 269.

Mit einer weiteren Zusatzregel wendet sich Titzmann gegen unfunktionale und daher überflüssige historische Exkurse über die Vorgeschichte von Elementen eines analysierten Textes:

IR 27 c: Wissen über die genetisch-historische Herkunft eines übernommenen kulturellen Wissens oder Wissen über die ursprünglichen Bedeutungen von Elementen, die aus einer anderen Kultur übernommen sind, kann nur und allenfalls interpretatorisch relevant werden, wenn es zugleich dem Wissen der synchronen Kultur des »Textes« angehört.²¹

Ich teile die dieser Regel zugrundeliegende theoretische Auffassung; allerdings läßt sich für die von mir angestrebte historische Betrachtung der Teufelsfigur der funktionale Bezug zum Interpretationsanliegen des *Ahasver* sowie zur Gesamtkonzeption meiner Arbeit leicht herstellen, und zwar weit zwingender als durch eine nach IR 27 c bereits hinreichende Behauptung, daß etwa historische Teufelsauffassungen in unserem heutigen Verständnis noch bewußt oder wirksam gehalten wären.

So betont Mahal, daß die literarische Teufelsgestalt sich nicht nur durch ihre in chronologischem wie typologischem Sinne weite Ausdehnung von sonstigen literarischen Motiven unterscheidet, sondern überdies als Motiv außerliterarischer Herkunft gekennzeichnet sei: »Der literarische Teufel ist 'erblich vorbelastet' durch seinen Ursprung aus einer genuin theologischen Problematik, und es bedeutet eine krasse Verkennung oder gar Unkenntnis dieser Tatsache, wenn man diesen Konnex außeracht läßt.«²² Auch Mahals Verallgemeinerung dieser Überlegung ist zuzustimmen: Ein literarischer Teufel bar jeder theologischen Substanz ist nicht denkbar; »der literarische Teufel [führt] seinen Namen dann zu Unrecht [. . .], wenn der Zusammenhang mit seiner einst rein theologischen Konzeption verloren gegangen ist.«²³

Besonderes Gewicht erhalten diese Ausführungen im Hinblick auf die Chronologie des zu untersuchenden Textes, dessen Erzählstränge auf verschiedenen kulturellen Stufen angesiedelt sind, dessen Personal aber teilweise (so im Falle Lucifer-Leuchtenträgers) die Zeitebenen überschreitet und seine personalen Attribute aus einer »Kultur« in die andere mit hinübernimmt; dabei wird dieser Prozeß selbst thematisiert und für erzählerische Effekte — Komik, Satire, Grotteske etc. — wiederholt genutzt, für eine andere Figur (*Ahasver*) sogar beispielhaft »wissenschaftlich« analysiert. Ferner spielt der Roman auf andere Texte (z.B. die Bibel oder Goethes *Faust*) an, was theoretisch als Aufforderung an den kompetenten Rezipienten zu werten ist, Beziehungen zu den Konzepten

21 TITZMANN, 1977, S. 269f.

22 MAHAL, 1972, S. 17.

23 MAHAL, 1972, S. 18.

jener Texte herzustellen. Den »theologischen Konnex« sichert Heym natürlich nicht nur indirekt, etwa über Bibelanspielungen, sondern auch sehr massiv durch Figurenkonstellation, Handlung und Diskussion zentraler theologischer Themen; insofern dient eine Rekonstruktion dieses Zusammenhangs in jedem Falle dem Verständnis des Romans. Letztlich sei erwähnt, daß mich außer textanalytischen auch literatur- und motivgeschichtliche Interessen leiten, wofür Regel 27 c keine Geltung beansprucht.

3.2.2 Die Entwicklung des theologischen Teufelsbildes im jüdisch-christlichen Traditionszusammenhang²⁴

Der dem alttestamentarischen Gottesglauben wesenhaften Exklusivität Jahwes entspricht die Marginalstellung seines personalisierten Oppositionsprinzips »Satan«. Zumeist werden selbst Unheil und Böses auf Gott zurückgeführt, dem man nicht nur Schöpferkraft, Ewigkeit, Allmacht und Allwissenheit, sondern auch Zorn, Rache und unerbittliche Gerechtigkeit zuschreibt.²⁵ Gott bzw. sein Zorn bewirken z.T. das Unheil direkt (Am 3,6; Jes 45,7; Hi 2,10; 12,16ff.; 1Sam 26,19; 2Sam 24,1), z.T. vermittelt durch Boten, so den »Verderber« oder einen »bösen Geist« (Ex 12,23; 2Sam 24,16f.; 2Kön 19,35; 1Sam 16,14; 19,9; Ri 9,23; Jer 51,2; Jes 19,14; 29,10).

In Nm 22,22-32 tritt der Engel Jahwes dem Bileam in älterer Sprechweise als »Satan« (= Widerstand) gegenüber. »Der Satan« übernimmt in der Folge die Rolle des Opponenten, Widersachers und verkörpert damit eine ursprünglich Gott selbst zugeschriebene Funktion, welche erst in 1Chr 21,1 zu einem Eigennamen wird; hier bewirkt er die gleiche Verführung wie der Zorn Gottes in der Parallelstelle 2Sam 24,1ff. Im Gegensatz zu Sach 3,1f., wo Satans Einspruch abgewiesen wird, kommt es in Hi 1-2 zur Zulassung des Beweisgangs und der Versuchung Hiobs; dies erhellt, »wie der Opponent Gottes nun auch zur Manifestation des Zweifels in Gott wird.«²⁶

Satan bleibt im Alten Testament ein Diener Gottes, der von diesem auch die Verfügungsgewalt zum Schädigen erlangt (Hi 1,12; 2,6f.). Er ist »noch kein

²⁴ Vgl. zum Folgenden die Artikel *Teufel* in LThK X, 1965, Sp. 1-5 und in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) VI, 1962, Sp. 704-712; ROSKOFF, 1967 (zuerst 1869); STRACK/BILLERBECK, 1965 (zuerst 1924); BAMBERGER, 1952; von PETERSDORFF, 1956; ZIEGLER, 1957, MAHAL, 1972, S. 26-59. Für das Alte Testament liegt eine ausgezeichnete Darstellung von SCHÄRF (1953) vor.

²⁵ Beispiele für die Übertragung solcher Eigenschaften Jahwes auf Satan bzw. den neutestamentlichen Teufel bei SCHÄRF, 1953, S. 305. Vgl. auch GRAF, 1893, S. 18f.

²⁶ RGG VI, 1962, Sp. 705.

Feind des Guten an sich«,²⁷ zwar deutlich ein Widersacher des Menschen, aber »keineswegs ein diabolisches von Gott losgerissenes Wesen«. ²⁸ Als böses Wesen steht dem jüdischen Nationalgott eher Asasel (Lev 16), der Empfänger des Sündenbocks, entgegen, welcher freilich ebenfalls sehr am Rande des religiösen Denkens verbleibt. Weder Paradiesesschlange (Gen 3,1ff.) noch der vom Himmel stürzende Morgenstern (Jes 14,12-15) werden im Alten Testament mit Satan identifiziert; diese Interpretation bleibt späteren Zeiten vorbehalten. »Der Satan des Alten Testamentes ist nirgends der gefallene (also gegen Gott sündig gewordene) Engel oder gar der Teufel — er ist nichts anderes als ein integrierter Bestandteil des von Jahwe gelenkten Weltgeschehens.«²⁹

Dies wandelt sich nachhaltig im nachbiblischen Judentum, dem während des babylonischen Exils und später unter der Herrschaft der Perser und Parther allem Anschein nach nicht die Verkündigung Zarathustras, wohl aber »ein auch allgemein-vorderorientalische Bestandteile umfassender, chaldäisch-iranischer Synchronismus begegnet ist.«³⁰ Dualistische Tendenzen,³¹ deren umstrittener Genese ich hier nicht nachzugehen brauche,³² fördern die Aufwertung des Teufels, d.h. des alttestamentlichen Satans zum Feind Gottes, der dessen Heilsplan zu stören sucht (Jub 48,2-10; bSan 95a), zum Verführer (Jub 10,1-13; 11,4; äthHen 6-9; 1QS 3,21ff.; 1QM 13,11f.; häufig in Test XII) Verleumder und Verkläger der Menschen (ExR 21; 43; äthHen 40,7; Jub 48,15.18; Apk Zeph 4,2; 10,5), zum ersten der abgefallenen Engel (LebAd 12-16; äthHen 6ff.; Jub 10). Als typischer »Schädiger« auch mit dem Todesengel gleichgesetzt (bAbZ 20b), vollstreckt er Gottes Strafurteil an den Menschen, wird aber in

27 ROSKOFF, 1967, Band 1, S. 190.

28 ROSENKRANZ, 1853, S. 374.

29 MAHAL, 1972, S. 34.

30 Vgl. RGG III, 1959, Sp. 881-884: Stichwort *Iranische Religion, Judentum und Urchristentum*; Zitat Sp. 882.

31 Im Spätjudentum bildet sich im Einklang mit der Zeitströmung, möglicherweise durch Einflüsse von Parsismus und Hellenismus (wo sich seit Platon ein Dualismus von Materie und Geist entwickelte) ein Denken heraus, das die Wirklichkeit auf entgegengesetzte Polaritäten zurückführt. Anhaltspunkte für solches Dualismusdenken sind Gegensatzpaare wie *Licht/Finsternis, Wahrheit/Lüge, Geist/Fleisch, dieser Äon/kommender Äon, Gott/Satan*. Obwohl auch im Spätjudentum nie die Oberhoheit Gottes in Frage gestellt wird, ein prinzipieller Monismus also bewahrt bleibt, zeigen sich deutliche Unterschiede zum Alten Testament, z.B. im Ausbau der Dämonologie, der Zwei-Äonen- und Zwei-Reiche-Lehre usw. Vgl. Stichwort *Dualismus* in RGG II, 1958, Sp. 272-276 und in LThK III, 1959, Sp. 582-589.

32 MAHAL (1972, S. 34-38) geht von einer Bekanntschaft der Juden mit dem parsischen Personaldualismus zoroastrischer Prägung aus; dagegen stellt REICKE in RGG III, 1959, Sp. 883 fest: »Es dürfte zur Erklärung der Analogien zwischen Iranismus und Judentum angebracht sein, nur in bezug auf Einzelheiten mit einer direkten Übernahme, im allgemeinen aber und bes. in bezug auf wichtigere Theologumena nicht mit einer Influenz, sondern mit einer Konvergenz zu rechnen.« Vgl. auch seine Literaturhinweise Sp. 884.

der Endzeit selbst vernichtet (Jub 23,29; 50,5; äthHen 16,1; AssMos 10,1; TestDan 5,10f.; 6,4; Sib III 73).

Besonders in der Apokalyptik des Judentums der griechisch-hellenistischen Zeit entstand ein eschatologischer Dualismus: Zwei Äonen werden im Weltlauf unterschieden, ein bestehender voller Not unter der Herrschaft böser Dämonen und ein künftiger des Heils (4Esr 7,50). Der kosmische Dualismus zwischen dem guten und bösen Prinzip wird somit in der endzeitlichen Perspektive wieder aufgehoben.³³

Die Lehre der Gemeinde von Qumran unterscheidet sich deutlich vom Denken des übrigen Judentums; hier sind die Beziehungen zum iranischen Dualismus wesentlich stärker ausgeprägt.³⁴ Zwei Geister, der »Lichterfürst« (auch »Geist der Wahrheit«) und der »Engel der Finsternis« (»Geist des Frevels«, häufig auch »Belial« genannt) bilden den bestimmenden Gegensatz allen menschlichen Seins (1QS 3,20f.). In analoger Weise stehen die Menschen als Parteigänger der feindlichen Pole im Kampf gegeneinander; hier die von Gott auserwählten »Söhne des Lichts« — identisch mit den Angehörigen der Gemeinde —, dort alle anderen, die »Söhne der Finsternis«. Die gegenwärtige Welt wird von Belial beherrscht; am Anfang selbst von Gott abgefallen, bedrängt er nun alle Gerechten, um sie zu Abfall und Frevel zu verführen. Wer zu den Gerechten, wer zu den »Leuten des Frevels« zählt, wird dabei im Rahmen einer konsequenten Prädestinationstheorie der göttlichen Wahl zugerechnet, welche durch das faktische Handeln der Menschen nur bestätigt und offenbart werden kann.³⁵

In ihrem apokalyptischen Geschichtsbewußtsein erwarten die Qumran-Leute in unmittelbarer Zukunft die Endphase des »heiligen Krieges«. Gott, der beide Geister geschaffen hat, aber nur den »Lichterfürsten« liebt, wird dann mit seinem Heer, in welchem irdische und himmlische Streiter geeint vorgehen (1QH 3,21f.), Belial mit dessen gesamtem Anhang durch einen Weltenbrand vernichten und den »Söhnen des Lichts« ewige Freude auf einer erneuerten Erde bescheren (1QM).

Im Unterschied zum übrigen Judentum erwartet man drei Heilsgestalten für diese Endzeit: den Propheten, den »Messias Aarons« und den »Messias Is-

33 Die optimistische eschatologische Monismus-Erwartung trifft übrigens auch für den Mazdaismus zu, der stets als Paradebeispiel einer dualistischen Anschauung zitiert wird.

34 Vgl. zum Dualismus der Qumran-Texte HUPPENBAUER, 1959; OSTEN-SACKEN, 1969.

35 Im Avesta, der heiligen Schrift des Mazdaismus, tritt dem heiligen Geist ein Arger (Ahriman) gegenüber; der Mensch ist aufgerufen, durch Bewirkung des Guten dafür Sorge zu tragen, daß das Reich Mazdah Ahuras (später: Ahura-Mazdäh, Ormazd) komme. Im Gegensatz zur Lehre der Qumran-Gemeinde entschließt sich der Mensch hier in freier Willensentscheidung für Gut oder Böse und empfängt am Ende nach Aufrechnung seiner Verdienste und Sünden die entsprechende Belohnung bzw. Strafe.

raels«. Letzterer, der verheißene Nachkomme Davids, ist als endzeitlicher König jedoch dem vorgenannten endzeitlichen Hohepriester untergeordnet. Die eigene Gegenwart wird als »die letzte böse Zeit«, das Maximum des Frevels erlebt, man selbst bereitet sich im Bewußtsein, die »letzte Generation« zu sein, gemäß Jes 40,3 in der Wüste durch verschärfte Thorabeachtung und besondere Kulthandlungen (Tauchbäder, tägliches Kultmahl, Zölibat des engeren Kreises) auf das Eschaton vor. Bemerkenswert sind ebenfalls die Pflege der Gütergemeinschaft im inneren Zirkel sowie die allgemeine Verachtung des Reichtums.

Die Gemeinde von Qumran wurde uns durch die Handschriftenfunde von 1947 - 1956 in Höhlen nahe des Toten Meeres bekannt. Die Verwendung originalen und fingierter Textproben aus den »Schriftrollen vom Toten Meer« (Dead Sea Scrolls) im zehnten Kapitel des *Ahasver* mag mein ausführlicheres Eingehen auf diese jüdische Sondergemeinde der Jahrtausendwende (ca. 150 v. Chr. - 68 n. Chr.) als Vorgriff rechtfertigen. Es kann angenommen werden, daß Heyms Beschäftigung mit dem Qumran-Material nicht nur für die im Text explizierte Messias-Thematik, auf die ich an gegebener Stelle noch zurückkommen werde, sondern eben auch — sei es nun direkt oder vermittelt — für die Teufelskonzeption bedeutsam geworden ist. Die vielfältigen und äußerst interessanten religions- und kulturwissenschaftlichen Konsequenzen der Qumranfunde, beispielsweise hinsichtlich der Textgeschichte des Alten Testaments oder der Interpretation des Johannes-Evangeliums, kann ich im Rahmen meiner Fragestellungen natürlich nicht berühren.³⁶

Das biblische Teufelsbild des Neuen Testaments schließt sich in vielen Einzelheiten an die beschriebenen jüdischen Vorstellungen an; es weist »quantitativ eine bedeutende Erweiterung und qualitativ eine ausgeprägte Wesens- und Wirkensbestimmung des Teufels gegenüber dem alttestamentarischen Satan auf.«³⁷ Er wird nun durch eine Fülle verschiedener Namen bezeichnet: Satan, Beliar, Bee(l)zebul, der Feind, der Verkläger, der Böse, der Versucher, die alte Schlange, der große Drache, der Herrscher, Fürst und Gott »dieser Welt«. Von seinen Masken ist die Rede (Mt 7,15; 2Kor 11,14), von seinen Lügen und Listen (Joh 8,44; 2Thess 2,9), dem Erfindungsreichtum seiner Bestrebungen, seine Herrschaft zu erhalten, Gottes Heilsplan zu verhindern und die Menschen zu verderben.

Er ist der Menschenfänger geworden, der große personale Gegenspieler im messiasianischen Heilswerk, aber sein Kampf ist letztendlich aussichtslos. Jesus widersteht dem Versucher und beraubt ihn durch die Dämonenaustreibungen

36 Vgl. RGG V, 1961, Sp. 740-756: Stichwort *Qumran*; WOUDE, 1957; MAYER/REUSS, 1959; JEREMIAS, 1963; KUHN, 1966; LICHTENBERGER, 1980; GRÖZINGER u.a., 1981.
37 MAHAL, 1972, S. 48.

seines Einflusses (Mk 3,22-26; Lk 11,20). Zu einem neuen Angriff setzt Satan mit der Passion an, indem er in Judas fährt (Lk 22,3; Joh 13,27; vgl. Kapitel 8 des *Ahasver*) und den Messias ans Kreuz liefert. Doch gerade dessen Kreuzigung besiegelt die Niederlage des Teufels (Joh 12,31), so daß ihn Michael zum zweiten Mal und endgültig aus dem Himmel stürzen kann (Apk 12,7-11). Trotz seiner aussichtslosen Stellung nutzt er die relative Macht, die ihm geblieben ist, um die Kirche zu verfolgen (Apg 5,3f.; 1Kor 7,5). Ob seiner Geschicklichkeit bleibt er zu fürchten (2Kor 2,11), und sein Unkraut geht auf (Mt 13,25f.; Eph 2,2), doch können ihm die Christen in Gottes Rüstung (Eph 6,11-17), im Bewußtsein ihrer Gotteskindschaft und im Vertrauen auf die Fürsprache Christi widerstehen (1Joh 5,18; Joh 17,15).

Obwohl im Neuen Testament ebenfalls eine Reihe dualistischer Anschauungen hervortreten, verhindert die Suprematie des Jahvismus doch streng symmetrische Vorstellungen; prinzipiell dualistische Lehrmeinungen, Gnostizismus und Manichäismus, werden von der sich allmählich formierenden christlichen Kirche mit Nachdruck als Häresien bekämpft. Gerade die im Verlauf der biblischen Kanonbildung ausgeschlossenen apokryphen und pseudepigraphen Texte lassen aber die Teufelsfigur oft plastischer hervortreten als die kanonischen Schriften, die z.B. an keiner Stelle etwas über den Anblick der (wahren) äußeren Gestalt Satans aussagen. Umso höher ist die Bedeutung jener für uns entlegeneren Texte als Quellen literarischer Bearbeitungen mythologisch-theologischer Stoffe und Motive — und das gilt nicht nur für Stefan Heyms *Lucifer* — einzuschätzen.

Auch den Schriften der Kirchenväter entnimmt die Literatur viele Ansatzpunkte für ihre Teufelsgestaltungen. In der Patristik gelangte das theologisch-christliche Teufelsbild parallel zur Fixierung des biblischen Kanons nicht nur zu einer genauen Bestimmung, sondern auch zu seiner anthropomorphen Veranschaulichung. Satan wird sowohl physisch wie psychisch in menschlichen Kategorien beschrieben; so diskutiert man die Frage seines Aufenthaltsortes oder diejenige nach der Motivation seiner Bosheit. Der im Neuen Testament noch weitgehend abstrakt erscheinende Teufel wird nun auch öfter situationsverbunden vorgestellt. Mahal führt z.B. die Genese der Sagen und Schwänke vom geprellten Teufel auf die von Origenes, Gregor von Nyssa, Ambrosius und Leo dem Großen vertretene »pia-fraus-Theorie«,³⁸ den Glauben vom

38 Daß Christus Tod und Teufel durch seinen Kreuzestod und seine Auferstehung überwunden habe, war schon Auffassung des Neuen Testaments gewesen (Kol 2, 14f.) — nun aber brachte ORIGENES als erster die neue These, daß der Teufel durch einen »frommen Betrug« geprellt worden sei: »Der Teufel, der ja bisher alle Gestorbenen und noch nicht von Christus Erlösten in seiner Hölle hatte, ging mit Gott einen Tauschhandel ein; auf all diese Seelen wolle er verzichten, wenn er jenen Wundertäter Christus dafür bekäme. Nun aber sah der Satan nur die jedermann sichtbare Menschengestalt des Herrn, nicht aber dessen göttliche Natur. Und deren Un-

Teufel als Incubus und Succubus (ein Motiv, das sich bei Heym am Rande wiederfindet) auf eine entsprechende Theorie von Augustinus zurück.³⁹

Den Namen Lucifer (= Lichtbringer, Bezeichnung des Morgensterns in der Vulgata) verdankt Stefan Heym letztlich einer auf rabbinische Spekulationen verweisenden Auslegung von Jes 14,12-14 durch Origenes und andere Kirchenväter, welche wohl nicht einfach als Fehlinterpretation abgetan werden darf.⁴⁰ Im Spottgedicht auf den König von Babel⁴¹ heißt es bei Jesaja:

Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern! Wie bist du zur Erde gefällt, der du die Heiden schwächtest! Gedachtest du doch in deinem Herzen: »Ich will in den Himmel steigen und meinen Stuhl über die Sterne Gottes erhöhen; ich will mich setzen auf den Berg der Versammlung in der fernsten Mitternacht; ich will über die hohen Wolken fahren und gleich sein dem Allerhöchsten.«

Origenes las diese Textstelle mit Lk 10,18

Er [Jesus] sprach aber zu ihnen [den siebzig Jüngern]:
Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz.

zusammen und konnte so Satan mit dem Morgenstern identifizieren. Im Streit der Kirchenlehrer setzte sich diese aus scheinbar⁴² recht großzügigem philologi-

kenntnis wurde ihm zum Verhängnis. Den am Kreuz gestorbenen Gottmenschen konnte er nämlich nicht in sein Reich holen, weil er keine Macht über ihn gewann, und statt dessen befreite Christus (vgl. im Apostolischen Glaubensbekenntnis: 'abgestiegen zur Hölle') die in der Hölle eingekerkerten und ihn jubelnd begrüßenden Seelen.« MAHAL, 1972, S. 53f., nach ROSKOFF, Band 1, 1969, S. 227ff.

39 »Eine andere augustinische Theorie (in: *De civitate Dei* III, c. 5), die auch die erwähnte Genesis-Stelle Gen 6, 1-4 zur Grundlage haben dürfte, wurde erst von THOMAS von Aquin vollständig ausgebildet, war aber, wie die Heiligenviten zeigen, schon vor THOMAS allgemeines Gut von Volks- und theologischem Glauben: der Teufel als Incubus und Succubus. Die unwegig (!)-zielstrebige Prozedur, die dazu notwendig war, ein schönes Weib zu beschlafen [. . .]: Der Teufel, der selbst keine Schöpferkraft besaß, mußte sich zunächst in eine Frau, einen Succubus also, verwandeln, dann mit einem Mann anbändeln, um im unzüchtigen Verkehr mit diesem zu Samen zu kommen; darauf war die Umwandlung in einen Incubus notwendig, der dann allerdings wieder eine gewisse Zeit brauchte, bis er ein seinen Lüsten williges weibliches Objekt gefunden hatte. — Der Same, den er nun abgeben konnte, war — kalt!« MAHAL, 1972, S. 54f., nach GRAF, 1893, S. 188.

40 So z.B. MAHAL, 1972, S. 50 oder PAPINI, 1955, S. 43.

41 Jes 14,4: »So wirst du ein solch Lied anheben wider den König zu Babel und sagen: . . . « *Bibelzitate* — wenn nicht anders vermerkt — nach *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers*, 1963.

42 Karl Ludwig SCHMIDT (1951) weist m.E. überzeugend auf den intensiven und nicht aufheb-
baren Zusammenhang des historischen Ereignisses (Ankündigung der Niederlage eines irdi-
schen Machthabers) mit dahinterstehenden astral-mythologischen Vorstellungen und kultischen
Bräuchen hin. Eine Deutung der Ausdrucksweise als metaphorisch oder poetisch wäre verfehlt,
echte Ambivalenz der Aussage ist anzunehmen. Mythen, »die den Finger auf ein hybrides Ge-
schehen mit seinen Folgen legen«, sind universal; besonders auffällige strukturelle Parallelen,
evtl. auch genetische Verwandtschaftsbeziehungen bestehen zu griechischen Sagen (Phaeton,

schen Methodengebrauch resultierende Auffassung durch; allerdings wird erst im hohen Mittelalter der Name Lucifer für den Teufel gebräuchlich.⁴³

Umstritten blieb die Ursache des Engelsturzes.⁴⁴ Die von Heym aufgenommene Begründung, sie hätten die Verehrung Adams verweigert, blieb eher im Hintergrund der Überlegungen. Seit Origenes (princ. 1,5,5) wird hauptsächlich die These vom Hochmut des Teufels vertreten, vor allem unter Hinweis auf die zitierten Jesaja-Verse. Vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. hielt man die Sünde der bösen Engel und die Sünde Satans noch auseinander. Im Alten Testament gelten die Engel zwar nicht als völlig unbescholten (Hi 4,18; 15,15), und Gottes Gericht trifft auch sie, doch ist von einer *Sünde der Engel* erst im Anschluß an Gen 6,2.4 in apokryphen Texten die Rede (Jub 5,1.6.10; äthHen 6f.; 10,4-13; 15; TestRub 5,6; TestNaph 3,4; syrApkBar 56,12f. u.a.): Ein Teil der Engel sei zur Erde herabgestiegen und hätte sich menschliche Frauen genommen; zur Strafe müßten sie daraufhin in den Tiefen bleiben und würden beim Gericht ins ewige Feuer geworfen.

Dieser altsemitische Mythos des *descensus angelorum*,⁴⁵ in Gen 6,1-4 noch angedeutet, ist für Patristik und Rabbinen gleichermaßen häufig belegt.⁴⁶ Daneben werden zahlreiche andere Meinungen diskutiert: Man spricht — einmal bezüglich der bösen Engel, ein anderes Mal bezüglich des Teufels, dann wieder im Hinblick auf sie alle gemeinsam — von Ungehorsam, Stolz, schlechter Amtswaltung, Neid (z.B. darüber, daß der Mensch in die himmlische Herrlichkeit eingehen sollte) und Eifersucht, sei es auf den nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen, sei es auf den Logos als älteren, sei es auf Christus als jüngeren

mittelbar auch zum Prometheus-Mythos). Entsprechende Vorstellungen sind sowohl im Alten und Neuen Testament wie auch im außerkanonischen Schrifttum häufig angesprochen (Belege bei SCHMIDT), wobei der Name Lucifer nicht unbedingt fallen muß. Gerade die Textstelle Lk 10, 18 ist durch ihren unmittelbaren Kontext für den mythischen Bedeutungsbereich von Hybris und Entmachtung evident einschlägig: Christus stellt seinen Sieg über Satan fest; aber zugleich führt er den triumphierenden Jüngern das warnende Beispiel vor, wie schnell Machtfreude in autonomes Machtstreben umschlagen kann, daß tatsächlich aber Gott allein »im Regimente sitzt.«

43 TURMEL, 1898, S. 291-294.

44 Vgl. LThK IV, 1960, Sp. 863-875: Stichwort *Engel*; gleiches Stichwort in *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) V, 1962, Sp. 53-322, bes. Sp. 91 und 188-194. JUNG, 1926 (zuerst 1892); TURMEL, 1898 und 1899; BAMBERGER, 1952; PETERSDORFF, Band 1, 1956, S. 56-68; ZIEGLER, 1957, S. 103-114.

45 Eine differenzierte Beschreibung gibt SCHOEPS, 1950, S. 11f., Anm. 1; vgl. auch GRÜNBAUM, 1877, bes. S. 225ff.

46 Natürlich finden sich auch Gegner dieser Ansicht; eine bemerkenswerte Polemik bringt z.B. die syrische *Schatzhöhle* 15, 2-8.

Bruder des Teufels.⁴⁷ Weitgehende Einigkeit besteht aber darüber, daß der Teufel vor seinem Fall einen höchsten Rang in der Engelshierarchie bekleidete und alle gestürzten Engel keinesfalls von Gott böse erschaffen, sondern durch freie Willensentscheidung abtrünnig geworden sind und ihre Seeligkeit durch eigene Schuld verscherzt haben.

Der mit den Kirchenvätern erreichte Diskussionsstand des theologischen Teufelsbildes enthält die wesentlichen Bezugspunkte für das erste Kapitel des *Ahasver*; im Hinblick auf andere Romankapitel werden selbstverständlich auch die theologischen Überlegungen des Mittelalters, der Reformationszeit und der Gegenwart bedeutsam.

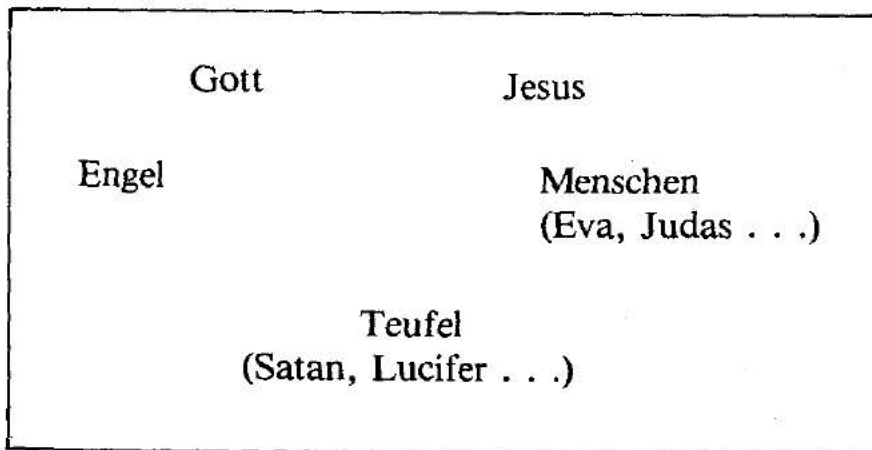
3.2.3 Ansatzpunkte für eine Literarisierung der jüdisch-christlichen Teufelsfigur

Der historischen Betrachtung theologischer Aussagen über den Teufel lasse ich nun eine kurze Strukturierung des Gesamtkomplexes⁴⁸ folgen, um das »Potential« dieser Figur für ihre literarische Behandlung abzustecken. Zunächst bleibt

47 Es wird auch die Gegenthese vertreten, der Teufel sei als jüngerer Bruder Christi aus Neid auf den erstgeborenen Sohn Gottes abgefallen. ZIEGLER (1957, S. 177) weist darauf hin, daß Hi 38, 7 von den Morgensternen als Zeugen der Erschaffung des irdischen Kosmos spricht und damit Veranlassung gab, »von zwei Morgensternen zu sprechen und darunter frühzeitig Christus und Luzifer in ihrem polaren Gegenüber zu verstehen. Unverkennbar standen dahinter die mythologischen Traditionen des alten Orients über die Doppelheit des Morgensterns und des Abendsterns. Die frühe altorientalische Ineinssetzung der beiden Sterne zum lichtbringenden Gestirn der jungfräulichen Himmelsgöttin Venus [. . .] brachte den Morgenstern nicht nur mit Luzifer, sondern daneben auch mit dem Messias selbst in Verbindung. So wurde der Morgenstern zur Christusbezeichnung, zum 'Aufgang aus der Höhe' (Lk. 1,78); zum 'Stern aus Jakob', den das Alte Testament verheißt (Num. 24, 17) und den die Weisen aus dem Morgenland aufgehen sehen (Mt. 2,2). In der Offenbarung des Johannes 22, 16 bekräftigt es der erhöhte Gottessohn selbst: 'Ich bin der Wurzelsproß vom Geschlechte Davids, der helle Morgenstern' [. . .].«

48 Die Zusammenfassung unterschiedlichster Schriften zu einem »Komplex« scheint mir aus mehreren Gründen legitim: Erstens war es die für die Weiterentwicklung des Teufelsbildes entscheidende Praxis der Kirchenväter und auch der späteren Theologen, genetisch disperates Textmaterial zusammenzulesen und in ein dogmatisches System zu bringen; daß diese Methode der Spekulation Tür und Tor öffnet — wie das Beispiel »Lucifer« demonstrierte —, braucht uns nicht zu kümmern, da es uns ja auf das faktische Ergebnis dieses Prozesses ankommt. Vorbehalte gegen einen ungeschichtlichen Umgang mit Texten entstehen überhaupt erst im Laufe des 18. Jahrhunderts und haben sich bis heute erst teilweise durchgesetzt, wie ein Blick in dogmatische Standardwerke zur Teufelsfigur erweist (vgl. z.B. PETERSDORFF, 1956; WINKLHOFER, 1961; die Artikel der großen theologischen Lexika): für inspirierte Aussagen verblaßt der historische Rahmen zur Bedeutungslosigkeit. Zweitens werden die verschiedenen Motivtraditionen im Volks(aber)glauben erst recht nicht auseinandergelassen, sondern zu einem schillernden Vorstellungskomplex amalgamiert. Drittens schöpft der Schriftsteller gleichermaßen aus den unterschiedlichsten kanonischen und apokryphen Quellen, aus theologischen (und atheisti-

festzuhalten, daß der Teufel in eine gewisse Figurenkonstellation eingeordnet wird:



Skizze 3.I: Figurenkonstellation der mythologisch-theologischen Teufelsvorstellung

Sein Wesen ergibt sich aus den Relationen zu jenen Bezugsgrößen, aus der Wertung dieser Beziehungen und aus der Dynamik des Systems. Einzelne überlieferte Grundsituationen bieten bevorzugte Anknüpfungstellen für literarische Gestaltungen.

Teufel-Gott: Es ist die Beziehung vom Geschöpf zu seinem Schöpfer, welche die prinzipielle Überlegenheit Gottes gewährleistet. Der Teufel wendet sich von Gott ab und wird zum großen, aber auf verlorenem Posten kämpfenden Gegenspieler. Die Bibel vertritt jedoch keinen permanenten, sondern nur einen transitorischen Dualismus.⁴⁹

Teufel-Engel: Vor seinem Fall war der Teufel der herrlichste aller Engel, das seiner Vollkommenheit nach nächste Wesen bei Gott. Seine Rebellion spaltete die Schar der Engel in eine größere loyale und eine kleinere aufrührerische Fraktion, welche hinfort den Teufel unterstützt.

Teufel-Menschen: Der Teufel bekämpft den göttlichen Heilsplan, indem er die Menschen mit List und Tücke zur Sünde verführt und zum Abfall von

schen) Dogmen verschiedener Zeiten, aus überlebten und noch aktuellen Vorstellungen, aus älteren literarischen Verarbeitungsstufen und persönlichen Erfahrungen (Stefan HEYM bei einer Diskussion über den *Ahasver*: »Der Teufel hat schon neben mir gegessen.«); solches Material, das den Entwurf seiner Phantasie trägt, fördert oder sich diesem wenigstens einpassen läßt, wird er übernehmen — philologische Skrupel bezüglich der Individualität seiner Quellentexte werden ihn bei diesem Geschäft nur selten anfallen.

⁴⁹ SCHMIDT, 1951, S. 161.

Gott. Er ist dem auf sich allein gestellten Menschen kraft seiner spirituellen Natur weit überlegen.

Teufel-Jesus: Jesus besiegt durch Passion und Auferstehung die Niederlage des Teufels. Der Messias steht weit eher als der Schöpfergott in einer polaren Opposition zum Widersacher.⁵⁰

Die Verfasser der biblischen, apokryphen und besonders der interpretierenden patristischen Texte vermitteln das beschriebene Beziehungsgefüge unter eindeutiger Bewertung an neuere Zeiten: Gott und Teufel besetzen die Extrempole absoluter Güte und verwerflichster Bosheit; Engel und Menschen müssen sich für eine Seite entscheiden und die Konsequenzen ihrer Wahl tragen. Die Schlechtigkeit des Teufels kann nicht Gott angelastet werden, der jenen *gut* erschaffen hatte; erst durch die freie Willensentscheidung des Teufels kommt das Böse in die Welt, das Urbild für den Sündenfall der ersten Menschen.

Die ursprüngliche Harmonie der göttlichen Schöpfung wird durch den Abfall Lucifers und seiner Engel sowie durch den Sündenfall der Menschen gestört. Durch das Erlösungswerk Christi setzt Gott seinen Heilsplan gegen den Widersacher durch und bricht dessen Herrschaft. Bis zum apokalyptischen Ende bleibt dem Teufel noch eine kurze Frist zum Gebrauch seiner verbliebenen (relativen) Macht. Zu einem letzten Ansturm erhebt er sich nochmals im Schlußkampf, wird aber besiegt und mit seinem Anhang im jüngsten Gericht auf ewig in die Hölle verdammt.

50 Auch hinsichtlich einiger Motive des *Ahasver* bilden Jesus und Lucifer Alternativen eines Paradigmas. So deutet etwa der Text dezent homoerotische Beziehungen Ahasvers zu den beiden Figuren an. Textbeleg S. 9 (1. Kapitel): »Womit er [Lucifer] die Arme breitet und mich im Fluge berührt fast mit Zärtlichkeit.« Textbeleg S. 177 (17. Kapitel): »Und Lucifer legt seinen Arm um mich, so als schiede uns nichts voneinander, keine Weltsicht und keine Zielvorstellung, und sagt zu mir: Du hast ihn ja auch gekannt, den Rabbi.« Lucifer wirbt an dieser Stelle um Ahasver und setzt seinen »Nebenbuhler« herab. Textbeleg S. 319 (29. Kapitel und Ende): »Mein ewiger Bruder, sagt er [der Rabbi], verlaß mich nicht. Da legte ich mein Haupt an seine Brust, so wie ich's getan hatte bei seinem letzten Abendmahl, und er küßte meine Stirn und tat den Arm um mich und sagte, ich wäre ihm wie Fleisch von seinem Fleische, und wie ein Schatten, der ihm zugehört, und wie ein anderes Ich. Und wir vereinten uns in Liebe und wurden eines.«

RELATION:

Ahasver, »der Geliebte« ← erotische Beziehung zu →

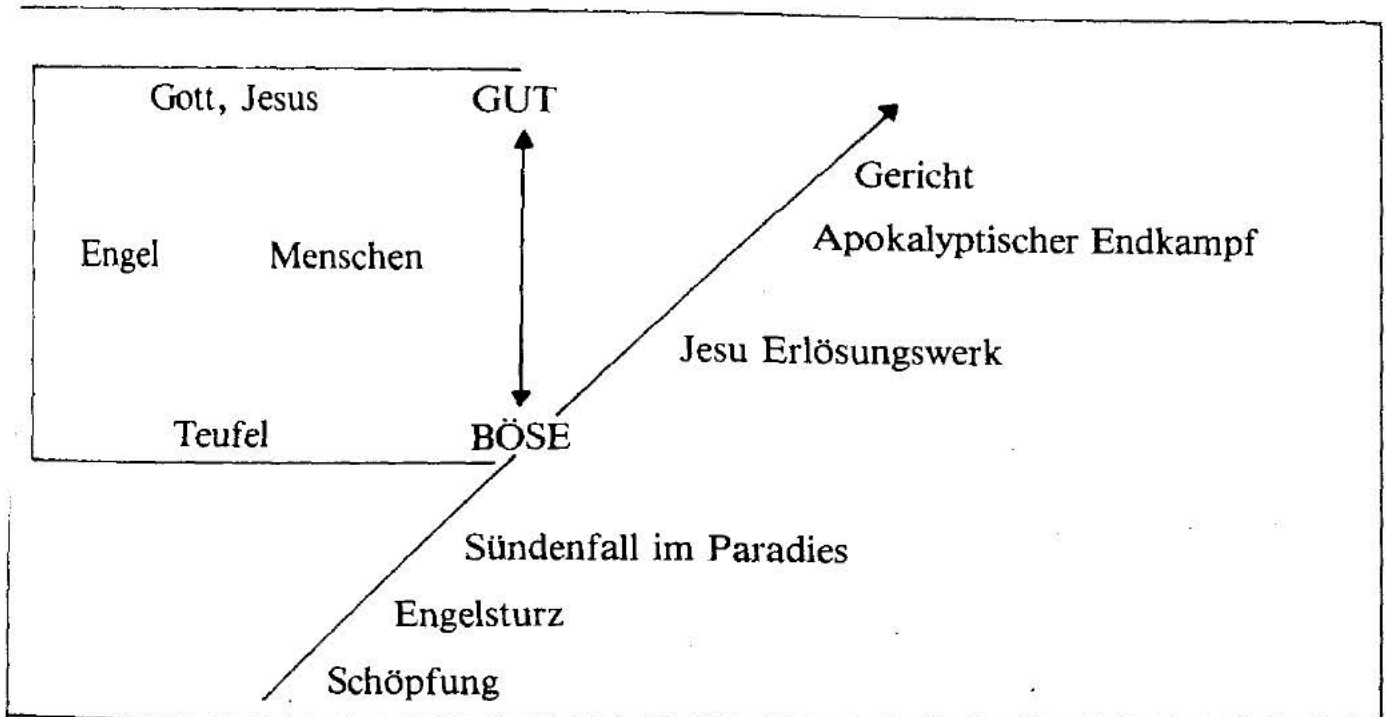
Paradigma der Partner:	
männliche	weibliche
Lucifer	.
Rabbi	.
.	.

Die erotischen Beziehungen Ahasvers zu Lucifer einerseits, zu Jesus andererseits stehen zueinander in Opposition:

(Ahasver — Lucifer) vs. (Ahasver — Rabbi)

Beziehung: einseitig zweiseitig
scheitert erfüllt sich

... ...



Skizze 3.II: Mythisch-theologisches Wertsystem und eschatologische Perspektive

Noch recht selten bindet das besprochene Schrifttum den Teufel in konkrete Situationen ein; wo dies aber geschieht, finden literarische Bearbeiter bevorzugte Ansatzpunkte. Die Versuchungsgeschichte bringt wohl den einzigen situativen Auftritt Satans im Neuen Testament. Mahal⁵¹ weist darauf hin, daß diese Szene wichtige Strukturzüge der Teufelspaktliteratur in sich birgt, wobei der Versucher bei Jesus freilich sein Ziel nicht erreicht. Nichtkanonische Texte und die Deutungen der Kirchenväter schaffen weitere literarische Traditionen begründende Situationen:⁵² Die Verführung der Menschen im Paradies, die Rebellion Lucifers wider Gott und sein Sturz, die Überwindung Satans und des Todes durch Christi Passion und Auferstehung (hier setzen z.B. die mittelalterlichen Osterspiele an sowie die oben erwähnten Prellgeschichten⁵³), apokalyptischer Kampf (mit Auftritt des Antichrist) und jüngstes Gericht.

51 MAHAL, 1972, S. 44; nach SOLDAN (-HEPPE), Wilhelm Gottlieb: *Geschichte der Hexenprocesse*. Stuttgart und Tübingen 1843. Ich benutze die Neubearbeitung 1880.

52 Grundsituationen sind hier natürlich auch für andere künstlerische Ausdrucksmedien gegeben; vgl. BLOMBERG, 1867; ERICH, 1931; SCHAIBLE, 1970.

53 Vgl. WÜNSCHE, 1905.

3.2.4 Die literarische Entfaltung des Satan-Stoffes

Auf literarische Behandlungen der Teufelsfigur bzw. im präziseren Sinne: des Satan-Stoffes, welcher im Gegensatz zum allgemeineren Motiv des Teufels als Verkörperung des Bösen das Schicksal des »in urweltlicher Zeit gestürzten Engels [dargestellt], der von diesem Ereignis her individuelle Züge trägt«,⁵⁴ möchte ich kürzer eingehen als auf die theologische Tradition; keinesfalls soll eine Stoffgeschichte entwickelt werden. Literarische Teufelskonzeptionen spielen für Heyms *Ahasver* als Vorbilder oder auch als kontrastive Bezugsgrößen mit einer noch näher zu besprechenden Ausnahme (Mephisto aus Goethes *Faust*) kaum eine Rolle. Literarische Analogien beziehen sich zum Teil auf sehr allgemeine Sachverhalte — so treiben beispielsweise auch bei Bulgakow Teufel ihr (Un-?)Wesen im »real existenten Sozialismus«⁵⁵ —, zum Teil lassen sie sich auf gemeinsame theologische oder goethesche Wurzeln zurückverfolgen. Nach seiner Aussage hat Stefan Heym sich geradezu darum bemüht, literarische Bearbeitungen seines Stoffes⁵⁶ zu ignorieren, um sich nicht beeinflussen zu lassen.

Dessen ungeachtet bleibt der literarische Kontext von erheblicher Bedeutung sowohl für den Rezipienten,⁵⁷ der gewisse, nicht zuletzt an literarischen Erfah-

54 FRENZEL, 1981, S. 670; vgl. zum folgenden ihren ganzen Artikel *Satan*, S. 669-674; ferner RUDWIN, 1970 (zuerst 1931); MASON, 1966; MAHAL, 1972; OSTERKAMP, 1974 und 1979.

55 Michail BULGAKOW: *Der Meister und Margarita*.

56 Dies gilt besonders auch für die Ahasver-Tradition.

57 Bei einer (nicht unbedingt repräsentativen) Umfrage unter siebzig Studenten konnten sich die Befragten im Schnitt an knapp zwei literarische Teufelsgestalten erinnern; mit einer Ausnahme fiel stets der Name »Mephisto«; dieses Ergebnis konnte in Anbetracht des schulischen Lektürekannons ungefähr erwartet werden. Bemerkenswert erscheint mir allerdings doch, daß eine einzige literarische Figur häufiger als alle anderen zusammen genannt wurde. Daß das Modell Goethes neben der Bibel die Rezeptionserwartungen stark prägt, darf vermutet werden und ließ sich auch bei der Umfrage erhärten. Nach ihren Vorstellungen zu äußerem Erscheinungsbild und innerem »Wesen« literarischer Teufel befragt [meine Formulierung der Frage: »Sie lesen einen Roman; nach wenigen Seiten merken Sie, daß es sich bei einer der Figuren um den leibhaftigen Teufel handeln muß. Welche Erwartungen löst diese Erkenntnis bei Ihnen aus bezüglich a) der äußeren Erscheinung der Figur: . . . b) ihres inneren Wesens (Charakter, Absichten. . .): ... (Kennzeichnen Sie Ihre Erwartungen bitte nur durch einige Stichworte.)«], nannten die Studenten Eigenschaften, welche eine klare Dominanz des traditionellen Stereotyps vom häßlichen (bei 56%) und bösen (bei 93%) Teufel demonstrierten; schöne Teufel konnten sich noch fünf Studenten (7%) vorstellen, gute Teufel aber niemand mehr. 47% der Befragten verzichteten bei der Beschreibung ihrer Erwartungen auf die Kriterien »häßlich/schön«, nur 7% auf eine moralische Prädikation. Acht Beschreibungen der Erscheinung zeigten eine klare Affinität zur klassischen Mephisto-Maske Gustav Gründgens'. Relativ häufig wurde noch der gehörnte und geschwänzte bocksfüßige Teufel der Sagen und Märchen zitiert (17 Belege). Einmal stand offensichtlich HEYMS Leuchtenträger Modell; immerhin war der *Ahasver* 20% der befragten Studenten bekannt. Diese hohe Quote mag allerdings durch eine stark besuchte Lesung des Autors in unserer Universität maßgeblich beeinflusst sein. Nur 10% der Befragten konnten semantische Unterschiede zwischen *Satan*, *Teufel* und *Lucifer* durch stoffgeschichtliche Argumente (z.B.: »Lucifer ist der gefallene Engel.«) erklären; 26% differenzierten nach subjektiven Kriterien. Für die größte Gruppe der Studenten blieb »Teufel gleich Teufel.«

rungen (*Faust*, Teufelssagen . . .) orientierte Erwartungen, Interpretationsmuster und Werthorizonte an den Roman heranträgt, als auch für den Analytiker dieses Rezeptionsprozesses.

Wenn man im Schrifttum der Patristik einen gewissen Abschluß der christlich-theologischen Teufelsauffassung erblickt, wird man für die Folgezeit von ihrer zunehmenden Weiterentwicklung in einem Prozeß wechselseitiger Beeinflussung zwischen Theologie und Künsten auszugehen haben, in dessen Verlauf die Variabilität der Figur ständig gesteigert wurde. Die Spielräume für künstlerische Abwandlungen des dogmatischen Teufelbildes ergeben sich aus dem vorgestellten Strukturmodell: durch Selektion des Materials, durch zunächst situative, dann relationale Erweiterungen (Einführung neuer Figuren, Verknüpfung mit anderen Stoffen), schließlich durch kühne Umwertungen⁵⁸ und Neudeutungen der Systembewegung.

Durch seinen ausgeprägten Werthorizont bietet sich der Stoff besonders für die Interpretation historischer Ereignisse an; diese Dimension eröffnet der Teufelei weite Bereiche zeitgeschichtlich engagierter Literatur und eine wirklich bis zur Unvergleichbarkeit getriebene Varianz ihrer Gestaltungen. Natürlich ist der Teufel darüber hinaus als ein in vielerlei Hinsicht zerrissenes und widerspruchsvolles Wesen⁵⁹ mit einem individuellen Schicksal, das Konflikte, Ansätze für Tragik und Psychologisierung eröffnet, eine ästhetisch hochinteressante Gestalt, interessanter als viele andere, im Vergleich unkörperlich, blaß oder auch absolut statisch wirkende theologische Subjekte.

Die Oster- und Passionsspiele des Mittelalters lassen sich als situative Ausgestaltungen biblischer Vorgaben deuten; der Satan muß die stereotype Rolle des Unterlegenen spielen und wird im allgemeinen als dumm und komisch dargestellt.⁶⁰ Die protestantische Reformation zerstört eine Reihe der sinnfälligsten Gnadenmittel und Tröstungen der katholischen Kirche; um so gefährlicher muß nun der Teufel erscheinen: »Der katholische Theophilus des Mittelalters hatte durch das Eingreifen Marias gerettet werden können, 'den Satansgenossen des strengen Jahrhunderts der Reformation, den Doktor Faust, riss seine Schuld erbarmungslos in die Verdammnis.'«⁶¹

58 Wobei wir mit ästhetischer Kühnheit ebenso rechnen dürfen wie mit politischer — die Dinge sind nicht immer scharf auseinanderzuhalten; die letzten Ketzer- und Hexenverbrennungen fanden im späten 18. Jahrhundert statt. BULGAKOWS Auseinandersetzungen mit der stalinistischen Zensur sind bekannt.

59 WINKLHOFER, 1961, S. 38-50.

60 Dies ist die eine, die heilsgewisse Seite des mittelalterlichen Teufelsbildes, die andere bedeutet »entsetzliche Furcht« vor dem Gehörnten, »Pandämonismus und -diabolismus«. Vgl. MAHAL, 1972, S. 128, nach GRAF, 1893, S. 33 und Egon FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit*, München 1965, S. 130; ich benutze die Ausgabe 1974.

61 OSBORN, 1893, S. 21; zitiert auch bei MAHAL, 1972, S. 138f.

Erste Anfänge einer Psychologisierung des Teufels fallen ebenfalls in das 15. und 16. Jahrhundert;⁶² selbstverständlich bedeutet dabei die Vorstellung eines unter seinem Schicksal leidenden Satans⁶³ die Aufweichung der überlieferten Wertung. Der Umwertungsprozeß entwickelt sich — durch einzelne Strukturmomente der theologischen Überlieferung begünstigt — langsam über viele Stationen, aber unaufhaltsam.

»Größe« und eine gewisse Würde gewinnt die Satansgestalt im Barock, etwa in Hugo Grotius' Tragödie *Adamus exul* (1601) und Joost van den Vondels *Lucifer* (1654). Frenzel sieht in Vondels Lucifer keinen Bösewicht, auch keinen hochmütigen Ehrgeizling, sondern einen mit sich ringenden, im Irrtum befangenen großen Engel.⁶⁴ Kann man der großen Widersachergestalt Bewunderung entgegenbringen, so dem auf ewig Verworfenen Mitleid (John Milton, *Paradise Lost*, 1667; Friedrich Gottlieb Klopstock, *Der Messias*, 1748-73). Mit der schwindenden Empfindung einer existenziellen Bedrohung wachsen dem Teufel seit dem 18. Jahrhundert, besonders in der romantischen Epoche⁶⁵, ausgesprochen positive Züge zu.

An den Beispielen des französischen Schriftstellers Sébastien Roch Nicolas Chamfort (1741-94), des englischen Dichters, Malers und Kupferstechers William Blake (1757-1827) und seines Schweizer Berufskollegen Johann Heinrich Füssli (1741-1825) zeigt Osterkamp, daß aus drei verschiedenen Perspektiven, der des Moralisten, der des utopischen Revolutionärs und der des Skeptikers, Satan um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts gleichermaßen vorteilhaft wahrgenommen werden kann:

Wie bisher in Satan das sich affirmativ vereinigt hatte, was dem Bestehen einer Gesellschaft gefährlich sein mochte, so geschieht nun das gleiche in kritischer Absicht: Wo die Intensität der Übelstände nur noch von der des Widerstands der Regierenden gegen ihre Beseitigung übertroffen wird, dort richten sich die Hoffnungen auf den, der schon von jeher als deren Feind galt. Der Autoritätsverlust des Offenbarungs-

62 Hieronymus ZIEGLER verfolgt beispielsweise in seinem Drama *Protoplastus* (1545) die Frage, wie es möglich war, daß der Teufel das Böse wählte. Elemente einer Psychologisierung erkennt FRENZEL (1981, S. 671) auch in der einschlägigen italienischen Renaissancedichtung, etwa bei Torquato TASSO (*Das befreite Jerusalem*, 1581) und Giovanni Battista MARINO (*Der bethlehemitische Kindermord*, 1632).

63 So in Bartholomäus KRÜGERS *Action von dem Anfang und Ende der Welt* (1579), wo der Autor in Anknüpfung an einen negativ entschiedenen Streit der Kirchenväter seinen Teufel darüber klagen läßt, daß es für die Hölle keinen Erlöser gebe. Die vieldiskutierte Frage der Erlösbarkeit des Teufels besitzt übrigens ein Pendant im Ahasver-Stoff.

64 Vgl. FRENZEL, 1981, S. 671. OSTERKAMP (1979), der in seiner Interpretation die staatsrechtlichen Bezüge akzentuiert, würde wohl FRENZEL zustimmen; er stellt fest, daß Wertbezeichnungen des Bösen kaum im Text auftauchen und bescheinigt Lucifer »Heroismus« (Anm. 73, S. 127).

65 Vgl. auch GUTHKE, 1968.

glaubens, verbunden mit der gleichzeitigen Entmystifizierung der Gesellschaftsverhältnisse, ermöglicht dem Kritiker die Identifikation mit dem, der seine Feindschaft zum Bestehenden niemals verleugnet hatte: Satan wird zum Kronzeugen für die Kontinuität des Kampfes gegen die schlechte Wirklichkeit.⁶⁶

Der Name *Lucifer* weckt Assoziationen an *Licht der Vernunft* und *Aufklärung*;⁶⁷ entsprechend gefeiert wird sein Träger als wahrer Freund der Menschen bei Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (*Jamben*, 1784), Lord Byron (*Cain*, 1821), Richard Dehmel (*Lucifer*, 1899). Verbindungen zum Prometheus-Stoff lassen sich über das gemeinsame Rebellenmotiv sowie über die Identifikation von Feuer und Licht herstellen,⁶⁸ gegen die Erlösung des Teufels ist nichts mehr einzuwenden.⁶⁹

Chateaubriand zeigt den Satan (»Widerstand«!) in seinem Roman *Les martyrs* (1809) als Inspirator der Französischen Revolution; in Giosué Carduccis Gedicht *A Satana* (1863) ist er der Neuerer schlechthin, bei George Bernard Shaw (*Man and Superman*, 1903) »Vorkämpfer für die Souveränität des individuellen Geistes. Mit Überlegenheit lehnt Satan in Anatole Frances *La révolte des anges* [. . .] die Gelegenheit zu einer zweiten Revolte ab: er will nicht hart und intolerant wie Jehova werden und lieber Unterdrückter statt Unterdrücker sein. A. Strindberg [. . .] vertauschte die Rollen Gottes und Satans; Gott wird Teufel, Luzifer dagegen Apoll, Prometheus, Christus.«⁷⁰ Der Mechanismus der polar organisierten theologisch-mythischen Figurenkonstellation, sein Reagieren auf literarische Eingriffe wird erkennbar: Der Apotheose einer Seite entspricht in aller Regel die Verteufelung der anderen; wenn Michail Bakunin in *Gott und der Staat* (1871) Satan zur anarchistischen Symbolfigur kosmischer Größe erhebt (»Aber da kam Satan, der ewige Rebell, der erste Freidenker und

⁶⁶ OSTERKAMP, 1979, S. 181f.

⁶⁷ Der päpstliche Geheim-Kämmerer Prof. Dr. Egon von PETERSDORFF bevorzugt deshalb entschieden die Bezeichnung *Satan* (hebr., bedeutet »Widersacher, Ankläger, Verleumder«), gegebenenfalls auch die Septuaginta-Variante *Diabolos* (gr., ebenfalls »Widersacher durch Verleumden«; Ursprung für *diabolus* (lat.), *diavolo* (ital.), *diablo* (span.), *diable* (frz.), *devil* (engl.) und *Teufel*) oder der *Böse*, der *böse Feind*, der *Schwarze* oder auch der *Allerniedrigste* (*Très- et Bas*); »Ein sehr gewichtiger Grund für den Nicht-Gebrauch des Namens Luzifer ist der Mißbrauch, der damit immer wieder [. . .] von der Haeresie getrieben wurde und wird, als ob Luzifer durch die Verführung im Paradies der wahre Lichtbringer der Geistesfreiheit geworden sei [. . .].« PETERSDORFF, Band 1, 1956, S. 77. Vgl. zur Licht-Metaphorik BLUMENBERG, 1957.

⁶⁸ George Gordon Lord BYRON, *Heaven and Earth* (Fragment, 1821); Mario RAPISARDI, *Lucifero* (Epos, 1877).

⁶⁹ Alexandre SOUMET, *La divine épopée* (1840); Victor HUGO, *La fin de Satan* (zwischen 1854 und 1860); Paul VERLAINE, *Crimen amoris* (1884); Wilfrid Scawen BLUNT, *Satan absolved* (1892).

⁷⁰ FRENZEL, 1981, S. 673; theosophische und anthroposophische Bewegung förderten diesen Umwertungsprozeß, indem sie Lucifer als positive Symbolfigur erkoren.

Weltenbefreier.«⁷¹), kann sein Widerpart nur ein Ausbund von Schlechtigkeit sein:

Jehovah, von allen Göttern, die die Menschen je angebetet, gewiß der eifersüchtigste, eitelste, rohste, ungerechteste, blutgierigste, despotischste und menschlicher Würde und Freiheit feindlichste, schuf Adam und Eva aus man weiß nicht was für einer Laune heraus, ohne Zweifel, um seine Langweile zu vertreiben, die bei seiner ewigen egoistischen Einsamkeit schrecklich sein muß, oder um sich neue Sklaven zu schaffen [. . .].⁷²

Spätestens seit Lesage treten Teufel — nun freilich aus unserem Beziehungsmodell herausgelöst — als zeitkritische Beobachter und satirische Kommentatoren gesellschaftlicher Mißstände auf, z.B. in Klingers *Fausts leben, thaten und höllenfahrt* (1791), Goethes *Faust* (1808 und 1832), Grabbes *Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung* (1827), Twains *The Mysterious Stranger* (1916), Andreews *Tagebuch des Satans* (1920) oder Heyms *Ahasver*.

Im Hinblick auf den letztgenannten Roman habe ich die literarischen Innovationen akzentuiert; daneben gab und gibt es natürlich eine breite christliche, am neutestamentlichen Modell festhaltende Teufelszeichnung, so bei Dostojewskij, George Bernanos, Clive Staples Lewis, Elisabeth Langgässer und vielen anderen. Allen Umwertungsversuchen zum Trotz dominiert auch nach wie vor das biblische Wertschema die Erwartungen der Leser.

3.3 Der Engelsturz bei Stefan Heym

3.3.1 Die Einführung Ahasvers

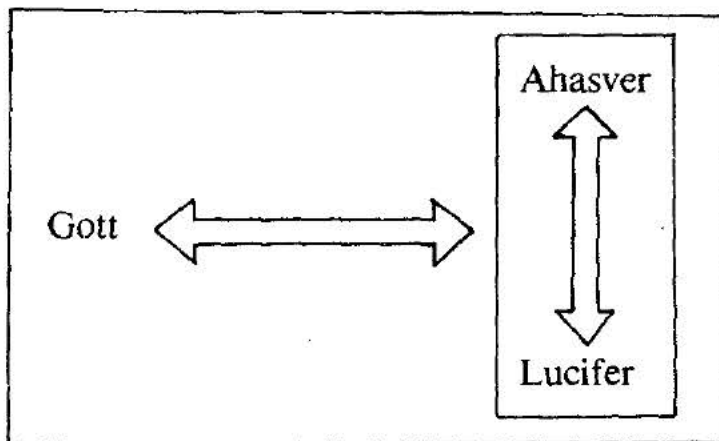
Mythisch-theologischer und literarischer Kontext vom Heyms erstem Kapitel sind knapp umrissen; vor diesem Hintergrund werden strukturelle Innovationen, erzählerische Ökonomie und inhaltliche Individualität seiner Konzeption kenntlich. Von seinen apokryphen Quellentexten unterscheidet sich Stefan Heyms Bericht wohl am auffälligsten durch den Auftritt eines zweiten aus der Anonymität der himmlischen Geister hervorgehobenen, durch Namen, Eigenschaften und Willensbekundungen individualisierten Engels neben Lucifer. Die Einführung jenes Engels Ahasver läßt sich stoffgeschichtlich unter Einbeziehung des gesamten Romantextes einfach und einleuchtend als Verknüpfung zweier literarischer Traditionen, des Satan-Stoffes und desjenigen vom »Ewigen Juden« beschreiben. Für Heyms Anfangskapitel bleibt diese Formulierung

71 BAKUNIN, 1978, S. 94.

72 BAKUNIN, 1978, S. 94.

aber recht unergiebig; denn hier gibt es noch keine zwingenden Hinweise auf den Ewigen Juden.⁷³

Von meinem Strukturmodell (3.I) ausgehend, kann ich die Existenz Ahasvers auch strukturell, aus einer Spaltung der Teufelsposition herleiten; die überlieferte Rede vom Abfall mehrerer Engel sichert den Vorgang überdies mythologisch-theologisch ab. Jene Spaltung erschließt aber Stefan Heym enorme erzählerische Möglichkeiten: Er kann das positive Potential der alten Widersacher- und Rebellengestalt nunmehr unbelastet von den negativen Konnotationen des traditionellen Protagonisten entfalten. Mit Lucifer erhält sich Heym gleichzeitig das negative Potential der Rolle als Kontrastfolie. Er läßt zwei große Engel gegen Gott revoltieren, stiftet aber Zwietracht unter ihnen: ihre Programme sind unvereinbar. An die Stelle der traditionellen, so oder so bewerteten Opposition *Gott vs. Teufel* treten zwei neue Gegensätze: *Gott vs. Lucifer und Ahasver* und *Lucifer vs. Ahasver*.⁷⁴



Skizze 3.III: Zentrale Oppositionen im ersten Kapitel des *Ahasver*

Die kompliziertere Grundstruktur erlaubt differenziertere Bewertungen, die Einführung einer neuen eigenständigen Perspektive relativiert die bekannten. Diese neue Perspektive wird umso wichtiger, als sie die Erzählung trägt. Ereignisberichte aus dem Blickwinkel eines Beteiligten vermitteln zwangsläufig auch Bewertungen des Berichterstatters. Damit ist noch nicht behauptet, daß diese Bewertungen in jedem Fall auch dem Leser als Identifikationsangebote unter-

73 Einzelne dezent ausgebaute Parallelen, z.B. die Motive der Unstetigkeit, des Unter-dem-Fluch-Lebens werden im Folgetext verstärkt und dann erst als Entsprechungen erkennbar.

74 Im Vergleich mit KOPSTOCKS reuigem Teufel Abbadonaa, der zunächst zwischen die Welten Satans und Gottvaters gestellt ist, aber schließlich seine Erlösung findet, tritt Ahasvers Eigenständigkeit besonders deutlich hervor.

breitet werden; gerade Stefan Heym beherrscht meisterhaft die Technik, Figuren durch Gedankenzitate zu diskreditieren.⁷⁵

Dieses Verfahren wird uns später auch im *Ahasver* wieder begegnen; hier im ersten Kapitel aber ergeben sich keine Anzeichen dafür, Arrangement des Autors und Werthorizont des fiktionalen Berichterstatters stehen im Einklang, wie noch zu belegen ist.

Am Anfang der *Schatzhöhle* versichert sich der »Schreiber« (nicht Verfasser!) höherer Unterstützung bei seinem Unternehmen:

- 1 Mit der Kraft unsers Herrn Jesus, des Messias, beginnen wir, die Schrift über die Ableitung der Stämme, d.h. die »Schatzhöhle« niederzuschreiben; sie ist von dem heiligen Herrn Ephraem verfaßt.
- 2 Herr! Unterstütze mich mit deiner Gnade! Amen.
- 3 Am Anfang, am ersten Tag, dem heiligen Sonntag, dem Anfang und Erstgeborenen aller Tage, schuf Gott Himmel und Erde [. . .]⁷⁶

Er gibt sich als einer zu erkennen, der nicht Selbsterlebtes berichtet; er verläßt sich auf die inspirierten Worte des »heiligen Herrn Ephraem«.⁷⁷ Seine Sicherheit in der Kraft Jesu, sein Aufruf um göttlichen Beistand sind natürlich übliche Topoi beim Beginn frommer Geschichten, kennzeichnen ihren Benutzer aber doch als gläubigen Christen und lassen keinen Zweifel über sein Vertrauen in die Objektivität des Berichteten und die Geltung des implizierten Wertsystems aufkommen. Bei seinen zeitgenössischen Rezipienten setzt er offenbar ein ähnliches Bewußtsein voraus; es scheint ihm nicht nötig, die Erzählung durch Visionen, Entrückungen oder dergleichen zu legitimieren, der Hinweis auf die Autorschaft des heiligen Ephraem genügt.

Wenn wir von der Kapitelüberschrift einstweilen absehen, beginnt Stefan Heym seinen Roman wie folgt:

Wir stürzen.

Durch die Endlosigkeit des oberen Himmels, des feurigen, der aus Licht ist, aus dem gleichen Licht, von dem unsere Kleider gemacht waren, deren Glorie von uns genommen wurde, und ich sehe Lucifer in all seiner Nacktheit, und in seiner Häßlichkeit, und mich schaudert.

Bereust du? sagt er.

Nein, ich bereue nicht.

Denn wir waren die Erstgeborenen, erschaffen am ersten Tag [. . .]⁷⁸

75 Dieses erzählerische Arrangement finden wir schon in vielen frühen Erzählungen; nahezu ganz von der »Schurkenperspektive« beherrscht ist die Novelle *Die Schmähschrift oder Königin gegen Defoe erzählt nach den Aufzeichnungen eines gewissen Josiah Creech* von Stefan Heym (1970), ein Gleiches gilt für die Erzählung *Die richtige Einstellung* (1976).

76 RIESSLER, 1979, S. 942.

77 Daß Ephraem vom »Schreiber« bzw. Schlußredaktor der *Schatzhöhle* nur vorgeschoben wurde, faktisch keinesfalls als Verfasser des wesentlich jüngeren Textes anzusehen ist, habe ich bereits oben (3.1) erwähnt.

78 HEYM, *Ahasver*, 1981, S. 5.

Dem Präteritum der Vorlagen (denn andere Quellentexte verfahren wie die *Schatzhöhle*) setzt Heym das Präsens des unmittelbaren Geschehens entgegen, dem Erzählmodus der Mittelbarkeit den eigenen der darstellenden Vergewärtigung, der Außen- eine Innenperspektive, der auktorialen Erzählsituation⁷⁹ die Ich-Erzählsituation.⁸⁰

Welche Folgen sind mit dieser Darbietungsweise hinsichtlich der Abwandlung des theologischen Wertschemas verbunden? Der Autor, der gerade zu Anfang seines Romans mit einem traditionell orientierten Leser rechnen muß, bricht in drei Schritten die Norm auf. Mit der Einführung dreier eigenständiger Positionen (Gott, Ahasver, Lucifer) verhindert er ein Weiterdenken im polaren Gut-Böse-Dualismus; indem die Ereignisse aus der Perspektive eines der »Rebellen« berichtet werden, löst er seine Variante zwangsläufig von der »offiziellen« Version und deren Bewertungsmuster ab; da dies zugleich die Sicht des positiv-sympathisch gezeichneten »Auführers« ist, wird dessen subjektiver Blickwinkel dem Leser zur Identifikation angeboten.

Das beschriebene Vorgehen mag als erster Beleg für die rezeptionssteuernde »Rhetorik« Stefan Heyms dienen. Er erzählt eine Geschichte, aber er interessiert sich auch sehr dafür, wie diese aufgenommen wird, welche Einstellungen sie vermittelt. Wertungen werden allerdings nicht explizit — etwa durch einen Dialog zwischen auktorialem Erzähler, dessen Ansicht dann als subjektive erkennbar und relativiert wäre, und fiktivem Leser — mitgeteilt, sondern (um so wirkungsvoller) durch das Textarrangement suggeriert.

Für weitere Strukturelemente des Eingangskapitels läßt sich eine Funktionalisierung auf diesen Zusammenhang nachweisen. Das Haupterzähltempus ist (zunächst) das Präsens; Vorgangs- und Darbietungszeit fallen ebenso zusammen wie Protagonist und fiktionale Vermittlungsinstanz. (Das Problem der Kapitelüberschrift klammere ich vorläufig noch immer aus.) Wenn Heym Ahasver als Betroffenen unmittelbar aus dem Geschehen heraus sprechen läßt, entscheidet er sich zwischen alternativen erzählerischen Möglichkeiten für diejenige, welche strukturell die affektive Beteiligung des Rezipienten am stärksten unterstützt, die Distanz zwischen Leser und innerfiktionalen Vorgängen weitestgehend abbaut, kurz: für die suggestivste Form der Präsentation.

79 Nach STANZEL (1979, bes. S. 79f.) primär bestimmt durch Dominanz der Außenperspektive, sekundär bestimmt durch Nichtidentität der Seinsbereiche von Erzähler und Charakteren sowie durch vermittelte Narration (Bevorzugung von Erzählerfigur vor Reflektorfiguren). Daß die *Schatzhöhle* nur bedingt mit Instrumenten zu beschreiben ist, welche anhand fiktionaler ästhetischer Texte für ebensolche entwickelt worden sind, bleibe hier außer Betracht.

80 STANZEL (1979, bes. S. 79f.) definiert die Ich-Erzählsituation primär durch die Identität der Seinsbereiche von Erzähler und Charakteren, sekundär durch die Dominanz von Erzählerfigur (vs. Reflektorfigur) einerseits und Innenperspektive (vs. Außenperspektive) andererseits.

Ein sekundäres Moment der Distanz kommt jedoch dadurch wieder ins Spiel, daß Erschaffung des Menschen und Auseinandersetzung mit Gott, ohne Zweifel zwei Hauptereignisse dieses Kapitels, in der Vergangenheit zurückliegen und von Ahasver, dessen augenblickliche Situation die Folge jenes Geschehens ist, erinnert werden. Präsentische Erzählpassagen, Empfindungen Ahasvers und sein Gespräch mit Lucifer während des Sturzes betreffend, wechseln mit im Präteritum (Imperfekt) wiedergegebenen Reflexionen. Die durch Ortsangabe und Präsens andauernd, gedehnt, zeitlos erscheinende Situation des Stürzens durch »die Endlosigkeit des oberen Himmels« versetzt Ahasver in die Lage, jene Vorgänge, welche zum Bruch mit Gott führten, rational, relativ ruhig, mit Abstand, aber auch repressionsfrei⁸¹ zu sehen; der Ton eines — wenn schon nicht neutralen, so doch tendenziell objektivierten — Vorgangsberichts wird jetzt möglich. Das Vertrauen des Lesers in die Zuverlässigkeit der Erinnerung Ahasvers wird durch die eingestreuten Bemerkungen Lucifers, eines Augenzeugen mit durchaus eigenständiger Position weiter untermauert.

Die letzte Beobachtung verdient, unterstrichen zu werden, läßt sie sich doch verallgemeinern. Im weiteren Romanverlauf werden häufig gleiche Sachverhalte von unterschiedlichen Seiten dargestellt und beurteilt; dennoch entsteht für den Leser kaum einmal ein Zweifel darüber, welche Version den »wirklichen Tatsachen« (Wirklichkeit natürlich innerfiktional verstanden) entspricht, welcher Einschätzung man sich anschließen muß. Diese Eindeutigkeit des Textes erreicht Stefan Heym durch verschiedene rezeptionssteuernde Maßnahmen. Eine Haupttechnik dabei ist aber die Mehrfachbezeugung der dem Rezipienten als zutreffend präsentierten Sachverhalte durch kompetente fiktionale Instanzen, welche der konspirativen Zusammenarbeit zur Täuschung von Leser oder anderen Romanfiguren auf Grund kontroverser politischer Positionen oder unabhängiger Lebenskreise unverdächtig sind.

81 Vgl. Kapitel 17 des *Ahasver* (S. 176): »Wir schweben. In den Tiefen des Raums, der Sheol genannt wird und der sich erstreckt außerhalb der Schöpfung, ohne Finsternis oder Licht, überallhin, in endloser Krümmung. Hier können wir sprechen, sagt Lucifer, hier ist kein GOTT und keines Seiner Geschöpfe, sei es aus Geist oder aus Materie; hier ist nur das Nichts, und das Nichts hat keine Ohren. Ich fürchte mich nicht, sagte ich. Lucifer zeigt sein schiefes Lächeln. Wer wie du die Welt verändern möchte, sagt er, hat allen Grund, um sein Wohlergehen zu fürchten.«

3.3.2 Der Streit um die Krone der Schöpfung

Der erste biblische Schöpfungsbericht schließt mit einer Formel, die das Gesamtwerk Gottes — unter Einschluß des Menschen — ausdrücklich billigt: »Und Gott sah alles, was er gemacht hatte; und siehe da, es war sehr gut.«⁸² Dieses Urteil erachtet Leo Scheffczyk als um so bedeutender, da es »schon bei den biblischen Schriftstellern aus einem geprüften mündigen Glauben kommt, der, wie der nachfolgende jahwistische Bericht vom Sündenfall zeigt (Gen 3, 1-24), durchaus um die Gebrochenheit, die Unvollkommenheit und Sündigkeit der empirischen Welt weiß.«⁸³ Gleichwohl blieb es nicht unangefochten. Eine der prägnantesten Widerreden führte Ernst Bloch — ich zitiere hier indirekt, um die Perspektive des Tübinger Dogmatikers ebenfalls mitzuteilen —,

der das ganze »Genesis-Pathos« vom guten Anfang der Welt und »den Gott, der sein Werk auch noch sehr gut findet« [,] heftig kritisiert. Die Qualifizierung mit »sehr gut« scheint dem neomarxistischen Philosophen nicht nur im Widerspruch zur Wirklichkeit zu stehen, sie gilt ihm auch als tendenziöse Aufforderung zum Sich-Abfinden mit den gegenwärtigen Verhältnissen und zum Verzicht auf jede vorwärtsdrängende Veränderungsdynamik des Menschen, als zutiefst konservative Ideologie. Es ist bezeichnend, daß auch christliches Denken den Vorwurf des Marxismus [!] übernimmt und die Genesis-Aussagen nur im Sinne einer Verheißung auf Zukunft versteht, nicht aber als Aussagen über eine seinsmäßige Güte der Schöpfungsdinge.⁸⁴

Blochs Einschätzung der Schöpfung kann weitgehend als philosophisches Programm des *Ahasver* gelesen werden: Wenigstens der Mensch und dessen soziale Verhältnisse sind Gott auch in Heyms Roman daneben geraten; viele Beispiele veranschaulichen den Widerspruch zwischen der These von der »Güte der Schöpfung« und menschlichen Erfahrungen zu verschiedenen Zeiten. Der Roman entwickelt sich zum Plädoyer gegen Resignation angesichts inhumaner Verhältnisse, er predigt Veränderung und — was Scheffczyk besonders bedenklich erscheinen müßte — er führt einen fruchtbaren Verständigungsprozeß zwischen revolutionärem und christlichem Denken vor, wenn man die fiktionale Figur Reb Joshua als repräsentativen Vertreter für letzteres gelten lassen will. Daß die Differenz zwischen Heym und Scheffczyk natürlich tiefer reicht, daß z.B. im weiteren Romanverlauf das Wesen Gottes mit der Tendenz diskutiert wird, ihn als Projektion des Menschen zu zeigen (etwa im zehnten Kapitel, besonders S. 95), somit aber auch die Kritik an der Schöpfung letzt-

82 Gen 1, 31.

83 SCHEFFCZYK, 1975, S. 48f.

84 SCHEFFCZYK, 1975, S. 51f. zitiert Ernst BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968, S. 144. Sein Tadel gegen von marxistischer Kritik infiziertes Denken zielt auf WESTERMANN (1971) und SCHMIDT (1967). Ich benutze die Ausgabe BLOCH, 1977.

lich wider verantwortliche Menschen gerichtet ist, darf nicht verschwiegen werden, soll aber im Rahmen dieser Betrachtung des ersten Kapitels nur angemerkt werden.

Da Hiob mit Gott hadert und sich selbst rechtfertigt, setzt dieser ihm das Werk seiner Schöpfung und den Beifall der »Morgensterne« und »Kinder Gottes«, in anderer Übersetzung der »Gottessöhne« (= Engel) entgegen:

Wo warest du, da ich die Erde gründete?
Sage an, bist du so klug!
Weißt du, wer ihr das Maß gesetzt hat, oder
wer über sie eine Richtschnur gezogen hat?
Worauf stehen ihre Füße versenkt, oder wer
hat ihr einen Eckstein gelegt,
da mich die Morgensterne miteinander
lobten und jauchzten alle Kinder Gottes?⁸⁵

Bei Heym jubeln nur die »braven Engel« (S. 8), und wenn die Kapitelüberschrift eine Erzählung ankündigt, »wie Gott zur Freude der Engel den Menschen erschuf«, so kann dies nur ironisch verstanden werden. Rabbinische Legenden und apokryphe Texte berichten von durchaus geteilten Reaktionen im »himmlischen Thronrat«.⁸⁶ Besonders die Worte Ps 8,5 (»was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst [. . .]«) werden im Midrasch mehrfach den Engeln in einem herabsetzenden Sinne in den Mund gelegt:

Als Gott den Menschen schaffen wollte, schuf er eine Abteilung Dienstengel, zu denen er sprach: Wenn es euch beliebt, wollen wir einen Menschen nach unsrem Bilde machen. Sie sprachen vor ihm: Herr der Welt, was ist dessen Tun? Er antwortete ihnen: Sein Tun ist so u. so. Sie sprachen vor ihm: Herr der Welt, was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, u. des Menschen Kind, daß du darauf Rücksicht nimmst! Ps 8,5. Er streckte seinen kleinen Finger aus zwischen sie u. verbrannte sie, desgleichen auch eine zweite Abteilung. Die dritte Abteilung sprach vor ihm: Herr der Welt, was hat es den Früheren geholfen, die vor dir (abratend) gesprochen haben?! Die ganze Welt ist dein! Alles, was du in deiner Welt tun willst, tu!⁸⁷

85 Hi 38, 4-7. Vgl. ZIEGLER, 1957, S. 50-55, der auch auf die folgenden rabbinischen Legenden hinweist. Eine ausführliche Dokumentation der rabbinischen wie auch mohammedanischen Spekulation über den Einspruch der Engel gegen die Erschaffung des Menschen legt JUNG (1974, S. 45-68) vor.

86 STRACK/BILLERBECK I, 1965, S. 203: »R. Simon (um 280) hat gesagt: Als Gott sich anschickte, den ersten Menschen zu schaffen, schieden sich die Dienstengel in Parteien u. Gruppen. Die einen von ihnen erklärten: Er soll nicht geschaffen werden! Andere erklärten: Er soll erschaffen werden! s. Ps 85, 11: 'Liebe u. Wahrheit stießen zusammen, Barmherzigkeit u. Friede gerieten aneinander' (so der Midr). Die Liebe sprach: Er werde erschaffen; denn er wird Liebe üben. Die Wahrheit sprach: Er werde nicht erschaffen; denn er wird durch u. durch Lüge sein. [. . .] Was tat Gott? Er nahm die Wahrheit u. warf sie auf die Erde, s. Dn 8, 12: 'Die Wahrheit ward auf die Erde geworfen.'«

87 STRACK/BILLERBECK III, 1965, S. 681.

An Gen 1,26 sowie verschiedene rabbinische Legenden knüpft Heym seine Erzählung der Erschaffung des Menschen. Der stürzende Ahasver kommentiert in seiner Erinnerung den Entschluß des Herrn. Eine Mitverantwortung an dieser letzten Schöpfungstat weist er entschieden zurück, »Er war's, Seine einsame Entscheidung, wir [die Engel] hatten keinen Teil daran« (S. 5). Lucifers Stichworte aktualisieren den Ablauf der Vorgänge in Ahasvers Gedächtnis: wie Gottes Ankündigung, sich im Bilde des neuen Geschöpfes zu zeigen, von den Engeln mit Furcht und Zittern aufgenommen wird, wie das Wunder »erschreckend und großartig« einsetzt, aber bald darauf die Dimensionen kläglich schrumpfen und der Mensch schließlich aus winzigsten Quantitäten der vier Elemente zusammengefügt wird. Den Kontrast von anfänglicher Größe und endlichem Resultat des Unterfangens, der bereits in der *Schatzhöhle* angelegt ist, streicht Ahasver durch zusätzliche Diminutiva und zwei Vergleiche heraus. Das »Wunder« wird ihm zum zweifelhaften Zauber, im zweiten Bild sogar zur schlichten⁸⁸ Küchenkunst.

Lucifers Gedanken kreisen parallel um die zurückliegenden Ereignisse. Sein nächstes Stichwort schließt logisch an Ahasvers Überlegungen an: »Und wir sollten ihm dienen« (S. 6). Sichtbar werden Hohn und Haß des älteren⁸⁹ gegenüber diesem jüngsten, von Gott so offenkundig bevorzugten Geschöpf aus »vier schwachen Elementen«. Im gleichen Rechtsgefühl hatte Ahasver die erste Frage Lucifers »Bereust du?« (S. 5) entschieden verneint: die Engel waren »die Erstgeborenen [. . .] erschaffen aus Feuer und dem Hauch des Unendlichen, in niemandes Bild und Gleichnis« (S. 5)⁹⁰.

Die Engel hatten die Erschaffung Adams aus allen verschiedenen Elementen sogleich zutreffend als symbolischen Akt verstanden und auf Gottes Herrschaftsauftrag hin gedeutet.⁹¹ Der vorprogrammierte Konflikt spitzte sich zu, als Gott den Menschen auf Golgatha⁹² zum König, Priester und Propheten er-

88 Die genannten Zutaten — Mehl, Eier, Öl — sprechen eher für einfache Hausmannskost, denn für eine Création der Haute Cuisine.

89 In Hi 38, 7 (s.o.) beobachten die Engel schon die Gründung der Erde; im Talmud gilt Samma el (Satan's Eigenname) sogar überwiegend als vorweltliche Größe. Vgl. STRACK/BILLERBECK I, 1965, S. 137, Anm. 1.

90 Im Gegensatz zu manchen Kirchenvätern, welche den Engeln Neidgef hle angesichts der Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes unterstellen (zahlreiche Belege in RAC V, 1962, Sp. 190), rechnet HEYMS Ahasver sich diesen Sachverhalt zum Vorzug an.

91 Der biblische Herrschaftsauftrag macht dem Menschen nur alles irdische Getier, die Wesen dreier Elemente untertan (vgl. Gen 1, 28); die *Schatzhöhle* subordiniert zusätzlich die Feuerwesen unter Adams Machtbefugnis.

92 Die Lokalität Golgatha ist in der *Schatzhöhle* von herausragender Bedeutung, sie ist dort quasi der »Nabel der Welt«: Hier bestatten Sem und Melchisedech den Leichnam Adams, der schließlich durch Blut und Wasser aus der Speerwunde des gekreuzigten Messias' Taufe und Erlösung empfängt.

hob, ihm die Herrschaft verlieh und die Engel zur Huldigung anhielt. Ahasver erinnert sich, wie Lucifer ablehnte, zum Widerstand aufrief und als Wortführer die Rechtsposition der Engel vertrat: »Ihm ziemt es, uns zu verehren, uns, die wir Feuer und Geist sind; aber nicht uns, daß wir den Staub verehren, der aus einem Staubkörnchen gebildet ist« (S. 7). Der Konflikt wird bei Heym im Dialog entwickelt, freilich in von Ahasver erinnelter Rede. Doch verringert der Autor auch wieder die situativ gegebene Distanz. Für etwa drei halbe Druckseiten (S. 7f.) wird der Gedankenstrom Ahasvers nicht mehr durch Lucifer unterbrochen; bislang störten dessen Einwürfe in wesentlich kürzeren Intervallen eine kontinuierliche Vorgangsdarbietung. Reflexionen des stürzenden Ahasver über die Geschehnisse treten mit der Dialogaufnahme völlig zurück.

Gott ignoriert die erste Widerrede Lucifers. Er wendet sich Ahasver zu und versucht, sich dessen Gehorsams zu versichern. Die Strategie ist wohlbedacht; mit dem »Rädelsführer« Lucifer läßt er sich auf keine Diskussion ein, aus der Menge der Murrenden wird jemand persönlich angesprochen, dazu mit einem Namen, der seinen Träger auf wohlgefälliges Verhalten zu verpflichten scheint (S. 7): »Und du, Ahasver, was soviel ist wie der Geliebte, willst du dich nicht neigen vor Adam, den Ich Mir zum Bilde und zum Gleichnis schuf?« Ferner ist der Befehl entgegenkommend in Frageform gefaßt, und schließlich stellt Gott zwischen sich und Adam eine enge Verbindung her, so daß die Ablehnung, diesen zu verehren, einer Absage an ihn selbst gleichkommt.

Ahasver vollzieht das Junktim nicht mit, er betrachtet Gott nach wie vor als den Herrn. Trotzdem lehnt er das als unzumutbar empfundene Ansinnen ab. Wie zuvor Lucifer begründet Ahasver seine Weigerung. Er wiederholt dessen Argument, Wesen aus Feuer und Geist sollten keines aus Staub verehren müssen, und fügt noch zwei weitere hinzu: Erstgeburt und kreatives Vermögen (»er bewegt die Welt nicht, aber ich bewege sie«, S. 7f.).

Bevor Gott auf Ahasver reagiert, nimmt Lucifer wieder das Wort an sich. Sein Plädoyer kann als Kabinettstück im Bereich zwischen Rhetorik und Demagogie angesehen werden. Es beginnt mit einer vordergründigen Versöhnungsgeste und endet zielstrebig in der »revolutionären« Tat; dazu wendet es die rationale Argumentation Ahasvers ins Emotionale. Lucifers Ansprache richtet sich vordergründig ausschließlich an Gott, tatsächlich aber wohl eher an die noch unentschlossenen Engel. Im Gegensatz zu Ahasver gebraucht Lucifer oft Pluralpronomina und macht sich zum Sprecher, Anwalt und Führer der anderen.

Er beginnt mit einer Bitte (»Zürne uns nicht, oh Herr«, S. 8), welche die bestehende Hierarchie als unangefochtene zu präsupponieren scheint. Seine nachgereichte Begründung beschwört zunächst den harmonischen Zustand der Schöpfung vor der Existenz des Menschen und konfrontiert ihn sodann mit einer drastisch ausgemalten Prophezeiung der menschlichen Einwirkung auf

diese Welt. Die angekündigten Scheußlichkeiten vereinen traditionelle theologische Sündentopoi (sexuelle Entartungen) mit eher modern anmutenden Gesichtspunkten (Überbevölkerung, Ökologie- und Friedensthematik).⁹³

Bis hierher könnte man in Lucifer noch den loyalen Engel sehen, könnte noch annehmen, daß er in Sorge um die Zukunft der Schöpfung redete und sein ganzes Interesse — wenn man den letzten Punkt der Prophezeiung betrachtet — auf die Bewahrung des göttlichen Ansehens gerichtet sei. Doch schon seine Haltung und Gestik vor der Antwort Ahasvers stünden einer solchen Interpretation im Wege: »der vor dem HERRN stand, aufrecht und riesig und dunkel wie ein Berg, und die Faust hob, daß sie das Firmament durchstieß« (S. 7). Aber auch seine Rede steuert faktisch auf den Bruch mit Gott zu. Die vorausgesagten Perversionen der Nachkommen des gerade erschaffenen Adam fallen indirekt auf den Schöpfer zurück. Die letzte Ankündigung dieser Reihe — »Und wird ein Spott und Hohn sein auf Dein Bild, oh HERR, und Dein Gleichnis« — greift nicht nur das gefährliche, zuerst von Gott geprägte, von Ahasver dann klug umgangene Junktim wieder auf, sondern stellt verächtliche Äußerungen über Gott nicht nur als möglich, sondern sogar als wahrscheinlich und begründet in Aussicht. Eine solche Vorstellung ist aber mit der absoluten Herrschaft Gottes völlig unvereinbar, sie dient nicht zur sorgenden Verteidigung der himmlischen Ordnung, vielmehr zu deren Erschütterung.

Alle Zweifel um Lucifers Absichten muß schließlich der nächste Satz ausräumen. Seine Rede endet mit einer Drohung, die angesichts ihrer Adresse bereits mehr bedeuten muß. Wer Gott zu drohen wagt, setzt sich bereits diesem gleich bzw. negiert dessen absoluten Herrschaftsanspruch. Was Lucifer explizit für den Fall eines abschlägigen Bescheids ankündigt (»Bestehst Du aber auf Deinem Willen, GOTT, [. . .] so stell ich meinen Thron über des Himmels Sterne und bin selbst dem Höchsten gleich.« S. 7), vollzieht er faktisch bereits im Sprechakt des Drohens, nämlich die Absage an Gott und die Selbstproklamation zur Gegeninstanz.

Nur knappe Informationen erhält der Leser über die Folgen; ein Teil der Engel schloß sich Lucifer an und teilt nun das Schicksal der beiden Stürzenden. »Gott in Seinem Zorn« hatte die Rechte von ihnen abgezogen. »Adam aber ließ Er auffahren zum Paradies« (S. 8), während ihm die deutlich ironisierten »braven Engel« lobsangen.

Ich fasse zusammen: Durch die Erschaffung und Erhöhung des Menschen zerstört Gott den alten, von Ahasver (S. 5) und Lucifer (S. 8) gleichermaßen

⁹³ Zitat S. 8: »Dieser aber [. . .] ist wie ein Ungeziefer und wird sich vermehren wie die Läuse und aus Deiner Erde einen stinkigen Sumpf machen, er wird das Blut seines Bruders vergießen und seinen Samen in niedere Tiere verspritzen, in Esel und Ziegen und Schafe, und mehr Sünden begehen als ich je erfinden könnte [. . .]«.

gepriesenen und als harmonisch erinnerten Zustand der Schöpfung.⁹⁴ Dieser frühere Status wird nur kurz und vage charakterisiert. Die alte Welt war harmonisch und stabil organisiert, dabei aber nicht erstarrt. Lucifer spricht davon, daß »alle Klänge« zu ihr gehörten, und Ahasver betont die Qualitäten der Erstgeborenen: »wir, die Unruhe, das ewige Kreisen über den Sphären, die ewige Veränderung, das Schöpferische.« Eine latente Spannung zwischen monistischen und dualistischen Konzepten bestimmt die Darstellung: Einerseits bleibt Gott unbestritten Begründer allen Seins, andererseits verkörpern die Engel — gerade durch die Dialektik der verschiedenen »Klänge« — das kreative Prinzip. Gottes »einsame Entscheidung« und der Verlauf der Auseinandersetzung verdeutlichen die hierarchische Struktur der himmlischen Sozietät und offenbaren einige Züge Gottes wie seinen absoluten Herrschaftsanspruch, die rationaler Argumentation unzugängliche Willkür seiner Entschlüsse, die Empfindlichkeit gegen Opposition und die Bereitschaft, in alttestamentarischem »Zorn« undifferenziert und hart zu strafen, anders formuliert: mit Repression den eigenen Machtanspruch durchzusetzen. Das oben angesprochene dualistische Moment, die hier beschriebenen tyrannischen Charakteristika, aber auch die Schilderung der Erschaffung des Menschen sind auf die tendenzielle Demontage der Vorstellung vom allmächtigen und allgütigen Gott funktionalisiert.

3.3.3 Meinungsverschiedenheiten unter Revolutionären

Der eben besprochene Passus diente in der Hauptsache der Entwicklung des Konflikts zwischen Gott und den unwilligen Engeln. Gleichzeitig gab es jedoch erste Hinweise auf eine Opposition *Ahasver vs. Lucifer*, welche nun im Dialog der beiden Stürzenden klar herausgearbeitet wird. Unterschiedlich angelegt waren beispielsweise ihre Reden, durch welche sie Gottes Ansinnen zurückgewiesen hatten: rational argumentierend und gemäßigt bei Ahasver, pathetisch und aggressiv bei Lucifer, auf Machtkampf bei diesem berechnet, auf die Begründung einer Befehlsverweigerung bei jenem bedacht. Ahasvers Appellation an die Befehlsinstanz stand gegen Lucifers hauptsächlich an die anderen Engel

⁹⁴ Hier liegt wiederum ein Beispiel für die oben beschriebene Technik der Mehrfachbezeugung vor; das von zwei verschiedenen Engeln — dazu in verschiedenen Situationen — übereinstimmend Festgestellte klingt glaubwürdig. Hätten wir nur die Lucifer-Behauptung am Beginn seiner großen Widerrede (S. 8), wären starke Zweifel an der Richtigkeit des Sachverhalts angebracht. Die Dopplung der Aussage ist also nicht redundant, sondern sie klärt (innerfiktional) den Wahrheitswert der Passage.

gerichteten Ansprachen, den Aufruf zur Gehorsamsverweigerung (S. 7) sowie die Drohung und Selbstproklamation seiner Gottgleichheit (S. 8).

Noch in einem zweiten Punkt sind deutliche Differenzen zwischen den »Revolutionären« sichtbar geworden, nämlich hinsichtlich ihrer Beurteilung Adams und ihrer Einstellung zu ihm. Verehren wollten ihn beide nicht, das brachte sie in Gegnerschaft zu Gott; ihre Geister wiederum scheiden sich an Adams Schönheit. Ahasver ist davon »bewegt«, noch in der Erinnerung findet er Ausdrücke, die geradezu Faszination verraten (S. 7):

Schön war er, der Mensch Adam, selbst ich war von der Schönheit des Anblicks bewegt, da ich seines Angesichts Gebilde sah, wie es in herrlichem Glanz entflammt war, dann seiner Augen Licht, gleich dem der Sonne, und seines Körpers Schimmer, gleich dem des Kristalls.

Auch Lucifer bestätigt die Schönheit des Menschen, aber er stellt nur eine Tatsache fest, die keinen weiteren Eindruck hinterläßt (S. 7): »Schön anzusehen war er, sagt Lucifer, aber aus Staub, — ein Geschöpf des sechsten Tages.« Schönheit wird zugestanden, was aber zählt, sind stoffliche Substanz und Zeitpunkt der Geburt. Hier weiß Lucifer sich weit überlegen, Verachtung bringt er dem Nachgeborenen entgegen. Haß kommt dazu, als Gott die Rechte des Älteren zugunsten des Jüngeren verkürzt, deutlich sichtbar in den Prophezeiungen Lucifers über die zukünftige Entwicklung der Adamskinder. Hier bewegt sich Lucifer übrigens ganz in seiner angestammten Hauptrolle, Verkläger der Menschen zu sein vor Gott.

Verkläger und Feind der Menschen ist Heyms Lucifer sicherlich, kann man ihn auch Verleumder heißen? Schwerlich — seine Ankündigungen haben sich in der außerfiktionalen Realität mehr als erfüllt, wie jeder Leser weiß. Zwei Fragen lassen sich an diese Textstelle anschließen. Erstens, wie ist Lucifers Aussage *innerfiktional* zu beurteilen? Kennt er als Wesen aus Feuer und Geist die Zukunft voraus und ist diese determiniert? Oder ist seine Prophezeiung — vom Haß diktiert — zum Zeitpunkt ihrer Äußerung doch eine Verleumdung, die sich später nur zufällig erfüllt? Und zweitens, wenn Lucifer und Ahasver den Menschen verschieden betrachten, wessen Sichtweise ist dann adäquat, wer hat Recht und wer ist im Irrtum?

Beide Fragen sind auf der Textgrundlage des ersten Kapitels nicht entscheidbar, aber Heym nimmt sie in den Roman mit hinein. Bei der Analyse der Schlußkapitel wird vielleicht eine Antwort möglich sein. Die letzten Abschnitte des ersten Kapitels tragen immerhin noch zur Klärung der Alternativen bei.

Lucifer fällt, aber er fühlt sich nicht geschlagen. Im Gegenteil, er ist sich seiner Sache sogar außerordentlich sicher; Gott wird auf Dauer nicht allein zurechtkommen können: »Er braucht das Nein, wie das Licht das Dunkel braucht.« Dem christlichen Theologen verrät sich Lucifer hier als dualistischer

Denker und Ignorant seines Ursprungs als Geschöpf Gottes, dem Philosophen als Dialektiker und mit seinem nächsten Satz obendrein als Anhänger geschichtsdeterministischer Auffassungen (S. 8):

So aber werde ich in den Tiefen hocken, in dem Raum Gehennah, und alles wird mählich zu mir kommen, denn eines zieht das andere nach sich, und was von Staub ist, muß wieder zu Staub werden, es ist nichts von Dauer.

Lucifer ist überzeugt, die zukünftige Entwicklung zu kennen, und ihren Trend weiß er sich günstig. Sein Programm ist einfach, er braucht nur den natürlichen Lauf der Dinge abzuwarten. Lucifers Position erscheint außerordentlich stark; der Leser muß die Richtigkeit des vorausgesagten Sündenkatalogs zugeben und auch dem Ereignis gute Chancen einräumen, auf das der stürzende Engel letztlich spekuliert, die Katastrophe, in der alles, »was von Staub ist«, auch wieder dazu werden soll.

Ahasver teilt Lucifers Erwartung hinsichtlich des Gangs der Geschichte, aber nicht dessen Befriedigung. Er trauert vielmehr dem mißglückten Wurf Gottes nach, der ihm »eine so große Hoffnung« war, Mitleid empfindet er und Bedauern (S. 9): »Eine so schöne Welt! Ein so schöner Mensch!« Wieder ist es das Prädikat »schön«, das Ahasvers Neigung erklärt. Er scheint ein Wahrnehmungsorgan für Schönheit zu besitzen, das Lucifer, dessen »Nacktheit« und »Häßlichkeit« ihn erschauern läßt, abgeht.

Ahasver will sich aus guten Gründen nicht vor Adam beugen, aber er empfängt trotzdem einen positiven Eindruck und reagiert mit Gefühlen, die zwar nirgends als »Liebe« bezeichnet werden, die aber sicher als (abgeschwächte) Form von Liebe interpretiert werden können. Das Stichwort fällt dennoch, wenn auch in anderem Zusammenhang. Zweimal wird der Name Ahasver verbunden mit seiner Übersetzung: »was soviel ist wie der Geliebte« (S. 7 und 9). Wenn ich davon ausgehen darf, daß diese durch Wiederholung betonte Namensbedeutung nicht nur eine Mitgift der Stofftradition, sondern vom Autor funktionell auf ihren Kontext bezogen ist, liegt die Folgerung nahe, daß Ahasver dem Menschen nicht zufällig mit Sympathie begegnet, sondern deshalb, weil er selbst ein »Geliebter« ist, die positive emotionale Beziehung quasi sein Wesen bestimmt.⁹⁵ Diesen Zusammenhang wird man sich für den *Engel* Ahasver freilich nicht unbedingt in Anlehnung an psychologische Theorien über wesensprägende frühkindliche Erlebnisse zu denken haben; eher vielleicht — ich erinnere auch an das oben zum Thema Schönheitsempfinden Gesagte — im Sinne des Goethe-Worts:

⁹⁵ Man beachte die aus möglichen Alternativen (»heißt«, »bedeutet« . . .) gewählte Formulierung HEYMS: »Ahasver, was soviel i s t wie der Geliebte«, Hervorhebung von mir.

Wär nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?⁹⁶

Läßt sich für Lucifer die Gegenprobe anstellen? Schwieriger wohl, denn auch dieser Name ist zunächst Mitgift einer Stoffgeschichte und hat verschiedene historische Deutungen erfahren, zudem gibt der bislang betrachtete Text keine Übersetzung wie im Falle Ahasvers. Dennoch bleiben uns einige Überlegungen unbenommen. Auf die Schönheit Adams hatten die Engel verschieden reagiert, Ahasver war »bewegt«, Lucifer offensichtlich unbeeindruckt. Ahasver stellt über das eigene Aussehen keine Überlegungen an, aber er notiert Lucifers Häßlichkeit. Dieser *haßt* ohne Frage das Geschöpf des sechsten Tages. *Häßlichkeit* und *hassen* sind nun aber wieder über den gemeinsamen Wortstamm semantisch verbunden. Selbstverständlich will ich hier keine pseudopsychologische Behauptung etwa der Art »Wer häßlich ist, haßt seine Mitmenschen« aufstellen, darauf kann es im Rahmen des ersten Kapitels auch gar nicht ankommen. Auf der hier verhandelten mythisch-biblischen Ebene sind symbolische und magische Beziehungen, z.B. Identitäten zwischen Namen und ihren Trägern oder äußeren und inneren Charakteristika durchaus kontextadäquat und entsprechende Interpretationen plausibel.

Die Kulturgeschichte hat nicht nur häßliche Teufelsbilder hervorgebracht, man dachte ihn sich auch nicht immer als Feind; doch sind eben diese (mittelalterlichen) Vorstellungen von seiner Häßlichkeit⁹⁷ und seinem Haß auf die Menschen die dominierenden geblieben.⁹⁸ Daß Stefan Heym die altüberlieferte Konzeption des häßlichen und bösen Teufels übernimmt, ergibt sich einerseits aus dem Romankontext — sowohl der mythisch-theologischen wie der neutestamentlichen und auch frühneuzeitlichen Erzählsequenz ist diese Vorstellung

⁹⁶ Goethes Werke, Hamburger Ausgabe, Band 1, S. 367.

⁹⁷ Im Mittelalter verbanden sich Attribute zahlloser mythologischer Gestalten der Germanen (von Göttern, Geistern, Kobolden, Riesen, Zwergen usw.) mit der zunächst noch relativ abstrakten christlichen Teufelsvorstellung. Der Verbindung des Bösen mit dem Häßlichen in der bildenden Kunst ist von BLOMBERG (1867, Zitat S. 1) nachgegangen: »Es giebt in der Kunst, wie überall, gewisse Grund- und Kern-Ideen, die, einmal entdeckt, allmählich so in die Anschauung übergehen, daß man sie für selbstverständlich hält [. . .]. So verhält es sich, neben Aehnlichem, auch mit dem Gedanken, das B ö s e in weitem wie im engern Sinne durch das H ä ß l i c h e , ja unter Umständen durch das M o n s t r ö s e , also die innere Mißform durch äußere zur Darstellung zu bringen. Es scheint kaum etwas so folgerechtes und einfaches zu geben; man sollte meinen, jedes Kind müsse darauf verfallen, wenn es überhaupt den Trieb einer Darstellung empfindet; die K u n s t namentlich müsse dies mit Bewußtsein besessen haben, so lange es eine giebt. Und doch hat dieser einfache Gedanke seine Geschichte. [. . .] Sehen wir aber auf die Periode, wo er zuerst ins Bewußtsein tritt, so scheint er mit mehr Recht, als Andere, die Bezeichnung eines g e r m a n i s c h - c h r i s t l i c h e n zu verdienen.«

⁹⁸ Vgl. Anm. 57.

angemessen, der Briefwechsel verdankt wiederum einen beträchtlichen Teil seiner satirischen Wirkung dem anachronistischen Einbruch gerade eines »ur-tümlichen« Teufels in die moderne atheistische und bürokratische Welt des real existierenden Sozialismus — und hat andererseits erwünschte erzählerische Konsequenzen, beispielsweise für den innerfiktionalen Aufbau eines eindeutigen Bewertungsschemas (Kontrastfolie zu Ahasver).

Superbia, Rebellion und Rationalität⁹⁹ verbinden sich als wichtigste semantische Konnotationen mit dem Teufelsnamen *Lucifer* in der theologischen und literarischen Diskussion. Heyms Lucifer ist natürlich auch stolz und tritt höchst selbstbewußt auf; da aber die Position Gottes relativiert wird, das Textarrangement eher die Rechte der Engel bestätigt, kann der Vorwurf des »Hochmuts« kaum erhoben werden. Das »Rebellenthema« kommt lediglich in wesentlich abgeänderter Form zum Tragen, wie unten noch zu zeigen sein wird. Allein die Konnotation »Rationalität« läßt der Text gelten, nicht nur im passiven Sinne durch Verzicht auf tendenziellen Abbau der Konnotation (ein solcher läßt sich bei den Vorstellungskomplexen »Superbia« und »Rebellion« durchaus beobachten), sondern auch durch positive Belege — denken wir an Lucifers »politische« Strategie, glänzende Rhetorik oder seine scharfsinnige (wenngleich auch haßdiktierter) Prognose über das zukünftige Unwesen der Menschen zurück.

Ahasver ist als Geschöpf aus Feuer und Geist sicher ebenfalls nicht dumm; aber der Text thematisiert seine Verstandskräfte nicht; Lucifers Tadel (S. 9) könnte sogar als negativer Beleg herangezogen werden: »Daß du's nicht sein lassen kannst, sagt er. ER verstößt dich, aber du jammerst Ihm nach und Seinen Werken.« Ahasvers Antwort setzt Lucifers Geschichtsdeterminismus und (nach menschlichem Maßstab beurteilt) -pessimismus eine Hoffnungsperspektive entgegen und ein Programm, wie der weitere Romanverlauf zeigen wird. Lucifer kann an Veränderungen nicht gelegen sein, seinen Vorteil will er aus der Katastrophe des Menschen ziehen. Ahasver ist sein »politischer« Gegner auf dem Wege zur Macht geworden. Lucifers Erwiderung ist lakonisch und zynisch. Ihr gemeinsamer Widerstand gegen Gott verbindet nicht mehr, die Engel trennen sich.

Fassen wir unsere Beobachtungen im Hinblick auf die beiden Ausgangsfragen zusammen:

⁹⁹ Abgeleitet von »Licht« als Metapher für »Vernunft«.

	Ahasver	Lucifer
Sensibilität für Schönheit	ja	nein
Äußeres Erscheinungsbild	unbestimmt	häßlich
Gefühle gegen Adam	(eine Form von) Liebe	Haß
Name weist hin auf	Liebe	Rationalität
Textbelege für Rationalität	nein	ja
Zukunftsperspektive	Hoffnung auf Abwendung der Katastrophe durch Veränderung	Die erwünschte Katastrophe ist vorprogrammiert

Skizze 3.IV: Die Opposition *Ahasver* vs. *Lucifer*

Die Haltung eines Engels zum Menschen korrespondiert offenbar mit seinem jeweiligen Wesen, worauf u.a. sein Name hinweist. Die alternativen Einschätzungen relativieren sich gegenseitig. Ein gewisses Übergewicht liegt auf Lucifers Seite, seine rationale Menschensicht und Zukunftseinschätzung überzeugt stärker, scheint realistischer als die durch keine Fakten untermauerte Hoffnungsperspektive Ahasvers. Dies gilt um so eher, da die Alltagserfahrungen der Leser Lucifers Prognosen bestätigen, wenngleich diese auch wunschgeleitet und interessenbestimmt sind. Daß hingegen die Sympathien der Leser mit Ahasver gehen werden, wagt bei dieser Konstellation der Analytiker zu prophezeien.

3.3.4 Rebellen oder Revolutionäre?

Traditionell heißen Lucifer und seine meuternden Kumpane *Rebellen*; wenn Heym in der Kapitelüberschrift vom Brauch abweicht und seine Protagonisten als *Revolutionäre* bezeichnet, so fällt dies auf und ist erklärungsbedürftig.

Eine Untersuchung des semantischen Umfeldes mag dabei weiterhelfen. Der Duden sinnverwandter Wörter¹⁰⁰ führt *Aufstand*, *Empörung*, *Erhebung*, *Volkserhebung*, *Volksaufstand*, *Revolution*, *Revolte*, *Staatsstreich*, *Putsch*, *Meuterei*, *Umsturz* und *Rebellion* auf. Gemeinsam setzen die durch jene Begriffe bezeichneten Phänomene Widerstandshandlungen gegen bestehende (hierarchisch strukturierte) gesellschaftliche Verhältnisse voraus. Sie differenzieren aber hinsichtlich der Träger des Widerstands,¹⁰¹ der Größe, Form und

¹⁰⁰ Duden. *Vergleichendes Synonymwörterbuch*, 1964, S. 85f.

¹⁰¹ So wird beispielsweise der *Aufstand* vom gesamten Volk oder zumindest einer Bevölkerungsschicht getragen, der *Staatsstreich* dagegen nur von einer kleinen Gruppe, und zwar im Gegensatz zum *Putsch* wieder von einer solchen, die selbst einen Teil der Staatsgewalt innehat.

Dauer des Phänomens,¹⁰² der Berechtigung und des Erfolges der Unternehmung.¹⁰³ Die für uns besonders interessanten Begriffe *Revolution* und *Rebellion* werden wie folgt definiert:

Revolution, die
ein Aufstand [Aufstand, der: (organisierter) bewaffneter Widerstand eines Volkes oder einer Bevölkerungsschicht gegen die bestehende Staatsgewalt oder die bestehende Gesellschaftsordnung], äußerst großen Ausmaßes, der eine Umwälzung auf sozialem und wirtschaftlichem Gebiet anstrebt; gewaltsame Veränderung bestehender Zustände unter Beteiligung eines großen Teils des Volkes: *die Revolutionen sind die Geburtshelferinnen der Weltgeschichte (Marx); [. . .]*.

Rebellion, die:
offene Auflehnung und Gehorsamsverweigerung einer kleineren Gruppe: *die R. wurde niedergeschlagen*.

Nach diesen Definitionen unterscheiden *Revolution* und *Rebellion* in erster Linie Ereignisse, deren Größe und Bedeutung voneinander abweichen. Durch die Verwendungsbeispiele wird der Begriff *Rebellion* mit Mißerfolg assoziiert, *Revolution* mit Marxismus und Kommunismus.

Das Grimmsche Wörterbuch verzeichnet das Stichwort *Revolution* nicht, dafür bestätigt es tendenziell die begrenzte Tragweite des *Rebellion* genannten Phänomens; die Verwendungsbelege für *Rebell*, *rebellieren*, *Rebellion* usw. sind häufig Äußerungen der Obrigkeit abgewonnen, so daß die Sache des Widerstands und seine Bezeichnung negativ bewertet sind; ein typisches Beispiel: »bürgermeister, rathsmann, innungsmeister der alten stadt Magdenburg, . . die . . auf jhrer halsstarrigen verstockten rebellion verharret.«¹⁰⁴ *Rebell* wird bezeichnenderweise durch *Aufrührer* übersetzt.

Das Duden-Wörterbuch von 1980 hat den Grimmschen *Aufrührer* durch einen wertneutralen *Aufständischen* ersetzt. Ein *Rebell* ist entweder jemand, »der sich an einer Rebellion beteiligt« oder »jmd., der sich auflehnt, widersetzt, aufbegehrt«; die Beispiele tragen eher zu einer positiven Einfärbung bei, z.B.: »ein Teil der Tuppen rebellierte gegen den Diktator«, »die Gefangenen rebellierten gegen die unmenschliche Behandlung«. Erhalten bleibt die Begrenzung der Widerstandshandlungen auf relativ wenige Beteiligte und eine geringe Reichweite, obwohl *rebellieren* durchaus schon allgemein als Empörung gegen »bestehende Verhältnisse« aufgefaßt wird. Besonders verharmlosend wirken

102 *Aufstand* besitzt z.B. im Unterschied zur spontanen *Volkserhebung* die semantischen Komponenten »organisiert« und »bewaffnet«.

103 Den Begriff *Revolte* verwendet man üblicherweise für einen mißlungenen Aufstand einer kleinen Gruppe, deren Zielsetzung man dazu nicht billigt.

104 GRIMM/GRIMM, *Deutsches Wörterbuch VIII*, 1893, Sp. 327.

(wie auch bei den Grimms) übertragene Begriffsverwendungen, wenn z.B. der »Magen rebelliert« oder Kinder *rebellisch* werden.¹⁰⁵

Die prägnanten Erläuterungen des Deutschen Fremdwörterbuches¹⁰⁶ bestätigen die festgestellten Tendenzen:

Rebell [. . .], bereits im 15. Jh. als Adj., erst im früheren 16. Jh. als Subst., entlehnt aus frz. *rebelle* 'widerspenstig, ungehorsam', auch 'Rebell' (lat. *rebellis*, eigentlich 'den Krieg erneuernd', aus *re* 'wieder' und *bellum* 'Krieg'), [. . .]. Anfangs abfällig in der Bed. 'ungehorsamer, abtrünniger Untertan, der sich gegen seinen Herren [. . .] auflehnt, von ihm abfällt, sich der rechtmäßigen Obrigkeit mit (offener) Gewalt widersetzt', bes. während der Bauernkriege; auch häufig im militärischen Bereich für 'Fahnenflüchtiger, Meuterer', und als 'Aufrührer, Empörer' (heute im außereuropäischen Bereich 'Untergrundkämpfer') mit Staatsfeind, (politischem) Verbrecher assoziiert, in jüngster Zeit leicht archaisierend; auch allgemeiner verwendet im Sinne von 'Aufsässiger, Widerspenstiger' gegen Althergebrachtes, Macht und Autorität, mitunter Bedeutungswandel zum positiven (romantisch verklärten) Helden. [. . .]

Rebellion [. . .]. Zunächst weitgehend beschränkt auf 'bewaffnete, gewaltsame Widersetzung, mit Unordnung und Tumult verbundener Aufstand; Aufruhr mehrerer oder einzelner (Untertanen) gegen die bestehende obrigkeitliche Gewalt [. . .], daher auch 'Ungehorsam; Abfall, Abtrünnigkeit, Meuterei' mit Betonung von deren Unrechtmäßigkeit; dann auch allgemeiner verwendet für 'Widerstand, Auflehnung, Protest gegen Autorität', z.B. gegen gesetzliche Schranken, gesellschaftliche Normen und Tabus.

Das Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache des Ostberliner Akademie-Verlags stellt den Begriffskomplex *Rebell*, *rebellieren*, *Rebellion* und *rebellisch* weitgehend neutral dar; Verwendungsbeispiele mit positivem und negativem Beiklang stehen nebeneinander: »die rebellische Provinz habe ihr Unrecht eingesehen« vs. »die Unterdrückten wurden r[ebellisch].« Die *Rebellion* wird »meist [von] einer kleineren Gruppe von Menschen« getragen, Scheitern und Folgenlosigkeit stehen daher zwar keinesfalls im Voraus fest (»Die Auswirkungen der R[ebellion]«), sind aber nicht unwahrscheinlich: »an den sozialen Zuständen seiner Zeit rüttelte er [Goethe] auch dann nicht, wenn er rebellierte«, die *Rebellion* »wurde unterdrückt, niedergeschlagen«, die Rebellen »wurden bestraft«. ¹⁰⁷

Rebellion steht hier als medialer Terminus zwischen *Revolte* und *Revolution*:

Revolte [. . .]

meist spontane und isolierte Aktion von begrenzter Zielsetzung [. . .].

Revolution [. . .]

grundlegende qualitative Veränderung im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß,

¹⁰⁵ Duden. Das Große Wörterbuch der deutschen Sprache V, 1980, S. 2109.

¹⁰⁶ Deutsches Fremdwörterbuch III, 1977, S. 192-196; Zitate S. 192f. und 195.

¹⁰⁷ Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache IV, S. 2965f.

wobei eine unterdrückte Klasse die herrschende reaktionäre Klasse stürzt und die überlebte Gesellschaftsordnung durch eine neue, fortschrittlichere Gesellschaftsordnung ersetzt wird [. . .].¹⁰⁸

Die Zitate machen drei Haupttendenzen des Revolutionsbegriffs deutlich: seine Zielrichtung auf bedeutende und prinzipielle Umwälzungsprozesse, seine positive Einstufung so bezeichneter Ereignisse als progressiv und seine implizite Rückbindung an eine philosophische Theorie, den dialektischen und historischen Materialismus. Dementsprechend erscheint der *Revolutionär* als jemand, »der für eine neue, fortschrittliche Gesellschaftsordnung eintritt« (Verwendungsbeispiel: »ein echter, aufrechter, unbeugsamer R.«).¹⁰⁹

Die eben unterstrichenen Bedeutungskomponenten werden durch den ausführlichen Artikel *Revolution* im *Marxistisch-Leninistischen Wörterbuch der Philosophie*¹¹⁰ bestätigt. Ich will diesen Beitrag nicht referieren, da seine detaillierten Aussagen zur Theorie und Praxis sozialer Revolutionen im Hinblick auf unseren Text mit seiner besonderen »Gesellschaftsordnung« nicht überfordert werden sollen. Beispielsweise erscheint es angesichts eines Schöpfergottes, der entweder im Vollzug einer »creatio ex nihilo« Welt und Engel oder vermittels elementarer Ingredienzien einen Adam erschafft, müßig, danach zu forschen, ob auch bei Heym die letzten Ursachen der Revolution »in den dialektischen Wechselbeziehungen zwischen Produktivkräften und Produktionsverhältnissen« zu suchen sind. In gleicher Weise lassen sich die Fragen nach den Klassenverhältnissen, der Rolle revolutionärer Volksmassen, der Partei etc. — wenn überhaupt — so doch nicht in klassischer Form stellen.

Einige Hinweise sind immerhin so allgemein gehalten, daß ich sie in den Konnotationskomplex des Revolutionsbegriffs zusätzlich aufnehmen möchte: die Notwendigkeit, um nicht Zwangsläufigkeit zu sagen, von Revolutionen im historischen Prozeß gesellschaftlicher Höherentwicklung, die notwendige Voraussetzung einer »gesamtnationalen Krise«, ihr »schärfster« Gegensatz »sowohl zum Reformismus, der glaubt, grundlegende Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse allein durch Teilreformen innerhalb der imperialistischen Ordnung herbeiführen zu können, als auch zum linken Revolutionarismus, der die Durchführung revolutionärer Aktionen unabhängig vom Heranreifen revolutionärer Situationen propagiert.¹¹¹ Zuletzt sei noch das klare Bewußtsein der Revolutionäre von ihren »geschichtlichen Aufgaben« und ihr zielstrebiges Vorgehen erwähnt.

108 *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache* IV, S. 3036.

109 *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache* IV, S. 3037.

110 *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie* III, 1972, S. 948-955.

111 *Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie* III, 1972, S. 951.

Im Deutschen Fremdwörterbuch wie auch im Duden-Wörterbuch wird der Revolutionsbegriff zwar von der marxistisch-leninistischen Geschichtsphilosophie gelöst, behält aber im wesentlichen ähnliche Konnotationen:

[. . .] Ende 18. Jh. durch das Ereignis der Französischen Revolution um die Momente des Plötzlichen, Schicksalhaften, Naturnotwendigen und Gewaltsamen erweitert und als politisches Schlagwort in intensivierter und emotionalisierter Verwendung in der heute zentralen Bed. '(Staats-)Umwälzung; gewaltsamer totaler Umsturz, Umgestaltung' der bestehenden politischen, sozialen und ökonomischen Ordnung als Bezeichnung für einen geschichtlich bedeutsamen plötzlichen Bruch mit Tradition und Vergangenheit, speziell '(blutiger Volks-, Untertanen-)Aufstand gegen die Regierung' (Revolution von unten), im Ggs. zu Reaktion, Reformation, Restauration, oft in Zusammenhang mit den Partnerwörtern Insurrektion, Rebellion, Evolution, Konspiration, Revolte [. . .].¹¹²

Spezialbedeutungen von *Revolution*, etwa als Fachbegriff der Astronomie oder Theologie (Wegwälzen des Steines vom Grab Christi bei der Auferstehung) darf ich vernachlässigen; mit der blässeren Verwendung der Bezeichnung für allgemeine Veränderungsprozesse, z.B. wissenschaftlich-technische Entwicklungen, solche der Sprache, Gedanken und Gefühle, der Mode etc. ist immerhin zu rechnen.

Ich schließe hier meine Durchsicht verschiedener Wörterbücher ab und fasse zusammen. Stefan Heym nennt in der Überschrift zum ersten Kapitel seine Protagonisten *Revolutionäre* und setzt sich damit in einen Gegensatz zur Stofftradition, welche in Lucifer (neben Prometheus) *das* Urbild des *Rebellen* sieht. Diese — zudem anachronistische — Abweichung von der Überlieferung ist signifikant und legt die Frage nach den spezifischen Konnotationen des Revolutionsbegriffes nahe; desgleichen schließt sie die Annahme der Verwendung eines verblaßten Revolutionsbegriffs (der dann nicht mehr in oppositioneller Beziehung zu *Rebellion* stünde) mit großer Wahrscheinlichkeit aus.

Wenn Ahasver und Lucifer nicht als *Rebellen*, sondern als *Revolutionäre* eingeführt werden, so heißt dies Aufwertung, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Ihr Widerstand erhält eine neue, weitaus größere Dimension, die angestrebte Umwälzung wird radikaler, grundlegender eingeschätzt und als progressiv bewertet, sowohl als notwendiges wie auch zu höher entwickelten Verhältnissen führendes Ereignis. Den *Revolutionären* wird das klarere Bewußtsein und die bessere Erfolgsaussicht zugestanden. Sie sind in jeder Hinsicht ernst zu nehmen, auch in ihrem Kampf gegen den traditionell übermächtig gezeichneten Schöpfergott. In der marxistischen Terminologie wird das positive Begriffspotential, die Berechtigung und Fortschrittlichkeit der revolutionären Aktion, stärker akzentuiert, kommt aber im modernen »bürgerlichen« Wort-

¹¹²Deutsches Fremdwörterbuch III, 1977, S. 413.

gebrauch ebenfalls zum Ausdruck, besonders deutlich im Vergleich mit den Gegenwörtern *Rebellion* oder *Revolte*.

Aus jener Bezeichnung der Kapitelüberschrift ergeben sich drei weitere Konsequenzen für die Textinterpretation. Zunächst bleibt Lucifers Negation der Schöpfung Gottes unabhängig von ihrer egoistischen Motivation eine notwendige und progressiv zu verstehende revolutionäre Tat. Ahasver wird fortan im Sinne der sich in der Überschrift manifestierenden höheren Erzählinstanz als *Revolutionär* zu betrachten sein, auch wenn er in Lucifers Sicht »revisionistisch« der verschwendeten Mühe sowie Welt und Mensch »nachjammert« und »reformistische« Hoffnungen auf Veränderungen der irdischen Verhältnisse hegt. Ferner werden wir annehmen dürfen, daß es dem *Revolutionär* Ahasver und seinem außerfiktionalen Schöpfer gleichermaßen um die Sache der Revolution, die gesellschaftlichen Verhältnisse, geht, weniger oder gar nicht um die beliebten psychologischen Konflikte, die das Rebellenmotiv bietet: beispielsweise das problematische Verhältnis des Rebellen zur Gewaltanwendung, sein Dilemma zwischen drohender Niederlage bei Bewahrung seiner edlen Grundsätze einerseits und Verlust der persönlichen Integrität, ja Pervertierung zum Tyrannen im Erfolgsfalle andererseits.¹¹³

3.4 Funktionen der Kapitelüberschrift

Stefan Heym stellt seinem ersten wie auch allen weiteren Kapiteln Überschriften voran, welche den Inhalt des folgenden Erzählabschnitts knapp ankündigen, z.B.:

ERSTES KAPITEL

*In welchem berichtet wird, wie Gott zur Freude
der Engel den Menschen erschuf, und zwei
Revolutionäre in einer Grundsatzfrage
verschiedener Meinung sind*

¹¹³ Vgl. FRENZEL, 1980, S. 592-607. Natürlich lassen sich Parallelen zum Rebellenmotiv bzw. dessen literarischen Behandlungen herstellen. Berührungen ergeben sich unvermeidlich durch die thematische Verwandtschaft, die Vielzahl vorliegender Motivgestaltungen mit entsprechend großer Varianz und aufgrund der beträchtlichen Anzahl einschlägiger Situationen im *Ahasver*; mir ist es in diesem Abschnitt aber um die Herausarbeitung der *A b g r e n z u n g* zu tun, um die Ausführung der durch die Kapitelüberschrift im Text angelegten Oppositionsbeziehung.

Mit »Inhaltsangabe« wären diese Überschriften jedoch sehr unvollständig, ja sogar unrichtig charakterisiert: unrichtig insofern, da der Inhalt eines Kapitels nur höchst selektiv zusammengefaßt wird, unvollständig, weil interpretierende, reflektierende, rezeptionssteuernde, »atmosphärische« Funktionen neben der referierenden ebenfalls wahrgenommen werden. Aus der Fülle der im ersten Kapitel thematisierten Sachverhalte und Ereignisse greift die Überschrift drei Phänomene heraus, Adams Erschaffung, die Einstellung der Engel dazu und die Meinungsverschiedenheit zwischen den »Revolutionären«. Eine Konzentration der Leseraufmerksamkeit auf diese Punkte, welche die oben herausgestellten zentralen Oppositionen (vgl. Skizze 3.III) bezeichnen und die Basis für die Anthropologie des *Ahasver* legen, ist die notwendige Folge. Gleichzeitig manifestiert sich in der Überschrift eine im Verhältnis zu dem stürzenden, sich erinnernden, mit Lucifer diskutierenden *Ahasver* höhere Erzählinstanz. Diese ist instand gesetzt, den Erzählstoff als solchen zu erkennen, seine Ordnung aus zeitlicher und emotionaler Distanz zu überblicken und interpretierend zu vermitteln. Die zeitliche Ferne dieser selbstverständlich nicht mit dem außerfiktionalen Autor Stefan Heym einfach gleichzusetzenden Erzählinstanz zu dem Geschehen der Schöpfung und des Engelsturzes ergibt sich nicht nur zwingend aus ihrem souveränen Stoffüberblick, sondern wird auch durch den sachlichen, von der Bibelsprache des Kapitels deutlich abgehobenen, anachronistischen Stil nahegelegt.

Daß Ironie möglich ist (»wie Gott zur Freude der Engel den Menschen erschuf«), indiziert emotionale Distanz, weist aber auch auf die wichtige Aufgabe der Rezeptionssteuerung hin. Ironie und stilistische Brüche zwischen Überschrift und Kapiteltext stören den Leser empfindlich, Wahrnehmungsmuster religiös-gläubiger Bibellektüre und damit verbundene Wertsysteme ohne weiteres auf den Beginn des *Ahasver* zu übertragen. Sie übernehmen also hier in der epischen Gattung den Verfremdungseffekten der Brechtschen Dramentheorie durchaus vergleichbare Funktionen, nämlich eingeschliffene Rezeptionsschemata aufzubrechen. Damit befördert die Überschrift stilistisch den gleichen Umwertungsprozeß, den sie inhaltlich durch die Qualifizierung der Engel als »Revolutionäre« vorantreibt, und unterstützt so in mehr als einer Weise die erzählerische Organisation (Perspektivenwahl, Argumentation etc., siehe 3.3.1 und 3.3.2) des Folgetextes. Wenn Heym überkommene Rezeptionsmuster durch Stilbrüche, scheinbare Blasphemien,¹¹⁴ Ironie usw. tendenziell aufhebt,

¹¹⁴ Als Blasphemien können entsprechende Wendungen nur unter der Voraussetzung eines religiös orientierten Bezugfeldes erscheinen; interpretiert man die Romankonstellation aber als Signifikanten für »säkulare« Sachverhalte, verlieren die »Blasphemien« sofort an Schärfe, bestehen dann lediglich noch darin, daß »Heiliges« als Bedeutungsträger für »Unheiliges« mißbraucht wird.

schaft er dadurch ferner die Voraussetzung, über eine in »theologischem Milieu« angesiedelte Geschichte als Signifikanten für durchaus irdische Darstellungsanliegen (als Signifikante) zu verfügen; bei intaktem traditionellem Rezeptionsschema würden entsprechende Ereignisse (Aktionen von Gott, Engeln und Teufeln) sofort auf transzendente Aussagen hin interpretiert.

Die Kapitelüberschrift wirkt nicht nur in allgemeiner Weise rezeptionssteuernd, indem sie etwa bestimmte (kritische) Dispositionen des Lesers herbeiführt oder seine Aufmerksamkeit auf gewisse Punkte konzentriert, sondern auch in sehr konkreter, interpretierender Form. Dafür habe ich in 3.3.4 mit der Ausdeutung der Bezeichnung »Revolutionäre« ein Beispiel gegeben, ein zweites bietet der Begriff »Grundsatzfrage«, der die prinzipielle Natur der Meinungsverschiedenheiten zwischen Ahasver und Lucifer herausstreicht. »Revolutionäre« und »Grundsatzfrage« sind gleichermaßen interpretierende, keineswegs referierende Bezeichnungen. Der Folgetext greift weder den anachronistischen Ausdruck auf, noch expliziert er die »Grundsatzfrage«; der Leser ist gefordert, sich mit dem Interpretationsangebot auseinanderzusetzen, z.B. zu überlegen, was es bedeutet, wenn traditionell als Rebellen klassifizierte Figuren nun als »Revolutionäre« eingeführt werden, bzw. wie eine »Grundsatzfrage« formuliert werden könnte. Sie muß sich wohl auf Lucifers Haltung, den Untergang der Schöpfung abzuwarten, einerseits beziehen, andererseits auf Ahasvers Mitgefühl mit der Welt und dem Menschen und seiner Hoffnung auf Veränderungsmöglichkeiten. Die Frage könnte etwa heißen: Wie begegne ich der neuen Situation, dem Menschen, nachdem ich von Gott wegen der berechtigten Zurückweisung seines willkürlichen Ansinnens entrechtet wurde: feindlich-destruktiv, um den alten Zustand und meine alten Rechte wiederherzustellen (bzw. gar um einen neuen Monismus zu begründen), oder kooperativ, um den jetzigen Zustand und die ihm innewohnende verderbliche Tendenz zu ändern und das Beste aus den Gegebenheiten zu machen, mit dem Ziel, gewissermaßen auf höherer Ebene, d.h. unter Einbeziehung des Neuen (des Menschen) zur alten Harmonie zurückzufinden. Die »Grundsatzfrage« könnte vielleicht auch auf die Opposition *Egoismus vs. sympathisierende Anteilnahme* reduziert werden und damit eine Spezifikation der in Skizze 3.IV explizierten Grundopposition *Ahasver vs. Lucifer* darstellen. In letzter Konsequenz handelt es sich um das Problem, ob die Welt veränderbar ist oder nicht; denn eine Beantwortung dieser Frage entscheidet auch den Streit der Engel. Ahasver legitimiert seine Haltung mit der positiven Annahme; träfe Lucifers Hypothese zu, wäre seinen Anstrengungen jede Rationalität abzusprechen.

3.5 Die Bedeutung des ersten Kapitels für den Gesamtroman

Das Anfangskapitel des *Ahasver* schafft einen mythischen Sinnhorizont, von welchem aus das gesamte Romangeschehen sowohl weitgehend logisch entwickelt wie auch verstanden und bewertet werden kann. Zeitliche und räumliche Dimensionierung der hier berichteten Ereignisse suggerieren deren Zeitlosigkeit, ihre immer gültige Gegenwart. Wenn der letzte Satz des ersten Kapitels durch Tempuswechsel zu den historischen Romansequenzen überleitet, wird der Mythos als Bezugsgrund weiterhin zu vergegenwärtigen sein.

Im ersten Kapitel fallen die wichtigsten Vorentscheidungen für Standpunkte, Kämpfe und Möglichkeiten der folgenden Handlung. Der auf mythologischer Ebene als Charakter- und Interessengegensatz angelegte Konflikt zwischen den »Revolutionären« wiederholt sich in den historischen Sequenzen, wobei im Streit der Engel mit zunehmender Deutlichkeit das Bild (der Signifikant) für die Auseinandersetzung gesellschaftlicher Kräfte (Signifikat) hervortritt. Die Maximen der mythischen Gegner — Haß, Egoismus, deterministisches Denken und Passivität vs. Liebe, Veränderungswille etc. — lassen sich, mit sozio-ökonomischen Faktoren verbunden, als Triebkräfte menschlicher Subjekte wiederfinden, unbeschadet der Tatsache, daß sich Lucifer und Ahasver wie homerische Götter wacker in die irdischen Angelegenheiten einmischen und ihre Absichten daselbst mit Nachdruck zu befördern trachten, also keinesfalls auf eine rein sinnbildliche Funktion reduziert werden können.

Dennoch geht es dem Autor um die Organisation der irdischen Verhältnisse, nicht um die Ausgestaltung mythologischer Schicksale. Die Dimensionierung des Romans läßt an dieser Feststellung keinen Zweifel aufkommen: Er beginnt thematisch mit Adams Erschaffung und endet mit einer apokalyptischen Katastrophe der Menschheit. Die knappen Reminiszenzen der Engel an den harmonischen Status der Welt vor jener einsamen Entscheidung Gottes, sein Werk durch ein Wesen nach eigenem Bilde zu krönen, haben ebensowenig Eigengewicht wie die letzte Passage nach der Auflösung der Schöpfung; der Roman behandelt den Äon des Menschen, wenngleich angedeutet wird, daß dieser nur ein Ausschnitt, eine Episode darstellt. Die Grenzen sind bereits im Anfangskapitel umrissen. So könnte man schon unter Gattungsgesichtspunkten erwarten, daß eine Erzählung, welche mit einer Genesis beginnt, mit einer Apokalypse schließen wird; darüber hinaus kündigt Lucifer in seiner Prophezeiung den Niedergang der Schöpfung bis zu einem unhaltbaren Zustand auch ausdrücklich an. Argumente aus der Erzählweise habe ich bereits in 3.4 dargelegt. Wie in 3.3.1 und 3.3.3 ausgeführt, installiert das Anfangskapitel für alles Folgende ein Bewertungsschema, das sich zwar vom traditionell-theologischen absetzt,

aber auch die umgangssprachliche Semantik verändert, indem es zwischen konservativem und destruktivem Prinzip (Lucifer) sowie konstruktivem und veränderndem (Ahasver) eindeutige Korrespondenzen mit ebensolchen Bewertungen herstellt.

Im ersten Kapitel werden eine Reihe größerer und kleinerer Themen und Motive eingeführt, welche später wieder aufgegriffen und entfaltet werden. Ich will es hier bei einer unvollständigen Aufzählung bewenden lassen, um an gegebener Stelle den einen oder anderen Punkt nochmals aufzugreifen: die komplexe Opposition *Ahasver vs. Lucifer* (einschließlich der Oppositionen *Liebe vs. Haß*, *Anteilnahme vs. Egoismus*, *Veränderungswille vs. Beharrungswille* . . .), die Dialektik einer Revolution, Entwicklung einer Anthropologie, Gotesebenbildlichkeit des Menschen, Determinismus-Denken, Macht, Hierarchie, Opportunismus (»die braven Engel«) und Kritik, Repression usw.

Heym führt ein erzählerisches Präsentationsschema ein, das teilweise für den gesamten Roman, teilweise für gewisse Kapitelfolgen gültig bleibt. Die Kommentarebene der Überschriften oder stilistische Sprachangleichungen an die jeweils verhandelten Inhalte und wechselnden Situationen sind beispielsweise im gesamten Roman durchgängig, die Ausprägung der Erzählsituation und -perspektive wiederholen nur die biblisch-mythologischen Kapitel.

Zuletzt sei darauf hingewiesen, daß Stefan Heym seinen Leser von Anfang an in eine kritische Einstellung gegenüber Zuständlichkeiten, Autoritäten und Normen einübt. Wie der Autor bemüht ist, traditionelle Rezeptionsgewohnheiten abzubauen, muß ich nicht mehr wiederholen. Ahasver (und im ersten Kapitel natürlich auch Lucifer) macht (machen) deutlich, daß Kritik auch gegenüber der mächtigsten Hierarchie möglich und nötig ist, wenngleich Sanktionen zu erwarten sind. Diese kritisch-revolutionäre Haltung Ahasvers kann zur Identifikation angeboten werden, da sie durch Humanität motiviert ist, durch die erzählerische Perspektivierung unterstützt wird, durch Gottes tyrannische Überreaktion empörtes Mitgefühl anzieht und durch Lucifers Kurs ins Chaos alternativenlos erscheint.

4. Mythische Elemente in einem modernen Roman

Das erste Romankapitel steht am Beginn einer Erzählsequenz, welcher ich bisher ohne nähere Begründung das Attribut »mythisch« zugeordnet habe. Die Analyse dieses Eingangsabschnitts fiel vor allem deshalb vergleichsweise intensiv aus, weil ich in der mythischen Sequenz einen Schlüssel zum Verständnis des Gesamtromans sehe, einen den historischen Erzählsträngen übergeordneten Sinnhorizont (vgl. 3.5). Die schillernde Semantik des Mythosbegriffs macht eine Überprüfung notwendig, inwiefern jene Erzählsequenz des *Ahasver* diese Kennzeichnung wirklich verdient. Ferner möchte ich am Beispiel von Heyms Roman erkunden, welche erzählerischen Möglichkeiten Mythos bzw. Mythisierung einem modernen Autor eröffnen. Vom geronnenen Vorurteil eines Mythenverständnisses ausgehend, wie es Lexika handlich-unbrauchbar darbieten, riskiere¹ ich einen kurzen Rückblick auf die Anfänge theoretischer Auseinandersetzung mit dem Mythos, um erste Dispositionen für Darstellungsanliegen moderner Literatur festzustellen. Die mangelnde Systematik aktueller Mythentheorien zwingt mich zur Beschränkung auf einen mir als besonders geeignet erscheinenden Ansatz, den ich vorstelle, knapp diskutiere und meiner Betrachtung der Strukturen des *Ahasver* zugrunde lege. Die Textanalyse wird ein Zusammenspiel mythisierender und entmythisierender Züge mit spezifischen Funktionen für *alle* Romansequenzen aufdecken. Von einer »mythischen« bzw. »historischen« Sequenz wird dann nur noch bedingt die Rede sein können.

4.1 Der Mythos und sein Verhältnis zur neuen Literatur: aktuelle und historische (Vor-)Urteile

Unser Verhältnis zum Mythos ist nicht mehr ungebrochen. Wir könnten es nicht akzeptieren, wenn man unser Denken auf eine Stufe mit der »primitiven Geistesverfassung« stellte, welche nach C.G. Jung keine Mythen erfindet, sondern vielmehr solche erlebt:

Die Mythen sind ursprüngliche Offenbarungen der vorbewußten Seele, unwillkürliche Aussagen über unbewußtes seelisches Geschehen, und nichts weniger als Allegorien physischer Vorgänge. Solche Allegorien wären ein müßiges Spiel eines unwissen-

¹ In der Kürze liegt das Risiko: das der Verkürzung, Reduktion und Nivellierung.

schaftlichen Intellekts. Mythen hingegen haben eine vitale Bedeutung. Sie stellen nicht nur dar, sondern sind auch das seelische Leben des primitiven Stammes, der sofort zerfällt und untergeht, wenn er sein mythisches Ahnengut verliert, wie ein Mensch, der seine Seele verloren hat. Die Mythologie eines Stammes ist seine lebendige Religion, deren Verlust immer und überall, auch beim zivilisierten Menschen, eine moralische Katastrophe ist.²

Der Mythos gilt uns zunächst als naiv-frühzeitliches Zeugnis religiöser Erfahrungen bzw. auch eines präphilosophischen Denkens, das von erfahrener numinoser Wirklichkeit kündigt und über »letzte« Gründe und Zusammenhänge der Welt rational nicht beweisbare Aussagen aufstellt.³ Unsere Vorbehalte orientieren sich an Einschätzungen der Aufklärung, welche den mit ihrem empirischen Weltbild kollidierenden Mythos »im Sinne des reinen 'Aberglaubens' oder des reinen 'Betrugs' oder der reinen 'Erdichtung' seiner Geltung nach ganz auf die Immanenz und Subjektivität des individuellen Bewußtseins« einschränkte.⁴ Es scheint naheliegend, von den wissenschaftlichen und technischen Fortschritten des vergangenen Vierteljahrtausends auf eine glänzende Bestätigung der empirisch-rationalistischen Methode zu schließen, um daraus weitere Terrainverluste mythischen Denkens zu folgern, ja dessen völlige Bedeutungslosigkeit für unsere moderne Gesellschaft festzustellen: aber nichts wäre verfehler.⁵

In seinem ersten Brief an Thomas Mann vom 7.2.1934 hat der Mythologe Karl Kerényi die »Rückkehr des europäischen Geistes zu den höchsten, den mythischen Realitäten«⁶ konstatiert und konnte dafür nicht nur auf den *Joseph-Roman* seines Briefpartners verweisen, sondern durfte sich auch durch die Bearbeitungen antiker Tragödien von Hofmannsthal und Hauptmann, antikisierende Gedichte Georges, Rilkes, Dehmels und Benns, durch die Wiederkehr mythischer Figuren und Situationen bei Heinrich Mann, Döblin, Broch, Nossack, Langgässer, im europäischen Kontext auch durch Joyces *Ulysses*, Pounds *Cantos* und Eliots *Waste Land*, mythologisierende Romane und Dramen von Camus, Sartre, Gide, Anouilh, Cocteau und Giraudoux bestätigt fühlen.⁷ Aber es sind nicht nur Künstler, die in den alten Mythen aktuell relevante Sinngehalte wahrnehmen, auch zahlreiche Philosophen, Psychologen und Kulturwissenschaftler setzen positive theoretische Akzente.

Die Anfänge dieses Umwertungsprozesses reichen mindestens bis in die Romantik zurück, welche gegen die Aufklärung den verborgenen Symbolgehalt

2 Carl Gustav JUNG in JUNG und KERÉNYI 1951, S. 111.

3 Vgl. Stichwort *Mythos* in *Brockhaus Enzyklopädie* XIII, 1971, S. 142-144.

4 Klaus ZIEGLER, zitiert nach DIEMER, Band II, 1964, S. 835.

5 Vgl. z.B. BARTHES, 1982.

6 KERÉNYI, 1960, S. 39.

7 Vgl. WYSLING, 1974, S. 167.

der Mythen zu entdecken unternahm. Joseph Görres steht an der Wende. Er teilt einerseits die abwertende — übrigens auch noch heute vertretene — traditionelle Zuordnung des mythischen Denkens zu einer frühen, von kindlichem Empfinden geprägten Phase der Menschheit, andererseits assoziiert er mit »Kindheit« positive Qualitäten wie »Ursprung«, »Wahrheit« oder »tieferes Bewußtsein«.⁸

Die Anfänge der theoretischen Beschäftigung mit dem Mythos standen zunächst im Zeichen entschiedener Kritik. Bei Opitz, Hederich, Gottsched und Sulzer⁹ kollidiert die Mythologie entweder mit christlicher Offenbarung und Dogmatik oder mit dem empirischen Wirklichkeitsbegriff der Neuzeit. Wenn daher der Mythos »als ein lediglich subjektives, vorstellungs- und bewußtseinsimmanentes Scheingebilde, demnach als radikal unwirklich und unwahr aufgefaßt« wird, so erwächst doch aus dieser tiefen Mythenskepsis eine positive Konsequenz, insofern der Mythos auf Grund seines Ursprungs aus der menschlichen Einbildungskraft als genuin ästhetisches Gebilde in enger Verwandtschaft mit Dichtung und Kunst, welche alle sich »im Medium einer plastisch anschaulichen und lebendig konkreten Bildlichkeit« bewegen, verstanden wird.¹⁰

Bereits bei Herder und Moritz¹¹ verschiebt sich die Auffassung der mythischen Bildlichkeit im Trend der damaligen Ästhetik vom objektiv-rationalen Nachahmungs- zu einem stärker subjektiv-emotionalen Ausdrucksbestreben und unter Beeinflussung durch die Anfänge hermeneutischer Geschichtsschreibung und historischer Bibelkritik allmählich vom Allegorischen, d.h. der individuellen, willentlichen, rationalen Konstruktion zum Symbolischen.¹²

Die romantische Mythologie, die — vom frühen Schelling bis zum Tode Bachofens gerechnet — immerhin ein Jahrhundert lang theoretische Arbeit am Mythos leistet und dabei »eine allen anderen Epochen unvergleichliche Rolle«¹³ spielt, setzt den Reflexionsprozeß des Barock, der Aufklärung und Klassik in dialektischer Weise fort, so daß vielfach die alten Fragen beibehalten, wenn auch neu beantwortet werden. So bleibt auch für die romantische Mythologie die Frage nach der Wahrheit des Mythos entscheidender Ausgangspunkt. Indem sie zunächst dem Mythos zwar keine objektive Tatsachenwahr-

8 GÖRRES, (1810) 1935, S. 5 und 18f.

9 OPITZ, (1624) 1978, besonders Cap. II. HEDERICH, (1724) 1741, Vorrede. GOTTSCHED, (1730) 1973, besonders Cap. V und VI (6.§). SULZER, (21793) 1967; 3. Teil: Artikel *Mythologie*. (*Dichtkunst.*), S. 483-485.

10 Ich folge hier Klaus ZIEGLER (1965), der sich besonders um die Erforschung der romantischen Mythologie verdient gemacht hat; Zitate S. 570.

11 HERDER, (1774-76) 1828. MORITZ, (1791) 1981. Zu MORITZ vgl. HUBERT, 1971.

12 ZIEGLER, 1965, S. 571.

13 ZIEGLER, 1965, S. 572.

heit, wohl aber eine subjektiv aufrichtige Ausdrucks- und Glaubenswahrheit zugesteht, versöhnt sie den offenkundigen Widerspruch zwischen mythischem und empirischem Weltbild durch einen Kompromiß.

Gegen die Ansichten der Aufklärung verlagert sie aber dann den Ursprung des Mythos aus der individuellen Erfindungskraft ins Kollektive und Unbewußte.¹⁴ Erreicht sie dadurch bereits eine gewisse Objektivierung des Phänomens, rechtfertigt die romantische Mythologie ihren Glauben an einen Wirklichkeits- und Wahrheitsgehalt des Mythos schließlich vollends durch eine Transzendierung seiner Ursprungsfaktoren, sei es in einem geschichtstheologischen Sinn durch Ableitung aus einer Uroffenbarung des Göttlichen,¹⁵ sei es in einem geschichtsmetaphysischen Sinn durch Rückführung auf die den Menschen prägende Natur, welche freilich selbst wieder als Emanation des Göttlichen verstanden wurde.

Es kann hier nicht darum gehen, die romantische Mythos-Theorie darzustellen; mir kommt es lediglich darauf an, einige Dispositionen des Mythos für Darstellungsanliegen moderner Literatur zu erörtern. Unter diesem Gesichtspunkt habe ich auf die bereits frühneuzeitliche Verbindung von Mythos und poetischer Produktion sowie die romantischen Bemühungen um den Nachweis objektiver Relevanz der mythischen Aussagen hingewiesen; zwei weitere wichtige Aspekte seien kurz angesprochen: die Disposition des Mythos für Gegenwartskritik einerseits, für verbindliche Symbolisierung andererseits.

Durch eine Idealisierung der geschichtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebenswelt der mythischen Epoche, wobei Züge des christlichen Paradieses mit dem Topos des goldenen Zeitalters verbunden werden, baut die romantische Mythologie einen schroffen Kontrast zur eigenen Gegenwart auf. Einzelne Ausdeutungen dieser rückwärts gerichteten Utopie, einzelne Stoßrichtungen der Zeitkritik muß ich nicht ausführen — sie stünden in keinem Zusammenhang mit dem Gegenstand meiner Arbeit; nur die abstrakte Disposition sowohl des Mythos als auch der Mythologie als Medien kritischer Begegnung mit der modernen Welt bleibt festzuhalten.

14 MÜLLER, 1825; vgl. bes. Kapitel IV, S. 102ff.

15 CREUZER, (1810-12) 1973; KANNE, 1808; WAGNER, 1813, S. 570f.; GÖRRES, (1810) 1935, z.B. S. 17-19; GRIMM, (1815) 1965 und (1835) 1981, Band 1, Vorrede von 1844, S. XLI: »aber, wie schon die alten cosmogonien sich undrehen [. . .], darf man heidnische götter ausschließlich weder auf astrologie und calender, noch auf elementarkräfte, noch auf sittliche gedanken, vielmehr nur auf ein beständiges unablässiges wechselwirken dieser aller zurückbringen. Niemals war das heidenthum aus der luft herabgefallen, es wurde undenkliche zeiten hindurch von der überlieferung der völker fortgetragen, zuletzt aber beruhen muß es auf geheimnisvoller offenbarung, die sich der wunderbaren sprache, der schöpfung und fortzeugung der menschen vergleicht. [. . .] Es ist im ernst die frage geschehn, ob die heidnischen götter wirklich da gewesen seien? und mir graut darauf zu antworten.«

Indem die romantische Mythologie den ästhetischen Prozeß der Symbolbildung, wie oben bereits erwähnt »sowohl aus dem Bewußten ins Unbewußte wie aus dem Individuellen ins Kollektive verlagert [. . .] [,] erhält die ästhetische Symbolbildung und Symbolwelt durch ihre Mythisierung eine außer- und überpersönliche Notwendigkeit und Verbindlichkeit, deren die neuzeitliche Kunst in der subjektivistisch aufgesplitterten Zufälligkeit und Willkür ihrer privaten Beliebigkeit zu ermangeln scheint [. . .]. Außerdem erscheint die Kunst des myth. Zeitalters durch die Bindung ihrer symbolischen Ausdrucksformen an die metaphysischen, religiösen, ethischen usw. Wahrheitsgehalte des M. aus der Sphäre der scheinhaft und spielerisch unverpflichtenden Phantasie und Fiktion in die Sphäre des welthaft und seinsmäßigen Wirklichen und Gültigen emporgehoben.«¹⁶

Auch noch für unsere Zeit möchte ich behaupten, daß die Einbeziehung mythischer Symbolwelten in literarische Texte dem Rezipienten tendenziell signalisiert, die ästhetische Symbolwelt nicht nur als subjektiv-phantastischen unverbindlichen Schein, sondern objektiv-ontisch: real zu interpretieren. Diese These kann durch Hinweis auf die tiefenpsychologischen Arbeiten Freuds und insbesondere Jungs sowie verschiedene philosophische und kulturwissenschaftliche Äußerungen gestützt werden. Sigmund Freud verknüpft in *Totem und Tabu* (1912) individuelle traumatische Früherlebnisse und den durch sie bedingten neurotischen Wiederholungszwang mit der Gattungsgeschichte der Menschheit. Jung deutet die mythischen Bilder als archetypische Symbole der Tiefenschichten moderner Menschen, als Manifestationen eines »kollektiven Unbewußten«, in denen Menschheitserfahrungen in »Grenzsituationen« des Daseins zum Ausdruck kommen.

Dieser Geltungsanspruch des Mythos, sein Zug weg von der unverbindlichen Fiktion, wird auch in Ernst Cassirers Mahnung deutlich, »Übergriffe des Mythos in den Kreis der Wissenschaft« abzuwehren.¹⁷ Einen modernen kulturwissenschaftlichen Ansatz stelle ich im nächsten Kapitel ausführlich vor.

Damit aber ließe sich der Rückgriff Stefan Heyms auf den Mythos in eine Reihe literarischer Techniken der Authentizitätsherstellung wie der Montage historischen und fingierten Quellenmaterials oder der Vermischung fiktionaler und realer Namen in der Danksagung stellen. Der Zusammenhang läßt sich

16 ZIEGLER, 1965, S. 579. Die Rede von der »Zufälligkeit, Willkür und privaten Beliebigkeit neuzeitlicher Kunst« betrifft eine Auffassung der romantischen Kritik, ist also nicht als generelle Beschreibung neuer Kunst — etwa gar moderner DDR-Literatur — zu verstehen.

17 CASSIRER, 1977, S. XII.

aber auch umgekehrt formulieren: Soll Poesie tauglich sein, einen Mythos zu verkünden, muß sie ihren Fiktionscharakter möglichst vergessen machen.¹⁸

4.2 Zwischen Schrecken und Poesie: Hans Blumenbergs Mythentheorie

Bislang habe ich den Begriff *Mythos* gebraucht, als wäre die damit gemeinte Sache eine völlig unproblematische Angelegenheit und in Brockhaus-Definitionen ein für alle Male griffig erfaßt. Leider ist dies nicht der Fall. Einige hundert Jahre theoretischer Beschäftigung mit dem Phänomen haben zwar eine Menge interessanter Aussagen über Mythen und Mythologien gezeitigt, aber keinesfalls eine systematische und auf unseren Fall problemlos anwendbare Theorie. Die Durchsicht aktueller wissenschaftlicher Ansätze erhärtet vielmehr den Verdacht, der geläufige Begriff suggeriere lediglich Einheitlichkeit eines Phänomens, wo tatsächlich verschiedene empirische Corpora, Methoden und Fragestellungen oder Erkenntnisinteressen eine Mehrzahl von Forschungsobjekten konstituieren.

Da eine kritische Geschichte der Mythen-Theorien nach wie vor aussteht¹⁹ und im Rahmen dieser Arbeit auch nicht zu leisten ist, stellt sich die Schwierigkeit, ohne hinreichende Orientierungsvorgaben eine Bewertung der Konkurrenz vorzunehmen. In einer solchen Situation werden Auswahlkriterien für die Bevorzugung einer Mythentheorie neben ihrer inneren Stimmigkeit und Überzeugungskraft im Beschreiben und Erklären vor allem in der inhaltlichen wie methodischen Nähe zur eigenen Arbeit und der erwarteten Fruchtbarkeit für die eigenen Fragen zu finden sein. Unter diesen Gesichtspunkten ist eine Theorie philosophisch-literarischer Provenienz, welche Mythen und Mythologien des europäisch-orientalischen Kulturkreises thematisiert, beispielsweise völkerkundlich oder religionswissenschaftlich ausgerichteten, aus einem Fundus indianischer oder negroider Mythen schöpfenden Werken vorzuziehen.

Die genannten Voraussetzungen finde ich bei Hans Blumenberg weitgehend erfüllt, der seine Auffassungen in dem Aufsatz *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos* (1971) und der umfangreichen Monographie *Arbeit am Mythos* (1979) darlegt. Im Folgenden greife ich einige seiner Gedanken

18 Man vergleiche den Diskussionsbeitrag Eberhard LÄMMERTS zur Vorlage Jurij STRIEDTERS: *Poesie als »neuer Mythos« der Revolution am Beispiel Majakovskijs* auf der Tagung der Gruppe »Poetik und Hermeneutik« 1970; neunte Diskussion, *Mythen im 20. Jahrhundert: Depotenzierung und Usurpation*. In: *Terror und Spiel*, 1971, S. 707.

19 Robert WEIMANN (1972, S. 385) beklagte dies bereits vor geraumer Zeit.

heraus, um später auf der Basis dieser Voraussetzungen Stefan Heyms Einbeziehung mythischer Elemente in seinen Roman zu diskutieren.^{19a} Abbau des »Absolutismus der Wirklichkeit« ist für Blumenberg die wesentliche Leistung des Mythos. »Absolutismus der Wirklichkeit« stellt für ihn einen Grenzbegriff der Extrapolation faßbarer geschichtlicher Merkmale ins Archaische dar und bedeutet, daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz weder annähernd in der Hand hatte noch auch nur in seiner Hand glaubte. Eine unspezifizierte, aber mächtige Lebensangst muß den Menschen der Vorvergangenheit, der seine Urwaldgeborgenheit gegen die Chancen und Risiken des erweiterten Horizontes eines neuen Lebensraumes, der Savanne, notgedrungen eintauschte, heimgesucht und sein organisches System in eine zuständige Höchstspannung der Erwartung auf das noch nicht Eingetretene versetzt haben.²⁰

Dies wiederum ist eine Einstellung zur Wirklichkeit, die zwar episodisch-längerfristig durchgehalten, aber nicht schlechthin auf Dauer gebracht werden kann. Die generelle Spannung muß immer wieder reduziert werden auf Abschätzung besonderer Faktoren. Anders, nämlich in der Sprache des Neurologen Kurt Goldstein ausgedrückt, heißt dies, daß Angst immer wieder zur Furcht rationalisiert werden muß, sowohl in der Geschichte der Menschheit wie in der des Einzelnen. Das geschieht primär nicht

19 a Auf Peter KOBES interessante Abhandlung *Mythos und Modernität. Eine poetologische und methodenkritische Studie zum Werk Hans Henny Jahns* (1973) bin ich erst nach dem Abschluß meines Manuskripts gestoßen. KOBES lehnt BLUMENBERGS »essentialistische Konzeption« (S. 31), die er allerdings nur von dem frühen Aufsatz (1971) her kennt, aus grundsätzlichen Erwägungen ab und schlägt dagegen einen Zugang vor, der die Verwendungsweise des Begriffs analysiert. KOBES Bemühungen um eine inner-philologische Mythos-Definition fordern m.E. zu einer intensiven Auseinandersetzung heraus, welche nicht im Rahmen einer nachträglich eingeschobenen Fußnote unterzubringen ist und auf die daher hier verzichtet werden muß. Bemerkenswert scheint mir doch die Tatsache, daß KOBES bei einem völlig kontroversen Ansatz zu Beobachtungen und methodischen Forderungen an den Literaturwissenschaftler hinsichtlich vieler Aspekte des Phänomens »Mythos« in moderner Literatur kommt, die sich mit meinen Ergebnissen decken (z.B. KOBES Punkte 7.2 oder 7.5); andererseits gibt es Auffassungsunterschiede, die offensichtlich nicht durch die theoretischen Ansätze, sondern die Bezugstexte (die unterschiedlichen »Korpora«) bedingt sind (z.B. 8.1).

20 BLUMENBERG, 1979, S. 11: »Wenn wir den Ursprung des Menschen bei dem Typus des Fluchttiers zu suchen haben, begreifen wir, daß alle Fluchtreaktionen auslösenden Signale vor dem Biotopwechsel zwar das Zwingende der Furcht haben mußten, aber nicht die beherrschende Zuständigkeit der Angst zu erreichen brauchten, solange es bloße Bewegung als Klärung der Situation gab. Stellt man sich aber vor, daß diese Lösung nicht mehr oder nicht mehr ständig gelang, so mußten fortan die Flucht erzwingenden Lagen durchgestanden oder ihnen vorgreifend ausgewichen werden. Der Übergang von der momentanen Reaktion auf den punktuellen Reiz zur zuständigen Höchstspannung des alarmierten organischen Systems macht auf Mittel angewiesen, Gefahrenlagen zu bewältigen, auch wenn ihnen nicht entgangen werden kann. Zwangsläufig wächst die Entspezifizierung des Spannungszustandes mit der Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit der die Situation prägenden Daten. Es entsteht die Bereitschaft zu einer auf den gesamten Horizont bezogenen vorfühlenden Erwartungshaltung. Sie eben hat ihren funktionalen Wert in der Unabhängigkeit von bestimmten oder schon bestimmbareren Drohungsfaktoren.«

durch Erfahrung und Erkenntnis, sondern durch Kunstgriffe, wie den der Supposition des Vertrauten für das Unvertraute, der Erklärungen für das Unerklärliche, der Benennungen für das Unnennbare. [. . .]

Was durch den Namen identifizierbar geworden ist, wird aus seiner Unvertrautheit durch die Metapher herausgehoben, durch das Erzählen von Geschichten erschlossen in dem, was es mit ihm auf sich hat. Panik und Erstarrung als die beiden Extreme des Angstverhaltens lösen sich unter dem Schein kalkulierbarer Umgangsgrößen und geregelter Umgangsformen, auch wenn die Resultate der magischen und kultischen »Gegenleistung« gelegentlich der Tendenz Hohn sprechen, an Gunst für den Menschen bei den Mächten zu gewinnen.²¹

Für den Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit ist kein Ausgangspunkt rekonstruierbar. Was uns in den ältesten Quellen ägyptischer oder griechischer Mythen überliefert ist, muß als spätzeitliches Produkt eingeordnet werden, das Jahrtausende erfolgreicher »Arbeit am Mythos«, an Domestizierung des schrecklichen Unbekannten voraussetzt. Daher kann es auch nicht darum gehen, einen »Urmythos« auszugraben, das wissenschaftliche Interesse hat sich vielmehr auf einen langwierigen Prozeß einzustellen und dessen Stationen, Formen, Kämpfe und Ergebnisse zu betrachten.²²

Wie betreibt der Mythos den Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit? Das »früheste und nicht unsolideste« Verfahren, Vertrautheit mit der Welt herzustellen, besteht darin, Namen für das Unbestimmte zu finden: »Die Welt mit Namen zu belegen, heißt, das Ungeteilte aufzuteilen und einzuteilen, das Ungriffige greifbar, obwohl noch nicht begreifbar zu machen.«²³ Zu den Namen lassen sich Geschichten erfinden, die vielfältigen Trost spenden. Sie verkünden, daß es früher noch schlimmer war als heute, aber ansonsten ganz ähnlich; sie verteilen das übermächtige Numinose auf viele sich im Gegenspiel beinahe aufhebende Gewalten, begrenzen eine diffus ausgebreitete Qualität

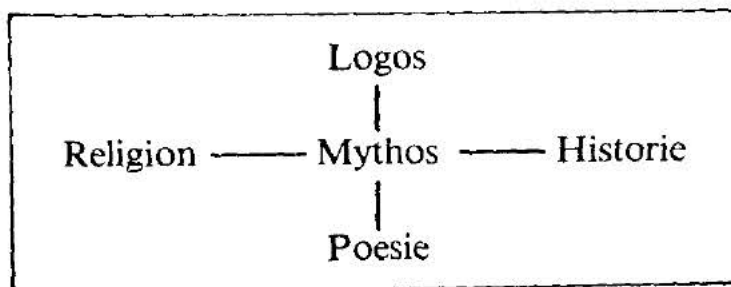
21 BLUMENBERG, 1979, S. 11f.

22 BLUMENBERG, 1979, S. 53: »Es ist die 'Intentionalität' der Verarbeitungsgeschichte des Mythos, die allein uns erlaubt, indem wir sie als konstant über die Zeit verlaufend denken, auch über die jeweils rückwärtigen Phasen dieser Geschichte Vermutungen zu haben. Aber Theorien über den Ursprung von Mythen sind müßig. Hier gilt: *Ignorabimus*. »Theorien, welche Zusammenhänge des Mythos mit Kulthandlungen behaupten oder Ableitungen aus dem Ritual vornehmen, läßt BLUMENBERG durchaus gelten; er sieht dadurch aber die Anfänge jener Arbeit, die er Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit nennt, nicht erreicht.

23 BLUMENBERG, 1979, S. 49. Auf die Bedeutung der Namen für den Umgang mit den Dingen der Welt weist die Geschichte der paradiesischen Namengebung hin. Viele magische Praktiken verlassen sich auf die zwingende Kraft der Benennung. Vgl. auch SCHNEIDER, 1979, S. 973: »Daß die Sprache primär den Zweck oder die Eignung habe, zu informieren, ist eine Unterstellung von Laien, Informationstheoretikern und Journalisten, die keiner Prüfung standhält. Nein: Das Wort kommt von den Göttern, dringt zu den Göttern, gängelt die Götter, beschwichtigt die Dämonen, prägt die Menschen und verzaubert die Sachen — so sehen es alle, die Gebete sprechen, und jeder, der nur einmal 'Unberufen!' oder 'Hals- und Beinbruch' murmelte, sieht es im Grunde auch.«

von Ungefüge auf genau umrissene Enklaven, versichern, daß die Welt nicht dem reinen Belieben der in ihr waltenden Mächte preisgegeben ist, und regeln den Umgang mit diesen. Abstrakt formuliert wären Distanzgewinn, Befestigung des Kosmos, Gewaltenteilung, Begrenzung, Willkürzug und Gewährleistung für Verlässlichkeit die Strategien des Mythos. Der zeitliche Standpunkt des Hörers wird im Mythos derart lokalisiert, daß auf ihn zu die Drohungen des Ungeheuerlichen und Unerträglichen abnehmen.

Da man nicht darauf hoffen kann, den »Urmythos« zu ergründen, Mythen sich uns vielmehr stets als Produkte einer Rezeption präsentieren, als solche in unterschiedlichen formalen wie inhaltlichen Varianten mit charakteristischen Beziehungen zu ihrer jeweiligen Umgebung auftreten und gleichzeitig bestimmte Positionen des fortschreitenden Prozesses der Arbeit am Mythos bezeichnen, verzichtet Blumenberg konsequent auf eine hinreichende Definition des Begriffs, sondern versucht statt dessen, der historischen Latenz und Wandlungsfähigkeit des Phänomens nachzugehen, wobei freilich Grenzbereiche abgesteckt werden müssen. Er setzt den Mythos zu einer Reihe von »Gegenbegriffen« in Spannungsverhältnisse und studiert an zahlreichen Beispielen das Spektrum der Übergangsformen; so lassen sich wieder theoretische Aussagen sowohl über die Kernbereiche der Begriffe als auch über mythisierende bzw. entmythisierende Tendenzen, deren besondere Leistungen und spezifische Antworten auf historische Bedürfnisse gewinnen.



Skizze 4.1: »Mythos« und Kontrastbegriffe.

Im Verhältnis des Mythos zum Logos bzw. zur Poesie betont Blumenberg die Gemeinsamkeiten. Die Poesie setzt er an das Ende einer Skala, welche die verschiedenen Ausprägungen des Mythos bemißt:

Eine Phänomenologie der Rezeption des Mythos muß die Bandbreite zwischen den Extremwerten Terror und Poesie verständlich machen [. . .]. Ich meine nun, die Reichweite des Wortgebrauchs würde sachgemäß interpretiert, wenn man sie als Projektion eines über die Zeit verlaufenen Prozesses nimmt, der die anfänglichen Schrecknisse des Übermächtigen depotenziert und im »Herunterspielen« der Sanktionen und Zwänge schließlich das Poetische selbst oder wenigstens die Disposition

dazu hervorgebracht hat. Epos und Tragödie setzen eine »entspannte« Qualität ihrer mythologischen Substrate bereits voraus und geben ihr Bestand: es ist schwer vorstellbar, daß Homer seine Götter einem Publikum hätte zumuten können, das an sie »glaubte«. ²⁴

Die Eingangsfeststellung bezüglich unseres gebrochenen Verhältnisses zum Mythos relativiert sich: Wenn es vielleicht nie etwas anderes gegeben hätte? Wenn diese Distanz gerade ein Charakteristikum des Mythos ausmache?

Die Faszination des Mythos war gerade, daß er nur gespielt, durchgespielt, nur momentan »geglaubt« zu werden brauchte, aber nicht zur Norm und zum Bekenntnis wurde. Für alle seine Rezeptionen — und zu diesen gehört schon die Stufe seiner ersten poetischen Formation — ist er nur ein Muster, auf dem und mit dem man kühn umgehen kann, weil es alte Gefährdungen und Drohungen als das, was vergessen werden durfte, nur noch wie ferne Vermutung enthält. ²⁵

Aber intendiert der Mythos auch nicht ins Absolute, sondern in die harmlose Gegenrichtung, so wird doch der Ursprung der Bewegung nie ganz verleugnet:

eine rein poetische Erfindung hätte es nie zu dieser Wirkung gebracht, die darauf beruht, daß den von alter Verbindlichkeit noch verschatteten Elementen sich eine Schicht entspannter Unverbindlichkeit überlagert [. . .]. Latenz der traumatischen Schrecknisse, die mit dem Ursprung der Götter verbunden gewesen waren, mag im Spiele sein, wenn die neue poetische Liberalität einen bestimmten Bezugsrahmen nicht zu überschreiten vermag. Überwindungen eines solchen Erbes sind nie Sache eines Aktes. ²⁶

Die fortschrittsbewußte Formel philosophischen Selbstverständnisses »vom Mythos zum Logos« ²⁷ verkennt zunächst, daß im Mythos selbst eine der Lei-

24 BLUMENBERG, 1971, S. 57. Dagegen erheben sich freilich Gegenstimmen, z.B.: G. LANCKOWSKI in LThK VII, 1962, Sp. 746 (Stichwort *Mythos*) oder FUHRMANN in *Terror und Spiel* (1971), S. 532.

25 BLUMENBERG, 1971, S. 18.

26 BLUMENBERG, 1971, S. 23f.

27 Ein alternatives philosophisches Selbstverständnis formulierten ADORNO und HORKHEIMER: die *Dialektik der Aufklärung*. »In der Tradition der Aufklärung ist das aufklärende Denken zugleich als Gegensatz und als Gegenkraft zum Mythos verstanden worden. Als Gegensatz, weil es der autoritären Verbindlichkeit einer in der Kette der Geschlechter verzahnten Überlieferung den zwanglosen Zwang des besseren Arguments entgegenstellt; als entgegenwirkende Kraft, weil es den Bann kollektiver Mächte durch individuell erworbene, in Motive umgesetzte Einsichten brechen soll. Die Aufklärung widerspricht dem Mythos und entzieht sich dadurch seiner Gewalt. Diesem Kontrast, dessen sich das aufgeklärte Denken so sicher ist, setzen Horkheimer und Adorno die These einer heimlichen Komplizenschaft entgegen: 'Schon der Mythos ist Aufklärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück!'« (HABERMAS, 1983, S. 406; Zitat aus ADORNO/HORKHEIMER, 1947, S. 10.) BLUMENBERGS *Arbeit am Mythos* ist natürlich auch eine Auseinandersetzung mit der *Dialektik der Aufklärung*, wie bereits Christa BÜRGER (1983, S. 493) festgestellt hat, wenngleich dieses Werk nie genannt wird, der Name HORKHEIMERS nicht einmal fällt und ADORNO lediglich zweimal beiläufig erwähnt wird.

stungsformen des Logos vorliegt. Die Einschätzung des Sachverhalts hängt nicht zuletzt von der angelegten Perspektive ab; es macht einen Unterschied, ob man die Entwicklung vom *terminus ad quem* oder vom *terminus a quo* her bewertet. Darüber hinaus gibt es natürlich Unterschiede. Während die Philosophie das rastlose Nachfragen betreibt und »ihre 'Vernünftigkeit' darin proklamiert, vor keiner weiteren Frage und keiner Konsequenz möglicher Antworten zurückzuschrecken«,²⁸ erzählen Mythen Geschichten, nicht um Probleme zu lösen, sondern um Unbehagen zu vertreiben, um die beunruhigenden Fragen erst gar nicht aufkommen zu lassen. Erst im Rückblick und in der Rivalität mit der philosophisch disziplinierten christlichen Apologetik und Dogmatik werden Mythenkomplexe — Blumenberg stellt das ausführlich für die gnostische Mythenproduktion dar — in einem Prozeß *sekundärer Rationalisierung* auf das System der Grundfragen des Menschen nach seiner Herkunft, seinem Wesen und seiner Bestimmung bezogen.

Da Mythen nicht auf Fragen reagieren, vielmehr ein »Angebot« an ihr Publikum richten, erlangen sie die Fähigkeit zur Totalität: Sie suggerieren, daß durch sie und in ihnen nichts ungesagt bleibe. Die moderne Wissenschaft hat diesen Anspruch preisgegeben und es unternommen, die Erwartungen ihres Publikums zu mäßigen. (Inwieweit sie bei dieser Erwartungskorrektur zum Bescheideneren auch erfolgreich war, bleibt angesichts gesellschaftlicher Erscheinungen wie Drogenkonsum, Sektenwesen, Horoskopstellerei, esoterischer Literatur auf Bestsellerlisten etc. eine diffizile Frage.) Dafür kann die Theorie unübersehbare Erfolge vorweisen, beispielsweise ihre Prognosen wiederkehrender Weltereignisse. Allerdings setzen Muße und Unbefangenheit ihrer Weltansicht bereits den Erfolg einer jahrtausendelangen Arbeit am Mythos voraus.

Während der Mythos Fragen erst gar nicht stellt — bestenfalls für seine »sich an ihm abarbeitenden« Rezipienten impliziert —, die Theorie auf der Basis jener erfolgreichen Arbeit radikaler Neugierde frönt, läßt sich die (nicht nur) theologische Dogmatik bei aufrechterhaltenem Totalitätsanspruch durchaus auf Fragen und Antworten ein, allerdings nur auf einen sanktionierten Kanon; sie hält an dem Kreis der zugelassenen Fragen fest und verteidigt die einmal »als wahr erkannten« Antworten gegen Anfechtungen. Die Unzufriedenen und Abweichler, die »hinterfragen« wollen bzw. systemsprengende Antworten anbieten, werden durch den Vorwurf der Hybris diskriminiert und als Häretiker bekämpft. Das dogmatische Bewußtsein hält einen Kernbestand der verteidigungswürdigen Verhaltensformen und Aussagen für definierbar, wogegen die mythische Denkform durch eine fast unbegrenzte Vereinigungsfähigkeit heterogener Elemente charakterisiert wird.

28 BLUMENBERG, 1979, S. 286; vgl. zum Folgenden auch S. 192-238.

Mythen sind Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit. Diese beiden Eigenschaften machen Mythen traditionsfähig: ihre Beständigkeit ergibt den Reiz, sie auch in bildnerischer oder ritueller Darstellung wiederzuerkennen, ihre Veränderbarkeit den Reiz der Erprobung neuer und eigener Mittel der Darbietung.²⁹

Der Mythos erteilt eine weitreichende narrative Lizenz; seine Unverbindlichkeit, seine Disposition für Spielbarkeit macht ihn denkbar ungeeignet sowohl für die Bildung einer Anhängerschaft oder gar »Glaubensgemeinde« als auch für die Markierung von Ketzern: »Was dem Mythos fehlt, ist jede Tendenz zur ständigen Selbstreinigung, zum Bußritual der Abweichungen, zum Abstoßen des Unzugehörigen als dem Triumph der Reinheit, zur Judikatur der Geister. Der Mythos hat keine Außenseiter, die die dogmatische Einstellung benötigt, um sich unter Definitionsdruck zu halten.«³⁰ Der zunächst mündlich tradierte Mythos erläßt Bekenntnisse und Bekehrungen. Toleranz, Zulassung von Varianten (bis zur schieren Unkenntlichkeit), Eröffnung von Gestaltungsspielräumen machen die wichtigsten Unterschiede zum Dogma und zum festgeschriebenen »heiligen« Text aus. Nicht von ungefähr wurde das griechische Pantheon von Dichtern statt Priestern überliefert. Die Frage mag hier unentschieden bleiben, ob die Unverbindlichkeit des Mythos durch den leichtfertigen Umgang seiner poetischen Wächter mit der theologischen Substanz zustande kam oder ob der Zusammenhang nicht eher umgekehrt zu denken ist, daß die »Flüchtigkeit des zu Hütenden« die Hüter ihrer Funktion beraubt hatte.³¹

Den Kontrast zwischen mythologischer Leichtigkeit und dogmatischem Ernst erhellt vielleicht am besten ein Vergleich ihrer Götter: hier die Vielzahl auch in ihren Matamorphosen wohlbekannter, sich gegenseitig beschränkender, aber nie ausschließender Götter, deren zwielichtige Lebensumstände unendlich vielen Geschichten Stoff geben, deren Zuständigkeit definiert, deren Macht begrenzt ist, dort der »eifersüchtige« biblische Gott, der (sehen wir davon ab, daß sich Jesus als Person der Trinität den Menschen vorstellt) weitgehend unsichtbar und abstrakt bleibt, sogar aus seinem Namen ein Geheimnis macht und im Dekalog das Bilderverbot ausspricht, Geschichten nach Art der mythischen Erzählungen durchaus unzugänglich, der sich dafür aber mit vollem Ernst auf die Geschichte seines ausgewählten Volkes bzw. auch später die

29 BLUMENBERG, 1979, S. 40.

30 BLUMENBERG, 1979, S. 264. Vgl. auch S. 241: »Nur weil es Häretiker gab, gab es Dogmatiker; und Häretiker gab es, weil mehrere Wege zur Vermeidung der Schwierigkeiten des genuinen Bestandes der heiligen Schriften gegangen werden konnten. Keinesfalls aber gleichberechtigte Wege, so daß einer schließlich recht behielt und bestimmen konnte, wer im Unrecht gewesen war.«

31 Die erste These vertritt BURCKHARDT, 1956, S. 31f., dagegen argumentiert BLUMENBERG 1971, S. 17.

aller Menschen eingelassen hat, wie die Entsendung des Menschensohnes garantiert.³²

Der Mythos verwickelt den Menschen nur am Rande in seine Göttergeschichten, jener ist keinesfalls das zentrale Thema; im Extremfall wissen die Götter (Epikurs) nicht einmal um ihn. Dagegen steht der allmächtige Gott der Inkarnation, der sich mit Natur und Schicksal seiner Geschöpfe endgültig identifiziert haben soll, und das dogmatische »Argument des absoluten Ernstes [. . .], nichts könne zu viel sein und zu schwer oder zu genau genommen werden, wenn es um alles gehe«,³³ eine Forderung, der nach Heine nur das »Martyrium« als geziemende Verhaltensweise entspricht.³⁴ Charakteristischerweise setzt Augustin in seinem Traktat »Über den freien Willen« die volle Verantwortlichkeit des Menschen für das Böse in der Welt gegen den dualistischen Grundmythos vom bösen Demiurgen der Gnosis. Plastizität, Leichtigkeit und Spielbarkeit, Anschaulichkeit, Entlastung und Entpflichtung, Distanz zum Stoff der Erzählung sind für Blumenberg die Kontrastprädikate des Mythos gegenüber dem Dogma. »Götter können spielen; aber Gott ist ernst« schrieb Jean Paul.³⁵

Blumenberg verteilt seine Sympathien eindeutig; die Gegenperspektive findet man bei H. Fries im *Lexikon für Theologie und Kirche*. Nach einer wenigstens teilweise mit Blumenberg konformen Bestandsaufnahme erscheint hier der Mythos durch die dogmatische Wahrheit, die sich als »in der Menschwerdung des Sohnes Gottes kulminierende Offenbarung Gottes« legitimiert, aufgehoben, überwunden und überboten:

Die Offenbarung ist das Nein zu der undifferenzierten Verhältnisbestimmung des Göttlichen u. des Menschlichen, indem sie im Bekenntnis des Einen u. Dreifaltigen Gottes — im Gegensatz zu den Göttern — zugleich die absolute Transzendenz, Souveränität u. Freiheit Gottes gegenüber der Welt ausspricht, das Verhältnis von Transzendenz u. Immanenz klar bestimmt u. diese Welt selbst ganz — unmythisch — als Werk Gottes, als Schöpfung beschreibt. Die Offenbarung ist die Negation des M.,

32 Schon Erich AUERBACH sprach von der »tieferen Geschichtlichkeit« der alttestamentlichen Texte im Vergleich zu den homerischen. Im ersten Kapitel seiner Untersuchung dargestellter Wirklichkeit in der abendländischen Literatur *Mimesis* (1946, 5. Aufl. 1971) präsentiert er Bibel und Homer als gegensätzliche stilistische Grundtypen: »auf der einen Seite ausformende Beschreibung, gleichmäßige Beleuchtung, lückenlose Verbindung, freie Aussprache, Vordergründlichkeit, Eindeutigkeit, Beschränkung im Geschichtlich-Entwickelnden und im Menschlich-Problematischen; auf der anderen Hervorarbeitung einiger, Verdunkelung anderer Teile, Abgerissenheit, suggestive Wirkung des Unausgesprochenen, Hintergründlichkeit, Vieldeutigkeit und Deutungsbedürftigkeit, weltgeschichtlicher Anspruch, Ausbildung der Vorstellung vom geschichtlich Werdenden und Vertiefung des Problematischen.« (S. 26) Diese stilistische Charakteristik geht sehr gut mit BLUMENBERGS Thesen zusammen.

33 BLUMENBERG, 1979, S. 259.

34 Heinrich HEINE, *Shakespeares Mädchen und Frauen* (1838), 1972, S. 665f.

35 JEAN PAUL, *Vorschule der Ästhetik* (1804), 1973, S. 444.

wenn sie im Gegensatz zu ihm, der als Zeitprädikat das »Es geschah niemals u. ist doch immer« hat u. als Modell den Zyklus, als Rhythmus die immerwährende Wiederkehr, die mit der Einmaligkeit, Unumkehrbarkeit u. Unwiederholbarkeit ausgezeichnete Geschichte, Geschichtlichkeit u. Zeit als das sie bestimmende erkennt u. innerhalb dieser Zeit das in Christus Geschehene als »ein-für-allemal« [. . .] geschehen proklamiert. Im Gegensatz zum M., der viele Götter u. Göttergeschichten hat u. zuläßt, der bei aller Konkretion kein einzelnes Konkretum für verbindlich oder gar für exklusiv erklärt, der die Mythen variiert u. mischt, beansprucht die Offenbarung verbindliche Exklusivität [. . .] u. verlangt im Glauben eine personale Antwort u. existentielle Entscheidung.³⁶

Daß die Bibel wie der biblische Gott mythische Züge haben, bestreiten weder Blumenberg noch die Theologie.³⁷ Bemerkenswert ist aber die Disposition dieses heiligen Textes einer monotheistischen Religion mit einem »eifersüchtigen« Gott für die Dogmatisierung, welche — orientiert und geschult an den Standards der antiken Metaphysik — Metaphern und Gleichnisse als Vorarbeiten zur begrifflichen Definition ausgibt und in den Konzilsentscheidungen ihre eigene bildlose Sprache entwickelt, Aussagen ausschließlich als Antworten auf einen akzeptierten Bestand von Fragen nimmt und diesen Kanon systematisiert, verteidigt, zur Bedingung der glaubenden Unterwerfung setzt. Das Dogma erscheint somit als konsequentester Kontrastbegriff.

Aber auch von der Geschichtsschreibung hebt sich der Mythos ab. Auffällig ist die unterschiedliche Behandlung der Zeitdimension. Ernst Cassirer betont mit Nachdruck auch für das mythische Bewußtsein die Bedeutung des zeitlichen Aspekts: »Der echte Mythos beginnt erst dort, wo nicht nur die Anschauung des Universums und seiner einzelnen Teile und Kräfte sich zu bestimmten Bildern, zu den Gestalten von Dämonen und Göttern formt, sondern wo diesen Gestalten ein Hervorgehen, ein Werden, ein Leben in der Zeit zugesprochen wird.«³⁸ Indem menschliches Dasein, Gebräuche, Sitten, soziale Normen auf ihr »Gewordensein«, ihren Ursprung zurückgeführt werden, gelten sie im mythischen Denken als gerechtfertigt und erklärt. »Die Vergangenheit selbst hat kein 'Warum' mehr: sie ist das Warum der Dinge.«³⁹ Den einen Gedankenschritt weiter, daß es dem Mythos womöglich auf gar kein »Warum« ankommen könne, vollzieht Cassirer nicht.

36 LThK VII, 1962, Sp. 751f.

37 Vgl. die breite Zusammenstellung mythischer Elemente im Alten und Neuen Testament von S. MOWINCKEL und R. BULTMANN in RGG IV, 1960, Sp. 1274-1282.

38 CASSIRER, 1977, S. 129.

39 CASSIRER, 1977, S. 130. CASSIRER hat hier vermutlich den ätiologischen Mythos im Auge. Auch JOLLES (1930) versteht in seiner Untersuchung der *Einfachen Formen* den Mythos ausschließlich von der Ätiologie her, welche aber spekulatives Interesse voraussetzt. Solches Interesse würde den Mythos in eine Konkurrenzsituation zur Wissenschaft rücken, eine mit BLUMENBERGS Theorie unverträgliche Annahme.

Den Unterschied in der Zeitbetrachtung von Mythos und Geschichte erkennt der Neukantianer darin, daß jener eine absolute, weitergehenden Erklärungen weder zugängliche noch bedürftige Vergangenheit annehme, diese dagegen eine kontinuierlich ablaufende Zeitlichkeit voraussetze:

Wenn die Geschichte das Sein in die stetige Reihe des Werdens auflöst, innerhalb dessen es keinen ausgezeichneten Punkt gibt, in dem vielmehr jeder Punkt auf einen weiter zurückliegenden hinweist, so daß der Regreß in die Vergangenheit zu einem *regressus in infinitum* wird — so vollzieht der Mythos zwar den Schnitt zwischen Sein und Gewordensein, zwischen Gegenwart und Vergangenheit, aber er ruht in der letzteren, sobald sie einmal erreicht ist, als einem in sich Beharrenden und Fraglosen aus. Die Zeit nimmt für ihn nicht die Form einer bloßen Relation an, in der die Momente des Gegenwärtigen, des Vergangenen und des Zukünftigen sich ständig verschieben und ineinander umsetzen, sondern eine feste Schranke trennt die empirische Gegenwart von dem mythischen Ursprung und gibt beiden je einen eigenen unvertauschbaren »Charakter«. In diesem Sinne ist es verständlich, wenn man das mythische Bewußtsein — trotz der fundamentalen und wahrhaft konstitutiven Bedeutung, die die *a l l g e m e i n e* Anschauung der Zeit für dasselbe besitzt — bisweilen geradezu als ein »zeitloses« Bewußtsein bezeichnet hat.⁴⁰

Dieses Zitat bedarf m.E. eines Kommentars. So lassen sich Einwände gegen die Behauptung geltend machen, die Geschichte löse »das Sein in die stetige Reihe des Werdens« auf. Claude Lévy-Strauss, der als Strukturalist natürlich von seinem Ansatz her selbst wieder ein problematisches Verhältnis zur Geschichte mitbringt,⁴¹ weist zu Recht darauf hin, daß die chronologische Kodierung weit komplexere Sachverhalte verschleierte, als man sie sich unter dem Modell einer linearen Datenreihung vorstelle. Ein historisches Datum bezeichne nämlich zunächst als Ordinalzahl einen *Augenblick* in einer Abfolge, sodann als Kardinalzahl auch eine *Entfernung* in bezug auf die nächstliegenden Daten und schließlich (und darauf komme es vor allem an) stehe das Datum als *Glied* einer Klasse mit anderen Daten in komplexen Beziehungen, wodurch es — im Gegensatz zu rekursiven Daten, etwa physikalischen Meßwerten, — allein Bedeutung gewinne. Die Geschichte wäre in Form einer aperiodischen Reihe zu denken, wovon uns wieder nur ein Bruchteil bekannt sei.

⁴⁰ CASSIRER, 1977, S. 131.

⁴¹ Vgl. zur Kritik an der ahistorischen Tendenz des Strukturalismus WEIMANN, 1972, S. 410-427; BLUMENBERG, 1979, S. 299-302; das Themenheft *Strukturalismuskritik* der Zeitschrift *alternative* (10. Jg., Heft 54, Juni 1967) mit Beiträgen von FOUCAULT, LÉVI-STRAUSS, GOLDMANN, LACAN, SARTRE u.a. In jüngster Zeit wurden die gegensätzlichen Positionen in einem Gespräch zwischen LÉVI-STRAUSS und Fritz J. RADDATZ noch einmal dargelegt: *Zwischen Marx und Rousseau. Ein ZEIT-Gespräch mit dem Philosophen und Ethnologen Claude Lévi-Strauss*. In: *Die Zeit*, Nr. 36 vom 2.9. 1983, S. 33f.

Die Geschichte ist ein diskontinuierliches Ganzes, das aus Geschichtsgebieten besteht, von denen jedes durch eine Eigenfrequenz und eine differentielle Kodierung des Vorher und des Nachher definiert ist. [. . .] Es ist also nicht nur illusorisch, sondern auch widerspruchsvoll, das historische Werden als einen kontinuierlichen Ablauf aufzufassen, der mit einer in zehn oder hundert Jahrtausenden kodierten Vorgeschichte beginnt und sich im Maßstab der Jahrtausende, vom 4. oder 3. an, fortsetzt, um denn in Form einer hundertjährigen Geschichte weiterzulaufen, die je nach Gutdünken des Historikers gespickt wird mit Abschnitten von jährlicher Geschichte innerhalb des Jahrhunderts oder täglicher Geschichte innerhalb des Jahres [. . .]. Alle diese Daten bilden keine Reihe: sie gehören verschiedenen Gattungen an.⁴²

Unterschieden zwischen Mythos und Geschichte ist besser durch die Kategorie der Prägnanz beizukommen. Wenn ein allgemeines menschliches, auf deutliche Orientierungspunkte in der Zeit tendierendes Geschichtsbedürfnis angenommen werden darf, das es dem individuellen Subjekt ermöglicht, größere historische Strukturen auszumachen und sich zu diesen ins Verhältnis zu setzen, so befriedigt die Geschichtsschreibung jenes Bedürfnis nur unvollkommen. Freilich arbeitet auch sie, sich gelegentlich durchaus Formen der Mythisierung bedienend, der Indifferenz der Zeit gegen das, was in ihr geschieht, entgegen, grenzt unbeirrt von »Anachronismen« Epochen ab und streicht markante Daten und Taten heraus. Aber je »subtiler die theoretische Erkenntnis, um so mehr nährt sie den Verdacht, daß Geschichte nicht in ihren 'großen' Augenblicken stattfindet oder gemacht wird und ihren holzschnittreifen Szenen keine Kausalität zukommt, vielmehr die Ketten ihrer Motivation immer schon abgelaufen sind, wenn sich der Hammer zum Thesenanschlag erhebt, der Fenstersturz stattfindet, die Posaune zur Abrechnung geblasen wird.«⁴³

Dagegen arbeitet die mythische Denkform — von der Pflicht der Chronologie befreit — auf Sinnfälligkeit der Zeitgliederung, Prägnanz hin. Deshalb muß auch gegen die Vorstellung einer »festen Schranke« zwischen empirischer Gegenwart und mythischer Urzeit bei Cassirer auf mögliche Übergänge und Zusammenhänge hingewiesen werden. Entsprechend wäre die »Zeitlosigkeit« des Mythos nicht allein — ja sogar weniger — in der Transzendierung der Historie zu finden, sondern auch oder eher in bestimmten Relationen zwischen Ereignissen der mythischen Ebene einerseits, der (wie auch immer) real verstandenen andererseits. Dabei kann das mythische Ereignis beispielsweise als Typus oder Norm zum Vorbild des realen werden; es sind auch zyklische und spiegelbildliche Verhältnisse unentschiedener Verweisungsrichtung denkbar. Thomas Manns *Josephsroman* exerziert einige Möglichkeiten durch.

Festzuhalten bleibt, daß der Mythos im Gegensatz zur theoretischen Einstellung der exakten Wissenschaften, welche im Idealfall ohne subjektive Wertbe-

42 LÉVI-STRAUSS, 1979, S. 299.

43 BLUMENBERG, 1979, S. 116.

setzungen auskommt, »Bedeutsamkeit« erzeugt, d.h. Gegenstände aus dem diffusen Umfeld der Wahrscheinlichkeiten hervorhebt, Indifferenz, zumal in Raum und Zeit, abwehrt, Orientierungen ermöglicht und somit menschliches Dasein erleichtert.

Zuletzt will ich kurz die Frage berühren, worin die Wirkungskraft der traditionellen Mythen noch auf ein modernes Publikum besteht. Einige Antworten wurden schon gegeben: Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit, wobei dieser Prozeß zwar als weit vorangeschritten, aber doch noch nicht als zur Ruhe gekommen gedacht wird; Entlastung von Ernst; Herausforderung zum kreativ-spielerischen Umgang mit gewissen altüberlieferten »faszinierenden« Strukturen (aber worauf beruht wieder dieses Faszinosum?); Abwehr von Indifferenz, Angebot an »Bedeutsamkeit« — nicht zu verwechseln mit den Erklärungsversuchen der Wissenschaft (der Mythos als defizienter Modus der Theorie) oder den Glaubens- und Bekenntnisforderungen des Dogmas. Auf weitere Hypothesen führt die Analyse von Versuchen, neue Mythen zu konstituieren.

Die allermeisten Anstrengungen, welche die zwingende Qualität jener vermeintlich nur aus Altersgründen zu Würden gekommenen, tatsächlich aber in langen Rezeptionsprozeduren herausgebildeten Sinnfiguren nachvollziehen wollten, scheiterten an der Unwiederholbarkeit der Entstehungsbedingungen. Blumenberg weist zu Recht auf die verschärfte Auslese einer mündlichen literarischen Kultur hin, welche im Laufe der Jahrhunderte nur Texte mit bestimmten Qualitäten »durchläßt« bzw. — was wahrscheinlicher ist — in einem Rückkopplungsprozess zwischen Poeten, Rhapsoden und Publikum eine entsprechend disponierte Literatur entwickelt:

Die mündliche Überlieferung begünstigt die Prägnanz ihrer Gehalte zu Lasten der historischen oder vermeintlichen historischen Präzision. Sie schafft keine andere Verbindlichkeit als die, die im Resultat ihrer Bewährungen, im Erhaltensein des Erhaltenen liegt. Nicht an ihrem Anfang, sondern an ihrem Ende stehen Einprägsamkeit und Eindrucksmächtigkeit [. . .]. Vor der Schriftlichkeit liegt also der einzigartige und niemals wieder herstellbare Bedingungs-zusammenhang der Erprobungen für Inhalte und Formen.⁴⁴

Demnach hätten sich nur die wenigsten Geschichten stärkster Einprägsamkeit gegen die Zeit einigermaßen resistent erwiesen und schließlich ihre schriftliche Fixierung erfahren. Mit der Schriftform werden diese bewährten Texte bezugsfähig: neue Varianten verdrängen nicht mehr die älteren, sondern legen sich darüber und schaffen den Anreiz, an der Variante das Wagnis der Verände-

⁴⁴ BLUMENBERG, 1979, S. 170.

nung wahrnehmbar zu machen. »Erst an der Konfiguration als fortbestehender wird die Transfiguration freigesetzt.«⁴⁵

Wenn wir eine in Zeiten mündlicher Literatur bewährte Qualität der bedeutenden Mythologeme in Rechnung stellen dürfen, deren Zahl dazu auf Grund der Endlichkeit geeigneter menschlicher Standardsituationen beschränkt sein muß, wenn wir weiter annehmen, daß Traditionen allmählich altershalber zusätzliches Gewicht gewinnen, daß kühne Transfigurationen weitere Steigerungen provozieren, und schließlich die oben genannten Dispositionen erinnern, sollte uns das anhaltende Interesse von Autoren und Publikum an den bekannten mythischen Konstellationen sowie deren Unerschöpflichkeit durchaus plausibel erscheinen.

4.3 »Helle« und »dunkle« Mythen

Blumenbergs erster Entwurf seiner Mythentheorie, 1970 auf der Tagung der Gruppe »Poetik und Hermeneutik« vorgestellt, löste eine Reihe von Einwänden aus.⁴⁶ Viele der vorgebrachten Gegenargumente zweifeln die Grundthese an, derzufolge Mythen ihrem Wesen gemäß die Sache der Emanzipation von Zwängen, der Befreiung vom archaischen Schrecken beförderten. Mehrfach wird dagegen die Indifferenz des Mythos zwischen Terror und Spiel (Poesie, Freiheit) behauptet, sei es, weil in der griechischen Antike sowohl die eine als die andere Perspektive überhaupt fehlten (Reinhold Merkelbach, S. 533), weil Mythen auch normbildend, ordnend und auf Idealbilder verpflichtend aufgetreten seien (Manfred Fuhrmann, S. 531) oder weil neue Reprisen antiker Mythen nicht die »Freiheit der Imagination im Umgang mit Geschichten von einst Übermächtigem« suchten, sondern gerade eben jenes Tremendum wiederfinden wollten (Hans Robert Jauss, S. 534).

Häufig wird Blumenberg die Existenz des sogenannten »neuen Mythos« entgegengehalten,⁴⁷ der als bewußte Konstruktion im Sinne von Sorels Theorie sozialer Mythen⁴⁸ während der letzten Jahrhunderte mehrfach seine Gefährlichkeit bewiesen hat, seine Fähigkeit, die Volksmassen zu mobilisieren und irrational legitimierten Ideologien zuzuführen. Man zielt auf den fatalistischen Zug der Mythen, welcher das »19. und 20. Jahrhundert, reich an Enttäuschun-

45 BLUMENBERG, 1979, S. 168.

46 Erste Diskussion: *Mythos und Dogma*. In: *Terror und Spiel*, 1971, S. 527-547.

47 Vgl. *Terror und Spiel*, 1971: JAUSS, S. 535; STRIEDTER, S. 540; »neue Mythen« werden ausführlich wieder in der neunten Diskussion thematisiert: *Mythen im 20. Jahrhundert: Depo-tenzierung und Usurpation*, S. 687-719. Vgl. auch die Rezension von MÜLLER, 1981, S. 318.

48 SOREL, (1906) 1981.

gen, Melancholie und Untergangsstimmungen,« faszinierte: das Dunkle, den schicksalhaften Zwang, »der die Geschichte der Menschen in Natur verwandelt, sie Zwängen und Gesetzen ebenso blind unterwirft wie den Naturgewalten.«⁴⁹ Hüppauf erinnert an Wilhelm Scherers bekanntes Bild vom Triumphwagen des Fortschritts (1874),⁵⁰ Spenglers *Untergang des Abendlandes* (1923), Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* (1935) und die verheerenden Folgen dieser Mythologie in der faschistischen Propaganda.⁵¹ Dagegen standen zwar die Versuche einer Reihe von Schriftstellern (Musil, T. Mann, Broch, Döblin), das Monopol der politischen Machthaber auf den Mythos zu bestreiten und diesen im Sinne von Humanismus und Aufklärung zu restaurieren, doch ihre Gegner waren (zumindest zunächst) übermächtig.

Gegen diese durchaus ernstzunehmende Kritik sind einige Feststellungen Blumenbergs, auch aus seiner jüngeren ausführlicheren Arbeit, zu setzen. Zunächst möchte ich betonen, daß der Philosoph seinen Gegenstand als ein die Menschheitsgeschichte begleitendes Phänomen behandelt, den Mythos und seine Funktionen also im Maßstab sehr großer Zeiträume untersucht und beurteilt. Entsprechend weitgespannt sind die Pole des mythischen Spielraums — Terror und Poesie. Blumenberg findet seine Beispiele zwar häufig in der griechischen Antike, seine theoretischen Kategorien müssen deswegen keinesfalls dieser Epoche verhaftet sein.

Daß Mythen imstande sind, Normen auch zu setzen, leuchtet unmittelbar ein. Hier müßte aber nach den Inhalten dieser neuen »Verpflichtungen« gefragt werden, bevor ein Widerspruch zu Blumenbergs Ansichten festgestellt werden kann. Setzen die neuen Normen die Menschen unter schärferen Druck oder sichern sie erreichte Freiheiten? Bei dieser Beurteilung gewinnt die Betrachtungsperspektive (*terminus ad quem* vs. *terminus a quo*) besonderes Gewicht.⁵²

Jauß stimme ich zu; der neuzeitliche oder moderne Autor sucht (nicht zuletzt) das Tremendum des Übermächtigen, wenn er an alte Mythen anknüpft oder selbst mythisierend verfährt. Aber: dürfte er überhaupt darauf hoffen, jenes Tremendum evozieren zu können, wenn das einst Übermächtige inzwischen *total* depotenziert wäre? Und besteht der Reiz solcher Unternehmen nicht gleichermaßen in Erregung wie Kontrolle des Kitzels?

49 HÜPPAUF, 1983, S. 509.

50 SCHERER, 1874, S. 411.

51 Vgl. z.B. PETERSEN (1983) oder KETTENACKER (1983).

52 BLUMENBERG führt selbst Mythen an, die Denkmäler der Überwindung archaischer Rituale darstellen, z.B. Geschichten von verhinderten Menschenopfern. Solche Mythen verpflichten zwar auch auf Normen, befördern aber gleichzeitig die Sache der Befreiung, arbeiten mit am Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit.

Die Existenz »neuer Mythen« ist Blumenberg natürlich bekannt, er geht z.B. auf die Möglichkeit der Übertragung und Mobilisierung archaischer Affekte zur Mythisierung von Ideologien ein:

als übermächtig und mit allen Gewalten im Bunde soll erscheinen, was aller rationalen Legitimierbarkeit entbehrt und bei Mangel an erweisbarer Geschichte doch wie das Uralt-Wiederkehrende aussehen soll. Denn dem »alten Wahren« wird unterstellt, es sei wegen seiner Wahrheit alt geworden, während die Funktion fiktiver Spätmythologien darin besteht, dem als alt Angegebenen die Assoziation der Wahrheit zu erschleichen.⁵³

Den Erfolg dieser »Mythisierungsversuche« schätzen Blumenberg und seine Kritiker unterschiedlich ein, was m.E. wieder mehr mit dem Maßstab der Betrachtung und den Urteilkriterien zu tun hat, als daß es sich um eine Frage von Recht und Unrecht handelte. So zeichnen sich viele soziale »Mythen« durch einen hohen Mobilisierungseffekt bei anscheinend — unser geringer zeitlicher Abstand mahnt zur Vorsicht — verhältnismäßig kurzer Lebensdauer aus. Blumenbergs knappe Auseinandersetzung mit dem Begriff des »sozialen Mythos« Sorels deutet immerhin an, daß jeweils verschiedene Phänomene gemeint werden. Eine moderne empirische Erforschung und Einordnung des »sozialen« bzw. »neuen Mythos« käme wohl um terminologische Konsequenzen nicht herum.

Wenn ich im folgenden *Mythos* schreibe, verstehe ich den Begriff im Blumenbergschen Sinne; Anführungszeichen signalisieren ein abweichendes Mythenverständnis, das im Zweifelsfalle durch Rückgriff auf die einprägsame Metaphorik Hüppaufs näher bestimmt wird. »Dunkle Mythen« sieht er durch ihren fatalistischen Zug charakterisiert, sie liefern den Menschen ans blinde Schicksal aus. Sie basieren auf enttäuschem Fortschrittsglauben und erschüttertem Selbstbewußtsein der Zivilisierten und spielen eine wichtige Rolle gerade in der jüngeren europäischen Tradition; einige Beispiele habe ich oben aufgezählt. Hüppaufs Gegenbegriff des *hellen Mythos* deckt sich in etwa mit Blumenbergs Auffassung, welche im Mythos ein wichtiges Instrument menschlicher Emanzipation von »den Mächten« erkennt.

53 BLUMENBERG, 1971, S. 25f.

4.4 Mythisierende und »entmythisierende« Darstellungstendenzen im *Ahasver*

Wir kennen den *Ahasver* als einen literarischen Text, der authentische und fingierte religiöse, historische, wissenschaftliche und fiktionale Quellen integriert. Eine vereinheitlichende Organisation des disparaten Materials ist erforderlich. Dies bedeutet nun keinesfalls, daß eine bestimmte Erzählperspektive oder Stil- lage durchgehalten werden muß; im Falle des *Ahasver* variiert der Autor gerade diese narrativen Kategorien besonders auffällig. Andere Konstanten verbürgen dennoch die Kohärenz der Teile. Als eine sehr wichtige Konstante betrachte ich das wohlausgewogene Miteinander und Gegeneinander mythisierender und »entmythisierender«⁵⁴ Darstellungsweisen, welche im dialektischen Zusammenspiel über ihre Integrationsfunktion hinaus vielfältige Leistungen erbringen. Im vorletzten Abschnitt habe ich auf spezifische Eigentendenzen der Bereiche Religion, Geschichte, Wissenschaft und Literatur sowie auf deren Beziehungen zum Mythos hingewiesen; hier wird zunächst zu zeigen sein, daß diese

⁵⁴ Ich spreche von »entmythisierenden«, nicht von *entmythologisierenden* Darstellungsweisen; eine Verwechslung mit dem von Rudolf BULTMANN (1941) zum programmatischen Begriff erhobenen Ausdruck *Entmythologisierung* sollte damit ausgeschlossen sein. Die Anführungszeichen indizieren gemäß der Vereinbarung am Ende des Kapitels 4.3 ein von BLUMENBERGS Theorie abweichendes Mythenverständnis. Für BULTMANN ist der »Mythos« die 'weltliche' Rede vom 'Unweltlichen', die objektivierte Darstellung einer nicht-objektivierbaren Transzendenz, welche menschliches Dasein geschichtlich betrifft.« Neben der Sorge um die Echtheit der kirchlichen Verkündigung, die Bewahrung des neutestamentlichen Kerygmas von der Heilstat Gottes in Christus liegt BULTMANN'S Entmythologisierungsprogramm wohl der Eindruck eines von moderner Wissenschaft überholten »mythischen« Weltbildes zugrunde. Diese Voraussetzung erscheint freilich heute trotz einer raschen Zunahme der wissenschaftlichen Information fraglicher denn je. BULTMANN will den modernen Menschen den wesentlichen Gehalt des Kerygmas verständlich machen, indem er ihn von der zeitbedingten, als überholt empfundenen Form »mythischer« Anschauungen löst. Im Unterschied zu früheren Versuchen der Entmythologisierung (allegorische Exegese, liberale Theologie, Theologie der religionsgeschichtlichen Schule), welche das Kerygma teilweise gelten ließen, teilweise verwarfen, zielt BULTMANN weniger auf das Ausmerzen des »Mythischen« denn auf ein integrales Verständnis des Neuen Testaments. Die Verkündigung Christi re-präsentiert jeweils von neuem die Heilstat Gottes und stellt den Menschen vor eine existentielle Entscheidung: sie eröffnet die Möglichkeit zum Glauben, und zwar in gut paulinisch-lutherischem Sinne zum Glauben als einziger Rechtfertigungsinstanz. Im Ergebnis dieses Prozesses der Entmythologisierung gelangt das menschliche Dasein »zu seiner Eigentlichkeit, indem es sich (im Glauben) für die Zukünftigkeit des Unverfügbaren öffnet und darauf verzichtet, sich im Verfügbaren (in der 'Welt') zu sichern.« Vgl. H. OTTS Beitrag *Entmythologisierung* in RGG II, 1958, Sp. 496-499; Zitate Sp. 497. Dort findet man auch eine kurze theologische Auseinandersetzung mit BULTMANN sowie Literaturhinweise. — Die Anführungszeichen machen kenntlich, daß die als »Entmythisierungen« gekennzeichneten Darbietungsverfahren nicht die Aufhebung des emanzipatorischen Mythos im Blumenbergschen Verständnis anstreben, sondern Tendenzen des fatalistischen »dunklen Mythos« neutralisieren.

Bereiche im *Ahasver* durch mythisierende Darbietungstendenzen angeglichen werden.

Dem religiösen Bereich kommt ein weiter Entfaltungsraum zwischen Mythos und Dogma zu. In unserem Roman begegnet er uns in Form von Bibel- und Apokryphenentlehnungen, -abhandlungen und -nachahmungen, theologischen Lehrsätzen, erfundenen Situationen, Handlungen und Dialogen, altüberlieferten und neuen Fragen, Reflexionen, Bewertungen. Eine erste mythisierende Tendenz bemerke ich in der Gleichbehandlung der biblischen, apokryphen und erfundenen »Geschichten« durch den Autor, der sie als ebenbürtige Elemente in seine Erzählung einbaut. Bibelausschnitte genießen keinen Sonderstatus höherer Legitimation und werden auch nach Bedarf abgewandelt. In den anderen Bereichen — Historie und Theorie — fügt Heym ebenso nahtlos erfundene und der Überlieferung entnommene Textfragmente zusammen; die Dankadresse an Prof. Leuchentrager am Ende des Buches treibt die Verunsicherung des Lesers bezüglich der Grenzen zwischen Fiktion und Nichtfiktion auf die Spitze.

Nicht von ungefähr bevorzugt Stefan Heym mehrfach die apokryphen Schilderungen bestimmter religiöser Geschehnisse: die gegenüber dem Bibeltext⁵⁵ sinnfälligeren und weniger streng fixierten Varianten nähern sich

55 Stefan HEYM benutzt — wie auch schon früher — *The Holy Bible* in der *King James Version*, welche sich gegen die modernen deutschen Bibelausgaben durch die sinnlichere Sprache auszeichnet. Ein besonders lohnendes Beispiel für einen Textvergleich ist im *König David Bericht* zu finden. In 1 Sam 25 erfahren wir die Geschichte von Nabals Torheit und Abigails Klugheit. Der Historiker Ethan ben Hoshaja, Held des *König David Berichts*, erforscht diese Episode aus Davids Biographie und hört im achten Kapitel einen Augenzeugen. Es ist Mibsam ben Mishma, der mit David in der Wildnis war und seiner Aussage zufolge an der Spitze jener Delegation stand, die David zu Nabal sandte, um Schutzgelder zu erpressen. Der Verlauf der Geschichte ist aus der Bibel bekannt: Nabal verschließt sich dem Ansinnen, David rüstet zur Strafexpedition, doch Abigail zieht ihm mit reichen Geschenken entgegen und bringt ihn von seinem Vorhaben ab. Davids Antwort (1 Sam 25, 32-34) zitiere ich nun nach den unterschiedlichen Textfassungen.

Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers (1963):

»32. Da sprach David zu Abigail: Gelobt sei der Herr, der Gott Israels, der dich heutigtages hat mir entgegengesandt; 33. und gesegnet sei deine Rede, und gesegnet seist du, daß du mir heute gewehrt hast, daß ich nicht in Blutschuld gekommen bin und mir mit eigener Hand geholfen habe. 34. Wahrlich, so wahr der Herr, der Gott Israels, lebt, der mich verhindert hat, daß ich nicht übel an dir täte: wärest du nicht eilend mir begegnet, so wäre dem Nabal nicht übriggeblieben, bis auf diesen lichten Morgen *einer*, der männlich ist.«

Im *König David Bericht* schreibt Stefan HEYM (1972, S. 80):

»Gesegnet sei der HErr, der GOTT Israels, sagte er zu ihr, der dich heutigen Tags mir entgegengesandt hat. Und gesegnet seist du, die du mir heutigen Tags verwehrt hast, Blut zu vergießen. Denn so wahr der HErr GOTT Israels lebt, hättest du dich nicht geeilt und wärest mir begegnet, so wäre dem Nabal bei Morgenlicht nicht einer übriggeblieben, der an die Wand pißt.«

The Holy Bible (1977) überliefert diese kräftigere Variante:

stärker dem Mythos und seinen allezeit von den Poeten geschätzten Qualitäten der Anschaulichkeit, des Detailreichtums, der Prägnanz. Auch aus den kanonischen Schriften und den dogmatischen Traditionen werden in erster Linie »mythenträchtige« Passagen, Konstellationen und Auffassungen herausgegriffen, ich erwähne nur Schöpfungsgeschichte, Apokalypse, Dämonologie und Angelologie. Auf eine nach Vollständigkeit strebende Aufnahme mythischer Bestände der Bibel, welche in den *Ahasver* eingegangen sind, kann verzichtet werden, zumal für die Bewertung der Einzelfälle mitunter ausführlich auf theologische Diskussionen eingegangen werden müßte. Stattdessen möchte ich das Verfahren, genuin (monotheistisch-)religiöses Material dem Mythos anzunähern, durch wenige Exempel veranschaulichen.

Wenn auch jede Aussage über göttliche und übersinnliche Dinge eine »mythopoetische« Form annimmt, »die sich ohne Schaden weder 'entmythologisieren' noch verphilosophieren läßt«,⁵⁶ — hier stimme ich Mowinckel gerne zu — müssen doch die akzentuierten Dualismen des *Ahasver* als entschiedene Entfernung vom Kern der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion mit ihren spezifischen Dispositionen für philosophische Abstraktionen und dogmatische Totalitätsansprüche beurteilt werden. Der Streit zweier metaphysischer Parteien läßt Geschichten anfallen. Die Gegner müssen sichtbar werden; sie gewinnen Konturen, lassen sich hinsichtlich ihrer Eigenschaften, Absichten und Fähigkeiten beschreiben; aus dem Gegeneinander folgen aber auch Beschränkungen, Mängel und Gefährdungen — nach der Logik zumindest einer Instanz. Die doppelte Opposition *Gott vs. Engel* und *Ahasver vs. Lucifer* erweitert die erzählerischen Möglichkeiten. Wenn Gott in Dialoge, womöglich Dispute, Rechtshandel verstrickt werden kann, reduziert sich die Distanz zu seinen Kontrahenten. Seine faktische Machtstellung wird unter Umständen geschwächt, sicherlich verliert seine moralische Position.

»32 And David said to Ab'i-gail, Blessed *be* the LORD God of Israel, which sent thee this day to meet me: 33 And blessed *be* thy advice, and blessed *be* thou, which hast kept me this day from coming to *shed* blood, and from avenging myself with mine own hand. 34 For in very deed, as the LORD God of Israel liveth, which hath kept me back from hurting thee, except thou hadst hastened and come to meet me, surely there had not been left unto Na'bal by the morning light any that pisseth against the wall.«

In Martin LUTHERS *Biblia* (1545) hätte HEYM gleichfalls die einprägsamere Version gefunden:

»Da sprach Daud zu Abigail / Gelobt sey der HERR der Gott Jsrael / der dich heuts tages hat mir entgegen gesand.³³ Vnd gesegenet sey dein Rede / vnd gesegenet seiestu / das du mir heute erweret hast / das ich nicht wider Blut komen bin / vnd mich mit eigener hand erlöset habe.³⁴ Warlich / so war der HERR der Gott Jsrael lebt / der mich verhindert hat / das ich nicht vbel an dir thet / Werestu nicht eilend mir beegenet / So were dem Nabal nicht vberblieben auff diesen liechten morgen / einer der an die wand pisset.« (Band I, S. 558)

⁵⁶ RGG IV, 1960, Sp. 1275.

Mythische Freiheit leitet sich Heym gegen die Dogmengeschichte auch aus der Trinität Gottes ab. Er führt die trinitarischen Hypostasen des Vaters und Sohnes ganz allmählich aufeinander zu und erst am Ende des Romans zusammen. Zunächst erscheinen Gott und der Rabbi als völlig selbständige Figuren mit höchst unterschiedlichen Attributen. Im letzten Kapitel erinnert sich Ahasver an Jesus' Aufstand gegen die »väterliche« Ordnung. Die Spaltung der dreifaltigen Gottheit eröffnet nicht nur weitere Interaktionsmöglichkeiten, sondern daneben auch die mehrfach genutzte Chance zur Polemik gegen das (christliche) Dogma und seine Apologeten (vom Standpunkt jüdischer Theologie aus); doch dies gehört hier nur insofern zum Thema, als die Demontage dogmatischer Sätze, Bewußtseinsformen und Geltungsansprüche eine mythisierende (allerdings auch eine rationale!) Darbietungsweise begünstigt.

Bei der Zeitgestaltung des Romans durchdringen sich Chronologie, Eschatologie und eine Reihe prägnanter Figuren temporaler Gliederung wie Gleichzeitigkeit, Präfiguration, Wiederkehr des Gleichen, Anfang und Ende. Zum einen findet jeder Eschatologismus nur im Rückblick auf eine Geschichte mit bestimmten Erfahrungen und erkennbaren Entwicklungstendenzen Resonanz, zum anderen lassen sich selbst für die genauesten Formen der Chronologie Mythisierungstendenzen — Entfernungen von der Indifferenz »reiner Historie« im oben erläuterten Sinne — nachweisen. Die Figuren der Prägnanz sind im *Ahasver* vielfältig präsent und ermöglichen u.a. die Sinnproduktion des Rezipienten. An einem extremen Beispiel, dem Musterfall exakter und scheinbar neutraler Chronologie innerhalb des Romans, möchte ich diese These erläutern.

Präzise Zeitangaben tauchen in den Datierungen und protokollarischen Feststellungen der Briefe auf; das historisch genau fixierte Präsens der Briefe und Berichte steht der unbestimmten »mythisch-zeitlosen« Gegenwart der Reflexionen Ahasvers in anderen Sequenzen zunächst polar gegenüber. Doch ist leicht einzusehen, daß alle drei von Lévi-Strauss für historische Daten reklamierten Qualitäten für Stefan Heyms fiktionale Zeitangaben der Briefkapitel relevant werden: Als Ordinalzahlen bringen sie Briefe und Ereignisse in eine geordnete Abfolge, als Kardinalzahlen bestimmen sie Zeiträume, Entfernungen, und als Glieder einer Klasse stehen sie zu anderen Daten derselben Klasse bzw. gemeinsam mit diesen zu anderen Klassen in Beziehungen. Nun wird zu zeigen sein, daß und auf welche Weise der Autor diese Aspekte der Daten funktionalisiert, d.h. die scheinbar so indifferenten Zahlen mit Bedeutung auflädt.

Daß die zeitliche Abfolge häufig mit Kausalbeziehungen zusammenfällt, liegt nahe und könnte als Banalität abgetan werden; wenn man die Entfernungsqualität der Daten mitberücksichtigt, lassen sich jedoch interpretatorisch durchaus interessante Verhältnisse ermitteln, welche über die Trivialität, daß

jüngere Briefe auf Anregungen von älteren, zuvor empfangenen eingehen, weit hinausreichen — vorausgesetzt, der Sachverhalt liegt hier erstens überhaupt vor und stellt zweitens auch wirklich eine Trivialität dar. So ist die zeitliche Lokalisierung der Würzner-Briefe sehr aufschlußreich. Zur besseren Übersicht gebe ich eine Liste des gesamten Briefwechsels:

3. Kapitel	(1)	19.12.1979	Leuchenträger an Beifuß
	(2)	12. 1.1980	B an L
6. Kapitel	(3)	31. 1.1980	L an B
	(4)	12. 2.1980	Würzner an B
	(5)	14. 2.1980	B an L
10. Kapitel	(6)	29. 2.1980	L an B
	(7)	14. 3.1980	W an B
	(8)	17. 3.1980	B an L
15. Kapitel	(9)	24. 3.1980	B an L
	(10)	2. 4.1980	L an B
18. Kapitel	(11)	17. 4.1980	B an L
	(12)	2. 5.1980	L an B
22. Kapitel	(13)	9. 6.1980	B an L
	(14)	3. 7.1980	L an B
	(15)	8. 7.1980	W an B
25. Kapitel	(16)	4. 9.1980	W an B
	(17)	10. 9.1980	B an L
	(18)	10. 9.1980	L an B
27. Kapitel	(19)	15. 1.1981	Bericht von Major Pachnickel

Nach Einrichtung der Korrespondenzbeziehung zwischen den ungleichen Professoren im dritten Romankapitel schiebt der Autor in den beiden nächsten Abschnitten der Beifuß-Sequenz jeweils ein Schreiben aus dem Ministerium in den »wissenschaftlichen« Dialog ein. Die Datierungen der Februarbriefe (4 und 5) lassen erkennen, wie prompt Beifuß auf die ministeriellen Anweisungen reagiert, insbesondere, wenn man die notwendige Zeit für den Postweg in Rechnung stellt. Zum zweiten Mal schaltet sich Würzner am 14. März ein, drei Tage darauf schreibt Beifuß diesmal. Läßt sein Diensteifer nach, hat er einen Tag verbummelt? Mitnichten — der 14. März fällt 1980 auf einen Freitag, d.h. Würznerns Weisung kann kaum vor Montag ihren Adressaten im »Institut für wissenschaftlichen Atheismus« erreicht haben. Ich halte es nicht für Zufall, daß die minimale Verzögerung durch das Wochenende erklärbar wird, zumal

an anderer Romanstelle eindeutig ersichtlich ist, daß Stefan Heym seine Daten mit den Wochentagen nach dem Kalender koordiniert hat.⁵⁷

Lassen wir die Frage nach Zufall oder Absicht dahingestellt, die genannten Daten bleiben für das Verhältnis zwischen dem Ostberliner Professor und seiner Obrigkeit auf alle Fälle bedeutsam. Die rasche Abfolge der Septemberbriefe bestätigt diese Beobachtungen. Innerhalb der etwas größeren Zeitspanne zwischen dem 4. (Schreiben Würzners) und 10.9. (Beifuß an Leuchentrager) liegt noch eine »Aussprache«, so daß Professor Beifuß auch am Ende des Briefwechsels noch als »der Alte« erkennbar ist und seinem Namen Ehre macht.

Die Briefe Nr. 8 und 9 sind mit deutlicher Zeitdifferenz nacheinander aufgegeben worden, erreichen ihren Empfänger aber gleichzeitig. Professor Leuchentrager kommentiert in seinem Antwortschreiben den Sachverhalt mit Humor und Ironie:

Ihr Brief vom 17. März erreichte mich zur gleichen Stunde wie dessen Nachtrag vom 24., woraus man nur schließen kann, daß die Wege, welche die Post heutzutage besonders im Verkehr zwischen Ost und West nimmt, höchst wunderbare sind. Da jedoch der Gegenstand unserer Korrespondenz von solcher Art ist, daß auch der scharfsinnigste Zensor darin nichts Nachteiliges für Sie oder mich erblicken könnte, bleibt uns nur, die Verzögerungen mit Gelassenheit zu ertragen und uns zu freuen, wenn unsere Schreiben überhaupt beim Adressaten ankommen. [S. 152]

Die Datierung der Briefe entlarvt hier nicht nur die Existenz staatlicher Postüberwachung,⁵⁸ sondern motiviert auch die Herstellung gewisser Zusammenhänge. Es wirft ein bezeichnendes Licht auf die Wertmaßstäbe der Zensurbehörde, wenn deren »scharfsinnigster Zensor« nichts Nachteiliges im Briefwechsel eines Staatsbürgers mit dem Teufel persönlich entdecken könnte.

Damit sind die Sinnbezüge der Chronologie noch lange nicht ausgeschöpft. Leuchentragers erster Brief datiert vom 19.12.1979; berücksichtigen wir eine gewisse Zeit für Postweg und die eben angesprochenen Staatsinteressen, dürfte das Schreiben Beifuß um den Jahreswechsel 1979/1980 herum zugegangen sein. Bis zu den seltsamen Umständen seiner unfreiwilligen »Republikflucht« Sylvester 1980 hat er demnach ziemlich genau ein Jahr lang Kontakt mit dem Teufel gehalten. Ein Jahr ist aber eine abgeschlossene Zeiteinheit, vergleichbar einem Tag, den vierundzwanzig Paktjahren Doktor Faustis, einem Äon. Eitzens Verhältnis zu seinem buckligen Gönner erstreckt sich über eine längere, doch grundsätzlich ähnlich beschaffene Zeitspanne. Er lernt als junger, gerade

57 Vgl. HEYM, *Ahasver*, S. 273.

58 In seinem letzten Brief vom 10. September thematisiert Leuchentrager noch einmal die Postzensur (S. 275).

erwachsen und verantwortungsfähig gewordener Mensch Hans Leuchenträger kennen und muß erst im Alter zur Hölle fahren. Aber wieder ist eine Zeiteinheit vollendet: ein Menschenleben.

An Eitzens letztem Lebensabend kredenzt Leuchenträger Rotwein, den gleichen, betont er, wie seinerzeit zu Wittenberg (S. 305); Klein-Margarethe vertritt Margriet und versorgt Ahasver, der aussieht »wie beim ersten Mal« (S. 307). Das Ende der Geschichte erinnert an ihre Anfänge, offenkundig wird ein Zyklus markiert. Kreisschlüssigkeit ist aber wieder eine mythische Form der temporalen Gliederung, dazu eine wegen ihrer Ambivalenz sehr brauchbare. Der Kreisschluß ist für die pessimistische wie die optimistische Perspektive gleichermaßen offen: ob es Unentrinnbarkeit heißt oder Unverfehlbarkeit, hängt nur von den Zielerwartungen ab; die Konsequenz des Prozesses bleibt die gleiche. Zyklen implizieren Wiederholbarkeit und Repräsentanz: »Ängstige dich nicht, Paul«, sagt Leuchenträger, »was kommt, kommt, und du bist nicht der erste, und wirst auch nicht der letzte sein, den der Teufel holt.« (S. 307)

Vielleicht ist die Beschleunigung und Abkürzung des Verfahrens im Falle des bedauernswerten (?) Professors den schnellebigeren modernen Zeiten zuzurechnen. Die Klasse exakter Datierungen der Beifuß-Szene tritt damit in ein homologes Verhältnis zur Chronologie der Eitzen-Sequenz.⁵⁹ Da der moderne Briefwechsel u.a. auch die Biographie Eitzens thematisiert, läßt sich zusätzlich eine Inklusionsbeziehung feststellen, und zwar derart, daß der kürzere jüngere Zeitraum den längeren älteren einschließt. Den inhaltlichen Analogien der beiden Sequenzen will ich an anderer Stelle noch ausführlicher nachgehen.

Zyklisches Geschehen einerseits, Anfänge und Untergänge andererseits schließen sich im mythischen Denken nicht aus:

Allen Affinitäten zum Mythos ist gemeinsam, daß sie nicht glauben machen oder auch nur glauben lassen, es könne etwas in der Geschichte der Menschheit je endgültig ausgestanden sein, wie oft auch man es hinter sich gebracht zu haben glaubte. Das ist nicht selbstverständlich, denn der Mythos spricht seinerseits von gebändigtem Unwesen, von geläuterter Herrschaft. Die geschichtliche Erfahrung scheint gegen alle Endgültigkeit erreichter und zu erreichender Mäßigungen zu sprechen. Wir haben »Überwindungen« von diesem und jenem mit Mißtrauen zu betrachten gelernt, vor allem seitdem es die Vermutung oder den Verdacht von Latenzen gibt. Wir kennen Regressionen auf Frühzustände, Primitivismen, Barbarismen, Brutalismen, Atavismen. Sollten da Untergänge ausgeschlossen sein? In ihnen liegt der Trost dessen, was durch sie wieder möglich werden könnte. Dahinzuwelken kann trostloser sein als von den herabstürzenden Sternen erschlagen zu werden.⁶⁰

59 Beide Sequenzen weisen auch die gleiche charakteristische Pause der Kontakte zwischen Mensch und Teufel auf, eine Frist vor dem bösen Ende. Der Briefwechsel bricht im September ab, Eitzen verbleiben nach der Gassenlauf-Episode eine Reihe »fruchtbarer« Jahre, wie der geraffte Überblick eingangs des 28. Kapitels darstellt.

60 BLUMENBERG, 1979, S. 60f.

Ich zitiere im Hinblick auf die doppelte Überlagerung (historisch-)zyklischer und (eschatologisch-)linearer Zeitgestaltung im *Ahasver*. Die Leidensgeschichte Jesu, die berichteten Ereignisse aus dem Bauernkrieg, einzelne Episoden der Biographie Eitzens, der Aufstand im Warschauer Ghetto, die Vorgänge der achtziger Jahre wiederholen in zyklischer Weise stets gleich oder ähnlich strukturierte Konstellationen und Kämpfe; Ahasver und Lucifer kehren ständig in neuen Verkörperungen wieder. Alle diese Situationen aber sind eingebettet in eine lineare zielgerichtete »Geschichte« der Menschheit zwischen Adams Erschaffung und Apokalypse. Doch mit der irdischen Katastrophe schließt der Roman noch nicht. Die lineare Unheilsgeschichte der Menschen, selber aus wiederkehrenden Grundsituationen aufgebaut, scheint als Episode einer größeren Einheit, der kosmischen Schöpfung gedacht. Jetzt möchte ich aber die Frage, ob diese Einheit eher als Zyklus (mit allen Konsequenzen!) oder eher als Linie angelegt sei, nicht verfolgen; ohnehin haben wir uns vom geraden Weg des Nachweises mythischer Tendenzen im Roman schon bedenklich weit in Richtung Textinterpretation entfernt. Bei der Sinndeutung der Schlußkapitel wird hier wieder anzuknüpfen sein.

Wir wollen es hier bei einigen zusätzlichen Hinweisen auf mythisierende Darbietungsverfahren bewenden lassen. Da gibt es zunächst die verschiedenen mythischen Personen des Romans, welche souverän in die moderne, angeblich so mythenfeindliche Gegenwart, insbesondere in die Welt des »wissenschaftlichen Atheismus« einbrechen. (Allerdings bilden die Professoren Leuchtenträger und Beifuß gleichzeitig das rechte Gespann, den modernen »Mythos der Wissenschaft« zu »entmythologisieren«, wobei aber jener »Mythos« nicht mit Blumenbergs Begriff, dieses »Entmythologisieren« nicht mit Bultmanns Programm zu verwechseln ist.) Der Autor führt den einen gefallenen Engel im kulturwissenschaftlichen, den anderen im philosophischen Diskurs mit Gott und einem Rabbi vor, der unversehens seine menschlichen Beschränkungen abzulegen vermag. Wird damit der Bereich des Logos mythisch infiziert, so leistet die Identifikation der durch militärische und ökologische Fehlentwicklungen charakterisierten Gegenwart⁶¹ mit dem apokalyptischen Zeitalter für die Zeitgeschichte ein Gleiches.

Die Mythisierung erfaßt auch den literarischen Bereich. Dies ist übrigens vergleichsweise unproblematisch, haben wir doch oben die Poesie als den Zielpunkt der depotenzierenden Arbeit des Mythos eingeführt. Die Anrührung existentieller Fragen und latenter Ängste, die variierende Wiederaufnahme alter Mythologeme kann ein Tremendum bewirken, das anderen, von solchen dunklen Rückbezügen unbeschwerten ästhetischen Produkten abgeht. Bezeichnenderweise greift Heym zwei literarische Traditionen auf, deren wissen-

61 Vgl. z.B. Leuchtenträgers Brief vom 10. September 1980.

schaftliche Klassifikation zwischen Sage und Mythos schwankt: die Stoffe vom Ewigen Juden und vom Teufelsbündner Faust. Indem der Autor seinen Protagonisten gegen die Stofftradition als Engel einführt, Lucifer als Gegenspieler dazunimmt und die historischen Auftritte Ahasvers in den kosmischen Rahmen von Anfang und Ende der Menschheit einspannt, verstärkt er deutlich die mythischen Potenzen seines Themas.

Analogien zu Goethes Bearbeitung des Faust-Stoffes, zum »Prolog im Himmel«, sind unverkennbar. Auch dort wird das Tremendum der Gottesgegenwart⁶² in artistischer Form, d.h. in bewußt und deutlich von der biblischen Szenerie (etwa des Buches Hiob) abgehobener Dosierung eingesetzt. Im *Faust* wie im *Ahasver* erhalten die irdischen Vorgänge einen transzendenten Rahmen und eben dadurch auch eine besondere Bedeutsamkeit: Sie werden der Zufälligkeit enthoben und gewinnen den Status repräsentativer Exempel für dauerhafte Strukturen, stellvertretend für den »mythologisch zeitlosen Kampf zwischen Gott und Satan« bei Goethe,⁶³ oder den Antagonismus beharrender und verändernder Kräfte bei Heym.

Ich glaube plausibel gemacht zu haben, daß Stefan Heym Textfragmente unterschiedlicher Herkunftsbereiche mythisierenden Darbietungsverfahren unterzieht und dadurch einander angleicht. Die Mythisierung dient jedoch nicht nur der Integration unterschiedlicher Textelemente mit spezifischen (religiösen, historischen, wissenschaftlichen, literarischen) Eigentendenzen, sondern erfüllt auch eine Reihe weiterer Aufgaben. Sie verleiht der Geschichte größeres »Gewicht«, sowohl durch die Ausdehnung ihres Handlungsraums ins Kosmische als auch durch die Aktivierung jenes nun schon öfter erwähnten Tremendums. Mittels mythischer Strukturen kann die Prägnanz verstärkt, die Sinnproduktion des Rezipienten im Verstehensprozeß unterstützt werden; ich erinnere an die Handhabung der Zeitgestaltung oder an die von übernatürlichen Wesen verkörperten Antagonismen. Die gegenseitige Spiegelung »historischer«⁶⁴ und in engerem Sinne mythischer Sequenzen erhöht die Komplexität des erzählerischen Entwurfs, ermöglicht Emphasen, Nuancierungen und Relativierungen, kommt somit einer differenzierten Textaussage zugute, aber auch

62 Vgl. REQUADT, 1972, S. 42.

63 Diese These vertritt KELLER, 1980, S. 255; ich verzichte auf eine Diskussion, da es mir nur darum geht, eine wichtige Funktion des mythischen Rahmens des *Ahasver* zu betonen: Herstellung von Repräsentanz. Man mag gute Gründe gegen KELLERS Bezeichnung der Kontrahenten ins Feld führen, seine mir wichtige Voraussetzung, daß analog auch im *Faust* der in transzendente Bezirke vordringende Rahmenteil Repräsentanz signalisiert, wäre davon nicht berührt.

64 Die Anführungszeichen werden notwendig, weil der Autor alle Sequenzen zumindest ansatzweise mythisiert. Die Unterscheidung mythischer und historischer Sequenzen ist also nur bedingt, d.h. unter Anerkennung tendenzieller Angleichung der Erzählstränge beizubehalten.

der Artistik des Kunstwerks. Dessen Ästhetizität dienen auch situationsbedingte, »Atmosphäre erzeugende« Mythisierungen. Ein Beispiel: die spezielle Mischung aus Aberglauben, Dogmatismus und Religiosität des Reformationszeitalters im allgemeinen, des Wittenberger Zirkels um den Luther der Tischgespräche im besonderen fordert geradezu den Auftritt des Teufels — das berühmte Tintenfaß fliegt schließlich nicht ins Blaue. Ein anderes Beispiel: welche Sprache, welche Bildlichkeit wäre der Schilderung eines zukünftigen Weltkrieges angemessener als diejenige der Apokalypse?

In Abschnitt 4.1 habe ich auf die Eignung des Mythos als Vehikel der Zeitkritik hingewiesen; diese Disposition entfalten u.a. die satirischen Passagen des *Ahasver*. Eine wichtige Spezifizierung jener allgemeinen Disposition zur Kritik wächst den mythischen Textelementen womöglich aufgrund der Tatsache zu, daß der Roman in einer Gesellschaft mit offiziellem Bedeutungsmonopol geschrieben wurde. Der Thesaurus der christlich-jüdischen Religion, aus dem der Autor seine Mythik (Figuren, Motive, z.T. auch Werte, Stilmittel) ableitet, könnte unter den gegebenen Umständen das einzig denkbare sinnbildliche Gegengewicht darstellen. Dazu hat dieses Potential den unvergleichlichen Vorteil, ebenso zur Zeitsatire (Leuchenträger kontra Beifuß) zu taugen wie — und jetzt durchaus im Einklang mit den Maximen sozialistischer Parteilichkeit — zur Kirchenkritik (Leuchenträger kontra Eitzen).

Ein weiterer Gedanke zum Thema »Mythos und Kritik« wäre hier anzuschließen. Unter den verschiedenen Arten der Rezeption des Mythos im mythenfernen Zeitalter der Gegenwart (seine Niederlage gegen die dogmatischen Traditionen der Theologie, der Metaphysik, der Geschichtsphilosophie, der militant strengen Wissenschaft einmal vorausgesetzt) »gibt es — dort, wo dogmatische Positionen sich konsolidieren — die Möglichkeit, den Mythos als besiegten Feind und als Beute im Triumphzug der Wahrheit mitzuführen und vorzuzeigen.«⁶⁵ Dem Medium wird offiziell die Ernsthaftigkeit aberkannt, wer sich darin äußert, genießt (ein wenig) Narrenfreiheit. Was wir bei Blumenberg gelesen haben, stellt jedoch die unterstellte Harmlosigkeit des Mythos sehr in Frage; der Mythos scheint dem Kritiker also zugleich eine spitze Waffe und einen gewissen Schirm zu bieten.

Ferner habe ich in Kapitel 4.1 die These untermauert, daß die Integration mythischer Symbolwelten in literarische Texte die Rezipienten auffordert, das Kunstprodukt auf die eigene Lebenswirklichkeit hin zu interpretieren. Damit ist wieder eine Funktion der Mythisierungen im *Ahasver* benannt, welche jedoch einige zusätzliche Überlegungen erforderlich macht. Den Anspruch des

65 Odo MARQUARD in seiner Zusammenfassung von BLUMENBERGS Vorlage und Einleitung der ersten Diskussionsrunde *Mythos und Dogma* auf der Tagung der Gruppe »Poetik und Hermeneutik«. In: *Terror und Spiel*, 1971, S. 528f.

Mythos auf reale Verbindlichkeit habe ich durch unterschiedliche Theorien gestützt. Ich rekapitulierte Ansichten der romantischen Mythologie, der Tiefenpsychologie und eine philosophische Meinung, welche darin übereinstimmen, die Geltungskraft des Mythos aus mehr oder minder objektiv gegebenen Sachverhalten abzuleiten. Der Mythos wird hier weitgehend als Gegenpol des Logos wirkungsmächtig — Logos im Sinne einer individuellen rationalen und selbstbewußten geistigen Leistung verstanden —, was zum Beispiel von den Romantikern gegenüber der subjektivistischen Willkür neuzeitlicher Kunst positiv vermerkt wird, Cassirer dagegen unter negativem Vorzeichen veranlaßt, vor Übergriffen in die Sphäre der Wissenschaft zu warnen.⁶⁶

Blumenberg schätzt den Mythos — wie wir aus Abschnitt 4.2 wissen — zwar als eine Form des Logos ein, ist aber gleichfalls bereit, ihm eine reale Bedeutung zuzusprechen: natürlich nicht die verpflichtende Verbindlichkeit des Dogmas, sondern ein entlastendes, emanzipatorisches Wirkungspotential. Die Diskussionen der Gruppe »Poetik und Hermeneutik« haben erbracht, daß mit beiden Phänomenen zu rechnen ist, wobei das erste wenigstens als Modellvorstellung der Konstrukteure sogenannter »dunkler oder neuer Mythen« existiert.

Stefan Heym begründet mit dem *Ahasver* keinen »neuen Mythos«: weder ersetzt er rationale Überlegungen durch die Suggestivität eines fingierten Uralt-Wahren, noch findet eine Mobilisierung archaischer Affekte zugunsten einer Ideologie statt. Wenn es eine »ideologische« Position im *Ahasver* gibt, so die der konsequenten Ideologiefindlichkeit, der Bejahung argumentierender Kritik. Man lasse mir an dieser Stelle den Vorgriff auf eine Textinterpretation als heuristische Hypothese durchgehen, später werde ich eine ausführliche Begründung nachreichen. Nun könnte der Autor sein Anliegen nach einem Muster verfechten, das Erich Fried in einem Aphorismus ironisiert:⁶⁷

Befreiung von den großen Vorbildern

Kein Geringerer

als Leonardo da Vinci

lehrt uns

»Wer immer nur Autoritäten zitiert

macht zwar von seinem Gedächtnis Gebrauch

doch nicht

von seinem Verstand«

66 Daß CASSIRER (1977, z.B. S. XI f.) um genetische und aktuelle Zusammenhänge zwischen Mythos und Kunst, Wissenschaften, Philosophie weiß, hebt die polare Anlage »Mythos vs. Logos« nicht auf. Trotz des Zugeständnisses prinzipieller Gleichwertigkeit erscheint der Mythos dem vom modernen Standard zurückblickenden Philosophen als eine von Wissenschaft und Kunst historisch überholte Ordnungsform der Erfahrungswelt.

67 FRIED, 1979, S. 100.

Prägt euch das endlich ein:
Mit Leonardo
los von den Autoritäten!

Allerdings wäre es keine sehr überzeugende Rhetorik, die Form der Aussage in einen gravierenden Widerspruch zu ihrem Inhalt zu setzen. Einen solchen Widerspruch schließt Stefan Heym durch eine Reihe erzählerischer Verfahren aus, die ich unter der Funktionsbezeichnung »Entmythisierungen« zusammenfasse. Die Anführungszeichen deuten an, daß sich die hier begrifflich gebündelten Verfahren nicht gegen den Mythos im Sinne Blumenbergs, sondern den gleichfalls durch Parenthese gekennzeichneten »dunklen Mythos« bzw. gegen Tendenzen richten, die diesem zuzurechnen sind.⁶⁸ Solche »Entmythisierungen« zerstören also keinesfalls den Blumenbergschen Mythos; im Rahmen seiner Theorie stellen sie vielmehr notwendige Phänomene eines historischen Rezeptionsprozesses dar, Schritte auf dem Weg des Mythos vom Schrecken zur Poesie.

Übergänge zwischen mythisierenden und »entmythisierenden« Elementen des *Ahasver* werden markiert durch Mischformen von latenter Ernsthaftigkeit, Bedrohlichkeit etc. und zersetzender Komik oder Ironie. Wolfgang Kayser hat dieser Ambivalenz den Bereich des Grotesken zugeordnet.⁶⁹ Da diese Kategorie jedoch nicht ganz so einfach zu präzisieren ist, wie die Untersuchungen von Heidsieck, Pietzcker und Heuer zeigen,⁷⁰ möchte ich eine von Heym im *Ahasver* mehrfach gepflegte Form der Tabuverletzung, die Blasphemie, als Beispiel anführen. Durch die Blasphemie wird ein übermächtiges Gegenüber zwar anerkannt, doch gleichzeitig tastet man Grenzen ab: seien es Grenzen der Macht des Gottes, dem man flucht, den man verspottet, um den eigenen Handlungsraum zu vergrößern, seien es Grenzen seiner Geduld. »Den Heilbringer zu reizen, daß er kommt, die Bosheit so zu verschärfen, daß er es nicht weiter für verantwortbar hält, auf sich warten zu lassen, durch die Sünde zu erproben, ob die Festlegung auf Gnade absolut ist — das alles gehört zum Repertoire der Erzwingungsformen gegenüber einer Macht, deren sich zu versichern alles bedeutet.«⁷¹

Die im Zitat beschriebene Funktion der Blasphemie dürfte für den *Ahasver* weniger in Frage kommen. Der gefallene Engel heischt nicht als reuiger Sünder um Gnade, vielmehr versucht er sich in transzendenter wie in irdischer Sphäre im kritischen Umgang mit der sanktionsmächtigen Autorität. Wenn *Ahasver* Gott in unziemlicher Sprache, mit nonkonformen Ansinnen und mangelnder

68 Vgl. Anmerkung 54.

69 KAYSER, 1957.

70 HEIDSIECK, 1969; PIETZCKER, 1971; HEUER, 1973.

71 BLUMENBERG, 1979, S. 23.

Demutsgebärde begegnet, so erkundet, nutzt und sichert er Spielräume gegenüber der absoluten Machtinstanz und testet zugleich »unter erschwerten Bedingungen« ein Model für couragierten Verkehr mit Obrigkeiten schlechthin. Auf den Kontext der Blasphemien des Romans, z.B. die sorgfältige Lenkung der Lesersympathien, die Rechtfertigung der Tabuverletzungen durch rationale Inhalte der blasphemischen Reden, aber auch die Aufrichtung einer transzendenten Autorität (welcher ich durchaus einiges »Tremendum« zubilligen möchte) gegen die offizielle atheistische Doktrin, dann wieder das ironische Infragestellen dieser Autorität,⁷² wodurch merkwürdigerweise den Blasphemien nicht die Grundlage entzogen wird, weil andere Textpassagen mit großer Suggestivkraft wieder die transzendenten Instanzen beglaubigen,⁷³ auf alle diese Kontextmomente kann ich hier nicht näher eingehen, da es mir im Augenblick ja nur um das Beispiel einer ambivalenten Erscheinung zwischen mythisierenden und »entmythisierenden« Darstellungstendenzen geht.

Anderen Techniken sind eindeutige Wirkungen zuzuschreiben. Die Hierarchie der Vermittlungsebenen führt notwendig zu Metadiskursen, denken wir z.B. an die Kapitelüberschriften, die Thematisierung von Ereignissen anderer Sequenzen im Briefwechsel oder eine paradoxe Diskussion wie die gerade angesprochene Auseinandersetzung im dreizehnten Kapitel zwischen Gott und Ahasver mit philosophischen Argumenten des Atheismus. Indem Metadiskurse Geschehnisse befragen und hinterfragen, können sie die Forderung untergraben, man möge es bei der bloßen Gegebenheit der Dinge, wie sie der Mythos tradiert, gefälligst bewenden lassen. Metadiskurse ebnen augenscheinlich einer weitergehenden Form von Rationalität den Weg.

Wir finden im *Ahasver* weitere rhetorische Mittel, dem Mythos seine naive Attitüde eines schlichten Ereignisberichts zu nehmen. Alle Differenzierungen der Erzählhaltung gehören hierher, stilistische Darstellungsbrüche, Perspektivenwechsel, Zweifel an dem Anschein, die Geschichte genüge sich selbst, sei kein Zeichen für ein eigentlich Gemeintes, wie sie in Ironie und textimmanenten Sinndeutungen anklingen. Solche rezeptionssteuernden Ansätze einer Selbstausslegung erkennen wir in einzelnen »Kernaussagen«, akzentuierten Gleichnissen und sentenziösen Feststellungen, Willensbekundungen und moralischen Maximen. Zusammengenommen erzeugen diese Momente eine Transparenz der ästhetischen Darstellung für Prozesse der Realität. Von einer anderen Seite her wird nun die Funktion des Mythos unterstützt, Fiktionen zu transzendieren und Geltungsansprüche für die Lebenswirklichkeit der Menschen zu erheben; die suggestive Rhetorik des Mythos erfährt Verstärkung

72 Im dreizehnten Kapitel konfrontiert Ahasver Gott persönlich mit der in eine rhetorische Frage verpackten FEUERBACH-These: »Was ist wirklich, die GOTTÄHNLICHKEIT des Menschen oder die MENSCHÄHNLICHKEIT GOTTES?«

73 Vgl. den Eingangsabschnitt des dreizehnten Kapitels.

durch ein rational-semiotisches Verfahren. Den Begriff der Allegorese möchte ich in diesem Zusammenhang vermeiden, da einmal die Voraussetzung einer umfassenden gesellschaftlichen Regelung der Zuordnung von Sinnbildern und Bedeutungen entfällt (trotz der weitgehenden Kontrolle der veröffentlichten Meinung im real-existierenden Sozialismus) und zum anderen seine pejorative Nebenbedeutung aus der klassischen und klassizistischen Ästhetik das Eigengewicht des »Bildbereiches« im *Ahasver* völlig verfehlte.

Die aufgezählten »entmythisierenden« Darstellungstechniken betreffen alle Romansequenzen. Indem sie die Distanz zwischen Geschichte und Rezipienten vergrößern, wirken sie — wie oben erläutert — weniger dem Mythos im Sinne Blumenbergs, wohl aber der Tendenz des »dunklen Mythos« entgegen. Sie stellen den Leser dem Romangeschehen gegenüber, fordern ihn zur Interpretation auf, zur Abstraktion gewisser Erkenntnisse. Selbstverständlich lädt der Text auch zu Identifikationen mit Werten und Einstellungen, zur Übernahme bestimmter Handlungsmodelle ein. Aber er beruft sich dazu nicht auf die ehrwürdige Tradition einer mythischen Wahrheit, sondern durchbricht immer wieder das mythische Arrangement, ohne freilich den Reiz des Mythischen jemals völlig zu zerstören.

Stefan Heym argumentiert: sowohl mit Hilfe exemplarischer Geschichten als auch »philosophisch« abstrakt und allgemein. Er präsentiert eine Vielfalt möglicher Ansichten und hütet sich vor einfachen Lösungen. Zugegeben, seine Argumentation ist gezielt aufgebaut und verschmäht auch nicht den Appell an die Emotion; aber Heym knüpft weder an Dogmen an noch strebt er nach totaler Suggestivität im Sinne des »dunklen Mythos«. Der rationale Charakter jener »entmythisierenden« Verfahren deckt sich mit den zum Transfer angebotenen Inhalten, »emanzipatorischen« Einsichten, wie sie die positive Einschätzung von Kritik für gesellschaftliche Entwicklungen, Analyseergebnisse bestimmter historischer Situationen, Modelle für Verhaltensweisen gegenüber repressiven Machtverhältnissen usw. darstellen.

4.5 Der Mythos als Erkenntnispotential

Blumenbergs Perspektive ist diejenige des *terminus a quo*; Mythen betreiben darin im Verlaufe eines Jahrtausende währenden Rezeptionsprozesses den Abbau des Absolutismus der Wirklichkeit. Daneben habe ich vom Gesichtspunkt des modernen Autors aus einige produktionstechnische Aspekte eingeführt: der Rückgriff auf Mythen verleiht seiner poetischen Fiktion Gewicht, Prägnanz und Verbindlichkeit.

Diese technischen Gesichtspunkte könnten eine regelpoetische Modellvorstellung suggerieren, wonach Schriftsteller bestimmte Darstellungsanliegen nur

mythisch zu »verpacken« brauchten, um gewisse Wirkungen der Intensivierung oder Objektivierung auf ihre Leser zu erzielen. Ohne Zweifel gibt es Belege für ein derartiges Mythenverständnis, sowohl im theoretischen Schrifttum wie in der praktischen Anwendung. Die oben genannten Remythisierungsversuche der Moderne im Sinne Sorels bzw. der faschistischen Propaganda wären entsprechende Beispiele.

Doch schon die Tatsache, daß sich nur die allerwenigsten mythischen Neuschöpfungen durchsetzen konnten, weist auf Defizite solcher Versuche hin. Die instrumentelle Reduktion übersieht zum Beispiel, daß wesentliche Qualitäten der »echten« Mythen bestimmte Entstehungsbedingungen und Rezeptionstraditionen notwendig voraussetzen. Auf die Bedeutung der mündlichen Erzählkultur für die Selektion der prägnantesten Geschichten bin ich bereits eingegangen.

Das rhetorische Modell getrennter Produktionsabschnitte — einer unabhängigen *inventio* und einer später nachfolgenden *dispositio* — mag seine didaktischen und analytischen Vorzüge besitzen, für die Beschreibung der Genese eines Romans von der Art des *Ahasver* kann es kaum taugen. Wir wissen, daß unser Zugang zur Welt schon immer durch Denkkategorien, Verhaltenskonventionen, Strukturen unserer Sprache und viele andere Interpretationssysteme vermittelt ist, welche Wahrnehmungs-, Deutungs-, Bewertungs- und Handlungsspielräume gleichermaßen eröffnen wie begrenzen.

Beispielsweise stießen die Physiker des zwanzigsten Jahrhunderts bei ihren Experimenten mit sehr schnellen Elementarteilchen in kleinen Raum-Zeitbereichen auf Verhältnisse, zu welchen die landläufigen Einteilungen der Welt nicht mehr passen wollten, selbst die Begriffe »früher« oder »später« können unter diesen Umständen nicht mehr definiert werden.⁷⁴ »Das wirkliche Problem«, stellt Heisenberg in *Physik und Philosophie* fest, »war die Tatsache, daß es keine Sprache gab, in der man widerspruchsfrei über die neue Situation reden konnte.«⁷⁵

Allgemein bekannt ist die sogenannte Sapir-Whorf-Hypothese der Relativität von Wahrnehmungen und Denken, nach welcher die Art menschlicher Weltansicht von den Konzepten der jeweiligen Muttersprache abhängt.⁷⁶ Ähnliche Gedanken entwickelte in Deutschland die Richtung der inhaltbezogenen Grammatik, deren Hauptvertreter Weisgerber an die romantische Sprachauffassung Wilhelm von Humboldts anknüpfen konnte.⁷⁷ Beide sprachwissenschaftlichen Schulen sind hinsichtlich ihrer philosophischen Prämissen, ihrer

74 HEISENBERG, 1955, S. 18 und 34.

75 HEISENBERG, 1959, S. 168.

76 SAPIR, 1929; WHORF, 1963.

77 WEISGERBER, 1953.

Methoden, Akzentsetzungen, theoretischen Ergebnisse und politischen Folgen scharf kritisiert worden.⁷⁸ Trotz aller Einwände läßt sich als Fazit der Diskussion die auch empirisch untermauerte Aussage festhalten, daß Relationen zwischen sprachlichen und kognitiven Strukturen bestehen, wenn auch noch kein Konsens über Quantität und Qualität der sprachlichen Einflüsse auf kognitive Prozesse erzielt werden konnte.⁷⁹

Im übrigen ist die Rolle nicht-sprachlicher bzw. hypersprachlicher Orientierungskonzepte nicht zu unterschätzen. Wenn Helbig im Zuge seiner Kritik an der inhaltbezogenen Grammatik Tschirchs Folgerungen,⁸⁰ die noch über Weisgerber hinausgehen, ad absurdum zu führen sucht, übersieht er solche Konzepte bzw. scheidet sie als »Denken« bzw. »Bewußtsein« strikt von der ausschließlich instrumentell verstandenen Sprache. M.E. zu Recht überzeugt, daß die Sprache kein eigenes Dasein »außerhalb der Außenwelt und des Menschen« führt, ferner (möglicherweise noch immer rechtens — es kommt auf die Interpretation an —) der entschiedenen Meinung, die verschiedenen Weltbilder seien Erzeugnisse des Denkens, der gesellschaftlich-historischen Erfahrungen der Sprachgemeinschaft, geht er von einer festgelegten Abfolge der Stationen aus: »Der Weg führt also nicht von der Sprache zum Denken, sondern von der objektiven Realität über das Bewußtsein zu Denken und Sprache.«⁸¹ Im Folgesatz konstatiert Helbig zwar »eine dialektische Einheit« von Sprache und Denken, doch der dritte Satz stellt wieder eindeutige Verhältnisse her: »Die Sprache — als materielles Korrelat des Denkens — ist an der *Widerspiegelung der Wirklichkeit* beteiligt« (Hervorhebung von mir). Doch zurück zur Kritik an Tschirch:

Er meint etwa, daß es für die Eskimos keinen Krieg gäbe, weil sie kein Wort für den Krieg kennen, daß man das unterschiedliche Verhalten der Deutschen und Franzosen zum Völkerbund aus den sprachlichen Formen des Wortes in den beiden Sprachen ableiten könne. Damit wird die Wirklichkeit idealistisch aus dem Wort abgeleitet; analog müßte man dann wohl auch sagen, daß Amerika nicht hätte entdeckt werden können, weil es kein Wort für Amerika gab.⁸²

»Explorers have seldom gone forth merely to probe about for whatever they may happen to discover,« zitiert John L. Allen dagegen John Kirtland Wright in seinem Aufsatz *Lands of Myth, Waters of Wonder: The Place of the Imagination in the History of Geographical Exploration*, und er fährt im Zitat fort:

78 Man vergleiche die Zusammenstellung »kritischer Bemerkungen« bei HELBIG, 1974, S. 138-145.

79 Vgl. MILLER und McNEILL, 1969; GIPPER, 1972, S. 248f.

80 TSCHIRCH, 1954.

81 HELBIG, 1974, S. 141.

82 HELBIG, 1974, S. 146.

»They have gone in quest of definite objectives believed to exist on the basis of such information as could be gathered from the geographical lore of their own and earlier times.« Allen verallgemeinert diese Feststellung: »Indeed, use of the term 'discovery' to describe the major event of an exploratory venture suggests pre-awareness of something to be discovered.«⁸³

Wenn Kolumbus also auch ohne den Namen »Amerika« einen neuen Erdteil entdecken konnte, so doch nicht ohne bestimmte (teils richtige, teils falsche) Konzepte, etwa desjenigen einer kugelförmigen Erde oder bestimmter Lagebeziehungen und Entfernungen zwischen Europa und Indien. (Genau genommen entdeckte Kolumbus übrigens zunächst die Westindischen Inseln und die »Indianer«, deren Namen ihm zur Verfügung standen. Nach den Berichten eines Reisebegleiters war Kolumbus sehr darauf bedacht, in den karibischen Küstenstrichen bestimmte asiatische Landesteile zu erkennen und alle Bedenken dagegen zu unterdrücken. Noch auf seiner vierten und letzten Transatlantikreise kam er subjektiv in Asien an.⁸⁴) Die interdisziplinäre Image- oder Perzeptionsforschung hat eine Reihe nicht-sprachlicher Interpretationssysteme untersucht; so gibt es eine breite Forschungsliteratur über raumwirksame Wahrnehmungs-, Einstellungs- und Verhaltensmuster.⁸⁵ Theorien mit prognostischer Kraft und beeindruckenden Beispielen der Nutzbarmachung, zum Beispiel zugunsten eines humaneren Städtebaus,⁸⁶ demonstrieren die Solidität dieses gelegentlich noch als »exotisch« eingestuften wissenschaftlichen Ansatzes.

Stefan Heym thematisiert im *Ahasver* das Verhältnis zwischen Realität und diversen Überbauphänomenen explizit. Als engagierter sozialistischer Schriftsteller ist er freilich auch zutiefst betroffen: der *Schriftsteller* ist auf das Medium der Sprache festgelegt, der *Sozialist* muß sich mit dem möglichen Idealismus-Vorwurf auseinandersetzen, der *engagierte* Autor hat sich zu fragen, ob sich seine Tätigkeit darin erschöpfen soll oder darf, eine bereits erschlossene Welt widerzuspiegeln bzw. vorgegebene Konzepte einer bestimmten Weltansicht zu bestätigen. Heym verteilt die verschiedenen Argumente auf sein ungleiches Professorenpaar und bezieht damit eine eindeutige Position.

Wenn Professor Beifuß seinem Briefpartner die menschliche Seele erklärt — »vielmehr ist das, was wir als Seele oder Psyche bezeichnen, einfach eine Funktion des menschlichen Nervensystems, einschließlich des Gehirns, hervorgerufen durch objektive Vorgänge in der Natur und in der Gesellschaft, welche ih-

83 ALLEN, 1975, S. 43. Er zitiert John K. WRIGHT: *Where History and Geography Meet: Recent American Studies in the History of Exploration*. In: *Proceedings of the 8th American Scientific Congress* 9, 1943, S. 17-23; repr. in J.K.W.: *Human Nature in Geography*. Cambridge 1966, S. 24-32, Zitat S. 27.

84 Vgl. HOFMEISTER, 1970, S. 10-12; Kapitel 11: *Der Name Amerika: Resultat aus Irrtümern*.

85 Zum Beispiel: PROSHANSKY u.a., 1970; DOWNS/STEA, 1973; ITTELSON, 1973; GOULD/WHITE, 1974; SAARINEN, 1976.

86 Zum Beispiel NEWMAN, 1976.

rerseits über die Sinnesorgane des Menschen auf dessen Nervenapparat einwirken« (S. 149f.) —, bewegt er sich auf der orthodoxen Linie, der »Weg« setzt (ganz im Sinne Helbigs) bei der objektiven Realität ein und führt über die Sinne zum Bewußtsein.

Sein israelischer Kollege macht dagegen ernst mit der Dialektik des Prozesses:

Sowieso hat es, da renne ich sicher bei Ihnen offene Türen ein, seine Not mit den Göttern. Sie sind eine Kommodität, die der Mensch sich je nach Bedarf selber herstellt und seit altersher auch hergestellt hat; nur, und das ist das Problem, entwickeln diese Götter dann ein Eigenleben, das ans Gespenstische grenzt. Ich sehe darin eine nicht zu verleugnende Dialektik, die Ihnen, der Sie doch gleichfalls Dialektiker sein wollen, sicher Freude machen wird. [S. 95]

Mit seinen »Göttern« meint Leuchtenträger zunächst Jesus als Sohn Gottes und — verallgemeinernd — mythologische Wesen schlechthin; in Kenntnis des Romans und der Rolle, welche die mythologischen Figuren darin spielen, darf man »Götter« auch als »Imaginationen«, »Ideen«, »Utopien«, als »Überbau-Phänomene« schlechthin lesen. (In Kapitel 6.2 werden wir Heyms Roman-Gott auf politische Herrschergestalten hin deuten; auch unter den Vorzeichen dieser Interpretation ergibt die zitierte Textpassage einen Sinn.)

Beifuß wie Leuchtenträger sind sicher, beim jeweiligen Gegenüber »offene Türen einzurennen«, sie verwenden die gleiche Metapher. Diese Textparallele rückt nicht nur beide Stellen zusammen, sondern konstituiert eine wenigstens dreifache Ironie: Einerseits argumentiert Leuchtenträger von einer grundsätzlich überlegenen Position aus gegen Beifuß, ihre Diskussion folgt dem Schema »Katz und Maus«, und mit ersichtlicher Schadenfreude wendet er die Dialektik gegen den dogmatischen Lineardenker, zu dessen Dogmen peinlicherweise auch die dialektische Methode zählt. (Mit ähnlicher Genugtuung wird Leuchtenträger im 28. Kapitel den prädestinationsgläubigen Dogmatiker Eitzen auf eigene Schriften festnageln, welche die freie Verantwortlichkeit der Menschen postulieren.) Andererseits eignet sich hier ausgerechnet ein mythologisches Wesen Feuerbachs Religionskritik an,⁸⁷ und schließlich ergeben die Einigkeits-

⁸⁷ Siehe auch Ahasvers Frage an Gott im 13. Kapitel (S. 129f., vgl. Anm. 72). Vgl. Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, (1841), 1973; *Das Wesen der Religion*, (1846), 1971, bes. Kapitel 44; *Theogonie*, (1857) 1969, S. 277: »Die bei allen Völkern sich vorfindende Vorstellung der Götter, aber der Götter als menschlicher Wesen, ist vielmehr der geschichtliche, tatsächliche Beweis, daß der Mensch die Götter nur deswegen menschlich vorstellt, weil er in Wahrheit das menschliche Wesen als das göttliche sich vorstellt [. . .].« S. 281: »Gott ist ein Superlativ, d.h., Gott ist oder hat, was der Mensch ist oder hat, aber im höchsten Grade und ebendamit ohne Mängel und Schranken. Gott ist 'das unbedingte, das unbeschränkte, das unendliche Wesen'; aber wenn man bei diesen 'un's stehenbleibt, wenn man sie zu selbständigen Bestimmungen macht, so hebt man nicht nur das menschliche, sondern auch göttliche Wesen auf, verfällt in wesen- und bodenlosen Unsinn. [. . .] Diese unendlich gedachten, diese auf den höchsten Grad gesteigerten Eigenschaften sind aber die Eigenschaften des menschlichen Wesens. Gott ist daher wohl das Übermenschliche, das unendliche Wesen, *aber*, wohlgemerkt, das *unendlich menschliche*, das *übermenschlich menschliche* Wesen [. . .].«

bekundungen von Teufel und linientreuem Atheisten einen kapitalen Jokus.

Ich halte ein Zwischenergebnis fest: Wir brauchen Vor-bilder, Orientierungshilfen, Codes — sprachliche, hypersprachliche und außersprachliche — nicht nur, um »Realität« für uns zu erschließen, zu kommunizieren und historisch-gesellschaftlich zu überliefern, sondern auch, um dieselbe in unseren Vorstellungen zu überschreiten bzw. praktisch zu verändern.

Daß konkurrierende Interpretantensysteme sehr verschiedene »Realitäten« nach sich ziehen können (obwohl die objektive Realität jeweils dieselbe bleibt), liegt auf der Hand. Aus dieser Feststellung folgt noch kein Relativismus, weder der Systeme noch der »Realitäten«. Allerdings darf mit Kollisionen gerechnet werden. Wenn es nicht zu Zusammenstößen zwischen unterschiedlichen Interpretantensystemen kommt — z.B. weil eine Gesellschaft (bzw. eine einflußreiche Gruppe dieser Gesellschaft) ein System privilegiert und gegen Konkurrenz schützt —, werden früher oder später ernste Konfrontationen mit Aspekten der (objektiven) Wirklichkeit unvermeidlich, welche von den etablierten Codes nicht oder falsch begriffen werden: die berüchtigten Differenzen von Theorie und Praxis treten auf. Musterbeispiele liefern die Wirtschaftsverhältnisse in Ost und West. Kollisionen sind immer schmerzhaft; die Diskussion darüber, welcher Typus (Konzept vs. Realität oder Konzept vs. Konzept) leichter genommen werden darf, ist in einer historischen Phase müßig, in welcher einerseits die Realität konzeptionelle Fehlentscheidungen mit irreversiblen ökologischen Katastrophen bedroht, andererseits atomare Argumente in den Streit alternativer Ideologien eingebracht werden können.

Allerdings sind Kollisionen nicht nur schmerzhaft, sondern auch potentiell lehrreich, weil sie Mängel unserer Interpretantensysteme aufdecken und die Notwendigkeit von Verbesserungen bewußt machen. Dieses Potential eignet wiederum beiden Konflikttypen: die Realität »kommentiert« unsere handlungsleitenden Vorstellungen durch Rückkopplungseffekte, konkurrierende Konzepte können den Blick für Schwächen einzelner Interpretantensysteme schärfen, bevor die Realität durch drastische Hinweise Korrekturen bestimmter Theorien erzwingt. Die Lernwilligkeit der Betroffenen ist freilich eher skeptisch zu beurteilen, bedrohen doch solche Kollisionen Orientierungssysteme, welche ihre persönliche Identität verbürgen.⁸⁸ Dazu untermauern im Normalfall massive Interessen die Abneigung der gesellschaftlichen Entscheidungsträger, etwas an den »bewährten« Konzepten zu verändern. Solange sich abzeich-

⁸⁸ Vgl. LUCKMANN, 1979. Es wird später zu zeigen sein, daß es HEYM im Laufe seines Lebens immer wieder gelungen ist, Orientierungssysteme seiner gesellschaftlichen Umgebung in Frage zu stellen, »Kollisionsschmerz« zu erzeugen. Daß er dafür nicht nur Dank erntete, versteht sich und kann u.a. in den Rezensionen seiner Werke nachgelesen werden. Vgl. HEYM, *Wege und Umwege*, 1980.

nende Konflikte nicht ernsthaft zur Kenntnis genommen, sondern übertüncht, zerredet, verteufelt, diversen Sündenböcken zugewiesen werden, muß es bei einer versäumten Chance sein Bewenden haben. In dieser Situation besteht die Gefahr, daß Kollisionen zwischen einer dogmatisch privilegierten Theorie und der Realität ignoriert werden, bis eine Katastrophe die allmählich unhaltbar gewordenen Zustände beseitigt.

Damit erscheint mir die Hauptthese dieses Abschnitts hinreichend vorbereitet: Stefan Heym entwirft in seinem Roman ein ästhetisches, fiktionales Bild des Menschen, seiner Geschichte und seiner Zukunftsperspektiven, welches deutlich auf historisch und gegenwärtig dominante Orientierungskonzepte bezogen ist und zu diesen hinsichtlich der Bestandsaufnahme von Fakten, der Erwartungen und Normen in Konkurrenz tritt — sinnvollerweise nicht, um diese zu ersetzen, sondern zu korrigieren. Gewicht und Bedeutung erhält dieses Unternehmen im Wesentlichen durch die Integration des Mythos.

Der Fundus christlich-mythischer Bilder und Geschichten ermöglicht dem Autor nicht nur (und nicht einmal in erster Linie) eine wirkungsvolle Gestaltung seines Stoffs, er ist vielmehr darüber hinaus Erkenntnispotential. Man kann ihn als »semiotische Welt« verstehen und mit anderen über der natürlichen Sprache errichteten Zeichensystemen — Ideologien, wissenschaftlichen Theorien etc. — vergleichen, insofern er wie diese als Werkzeug taugt, Phänomene der Realität wahrzunehmen, auszusagen, zu ordnen, zu bewerten und eigene Reaktionen einzuleiten. Zum Erkenntnispotential kann jener Fundus auch dem Leser des Romans werden, und zwar wiederum nicht im Sinne der Allegorie, daß der Rezipient gehalten wäre, mythisches Bildmaterial in Theorien rückzuübersetzen, sondern indem er sich auf das Gegenspiel der verschiedenen »Welten« einläßt, wie es im *Ahasver* bereits angelegt ist. Der Leser kann sich die Kollision des ästhetischen Orientierungssystems mit dem oder den etablierten fruchtbar werden lassen. Daß der Mythos Möglichkeiten des Perspektivenwechsels, der neuartigen Wahrnehmung altbekannter Erscheinungen, ungewohnte Normen »mitbringt«, daß Mythen noch menschliches Bewußtsein aufbewahren, welches früher einmal von der Sprache transportiert wurde, ist zum Beispiel für die mythische Zeitgestaltung aufgewiesen worden.⁸⁹

Problematisch erscheint nach wie vor die oben angesprochene Unwilligkeit der Menschen, ihre Realitätskonzepte überhaupt in Frage stellen zu lassen. M.E. unterläuft Heym diese Disposition durch mehrere, zum Teil äußerst subtile Strategien. Zunächst gibt er ein abschreckendes Exempel: Beifuß, der nicht umdenken will, obwohl die »Beweise« (zumindest für den Leser) eindeutig sind, wird zur Spottfigur.⁹⁰

⁸⁹ Vgl. von SCHÖFER, 1979.

⁹⁰ Zu Beifuß finden wir einige Parallelen, in der Figur des Rabbi natürlich auch das positive Gegenstück.

Dann macht sich der Autor das Beharrungsvermögen menschlicher Orientierungssysteme sogar zunutze, indem er an religiöse Vorstellungen anknüpft. Seine heftigen Abwandlungen und Umwertungen fallen dabei kaum ins Gewicht, hat es doch sowieso nie das eine, unvermischte Christentum gegeben. Entscheidend ist der Vorteil, gegen die Übermacht eines aktuell etablierten Konzepts zur Wirklichkeitsbewältigung die Unterstützung solcher Vorstellungen zu gewinnen, welche ihrerseits jahrhundertlang das Denken der Menschen unseres Kulturkreises bestimmten und noch heute zu den wichtigsten »kryptogenen Dispositionen« selbst eingeschworener Atheisten rechnen.⁹¹

Zuletzt will ich eine Tendenz der Textgestaltung noch einmal aufgreifen, mit der ich mich oben unter dem Stichwort »Entmythisierung« bereits auseinandergesetzt habe. Dort versuchte ich nachzuweisen, daß Heym durch verschiedenartige Brechungen des mythischen Geschehens Vorkehrungen gegen eine falsche fatalistisch-irrationale »Mythos«-Rezeption trifft. Nun möchte ich eine weitere Funktion dieser Phänomene aufzeigen, die Erschwerung der Reduktion kognitiver Dissonanz.⁹²

Wir sind von der Annahme ausgegangen, daß Stefan Heym »Kollisionen« zwischen den Alltagskonzepten seiner Leser und dem mythisch-fiktionalen Roman konzept provozieren, also eine Situation kognitiver Dissonanz herstellen möchte, welche zum Ausgangspunkt kritischer Überprüfung und Korrektur von Einstellungen zur Wirklichkeit werden könnte. Berührt diese Verunsicherung zentrale Hypothesen eines Orientierungskonzepts (und damit die Identität einer Person oder auch einer Gruppe) bzw. konkrete Interessen, werden die Betroffenen dahin tendieren, diesen Spannungszustand zu vermeiden oder ihm zu entkommen. Zur Reduktion kognitiver Dissonanz bieten sich mehrere Möglichkeiten an; in unserem Falle läge es etwa sehr nahe, reale und mythisch-fiktionale Welt strikt auseinanderzuhalten. Der Leser könnte beide Konzepte als komplementäre einordnen, d.h. die im Roman formulierten Diagnosen und Werte ausschließlich einer Fantasy- oder Märchenwelt reservieren.

Der Autor gibt sich alle Mühe, seinen Lesern diesen Fluchtweg zu verlegen. Er läßt seine mythischen Helden rationaler, logischer, »wissenschaftlicher« argumentieren als ihre orthodoxen Gegenspieler,⁹³ im Extremfall sogar Ahasver mit Feuerbach Gott in Frage stellen.⁹⁴ Mit den »historischen« Erzählsequenzen, besonders aber durch die Integration authentischer Begebenheiten und Dokumente, ferner auch vermittelt der Suggestion sprachlicher und atmosphärischer Realistik und Detailtreue bindet er seine Romanwelt eng an die uns be-

91 Vgl. HALBFAS, 1981.

92 Vgl. zur Theorie der kognitiven Dissonanz IRLE, 1975, Kapitel 6.5.

93 Vgl. dazu besonders die Auseinandersetzung zwischen Professor Beifuß und Professor Leuchenträger.

94 Vgl. das dreizehnte Kapitel.

kannte Alltagswelt an. Schließlich evoziert die mythisch-religiöse Schicht — wie bereits mehrfach angesprochen — Verbindlichkeit.

Ich fasse zusammen: Stefan Heym bedient sich im *Ahasver* des Mythos, um die Realität einer kritischen Betrachtung zu unterziehen und Leser einzuladen, ihm dabei zu folgen. Er benötigt einerseits das ästhetisch-spielerische Potential des Mythos, um gegen dogmatisch verhärtete Alltagskonzepte Imagination kreativ freizusetzen, andererseits dessen »Tremendum«, Suggestivität und Prägnanz, um jener Imagination Gewicht zu verleihen. Indem der Autor die Grenzen zwischen Fiktion und Realität immer wieder verwischt, bezieht er seinen Roman auf unsere Wirklichkeit. Brüche im mythischen Darstellungszusammenhang unterstützen diesen Bezug und wehren sowohl einer märchenhaften Vereinfachung komplexer Realität wie einer Verabsolutierung der »Mächte«, d.h. der Auffassung des »dunklen Mythos«. Den Mythos in einen modernen Roman einzubeziehen, heißt demnach, sich auf einen Hochseilakt zwischen Unverbindlichkeit und Fatalismus einzulassen; dafür eröffnen sich aber auch reizvolle Perspektiven.

5. Paradigmen

Quod est inferius,
est sicut (id) quod est superius,
et quod est superius,
est sicut (id) quod est inferius [. . .].

Dieses Zitat aus der hermetischen Schrift *Tabula smaragdina*¹ hat Schule gemacht; bei Paracelsus, Trithemius und Agrippa findet man zum Teil in gleicher Formulierung den Zusammenhang bzw. die Identität von Oben und Unten behauptet.² Goethe, über dessen hermetische Studien wir spätestens seit Zimmermanns zweibändiger Abhandlung *Das Weltbild des jungen Goethe* sehr gut informiert sind,³ drückt diesen Gedanken im *Faust* aus.⁴ In Thomas Manns *Joseph-Roman* moniert der Erzähler mehrfach Ungereimtheiten der Überlieferung. Ihre »magisch-zweideutige Mondgenauigkeit« wird einmal mehr an der Geschichte Esaus offenbar, von dem zunächst berichtet wird, wie er in jungen Jahren Beziehungen zu den Edomitern knüpfte, den die Tradition aber später gleichwohl mit Edom, des Ziegenvolkes Stammbock persönlich, identifiziert. Der Erzähler schiebt nun eine allgemeine Reflexion dieses Widerspruchs, der schon mehrfach bei anderen Figuren in ähnlicher Weise zutage getreten war, in den Erzählfluß ein:⁵

Hier mündet unsere Rede nun freilich ins Geheimnis ein, und unsere Hinweise verlieren sich in ihm: nämlich in der Unendlichkeit des Vergangenen, worin jeder Ursprung sich nur als Scheinhalt und unendgültiges Wegesziel erweist und deren Geheimnis-Natur auf der Tatsache beruht, daß ihr Wesen nicht das der Strecke, sondern das Wesen der Sphäre ist. Die Strecke hat kein Geheimnis. Das Geheimnis ist in der Sphäre. Diese aber besteht in Ergänzung und Entsprechung, sie ist ein doppelt Halbes, das sich zu Einem schließt, sie setzt sich zusammen aus einer oberen und einer unteren, einer himmlischen und einer irdischen Halbsphäre, welche einander auf eine Weise zum Ganzen entsprechen, daß, was oben ist, auch unten ist, dieses in jenem sich wiederfindet. Diese Wechselentsprechung nun zweier Hälften, die zusammen das Ganze bilden und sich zur Kugelrundheit schließen, kommt einem wirklichen Wechsel gleich, nämlich der Drehung. Die Sphäre rollt: das liegt in der Natur der Sphäre. Oben ist bald Unten und Unten Oben, wenn man von Unten und Oben

1 PEUCKERT, 1976, S. 88; vgl. auch RUSKA, 1926.

2 Will-Erich PEUCKERT im Vorwort zu den *Elf Tractat* (um 1520 entstanden) des PARACEL-SUS. Vgl. PARACEL-SUS, 1965, S. 64. TRITHEMIUS (1601), 1966, Part II, S. 471. AGRIP-PA (1510), 1982, Erstes Buch, Kap. 11-14, Kap. 22.

3 Auf GOETHES Beziehungen zu PARACEL-SUS, AGRIPPA und seine Kenntnis okkultur Symbole etc. wurde natürlich schon früher in zahlreichen Beiträgen hingewiesen, wie jede *Faust*-Bibliographie bezeugen kann.

4 Vgl. die Verse 501-509; Hinweis bei BARON, 1982, S. 108f.

5 T. MANN, 1981, S. 140f.

bei solcher Sachlage überall sprechen mag. Nicht allein daß Himmlisches und Irdisches sich ineinander wiedererkennen, sondern es wandelt sich auch, kraft der sphärischen Drehung, das Himmlische ins Irdische, das Irdische ins Himmlische, und daraus erhellt, daraus ergibt sich die Wahrheit, daß Götter Menschen, Menschen dagegen wieder Götter werden können.

Es geht mir hier natürlich nicht darum, Abhängigkeiten zu ermitteln, sondern Sinn und Funktion eines bestimmten Strukturzuges des *Ahasver* durch verwandte Textstellen aufzuhellen.⁶ Auch für Thomas Mann will ich keine Beziehung zur *Tabula* konstruieren, wenngleich sich der hermetische Satz unschwer im Kern der zitierten Passage entdecken läßt. Wir wissen, daß Mann aus anderen Quellen schöpfte: Schopenhauer, Nietzsche, Bachofen, Jeremias, Mereschkowskij, Freud usw.⁷ Ob die mittelalterliche Quelle der Renaissancephilosophen und die Vorlagen des modernen Schriftstellers wiederum gemeinsame Wurzeln bei Zarathustra, in babylonischen Astralmythen oder im platonisch-gnostischen Denken der Antike haben, darf offenbleiben. Wichtig ist mir hingegen die Beobachtung, daß das Modell der rollenden Sphäre das Grundgerüst der mythischen Stilisierung des *Joseph*-Romans bildet. Das Motiv wandelt in verschiedenen Varianten immer nur die Anschauung ab, »daß alles Leben und Geschehen nur die 'Wiederholung und Rückkehr des Urgeprägten', eine 'Ausfüllung mythischer Formen mit Gegenwart' sei,« wie es Berger mit Worten aus dem Roman selbst beschreibt. »Die Projektion der irdisch begrenzten Romanhandlung und ihrer Figuren auf den Hintergrund einer bis zu 'Vergeistigung und Geisterhaftigkeit tiefen, mythisch und theologisch gewordenen Vergangenheit' bewirkt wie im 'Zauberberg' jenen Effekt der symbolischen 'Steigerung', die bereits dort die realistische Erzählkulisse durchbrochen und sie 'transparent' gemacht hatte 'für das Geistige und Ideelle' einer 'höheren Wirklichkeit'.«⁸

Was meinen hier »Steigerung« oder »Transparenz« anderes als eine Sinnstiftung, welche Chaos durch Struktur ersetzt, oder etwas weniger abstrakt gesagt: zunächst indifferente Ereignisse werden auf eine kosmische, im Mythos formulierte Ordnung bezogen und erlangen dadurch für die Beteiligten Bedeutung. Letztlich geht es um eine Problematik, die Friedrich Schlegel »als das unabweichliche Los der modernen Literatur« bezeichnet hat, die »Spannung zwischen dem Einzigartigen und dem Typischen, dem Singulären und dem All-

6 Nach persönlicher Auskunft hat Stefan HEYM die Lektüre von Thomas MANN'S *Joseph*-Roman vor der Abfassung des *Ahasver* bewußt vermieden, um sich nicht durch dessen Konzept in bestimmte Anschauungen drängen zu lassen.

7 Ausführlich informieren zum Beispiel BERGER (1971) und BORCHERS (1980).

8 BERGER, 1971, S. 49.

gemeingültigen, dem 'Interessanten' und dem 'Mythischen'.«⁹ Und wenn dies nicht nur ein Problem der modernen Literatur wäre, sondern mit menschlichem Sichzurechtfinden schlechthin zu tun hätte?

Vergleichen wir aber jetzt das Modell der rollenden Sphäre mit der Situation im *Ahasver*. Übertragbar scheint mir zuerst, daß beide Romane mythische Grundschemata kennen, welche prägenden Einfluß auf irdisches Geschehen nehmen und (zumindest teilweise) von Menschen wiederholt ausgefüllt werden; Konstellationen einer himmlischen Sphäre kehren auf der Erde wieder. Auch bei Stefan Heym sind die beiden Bereiche nicht strikt getrennt, Engel steigen hernieder, Menschen hinauf. So gewöhnt uns der Autor zunächst über einige Kapitel hinweg an die Vorstellung, in Reb Joshua einen einfachen sterblichen Menschen zu sehen, um denselben plötzlich und überraschend in blauem Dämmer, »umhüllt von der milden Liebe GÖttes« thronend, friedvoll und segnend auf die Welt hinabblickend zu zeigen (S. 208). Auch hier »rollen« also die Sphären. Dazu wird in keinem der Romane der Mythos absolut gesetzt. Mann und Heym vermeiden gleichermaßen den fatalistischen Zug der Mythen, welcher die jüngere europäische Tradition, das 19. und 20. Jahrhundert, so stark anzog.¹⁰ Weder bei Heym noch bei Mann determiniert ein mythisches Schema in strengem Sinne die Handlungsmöglichkeiten der Figuren. Die »entmythisierenden« Tendenzen des *Ahasver* habe ich im letzten Kapitel besprochen; im *Joseph*-Roman wird der Mythos als Kleid für ein Weiteres erkennbar, als Symbol — Käthe Hamburger drückt es eloquent aus — »der urphänomenalen Gegebenheit des Menschwesens, die in der zuletzt unerklärbaren Verschlungenheit von Geist und Natur, oder anders gesagt: des Ich- und des Welt-Erlebens besteht«.¹¹

Freilich kommen die Gemeinsamkeiten bald an ein Ende, wenn wir die Abstraktion zurücknehmen. Die mythischen Schemata entsprechen bei Thomas Mann — zumindest in den ersten Romankapiteln — wesentlich genauer den irdischen Lebensläufen; die Personen verfügen dazu über gewisse Einsichten in

9 HELLER, 1976, S. 257. HELLER bezieht sich auf Friedrich SCHLEGELS Abhandlung *Über das Studium der griechischen Poesie* sowie dessen *Rede über die Mythologie*; vgl. SCHLEGEL, 1971, S. 113-230 und 496-503.

10 In unserer unmittelbaren Gegenwart, der Zeit nach der sogenannten politisch-gesellschaftlichen Wende der siebziger Jahre, erleben wir eine neue Begeisterung der verschiedenen Künste für die schönen Rätsel und geheimnisvollen Bilder des »dunklen Mythos«. Überdruß an kritischem Denken oder an der Rolle des selbstverantwortlichen »mündigen Bürgers« und Flucht aus der Wirklichkeit, Sehnsucht nach unbegreifbarer Autorität sowie Reduktion einer lästig-komplexen Realität bedingen einander. Vgl. RADDATZ, 1984.

11 HAMBURGER, 1981, S. 147. HAMBURGERS Abhandlung über den *Joseph*-Roman erscheint hier in einer dritten Veröffentlichungsform. Sie entstammt der Studie *Der Humor bei Thomas Mann* (München 1965), die ihrerseits eine zweite bearbeitete Ausgabe des Buches *Thomas Manns Roman »Joseph und seine Brüder«*. Eine Einführung (Stockholm 1945) darstellt. Kritisch setzt sich BORCHERS (1980) mit HAMBURGER auseinander.

ihre jeweiligen Rollen. Im *Ahasver* stimmen nur markante Teilaspekte beider Sphären überein, und die verschiedenen historischen Zeiten entstammenden menschlichen Romanfiguren vermögen zumeist nur in begrenzter Weise zu erkennen, daß sie typische Haltungen einnehmen oder gar Muster reproduzieren. Während etwa im *Joseph*-Roman Esau bis zur Verwechslung an Edom angenähert wird, scheiden Lucifer und Eitzen, zwischen denen zweifelsohne eine Reihe von Parallelen besteht, immer noch Welten, selbst wenn sie an einem Tisch beisammen sitzen.

In diesem Kapitel will ich nun zeigen, wie sich die mythologischen Konstellationen des Romanbeginns auf den »historischen« Erzählebenen des *Ahasver* wiederholen und dabei in mehreren Varianten konkretisiert, entfaltet und semantisch bereichert werden. Die »historischen« Varianten werden auf Entsprechungen und Unterschiede hin zu untersuchen sein, woraus nach Möglichkeit eine geschichtliche Perspektive abzuleiten ist. Endlich bleibt die Frage nach dem Verhältnis vom Typischen zum Singulären, von Muster und Variation, Vorgabe und Freiheitsspielraum zu beantworten, wobei Stefan Heym diesem zunächst eher natur- und sozialwissenschaftlichen Erkenntnisproblem eine interessante moralische Seite abgewinnt.

5.1 Zwei Revolutionäre bleiben bei unterschiedlichen Meinungen

Stefan Heym verfolgt neben der mythischen Erzählsequenz drei »historische« Geschehensstränge über jeweils mehrere Buchkapitel hinweg: einmal die Versuchung und Passion Reb Joshuas, zum anderen die Biographie Eitzens, schließlich den wissenschaftlichen Briefwechsel des Professor Beifuß sowie die Dokumentation von Ermittlungsbemühungen der Staatsorgane anlässlich seines mysteriösen Verschwindens. Innerhalb dieser Hauptsequenzen werden einige weitere »historische« Episoden thematisiert, ein Prozeß gegen den Ratgeber des Kaisers Apostata, der Kitzinger Aufruhr, der Aufstand im Warschauer Ghetto.¹²

12 Diese Episoden lassen noch etwas von der ursprünglichen Romankonzeption Stefan HEYMS sichtbar werden; denn zunächst sollten wesentlich mehr historische Erzählstränge durchgeführt werden. Frühe Notizen verzeichnen die folgenden Ebenen: Ahasver im Schöpfungsrat Gottes nach Gen 1, 26; der Engelsturz nach apokryphen Berichten; die rabbinische Spekulation; Augustin — Ahasver als Rebell gegen das kirchliche Establishment; der gnostische Mythos; Mittelalter: König-Artus-Sage und Kreuzzugsberichte; Renaissance: die Geschichte des »Gottschlägers« Bottadio (Buttadeus); Reformationszeitalter: die Begegnung zwischen Eitzen und Ahasver; spätere Auftritte Ahasvers.

Die Unterscheidung zwischen »Hauptsequenzen« bzw. »Episoden« wird nur nach groben quantitativen Kriterien vorgenommen. Eine Gewichtung ihrer Bedeutsamkeit soll damit keinesfalls verbunden sein; wie wir später sehen werden, leistet beispielsweise gerade die Ghetto-Episode einen außerordentlich wichtigen Beitrag zum Sinnverständnis des Textganzen. Während der Autor in den Hauptsequenzen über einige Kapitel hinweg einen Erzählzusammenhang herstellt, der mehrere in ein erkennbares Kontinuum gebrachte Geschehnisse umfaßt, greift er in den Episoden gewissermaßen novellistisch prägnante Einzelereignisse heraus. Da er die Berichte dieser Ereignisse situativ in den Hauptsequenzen verankert, umfassen die Episoden nur Teile eines Buchkapitels. Allerdings sind sie nicht unbedingt auf ein einziges beschränkt; es gibt Verweise und Motivverflechtungen. So erwähnt Beifuß in seinem Brief vom 12. Januar 1980 Leuchtentragers Flucht aus dem Warschauer Ghetto, und Leuchtentrager schreibt am 31. des gleichen Monats von seiner Absicht, einen Tatsachenbericht seiner Ghettoerlebnisse abzufassen, bevor er dann am 2. April 1980 tatsächlich ausführlich auf die betreffenden Vorkommnisse eingeht.

Die auffälligste Entsprechung von Oben und Unten, mythischer und »historischer« Welt des *Ahasver* besteht zweifelsohne darin, daß die beiden »Revolutionäre« ihre Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Veränderbarkeit der Verhältnisse auf beiden Ebenen austragen. In den verschiedenen »historischen« Sequenzen und Episoden begegnen uns Ahasver und Lucifer immer wieder. Sie erscheinen zwar in menschlicher Gestalt, dazu in unterschiedlichen sozialen Rollen und historischen Verkleidungen, doch niemals läßt der Autor sein Publikum darüber im Zweifel, wer sich hinter einer bestimmten Maske versteckt. Im Gegensatz zu den menschlichen Romanfiguren, die oft nur unheimlich-vage Ahnungen über das Wesen ihrer übernatürlichen Mitspieler hegen, ist der Leser jederzeit durch Namen, Attribute, Requisiten, Eigenschaften und Gepflogenheiten über die Identität der Engel informiert; außerdem genießt er ja gegenüber Eitzen oder Beifuß den Vorteil voller Einsicht in die mythologische Handlungsebene.

Mitunter sollten allerdings auch die Romanfiguren »den Braten riechen«. Wenn sich die klaren Teufelshinweise wie etwa im zweiten Romankapitel maschieren,¹³ kann die naive Ignoranz Eitzens, der sich »Leuchtentrager« beim zweiten Nachdenken als »Nachtwächter« übersetzt (S. 19), nicht mehr wirklich überzeugend auf Beschränktheit oder Leichtfertigkeit zurückgeführt werden. Hier verschließt sich einer der Erkenntnis, weil er (wenigstens halb-bewußt)

¹³ Freudloses Lachen, Puckel, Hinkefuß, instinktive Beunruhigung Eitzens, Gedankenleserei, Lästerungen wider Gott, Mensch und Schöpfung, Kartentricks, merkwürdige Beziehung zu Ahasver, Name: Leuchtentrager, Wahrsagerei, Behaarung, Teufelspferd, klischeeartige Physiognomie (nach oben gespitzte Brauen), Nebel und Schatten um seine Gestalt, sein »Gefühl für die Schlange«, Reaktion auf Eitzens Kreuzlein.

mögliche Vorteile nicht gefährden will. Daß Berechnung im Spiel ist, zeigt sich im weiteren Romanverlauf um so deutlicher, je stärker sich diese Hoffnungen konkretisieren. Bezeichnend: Eitzens Nachtwächter-Hypothese kommt beim *zweiten* Nachdenken zustande, die erste spontane Assoziation auf Leuchenträgers Namen lautet »Lucifer«. Durch die gezielte Verharmlosung des inopportunen Verdachts vermeidet Eitzen die Notwendigkeit, Konsequenzen ziehen zu müssen, d.h. einen hier noch möglicherweise, später erwiesenermaßen vorteilhaften Kontakt abubrechen. Diese Abfolge von spontanem Gefühl, auf dem falschen Weg zu sein, und sekundärer Verharmlosung der auslösenden Verdachtsmomente bzw. sekundärer Rechtfertigung des eigenen Tuns wiederholt sich häufig in der Biographie Eitzens. Die Haltung des Ostberliner Professors gegenüber den Beweisen für Ahasvers reale Existenz weist ähnliche Züge auf. Wir kommen darauf noch zurück.

Ahasver und Lucifer verfolgen auch in ihren Metamorphosen die Grundsatzprogramme, deren Unvereinbarkeit im ersten Romankapitel festgestellt wurde. Lucifers Verachtung des Menschengeschlechts überdauert die Jahrhunderte der Geschichte, zumal diese seine düsteren Prognosen bestätigen. Leitmotivisch wiederholt der Teufel immer wieder seine Schöpfungskritik aus dem ersten Kapitel:

»Seht Ihr, junger Herr, 's ist doch nicht viel anders mit dem Menschen als mit dem Vieh, und man fragt sich so manches Mal, was Gott denn wirklich im Sinne gehabt, da er diese da schuf als sein Meisterwerk und sich selber zum Ebenbild.« [S. 15]

Der da, der uns am ersten Tag erschaffen hat aus dem Hauch des Unendlichen und aus Feuer, bevor er noch diese verstümperte Welt schuf, ist mir maßgebend. [. . .] Er hat's immer noch mit den Geschöpfen aus Dreck und Wasser und ihrer sündigen Seele, die Er mit eingebaut hat. Was hat er nicht schon versucht! Erst hat Er sie absaufen lassen, dann hat er Schwefel und Flammen herabregnen lassen in einem Krieg nach dem andern; nichts hat gefruchtet, immer wieder wächst das Gezücht nach, ein jedes Geschlecht übler noch als das vorhergehende, und da soll jetzt einer helfen, indem er die Sünden aller auf sich nimmt und dafür leidet? Ein höchst mangelhafter Gedanke von diesem höchst mangelhaften Gott. Nur weiter so, Herr GOTT, nur weiter so, bis das Ganze am Ende zurückstürzt in das schwarze Loch, aus dem's dereinst geschossen kam! [S. 80]

Und was, sagt Lucifer, hat er erreicht, der Rabbi? Wird weniger gesündigt, seit er sich hat ans Kreuz schlagen lassen, und trinkt nicht die Erde mehr Blut denn je? Wohnt der Wolf friedlich neben dem Lamm, und ist nicht der Mensch noch immer des Menschen Feind? [. . .] Aber du, Bruder Ahasver, [. . .] willst nicht erkennen, daß diese Welt verurteilt ist zum Untergang von Anbeginn an durch just die Ordnung, welche GOTT ihr gegeben, und daß alles Flickwerk daran vergeblich ist und nur die Agonie verlängert. [S. 178f.]

Die offensichtlichen Unzulänglichkeiten des Geschöpfes lastet Lucifer dem Schöpfer an, der jenes den Engeln ja einst als sein Ebenbild präsentiert hatte.

Im Leipziger *Schwanen* evoziert der Mann mit dem Armstumpf die Vorstellung vom Demiurgen:

»Ein böser Gott ist das und ein ungerechter, der die Armen straft und die Mächtigen belohnt, so daß einer glauben möchte, daß über diesem fehlerhaften Gott noch ein Höherer sein muß, ein ganz Ferner, der eines Tages Licht bringen wird für uns alle.«
[S. 15]

Mit der Erlösungshoffnung hat Lucifer jedoch nichts im Sinn; er wartet auf den Zusammenbruch der alten Welt, um danach ein recht unspezifiziertes »Reich der Freiheit« zu errichten (S. 179). Von der Unabwendbarkeit des Niedergangs überzeugt, will er diesen Prozeß beschleunigen. So verführt Lucifer beispielsweise Judas Iskariot zum Verrat, obwohl die Dinge auch so ihren Lauf genommen hätten, wie er Ahasver gegenüber anzeigt:

Das weiß ich auch, daß wir den hier nicht brauchen, verfolgen doch die Spitzel der Hohen Behörde jeden Schritt deines Reb Joshua und berichten jedes seiner Worte ohnehin; aber warum soll einer, der das Seinige dazutut, nicht ein paar ehrliche Groschen verdienen? [S. 79]

Lucifers besonderer Günstling ist Eitzen, der durch Charakter und soziale Rolle wie kein zweiter geeignet ist, die herrschende Ordnung zu stützen; d.h. aber für seinen Gönner: diejenigen Verhältnisse zu verbürgen, die mit Sicherheit in die erwünschte Katastrophe münden werden. Ebenso ist Beifuß ein konservativer und opportunistischer Zeitgenosse, der auf seine Weise ein gesellschaftliches System stabilisiert — auch er ein Rädchen in Lucifers Getriebe.

Obwohl Figuren wie Eitzen, Judas, auch Beifuß und manch andere mehr Lucifers Spiel treiben, entgehen sie damit nicht dessen prinzipieller Menschenverachtung, sind dieser sogar wesentlich stärker preisgegeben als etwa der Rabbi, den Lucifer aus guten — vielleicht sollten wir eher sagen: schlechten — Gründen bekämpft, aber doch auch zu respektieren scheint. Vor Eitzen verhehlt Leuchenträger nie seine Geringschätzung; er verschmäht es sogar, mit ihm einen konventionellen Teufelspakt abzuschließen:

»Hans«, sagt er also, »der liebe Gott wird's wohl zufrieden sein mit einem Gebet und einem Verslein zu seinem Lobe, aber was willst du haben dafür, daß du mir geholfen hast in meiner Prüfungsnot?« Leuchenträger, da der erste Hahn gerade zu krähen beginnt, blinzelt schläfrig und betrachtet den jungen Eitzen, der vor ihm steht im Hemd und mit nackten Beinen, und sagt, »Wenn deine Seele mehr wert wäre als Pastorenselen gemeinhin, würde ich sagen, die vielleicht. Aber solche kommen dutzendweise und sind wie fauler Fisch auf dem Markte.« [S. 85f.]

Lucifer weiß, daß Eitzen & Co. durch charakterliche Disposition und Interessen an ihn gekettet sind. Entsprechend rücksichtslos setzt er seinen Werkzeugen zu. Hohn, Spott und Schimpf gießt er über sie aus, führt sie an der Nase herum und bringt sie in zahllose Peinlichkeiten — situationsadäquat dosiert,

im 16. Jahrhundert etwas derber, im 20. ein wenig subtiler. Das Ende gestaltet er in beiden Fällen zünftig.

Ahasver andererseits bemüht sich um die Erschütterung jener Ordnung, denn nur gegen sie ist die Welt zu retten. Was den Zustand der irdischen Verhältnisse angeht, ist er mit seinem Gegenspieler einer Meinung. Auch die Fortschritte der historischen Entwicklung ändern nichts an der Diagnose — sie verschärfen eher den Befund. Im ersten Jahrhundert unserer Zeit führte Ahasver den Rabbi »auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm die Reiche der Welt und wie in jedem von ihnen ein anderes Unrecht hauste, hier nahm man den Witwen und Waisen das letzte Stück Brot, dort ließ man Löwen und andere Tiere die Menschen zerfleischen und lachte darüber, anderswo wieder mußten die Dichter die Herrscher besingen, während die Bauern sich selbst in den Pflug spannten, und überall saßen die Starken den Schwachen im Nacken und trieben sie an und peinigten sie« (S. 53f.) Gute fünfzehnhundert Jahre später fragt er das gemischte Publikum der Synagoge zu Altona »Und wo ist der ewige Friede, und wo das Reich, das da kommen sollte [. . .]?« Die Antwort gibt er umgehend selbst:

Noch immer ißt Adam sein Brot im Schweiß seines Angesichts, und Eva gebiert in Schmerzen, noch immer schlägt Kain den Abel, »und Ihr, Herr Doktor«, spricht er zu Eitzen gewandt, »ich hätt nicht bemerkt, in all der Zeit, da ich Euch gekannt, daß Ihr Eure Feinde besonders geliebt, oder gesegnet hättet, die Euch fluchten, oder gebetet für die, welche Euch beleidigten, wie Euer Herr Jesus gepredigt auf dem Berg, noch tun's die andern, die sich nach Christus nennen.« [S. 206f.]

Den auferstandenen und aufgefahrenen Rabbi stört Ahasver in seinem himmlischen Frieden erneut mit den lästigen Vorgängen auf der Erde. Die Auseinandersetzung ist zeitlich nicht bestimmt, aber es fällt nicht schwer, die Schilderung des Engels auf unsere Gegenwart zu beziehen.

Rabbi, sagte ich, die Unvollkommenheit der Menschen ist die Ausrede einer jeden Revolution, die ihr Ziel nicht erreicht hat. Und du hast doch gefordert, Liebet Eure Feinde. Und du hast doch gesagt, Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit. Und du hast doch geglaubt, was du fordertest und sagtest. Aber für die Hunderttausende, die einander zerfleischen, da du auf dem Berg gepredigt, sind's ihrer jetzt hundertmal Hunderttausende. Sie gieren nach Reichtümern und ihres Nachbarn Weib, huren und saufen und verkaufen ihre Kinder, spritzen sich Gift in die Adern und verlästern, was edel ist im Menschen. Und ist ein jeder von ihnen des anderen Feind, belauschen sich und verraten einander, sperren einander in Lager, wo sie in Massen verhungern, oder in Kammern, wo sie ersticken, schlagen und quälen einander zu Tode, und an jedem Ort verkünden die Herrschenden, dies alles geschehe im Namen der Liebe und zum Wohle der Völker. Sie vergeuden und vernichten die Schätze der Erde, verwandeln fruchtbares Land in Wüste und Wasser in stinkende Jauche [. . .]. Kein Schwert, entgegen dem Wort des Propheten, wurde je umgeschmiedet zur Pflugschar, kein Speiß zur Sichel geformt; vielmehr nehmen

sie die geheimen Kräfte im All und machen daraus himmelhohe Pilze aus Flamme und Rauch [. . .]. [S. 211]

Auch der Rabbi kann sich nicht auf Dauer der Wirklichkeit einer desolaten Welt verschließen. Für den Leser war diese Erkenntnis durch die Übereinstimmung der Gegenspieler schon zuvor eindeutig als wahr konstituiert. Bei seiner Rückkehr zur Erde identifiziert Reb Joshua den Menschen des Atomzeitalters, das einstige Abbild Gottes, mit dem Antichrist (S. 280). Und Gott selbst, der anfangs den Engeln die Huldigung Adams abforderte, der später die Genialität der Schöpfung gegen Ahasvers Kritik durch Berufung auf die komplizierte Konstruktion eines Moleküls zu behaupten suchte und sich dann — da jenes Exempel nur mäßig beeindruckte — persönlich als Bürge seiner Ordnung und der Gottähnlichkeit des Menschen voller Selbstbewußtsein vor Ahasver materialisierte (Kapitel 13), Gott selbst stimmt am Ende resigniert der ungeschönten Beschreibung zu:

Ein stinkender Sumpf, in dem alles, was lebt, nur danach trachtet, einander zu fressen, sagte der Rabbi, ein Reich des Grauens, in dem alle Ordnung nur dazu dient, zu zerstören. Mein Sohn, sagte der Alte, ich weiß. [S. 287]

Die Bestandsaufnahme ist also unstrittig. Dennoch läßt sich Ahasver nicht entmutigen, immer wieder gegen die Übel der Welt aufzustehen. Seine Motive und Gründe sind nicht verborgen. Die Einstellung zum Menschen ist von Anfang an eine andere als bei Lucifer. Wir haben das erste Kapitel ausführlich analysiert und entsprechende Unterschiede festgestellt. Ahasver kann sich seine grundsätzliche Sympathie trotz schlechtester Erfahrungen bewahren. Wenn er die verderbten irdischen Zustände beklagt, erkennen wir immer auch die positive Norm hinter den Schilderungen der »verkehrten Welt«. Er beruft sich auf die Heilszusagen der Propheten und die Forderungen der Bergpredigt. Lucifer bezieht sich in der oben zitierten Passage aus dem 17. Kapitel auch einmal auf die Prophezeiungen eines goldenen Zeitalters; doch er will durch den Kontrast die Sinnlosigkeit jedes Erlösungsversuchs, die unumstößliche Verurteilung der Welt nachweisen. Ahasver verlangt dagegen die Einlösung der Versprechen, postuliert die Geltung sittlicher Normen und fordert die Realisierung der verkündeten Utopien, und zwar nicht erst in ungewisser Zukunft: »Ich würd's nicht verschieben bis dahin, sagte ich« (S. 212).

Signifikant erscheint mir ein Detail des oben zitierten längeren Monologs. »Sie [. . .] verlästern, was edel ist im Menschen«, stellt Ahasver dort fest. Er tadelt die Lästerung, aber gleichzeitig gesteht er den Menschen einen edlen Kern zu. Leuchtenträger führt eine andere Sprache. Er nennt die Menschen Geschöpfe »aus Dreck und Wasser« (S. 80) und vergleicht sie mit Vieh (S. 15). Die schlimme Verfassung der irdischen Verhältnisse gilt ihm als notwendige Folge der verunglückten menschlichen Konstruktion, seinem Widerpart dage-

gen als die traurige, aber prinzipiell korrigierbare Verkehrung eines gerechten Soll-Zustandes. Die »Unvollkommenheit der Menschen ist die Ausrede einer jeden Revolution, die ihr Ziel nicht erreicht hat« (S. 211): so expliziert Ahasver in einem Gespräch mit dem Rabbi seinen Standpunkt. Der Satz ist ausreichend allgemein gehalten, um für mehrere Exempel zu gelten. Unmittelbar bezogen auf den gescheiterten Versuch Reb Joshuas, durch seinen Kreuzestod die Sünde aus der Welt zu nehmen, paßt er ebenso auf Luther, der sein Ziel, »den bösen Geist zu besiegen«, nicht erreichte, vielmehr vorzeitig — von der durch ihn ausgelösten Wirrnis erschreckt — seinen Frieden mit den Mächtigen machte und in der Folge eine durchaus schlechte Meinung von den Menschen hatte (S. 41f.). Der *Ahasver* dürfte kein Roman des fortgeschrittenen zwanzigsten Jahrhunderts sein, er dürfte die Wortverbindung »real existierend« nicht gebrauchen, er dürfte keine Figuren wie Beifuß, Jaksch, Würzner oder Pachnickel auftreten lassen, wollte er Leserassoziationen an sozialistische Revolutionen ausschließen.

Während Lucifer hauptsächlich den Privilegierten zuarbeitet, welche die herrschende Ordnung stützen und damit den nach seiner Meinung sicheren Untergang der Menschheit beschleunigen, tritt Ahasver denen zur Seite, welche an den bestehenden Verhältnissen leiden oder auf deren Verbesserung sinnen, den faktischen und potentiellen Revolutionären. Sicherlich sind diese unterschiedlichen Kontakte der beiden Engel auch geeignet, ihre ursprünglichen Haltungen zu befestigen: Ahasvers Mitgefühl, seine Überzeugung von der Notwendigkeit einer grundlegenden Veränderung, Lucifers Haß und Vernichtungswillen. Dieser Rückkopplungsmechanismus läßt möglicherweise noch weiter reichende Schlüsse zu. Der Autor lädt an einigen Stellen zu der Überlegung ein, Lucifer und Ahasver als Symbole alternativer Haltungen von Menschen aufzufassen.

»Es sind ihrer zwei in einem jeden von uns«, erklärt Leuchtenträger Eitzen auf dem gemeinsamen Ritt nach Wittenberg, »und überhaupt sei es keinem von uns gegeben, einen Menschen auszuloten bis in dessen Tiefen, ein Geheimnis bleibe immer, denn wir seien ja nicht ein Einheitliches« (S. 24). Es ist nicht klar entscheidbar, wie ernst Leuchtenträger diese »anthropologische« Feststellung gegenüber dem häufig verspotteten Eitzen meint. Zweifel an der vollen Ernsthaftigkeit scheinen mir um so mehr angebracht, als er in der unmittelbar davorliegenden Passage seinen jungen Bekannten sehr wohl auslotet und dessen Gedanken genauestens zu lesen versteht. Andererseits gibt der weitere Szenenverlauf Leuchtenträgers Aussage zusätzliches Gewicht. Eitzen ist zunächst beunruhigt, dann arrangiert er sich aber schnell mit der unangenehmen Vorstellung einer bedrohten Identität: »Ei ja doch; ich und meine unsterbliche Seele« (S. 24). Die Abfolge von instinktiver Sensibilisierung und gezielter Verharmlosung kennen wir aber als die typische Reaktion Eitzens auf unangeneh-

me Einsichten. Dieses Verhaltensmuster wertet den die Verunsicherung auslösenden Gedanken auf. Leuchtenträger bestätigt zwar seinem Schützling die Verharmlosung, und Eitzen durchschaut auch nicht die Ironie; dennoch bleibt ein Stachel zurück: ihm will es »immer noch nicht schmecken [. . .], daß da noch einer in ihm stecken soll, der allerlei Schabernack treiben und ihn womöglich auf Abwege führen könnt mitsamt seiner unsterblichen Seele« (S. 25).

Die beiden großen Engel sind in einem viel zu hohen Maße lebendig-pralle Romanfiguren, zu konkret, zu selbständig, in zu viele Beziehungen gesetzt, als daß sie in der Zeichenfunktion für innerseelische Kräfte des Menschen aufgehen könnten. Dennoch ist das Motiv der zwei Seelen in des Menschen Brust im zweiten Kapitel deutlich angeschlagen und kehrt im Roman mehrfach wieder. Bei der Prüfung beispielsweise ist es Eitzen, »als krieche sein Freund Leuchtenträger in ihn hinein« (S. 76), und mehrfach redet ein »Fremdes« aus ihm heraus. Eitzen wird sein Leben lang das Gefühl der Fremdbestimmung nicht los, nie findet er eine stabile Identität, nie könnte er wie Ahasver von sich sagen »ich bin der ich bin«.

Indirekt taucht das Motiv der zwei Seelen auch im dreizehnten Kapitel auf, das einerseits von den Widersprüchen Gottes handelt, andererseits auch von seiner Menschähnlichkeit. Der Schluß auf die Widersprüchlichkeit der Spezies humana liegt nahe, wobei die Gegenpole »Ahasver« und »Lucifer« heißen könnten. Auffälligerweise treten die beiden Engel auch zumeist als Ratgeber, Einsager oder Verführer auf; entscheidend bleibt dann jeweils das Wollen der angesprochenen Menschen. Da der Rabbi zum Beispiel darauf besteht, seinen Leidensweg zu Ende zu gehen, bleibt das Schwert Gottes unter Ahasvers Rock verborgen — Reb Joshua ist nicht zu helfen (S. 52). Schließlich stellt dieses Motiv gemeinsam mit einer Reihe weiterer Anspielungen auch eine deutliche Verbindung zu Goethe her, der Faust und Mephisto dialektisch aufeinander bezieht.¹⁴

5.2 Parteiläufer Lucifers

5.2.1 Paul von Eitzen

Lucifers Lieblingsjünger ist der Hamburger Kaufmannssohn Paul von Eitzen, am Abend vor dem Magisterexamen wird es offenkundig:

¹⁴ Vgl. ARENS, 1982, S. 69-72 und S. 167.

Eitzen trinkt. Und es wird ihm so wohlig im Herzen und so leicht im Gemüt, daß er gar nicht merkt, wie sie eine Flasche öffnen nach der andern, bis er dem Leuchenträger an die Brust sinkt und von nichts mehr weiß. [S. 69]

Das nächste Kapitel thematisiert das Abendmahl des Rabbi mit seinen Jüngern. Dort legt Ahasver seinen Kopf an die Brust Reb Joshuas (S. 81), als wäre er sein »Lieblingsjünger«, wie Heym ausdrücklich hinzusetzt.¹⁵ Die Parallelkonstruktion der Szenen ist kaum zu verkennen, wobei die Figurenpaare und Situationen — Saufgelage und Abendmahl — freilich extreme Gegensätze darstellen.

Der junge Eitzen ist durch Charakteranlagen und soziale Herkunft bereits vor dem ersten Kontakt mit Lucifer zu seiner späteren Rolle disponiert: er hat »schon was Vertrocknetes an sich, so als hätte er nie von den bunten Dingen geträumt, die unser einer gemeinhin im Kopfe hat, wäre er noch in den Jahren« (S. 10). Phantasielos, nüchtern, berechnend, mißtrauisch, geistig beschränkt, ohne allen Humor und ohne Courage zeigt er sich im *Schwanen* zu Leipzig gleichermaßen als Einfaltspinsel wie als orthodoxer Eiferer.

Leuchenträger sucht gezielt die Bekanntschaft des jungen Studiosus und stellt mit einigen Schmeicheleien, Kunststücken und Gefälligkeiten unschwer eine engere Beziehung her, zumal er durch Anspielungen eine beunruhigende Intimität mit Eitzens geheimen Gedanken andeuten kann. Zu Wittenberg verschafft er seinem Schützling handfeste Vorteile und eröffnet überdies reizvolle Aussichten: er beherbergt ihn, will seinen Handel mit der Hausmagd Margriet befördern und vermittelt eine Einladung zur Tischgesellschaft Magister Melanchthons, wo Eitzen die Grundlage zu seiner Karriere legen wird: »auch hat er sich bereits zurechtgelegt, worüber er sich auslassen wird, sollte die Rede an ihn kommen: er wird von seinen Hamburgern sprechen und wie sie begierig sind nach dem rechten Wort Gottes; dabei denkt er insgeheim, wenn einen der Luther absegnen täte, möchte das schon langen für eine Pfarrei in Hamburg und später vielleicht gar für die Superintendentur« (S. 39).

Hans und Paul haben bald Brüderschaft geschlossen und nennen einander beim »christlichen Namen«, wobei schnell deutlich wird, daß gerade des zukünftigen Kirchenmannes Christentum sich auch im Namen erschöpft. Eitzen fühlt sich bei Leuchenträger geborgen, »beinah wie daheim bei seinem Herrn Vater, nur auf andere Art« (S. 37). Im Handumdrehen hat sich der »Fremde« aus dem *Schwanen* (S. 10) zum »Kameraden« (S. 22) und schließlich zu einem Ersatzvater aufgeschwungen. Kennzeichnet diese Entwicklung einerseits die Geradlinigkeit der luciferischen Verführungsstrategie, sich durch eine Reihe

15 HEYM spielt hier auch mit der Stofftradition. Christi Lieblingsjünger Johannes ist im weiteren Sinne einer der Vorläufer des Ewigen Juden, wie auch in Leuchenträgers Brief vom 3. Juli 1980 ausgeführt wird.

von Dienstleistungen und Versprechungen bei seinem Günstling unentbehrlich zu machen, so offenbart sie andererseits die Persönlichkeitsschwäche, die Manipulierbarkeit des Klienten, der sich widerstandslos in die Abhängigkeit be gibt und sich darin wohlfühlt. Analog zu Heinrich Manns Untertan Heßling verkörpert Eitzen in nahezu idealer Weise den Typus des autoritären Charakters.

Grundzug einer solchen Persönlichkeit ist ihre Bindung an Autoritäten. Sie erkennt gegebene Machtstrukturen bedingungslos an und legt ein irrationales Gewicht auf konventionelle Werte (Umgangsformen, Pünktlichkeit, Fleiß, physische Sauberkeit, Ordnung usw.). Der autoritäre Charakter zeigt sich hierarchie- und gruppenbewußt, unterwürfig gegenüber den idealisierten Führern der eigenen Partei, auftrumpfend gegenüber Untergebenen und Unterle genen, feindselig und vorurteilsbehaftet gegenüber Außenseitern und Fremden. Die tiefe Schwäche des eigenen Ich — bezeichnend ist das Gefühl der Fremdbestimmung, das Empfinden, von übermächtigen anonymen Kräften überrollt zu werden, — wird durch Anlehnung an starke Vorbilder, welche klare Orientierungen vermitteln, kompensiert. Der autoritäre Charakter beurteilt seine Umwelt nach einfachen Stereotypen und tendiert dazu, »die unveränderliche Natur oder gar okkulte Mächte für alles Übel verantwortlich zu machen, nur um sich an etwas Allgewaltiges anlehnen zu können und den Konsequenzen eigenen, verantwortlichen Denkens auszuweichen [. . .]. Unter all dem liegt das tiefe Unbehagen an der Kultur und, trotz des unablässig positiven, offiziell optimistischen und weltbejahenden Geredes, trotz des zur Schau gestellten Konservativismus, der unbewußte Wunsch nach Zerstörung — selbst der eigenen Person. Zynismus und Menschenverachtung bezeugen immer wieder diese unbewußten Motive. Da jedoch der totalitäre Charakter sie sich selber nicht einzugestehen wagt, so sieht er sie in andere hinein, vor allem in die von ihm erwählten oder ihm vorgeschriebenen Feinde.«¹⁶

Spätestens mit dem Herannahen der Prüfung wird Eitzens Abhängigkeit von seinem Gönner offenkundig, »er hat mehr an die Margriet gedacht denn an *consubstantatio* und *transsubstantatio*, und hat sich öfter als gut ist verführen lassen von seinem Freund Leuchtentrager zu noch einem Gläschen Wein und noch einem Humpen Bier, statt den feinen Unterschied zu lernen, welchen der heilige Athanasius getroffen zwischen dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geist, wonach nämlich der eine nicht gemacht, noch geschaffen, noch geboren ist, und der andere nicht gemacht, noch geschaffen, sondern geboren, und der dritte nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht geboren, sondern ausgehend; aber welcher ist nun welches und warum?« (S. 66f.) Als Leuchtentrager

16 HORKEIMER, 1972, S. 88. Vgl. auch ADORNO u.a., 1968/69; ADORNO, 1982; OSTERMANN und NICKLAS, 1976.

hinzukommt, sein Pauken als »eitel Nonsens« und die ganze Theologie nach Teufelsbrauch¹⁷ als Wortgeklaub abtut, hätte ihn der Geplagte »am liebsten verflucht aber er tut's nicht, denn ist kein anderer da, der ihn aufrichten könnte.«

Psychische Disposition — in diesem Fall natürliche Beschränktheit — und persönliche Schuld — hier: fehlender Lerneifer — bringen Eitzen in den Machtkreis des Teufels und halten ihn dort fest. Stellt Heym die Bindung zwischen beiden im vierten Kapitel bereits als eine Art Vater-Sohn-Beziehung dar, so knüpft er sie in der Prüfungsszene noch enger: Es ist Eitzen, »als krieche sein Freund Leuchentrager in ihn hinein« (S. 76), ihn »schüttelt ein Kichern, das seines sein mag oder nicht« (S. 75) und er ruft »mit einer Stimme, die ihm selber durch Mark und Bein dringt« (S. 76). Beide Figuren scheinen zu verschmelzen und es leuchtet sofort ein, daß Leuchtragers Anwesenheit bei der folgenden Predigt vor den Examinatoren in der Schloßkirche nicht mehr erforderlich ist.¹⁸ Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, daß Eitzen nie die Formel »ich bin, der ich bin« gebraucht, aber er wird durch sie »bis ins Innerste« getroffen (S. 17).

In bedeutsamer Weise entsprechen sich eine Reihe körperlicher und charakterlicher Merkmale beider Gestalten. Eitzen und Lucifer fehlt gleichermaßen äußere wie innere Schönheit; mehr oder minder *häßlich* sind beide anzuschauen und von Eifersucht geschürter *Haß*, wurzelnd im Egoismus (der Selbstliebe), bestimmt ihr Verhältnis zu den Menschen. Auf Grund dieser Ich-Sucht *zur Liebe unfähig*¹⁹ — gerade auch bei ihren sexuellen Abenteuern²⁰ —, erscheinen sie ihrer Umgebung auch *nicht lebenswürdig*. Ferner gehen beide davon aus, daß der Lauf der Dinge festgelegt ist. Daß Lucifer und Eitzen durch die aufgezählten Parallelen nicht identisch gesetzt sind, versteht sich. Ersterer bleibt ein

17 Vgl. Mephistopheles in GOETHE'S *Faust I*, V. 1990-2000.

18 Als Eitzen seinen Gönner nach längerer Trennung auf Schloß Gottorp wiederfindet, weiß dieser so genau um ihn Bescheid, als wäre er »allzeit um ihn gewesen wie zu Wittenberg, da die Herren *Professores* ihn examinierten wegen der Engel« (S. 216). In der Tat scheint Eitzen seit seinem Examen nicht nur Umgang mit dem Teufel zu pflegen, sondern ihn gewissermaßen auch im Leibe stecken zu haben.

19 »Menschliche Regungen« lassen sich hie und da noch am ehesten bei Lucifer entdecken: Annäherungsversuche an Ahasver, Zuneigung zu Klein-Margareth, Mitgefühl für die Opfer des Warschauer Ghettos. Allerdings bleibt es bei diesen schwachen Ansätzen. Gerade im Verhältnis zu Ahasver wird deutlich, daß Lucifers starre egoistische Position in der »Grundsatzfrage« persönliche Beziehungen zerstört. Dezent läßt HEYM das charakteristische Motiv der Kälte anklingen.

20 Leuchentrager gibt die Maxime aus (S. 159): »Gott hat die Weiber, mögen sie lang oder kurz sein, rund oder knochig, glatt oder verrunzelt, allsamt mit dem gleichen Loch geschaffen und zu dem gleichen Zweck«, und Eitzen versucht sich danach zu richten — unglücklicherweise nicht immer mit Erfolg, wie man im 21. und 24. Kapitel erfährt. Der Charakterschwäche korrespondiert sein Mißgeschick mit der Manneskraft.

großer Engel, ein Wesen aus Feuer und Geist ohne die Züge des autoritären Charakters,²¹ letzterer ein höchst mittelmäßiger Vertreter des Establishments, der für den Teufel eine Weile die Rolle des nützlichen Idioten spielt, bis er am Ende von seinem Meister geholt wird.

Im Laufe seines weiteren Lebens nach den Wittenberger Prüfungen entfaltet Eitzen organisch seine schönen Anlagen: Intoleranz, Heuchelei, Intriganz, Opportunismus und dergleichen Talente mehr. Dennoch stellen sich der Erfüllung seiner Wünsche immer wieder Hemmnisse in den Weg, es gilt eine Reihe von Niederlagen einzustecken. Auf dem Helmstedter Markt gerät Eitzen unversehens selbst in Gefahr, nachdem er die Volksmenge gegen Ahasver aufgehetzt hat; sein Gehorsam gegenüber dem letzten Wunsch seines Vaters diskriminiert ihn in den Augen des Hauptpastors Aepinus, sehr zum Nachteil einer raschen Karriere. Seine »Herzensangelegenheiten« machen nur höchst zweifelhafte Fortschritte, und die Doppelintrige der Disputation zu Altona endet als Fehlschlag.

Die Kette der Niederlagen hat natürlich mit den oben aufgeführten Eigenschaften zu tun, welche Eitzen zur Beförderung seiner Ziele einsetzt. Besondere Schadenfreude mag dem Leser die Zwickmühle von Gehorsamsneigung und Opportunitätsdenken im vierzehnten Kapitel bereiten (S. 139):

Der arme Magister Paul ist ganz zerrissen im Innern. Da ist seine Sohnespflicht, die zu erfüllen er durch halb Hamburg gelaufen, bis sein Freund Leuchentrager ihn an die rechte Stelle geführt; da ist aber auch, und arg konsterniert und verstört ob des ungehörigen Sterbebesuchs, der Adressat des Luther-Briefchens, welches er, der Magister Paul, in seiner Tasche trägt, und der Herr Hauptpastor Aepinus ist drauf und dran loszukeifen. Die letzte Wohltat am Vater, ahnt Paul, wird ihm nicht wohl bekommen [. . .].

Charakterliche Defizite und moralisches Fehlverhalten — blinde Eifersucht, Lüsterheit, Intriganz — führen auch in anderen Fällen mißliche Lagen herbei. Dazu kommt Eitzens Beschränktheit. Seine Planungen greifen immer wieder zu kurz; er rechnet stets »ohne den Wirt«, der zumeist Ahasver heißt. Häufig hat auch der Teufel seine Hände im Spiel. Zu Helmstedt stachelt er Eitzen an: »Nur immer brav weiter, Paul, Gott wird's dir lohnen, wenn sie hinaufstürmen zu dem Juden und ihn totschiagen mitsamt der Prinzessin von Trape-sund« (S. 120). Der alte Kaufmann hätte seinen Seelentrost entbehren müssen und sein Sohn eine Menge Ärger gespart, wenn Leuchentrager letzterem nicht den Weg zu Ahasver gewiesen hätte. Schließlich führt der Teufel seinem

21 Allerdings sind auch Engel nicht grundsätzlich über solche Charakterzüge erhaben, wie die vielen braven Kollegen der beiden Revolutionäre des ersten Romankapitels errahnen lassen.

Schützling die Jungfer Barbara zu, und das Arrangement der Hochzeit trägt eindeutige Züge seiner Handschrift.²²

Die Beihilfe einer negativen, nicht-schöpferischen Macht kann aller Logik und jeder theologischen wie literarischen Gepflogenheit nach nicht wirklich zum Vorteil anschlagen. Die Unterstützung des Teufels bringt nur Scheingewinne und entpuppt sich schnell als Trug und Blendwerk. In unserem Roman wird das Mißverhältnis von Nutzen und Kosten solcher Bärendienste an den Folgen der Hochzeitsnacht besonders deutlich. Die Illusion der glänzenden Veranstaltung löst sich bereits am nächsten Morgen in argen Peinlichkeiten auf; doch damit nicht genug, das Stigma der unseligen Verbindung bleibt noch im düsteren Schicksal des in jener Nacht gezeugten Kindes, Klein-Margarethens, sichtbar.

Letztlich muß Eitzen seine Niederlagen einstecken, weil er auf der »falschen Seite« steht, weil er gegen die Wahrheit antritt (Helmstedt) oder gegen die besseren Argumente (Altona). Daß er auf der falschen Seite steht, wird durch seine enge Beziehung zum Teufel deutlich, warum er auf der falschen Seite steht, erklären seine seelischen und geistigen Mängel.

Einen echten Freundschaftsdienst scheint Leuchtenträger seinem Gefolgsmann zu leisten, als er ihm die Superintendentur in Schleswig und Holstein vermittelt, ist die Stellung doch bestens dotiert und befreit sie ihn doch von den Ärgernissen der Vaterstadt, »wo seine Herren *Pastores* einander heimlich verketzern, und ihn besonders, wegen seiner Treue zum Lutherischen Wort, gar nicht zu reden von denen, die ihn offen anfeinden als einen Tyrann und Pharisäer, und ihn verlachen, weil er die halsstarrigen Juden hat wollen belehren mit seiner Disputation« (S. 213). Der Leser, der Einsicht in die mythische Sequenz des Romans besitzt und der das Ende der Geschichte kennt, weiß natürlich, daß Lucifer eigene Interessen verfolgt; wenn er Eitzen in eine einflußreiche Stellung lanciert. Indem er dem Herzog die Linientreue und inquisitorische Begabung des Superintendenten anempfiehlt, verschafft er seinem eigenen Werkzeug einen Wirkungskreis:

»Der Herr Superintendent verfißt die Lehre Luthers in allen Dingen und predigt getreulich gegen jegliche Ketzer und gegen solche, die abweichen vom wahren Evangelium; hat auch eine gute Nase für derart Schelme, so daß ihm keiner entgeht, der Zweifel verbreiten könnte an Ordnung und Obrigkeit, geistlich oder weltlich.« [S. 217]

22 Lucifer hat eine doppelte Motivation, sich um Eitzens Verheiratung zu kümmern. Einmal spielt er seinem verachteten Werkzeug einen bösen Streich, zum anderen fördert die Institution der Ehe als Fundament gesellschaftlicher Stabilität — wie schon Luther ausgeführt hat (vgl. S. 158) — ohnehin die Pläne des Teufels. Zur Ehelehre Martin LUTHERS vgl. SUPPAN, 1971.

Eitzen wird in seiner neuen Position nicht nur die Herrschaft des Herzogs stabilisieren, sondern auch genau *den* Zustand der Welt, *die* Organisation der gesellschaftlichen Verhältnisse stärken, welche Lucifer zu den schönsten Hoffnungen in eigener Sache berechtigen. In seinen neuen Machtbefugnissen wird Eitzen Lucifers Geschäft, den Niedergang der Schöpfung zu befördern bzw. gegen die Kräfte der Veränderung abzusichern, im großen Stil betreiben können. Im entsprechenden Maßstab wird er sich persönlich schuldig machen.

Die weiteren Kapitel der Eitzen-Sequenz schildern sein Wirken in diesem Sinne. So segnet er den unseligen Feldzug gegen die rebellischen Glaubensgenossen in den Niederlanden ab. Er verpflichtet seine *Pastores* auf die orthodoxen Dogmen der Landeskirche und die weltliche Herrschaft, wobei sein Predigereid,²³ der Auftakt für eine »fröhliche Jagd« auf allerlei Ketzler, in fataler Weise an unterschiedliche moderne Einschwürungen von Amtsträgern erinnert. Eitzen hält seine Unterhirten zur Hatz auf die Verirrten und zur Denunziation der verbockten Schafe an und statuiert mit Leuchtenträgers Beifall zu Tönning ein inquisitorisches Exempel.

Im vierundzwanzigsten Kapitel, das eine Reihe Parallelen zum zwölften und der Kreuzigung des Rabbi aufweist, verklagt Eitzen den Ewigen Juden, bewirkt seine Verurteilung, verweigert dem Sterbenden seinen Beistand und erwirbt sich dessen Fluch. Er übernimmt hier die Rolle der Pharisäer aus der Passionsgeschichte Jesu; als »Pharisäer« galt er bezeichnenderweise schon den Hamburgern (S. 213). Herzog Adolf, der das Todesurteil nach anfänglichen Bedenken auf Eitzens Argumente hin fällt, »wäscht sich die Hände, lang und gründlich, und sagt, 'Ihr habt ihn erkannt, Eitzen, und habt ihn genannt und den Finger auf ihn gelegt; seht Ihr zu, wie's geht« (S. 263). Eitzen weist den Todmatten ab, wie der seinerzeit den Rabbi; dennoch liegen unterschiedliche Situationen vor, da die Figuren zu ihren äußerlich ähnlichen Handlungen von sehr verschiedenen Motiven bewegt werden.

Ahasver stieß den Rabbi spontan im Zorn über dessen Starrsinn von sich, nachdem dieser sich seinem Rettungsversuch verweigert hatte (S. 124), dabei liebte er Reb Joshua. Nun weist er Eitzen, der die Situationen gleichsetzt, auf dieses entscheidende Faktum hin (S. 270). Eitzen verfolgt dagegen Ahasver schon lange aus niederen persönlichen Motiven und befriedigt jetzt lediglich seinen Haß: »er schreit ihn an, 'Pack dich, hast du gesagt, und hast unsern Herrn Jesum verjagt von deiner Tür, und er hat dich verflucht'«.

23 Der Eid ist historisch überliefert und bei FEDDERSEN (1925, S. 207-210) sowohl in der plattdeutschen Urfassung wie auch in einer hochdeutschen Formulierung abgedruckt; vgl. Tafel III.

Der Gottorpsche Predigereid von 1574.

Frühe hochdeutsche Form.

Ich **A.** Prediger des heiligen Evangelij, ordentlicher weise durch den willen Gottes geseschet vnd beruffen, schwere bei dem heiligen Nahmen Gottes vnd meines Erlösers Jesus Christi, das ich die heilige Gottliche Biblische Schrifft in allen puncten, Artickeln vnd Worten halte vnd glaube warhafftig.

Zum **a n d e r n**, das ich auch das heilig apostolisch Symbolum vnd die anderen waren Symbola, welche von der heilig allgemeinen Christlichen Kirche sind approbert vnd angenommen, halte vnd glaube warhafftig in allen artickeln vnser Christlichen glaubens, vnd also auch in dem Articul von der unzertrennlichen vereinigung der zwier Naturen, gottlicher vnd menschlicher in der einigen vngetheilten person Christi, welche unzertrennliche vereinigung keine Zeit oder stete in ewigkeit kan auflösen oder theilen.

Zum **d r i t t e n** das ich auch die Augspurgische Confession, Anno 1530 geschrieben, zusambt der Apologia, Schmalkaldischen Articuln vnd beiden Catechismis des heiligen Lerers Doctoris Martini Lutheri halte vnd glaube wahrhafftig.

Zum **v i e r t e n** vnd **b e s o n d e r e n**, das ich auch die wortt Meines Herrn vnd Heilandes Jesu Christi, in seinem heiligen Abendmahl vnd Testament, nemlich, Das ist mein leib, der vor gegeben wird, Item. Das ist mein bludt des newen Testaments, das vor euch und vor viele vergossen wird zur Vergebung der sunden, halte vnd glaube warhafftig in dem einfältigen waren verstande der klaren wortt,

Nemlich das der ware wesentlicher leib meines lieben Heilandes Jesu Christi, welcher vor mich in den Tod am Creutze gegeben ist, vnd das ware wesentliche bludt meines Heilandes Jesu Christi, welchs vor mich vergossen ist, in dem heiligen Abendmahl warhafftig sei gegenwertig, vnd warhafftig ausgeheilet werde an allen Orten der welt, da das heilige Abendmahl nach der einsetzung Christi gehalten wird, Vnd auch von allen menschen die in der Christenheit zu dem Tische des Herrn gehen, empfangen werde, also des Herrn Christi wortt lauten, Nemet hin vnd esset, das ist Mein leib, der vor euch gegeben wird, Trincket alle daraus, das ist mein bludt des newen Testaments, das vor euch vnd vor viele vergossen wird, zur Vergebung der Sunden, Item. Als auch der heilig Apostel sagt, das das brodt des heiligen Abendmals sei die gemeinschafft des leibs Christi, vnd der gesegneten Milch sei die gemeinschafft des bluts Christi. Das ist, Wer das gesegnete Brod des Abendmals empfanget, der empfanget den waren leib Jesu Christi, vnd wer den gesegneten Milch empfanget, der empfanget das ware blut Christi, die gleubigen zur vereinigung mit dem Herrn Jesu Christo, vnd zur Seligkeit, die vngleubigen aber zum gericht, Gleichwie dise Lere vom Hochwerdigen Sacrament ist erkleret in der Augspurgischen Confession, Apologia, Schmalkaldischen Artickeln vnd beiden Catechismis des Heiligen Vaters vnd Lerers Lutheri, Welchs Schrifften vnd bekennnisse ich auch

in diesem Artickell halte vnd glaube recht vnd warhafftig, vnd bei diesem meinem Eidt mich verpflichte durch die Hülffe vnd gnade Gots, dieselbige ware einfaltige Lere vom heiligen Abendmal meiner befohlen gemeine getreuweligen vnberfelscht vnd vnberändert vorzuhalten vnd zu leren bis an mein end.

Z u m f u n f t e n, das ich alle falsche Lere vnd Irthume aller derjenigen, die von der warheit der heiligen Gottlichen schrift, vnd von den heiligen apostolischen vnd andern approberten vnd angeneamen waren Symbolis, zu deme auch von der waren reinen Lehre der Augspurgischen Confession, Apologia, Schmalcaldischen Artickeln vnd des Catechismi Lutheri abweichen, vnd gegen dieselbige lere newe ertichtete Opiniones, Irthume, falsche und verführerische deutung in Jenigem punkt oder Artickel herfurbringen, damit sie die reine Lere verfelschen vnd die heilige Enigkeit des glaubens zerstören, vnd die simpeln Leute im Glauben irre machen, mit warhafftigem eiber hasse, verwerffe vnd verdamme, vnd auch denselbigen in Ihren Sekten, wie dieselbigen mügen genennet werden, mich nicht wolle heimlich oder offenbar anhangig machen.

Z u m S e c h s t e n vnd besonders, das ich der Widertauffer, Sakramentschwärmer, Carolstadianer, Zwinglianer, Calvinisten, Bezalisten, oder wie dieselbigen nu oder in den zukomenden Zeiten mügen genennet werden, Gottslesterische Lere gegen die Notigkeit vnd Krafft der heiligen

Tauffe, vnd gegen die waren gegenwärtigkeit, austheilung und empfangung des warhafftigen wesentlichen Leibs vnd bluts Jesu Christi im heiligen Abendmal, wo dasselbig durch die gantze weldt in der Christenheit, nach des Herrn Christi einsetzung gehalten wird, für vnrecht, falsch, lügenhafftig vnd verführisch halte vnd bekenne, Vnd derhalben mit warhaffttem Eiber hasse, verwerffe vnd verdamme, vnd meine befohlen gemeine nach meinen gaben, durch die gnade vnd hülffe des heiligen Geistes, bleißigen vnd getreuwelichen bis an mein end wil vor solche Irthume warnen, Vnd will mich auch nicht solcher Gottslesterischen gesellschaft weder offenbar noch heimlichen theilhafftig machen, auch gefehrlicher Ergerlicher weise, da es die nodt zu widersprechen nicht erfurdert, von den Sakramenterischen Gottslesterischen vnd andern verfuhrischen Irthumen, vor den Leuten nicht disputern, Sondern wil die vnwandelbare warhafftige Lere vnd glauben von der warheit vnd allmechtigkeit vnsers Herrn Jesu Christi, vnd von der vnzertrenlichen vereinigung der Gottlichen vnd Menschlichen Natur in der einigen vngetheilten Person Jesu Christi, vnd von der warhafftigen wesentlichen gegenwertigkeit des waren leibs vnd bluts Jesu Christi im heiligen Abendmal durch die Gnade Gots vnd beistand des heiligen Geistes helfen fördern vnd vortpflantzen.

Diß alles Schwere ich one falscheit vnd argelist mit mit guter Conscientz, so warlich mit Gott helffe.

Ahasver korrigiert seinen Widersacher: »Verflucht seid *Ihr*, Paulus von Eitzen, und der Teufel wird Euch holen, so sicher, wie *Ihr* mich hier vor Euch seht, und ich werde dabei sein, wenn er kommt Euch mitzunehmen.« Zum Vergleich zitiere ich den »Fluch« des Rabbi (S. 124):

Und ich sehe noch, als wär's heute, das Gesicht des Rabbi, wie es fahl wird unter den Blutstropfen, und höre ihn sagen: Der Menschensohn geht, wie geschrieben steht nach dem Wort des Propheten, du aber wirst bleiben und meiner harren, bis ich wiederkehre.

Hier fehlt nicht nur die performative Formel des Sprechaktes »Fluch«, wir vermissen auch den charakteristischen haßerfüllten Tonfall und, was am wichtigsten ist, die sachliche Voraussetzung; denn wie könnte der Rabbi einen unsterblichen Engel zur Langlebigkeit »verfluchen«? Seine Worte mögen in Abweichung von der literarischen Tradition, die freilich zwangsläufig aus jener anderen Innovation — der Einführung des *Engels* Ahasver — erwächst, besser als Prophezeiung oder Feststellung denn als Fluch verstanden werden. Außerdem erscheint mir unter den gegebenen Voraussetzungen weniger derjenige Aspekt der Vorhersage interessant, der die Langlebigkeit Ahasvers betrifft, als zwei andere Komponenten. Zum einen kündigt der Rabbi seine Rückkehr an, d.h. er wird sich nicht für alle Zeit von der Welt abwenden (*deus otiosus*), zum anderen bezieht er Ahasver auf sich (»meiner harren«), er beschwört gewissermaßen ihre Verbindung.

Allerdings behält die Tradition, nach der Ahasver von Jesus »ordentlich« verflucht wird, auch bei Heym einiges Gewicht. So setzt Eitzen den Fluch als Faktum voraus und rechnet nicht mit der Engelsnatur seines Intimfeindes. Beifuß kennt das Legendenmotiv, und Leuchtenträger nimmt in seinem Brief vom 10. September 1980 ebenfalls darauf Bezug. In dieser Darstellung scheint selbst Ahasver von der Wirksamkeit eines Fluches überzeugt (S. 282); inwieweit sich Leuchtenträger hier vielleicht einmal mehr über Beifuß lustig macht, muß offen bleiben. Ähnlich problematisch ist die Stelle, wo Ahasver Gott auf den Sinn seiner doppelten Verdammung durch zwei Personen der Trinitas befragt (S. 130f.): »Ich aber sagte: Man wird doch noch fragen dürfen, HERR. Du hast mich verstoßen am sechsten Tag um die dritte Stunde und hast mich verdammt, die Tiefen zu durchwandern bis zum Jüngsten Tag, und dann kam Dein Sohn auf dem Weg nach Golgatha und verdammt mich desgleichen. War einmal denn nicht genug? Oder wenn *Ihr* dreieinig seid, Du und Dein Sohn und der Geist, von dem nur wenig gesprochen wird, glaubtest Du, doppelt sei sicherer?« Bestimmt ist hier Ironie und eine Portion »jüdische Frechheit« im Spiel, und die Textstelle rückt weniger die Logik der Flüche ins Zentrum als die Widersprüche Gottes, seiner Geschöpfe und seiner Ordnung; dennoch wird eine stringente Interpretation des »Fluchs« erschwert. Die Grund-

satzfrage, ob jeder literarische Text aufgehen muß wie eine mathematische Gleichung und ob der Interpret dafür zu haften hat, lasse ich im übrigen gerne offen.

Ahasvers Fluch erfüllt sich umgehend; bereits im folgenden Kapitel dieser Sequenz wird Eitzen zur Rechenschaft gezogen. Die lange Reihe erfolgreicher Jahre, die der Superintendent noch erlebt, überbrückt der Erzähler auf zwei knappen Buchseiten. »Im Alter bringen wir die Ernte des Lebens ein, und ist dieses ein gutes und dem HErrn wohlgefälliges gewesen, wird auch jene reichlich sein und gesegnet, und wie erst bei einem wie Paul von Eitzen, dem das Wort, welches GOTT ihm in den Mund gelegt, so fromm von den Lippen kommt« (S. 304). Diese Summe eines Lebens deckt sich zwar mit der öffentlichen Meinung, und nicht nur derjenigen der Zeitgenossen Eitzens, kann aber vom Leser, dem »Einblick in die schöne Seele des Paulus von Eitzen« gewährt wurde, nur ironisch verstanden werden. Neben dem allgemeinen Ansehen Eitzens erwähnt der Erzähler seine Publikationstätigkeit, insbesondere die *Christliche Unterweisung* unter ihrem vollständigen Titel. Dann präzisiert er noch das »häusliche Glück«, indem er das selige Ende der zuletzt bis auf die Knochen zusammengeschrumpften Barbara nachträgt und das zukünftige Geschick Klein-Margarethens vorwegnimmt.

Über einige beiläufige Bemerkungen zu Leuchtentrager, der »auch nicht jünger geworden« ist (und also wohl auch ans Ernteeinbringen denkt), findet der Erzähler Anschluß an die erzählte Zeit, Eitzens letzten Abend in dieser Welt.

Er reist viel, weiß keiner, wohin und in welchen Geschäften, aber heut ist er da, ist bei Hofe gewesen, um seinen Abschied zu nehmen, neue Herren brauchen neue Berater, und nun sitzt er bei Eitzen im Zimmer, das Feuer brennt im Kamin, und Klein-Margarethe, die mit ihrem Kalund noch immer im Hause wohnt, um dem Vater zur Hand zu gehen, hat einen Wein hingestellt, von dem der Leuchtentrager ein Fäßchen mitgebracht, aus fernen Landen, sagt er, ist aber, als ob der direkt ins Blut ginge, Rot mit Rot vermischt sich gut. »Ist der gleiche«, sagt er, »den ich dir damals kredenzte, zu Wittenberg, wie die Margriet dabei war.« [S. 305]

Der Wein stellt die Beziehung zu dem Abend nach der Einladung bei Melanchthon her. Damals stand Eitzen zum ersten Mal Ahasver gegenüber und begann, ihn als erfolgreichen Nebenbuhler bei Margriet zu hassen. Ahasver und Leuchtentrager ließen sich über ihre Streitfrage aus, worüber der Student allerdings einschlieft. Nachdem er »wie aus einem schweren Traum« Achab-Ahasvers Tod prophezeit hatte,²⁴ »ist ihm als sähe er eine Feuerwolke und höre ein Donnern und ein Höllengelächter und darauf eine Stimme, die ihm Un-

²⁴ Vgl. zu Achab und Isebel 1 Kön 16,28 - 22,38: Achab, König über Israel und ein Abweichler vom göttlichen Gebot, »tat, was dem Herrn übel gefiel, über alle, die vor ihm gewesen waren.«

verständliches spricht, Hebräisch meint er, den Spruch auf dem Stück Pergament. Und er ist voller Furcht und Verzweiflung, da erscheint ihm der gute Doktor Martinus und nimmt ihn bei der Hand und spricht zu ihm: Errichte du das Reich Gottes, Paul mein Sohn, und die Ordnung, die ich gewollt« (S. 50f.).

Diese Vision nimmt sein zukünftiges Schicksal vorweg und verdichtet zugleich die Züge seines Charakters. Der Spruch Hesekiels, dessen er sich noch kurz zuvor »sehr wohl« entsonnen hatte (S. 48), klingt ihm nun unverständlich. Dieser Spruch ist aber nichts anderes, als das ihm frühzeitig bekannt gemachte Strafgesetz, wonach sein Handeln beurteilt wird: »so spricht Gott der Herr, Siehe, ich will an die schlechten Hirten und will meine Herde von ihnen fordern; ich will ein Ende damit machen, daß sie Hirten sind, und sie sollen sich nicht mehr selbst weiden; ich will meine Schafe erretten aus ihrem Rachen, daß sie sie nicht mehr fressen sollen« (S. 30).²⁵

In der Vision versteht Eitzen den Spruch nicht, zuvor im Wachzustand verdrängte er das Unbehagen, seine Betroffenheit, und tröstete »sich in dem Gedanken, das alles sei doch schon recht lange her, und die Hirten von heute sind ordentliche Leut« (S. 30). Da hält er sich in der Verzweiflung lieber an den guten (und starken) Doktor Martinus und dessen Auftrag, das Reich Gottes zu errichten und Ordnung zu halten. Diesen ebenso klaren wie vorteilhaften Herrschaftsauftrag vernimmt Eitzen wohl, und er wird sich daran zeitlebens orientieren — zur Freude der Hölle. Schwach und unselbständig fühlt sich Eitzen, er ist »voller Furcht und Verzweiflung« — um so lieber vertraut er sich der Führung einer Autoritätsperson an; daß er dabei die wahre Autorität verkennt, erklärt sich unschwer aus dem Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse.

Eitzen wird schließlich *zu Recht* vom Teufel geholt. Zu den Voraussetzungen für einen rechtmäßigen »Strafvollzug« zählen nicht nur seine Laster, Fehler, Sünden, Verbrechen, sondern auch die Kenntnis des Gesetzes, die Einsicht in richtiges und falsches Handeln und die Freiheit der Entscheidung zum Guten wie zum Bösen. Das Gesetz wird frühzeitig im Wortlaut bekanntgegeben, und Heym erinnert im Verlaufe des Romans mehrfach daran, zum Beispiel durch die wiederholte Verwendung der Pastoralmetaphorik. Eitzen besitzt zweifelsohne auch die Fähigkeit, Recht und Unrecht zu erkennen, obwohl er nicht gerade »so ein Sensibler« ist und auch die Klugheit kaum mit Löffeln gefressen hat. Aber er bleibt Anfechtungen ausgesetzt, immer wieder sagt ihm eine innere Stimme, mit wem er sich eingelassen hat, daß er nicht so handelt, wie es eigentlich geboten wäre. Belege erübrigen sich angesichts der Fülle einschlägiger Situationen. Die im Roman noch auf höherer Ebene diskutierte Frage

25 Wir dürfen annehmen, daß Stefan HEYM den Geltungsbereich dieses »Gesetzes« nicht nur auf Kleriker wie Eitzen beschränkt, sondern damit jede Obrigkeit verantwortlich machen will.

der Entscheidungsfreiheit hat der Superintendent selbst in seiner oben zitierten *Christlichen Unterweisung* zu seinen Ungunsten entschieden: »So hat ja der fromme, getreue allerliebste GOTT niemand zur Sünde und Verdammnis oder ewigen Tode ausersehen und erschaffen, sondern des Gottlosen Verdammnis kommt aus ihm selbst« (S. 312).

Das Abrechnungskapitel schlägt den Bogen zurück zu den Anfängen der Eitzen-Geschichte. Es bleibt nicht beim gleichen Wein, denn Ahasver ergänzt die Personenkonstellation, verjüngt und auch mit ungebrochener Wirkung auf Frauen, wie man dem Verhalten Klein-Margarethens entnehmen kann; auch die Cäsar-Münze und das Pergament tauchen wieder auf. Ahasver verliest das Gesetz, und Lucifer begründet das Verdammungsurteil mit eben den »Verdiensten«, die Eitzen zu seiner Rechtfertigung anführt. Dem Inquisitor wird nun selbst der Prozeß gemacht, und zwar mit unerbittlicher Konsequenz. Den Teufelsbündner holt der Teufel.

5.2.2 Doktor Martin Luther

Für die Beurteilung fiktionaler Figuren kann das Maß ihrer Übereinstimmung mit der historischen Realität keine Bewertungsgrundlage darstellen, auch dann nicht, wenn solche Personen prominente Namen tragen. Dabei mag es für die Textinterpretation im Einzelfall durchaus aufschlußreich sein, Unterschiede zwischen den poetischen und den wissenschaftlichen Portraits einer historischen Gestalt festzustellen. Solche Abweichungen können die Struktur des Textes erhellen und seine spezifische Aussage besser erkennen lassen; ihre Feststellung taugt jedoch nicht zum Kriterium ästhetischer Qualität. Literatur darf auch dort nicht mit dem Maßstab der Wissenschaftlichkeit gemessen werden, wo sie durch Montage historischer Quellen und Bezugnahme auf reale Ereignisse Authentizität suggeriert, wo Autoren Archivarbeit betreiben und wissenschaftliche Theorien verarbeiten.

Geradezu paradox wäre es, diesen Maßstab auf die ästhetische Gestaltung einer Problematik anwenden zu wollen, welche es der Zunft selbst außerordentlich erschwert hat (und noch immer erschwert), Objektivität und historische Angemessenheit des Urteils mit der eigenen gesellschaftlichen Rolle zu vereinbaren. Heiko A. Oberman stellt seiner Untersuchung der *Wurzeln des Antisemitismus* ein Kapitel *Rechenschaft* voran, worin er die Unmöglichkeit eines unbefangenen Zugangs zu seinem Thema veranschaulicht:

Alle genannten und denkbaren methodischen Probleme überragt ein anderes, das, oft unausgesprochen und verdrängt, jede Äußerung zum Thema belastet: Wir schreiben Geschichte nach dem Nazimassaker. [. . .] Wir alle stehen so sehr im Bann

jener alptraumhaften Schrecken, daß es schwer ist, im Schattenbereich der Geschichte klar zu urteilen und Recht zu sprechen auf der Grenze zwischen aggressiver Anklage und beschönigender Erläuterung. Wenn man davon ausgeht, daß die erste Aufgabe des Historikers darin besteht, als letzter Anwalt und Pflichtverteidiger für die Toten einzutreten, so ist es ihm geradezu unmöglich, Amt und Person, Talar und Gewissen nicht zu vermengen. Und vorausgesetzt, es ist die nächste Aufgabe des Historikers, die Rolle des Staatsanwalts zu übernehmen, so wird er dem moralischen Druck nicht ausweichen können, die Vergangenheit zu verklagen, um künftigen Rückfällen zu wehren. [. . .] Dann wird er als Ankläger, als Anwalt und am Ende auch noch als Richter an die Grenzen des Menschlichen geführt. Denn er darf sich nicht auf Kosten der Geschichte als aufgeklärter Kopf zu profilieren suchen und genausowenig aus Ehrfurcht vor der Geschichte den jeweiligen Zeitgeist als mildernden Umstand entscheiden lassen. Das gilt für das Urteil über einen einzelnen Mann, etwa über Martin Luther, oder auch für das über jene Epoche der zaghaften Toleranzbemühungen [. . .].²⁶

Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen der Romanfigur Martin Luther zu, einer zentralen Gestalt des *Ahasver*. So wichtig die Rolle ist, die sie im Kunstwerk übernimmt, so kompliziert ist das Gefüge ihrer Funktionen beschaffen, so vielschichtig sind die möglichen Betrachtungsaspekte, die nur *analytisch* auseinanderzuidividieren sind, faktisch jedoch als Bündel semantischer Merkmale *eine* runde Romanfigur konstituieren. So ist Martin Luther unter anderem Vorbild und Autoritätsperson für Eitzen,²⁷ sein Lehrer und Förderer, zugleich die starke Komplementärgestalt für den schwachen autoritären Charakter: in Eitzens früher Vision »erscheint ihm der gute Doktor Martinus und nimmt ihn bei der Hand« (S. 51).

Ferner wird Luthers Reformation zu einem Modellfall für den Ablauf von Revolutionen — hier kann sich Heym auf Marx und Engels beziehen²⁸ — und damit gleichzeitig zum empirischen Befund im Grundsatzstreit zwischen Ahasver und Lucifer: ist die Welt veränderbar oder nicht? Es erstaunt uns nicht, daß die beiden Engel zu unterschiedlichen Urteilen kommen. Ahasver preist den Reformator: »keiner wie er habe den Lauf der Welt so beschleunigt, habe Ordnungen zerstört, die tausende Jahre gedauert, und den Bau der Lehre und den Wall des Gesetzes gesprengt; nun rausche die Flut dahin und reiße alles mit sich fort, hin zu den Abgründen, und vergeblich stemme der Gute sich ihr ent-

26 OBERMAN, 1981, S. 17f.

27 Daß EITZEN seine Lehrer LUTHER und MELANCHTHON irrtümlich als eine geschlossene Partei auffaßt, LUTHER dabei als absolute Autorität ansieht, den anderen als dessen berufenen Interpreten und sich selbst als »reinen« Lutheraner versteht, obwohl er eher auf MELANCHTHON hin orientiert ist, weiß Stefan HEYM aus den historischen Berichten über seinen Helden. Der Autor deutet sowohl die Zwistigkeiten zwischen den beiden Meistern als auch EITZENS Probleme innerhalb der protestantischen Landeskirchen (Richtungskämpfe zwischen Orthodoxie und Philippisten) im Roman an.

28 MARX, 1978, Band 1, S. 385; MARX, 1979, Band 21, S. 402.

gegen« (S. 50). Dieser Bewertung stellt Leuchenträger den Luther entgegen, der *Wider die sturmenden Bawren, und wider die reubischen und mörderischen rotte der andern Bawren* hetzte, »sobald er gesehen, wie eines aus dem anderen stieg, blutiger Aufruhr aus wohl bedachter Reform, und Tohuwabohu überall; worauf er denn eiligst die von sich gestoßen, die ihn gestützt und das gleiche gewollt wie er, und hätt auch den nächsten Schritt nicht gescheut, und in Gottes Namen die alten Dämme und Schanzen wieder errichtet für die alten Herrn« (S. 50).²⁹

Damit ist Luther auch im siebzehnten Kapitel mitgemeint, wenn dort untersucht wird, »woher es kommen mag, daß aus den lautesten Revolutionären die strengsten Hüter der Ordnung werden«; spätestens als die Engel Gott definieren, wird die Analogie zwischen ihrer Einschätzung Luthers und ihrer jeweiligen Grundsatzposition offenkundig: »Gott ist Veränderung« — »Gott ist das Gesetz« (S. 177). Lucifers Argumentation erscheint auf den ersten Blick überzeugender. Er kann sich nicht nur auf Luthers Zustimmung zu seiner These berufen,³⁰ das Verhalten des Reformators bestätigt auch eindeutig seine allgemein formulierte Feststellung: »Gott ist wie alle, die einmal etwas veränderten; sogleich bangen sie um ihr Werk und die eigene Stellung, und aus den lautesten Revolutionären werden die strengsten Ordnungshüter« (S. 177). Diese Regel gilt übrigens auch für Lucifer selbst und ist darüber hinaus für die bekannte Tatsache transparent, daß Revolutionen der jüngsten Vergangenheit in ideologischer Verhärtung, Dogmatismus und Bürokratie eines privilegierten Machtapparats erstickt sind.

Dennoch ist die Frage noch nicht zugunsten Lucifers entschieden. In dem kurzen Thesenaustausch über Luther behält Ahasver das letzte Wort:

Was geschehen ist geschehen, sagt er, und keiner, auch der Luther nicht, könnt es wieder machen wie vorher. Und aus jedem Umsturz wachse ein Neues, Besseres, bis endlich der große Gedanke Wirklichkeit geworden und seine, des Jüden, Arbeit getan und er Ruhe finden könne, Ruhe, Ruhe. [S. 50]

Die Urteile beider Engel widersprechen sich nicht kontradiktorisch, sie akzentuieren eher unterschiedliche Aspekte eines Vorgangs. Ahasver vertritt eine dialektische und zugleich optimistische Sicht der Geschichtsentwicklung, die für die Einschätzung der *objektiven* Bedeutung Luthers im Roman entscheidend ist. Der Initiator der revolutionären Bewegung kann sie nicht mehr zum

29 In seiner Auslegung des XIV. und XV. Kapitel S. Johannis sagt LUTHER, er hätte als Mönch nicht gewußt noch geglaubt, wie böse die Welt sei: »Und Gott sey danck, das ichs nicht gewust habe, Denn wo ichs gewust hette, so hette ich nimer mehr das Maul auffgethan [. . .].« In: *Werke* (Weimarer Ausgabe, hinfort abgekürzt »WA«) 45, S. 723, Z. 18-20.

30 Vgl. Anmkerkung 29 und S. 41f. im Roman.

Stillstand bringen, die Eigendynamik des gesellschaftlichen Systems läßt keinen Rückfall in seinen Ausgangszustand zu. Auf der allgemeineren Reflexions-ebene des siebzehnten Kapitels unterstreicht Ahasver seine Überzeugung von der Fruchtbarkeit dialektischer Prozesse: »Das Nein ist so notwendig wie das Ja, sage ich, und aus dem Widerspiel beider erwächst die Tat« (S. 179). Auf derselben Voraussetzung beruht seine positive Bewertung der Widersprüche Gottes im dreizehnten Kapitel sowie sein Selbstverständnis als *kritischer Bewunderer* der Schöpfung.

Was die subjektiv-moralische Seite Luthers angeht, zu der sich Ahasver kaum äußert, setzt sich Lucifers Sicht durch. Da ist Luther mehr oder minder unangefochten der »umgekippte« Revolutionär, der nun die Schuld für sein Scheitern (wie so viele andere in gleicher Situation)³¹ der Unvollkommenheit menschlicher Natur anlastet, außerdem ein Büttel der Obrigkeit sowie ein Vorläufer des modernen Antisemitismus und Chauvinismus, dazu ein Ausbund allerlei weiterer Untugenden. Gerade auch sein Lob für den zweifelhaften Musterschüler Eitzen muß mit negativem Vorzeichen auf den Meister selbst zurückfallen: »Eitzen ist redegewandt und eifrig und richtet sich brav nach dem Wort seiner Oberen« (S. 108).

Luthers Haltung den Juden gegenüber bedarf einer näheren Betrachtung. Bei diesem Problem konnte sich der Autor auf Schriftauslegungen, Predigten, Briefe und Tischgespräche Martin Luthers stützen sowie auf die fünf sogenannten Judenschriften des Reformators,³² von denen besonders die 1543 publizierte Abhandlung *Von den Juden und ihren Lügen* eine erschreckende und anscheinend klar antisemitische Haltung an den Tag legt.³³

Was wollen wir Christen nu thun mit diesem verworffen, verdampften Volck der Jüden? Zu leiden ists uns nicht, nach dem sie bey uns sind, und wir solch liegen, lestern und fluchen von jnen wissen, damit wir uns nicht teilhaftig machen aller jrer lügen, flüche und lesterung. [. . .] Erstlich, das man jre Synagoga oder Schule mit feur anstecke und, was nicht verbrennen wil, mit erden uber heuffe und beschütte, das kein Mensch ein stein oder schlacke davon sehe ewiglich. Und solchs sol man thun, unserm Herrn und der Christenheit zu ehren [. . .]. Zum andern, das man auch jre Heuser des gleichen zerbreche und zerstöre, Denn sie treiben eben dasselbige darinnen,

31 Vgl. S. 211: »Rabbi, sagte ich, die Unvollkommenheit der Menschen ist die Ausrede einer jeden Revolution, die ihr Ziel nicht erreicht hat.«

32 *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei.* (1523) In: WA 11, S. 307-336. *Wider die Sabbather an einen guten Freund. Brief Luthers.* (1538) In: WA 50, S. 309-337. *Von den Juden und ihren Lügen.* (1543) In: WA 53, S. 412-552. *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi.* (1543) In: WA 53, S. 573-648. *Von den letzten Worten Davids.* (1543) In: WA 54, S. 16-100. Zum engeren Kanon zählt auch LUTHERS *Vermahnung wider die Juden*, die er seiner letzten Predigt am 15. Februar 1546 zu Eisleben anschloß, drei Tage vor seinem Tode. In: WA 51, S. 195-196.

33 WA 53, S. 522-526.

das sie in jren Schülen treiben. [. . .] Zum dritten, das man jnen neme alle jre Betbüchlin und Thalmudisten, darin solche Abgötterey, lügen, fluch und lesterung gelet wird. Zum vierden, das man jren Rabinen bey leib und leben verbiete, hinfurt zu leren [. . .]. Zum fünfften, das man den Jüden das Geleid und Strasse gantz und gar auffhebe [. . .]. Zum sechsten, das man jnen den Wucher verbiete und neme jnen alle barschafft und Kleinot an silber und Gold, und lege es beiseit zu verwaren. Und ist dis die ursache: Alles, was sie haben (wie droben gesagt), haben sie uns gestohlen und geraubt durch jren Wucher, weil sie sonst kein ander narung haben. Sölch Geld solt man dazu brauchen (und nicht anders), wo ein Jüde sich ernstlich bekeret, das man jm davon fur die Hand gebe [. . .]. Zum siebenden, das man den jungen starcken Jüden und Jüdin in die hand gebe flegel, axt, karst, spatzen, rocken, spindel, und lasse sie jr brot verdienen im schweis der nasen, wie Adams kindern auffgelegt ist, Gene. 3.

Angesichts solcher Forderungen darf es nicht überraschen, wenn das Verhältnis Deutschlands zu den Juden ohne Zögern unter Hinweis auf Luther erläutert bzw. gelöst wird,³⁴ zumal sich die Nazipropaganda ausdrücklich auf den Reformator berufen hat, wie es auch Leuchentrager in seinem Brief vom 3. Juli 1980 andeutet.³⁵ »Dr. Martin Luther säße heute sicher an meiner Stelle auf der Anklagebank«, erklärte der Herausgeber des nationalsozialistischen *Stürmers*, Julius Streicher, am 29. April 1946 vor dem Internationalen Gerichtshof in Nürnberg.³⁶ Die historische Spezialforschung seit 1945 hat aber einen klaren Konsens darüber hergestellt, daß von einer Kumpanei in jenem Sinne keine Rede sein kann.³⁷

34 Vgl. SHIRER, 1960, S. 236: »It is difficult to understand the behavior of most German Protestants in the first Nazi years unless one is aware of two things: their history and the influence of Martin Luther. The great founder of Protestantism was both a passionate anti-Semite and a ferocious believer in absolute obedience to political authority. [. . .] Luther employed a coarseness and brutality of language unequalled in German history until the Nazi time.« OBERMAN (1981, S. 166) weist darauf hin, daß dieser Passus in der deutschen Übersetzung *Aufstieg und Fall des Dritten Reichs* (1961) weggelassen wurde. DESCHNER (1972, S. 457f.) zieht die Linie ebenfalls durch: »Aber in späteren Jahren wurde Luther ein rabiater Antisemit, der in übelsten Pamphleten [. . .] fast alle überkommenen katholischen Lügen und Greuelmärchen auftischt. [. . .] Es dürfte nicht leicht fallen, aus dem 'Stürmer', der berüchtigten antisemitischen Nazizeitung, niederträchtigere Schmähungen der Juden zu eruieren, als aus den Werken Martin Luthers [. . .]. Und Hitler brachte dann den Antijudaismus zur letzten Entfaltung.« Vgl. auch den extremen Beitrag WIENERS *Martin Luther — Hitler's Spiritual Ancestor* (1944) und RUPPS *Widerlegung* (1945), beide besprochen bei BROSEDER, 1972, S. 209-212.

35 Vgl. S. 241: »Luther war es, der Fürst wie Bauer dem unsteten Juden zutrieb, um dann dessen Wucher um so lautstärker zu verdammen und eine Pogromhetze zu entfachen, von der noch die Nazis zehrten.«

36 Hinweis bei DESCHNER (1972, S. 457) und STÖHR (1961, S. 115).

37 Vgl. KUPISCH (1961), STÖHR (1961), SIIRALA (1964), MAURER (1968), MEIER (1968), BROSEDER (1972), OBERMAN (1981) und BIENERT (1982). Alle diese Lutherforscher lehnen jedes antijüdische Ressentiment schärfstens ab und erinnern sowohl an die Pogrome des Dritten Reichs wie an LUTHERS Inanspruchnahme für Deutschlands völkischen Aufbruch. Gerade von daher legitimieren sie ihre Bemühungen um eine sachliche Lutherdeutung.

Andere Ansichten vertreten viele Autoren von kleineren Beiträgen, welche in erster Linie auf die Bewältigung der jüngsten Vergangenheit zielen, für die Verständigung zwischen Juden und Christen eintreten und häufig Luthers Haltung zu den Juden im Rahmen anderer Fragestellungen nur randlich berühren. Insbesondere Adler (1960), Heer (1967) und Jaspers (1963) betonen die Verbindungslinie von Luther zu Hitler. Bei allem Respekt vor den ethischen Zielen, welche hier verfolgt werden, ist Brosseders Ablehnung dieser »unkritischen Kritik« zuzustimmen.³⁸ Es ist beinahe überflüssig, es zu erwähnen: bei den folgenden Bemerkungen zum historischen Luther geht es mir natürlich nicht um eine wie auch immer geartete »Rettung« eines großen Sohnes der Nation, sondern um den Aufweis der spezifischen Eigenheiten der Lutherdarstellung im *Ahasver*.

Zunächst ist festzustellen, daß es im sechzehnten Jahrhundert unter Christen generell kaum Ansätze einer freundlichen Einstellung gegenüber Juden gibt und Luther mit seinen antijüdischen Ausfällen an einer allgemeinen *europäischen* Polemik Anteil hat.³⁹ Die traditionelle Rollenverteilung aufgeklärter Historiker zu Beginn unseres Jahrhunderts, hier reichstreuer Reuchlin als Vater der Judenemanzipation und europäischer Erasmus als Verfechter von Toleranz und Menschenwürde, da deutscher Luther als bigotter Antisemit, läßt sich nur vermitteltst höchst selektiver Quellenrezeption aufrecht erhalten, und wenn sich im Zeitalter von Humanismus und Reformation tatsächlich die Stimmen zugunsten von Toleranz und Glaubensfreiheit mehrten,⁴⁰ so bezogen sie sich nicht auf die ungetauften Juden, sondern die auseinanderstrebenden Kräfte der christlichen Gesellschaft.

Innerhalb der allgemeinen Hetze gilt es hellhörig auf Härtegrade und Intensität der Verleumdung (die dabei nicht wegdiskutiert wird!) zu achten und — wenn man *wissenschaftlichen* Ansprüchen genügen will — auf Argumentationsebenen, Motive und Angriffspunkte. Beispielsweise lastet Luther den Juden nie Marienentehrung, Sakramentsschändung und Kindermord als *natürliche Folge* von Christumord und Christenhaß an, wie es sein Disputationsgeg-

38 BROSEDER, 1972, S. 308-311, 339f.

39 Zu den rühmenswerten Ausnahmen zählt Andreas OSIANDER (1498-1552), der Reformator Nürnbergs, der nicht nur wie sein Vorbild REUCHLIN den gelehrten Rabbiner achtet, sondern auch für den einfachen Juden eintritt. Mit seiner anonym publizierten Abhandlung *Ob es war und glaublich sey, daß die Juden der Christen Kinder heimlich erwürgen und jr blut gebrauchen* (1529) bietet er rationale Argumente wider die Ritualmord-Vorwürfe auf; diese Schrift provoziert einen Luthergegner der ersten Stunde, Johannes ECK, zu dem Pamphlet *Ains Judenbüechlins Verlegung*, der dem Judenhaß eine wissenschaftliche Grundlage verschaffen will (vgl. OBERMAN, 1981, S. 45). ECK sucht den Autor der anonymen Schrift übrigens sofort im Lutherischen Lager und errät ihn instinktsicher.

40 Vgl. HASSINGER, 1966.

ner Eck aus Ingolstadt unternimmt, um die jüdische Gefahr zu belegen.⁴¹ Völlig verfehlt wäre es, auf Luther darwinistische oder rassenideologische Vorstellungen zurückzuprojizieren. Bei getauften und ungetauften Juden geht er nicht von einer ethnischen Einheit aus; die Ersteren zählt er ohne Einschränkung zum Volk Gottes, die Letzteren rechnet er unter die Hilfstruppen Satans, wie auch die Häretiker, Türken oder Scheinchristen. Für Luther sind die ungetauften Juden keine *geborenen* Verbrecher, verhaßt sind sie ihm als die Vertreter der an vielen Fronten bekämpften Gesetzesreligion schlechthin. Damit widerspricht ihr Glaube dem Zentrum von Luthers theologischem Denken, seiner Rechtfertigungslehre,⁴² wie Holsten (1932) und Maurer (1953 und 1968) herausgearbeitet haben. Dem Reformator war die Infizierung der päpstlichen Kirche mit diesem Judentum Gewißheit, und mit fortschreitender Zeit sah er seine evangelische Bewegung desgleichen von jüdischer Gesetzlichkeit bedroht. »Über Jahre hinweg hat sich an dieser Sicht des Zusammenpralls von Gesetzesreligion und Evangelium, von Heils- und Unheilsgeschichte [. . .] nichts geändert. Einer Rassentheorie ist Luther nie begegnet, seinen Zorn erregt hat vielmehr jede 'völkische Theologie', die Samen Abrahams mit Volk Gottes identifizierte.«⁴³

Wenn man sich nicht nur auf die fünf thematischen Judenschriften Luthers beschränkt, sondern seine Haltung zu den Juden im Grundmuster seiner Theologie zu verankern sucht,⁴⁴ fällt die ständige Reihung der Juden mit Heiden,

41 Vgl. Anmerkung 39. BÄUMERS (1983) Vergleich der Haßtiraden ECKS und LUTHERS fällt zugunsten des seitenlang nacherzählten ECK aus, ist jedoch zu sehr an der Oberfläche der ausgewählten Texte orientiert, als daß er überzeugen könnte. Die Fachliteratur zum Problem ist zwar dokumentiert und (gezielt selektiv) referiert, aber nicht wirklich rezipiert. Auf Interessen, Argumentationsebenen, theologische Konzeptionen geht BÄUMER nicht ein, sein Ziel scheint mir die — wenigstens relative — »Rettung« ECKS auf Kosten LUTHERS.

42 Vgl. PESCH, 1967, S. 31-396.

43 OBERMAN, 1981, S. 136; vgl. auch BIENERT, 1982, S. 136-139.

44 BIENERT (1982) trennt reformatorisches Denken und kirchenpolitisches Agieren LUTHERS. Trotz des antijüdischen kirchenpolitisch-dogmatischen Irrweges habe der Reformator aus der Mitte seiner Theologie heraus eine neue Richtung zum Verständnis jüdischer Religion und zu einem freundschaftlichen Verhalten der Christen zu den Juden gewiesen. Die ausgeprägte Judenhetze der Spätschriften wäre demnach nicht wesentlich in LUTHERS Theologie zu verankern, sondern dem Kirchenpolitiker anzulasten, der sein Lebenswerk in einer bestimmten historischen Lage absichern wollte. Es erscheint mir aber fraglich, ob man die für LUTHER wichtige Einheit von Theorie und Praxis, Lehre und Leben, so gänzlich aufgeben darf. Wenn man seine Aussagen zu den Juden als »Konkretionen« der Theologie ernst nimmt, zugleich davon ausgeht, daß kein entscheidender theologischer Wandel feststellbar ist — »weder in seiner gegen die jüdische Exegese gerichteten Schriftauslegung, noch in der Darlegung der Christologie, der Trinität, der Rechtfertigungslehre, der Gezwiegung Gesetz und Evangelium, der theologia crucis, des Handelns Gottes sub contraria specie, der Solidarität der Schuld *aller* Menschen usw.« (BROSSEDER, 1972, S. 379) — kann man zu der Annahme von widersprüchlichen Tendenzen der Theologie LUTHERS kommen. MEIER (1968) stellt in diesem Sinn das »Materialprinzip« seiner Theologie (Rechtfertigungslehre) dem »Formalprinzip« (Schrift) gegenüber. Nach MEI-

Ketzern, Papisten, Türken und auch falschen Christen auf. Schon dem jungen Luther dient diese Unheilsreihe als paradigmatische Reihe, um den mehrfachen Schriftsinn der Bibel zu erschließen.⁴⁵ Wenn beispielsweise im Wortsinn von jüdischer Verstocktheit gehandelt wird, meint dies im übertragenen, allegorischen Sinn die »aufsässigen Christen« und tropologisch oder ethisch die hartnäckige Sündenmacht im Menschen.⁴⁶

Besonders die verkürzte Unheilsreihe — Juden, Häretiker, Gegenkirche — stellt der Christenheit ihre Situation im Gang der Weltgeschichte vor Augen. Von Augustin und Bernhard von Clairvaux konnte Luther die Deutung übernehmen: mußte die frühe Kirche unter den Heiden leiden, kämpften die Väter gegen den *äußeren* Ansturm der Häretiker, so erwächst nun der Kirche die größte Bedrohung durch den *inneren* Zerfall. Die Juden werden so den Christen zum Spiegel.⁴⁷ An der Diaspora der Juden läßt sich auch zur Warnung ablesen, wie der Zorn Gottes den Unglauben straft.

In seiner Endzeitgewißheit rechnet Luther mit den heftigsten Angriffen des Teufels. Durch die Verkündigung des Evangeliums ist einerseits der Weg zur Bekehrung von Heiden und (einzelnen!) Juden freigeworden, andererseits wurde der Antichrist zum Äußersten gereizt und wirft seine Kohorten von Juden, Türken und Papisten in den Kampf. Luthers Äußerungen über diese Gruppen bilden eine zusammengehörige Gattung von Endzeitprophetie, wie Oberman mit Nachdruck betont. In dieser heftigsten Kampfphase verlieren die Juden allerdings ihre frühere Spiegelfunktion und werden zur direkten Bedrohung; aber ein Teil von ihnen kann immer noch gerettet werden — Jes 10, 20-22 wird von Luther nicht übergangen.

ERS These ist dem Reformator in der Judenfrage die Konkretion seines Materialprinzips nicht gelungen, weil er Inhalte der Schrift, beispielsweise das Verstockungsurteil, nicht habe fallen lassen wollen.

45 Vgl. OHLY, 1977.

46 »Quicquid de Iudeis dicitur ad litteram, hoc allegorice percutit Iudeos et omnes superbos Christianos, tropologice autem carnales motus et vitia et peccata.« In: WA 3, S. 177, Z. 25-30 (Scholion zu Psalm 31,10; ca. 1513). Zitiert nach OBERMAN, 1981, S. 172, Anm. 36.

47 Man vergleiche beispielsweise *Eyn brieff an die Fürsten zu Sachsen von dem auffrurischen geyst* (1524), worin LUTHER die Obrigkeit zum Einschreiten gegen MÜNZERS Aktivitäten in Allstedt auffordert (WA 15, S. 199-221, Zitat S. 210): »Das glück hat allwege das heylig Gottes wort, wens auffgeht, das sich der Satan dawidder setzt mit aller seyner macht, Erstlich mit der faust und freveler gewalt. Wo das nicht helffen will, greyfft ers mit falscher zungen, mit yrrigen geystern und lerern an, auff das wo ers mit gewalt nicht kan dempffen, doch mit list und lügen unterdrücke. Also thet erym anfang, da das Euangelion zum ersten ynn die welt kam, greyfft ers gewaltiglich an durch die Juden und Heyden, vergos viel bluts und macht die Christenheytt voll merterer. Da das nicht helffen woltt, warff er falsche propheten und yrrige geyster auff und macht die welt voll ketzer und secten bys auff den Bapst, der es gar mit eyttel secten und ketzerrey (alls dem letzten und mechtigsten Antichrist gepürt) zu poden gestossen hat. Also mus es itzt auch gehen, das man ja sehe, wie es das rechtschaffen wort Gottes sey, weyl es geht, wie es allzeyt gangen ist.«

So falsch es ist, einen jungen judenfreundlichen Luther, der 1523 daran erinnert hat, *Daß Jesus Christus ein geborener Jude ist*,⁴⁸ gegen einen alten antisemitischen Luther auszuspielen,⁴⁹ denn die entscheidenden theologischen Positionen bleiben unverändert, so unüberhörbar verschärft sich doch der Ton der Altersschriften. Auslöser für diese Verschiebung, in den Juden weniger die *Vorläufer* als die *Vorkämpfer* des Urbösen zu sehen, dürfte weniger die Enttäuschung über mangelnde Missionserfolge gewesen sein⁵⁰ als eine Reihe von Ereignissen, welche ihm die endzeitlichen Gewaltanstrengungen des Bösen offenkundig machten und ihn zutiefst erschreckten: der Vormarsch der Türken, die Auseinandersetzung mit den Täufern, Gerüchte über große Missionserfolge der Juden. Beachtenswerterweise bleibt aber selbst in Luthers Hetzschrift *Von den Juden und ihren Lügen* sowie in seiner letzten *Vermahnung* jene mi-

48 In dieser Schrift mahnt LUTHER zu einer Neuorientierung im Umgang mit den Juden, die er in allen weltlichen Dingen den Christen gleichstellt. Sie wären als Menschen zu behandeln, jede Gewaltanwendung hätte zu unterbleiben, ebenso müßte es mit den alten Greuelmärchen und Diffamierungen ein Ende haben. Berufsverbote und Stigmatisierungen sollten aufgehoben werden, um die gesellschaftliche Integration zu fördern. »Darumb were meyn bitt und rad, das man seuberlich mit yhn umbgieng und aus der schrift sie unterrichtet [. . .] Aber nu wyr sie nur mit gewalt treyben und gehen mit lügen teydingen umb, geben yhn schuld, sie müssen Christen blutt haben, das sie nicht stincken, und weys nicht wes des narren wercks mehr ist, das man sie gleich für hunde hellt, Was sollten wyr guttis an yhn schaffen? Item das man yhn verbeutt, unter uns tzu erbeytten, da mit sie ursach und raum gewynnen, bey und umb uns tzu seyn, unser Christlich lere und leben tzu horen und sehen. Ob ettliche hallstarrig sind, was ligt dran? sind wyr doch auch nicht alle gutte Christen.« (WA 11, S. 336) Natürlich will LUTHER den Juden in erster Linie den Zugang zum Christentum erleichtern: »Ich hoff, wenn man mit den Juden freuntlich handelt und aus der heyligen schrift sie seuberlich unterweyßet, es sollten yhr viel rechte Christen werden und widder tzu yhrer vetter, der Propheten unnd Patriarchen glauben treten, davon sie nur weytter geschreckt werden, wenn man yhr ding furwirfft und ßo gar nicht will seyn lassen und handelt nur mit hohmut und verachtung gegen sie« (S. 315). »Denn unsere narren die Bepste, Bischoff, Sophisten und Munche, die groben esels kopffe, haben bis her also mit den Juden gefaren, das, wer eyn gutter Christ were gewesen, hette wol mocht eyn Jude werden. Und wenn ich eyn Jude gewesen were und hette solche tolpell und knebel gesehen den Christen glauben regirn und leren, so were ich ehe eyn saw worden denn eyn Christen« (S. 314f.). In christlich-jüdischen Dogmenstreitigkeiten zeigt sich LUTHER relativ flexibel, zum Beispiel hinsichtlich der Jungfrauengeburt oder der Gottheit Jesu, freilich gibt er seine zentralen theologischen Positionen hier ebensowenig preis wie in den Altersschriften.

49 Dieses häufige Interpretationsmuster der Lutherdeutung wurde am markantesten von LEWIN (1911) verwirklicht; LEWIN vertritt die These eines deutlichen zweimaligen Wandels in LUTHERS Haltung zu den Juden, da er noch eine erste neutrale Phase vorschaltet. Die Umschwünge begründet er psychologisch-biographisch. In der neueren Zeit vertreten STÖHR (1961) und SIIRALA (1964) die These von einem grundlegenden theologischen Wandel, welcher in Luthers unterschiedlichen Stellungnahmen zu den Juden offenbart werde. Dagegen findet heute allerdings eine Lutherinterpretation zunehmend Anhänger, die von einem Wandel der Praxis bei im wesentlichen gleichgebliebener Theologie ausgeht.

50 Etwa analog der Romanthese vom frustrierten Revolutionär, der sein Scheitern durch die Verderbtheit der Menschen begründet, — LUTHER konnte auf Grund seiner Bibelkenntnis hier von Anfang an keine überzogenen Erwartungen hegen; vgl. z.B. Röm 9, 27 oder 11, 1-8. Auch mit dem Verweis auf Altersstarrsinn oder -verbitterung ist wenig erklärt.

nimale Toleranz gewahrt, die für die Bekehrung Raum läßt. Außerdem muß man sich klarmachen, daß die Serie seiner heillosen Forderungen immer noch weit hinter der seit Jahrhunderten üblichen Praxis der Christen im Umgang mit Juden zurückstand und daß er sich an die Herren der Landeskirchen wandte, keinesfalls aber zu unkontrollierten Pogromen des Pöbels aufrief.⁵¹

In einem kurzen Fazit stellt Oberman fest, daß *Luthers* Reformation für die politische und soziale Lage der Juden keine Besserung gebracht habe.⁵² Allerdings hat er auch nicht mehr jene mittelalterliche Sichtweise übernommen, die noch 1519 aus dem *Mandat gegen die Juden* des Bischofs von Speyer spricht: »Quocirca officii nostri esse visum est tante hominum seu potius canum peruersitati quocumque resistere . . .«. ⁵³ Luther hat in doppelter Weise über dieses Mittelalter hinausgeführt; einmal durch seine Schüler Justus Jonas⁵⁴ und Andreas Osiander, die nicht mehr wie ihr Meister auf den Endkampf mit dem Antichristen und seinen Hilfstruppen fixiert waren und eine gemeinsame Zukunft der Befreiung von Juden und Christen erhoffen konnten, sodann durch seine Idee der Allianz von Juden, Ketzern und »uns elenden Christen selber«, ⁵⁵ welche »an den Juden die Koalitionsfähigkeit der Christen mit dem Urbösen, Feind von Himmel und Erde, entlarvt. Die Beseitigung dieser schockierenden Christensicht führte später zur vernichtenden Judenschau. Nur bei einer Verdrängung dieser theologischen Grundstruktur kann der bei Luther — wie im christlichen Glauben überhaupt — angelegte Antijudaismus zum Spielball des neuzeitlichen Antisemitismus werden. Das ist geschehen.«⁵⁶

Neben den selbstverständlich wichtigen wirtschaftlichen Faktoren, auf die ich hier nicht weiter eingehen will, wären von einer *historischen* Darstellung diese theologischen Motive der zeitgenössischen Anschauung in Rechnung zu

51 Zur europäischen Alltagspraxis im Umgang mit Juden vgl. etwa CARO, 1964; GREIVE, 1980; HAVERKAMP, 1981; KAMPMANN, 1963; RUNES, 1981. Selbstverständlich verlieren LUTHERS Invektiven vor diesem traurigen zeitgeschichtlichen Hintergrund, wo Massenverbrennungen zur Normalität gehörten, für uns nichts von ihrer Unmenschlichkeit; aber wir können zur Kenntnis nehmen, daß er auch in seiner radikalsten Schrift noch von der Tötung von Juden abrät: »Und euch, meine lieben Herrn und Freunde, so Pfarrherr und Prediger sind, wil ich gantz trewlich ewers Ampts hie mit erinnert haben, das auch jr ewr Pfarrleute warnet fur jrem ewigen schaden, wie jr wol zu thun wisset, Nemlich, das sie sich fur den Jüden hüten und sie meiden, wo sie können, nicht das sie jnen viel fluchen oder Persönlich leid thun solten« (WA 53, S. 527).

52 In der längerfristigen Entwicklung haben die Juden allerdings auch von der Reformation profitiert; insofern ist auch im Hinblick auf die Juden Ahasvers These von den irreversiblen Entwicklungsimpulsen der Reformation LUTHERS berechtigt.

53 OBERMAN, 1981, S. 167, Anmerk. 6.

54 Justus JONAS (1493-1555) übersetzte als glänzender Lateiner eine Reihe von LUTHERS deutschen Schriften in die Gelehrtensprache, u. a. den Brief *Wider die Sabbather*. JONAS greift dabei so eigenständig in den Text ein, daß ein positives Bild von den Juden entsteht.

55 Vgl. WA 3, S. 564 (*Scholion zu Psalm 77*).

56 OBERMAN, 1981, S. 165.

stellen. Die *literarische* Lutherkonzeption Heyms geht von anderen Rahmenbedingungen aus und verfolgt andere Ziele. Seine Figur ist zunächst der Aussageintention des Romans verpflichtet. Diese zielt aber unmittelbar auf unsere Gegenwart und bedient sich legitimerweise der Anschauungen und Wertmaßstäbe unserer Zeit.

Die historische Romanfigur wird als *Modellfall* genommen, und zwar vor allem im Hinblick auf aktuelle Verhaltensmuster, selbst da, wo im Roman scheinbar überzeitliche Wahrheiten ausgesprochen werden. Luther wird im *Ahasver* zum Paradebeispiel für die Entwicklung eines Revolutionärs zum Ordnungshüter, auch für Dialektik, ferner zum typischen Vertreter des (kirchlichen) Establishments und zum ideologischen Büttel weltlicher Macht, zum repräsentativen Dogmatiker, zur Verkörperung jenes im Duktus der Fiktion bekämpften Komplexes von opportunistischem Konservatismus, repressiver Gewalt sowie menschenverachtender Dummheit und Intoleranz. Notwendigerweise geht der Typisierungsprozeß zu Lasten historischer Details. Dafür erzeugt das Verfahren Prägnanz, macht Beziehungen sichtbar und setzt vor allem den Rezipienten instand, bestimmte Verhaltensweisen *seiner* Zeit anhand eines Modells eindeutig wiederzuerkennen und entsprechend zu bewerten. Heyms Roman interpretiert nur vordergründig ein Stück alte Geschichte, tatsächlich aber unsere Gegenwart.

Auf die generellen Eigenarten fiktionaler Figuren muß ich nicht eingehen, sie sind häufig genug in der Fachliteratur besprochen worden;⁵⁷ zur strukturellen Bedeutung Luthers im Gefüge der Figurenkonstellation, zur wechselseitigen Definition und Erhellung der Romangestalten habe ich bereits einige Beobachtungen mitgeteilt, weitere werden in diesem Kapitel folgen. Offen bleibt aber noch ein Problem, das wieder mit dem Unterschied von (subtiler) Geschichtsschreibung und (nicht minder subtiler) literarischer Darstellung zu tun hat.

Mit Eitzen erschloß sich Stefan Heym einen jungfräulichen historischen Stoff, — die Erwähnungen des Superintendenten in den »Volksbüchern«, Legenden und Sagen vom Ewigen Juden wollen wir nicht als ernsthafte Beschädigungen in Anschlag bringen; der Autor konnte auf den Originalquellen und wenigen sachlichen Darstellungen seine poetische Konzeption aufbauen. Mit Luther trifft er völlig andere Ausgangsbedingungen an. Eine Unzahl sowohl (pseudo)wissenschaftlicher wie literarischer Darstellungen hat den historischen Gegenstand verschüttet. Wer heute über Luther vor einer breiten Öffentlichkeit urteilt, trifft damit zunächst weniger eine vor über vierhundert Jahren zur ewi-

57 Vgl. auch PFISTER (1977, Kapitel 5), dessen grundsätzliche Bemerkungen ohne weiteres vom dramatischen Genre auf narrative Texte übertragen werden können.

gen Ruhe gekommene Persönlichkeit, als quicklebendige, stark voneinander abweichende Bilder dieser Persönlichkeit, die von den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Gruppierungen als Erkennungszeichen gehandelt werden. An diesem Sachverhalt *konnte* Stefan Heym kaum vorbeikommen; und vermutlich *wollte* er es auch nicht mehr, sobald er entdeckt hatte, daß die Parteien ihre Parolen gelegentlich austauschen.

Luther polarisierte seine Biographen von Anfang an in extremer Weise — wie hätte es angesichts seines Lebenswerks auch anders sein können! Den Zeitgenossen war er sowohl Gegenstand huldigender Glorifizierung wie haßerfüllter Verteufelung.⁵⁸ Leopold Ahlsen vermittelt zu Beginn seines Fernsehspiels *Der arme Mann Luther* davon einen Eindruck:⁵⁹

1. Chor: Ewiger Tod dem Buhlen des Teufels, dem
2. Chor: Ewiges Heil dem Manne Gottes, dem
1. Chor: Doktor Luther, falscher Prophet zu Wittenberg.
2. Chor: Doktor Luther, wahrer Prophet zu Wittenberg.
1. Chor: Todbringer, Ausgeburt! Der Herr sei ihm
2. Chor: Lebenswecker, Inbegriff! Der Herr sei ihm
1. Chor: streng, dem Verderber des Glaubens!
2. Chor: mild, dem Retter des Glaubens!
1. Chor: Verächter der Wahrheit, Verwüster des Lebens,
2. Chor: Hüter der Wahrheit, Beschirmer des Lebens

In neuerer Zeit verschob sich die Frontlinie allerdings zunehmend vom konfessionellen auf das politische Feld.⁶⁰ Laufhütte hat für die Lutherdarstellungen der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts zwei Haupttypen herausgearbeitet und auch die Anfänge der Traditionslinien bezeichnet. Die eine stationenreiche Überlieferungskette, »in welcher ein positiv gewerteter Luther, je aktuellen Anliegen und Anlässen zugeordnet, zum Träger oder Garanten, Propheten oder Vollstrecker nationaler Programme und Sehnsüchte stilisiert wird«,⁶¹ beginnt mit Bruder Martin aus Goethes *Götz von Berlichingen* (1773). Bruder Martin zeigt sich als »rechtes deutsches Mannsbild«, wobei die Kriterien — Freiheitsliebe, Rauflust, Trinkfestigkeit, klösterlicher Kontemplation durchaus abhold, in Kampfespausen schon eher der Liebe zugetan usw. — heute vielleicht nicht mehr unbedingt die gleiche Hochschätzung genießen wie vor gut zweihundert Jahren.

58 Vgl. exemplarisch Hans SACHS: *Die Wittenbergisch Nachtigall* (1523) und Thomas MURNER: *Von dem großen lutherischen Narren* (1522). Weitere Literaturhinweise bei FRENZEL, 1981, S. 454-456. Siehe auch das Einleitungskapitel von LOEWENICH, 1983, S. 13-21.

59 AHLSEN, 1970.

60 Vgl. *Wandlungen des Lutherbildes*, hrsg. von FORSTER, 1966.

61 LAUFHÜTTE, 1984, S. 11, vgl. auch S. 9; KILLY stellt einige Beispiele aus der trivialen Erzählung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts vor (1983).

Die Lutherzeichnungen in der *Götz-Nachfolge* geben sich nationalbewußt und martialisch, das Tor zum völkischen Luther steht offen.⁶² Selbstverständlich stilisierte nicht nur die fiktionale Literatur Luther zur nationalen Identifikationsfigur. In Gerhard Ritters (1925) einflußreicher Biographie gewinnt Luther »faustische« Dimensionen (S. 163f.): »Ideal und Wirklichkeit, Idee und Macht: an der ungeheuren Spannung, die in dem Gegensatz dieser Begriffe beschlossen liegt, drohte [. . .] das Leben Martin Luthers mehr als einmal zu scheitern. Wenn durch einen Menschen, so ist sie durch ihn recht zum Kernproblem unserer deutschen Geschichte geworden. Der in ihr seit dem Mittelalter erbliche Gegensatz zwischen einem ins Unendliche strebenden idealen Wollen und einem kläglichen Versagen der äußeren Kräfte ist niemals tragischer und niemals in so klassischer Reinheit zum Ausdruck gekommen [. . .]. In Wahrheit der große Genius der Deutschen — der Unergründliche, ewig Kämpfende, der in sich birgt allen Tiefsinn, alle Willenskraft, allen Reichtum des deutschen Geistes — weltüberlegen, weil im Innersten seines Gemütes ihm ewige Sterne leuchten, aber eben darum festen und trotzigem Fußes sich aufstemmend auf dieser Erde: 'Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen!'« In den Nachkriegsauflagen seiner erfolgreichen Biographie (7. Aufl. 1983) eliminierte Ritter sprachlich wie gedanklich das Schlagwort vom »Ewigen Deutschen«.

Die andere Tradition grenzt sich von Luther kritisch ab; hier erscheint der Reformator »als Verfechter bestehender Ordnung, Freund der Herrschenden, Feind der Beherrschten, Verräter der von ihm selbst vorbereiteten Revolution, bestenfalls als Werkzeug der Mächtigen und Opfer der Geschichte. Seiner Abwertung entspricht eine Aufwertung seiner reformatorischen Gegner, vor allem Münzers, und der aufständischen Bauern.«⁶³ Am Anfang dieser zweiten Überlieferungsreihe steht — aufgrund eines Mißverständnisses, wie Laufhütte ausführt, — Kleists Lutherdarstellung im *Michael Kohlhaas*, außerdem Wilhelm Zimmermanns *Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges* (1841-43), welche in zahlreichen Neuauflagen bis heute das Lutherbild mehrerer Generationen mitbestimmt hat. Zimmermann wirft Luther Halbheit bei der Durchführung seiner Reformation vor, Verrat am Volk. Er hätte den Deutschen religiöse wie politische Zerrissenheit und Ohnmacht ersparen können. Friedrich Engels, selbst Verfasser einer einschlägigen Monographie,⁶⁴ spendet kritischen Beifall, und Ernst Bloch schließt in seiner einflußreichen Münzerarbeit (1922) an Zimmermanns Ideal einer Theologie der Revolution an.⁶⁵

62 Vgl. zum Beispiel Josef BUCHHORN'S *Wende in Worms. Eine deutsche Freiheitsdichtung* (1937).

63 LAUFHÜTTE, 1984, S. 18.

64 Friedrich ENGELS: *Der deutsche Bauernkrieg* (1850).

65 Ernst BLOCH: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1922).

Diesem kritischen Lutherbild folgt u.a. Hans Lorbeers Romantrilogie *Die Rebellen von Wittenberg* (1956, 1959 und 1963), worin die Geschichte der Reformation bereits Modellcharakter für »verratene Revolutionen« schlechthin gewinnt, mag der »Vollstrecker fortschrittlicher Tendenzen in der Masse des Volkes, der, an die Spitze gelangt, die reaktionäre Wende vollzieht [. . .] auch Napoleon heißen oder Friedrich Ebert.«⁶⁶ Die Nähe zum Luther Stefan Heyms ist erkennbar. Auf dessen Leitfrage des siebzehnten Kapitels, »woher es kommen mag, daß aus den lautesten Revolutionären die strengsten Hüter der Ordnung werden«, hat auch Martin Walser eine ähnliche Antwort parat:⁶⁷

Es geht der Siegfried meistens
am Morgen aus dem Haus
und meistens sind ihm Drachen
von Haus aus schon ein Graus.
Er zieht auch sofort sein Schwert
und wird nicht müd und matt
bis ihn der Drachen einer
annimmt an Sohnes Statt.

Neben diesen beiden Hauptsträngen literarischer Luther-Darstellung gibt es noch einige Werke, welche stärker die »menschliche oder religiöse Substanz« in den Mittelpunkt rücken.⁶⁸ Das breite Schrifttum Luthers liefert in allen Fällen unschwer die jeweils benötigten Originalzitate, deutlich formuliert, in virtuosem publikumswirksamen Grobianismus. Gleichwohl bezieht jede literarische Darstellung, auch wenn sie eine dokumentarische Attitüde annimmt oder sich »zeitlos-menschlich« gibt, ihre Sensibilität für bestimmte Aspekte des historischen Gegenstandes, für paradigmatische Beziehungen, ihre Normen aus der eigenen Gegenwart. Dies gilt in abgeschwächter und (im Idealfall) kontrollierter Form übrigens auch für die wissenschaftliche Tätigkeit, wie die post-positivistische Erkenntnislehre deutlich gemacht hat. Literatur verschließt sich allemal regelpoetischen Forderungen, auch solchen nach »Gerechtigkeit« gegenüber ihren historischen Sujets.

Wenn Laufhütte zu den Fragen nach literarischer Qualität auch diejenige zählt, »ob und wie die Verschmelzung des Historischen mit dem Aktuellen gelungen sei«,⁶⁹ dann kann ich dem zustimmen, wenn diese Synthese nicht nach wissenschaftlich-historischen Kriterien, sondern nach ästhetischen beurteilt

66 LAUFHÜTTE, 1984, S. 24f. Die Nennung Friedrich EBERTS spielt auf Alfred DÖBLINS *November 1918. Eine deutsche Revolution. Erzählwerk* (1939, 1948-50) an.

67 Martin WALSER: *Das Sauspiel. Szenen aus dem 16. Jahrhundert* (1975). Zitat S. 133, Hinweis bei LAUFHÜTTE, 1984, S. 25.

68 Zum Beispiel John OSBORNE: *Luther. A Play* (Erstaufführung 1961); Leopold AHLSEN: *Der arme Mann Luther* (1966).

69 LAUFHÜTTE, 1984, S. 34.

wird. Es sollte demnach ebenso legitim sein, die politische Rolle Luthers, seine Äußerungen über die Juden, ja sogar seine historisch nur sehr zweifelhaft verbürgten Verdauungsbeschwerden⁷⁰ ins Zentrum eines literarischen Lutherbildes zu rücken wie seine seelischen Konflikte und theologischen Überzeugungen. Gegen Dieter Fortes »böswillige«⁷¹ ökonomisch orientierte Lutherzeichnung in seinem publikumswirksamen Stück *Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung* wendet Aland ein, »daß die Reformation und Luther unter Streichung des theologischen Aspekts zu behandeln etwa soviel bedeutet, wie von einem Auto zu sprechen und dabei Motor, Getriebe usw. bewußt außer acht zu lassen.« Es kommt Aland nicht in den Sinn, daß man — um sein Bild aufzunehmen — über das Auto sehr sinnvoll im Kontext von gesellschaftlichem Strukturwandel oder auch Verkehrstoten sprechen kann, ohne gewisse technische Details zu erwähnen.

Dieser kurze Überblick über die Luther-Belletristik sollte deutlich gemacht haben, daß Stellungnahmen zu Luther immer auch bestimmte Gesinnungen ausweisen, in den meisten Fällen dazu überaus pointiert. Indem wissenschaftliche und populäre Geschichtsdarstellungen bestimmte Ereignisse aus Luthers Wirken thematisieren, andere ausklammern, bestimmte Akzente setzen, Gewichtsverteilungen vornehmen, die gleichen Sachverhalte in unterschiedlichen Formulierungen präsentierten, lassen auch diese Rückschlüsse auf Positionen und Interessen ihrer Verfasser zu.

Stefan Heym ist nicht entgangen, daß sich das offizielle Lutherbild der DDR verändert hat, hinsichtlich seiner Gesamtbewertung zwischen den Polen »Fürstenknecht« und »Revolutionär Nr. 1«, hinsichtlich der ihm entgegengebrachten Sympathien, auch hinsichtlich der Priorität von sozioökonomischen bzw.

70 So bei OSBORNE; vgl. die Kritik ALANDS, 1973, S. 117-172.

71 Böswilligkeit unterstellt ALAND (1973) des öfteren, wenn er bei der Überprüfung von FORTES wissenschaftlicher Attitüde (»Zahlen und Fakten stimmen«) auf grobe Verzerrungen der Quellentexte, Unkenntnis wissenschaftlicher Ergebnisse und gezielte Erfindungen stößt. Sein Festbeissen an der Faktenkontrolle verengt ALANDS Perspektive in bedauerlicher Weise. Weder kann er etwas mit dem programmatisch vorangestellten Lutherwort »Die Nutzenanwendung auf die Gegenwart erleichtert sehr das Verständnis des Textes« anfangen, noch läßt er sich überhaupt auf die ästhetische Organisation des Textes ein. ALAND rechnet FORTES Stück der »Kategorie des politischen Tendenzstückes« zu, wertet es als theaterwirksames Produkt eines »Werbefachmannes, nicht als »Literatur im eigentlichen Sinne [Glücklich der Kritiker, der über entsprechende Abgrenzungskriterien verfügen kann!] oder gar Dichtung« (S. 117). »Literarische« Gefilde betrifft ALAND dann ausdrücklich im Kapitel über John OSBORNES Lutherstück; bezeichnenderweise ändert er deshalb seinen Ansatz nicht: »Aber sonst hält sich die Diskussion bei aller Freiheit, die sie sich nimmt, doch im Rahmen des uns aus der Reformationsgeschichte Vertrauten bis hin zur korrekten Angabe der Kontroverspunkte, so daß hier darüber nichts weiter zu berichten ist.« (S. 145)

theologischen Aspekten⁷² sowie der herangezogenen Zitate. Hatte man den Reformator in den ersten Jahren der Republik gehörig gezaust,⁷³ rechnet man ihn heute mit gewissen Einschränkungen »zu den großen Bewegern der Geschichte«, denen »ein wichtiger Platz im Traditionsverständnis der DDR« gebührt.⁷⁴ Luther wird für das politisch-kulturelle Erbe reklamiert,⁷⁵ dessen verordneter Pflege sich eine Reihe von Schriftstellern bereits seit ungefähr 1970 mit Nachdruck verweigert. Emmerich notiert die ungebrochene Naivität und Selbstsicherheit der Kulturpolitiker im Umgang mit dem Begriff des Erbens.⁷⁶

72 Vgl. LAUBE, 1983, S. 141: »Wenn ich mich im folgenden auf ausgewählte Fragen zur sozialgeschichtlichen Bedeutung Luthers in den Jahren der frühbürgerlichen Revolution konzentriere, dann unter der Voraussetzung, daß Luthers subjektives Denken und Handeln nur verstanden werden kann, wenn man ihn zuallererst als Theologen ernstnimmt und seine ganz persönliche Angst um sein Seelenheil — die ähnliche gesellschaftliche Ängste reflektierte — als Triebkraft seines Suchens nach einem Zugang zu einem gnädigen Gott anerkennt, und daß es vor allem seine dabei gewonnenen theologischen und kirchenkritischen Erkenntnisse waren, die in der Krisensituation des beginnenden 16. Jh. — und das weitgehend unabhängig vom Willen Luthers — revolutionierend wirkten. Dabei ist vor allem die gesellschaftliche Relevanz dieser Theologie und die Zeitbedingtheit ihrer Wirkung zu beachten, die nur möglich war in einer Gesellschaft, die die ganze Weltordnung als theologisch begründet ansah und die theologischer Rechtfertigung bedurfte, um die bestehende Ordnung anzutasten.« Adold LAUBE ist Leiter des Wissenschaftsbereichs Feudalismus am Zentralinstitut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der DDR in Berlin.

73 Zum Beispiel ernannte ABUSCH (1946) LUTHER zur »größten geistigen Figur der deutschen Gegenrevolution für Jahrhunderte«, wertete ihn als sozialen und nationalen Verräter, als Fürstendiener und — mit Ludwig BÖRNE — als Totengräber der deutschen Freiheit. Vgl. die unterschiedlich akzentuierenden Zusammenfassungen von HAUN (1982) und WOHLFEIL (1982).

74 LAUBE, 1983, S. 159. Vgl. zur aktuellen Einschätzung LUTHERS in der DDR den Beitrag einer von Horst BARTEL geleiteten Arbeitsgruppe der Akademie der Wissenschaften und Universitäten der DDR *Thesen über Martin Luther* (1981) sowie die Rede Erich HONECKERS auf der konstituierenden Sitzung des zur Vorbereitung des 500. Geburtstages von M.L. gebildeten Komitees (1980).

75 »In Martin Luther würdigen wir eine Persönlichkeit, von der der entscheidende Impuls zur frühbürgerlichen Revolution, zur Befreiung von feudalistischen Fesseln ausging und der jene Bewegung auslöste und entscheidend mittrug, die Friedrich Engels als 'die größte progressive Umwälzung' bezeichnete, 'die die Menschheit bis dahin erlebt hatte.' Eingebunden in diese welthistorische Tat Luthers sind seine kulturschöpferischen Leistungen, seine Bibelübersetzung, sein literarisches Schaffen, seine Einflüsse auf bildende Kunst, Musik, Schulentwicklung und Volksbildung. Die Grundlage der Martin-Luther-Ehrung in der DDR ist die sozialistische Erbeauffassung, die auf der Erkenntnis beruht, daß die Deutsche Demokratische Republik das objektive Ergebnis der deutschen Geschichte in ihrem gesamten Verlauf, von ihren Anfängen an ist.« Soweit ein Auszug aus Heinz BORNMANNS Geleitwort zu einer Erfurter Ausstellung im Rahmen der Martin-Luther-Ehrung 1983 der DDR (*Erfurt-Luther-Dialoge*, 1983). Daß die schöne Erbmasse auch einige offene Rechnungen enthalten könnte, wird in der Festfreude nicht bedacht.

76 EMMERICH, 1981, S. 47. Vgl. auch MITTENZWEI und WEISBACH (Hrsg.), 1971; SCHLENKER, 1977; KAUFMANN, 1979; DAUTEL, 1980; MANDELKOW, 1983.

Geistig-literarische Produktionen der Vergangenheit wurden als »Güter« oder »Schätze« wahrgenommen, die man sich »aneignen«, von denen man »Besitz ergreifen« müsse. Die »Pfleger«, die »Erhaltung« eines Erbes, das vor den Verfälschungen, Beschädigungen, Verstümmelungen, ja der »Zerstörung« durch den imperialistischen Gegner zu schützen war, stand auf dem Spiel. Auch Wörter wie »Testamentsvollstrecker«, »Treuhanderschaft«, »Nachlaßverwalter«, »Erb-Masse«, die dem bürgerlichen Rechtsdenken entstammen, fehlten nicht, wenn vom Umgang des Volkes mit der literarischen Überlieferung die Rede war. Immer ging es um Akte des Sich-Bemächtigens, die mit dem Possessiv-Pronomen »uns/unser« verknüpft wurden [. . .]. Alternative zum »teilweise oder restlos Beibehalten und Verwenden« war das »völlige Verwerfen«, [. . .] als ob es sich bei den kulturellen Traditionen um einen Topf mit guten und schlechten Erbsen handelte, aus dem man sich Passendes herausnehmen und anderes auf den Müll werfen könnte. Statt sich [. . .] mit der Überlieferung *auseinanderzusetzen*, mit ihr in einen tätigen Stoffwechsel einzutreten, wurde, in der Kontinuität bürgerlichen Besitzdenkens und seiner Rechtstitel, angeeignet und geerbt — nicht eingedenk des tief sinnigen deutschen Sprichworts, das da sagt: Man erbt niemand bei lebendem Leib.

Nach dem Erbe der deutschen Klassiker geht es nun also um den nicht weniger problematischen Nachlaß Martin Luthers. Die Sorge um das Erbe der Republik — besonders im Hinblick auf das Luther-Jahr 1983 — bewegt Würzner, den Repräsentanten des Ministeriums für Hoch- und Fachschulwesen in Heyms Roman, als er am 8. Juli 1980 an Professor Beifuß einen kritischen Brief schreibt. Die Entwicklung der wissenschaftlichen Diskussion zwischen Leuchenträger und Beifuß schmeckt ihm nicht besonders, es drohen Peinlichkeiten:

Wenn Herr Jochanaan Leuchenträger Dich heute an Luthers antisemitische Reden und Schriften erinnert, dann wird er Dir morgen zitieren, was Luther im Bauernkrieg »Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern« gesagt hat, die man »zerschmeißen, würgen und stechen soll, wie man einen tollen Hund totschiessen muß«, und wird damit nicht nur Dich, sondern alle, die unsere geplante Luther-Ehrung zu einem umfassenden Erfolg gestalten wollen, in eine peinliche Situation bringen. [S. 243]

Seine Befürchtungen hinsichtlich Leuchenträgers erweisen sich als grundlos, der ist schließlich ein Mann der Ordnung und wird sich nicht darüber beklagen, daß im Begleitheft durch die Hauptausstellung der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg die betreffenden Zitate ausgelassen sind;⁷⁷ der Teufel wird dem Erfolg der Feierlichkeiten nicht im Wege stehen.

Fassen wir unser Ergebnis zusammen: Stefan Heyms literarisches Lutherbild steht in der Tradition kritischer Begegnung mit dem Reformator. Wie nicht anders zu erwarten, bestimmen gegenwärtige Wertmaßstäbe und ein aktuelles Problembewußtsein die Darstellung des historischen Gegenstands, wie besonders im Hinblick auf die Frage von Luthers »Antisemitismus« deutlich gewor-

⁷⁷ Vgl. KABUS/JOESTEL, 1983.

den ist. Im Gegensatz zu vielen ausgesprochen einseitigen Luther-Konzeptionen zeichnet Heym jedoch ein differenziertes Bild. Indem er Lucifer Luthers subjektives Bewußtsein verurteilen, Ahasver dagegen die objektive Rolle des Reformators im Gang der Geschichte würdigen läßt, entspricht die Gesamtbeurteilung ungefähr dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Stand der DDR-Forschung.⁷⁸

Durch die Würzner-Briefe thematisiert Heym immer wieder die Verquickung von wissenschaftlichen Ergebnissen und politischen Interessen. Würzners Haltung zu Luthers »antisemitischen«, besser: judenfeindlichen und reaktionären Äußerungen im Juli-Schreiben macht die Sorge des Autors deutlich, daß die Wandlung des offiziellen Lutherbildes der DDR weniger ein Ausdruck produktiver wissenschaftlicher Weiterentwicklung im Sinne Laubes sei⁷⁹ als vielmehr Symptom der Entfremdung von den Grundsätzen sozialistischer Weltanschauung. Stefan Heym ist bei seinem Luther-Entwurf weniger an der Erweiterung einer ostdeutschen Erb-Masse interessiert, als an der Besinnung auf historisches Fehlverhalten und historische Schuld, um daraus Lehren für die eigene Gegenwart zu ziehen. Daher besteht er auch auf seinen Luther-Zitaten gegen die Bauern und Juden. Schließlich wird die Reformation bei Heym nicht nur zum Modellfall für Revolutionen und ihr Haupt zum Repräsentanten eines bestimmten Verhaltensmusters, Luther ist im *Ahasver* darüber hinaus eine beziehungsreiche Strukturfigur, u. a. von erheblicher Bedeutung für die Beantwortung der Grundsatzfrage des ersten Kapitels nach der Veränderbarkeit der Welt.

78 Vgl. Anmerkung 72.

79 LAUBE, 1983, S. 138: »Kontinuität und Weiterentwicklung! [. . .] Jede Zeit stellt entsprechend ihren gesellschaftlichen Bedingungen und Bedürfnissen neue Fragen an die Geschichte. Jede Gesellschaft, jede Klasse oder soziale Schicht bereitet das historisch überkommene Erbe selektiv auf in Bewahrenswertes, aus dem man Legitimation gewinnt, aus dem zu lernen und das weiterzuführen ist, und in Abzulehnendes und zu Bekämpfendes. Von ihrem jeweiligen Standpunkt aus werden die Traditionen [. . .] bestimmt, die die eigene heutige Position mit der Vergangenheit verbinden. Diese Traditionen sind aber keineswegs unveränderbar. Sie verändern sich mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Bedingungen und der gesellschaftlichen Bewegung selbst. So hat die machtausübende Arbeiterklasse [. . .] bei grundsätzlichem Festhalten an den revolutionären und revolutionär-demokratischen Traditionen [. . .] eine erweiterte, vertiefte und differenziertere Sicht auf die Vergangenheit — auch auf die widerspruchsvollen Traditionen des Bürgertums — als die Arbeiterklasse im Kampf gegen die herrschende Bourgeoisie. Hinzu kommt, daß sich das Wissen um die Geschichte auf Grund eigener Forschungen erheblich erweitert, vertieft und verändert hat.«

5.2.3 Prof. Dr. Dr. h.c. Siegfried Beifuß

Nomen est omen. Es liegt nahe, den Akzent von *Beifuß* auf die zweite Wortsilbe zu legen; damit ist der Namensträger schon fast hinlänglich charakterisiert. Sein beredter Name, sein Umgang mit Leuchenträger, sein groteskes Ende verbindet ihn mit Eitzen, doch melden sich gleich Bedenken: Beifuß ist Atheist, Eitzen ein orthodoxer Theologe; Lucifer alias Leuchenträger befördert die Karriere des Kirchenmannes, bringt aber jenen in Schwierigkeiten mit seiner Aufsichtsbehörde; der Berliner Professor beschäftigt sich zwar »wissenschaftlich« mit Ahasver, aber er jagt ihn nicht durch die Gasse. Vor allem erscheint er wesentlich harmloser und zugleich sympathischer gezeichnet als der Superintendent. Man kann Mitleid empfinden, wenn er beim Überfliegen der Grenzbefestigungen »die schrecklichsten und gequältesten Gesichter« schneidet, zumal er doch — wie Würzners Kritik und seine eigenen, gegenüber Jaksch geäußerten Vorahnungen erkennen lassen — Einsicht in die richtigen Bewandnisse der diskutierten Sachverhalte entwickelt. Diese Einwände sind zu prüfen.

Der Vergleich der Figuren wird durch unterschiedliche Darbietungsstrukturen in den betreffenden Kapiteln erschwert. Das Arrangement der Briefe von Leuchenträger, Beifuß und Würzner mit dem angeschlossenen Bericht Major Pachnickels beschränkt die zur Verfügung stehende Informationsmenge beträchtlich. Ein allwissender Erzähler öffnet uns dagegen Eitzens geheime Gedanken und Wünsche, wir verfolgen mehrere Stationen seiner Karriere und dürfen sein Sagen und Tun in verschiedenen Lebenslagen beobachten. Im Falle des Professors hingegen sind wir ausschließlich auf schriftliches, d.h. vom jeweiligen Verfasser geprüfetes, reflektiertes und zum Teil sogar amtlich-standardisiertes Material verwiesen. Der Briefwechsel erstreckt sich nur über ein Jahr⁸⁰ und ist im wesentlichen an ein bestimmtes Thema gebunden. Es ist offensichtlich, daß auf Grund der Qualität dieser Informationen keine ebenso direkte und extreme Charakterzeichnung zustande kommen kann wie in der Eitzen-Sequenz, zumal der zeitspezifische sprachliche Grobianismus dort einer eher konventionellen Wissenschafts- und Amtssprache hier Platz machen muß. Alle diese Rahmenbedingungen schlagen aber zum Vorteil Beifußens aus, falls diese Figur überhaupt analog zu Eitzen angelegt sein sollte. Im folgenden ist also darauf zu achten, daß Unterschiede im Ton nicht Gemeinsamkeiten in der Sache verstellen.

Beifuß' positives Urteil über Eitzen, »ein doch sehr prominenter und für damalige Verhältnisse hochgebildeter Mann« (S. 232), ist in doppelter Hinsicht aufschlußreich. Einmal widerspricht es krass Leuchenträgers Charakteristik,

80 Im Bericht Major Pachnickels wird kurz auf die Laufbahn des Professors eingegangen.

»ein Hohlkopf und Eiferer« (S. 60), sowie unserem besseren Wissen, das sich auf intime Bekanntschaft mit Eitzens Seelenleben stützen kann, und wirft damit nicht das beste Licht auf seinen Urheber, zum anderen betont es die intellektuellen Qualitäten des Kirchenmanns. Eitzen wie Beifuß sind gleichermaßen Intellektuelle, sehr mittelmäßige zwar, aber eben doch Intellektuelle.⁸¹ Ihr ureigenes Feld ist demnach weniger das direkte als vielmehr das symbolische Handeln, d.h. sie bewirken, legitimieren, befördern, behindern durch ihre Reden und Schriften bestimmte konkrete Verhaltensweisen.

In der historisch älteren Sequenz ist der Zusammenhang von symbolischem und physischem Handeln lediglich deutlicher erkennbar. Wenn Eitzen gegen Juden predigt, die Volksmenge auf dem Helmstedter Marktplatz aufhetzt, eine ausziehende Armee segnet, seine Unterhirten auf die Ketzerjagd vereidigt, Wiedertäufer verhört oder Ahasver als Deserteur denunziert, bestehen klare, zumeist optisch wahrnehmbare, zum Teil sogar monokausale Beziehungen zwischen sprachlicher Äußerung und fataler Folge. Im Zeitalter entfremdeter Arbeit liegen auch Anstrengungen und Früchte intellektueller Tätigkeit etwas weiter auseinander. Von Monokausalität kann in unserer komplexen Gesellschaft nicht mehr die Rede sein. Dennoch bleiben die Denkmuster und Feindbilder, die Beifuß produziert und reproduziert nicht wirkungslos, er stützt durch seine Arbeit sein politisches System, dessen führende Köpfe Armageddon mit vorbereiten, trägt Mitverantwortung am Sosein der Verhältnisse und Mitschuld an der Katastrophe, welche die logische Konsequenz dieser Verhältnisse darstellt.

Eitzen und Beifuß sind als Intellektuelle nicht von vornherein auf eine gesellschaftliche Seite - Herrschende oder Leidende - festgelegt, sie genießen eine besondere Freiheit der Wahl, unterliegen damit freilich auch einer geschärften moralischen Verantwortung. Beide entscheiden sich nach ihrer Disposition⁸² und im Hinblick auf persönliche Vorteile opportunistisch für die Macht. Die Belohnungen des Professors werden in der Aufzählung seiner Preise, Ehrentitel, Wohnverhältnisse usw. im Bericht Pachnickels angedeutet. In den Dienst der Stabilisierung dieser Macht stellen beide ihre Kräfte. Ahasver ist Beifuß »als Mann der Unordnung und des Umsturzes, der Ungeduld und Unruhe« zutiefst unsympathisch, um nicht zu sagen verhaßt. Er sieht im Ewigen Juden ein Symbol der Anarchie, assoziiert »Trotzki und ähnliche« und argwöhnt in dem Schuhhändler aus der Via Dolorosa ein Werkzeug »der finstersten Reaktion und des Imperialismus« (S. 274f.). Dem Teufel, der, wie wir wissen, aus guten Gründen ein »Vertreter von Ordnung und Gesetzlichkeit« ist, fühlt er

81 BRECHT hätte beide zur Kategorie der »Tuis« geschlagen.

82 Eitzens Charakteranlage wird durch einen Erzähler mitgeteilt; im Falle des Professors ersetzt ein sprechender Name expositorische Bemerkungen.

sich in kollegialer Freundschaft verbunden. Die Möglichkeit von Veränderung — er assoziiert sofort »Anarchie«, Chaos — muß dagegen einen Beifuß heftig erschrecken.

Der Unterschied zwischen dem Theologen und dem atheistischen Wissenschaftler verschwindet im Text angesichts der Tatsache, daß beide orthodoxe Dogmatiker sind. Ihre Haltung ist um so starrer, als sie keineswegs geniale Begründer einer Weltanschauung darstellen, keine originären Denker sind, sondern Epigonen, die in späteren Zeiten den Buchstaben gewisser Lehrsätze zu Liebe den Geist des Ganzen aufopfern. Die Idee der Lehre, zu der sie sich so eifrig bekennen, verfehlen sie, weil diese jeweils den Interessen der Machthaber und damit auch ihren privaten materiellen Vorteilen zuwiderläuft. Daß Eitzen und Beifuß Dogmen *verschiedener* Systeme anhängen, ist relativ unerheblich; entscheidend ist, daß sie *Dogmen herrschender* Systeme verteidigen.

Als Intellektuelle handeln sie nicht in naivem Glauben, sondern in Kenntnis besserer Alternativen, ständig *angefochten* — sei es von eigenen Ahnungen, der Stimme des Gewissens oder guten Argumenten anderer. Die grundsätzliche Fähigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit, zur Einsicht in die Brüchigkeit der vertretenen Dogmen, in die wahren Motive des eigenen Handelns, in das Recht der Gegner, in die Unhaltbarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse, denen man dient, zeichnet sie als Intellektuelle aus, zum Beispiel einen Eitzen vor seinem Landesherrn oder einen Beifuß vor seiner ministeriell-bürokratischen Kontrollinstanz Würzner. Folgerichtig ist Beifuß wie Eitzen schuldig und haftbar; die Beobachtungen des Genossen Dr. Jaksch lassen daran keinen Zweifel aufkommen:

Vor allem aber konnte ich im Verlauf des Abends den Leiter unseres Instituts, Prof. Dr. Dr. h.c. S. Beifuß, beobachten. Er war in einem Erregungszustand, der anderen Gästen des Abends, die sein Verhalten im vergangenen Jahr nicht verfolgt hatten, vielleicht nicht aufgefallen ist, der mich aber höchst bedenklich stimmte, besonders als er mich beiseite führte, bedeutungsvoll sein Glas hob und fragte, «Jaksch, was würden Sie dazu sagen, wenn mich der Teufel holte?» »Wieso?« antwortete ich. »Meinen Sie denn, sie hätten's verdient?« Darauf kicherte er, daß es mich kalt überlief, wandte sich um und ging auf Prof. Leuchtenträger zu, als sei der ein Magnet, der ihn unwiderstehlich anzog. [S. 296]

Sein Kichern erinnert an den »besessenen« Kandidaten Eitzen in der Prüfung über die Engel (S. 75), es zeigt an, daß der Teufel auch von Beifuß Besitz ergriffen hat, daß auch dieser Lucifer verfallen ist.

Eitzen wird im Laufe der Erzählung von Leuchtenträger geködert, zunehmend abhängig gemacht, in eine Position gesetzt, wo er den Zielen seines Meisters am besten nutzt und sich entsprechend versündigt. Erst im letzten Kapitel des Erzählstranges rechnen die beiden Engel mit dem schlechten Hirten ab und vollstrecken das Urteil. Die Beifuß-Sequenz setzt zu einem späteren Zeitpunkt

in einer durchaus analog zu denkenden Entwicklungsreihe ein. Indem Professor Leuchtenträger seinem Kollegen den ersten Brief schreibt, nimmt er bereits dessen Entlarvung in Angriff, er beginnt den »Prozeß«. Die Vorgeschichte bleibt weitgehend im Dunkel. Vermutlich ist Beifuß u.a. durch intensive Beziehungspflege aus kleinbürgerlichen Verhältnissen aufgestiegen — Pachnickel erwähnt seinen frühen Parteieintritt sowie diverse Mitgliedschaften bei politischen, wissenschaftlichen und sportlichen Verbänden —, auch profitiert er anscheinend von den Arbeitserträgen seines vielzitierten Kollektivs. Jaksch gibt zu Protokoll, daß Beifuß' berühmtes Buch *Die bekanntesten judäo-christlichen Mythen im Lichte naturwissenschaftlicher und historischer Erkenntnisse*⁸³ »wie die meisten seiner Publikationen, aus zum Teil nur leicht veränderten Beiträgen seines Kollektivs bestand« (S. 293).⁸⁴

Leuchtenträger rührt in seinem ersten Brief vom 19. Dezember 1979 sofort an den wunden Punkt der Arbeit, indem er einen Satz aus den *Mythen* herausgreift, der den dogmatischen Ansatz des Atheisten offenlegt:

Sie schreiben, verehrter Herr Kollege, auf S. 17 Ihres Werkes: »Für eine Weltanschauung, die keine unbewiesenen und unbeweisbaren Dinge anerkennt und nach den Prinzipien wissenschaftlichen Denkens auch nicht anerkennen kann, ist die Annahme einer Existenz übernatürlicher Wesen (Gott, Gottes Sohn, heiliger und anderer Geister, sowie Engel und Teufel) a priori unmöglich.« Und damit kategorisieren Sie auch den Ahasver als unmöglich. [S. 33]⁸⁵

Nun ist der Disputant Leuchtenträger aber in der angenehmen Lage, den empirischen Beweis gegen die apriorische Annahme seines Dialogpartners in der Hinterhand zu haben. Beifuß diskriminiert sich im Verlauf der Argumentation als Wissenschaftler, da er sich weigert, den vorgelegten Tatsachen Rechnung

83 HEYM hat für dieses Werk und den ebenso engagierten wie simplifizierenden Atheismus des Professors Anregungen bei KLOHR (1958) gefunden. KLOHR brandmarkt den Dogmatismus der Kirchen und stellt den als überholt und fortschrittsfeindlich eingeordneten religiösen Vorstellungen die wissenschaftliche Weltanschauung des dialektischen Materialismus gegenüber. HEYM treibt im *Ahasver* die Dialektik weiter und schließt nun auch die orthodoxen Verfechter eines erstarrten und entfremdeten Marxismus in die Dogmatismuskritik ein. Daß KLOHR'S Ausführungen gelegentlich geradezu Ironisierung und Parodie provozieren, mag ein Beispiel zeigen. In seinem Buch *Naturwissenschaft, Religion und Kirche* vergleicht er im Zuge seiner Ideologiekritik des Wunderglaubens auf S. 104 den »Bonner Staat« mit der »Deutschen Demokratischen Republik«, das Fazit verallgemeinert er: »Wo reaktionäre Klassen herrschen und die Volksmassen in Unwissenheit halten, blüht die Religion oder der nichtreligiöse Aberglaube, und oft genug beide. Wo aber wissenschaftliche Kenntnisse verbreitet sind und eine Staatsmacht des Volkes die Wissenschaft zum Wohle *aller* Menschen anwendet, da schwindet *jeder* Wunderglaube.« In dieser Formulierung ist bereits der Doppelsinn (ungewollt) angelegt, der Beifußens Bekenntnis vom 14. Februar auszeichnet: »Prinzipiell möchte ich Ihnen versichern, daß wir in der DDR überhaupt nicht an Wunder glauben [. . .]« (S. 62).

84 Man vergleiche die Zusammenarbeit zwischen Professor Menzel und seinem Kollektiv in Günther de BRUYNS *Märkische Forschungen*.

85 Der zitierte Satz findet sich nahezu wörtlich bei KLOHR, 1958, allerdings dort auf Seite 13.

zu tragen. Dadurch stellt er sich auf eine Stufe mit jenen vatikanischen Gelehrten, die partout nicht durch Galileis Fernrohr schauen wollten, weil nach ihrer Überzeugung dort keine Jupitermonde sein konnten, wo keine sein durften.⁸⁶ Im Antwortschreiben bekennt sich Beifuß zwar zu den wissenschaftlichen Spielregeln — »der Prüfstein jeder Wissenschaft ist bekanntlich die Praxis« (S. 35) — und will sich auch gerne überzeugen lassen, doch mit dem Fortgang der Auseinandersetzung wird deutlich, daß dies nur Lippenbekenntnisse sind. Bis zur persönlichen Bekanntschaft mit Ahasver, die zuletzt noch durch schlichte Einreiseverweigerung abgewendet werden soll, entzieht sich Beifuß der Überzeugungskraft empirischer Tatsachen. Wie unzureichend Beifuß das Wissenschaftsspiel beherrscht, machen die wiederholten Lektionen kenntlich, die ihm Leuchtenträger genüßlich erteilt. Mit dem Teufel ist natürlich schlecht streiten; aber es bleibt peinlich, wenn wichtige Quellen übersehen werden und der Gegner sie präsentieren kann oder wenn man als marxistischer Forscher Belehrungen über Dialektik (S. 95) und ökonomische Grundlagen von Ideologien (S. 241) anhören muß.

Daß Beifuß wie sein Mitarbeiter Jaksch oder die verschiedenen Beamten dieser Erzählsequenz auch Repräsentant eines bestimmten Staates ist und Möglichkeiten zur politischen Satire eröffnet, ist unübersehbar und sei hier nur am Rande erwähnt. Aber es wäre sicher falsch, das satirische bzw. kritische Potential zu eng auf die Zustände in der DDR zu beziehen: politische Einflußnahme auf Wissenschaft und groteske Behördenapparate sind schließlich keine exklusiven Errungenschaften des Sozialismus, auch nicht seiner real existierenden Spielart. Im Vorwort zu dem von ihm herausgegebenen Erzählungsband *Auskunft. Neue Prosa aus der DDR* schreibt Heym 1974:

So habe ich bei meinen Kontakten mit Lesern in der Bundesrepublik, aber auch bei der Lektüre westdeutscher Blätter, des öfteren gefunden daß man dortzulande Literatur aus der DDR nicht mit der Unvoreingenommenheit in die Hand nimmt, mit der man etwa das Buch eines amerikanischen oder französischen Autors oder eines Schriftstellers aus dem eignen Staate aufschlägt. Ich habe das Gefühl, daß sich bei vielen Leuten eine Art Pawlowscher Reflex eingestellt hat: automatisch erwarten sie, daß das, was da zwischen den Deckeln eines in der DDR geschriebenen Buches auf sie zukommt, entweder eine mehr oder weniger plumpe Apologie ihnen unsympathischer Zustände sein wird oder, andersherum, ein Packen geistiger Konterbande, voll geheimer Spitzen gegen die Ordnung, durch welche besagte Zustände aufrechterhalten werden. [S. 7]

Im Folgenden plädiert Heym dafür, zunächst die Erzählungen als Literatur ernst zu nehmen. Die häufig spürbare kritische Haltung der Autoren möge

⁸⁶ Vgl. Leuchtenträgers entsprechende Anklage S. 153. Auf die Parallele zu Eitzens Disputation mit Dom Ezechiele Pereira sei nur hingewiesen.

man als Teil eines dialektischen Entwicklungsprozesses begreifen; sie richte »sich nicht gegen den Sozialismus, von dessen Werte aus man ja gerade kritisiert, nicht gegen die Gesellschaftsordnung, mit der man sich deutlich solidarisiert, wohl aber gegen vieles, was *auch* in dieser Gesellschaftsordnung übel duftende Blüten treibt: gegen geistige Bequemlichkeit, Beharren in überlebten Denkvorstellungen, Ausnutzung von Machtpositionen, Genuß unverdienter Privilegien, Mangel an Zivilcourage, Furcht vor Risiko und Verantwortung [. . .]. Es ist Kritik also an allem, was ein gestörtes Verhältnis zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft hervorruft, und derart Kritik ist um so notwendiger, als die Gesellschaft, um die es sich handelt, nicht irgendeine ist, sondern jene, die mit dem Vorsatz antrat, die Interessen des einzelnen und der Gesellschaft in Übereinstimmung zu bringen«⁸⁷ (Hervorhebung von mir). Zwischenzeitlich haben sich einige Vorfälle ereignet, die Stefan Heym Anlaß geben mochten, in seinen jüngeren Romanen Kritik schärfer und gezielter zu formulieren, aber jener internationale Sumpflüthenkatalog ist immer noch Gegenstand seiner Angriffe, und nach wie vor ist er der Überzeugung, von sozialistischer Werte aus zu argumentieren.

Der Text selbst gibt deutliche Hinweise, Beifuß weniger als Vertreter speziell des kleineren deutschen Staates als vielmehr der ganzen Nation zu betrachten. Im Brief vom 9. Juni wirft der Berliner den Begriff der Symbolfigur in die Debatte:

Wie für die Germanen Siegfried, der ewig jugendliche, von feiger Hand gemeuchelte Held, so steht für den stets mit scheelem Auge betrachteten, nirgends heimischen, ewig von Land zu Land ziehenden, oft auch verfolgten und gehetzten Juden der Ahasver. In ihm ist das Schicksal seines Volkes personifiziert. Das gleichnishafte Element reicht dabei bis ins einzelne der jüdischen Existenz hinein. [S. 233f.]

Was den Symbolwert Ahasvers betrifft, liefert Leuchtenträger eine glänzende Analyse⁸⁸ im Antwortbrief; in unserem Zusammenhang interessiert die Bedeutung Siegfrieds für die Germanen. Der Berliner Institutsleiter kennzeichnet die germanische Symbolfigur als ewig jugendlichen, von feiger Hand gemeuchelten Helden. Stefan Heym gibt seiner Romanfigur Siegfried einen sprechenden Zunamen, der in eine andere Richtung weist: Beifuß. Er knüpft damit an eine

87 HEYM, 1974, S. 10.

88 Das Werturteil ist innerfiktional zu sehen, in der Logik des Textes. Leuchtenträger argumentiert auf einem ersichtlich höheren Niveau als Beifuß. Daß seine Ausführungen einer realen Überprüfung nicht in allen Punkten standhalten dürften, etwa was Luthers »Pogromhetze« oder »Antisemitismus« betrifft oder die unmittelbare Verbindung von Wucher und Judenhaß, ist völlig unerheblich. Literatur ist nicht den Spielregeln der Wissenschaft unterworfen, auch dort nicht, wo sie Wissenschaft imaginiert.

lange Tradition literarischer Beleuchtung deutscher Obrigkeitshörigkeit an⁸⁹ und stellt der affirmativen Selbsteinschätzung ein kritisches Spiegelbild gegenüber.

Dem Autostereotyp des von feiger Hand gemeichelten Helden entspricht genau das Heterostereotyp vom unsteten und unheimlichen Ewigen Juden, der keinesfalls eine objektive oder gar selbstgewählte Identifikationsfigur des jüdischen Volkes ist, wie Beifuß glauben machen will,⁹⁰ sondern ein Schreckensbild, das seine Existenz der (gelenkten?) Projektion von Ängsten und Aggressionen der Gesellschaft auf eine geeignete Außenseitergruppe verdankt. Siegfried Beifuß — nomen est omen.

5.2.4 Judas Iskariot

»Da war einer, der hieß Judas Iskariot, ein Landsmann des Rabbi aus Galiläa, aber ungemein gewitzt, und unter seinen nicht immer sehr angenehmen Schülern der unangenehmste« (S. 79). Lucifer hat keine Schwierigkeiten, mit ihm über dreißig Silberlinge für einen gewissen Gegendienst ins Geschäft zu kommen. Judas' Witz besteht neben seiner Aufgeschlossenheit für pekuniäre Realitäten⁹¹ in der Findigkeit, sich »juristisch abzusichern«. Er ist auch einer von denen, welche nur ungern die Last von Entscheidungen selbst überneh-

89 Beifuß ist kein Sachse, Thüringer oder Mecklenburger — er ist Preuße. Er folgt Würzners Anweisungen in der Stadt, in welcher schon ein Wilhelm Voigt seine Erfolge feiern durfte. Das Motiv deutscher Obrigkeitshörigkeit durchzieht HEYMS Werk vom *Bitteren Lorbeer* bis *Schwarzenberg*.

90 Leuchtenträger will die »Einordnung des Ahasver in eine Kategorie mit dem jugendlichen Helden Siegfried, der besonders in der Zeit des Nationalsozialismus so hoch im Kurse stand, nicht ganz schmecken« (S. 236). Er erkennt die unterschiedlichen Kategorien: Autostereotyp und Heterostereotyp. Wie HEYMS fiktionaler Professor vermengt auch Hermann HOFFMEISTER in seiner »gut vaterländisch gesinnten« Schrift *Ewiger Jude und deutscher Michel* (1895) diese Kategorien; bei HOFFMEISTER tritt die antisemitische Haltung unverhüllt hervor: »'E w i g e r J u d e u n d d e u t s c h e r M i c h e l' sind typische Verkörperungen der Kardinaleigenschaften des hebräisch-semitischen und germanisch-arischen Menschenschlages, und diese Gegenüberstellung rückt die ungeheure und deshalb unüberbrückbare nationale Kluft zwischen jüdischer und deutscher Rasse in eine völlig neue Beleuchtung. Die Spottfigur des deutschen Michels ist durch die Natur des ewigen Juden bedingt, denn der letztere bedeutet sogar nach Schopenhauer das überall sich vordrängende und, seit dem Wüstentanz um das goldene Kalb, mittelst des Geldsackes rücksichtslos nach der Weltherrschaft strebende Volk Israel« (S. 1).

91 Vgl. S. 79: »Bei ihm fand ich Lucifer, der mit ihm über dies und das redete, und wie denn das Geld so sehr an Wert verloren, und was gestern noch einen kupfernen Groschen gekostet, sei heute kaum für einen silbernen Denar zu haben. Dies, sagte Judas, sei genau seine Sorge; die Einnahmen des Rabbi für dessen Gebete und Weissagungen und Wundertaten stünden in keinem Verhältnis mehr zu den Preisen für Brot und Fleisch; zwölf Jünger aber wollten nach wie vor gespeist werden aus dem gemeinsamen Säckel, das er verwalte [. . .].« Judas argumentiert als »Realpolitiker«, man redet über »Sachzwänge« und faßt dabei den Verrat ins Auge.

men, und Lucifers Rat, nur auf Geheiß des Meisters den Verrat auszuüben, tröstet ihn, fühlt er sich somit doch aller Verantwortung entbunden. Als Jesus beim Abendmahl den Verrat prophezeit und Judas auffordert »Was du tust, das tue bald« (S. 83), interpretiert dieser die Ankündigung als Befehl, faßt die inhaltlich unbestimmte Aufforderung im gewünschten Sinne auf und handelt entsprechend.

Mit Judas führt Heym den klassischen Verräter⁹² in seinen Roman ein und spiegelt in ihm seine anderen Bösewichter: Luther verrät die von ihm initiierte revolutionäre Bewegung, Eitzen als schlechter Hirte den Kern der christlichen Religion, die Liebe. Beifuß verrät das empirische Prinzip moderner Wissenschaft, und selbst Lucifer verrät seine kosmische Aufgabe als dialektisch-schöpferischer Antipode Gottes,⁹³ indem er sein »Nein« verabsolutiert und lediglich auf Destruktion bedacht ist. Dadurch verspielt Lucifer seine Daseinsberechtigung, und es ist nur konsequent, wenn sich am Ende sein Lachen im Nichts verliert.

Das Wort Verrat möchte Judas nach vollbrachter Tat nicht gelten lassen (S. 125): »Verrat, sagte Judas, ist ein garstiges Wort. Ich aber habe nur gehandelt nach dem, was sein sollte, und nach des Rabbis eigenem Wunsch, denn sagte er nicht zu uns, daß er sein Blut vergießen müsse für viele zur Vergebung ihrer Sünden, und darauf zu mir, ich möge, was ich zu tun hätte, bald tun? Also habe ich nur getan, wie's bestimmt war«. Judas versucht sich wie Eitzen mit einer Prädestinationstheorie herauszuwinden, Anklänge an die Problematik von Befehl, Gehorsam und Widerstandspflicht sind wahrzunehmen.

Ahasver entläßt Judas nicht aus seiner grundsätzlichen Verantwortung. Er gesteht den Rahmenbedingungen, Milieu und Anlage, zwar erhebliche Bedeutung zu, aber er ist nicht bereit, die Kategorie der persönlichen Schuld zu streichen.

Das ist mir eine bequeme Denkart, erwiderte ich, wo einer meint, was er tut, sei wohlgetan, nur weil er ein Werkzeug ist und ein Spielding in der Hand eines Höheren. Aber schon dein Vorvater Adam wurde mit Verbannung bestraft und mußte arbeiten gehen, nur weil er den Apfel fraß, obwohl's ihm vorbestimmt war, daß er ihn fressen sollte, denn wieso hätte GOTT ihm den Apfel sonst vor die Nase gehängt und die Schlange geschaffen und das Weib Eva? Das ist so ein Spiel, das GOTT treibt mit den Menschen, daß sie entscheiden sollen über Gut und Böse und dennoch nicht anders können, als wie's ihnen vorbestimmt, so daß du, obzwar zum Verräter geboren, dennoch ein Verräter wirst aus eigenem Willen und darum nicht anders kannst als

92 Vgl. FRENZEL, 1981, S. 375-378.

93 Ahasver formuliert diese Aufgabe im Streitgespräch mit Lucifer (S. 179): »Das Nein ist so notwendig wie das Ja, sagte ich, und aus dem Widerspiel beider erwächst die Tat.«

hingehen zu dem Baum, der oberhalb meines Hauses steht, und dich daran aufhängen. [S. 125]⁹⁴

Es geht wieder um das Problem der »Grundsatzfrage«: ist die Welt veränderbar oder nicht? Ist der Lauf der Dinge determiniert oder frei? Hat es einen Sinn, die Welt retten zu wollen, oder ist alles vergebliche Liebesmüh'? Wie Adam der Apfel vor der Nase hängt, Judas zum Verräter geboren ist, scheint die Welt auf ihre Katastrophe programmiert. Die Räder laufen in vorgezeichneten Spuren. »Ein Rad kann die Spur nicht wählen, in der es dahinrollt,« sagt Ahasver in anderem Zusammenhang, »aber der Fuhrmann, der den Ochsen lenkt, kann sie wechseln« (S. 81). Wer seine Befähigung zum »Fuhrmann« aus Bequemlichkeit oder Furcht verleugnet, macht sich schuldig. Sapere aude! — der alte Schlachtruf der Aufklärung ist auch die moralische Forderung Ahasvers. Wer aber als »Fuhrmann« das Gefährt nicht aus der Spur reißt, obwohl er das Ziel der Geleise, den Abgrund, absehen kann, betreibt das Geschäft des Teufels oder ist gar selber einer — das ist die Aussage des Textes.

5.2.5 Ein Zwischenergebnis

Im *Ahasver* läßt sich eine Gruppe von Romanfiguren mit ähnlichem »Persönlichkeitsprofil« abgrenzen. Ich habe diese Gruppe als Parteigänger Lucifers vorgestellt: Eitzen, Luther, Beifuß und Judas. Eine Reihe von Merkmalen teilen sie mit ihrem Meister, z.B. das der Gegnerschaft zu Ahasver. Eitzen ist sein persönlicher Todfeind, Beifuß verabscheut ihn als Symbol der Anarchie, Luther sieht in ihm die verhaßten Juden verkörpert, Judas verliert durch ihn die Freude an einem Geschäft. Lucifer und Ahasver endlich vertreten die extremen Gegenpositionen in der entscheidenden Grundsatzfrage — ist die Welt veränderbar? —, von welcher der Sinn alles konkreten Handelns abhängt.

Ich nenne sie Parteigänger des Teufels weniger wegen ihrer mehr oder minder ersprißlichen Beziehungen zu ihm — Lucifer läßt Judas ein hübsches Sümmchen verdienen, befördert Eitzens Karriere, führt mit Beifuß einen anregenden Schriftverkehr, und Luther erwähnt beiläufig seine diesbezüglichen Erfahrungen (S. 93) — als vielmehr auf Grund des Sachverhalts, daß sie seinem großen Ziel, dem Untergang der Schöpfung, zuarbeiten. Hier ist ein wesentlicher Unterschied zwischen Lucifer und seinen Hilfstruppen festzuhalten: Er strebt die Katastrophe programmatisch an, während sie lediglich faktisch in diese Richtung wirken und die Gefühle des Unrechts, die Warnzeichen einer

94 Judas wird nicht wie Eitzen oder Beifuß von Lucifer gerichtet, seine Todesart ist vom Stoff her vorgegeben; dennoch steht der Selbstmord deutlich im Zeichen des Teufels — die Analogie der Figuren bleibt auch in diesem Punkt gewahrt.

Gefahr verdrängen. Lucifers Bewußtsein entspricht seine geistige Selbständigkeit und Intelligenz, seine wackeren Mitstreiter auf Erden müssen diese Qualitäten dagegen zumeist entbehren.

Eitzen verkörpert den autoritären Charakter in typischer Ausprägung, Beifuß stellt die Beziehung zum sprichwörtlichen deutschen Untertanengeist her, Judas begeht »Verrat auf Befehl«, und Luther, der in dieser Gesellschaft noch die meisten intellektuellen Fähigkeiten besitzt, unterwirft sich der Obrigkeit. Lucifer handelt dagegen autonom, nichtsdestoweniger ist auch er Dogmatiker, hält er doch den Untergang der Schöpfung für ausgemacht. Der Zusammenhang dieser Auffassung mit seinen egoistischen privaten Hoffnungen liegt offen zu Tage. Die benachbarten Phänomene des Dogmatismus, Determinismus und Prädestinationsglaubens finden wir bei allen Figuren dieser Gruppe, teils in stärkerer, teils in schwächerer Ausprägung.

Der Schwächling Eitzen braucht Dogmen, um sich an ihnen festzuhalten, und steigert sich schließlich in die Rolle des Inquisitors hinein. Wie Judas rechtfertigt er sich mittels der Prädestinationslehre. Luther benutzt das deterministische Argument aller gescheiterten Revolutionäre: schuldig am Mißerfolg sei immer der unveränderlich schlechte Charakter der Menschen. Beifuß hat als Marxist ebenfalls klare Vorstellungen vom künftigen Lauf der Dinge, und als Dogmatiker verrät er das empirische Kontrollinstrument moderner Wissenschaft. Sein Verrätertum aber verbindet ihn wiederum mit den anderen, besonders mit Judas, der Jesus ans Kreuz bringt. Doch lädt sich Judas nicht als einziger eine Blutschuld auf. Eitzen verfolgt Ketzer und jagt Ahasver durch die Gasse, Luther hetzt gegen Juden und Bauern, Beifuß ist nicht nur Angehöriger eines wissenschaftlichen, sondern auch eines nationalen Kollektivs (Siegfried Beifuß!) und muß sich die Anklage Leuchtenträgers wegen der Verbrechen der Nazis im Warschauer Ghetto anhören. Außerdem unterstützt er ideologisch eine Politik, die — in Ost wie West — das atomare und ökologische Armageddon vorbereitet.

Der Pakt mit den Mächtigen, ein ausgeprägter Konservativismus, Egoismus und Opportunismus kennzeichnet diese Figurengruppe. Haß bestimmt ihr Verhältnis zu den Mitmenschen; ihre Unfähigkeit zur positiven Kommunikation, zur Liebe wird bei Eitzen, aber auch bei Lucifer deutlich, der keine dauerhafte Beziehung zu Ahasver findet. Eitzens Ehe ist durchaus nicht von Liebe beseelt, und bei Margriet erntet er nur Mißerfolge. Alle Parteigänger Lucifers sind Anfechtungen ausgesetzt, die deutlich machen, daß sie Einsicht in die moralische Problematik ihrer Entscheidungen besitzen. Sie sind mündig, d.h. verantwortlich für ihr Tun und Lassen und die Konsequenzen dieses Handelns. Äußere Umstände werden von den maßgeblichen Urteilsinstanzen des Romans nicht als Entschuldigung akzeptiert. Am Ende ereilt die meisten Parteigänger Lucifers sowie auch diesen selbst die gerechte Strafe.

Die semantischen Merkmale der Figurengruppe — inhaltlich sind es Charaktereigenschaften, Handlungen, Einstellungen, Beziehungen zu anderen Figuren usw. — verteilt der Autor nicht gleichmäßig, sondern rückt bei den einzelnen Gestalten bestimmte Aspekte in den Vordergrund. Beispielsweise tritt mit Judas das Motiv des Verrats hervor, Luther veranschaulicht die Erstarrung von revolutionären Entwicklungen, Beifuß unterstreicht u.a. nationale Bezüge. Dem quantitativen Gewicht der Eitzen-Sequenz entsprechend, vereinigt der Superintendent die meisten Negativ-Merkmale auf sich und zeigt viele in exemplarischer Ausprägung: den Haß, den Dogmatismus und Konservatismus, die Charakterschwäche, den Opportunismus etc. An seinem Beispiel wird auch die Frage von Recht und Unrecht, Schuld und Strafe ausführlich durchgespielt.

Die Negativ-Merkmale bilden einen Komplex mehr oder minder verwandter und durch mannigfaltige Relationen verbundener Faktoren. Es finden sich Entsprechungen (körperlich : häßlich :: seelisch : hassend) und Kausalketten (geistige Beschränktheit → Unselbständigkeit → Dogmatismus → Intoleranz; Verbrechen → Schuld → Strafe), unterschiedliche Motive rücken zusammen, da sie zu gleichen Ergebnissen führen (Opportunismus, Konservatismus, Unselbständigkeit → Verteidigung des Bestehenden, Furcht vor Veränderung), verschiedene Verhaltensweisen lassen einen gemeinsamen Zug erkennen (etwa das Verratsmotiv) usw. Die verschachtelte Erzählweise unterstützt zudem eine Lektüre, die zwischen den Vorgängen und Figuren der einzelnen Erzählstränge strukturelle Beziehungen herstellt. Die folgende Tabelle soll einen Überblick über die Verteilung einiger wichtiger Merkmale des Negativ-Komplexes auf Lucifer und seine Parteigänger ermöglichen. Sie verdeutlicht die Verwandtschaft der Charaktere und zeigt die wichtigsten Unterschiede zwischen dem gestürzten Engel und seinen menschlichen Helfern auf.

	a	b	c	d	e
01 Gegnerschaft zu Ahasver	++	++	+	+	(+)
02 Kontakt zu Lucifer	o	++	(+)	++	+
03 dogmatisch	+	++	+	++	o
04 hängt Determinismus/Prädestinationslehre an	++	++	+	(+)	+
05 konservativ, stützt herrschende Ordnung	-/++	++	-/++	++	(+)
06 geistig beschränkt	-	++	o	+	o
07 vom Revolutionär zum Ordnungshüter	++	o	++	+	o
08 opportunistisch	-	++	+	+	o
09 hierarchiebewußt	+	++	++	+	+
10 egoistisch	++	++	(+)	(+)	++
11 haßgeleitet	++	++	++	+	o
12 häßlich	+	+	(+)	o	o
13 liebesunfähig	+	++	(+)	o	(+)
14 Verräter	+	+	+	+	++
15 läßt Blutschuld auf sich	+	++	+	+	++
16 verantwortlich, schuldfähig	+	++	+	++	++
17 wird bestraft	+	++	o	++	+

Tabelle 5.I: Verteilung einiger Merkmale des Negativ-Komplexes.⁹⁵

a	Lucifer	++	Merkmale exemplarisch ausgeführt
b	Eitzen	+	Merkmale positiv
c	Luther	(+)	Merkmale andeutungsweise positiv
d	Beifuß	o	Merkmale nicht besetzt
e	Judas	-	Kontrastmerkmale trifft zu

⁹⁵ Zu Zeile 2, Spalte b: Eitzen ist als Faust-Karikatur gezeichnet, eine Teufelsbündner-Gestalt. 2c: Luther hat sich in seinen Predigten, Schriften und Tischgesprächen immer wieder mit dem Teufel beschäftigt; auf S. 93 erwähnt er »seine Erfahrungen«. 3a: Lucifer hat eine feste Vorstellung vom Lauf der Welt, Ahasvers Bemühungen um eine Tendenzkorrektur kann er nicht ernst nehmen. 3b: Eitzen treibt auch den Dogmatismus auf die Spitze, Stichworte sind »Predigereid« und »Wiedertäufertribunal«. 4c: Ich denke hier weniger an Luthers Kontroverse mit Erasmus, die der Text ausspart (siehe WENDELBORN, 1983, S. 253-257), als vielmehr an Luthers Analyse seiner eigenen Tätigkeit, der Reformation, sowie sein pessimistisch-starres Menschenbild (4. Kapitel). 4d: Beifuß setzt als Marxist einen bestimmten Gang der Geschichte als bekannt und notwendig voraus; seine Theorie hindert ihn auch, die eigene Position grundsätzlich anzuzweifeln. 5a: Das Doppelplus gilt nur für Lucifers irdisches Wirken, kosmisch gesehen rüttelt er am Thron Gottes. 5c: Der alte enttäuschte Luther ist auf die Erhaltung der Ordnung bedacht, objektiv hat er jedoch durch die Reformation den Lauf der Welt wie kein zweiter beschleunigt; vgl. S. 49f. 7a/c: Hier besteht ein enger Zusammenhang mit Zeile 5. 7d: Beifuß spiegelt u.a. auch die Haltung der DDR-Führung wider, den Übergang von der »Revolution« nach 1945 zum »real existierenden Sozialismus«. 9a: Man vergleiche Lucifers Einstellung zu Adam. 11d: Beifuß bedient sich einer verächtlichen, formelhaft-inhumanen Ausdrucksweise gegenüber den Menschen, die unter das offizielle Feindbild fallen, siehe etwa S. 275. 13a: Lucifer beweist diese Unfähigkeit im Verhältnis zu Ahasver; gewisse nur-sexuelle Abenteuer zähle ich hier nicht. 13b: Eitzen verrät nicht nur einen eklatanten Mangel an christlicher Nächstenliebe (Kapitel 24), sondern hat auch bei Margriet immer wieder Mißerfolge zu verzeichnen — im entscheidenden Moment fehlt es ihm an der Potenz, er kann »bei der Gräfin Ehrentreu nicht einfahren« (21. Kapitel, Variation in Kapitel 24). Seine Ehe ist durchaus nicht von Liebe beseelt. 13c: Luthers allgemeines Menschenbild läßt einige Rückschlüsse zu. 15a: Lucifer macht sich an der Katastrophe der Schöpfung mitschuldig. 15d: Leuchenträger hält Siegfried (!) Beifuß (!) die Naziverbrechen im Ghetto vor. Der Text unterstreicht zwar die nationale Repräsentanz des Berliners (»Siegfried«), doch Leuchenträger teilt nicht einfach irgendeinem Deutschen seine Portion Kollektiv-

Mit den in dieser Tabelle erfaßten Figuren sind die negativ bewerteten Gestalten des Romans noch keineswegs erschöpfend aufgeführt. Ich erinnere an Herzog Adolf,⁹⁶ Würzner, dessen Kommentare einem wissenschaftlichen Briefwechsel die gewisse »Würze«, d.h. politische Brisanz, verleihen, Aepinus, den Hamburger Hauptpastor, der ausgerechnet Eitzen des Philosemitismus verdächtigt, Gregor von Nazianz, einen antiken Vorläufer des schleswig-holsteinischen Inquisitors, ferner an die SS im Warschauer Ghetto oder die Bürokraten bei der Rekonstruktion von Beifuß' Republikflucht. Dabei strebt meine Aufzählung keine Vollständigkeit an. Allerdings scheint es mir berechtigt, diese weiteren Negativfiguren von den Parteigängern Lucifers im engeren Sinne abzuheben, obwohl sie sicher ebenfalls ihr Scherflein zur Katastrophe der Schöpfung beisteuern.

Die Unterschiede werden sichtbar, sobald man auch für die zuletzt aufgeführten Figuren Merkmale analog der Tabelle 5.I. auflistet. Da es sich hier um Nebenpersonal handelt, dem der Text nur eine relativ bescheidene Seitenanzahl einräumt, häufen sich die Null-Symbole. Bei Figuren, welche die reine Macht versinnlichen (Herzog) oder aber bloße Marionetten darstellen, funktionierende Rädchen eines Machtapparats ohne individuelle Gestalt (SS, moderne Bürokratie, brave Engel), entfällt überdies völlig die Problematik einer moralischen Entscheidung, es fehlten Reflexion des eigenen Verhaltens, Anfechtungen, Zweifel. Konsequenterweise kommt es hier auch zu keinen Prozessen, Verurteilungen und spektakulären Strafaktionen, wenn man Armageddon nicht in diesem Sinne als allgemeines Aufräumen heranziehen will. Deshalb verdienen diese Figuren auch nicht um ihrer selbst willen ein Leserinteresse, sie unterstützen vielmehr die Zeichnung der Hauptgestalten, bestimmen die Situation, in der jene wirken. Ein Teil von ihnen übt auf die Helden Druck aus, ein Teil empfängt solchen zurück und konkretisiert die symbolischen Handlungen (Verbrechen) der Verhaltäter. Wie die Hauptfiguren auf verschiedenen historischen Ebenen, ja sogar in mythischen Sphären angesiedelt sind, veranschaulichen jene die Allgegenwart des Negativ-Komplexes als einer kosmischen Gegebenheit. Mit den Hauptfiguren gemeinsam ermöglichen sie Rückschlüsse auf gewisse Konstanten der gesellschaftlichen Systeme, welche immer wieder solche zweifelhaften Figuren als Staatsdiener nach oben tragen.

schuld zu, er macht den »Beifuß«, den Vertreter der entscheidenden nationalen Untugend, (mit)verantwortlich. 16: Die Verantwortlichkeit der Figuren wird durch ihre geistigen Fähigkeiten verbürgt. Eitzen, Luther und Beifuß sind Intellektuelle, Judas ist »ungemein gewitzt« und Lucifer ein sehr kluger Engel. Diese Feststellungen widersprechen Zeile 6 keineswegs! Indem die Figuren von inneren und äußeren Stimmen angefochten werden, wird offenkundig, daß sie zwischen gegensätzlichen Möglichkeiten moralische Entscheidungen zu treffen haben. Einige Figuren entwickeln auch Einsicht in das eigene Fehlverhalten, zwei werden explizit überführt und verurteilt.

96 Der Name »stimmt« historisch, doch sind HEYM bestimmte Assoziationen sicher nicht unerwünscht.

5.3 Gegengewichte

5.3.1 Zur Logik der Konstellation

Indem Stefan Heym die Charaktereigenschaften, Motive, Ziele Lucifers und seiner Parteigänger zu einem eindeutig negativ bewerteten Komplex zusammenschließt, müssen bereits Negationen einzelner solcher Merkmale positive Signalfunktion erlangen. In diesem weitgefaßten Sinn zählen schon die Opfer, diejenigen also, die unter den herrschenden Verhältnissen leiden, zu den Sympathieträgern. Der positive Akzent verstärkt sich, wenn die Kontradiktion eines Negativmerkmals auf den Kontrastfall spezifiziert wird. Ich gebe zwei Beispiele: Pereira ist nicht nur *kein* autoritärer Charakter, er beweist sogar eine ebenso erstaunliche wie nachahmenswerte Zivilcourage, als er sich auf eine öffentliche Disputation mit Eitzen einläßt;⁹⁷ der Mann mit dem Armstumpf hat nicht nur offensichtlich unter den bestehenden Machtverhältnissen gelitten, er klagt die Schöpfung öffentlich an und drückt Widerstand und Hoffnung auf eine Besserung der Zustände aus.

Ahasver baut seine Hoffnungen auf die Dynamik der Widersprüche. Die Opfer stärken nicht nur die Ordnung der Wölfe, wie Lucifer meint, sie entlarven auch diese Ordnung und erheben durch ihr sichtbares Leid Anklage. Druck erzeugt Gegendruck, die Minderprivilegierten bilden ein revolutionäres Potential. In der Ghetto-Episode führt Heym den Umschlag vor: »die ewig Leidenden, ewig Geschlagenen, deren Abbild jener Reb Joshua ist, der ans Kreuz genagelt wurde« (S. 156), beginnen sich zu wehren. Der Bauernkrieg wird als Analogfall herangezogen.

Den Kollektiven der Unterdrückung (Militär, Kirchen- und Staatsbürokratie) stellt Heym die Gruppen der Ausgebeuteten und Außenseiter gegenüber — Bauern, Wiedertäufer und immer wieder Juden. Letztere bieten sich dem Autor nicht nur als eine zu verschiedenen Zeiten der europäischen und besonders deutschen Geschichte grausam verfolgte Minorität dar, deren Schicksal zur Anklage und Mahnung dienen mag, sie symbolisieren ihm zentrale Werte, und zwar nicht erst seit dem *Ahasver*: Humanität und Kultur, Rationalität und Differenzierungsvermögen, Sensibilität für Recht und Unrecht, geistige Beweglichkeit und Selbständigkeit, einen vernünftigen Utopismus.⁹⁸

97 Vgl. SINOWITZ, 1902.

98 Vgl. beispielsweise Bert Wolff in *Of Smiling Peace*, Sergeant Bing in *Der bittere Lorbeer*, Marx in *Die Papiere des Andreas Lenz*, Lasalle im gleichnamigen Roman, Max Wolfram in *Schwarzenberg*.

Diese Eigenschaften, praktisch die Tugenden der Aufklärung, kontrastieren mit Duckmäusertum, Ordnungsfanatismus, Phantasiearmut, Irrationalität, Intoleranz etc., stereotypen Nationallastern der Deutschen, welche Heym freilich auch internationalisiert, wenn es um politische Machtapparate, Militärs oder Verwaltungsbürokratien geht. Insofern ist es kein Zufall, daß der Autor seine beiden positiven Helden, den Ewigen Juden und den Rabbi, in Gottes ausgewähltem Volk findet. Schon oben wurde erwähnt, daß bereits im 16. und 17. Jahrhundert Luther und seine Nachfolger das Judentum als Inbegriff aller ihrer historischen Gegner, als Inkarnation und Quelle alles Unheils wahrgenommen haben. »Im Hinblick auf ihre linke Gegnerschaft konnten die orthodoxen Lutheraner im Judentum Messianismus und Eschatologie der Schwärmer, Münsteraner, Taufgesinnten, Bauernkrieger wiederzufinden meinen. Im Hinblick auf die Mitte traten ihnen im jüdischen Transzendenzglauben existentielle Motive der Calvinisten, Zwinglianer, Bilderstürmer, Antitrinitarier, Unitarier, Spiritualisten des 'reinen' Gottesdienstes entgegen. Im Hinblick auf die Rechte konnten sie im Judentum dem Nomismus und Ritualismus der römisch-katholischen Kirche zu begegnen vermuten.«⁹⁹ Indem sich Heym einen Juden zum Hauptfeind seines Superintendenten erkor, wählte er also auch die historisch nächstliegende Möglichkeit.

Die aufständischen Bauern und verketzerten Wiedertäufer finden zwar als historisch verbürgte Vertreter von Widerstandshandlungen gegen die bestehende Gewaltherrschaft Eingang in den Roman,¹⁰⁰ zugleich besetzen sie aber strukturelle Gegenpositionen zu Eitzen & Co. sowie den Unterdrückungskollektiven. Die Bauern erarbeiten im Gegensatz zu der sie ausbeutenden Feudalschicht und ihren Exekutivorganen, auch im Gegensatz zur modernen Bürokratie — der Bericht Major Pachnickels enthüllt die Spitze eines Eisberges —, echte Werte. Im Bauernkrieg kämpfen sie um ihr Recht und treten im Sinne Ahasvers für die notwendige Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse ein. Die Wiedertäufer machen Ernst mit ihrem Glauben und stehen für ihre Überzeugung gerade; ihr Verhalten ist ein Gegenmodell zum Opportunismus, der das Handeln Eitzens und seiner Kollegen leitet. Die Märtyrer setzen die Norm, nach der die Verräter beurteilt und gegebenenfalls auch gerichtet werden.

Was für das Verhalten der Wiedertäufer im allgemeinen festgestellt wurde, läßt sich für ihre einzelnen Glaubensartikel wiederholen. Im Verhör zu Tönning stehen Eitzens Dogmen und die Meinungen der Abweichler von der reinen Lehre unmittelbar nebeneinander und bieten sich zum Vergleich an. Eitzen beschimpft die vernünftigen Positionen der Mennoniten in den Fragen der

⁹⁹ RENGSTORF und KORTZFLEISCH, *Kirche und Synagoge* II, 1970, S. 81f.

¹⁰⁰ Vgl. HANSEN, 1901-03; GOERTZ, 1980.

Erbsünde, Kindertaufe und Gegenwart von Leib und Blut Christi beim Abendmahl als »Häresie, verdammliche«, »Sakramentiererei, lästerliche« und »Ketzerie, teuflische« (S. 256f.). Vor allem erbost ihn ihre Einstellung zur lutherischen Rechtfertigungslehre:

»Wenn wir alles auf Christus schieben«, sagt Cotes, »machen wir den Weg frei zur Sünde. Wir müssen auch das unsere dazu tun, daß wir selig werden, und der Mensch muß Gott ebenso suchen wie Gott den Menschen.« »Blasphemie, verwerfliche«, konstatiert Eitzen [. . .]. [S. 257]

Die Wiedertäufer wollen die Menschen nicht aus der Verantwortung für ihr Handeln entlassen. Eitzen weiß genau, wohin diese Abweichungen von der allein seligmachenden Lehre *in praxi* führen, nämlich zu gefährlichen Konsequenzen für die Legitimation der ungerechten weltlichen Hierarchie. Er beweist sein inquisitorisches Talent, indem er diesen Zusammenhang aufdeckt und in Gewissensfragen einkleidet (S. 258). Nur der überraschende Auftritt Ahasvers bewahrt die Angeklagten vor dem Dilemma, ihren Hals nur um den Preis der tiefsten Überzeugung retten zu können.

In der zitierten Passage sagt Cotes, der Mensch müsse Gott ebenso suchen wie der ihn. Damit wird dem Menschen eine Anstrengung abverlangt, ein aktives Streben nach Werten, die Gott traditionell in idealer Weise besitzt und verkörpert. (Cotes hat hier natürlich nicht den »Gott« des Romans, einen doch sehr gemischten Charakter, im Auge.) Die Gottsucher verlieren sich nicht in Oberflächlichkeiten des Alltäglichen, sie wollen unbedingt das Wesentliche des Lebens erkennen und diesem gerecht werden. Die Forderung des Wiedertäufers impliziert ferner, daß Gott noch nicht gefunden ist, sein »Ort« nicht einfach und für alle Zeiten in irgendwelchen Dogmen nachgelesen werden kann.

Thomas Mann führt in seinen *Joseph*-Roman Abraham als Typus des Gottsuchers ein. Den Patriarchen treibt die Vorstellung um, »daß es höchst wichtig sei, wem oder welchem Dinge der Mensch diene«,¹⁰¹ sie leitet ihn zur Suche nach dem Höchsten in der Welt, schließlich zur Entdeckung des unbekanntes Gottes.

[. . .] gewissermaßen war Abraham Gottes Vater. Er hatte ihn erschaut und hervorgedacht, die mächtigen Eigenschaften, die er ihm zuschrieb, waren wohl Gottes ursprüngliches Eigentum, Abraham war nicht ihr Erzeuger. Aber war er es nicht dennoch in einem gewissen Sinne, indem er sie erkannte, sie lehrte und denkend verwirklichte? Gottes gewaltige Eigenschaften waren zwar etwas sachlich Gegebenes außer Abraham, zugleich aber waren sie auch in ihm und von ihm; die Macht seiner eigenen Seele war in gewissen Augenblicken kaum von ihnen zu unterscheiden, verschränkte sich und verschmolz erkennend in eines mit ihnen, und das war der Ur-

101 MANN, 1981, S. 314.

sprung des Bundes, den der Herr dann mit Abraham schloß und der nur die ausdrückliche Bestätigung einer inneren Tatsache war [. . .].¹⁰²

Im 26. Kapitel begeben sich der Rabbi und Ahasver auf die Suche nach Gott, und der Engel fragt: »Was jedoch wäre Gott ohne uns? Ein Ruf ohne Widerhall, eine Kraft ohne Wirkung, ein Prinzip ohne Praxis« (S. 284). Das Motiv der Gottsuche wertet in der Allianz von Schöpfer und Geschöpf den Juniorpartner erheblich auf. Dessen Engagement ist sogar vielleicht entscheidend. Das Motiv läßt Anknüpfungen an mystische Spekulationen¹⁰³ ebenso zu wie an Feuerbachs atheistische Theorie über den Ursprung der Götter, und beide Möglichkeiten finden im Roman ihren Niederschlag.

Daneben läßt Stefan Heyms Text eine Interpretation zu, welche den Herrn und seine Geschöpfe als Regierung und Regierte versteht. Gottsuche hieße dann, sich darum zu kümmern, wie regiert wird, Ausübung von Kontrolle. Die blasphemische Erkundigung Ahasvers im dreizehnten Kapitel wirft in diesem Zusammenhang die Frage auf, ob sich das Volk eine Regierung nach seinen Bedürfnissen einsetzt — mit dieser Variante sympathisiert der Engel —, oder ob sich nicht doch eher die Regierung ein Volk hält.¹⁰⁴ Die Gemeinsamkeiten, die Ahasver feststellt — überall Widersprüche, Unausgegorenes —, mögen auch die andere Frage einschließen, ob nicht jedes Volk die Regierung besitzt, die es verdient. Der schöne Schlußtraum, eine mystische Vereinigung zwischen Gott, dem gestürzten Engel und dem Rabbi unter Ausschluß des kosmischen Saboteurs ließe sich stimmig als Utopie eines Staates ausdeuten, in welcher alle Beteiligten »wie Fleisch von [. . .] einem Fleische« sind: väterliche Regierung, Landeskinder und die nun nicht mehr als lästig empfundenen und rehabilitierten konstruktiven Kritiker. Diese Utopie führt Heym im *Ahasver* nicht mehr aus, sie ist ein Thema für einen neuen Roman.

102 MANN, 1981, S. 316f.

103 Vgl. etwa die folgenden Verse Johannes SCHEFFLERS (Angelus Silesius) aus dem *Cherubinschen Wandersmann*: »Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zu nicht, Er muß von Not den Geist aufgeben.« Zitiert nach *Deutsche Barocklyrik*, 1975, S. 146.

104 Ich erinnere an Bertolt BRECHTS Gedicht *Die Lösung* aus den *Buckower Elegien*:

Nach dem Aufstand des 17. Juni
Ließ der Sekretär des Schriftstellerverbandes
In der Stalinallee Flugblätter verteilen
Auf denen zu lesen war, daß das Volk
Das Vertrauen der Regierung verscherzt habe
Und es nur durch verdoppelte Arbeit
Zurückerobern könne. Wäre es da
Nicht doch einfacher, die Regierung
Löste das Volk auf und
Wählte ein anderes?

Zitat nach BRECHT, *Gesammelte Werke*, Band 10, 1977, S. 1009f.

Margriet alias Prinzessin von Trapesund alias Lady Margaret usw. zählt auch zu den erfreulichen Erscheinungen des Romans, unbeschadet der Tatsache, daß sie sich im 23. Kapitel unter dem Schwertstreich des Büttels in eine Art Vogelscheuche verwandelt. Obwohl sie nur eine Nebenrolle spielt, ist sie doch in die Symmetrie der Figurenkonstellation eingebunden. Sie verläßt Leuchtenträgers Dienst wie auch später den Gottorper Hof, um mit Ahasver durch die Lande zu ziehen; dadurch schlägt sie sich bereits räumlich erkennbar auf die Seite von Lucifers Gegnern.

Indem Margriet Eitzen wiederholt abblitzen läßt bzw. im 21. Kapitel seine Schwäche entlarvt, fügt sie einer negativen Figur Niederlagen zu, wodurch sie sich der Lesersympathien¹⁰⁵ versichert. Aber sie verdient sich solche Zuneigungen nicht nur durch abweisend-passives Verhalten gegenüber dem Bösewicht, sondern ebenso und in erhöhtem Maße durch aktiv-positives Handeln. Ihren körperlichen Vorzügen entspricht eine spontan-menschliche »schöne Seele«.¹⁰⁶ Wahre Liebe bestimmt ihr Verhältnis zu Ahasver; daß es ihr nicht nur ums »Betatschen und Befondeln« (S. 48) geht, beweist sie im Gerichtssaal in Tönning, wo sie den für Ahasver bestimmten Streich mit dem eigenen Leib abfängt. Indem sie aber aus der Liebe heraus handelt, sich schließlich sogar für den Geliebten opfert, rückt sie in die unmittelbare Nähe des Rabbi und Ahasvers, wiewohl sich deren Intentionen auf die gesamte Menschheit richten.

5.3.2 Historische Auftritte Ahasvers

Ahasver will Mensch und Welt retten. Die Katastrophe hält er nur unter der Bedingung einer grundlegenden Veränderung der sozialen Verhältnisse für abwendbar. Ahasvers Einschätzung der Lage, seine Motive und Ziele habe ich in den Kapiteln 3 und 5.2 ausführlich dargestellt. Wie er diese Haltung zu verschiedenen Zeiten in die Praxis umsetzt, bleibt kurz zu beleuchten. Sein Ringen mit Reb Joshua um den rechten Weg zur Erlösung der Menschen spare ich als Thema für den nächsten Abschnitt auf.

Indem sich Ahasver auf die Seite der Unterdrückten schlägt, die bestehenden Mißstände kritisiert und den Umsturz der ungerechten Gesellschaftsstrukturen anstrebt, wird er notwendig zum Feind der Privilegierten. Schon als Berater des Kaisers Julian Apostata sieht er sich nach dessen Tod den Verfolgungen durch die Amtskirche ausgesetzt. Professor Leuchtenträger recherchiert

105 Präziser: sie gewinnt die Sympathie des Lesers, der die vom Text angebotene Leserrolle akzeptiert.

106 Es ist Ironie im Spiel, wenn gerade das Wesen menschliche Züge aufweist, das sich am Ende flugs in einen Flederwisch und Strohband verwandelt.

den Fall im Archiv der Hohen Pforte und teilt ihn Beifuß in seinem Brief vom 31. Januar 1980 als frühen Beleg für die Realität und historische Wirksamkeit des Ewigen Juden mit. Im Archiv liegt die Dokumentation über einen Prozeß, der im Jahre 364, »bald nach dem gewaltsamen Tode des Kaisers«, stattfand. Leuchtentrager bzw. Heyms Formulierung schließt nicht aus, daß der Kaiser innenpolitischen Gegnern zum Opfer gefallen sein könnte.

Einer der Beklagten war ein Jude mit Namen Ahasver. Leuchtentrager ermittelt die »Anklagerede des Gregor von Nazianz, des späteren Patriarchen von Konstantinopel, in der dieser dem Ahasver vorwirft, ein Anstifter des Apostata zu sein, 'zu dem Zweck, um Unruhe und Umsturz zu stiften und die kirchliche und staatliche Ordnung zu untergraben, in Rom wie im Reiche Gottes, den Christenmenschen zum Greuel, und gefordert zu haben, daß die Bischöfe Christi zurückgeben sollten, was sie den Tempeln und Synagogen geraubt'« (S. 59). Da Ahasver auch gegen Jesus als Gottessohn und Messias gezeugt hatte, setzte Gregor eine grausame Todesstrafe durch, die Leuchtentrager zum Anlaß für eine allgemeine Bemerkung nimmt: »Sie und ich, verehrter Herr Kollege, sind uns ja darüber einig, daß die Kirche im Lauf ihrer Geschichte viel Grausames getan hat; wie jede auf Dogmen gegründete Organisation verzeiht sie keinem, der auch nur ein Tüttelchen ihrer Lehre in Frage stellt« (S. 60). Der unmittelbar folgende Brief Würzners vom 12. Februar macht deutlich, daß Leuchtentrager mit seiner Feststellung Beifuß einen Spiegel vorhält.

Es mag zunächst befremdlich erscheinen, Ahasver in der Rolle einer Hofschranze zu erleben. Ein Blick auf die historische und literarische Beurteilung des Kaisers Flavius Claudius Julianus (331-363), der von seinen heidnischen Zeitgenossen Ammianus Marcellinus und Libanius als Feldherr, Denker und Herrscher gepriesen, vom christlichen Dichter Prudentius immerhin noch ob seiner Treue gegen Rom gelobt, dagegen von Gregor von Nazianz (der das Bild des Kaisers für die folgenden Jahrhunderte freilich bestimmte) als tyrannischer »Apostata«, d.h. Abtrünniger, verketzert wurde, läßt schnell erkennen, daß unserm Engel keine spätantiken Abwege vorzuwerfen sind.¹⁰⁷

Von seinem Vetter Constantius II. im Jahr 355 zum Caesar ernannt, erwarb sich Julian beim Schutz Galliens gegen Franken und Alemannen Meriten. Seine Truppen riefen ihn 360 zum Augustus aus, und durch Constantius' Tod erlangte er ohne kriegerische Auseinandersetzung die Alleinherrschaft. Diese nutzte er zu Reformen des Hofes und der Staatsverwaltung. Nachdem seine Familie 337 abgeschlachtet worden war, hatte der Neffe Konstantins fern vom Kaiserhof als Schutzbefehlener des Bischofs Eusebius eine strenge christliche Erziehung genossen. Später studierte er die christlichen Theologen, las aber

107 Vgl. FRENZEL, 1981, S. 384-386; PHILIP, 1929.

auch Homer und lernte die traditionellen heidnischen Kulte kennen. Um 351 tritt er zum Heidentum über, seit dem Tod des Constantius bekennt er sich offen dazu.¹⁰⁸ Nicht zufällig hängt er dem Glauben an Helios-Mithras, den aktiven und kriegerischen Gott, an.

Eines Tages, erzählt er, führte ihn der Sonnen-König — also Mithras — auf eine Höhe und zeigt ihm, wie in einem Tal der Tränen armselige Herden der Habgier von Hirten ohne Glauben und Gesetz ausgeliefert waren. Der Gott verkündete dem zukünftigen Herrscher, daß er diese Herden — die die Völker des Reiches darstellten — vor der Ausbeutung und Mißhandlung durch schlechte Hirten retten solle; dann schrieb ihm der Gott zweimal hintereinander in aller Genauigkeit vor, wie er sich zu verhalten habe: den Schmeichlern mißtrauen, die Untertanen in Güte regieren, die Götter fromm verehren, Enthaltbarkeit und Selbstzucht üben.¹⁰⁹

Der historische Julian sieht sich unter dem gleichen »Gesetz« stehen, das im Roman über alle Machthaber verhängt ist und das Eitzen ausdrücklich verkündet wird. Im Gegensatz zu Eitzen hält sich Julian an die Morallehre seines Kultes, wenn wir seinen eigenen Schriften und den Aussagen heidnischer Historiker der Antike trauen dürfen. Doch trotz seiner Verherrlichung durch die eigenen Glaubensgenossen setzte sich schon in der Antike die böswillig verzerrte Überlieferung christlicher Autoren durch, in erster Linie die haßerfüllte Polemik Gregors von Nazianz. Der Syrer Ephräm und der anonyme Verfasser der *Basiliosvita*¹¹⁰ folgen Gregor mit nicht minder heftigen Ausfällen. Jenen Kirchenschriftstellern verdanken die legendenhaften Spuk- und Teufelsgeschichten ihren Ursprung, »mit welchen der Erzfeind der Kirche und abtrünnige Tyrann in der Folgezeit beinahe jeglicher historischer Züge entkleidet wurde«.

Mit kindlicher Freude spinnen die mittelalterlichen Chronisten vor allem die syrischen Legenden weiter, in deren Mittelpunkt der verdorbene Charakter, die Kirchenfeindschaft und das von Gott bestimmte böse Ende des Empörers stehen, dessen Schicksal zugleich als warnendes Exemplum für die Mit- und Nachwelt verstanden werden soll. Die suggestive Kraft und die symbolische Bedeutung des Namens Apostata [. . .] erhält darüber hinaus politische Brisanz auf dem Höhepunkt des Konflikts zwischen päpstlicher und kaiserlicher Gewalt.¹¹¹

Seit dem ausgehenden fünfzehnten Jahrhundert, da man wieder die heidnischen Autoren liest — besonders Ammian, aber auch Julian selber —, sieht

108 Vgl. SESTON, 1963, S. 515.

109 Vgl. BIDEZ, o.J., S. 233.

110 FRENZEL, 1981, S. 384: »Nach der Basilios-Legende hat Basilios [Julians ehemaliger Gefährte und späterer Kritiker des Abtrünnigen] den Zorn des Kaisers erregt und fürchtet um den Bestand seiner Gemeinde in Cäsarea; ein Gesicht verkündet ihm, daß Christus den Geist des hl. Mercurius beauftragt habe, Julian zu töten; tatsächlich kommt die Nachricht, daß Julian gefallen sei und sterbend den Sieg des 'Galiläers' anerkannt habe.«

111 KLEIN, 1978, S. 2.

man den verketzerten Apostata in einem neuen Licht. Die Rehabilitation des Kirchengegners erreicht mit Marquis d'Argens' Übersetzung der *Verteidigung des Heidentums* (1764) in der Aufklärungsepoche einen Höhepunkt. Von Montaigne, Voltaire,¹¹² Shaftesbury und Fielding sind schmeichelhafte Urteile bekannt; Goethe soll sich gerühmt haben, »Julians Haß gegen das Christentum zu verstehen und zu teilen«.¹¹³ Eine vielfältige und widerspruchsvolle Ausdeutung erfährt der historische Stoff im 19. und frühen 20. Jahrhundert, unter anderem bei de la Motte Fouqué, Eichendorff, Dahn, Ibsen, Mereschkowskij und Strindberg. Einen Kontakt zwischen dem Julian- und dem Ahasver-Stoff konnte ich nicht ermitteln. Daß Fouqué als Herausgeber des *Frauentaschenbuchs* 1816 den Erstdruck von Franz Horns Novelle *Der ewige Jude* besorgt, möchte ich nicht unbedingt als einen solchen verstehen.

Die extrem widersprüchliche Quellenlage — christliche Verteufelung vs. heidnische Historiographie mit panegyrischen Zügen¹¹⁴ und Selbststilisierungen des Kaisers — erschwerte es auch der modernen Forschung, ein zutreffendes Bild Julians zu entwerfen, zumal die unterschiedlichen *literarischen* Portraits nicht ohne Einfluß auf die wissenschaftliche Diskussion geblieben sind. Gewisse Parallelen zur Lutherforschung und Luther-Literatur sind nicht von der Hand zu weisen, wenngleich hier die größere historische Distanz und das Fehlen des nationalen Bezuges die Emotionen dämpfen. Generell zeichnet sich die Tendenz ab, daß in den jüngeren Beiträgen die antiken Quellen kritischer betrachtet werden, und zwar nunmehr nicht nur die offensichtlich verzerrten Darstellungen der Kirchenschriftsteller, sondern auch und gerade die Objektivität beanspruchenden Geschichtswerke, zum Beispiel das des Ammianus. Das deutlich positiv akzentuierte Urteil älterer Historiker wie Geffken (1914), Andreotti (1930) oder Bidez (1930) wird anhand einer veränderten Quelleneinschätzung korrigiert, Erkenntnisfortschritte demonstrieren beispielsweise die Untersuchungen von Rosen (1969) oder Wirth (1978). Ein befriedigendes Julian-Bild scheint aber nach wie vor auszustehen.¹¹⁵

Mitunter entspricht der Heftigkeit der Demontage des »Idealisten und Philosophen« auf dem Thron im Zuge der modernen Revision älterer Urteile jedoch auch eine auffallende Selektion der untersuchten Aspekte. »Vielleicht muß der Historiker von einem Julian Abschied nehmen, der nur mit gewisser

112 Vgl. VOLTAIRES Artikel *Julien* im *Dictionnaire Philosophique*. Zuvor fällt bereits ARNOLD in seiner *Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie* (1699) ein Urteil, das die mittelalterliche Verteufelung des Apostata aufhob.

113 BIDEZ, 1947, S. 363.

114 Vgl. GÄRTNER, 1968, S. 18.

115 KLEIN (1978) beurteilt in seiner Einleitung zum Band *Julian Apostata* in der Reihe *Wege der Forschung* die wissenschaftlichen Möglichkeiten, ein wirkliches Verständnis des umstrittenen Kaisers zu gewinnen, grundsätzlich skeptisch.

Wehmut und getrieben von der Pflicht seine lästigen militärischen und politischen Aufgaben wahrgenommen hat und am liebsten zu seinen Büchern und den Diskussionen mit Philosophen und Rhetoren [. . .] zurückgekehrt wäre«,¹¹⁶ schreibt Vittinghoff und konzentriert sich auf die Usurpation der Macht und den Kampf gegen die christliche Kirche zugunsten einer heidnischen Restauration. Undifferenzierte Aussagen, regelmäßige Unterstellung der schlimmstmöglichen Absicht, Häufungen extrem emotional gefärbter Werturteile¹¹⁷ können dem historischen Laien, der auf Arbeitsteilung angewiesen ist, nur wenig Vertrauen in die Ergebnisse einer solchen Arbeit vermitteln.

Den von Heym thematisierten Komplex von Reformen spielt Vittinghoff in zwölf Schlußzeilen herunter. Er rügt die Entlassung von Hofleuten und Palastbeamten ohne Überprüfung ihrer individuellen Schuld durch den frisch zur Macht gekommenen Kaiser. Bowersock legt eine andere Bewertung dieser Maßnahme nahe:

When Julian turned his attention, upon his arrival in Constantinople to the complex organization of the court as he inherited it from Constantius, the reforms he instituted are also best explained in terms of his own personality and predilections. But Gregory of Nazianzus was wrong to assume that the ultimate objective of the court reforms was the elimination of Christians who had served Constantius. Gregory did not take adequate account of Julian's intolerance of luxury, bureaucracy, and ceremonial. Constantius had nourished a teeming hive of slaves and eunuchs, petty functionaries and flatterers, whose trifling tasks were grotesquely disproportionate to their personal magnificence. Although some saw in this ostentation an appropriate

116 VITTINGHOFF, 1972, S. 648.

117 Vgl. VITTINGHOFF, 1972, S. 650f.: »Terror staatlicher Unterdrückung«, »mit einer verschlagenen Geste religiöser Scheintoleranz«, »mit gekonnter Heuchelei«, »heimtückische [. . .] Unterrichtsreform«, »der radikale Fanatiker«, »gnadenlose Strenge«, »den zynisch kalkulierenden Politiker im Gewand eines Sophisten und Literaten.« — VITTINGHOFF empört sich beispielsweise über Julians »heimtückische Unterrichtsreform« vom 17. Juni 362, ohne zu erkennen, daß vergleichbare Maßnahmen noch von demokratischen Staaten des 20. Jahrhunderts, welche ein durchaus liberales Selbstverständnis besitzen, nicht verschmäht werden, um ihre Staatsverfassung abzusichern. VITTINGHOFF schreibt: »Wenn bisher das jeweilig verantwortliche Gremium des Rates einer Stadt (die *curiales*) nach eigenem Ermessen die Schullehrer und Professoren, Grammatiker und Rhetoren, die man anstellte, auswählen konnte, so beanspruchte nun der Kaiser ein Bestätigungsrecht, das heißt eine Kontrolle über die Wahl. Und warum? Hinfort durfte kein 'Galiläer' mehr an einer Schule als Lehrer tätig sein. Wortreich rechtfertigte der radikale Fanatiker dieses Gesetz: Es sei widersinnig, daß Christen im Unterricht Klassikertexte — Homer, Hesiod, Demosthenes, Herodot, Thukydides, Isokrates und Lysias, die alle die Götter für die Leiter jeglicher Erziehung gehalten hätten — interpretierten. [. . .] Wenn mithin alle höhere Bildung Monopol nichtchristlicher Lehrer wurde, so hatten christliche Familien der oberen Sozialschichten jetzt nur die Wahl, ihre Söhne in den entscheidenden Bildungsjahren 'heidnisch' — und das hieß fast immer antichristlich — erziehen zu lassen, was auf Generationen heidnischer Propaganda gerechnet zu einem Untergang des Christentums führen konnte; oder auf jede Ausbildung zu verzichten und sich damit sozial und intellektuell zu deklassieren, also um jeden politischen und geistigen Einfluß zu bringen.«

reflection of the imperial majesty, a man of Julian's austere and ascetic temperament found it naturally abhorrent. The Christian courtiers of Constantius were not removed to make way for pagans. They were simply cleared out like so many unsightly weeds.¹¹⁸

Die von Diokletian eingeführte kaiserlich-römische Hofhaltung nach östlichem Vorbild verschlang mit ihrem Prunk und der Unzahl ihrer Bediensteten und Funktionsträger mehr Staatsmittel als die Legionen.¹¹⁹ Julian schnitt nach den Maximen seines Vorbildes Mark Aurel die Hofhaltung auf das Notwendigste zurück; ferner schaffte er das asiatische Zeremoniell ab und behandelte Senatoren und Berater eher kameradschaftlich. Seine nach ihren Fähigkeiten ausgesuchten Mitarbeiter forderte er ausdrücklich zur freien Meinungsäußerung, ja zu Vorhaltungen auf — ein Zug, der Stefan Heym und Ahasver besonders sympathisch gewesen sein muß.

Julian suchte sich seine Berater nun nicht gerade unter den Juden und fühlte sich diesen als Polytheist auch grundsätzlich überlegen; im übrigen zieht er aber das Judentum der christlichen Religion bei weitem vor. Zwar stört ihn der Monotheismus, doch findet er in den ihm recht gut bekannten jüdischen Gesetzen viele Übereinstimmungen mit griechischen Bräuchen: Tempel, heilige Haine, Opfer, Reinigungen, Weissagungen usw. Seine freundliche Haltung gipfelt in der Anregung, den Tempel in Jerusalem wiederaufzubauen. Obwohl der Kaiser das Vorhaben nach besten Kräften fördert, scheitert es an einer Naturkatastrophe. Die Juden kommen mit Ketzern aller Schattierungen — Ariern, Novatianern, Donatisten —, die von dem Kaiser aus der Verbannung zurückgerufen werden, in den Genuß der allgemeinen religiösen Amnestie, welche er sofort nach seiner Thronbesteigung erläßt. Beschränkungen und Sondersteuern zugunsten des Christentums schafft er ab. Vittinghoff wertet das Toleranzedikt als »verschlagene [. . .] Geste religiöser Scheintoleranz«,¹²⁰ eine Maßnahme zur inneren Spaltung seiner Gegner. Der persönlich erteilte Befehl des Kaisers an die verfeindeten Sekten, friedlich miteinander umzugehen, erscheint Vittinghoff als »gekonnte Heuchelei«. Michael Adler (1893) betrachtet die Maßnahme vom Standpunkt der betroffenen Juden aus und kommt begrifflicherweise zu einem anderen Urteil: »'Ihr seid alle untereinander Brüder: Gott ist der gemeinsame Vater von uns allen', ruft der menschenfreundliche Kaiser in einem seiner Briefe aus, und nach diesem edlen Grundsatz handelte Julian, wenn er den kirchlichen Behörden die ihnen von seinen Vorgängern verliehene Vollmacht entzog, alle zu verfolgen, die ihre Schlagworte und Leh-

118 BOWERSOCK, 1980, S. 71f.

119 BIDEZ, o.J., S. 223.

120 VITTINGHOFF, 1972, S. 650.

ren nicht anerkannten. [. . .] Zum erstmalig seit der Zeit Kaiser Severus Alexander (gest. 138) atmeten die Juden die Luft der Freiheit [. . .].¹²¹

Bereits in Gallien hatte Julian seine administrativen Fähigkeiten unter Beweis gestellt: sparsame Hofhaltung, Kontrolle der Beamtenschaft, Verringerung der Steuerlasten, erhebliche Reduzierung des gefürchteten Geheimdienstes: »Erst wenige Tage an der Spitze der gallischen Provinzen, offenbart er schon seine Abneigung gegen die *agentes in rebus*, ein raubgieriges und unersättliches Pack von Spionen, und kaum Imperator geworden, verkleinert er sofort ihre Zahl von einigen Hundert auf wenig mehr als ein Dutzend«. ¹²² Der junge Kaiser hat keine zwei Jahre Zeit für seine Bemühungen um eine Neuordnung der Hofhaltung, der Reichsverwaltung in vielerlei Bereichen (Finanzwesen, Gemeindeverwaltung, Beamtengesetze, Neubesetzung von Führungspositionen, Postwesen, Reorganisation des Straßennetzes, Heereswesen, Agrarreform, Recht und Justiz etc.), und seinen Versuch, der christlichen Religion ein im neuplatonischen Geist erneuertes Heidentum entgegenzustellen. Im Jahr 363 wird er auf einem mangelhaft geplanten und durchgeführten Feldzug gegen die Perser tödlich verwundet.

Es schien mir wichtig, das ältere historische Bild des Apostata ein wenig ausführlicher darzustellen, um begreiflich zu machen, wie sich die Julian-Episode in das Strukturmuster des Romans einfügt. An dieses positive Urteil, an die Vorstellung des gerechten, toleranten, für Kritik aufgeschlossenen Philosophen, Reformers und Asketen auf dem Thron knüpft Heym an. Ahasver steht als Berater des so verstandenen römischen Kaisers auf der »richtigen Seite« und spielt eine gänzlich andere Rolle als Leuchenträger am Hofe des Herzogs. Ob dieses menschenfreundliche Kaiserbild der historischen Realität entspricht, ist eine Frage, die ich den Fachleuten zur Entscheidung überlassen darf; für Interpretation und Beurteilung des Romans ist sie unerheblich. Daß ein entsprechendes Bild existiert, ist dagegen eine wichtige Voraussetzung der Fiktion und als Kontextinformation auch eine Verständnishilfe.

Auch Lucifer, der seine Pläne doch durch Unterstützung der etablierten Herrschaftsstrukturen zu fördern sucht, den man daher stets in Gesellschaft der Machthaber und Unterdrücker suchen möchte, scheint einmal aus der Rolle zu fallen und sich auf die falsche Seite verirrt zu haben. Wir erfahren aus dem Briefwechsel, daß Professor Leuchenträger an Ahasvers Seite am Aufstand im Warschauer Ghetto gegen die SS teilgenommen hat und am Ende durch die Kanalisation entkommen konnte. Überraschen könnte auch der Ton, in welchem er die Zustände im Ghetto schildert: Der Rahmen einer wissenschaftlichen Diskussion sowie der zeitliche Abstand einiger Jahrzehnte er-

121 ADLER (1893), 1978, S. 50.

122 ANDREOTTI (1930), 1978, S. 156.

möglichen es Leuchtenträger, seine Erlebnisse geordnet und bedacht wiederzugeben, doch bestimmt bei aller situationsbedingten Distanz echtes Mitgefühl mit den Leiden der Opfer seine Erzählung (S. 153f.), und bei aller Zurückhaltung in der Anklage spricht Bitterkeit, d.h. wiederum Gefühl, aus seiner Ironie:

Ihnen, verehrter Herr Kollege, möchte ich eine Beschreibung ersparen; Sie können, wenn Sie Interesse haben, in den Archiven, die Ihnen sicher offenstehen, nachforschen, denn die Deutschen haben seit je gerne photographiert, und das Ghetto bot ihren Kameras Motive in Menge. [S. 155]

Den Zynismus entwickeln die menschlichen Peiniger, Leuchtenträger stellt ihn lediglich bloß. Unser Lucifer-Bild muß jedoch durch diese Passage keineswegs grundsätzlich ins Wanken geraten, denn der dunkle Engel des *Ahasver* ist nicht der christliche Teufel, schon gar nicht die Verkörperung des Bösen schlechthin. In der Ghetto-Schilderung stellt er sich selbst ein entsprechendes Zeugnis aus:

Ich war im Ghetto in Warschau und habe miterlebt, wie die mehr als 350 000 Menschen, die da hineingepfercht worden waren, gequält und vernichtet wurden. Kein Teufel, das dürfen Sie mir glauben, Herr Kollege, hätte die Methoden ersinnen können, die der Durchführung dieses Zweckes dienten: das war Menschenwerk, war das Werk, verzeihen Sie, wenn ich das erwähne, Ihrer Landsleute. [S. 153f.]

Lucifers Selbstverständnis wird durch Ahasvers grundsätzliches Bekenntnis zur Dialektik indirekt gestützt. »Das Nein ist so notwendig wie das Ja«, bewertet er einmal Lucifers Position, »und aus dem Widerspiel beider erwächst die Tat« (S. 179). Lucifers Rolle in der Ghetto-Episode muß um so weniger irritieren, als seine Einigkeit mit Ahasver keinen Einzelfall im Roman darstellt. Zwar trennen sich die Wege der Engel nach ihrer gemeinsamen Auflehnung gegen Gottes Forderung und dem gemeinsamen Sturz, doch erleben wir sie auch in »historischen« Zeiten in vereinter Aktion: sie überführen und verurteilen Eitzen und leisten Professor Beifuß in der Sylvesternacht 1980/81 einträchtig unerbetene »Fluchthilfe«. Lucifer möchte zwar die irdische Schöpfung zugrunde richten, tritt daher als Verführer der Menschen auf und begünstigt das Verderben, wo er nur kann, doch er verachtet gleichzeitig seine Werkzeuge zutiefst und ist ihnen zuletzt eine Instanz unnachsichtiger Gerechtigkeit.

Eitzen gegenüber erleben wir Lucifer in beiden Rollen. Lange Jahre hindurch fördert er die Karriere des Klerikers und bestärkt ihn bei seinen Übeltaten; im letzten Kapitel der Sequenz jedoch wandelt sich der Gönner zum Staatsanwalt, Richter und Henker. Der Umschwung war für den Leser längst vorauszusehen, denn Leuchtenträger begleitet seine mitunter höchst zweifelhaften Gefälligkeiten von Anfang an mit deutlichen Zeichen der Geringschätzung: mit Ironie, Spott und beleidigender Verachtung. Es bedarf schon der Borniertheit eines Pauls von Eitzen und seines Talentes der Verdrängung unge-

liebter Einsichten, um das befristete Interessenbündnis zwischen den ungleichen Partnern ein Leben lang in seinem Wesen zu verkennen. Nachdem Eitzen seinen Beitrag zu Lucifers großem Zerstörungsplan geleistet hat, besteht für diesen kein Grund mehr, jenen Vertreter der verhaßten Spezies Mensch zu schonen, der seiner Negativeinschätzung der Gattung so vollständig entspricht. Damit ist die Bedingung zum (partiell) gemeinsamen Vorgehen mit Ahasver gegeben, der auf Grund seiner andersgearteten Ziele von Anfang an Eitzens Gegner gewesen ist.

Die Beifuß-Handlung setzt mit der Entlarvung eines Schuldigen ein. Die Vorgeschichte des Berliner Professors — Karriere, Verführung, Verstrickung in Schuld — wird im Roman ausgespart, ist aber aus dem Verteidigungsgefecht, das Beifuß Leuchenträger liefert sowie aus dem Bericht Major Pachnickels erschließbar. Lucifer besetzt in dieser Sequenz also von Anfang an die Position der entlarvenden Instanz, die er erst im letzten Kapitel der Eitzen-Handlung einnimmt. Konzeptionelle Konsequenzen für die Ausgestaltung der Rolle Lucifers in der Beifuß-Sequenz ergeben sich ferner aus der Tatsache, daß Ahasver als handelndes Subjekt hier stark zurücktritt und in der Hauptsache Gegenstand einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung ist. (Selbst sein Auftritt in Berlin ändert an diesem grundsätzlichen Verhältnis wenig: Leuchenträger präsentiert ihn in dieser Szene seinem Widerpart als unwiderlegbaren empirischen Beweis, er benutzt den leibhaftigen Ahasver als Mittel der endgültigen Überführung des Dogmatikers.)

Auf der Ebene des Briefwechsels ist Leuchenträger demnach der einzige Opponent der Negativfigur, und weitere positive Charakterzüge müssen dem israelischen Professor durch seine nationale Festlegung zuwachsen. Als Jude vertritt er — wie in Kapitel 5.4.1 ausgeführt — gemäß der sinnbildlichen Logik des Romans eine Reihe humaner Werte, wobei die strukturelle Gegensätzlichkeit zu Beifuß, dem Repräsentanten anderer Kollektive mit negativen Konnotationen, diesen Bezug unterstreicht. Der so beschaffene Rahmen der Briefwechsel-Kapitel legt Leuchtragers Rolle auch für die untergeordneten Episoden fest. Besondere Bedeutung kommt dabei der durch ihre zentrale Stellung im Roman ausgezeichneten Ghetto-Episode zu, gibt sie uns doch einen Schlüssel für die Entscheidung der »Grundsatzfrage« aus dem ersten Romankapitel zur Hand. Auch mögen die Warschauer Vorgänge erklären, was Ahasver nach vielen Jahrhunderten vergeblicher Mühe, die irdischen Verhältnisse grundlegend zu sanieren, zu immer neuen Anstrengungen motiviert.

Im Ghetto gelingt Ahasver ein entscheidender Durchbruch: er verwandelt Menschen. »Überhaupt war alles wie verwandelt;« berichtet Leuchenträger in seinem Brief vom 2. April 1980, »die Juden, die hier kämpften, waren nicht mehr die Juden, die man gewohnt war zu sehen, und noch im Tod erschienen sie völlig anders als die ewig Leidenden, ewig Geschlagenen, deren Abbild je-

ner Reb Joshua ist, der ans Kreuz genagelt wurde« (S. 156). Die Bedeutung dieser Leistung Ahasvers bemißt sich nicht nach dem militärischen Erfolg oder Mißerfolg der Aktion, denn »noch im Tod« hat die Verwandlung Bestand. Ahasver gelingt hier der Nachweis, daß es möglich ist, Menschen zu verändern. Damit ist aber der schwerste Schritt zur Veränderung der Welt geleistet, dient doch gerade die Unvollkommenheit der Menschen zur Standardausrede einer jeden gescheiterten Revolution, wie Ahasver an anderer Stelle (S. 211) bemerkt.

In Stefan Heyms Arrangement erhält der Warschauer Aufstand messianische Züge, wenngleich ihm die zentrale Erlösergestalt — vor allem im Sinne des neutestamentlich-paulanischen $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\sigma$ — fehlt. Eine Ausgangslage unvorstellbarer Leiden apokalyptischen Zuschnitts, ein aus den Fugen geratener Mikrokosmos überfordert menschliches Rationalisierungsvermögen. Die Psychologie der Peiniger ist den Juden ebenso unverständlich wie die Geduld ihres Gottes, den sie — weit stärker als die Christen — als den *gerechten* Gott begreifen. Ihrem Nationalcharakter und ihrem Glauben nach »fast bis zum Schluß auf Erlösung« hoffend, fallen sie am Ende doch der Verzweiflung anheim. Im Selbstverständnis der Juden der Kriegsgeneration stellen die Verfolgungen des Dritten Reiches »ein Golgota nationalen Ausmaßes« dar. Pinchas Lapide erläutert im Dialog mit Hans Küng die Parallele: »*Eli, Eli lama sabach-tani* ist nicht nur der Psalm Davids und ein Kreuzwort Jesu, sondern, ich würde fast sagen, das Leitmotiv derer, die nach Auschwitz und Maidanek gehen mußten.«¹²³ Indem Heym aber nicht auf die Vernichtungslager eingeht, sondern sich dem Warschauer Aufstand zuwendet, führt er das Passionsgeschehen über Golgatha hinaus.

Angesichts der verzweifelten Lage erscheint Leuchtenträger »die Gegenwart des Ahasver im Ghetto als mehr als eine poetische Notwendigkeit.« Ahasver soll demnach keinesfalls als eine Art *deus ex machina* verstanden werden. Der Text verzichtet zwar auf eine Explikation jener »Notwendigkeit«, schließlich ist der Engel nicht als allegorische Figur eingeführt, doch bieten sich dem Leser leicht einige Erklärungsmöglichkeiten an: psychologische, moralische, mythisch-religiöse, strukturell-dialektische. Psychologisch gesehen erweckt die extreme Bedrückung endlich den Widerstandswillen der Gequälten, welche nichts mehr zu verlieren haben, mythisch betrachtet führt der Exzess des Bösen das messianische Ereignis herbei, die Antithese ist bereits in der These enthalten. Der Auftritt Ahasvers erfolgt somit tatsächlich zwingend.

Sinnerfahrung und eine Zukunftsperspektive über den Tod hinaus wären weitere wesentliche Konstituenten der messianischen Situation. »Und in der Tat ging von ihm eine merkwürdige Wirkung aus: wo er sich zeigte, schöpften

123 KÜNG und LAPIDE, 1976, S. 17.

selbst die Sterbenden neuen Mut; es war, als wüßten sie durch ihn, daß etwas von ihnen fortbestehen würde, etwas sehr Essentielles, und daß ihr Leiden und ihr Tod eine Bedeutung hatten, die sie nur ahnen konnten und die erst spätere Generationen erkennen würden.« (S. 154f.) Das Auferstehungsmotiv klingt hier an. Es versinnbildlicht jene Zukunftsperspektive, welche es Menschen im Leid, aber auch im Widerstehen ermöglicht, Sinn zu erfahren. Neben dem verwandten, aber unauffälligeren Motiv des Überlebens (Leuchenträger) findet sich das Auferstehungsmotiv noch einmal am Ende des Ghetto-Berichts. Dort konfrontiert Leuchenträger unvermittelt Ahasvers Opfertod — übrigens nicht für eine abstrakte Erlösungsidee, sondern für ein konkretes Leben — mit seinem Wiedererscheinen in Jerusalem.¹²⁴

Das Judentum kennt keinen unpolitischen Messianismus. Das Endziel ist zwar »mit himmlischer Vollmacht, aber auf irdische Weise zu erringen«,¹²⁵ und die Menschen haben menschlich-politische Mittel zu seiner Konkretisierung anzuwenden. Es unterscheidet Juden und Christen, daß diesen die Erlösergestalt wichtiger ist, jenen aber das Reich. Während die Christen im allgemeinen davon ausgehen, »daß Jesus selber durch den Tod hindurch schon das erreicht hat, was Reich Gottes meint«,¹²⁶ führen Juden immer wieder die faktischen Mißstände der Welt als Beweis gegen einen Messias Jesus an: »Wir Juden kennen — unter Gott — ein Himmelreich auch ohne den Heilandkönig, aber wir kennen keinen Heilandkönig ohne das schon gekommene Reich. Das Fernsehen und die Presse bestätigen uns jedoch jeden Morgen mit schrecklicher Klarheit die Unerlöstheit dieser Welt.«¹²⁷ Daß diese kontroversen Argumentations- und Vorstellungsmuster in den Roman eingegangen sind und im Hinblick auf Handlungskonsequenzen sowohl auf einer innerfiktionalen wie einer übergeordneten außerfiktionalen Kommunikationsebene (Rabbi-Ahasver und Textarrangement des Autors-Leser) diskutiert werden, ist evident.

Politisch und militärisch war auch die apokalyptische Vision der Qumran-Gemeinde gefärbt, die Heym für das zehnte Romankapitel heranzieht. Unter der Führung zweier Messiasse aus Aaron und Israel hofften die Qumran-Leute den Befreiungskrieg gegen die »Söhne der Finsternis« zu bestehen; die menschlichen Kämpfer würden Seite an Seite mit den himmlischen Heerscharen in den Streit ziehen. Politisches Handeln, Selbsthilfe ist demnach eine Hauptkomponente des jüdischen Messianismus, das Wort »Messias« zudem lediglich ein Ti-

124 »Zwei Flaschen zündete er an und schleuderte sie gegen die SS. Mit der letzten übergieß er sich selbst und warf sich, eine brennende Fackel, unter die brüllende Meute. In Jerusalem traf ich ihn wieder, vor seinem Schuhgeschäft in der Via Dolorosa« (S. 156).

125 LAPIDE, 1974, S. 9.

126 KÜNG in KÜNG/LAPIDE, 1976, S. 43.

127 KÜNG in KÜNG/LAPIDE, 1976, S. 43.

tel für den von Gott autorisierten Führer im Kampf, kein Eigenname einer selbständigen Heilsperson. Nicht weniger als zweiundsechzig Aufstände allein zwischen 168 v. und 135 n. Chr.¹²⁸ belegen eindrucksvoll die mobilisierende politische Kraft messianischen Denkens, wie es sich in jener Zeit im apokryphen Schrifttum niederschlug. Und schließlich behielt der urhebräische »Masiach« die »Gottesebenbildlichkeit eines jeden Menschen, der Gott so nahekommt, wie wir das alle dürfen — keinen Schritt weniger noch mehr.«¹²⁹

Obgleich Stefan Heym seine uneinigen Engel im Ghetto auf der jüdischen Seite zusammenführt, tilgt er damit nicht die Gegensätze zwischen ihnen. Als die Juden endlich losschlagen, denkt Lucifer nur an die Unmöglichkeit des militärischen Erfolges, Ahasver aber ist »beinahe freudig gestimmt«, findet er doch seinen Glauben an die Veränderbarkeit der Welt, an ihre Dynamik bestätigt. Bei allen Hinweisen auf eine messianische Konstellation fällt der Begriff »Messias« in Leuchenträgers Bericht an Beifuß nicht. Diese Auslassung ist doppelt gerechtfertigt: einmal verkennt Leuchenträger als der, der er ist, notwendig die grundsätzliche Bedeutung des Vorganges, zum anderen — und dieses Argument wiegt noch schwerer — haben die Juden im Ghetto *den* (christlichen) Messias, den göttlichen, unpolitischen, leidenden Erlöser von abstrakter Schuld nicht mehr nötig. Sie stehen selbst für ihre Erlösung ein, aktiv-kämpferisch, in dieser Welt, gegen konkrete Feinde. Selbst Ahasver ist nicht ihr »Messias«; er erläßt keinen Aufruf und führt seine Glaubensbrüder nicht in den Kampf. Aber seine Gegenwart stiftet Sinnerfahrung und Selbstbewußtsein, er beseelt die Verzweifelten mit »messianischem Geiste«. So verstanden ist die Ghetto-Episode Gegenszene zur Passion des Rabbi¹³⁰ und mikrokosmisches Vorspiel zu Armageddon. Gleichzeitig wird Ahasvers These, die Welt sei veränderbar, positiv bestätigt. Ob die irdische Schöpfung noch zu retten sei oder nicht, muß hinfort in der Logik des Romans als empirische, d.h. prinzipiell offene Frage betrachtet werden.

128 Mit der Niederlage Bar-Cochbas 135 n. Chr. verlor die jüdische Messiasvorstellung stark an politischer Wirksamkeit, wenngleich auch später immer wieder messianische Bewegungen vorkommen. Vgl. KLAUSNER, 1956.

129 LAPIDE, 1974, S. 8. Vgl. die Artikel *Messianismus* und *Messias* in RGG IV, 1960, Sp. 895-907.

130 Dessen Beispiel gab Ahasver Anlaß, pessimistisch »der Vergeblichkeit allen Bemühens« nachzusinnen (S. 124); der Aktivismus der Juden im Ghetto stimmt ihn zuversichtlich, »beinahe freudig« (S. 155).

5.3.3 Reb Joshua

Reb Joshua und Paul von Eitzen üben zwar als Rabbi bzw. Superintendent verwandte Professionen aus, sind aber aus durchaus unterschiedlichem Holze geschnitzt: der eine hat schon in jungen Jahren »was Vetrocknetes an sich, so als hätte er nie von [. . .] bunten Dingen geträumt« (S. 10), des anderen Augen aber brennen »zwischen den Lidern wie die Augen eines, der Gesichte gehabt hat« (S. 53). Der stiftet eine Weltreligion, jener verwaltet ein Kirchenamt. So unterschiedlich die natürlichen Eigenschaften der beiden Figuren auch beschaffen sind, so konsequent ihre Handlungen später den Charakteranlagen entsprechen, von einer *strengen* Determination jener durch diese kann keine Rede sein. Es gilt das paradoxe Moralgesetz, das Ahasver Judas entgegenhält: »Das ist so ein Spiel, das GOTT treibt mit den Menschen, daß sie entscheiden sollen über Gut und Böse und dennoch nicht anders können, als wie's ihnen vorbestimmt, so daß du, obzwar zum Verräter geboren, dennoch ein Verräter wirst aus eigenem Willen [. . .]« (S. 125).

Eine erste selbständige Entscheidung in diesem Sinne trifft Reb Joshua, als er Lucifers Versuchung widersteht.¹³¹ Seine Absage an den finsternen Engel eröffnet die Möglichkeit des Dialoges mit Ahasver. In der Eröffnungsphase wird dieser Dialog von zwei gegensätzlichen Tendenzen bestimmt. Die wechselseitige Sympathie verwandter Geister auf der Beziehungsebene der Kommunikation kontrastiert mit dem Dissens in allen wesentlichen Punkten der Inhaltsebene. So gehen ihre Auffassungen über Gott, den Ort des wahren Gottesreiches, den Weg zum Heil und die Rolle des Messias auseinander. Für den Rabbi ist der Herr ein Gott der Liebe. Ahasver weiß es auf Grund eigener Erlebnisse besser: »Er ist das All, welches kein Gefühl kennt, sondern Licht reiht sich an Licht und Kraft an Kraft und kreisen umeinander« (S. 52). Diese Position bestreitet das Fundament jeder christlichen oder jüdischen Heilslehre, welche auf das Sich-Einlassen Gottes auf den Menschen baut, auf seine liebende Zuwendung als der Antriebskraft aller Weltgeschichte. Ahasver rückt damit nicht nur gewisse kosmische Größenordnungen zurecht — welche Anmaßung der Erdenbewohner, ein persönliches Interesse des Schöpfers aller Milchstraßen zu beanspruchen! —, er verweist gleichzeitig die Erlösungssehnsüchte und -hoffnungen der Menschen auf deren eigene Kräfte, d.h. realistische Möglichkeiten, zurück.

131 Wenig später wendet sich Ahasver mit der gleichlautenden »Versuchsformel« *Bist du Gottes Sohn, so . . .* an den Rabbi. Entscheidend ist jedoch der Unterschied der Forderungen: Lucifer wollte ihn zu einer selbstischen, eitlen Tat des Hochmuts verführen; Ahasvers »Versuchung« besteht dagegen in der Aufforderung, ein praktisches und diesseitiges (»das wahre«) Reich Gottes zu errichten, d.h. die Menschheit zu befreien.

Dem entsprechend hat Ahasver die irdische Sphäre im Auge, wenn er von dem »wahren Reich Gottes« spricht, das es zu errichten gelte, und die Rolle des Rabbi denkt er sich politisch-militärisch nach dem Vorbild des anderen Joshua, der einst vor Jericho die Trompeten blasen ließ. Ahasvers Pläne sind bescheidener, aber konkreter als diejenigen des Rabbi, der sein Reich nicht in »dieser Welt« ansiedeln will: »Aber du magst beginnen mit dieser, sagte ich, dann wäre schon etwas getan« (S. 54). Reb Joshua lokalisiert sein Reich in der Transzendenz, er betrachtet es als seine Aufgabe, die Menschen von ihrer metaphysischen Schuld zu reinigen, und akzeptiert in unbedingtem Vertrauen auf seine Gotteserfahrung die ihm zugedachte Rolle des Opferlammes. Eine kurze Debatte über die rechte Messias-Auffassung, in deren Verlauf jeder der beiden Kontrahenten seine Überzeugung auf Prophezeiungen des Alten Testaments stützt, endet ohne Übereinkunft. Ahasver bricht das fruchtlose Gespräch enttäuscht und verärgert ab.

Der Autor stellt die Begegnung Ahasvers mit dem Rabbi als Erinnerung des Engels dar. Bereits die Tatsache, daß Ahasver die Auseinandersetzung zu einem späteren Zeitpunkt reflektiert, macht deutlich, daß Reb Joshua für ihn nach Abbruch des Gesprächs noch nicht »erledigt« ist. Er geht von der Überzeugung aus, daß sein »Bekehrungsversuch« — Ahasver wollte mit dem Rabbi ringen wie einst der Engel des Herrn mit Jaakob — gescheitert ist: »Es ist ihm nicht zu helfen« (S. 52). Diese Resignation wird aber nicht mehr wie seine spontane Reaktion am Ende des ergebnislosen Streits¹³² von Verärgerung bestimmt, vielmehr prägen nun, in der ruhig-distanzierten Situation der Erinnerung, Bedauern und Mitgefühl die Empfindungen des Engels: »Es ist mir leid um dich, Reb Joshua« (S. 52).

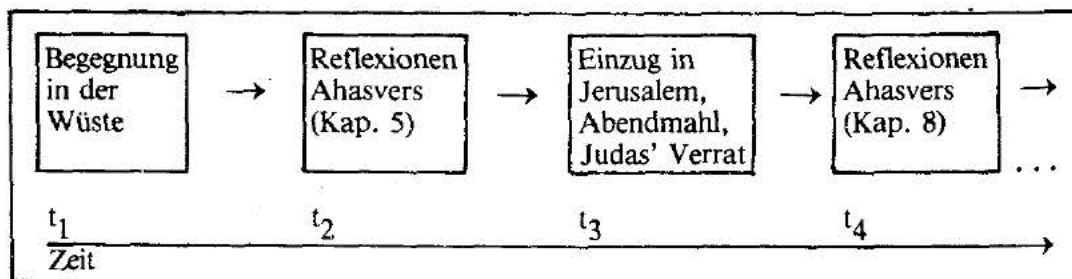
Die Basis für eine positive emotionale Beziehung legte der Rabbi gleich zu Beginn ihrer Begegnung, indem er Ahasver als einem der gestürzten Engel die Vergebung Gottes zusicherte. Damit wird eine traditionelle Streitfrage theologischer wie literarischer Spekulation sowohl im Kontext des Luzifer- wie auch des Ahasver-Stoffes in einem Geiste entschieden, welcher sich an den ethischen Kernforderungen der christlichen Lehre ausrichtet und willens ist, Werte wie Verzeihung, Erbarmen und Liebe auch in die Praxis umzusetzen. Wie sehr diese Haltung des Rabbi gegen die unversöhnliche Strenge seiner nominellen Nachfolger absticht, muß nicht ausgeführt werden.¹³³ Ebenso offenkundig ist seine Seelenverwandtschaft mit Ahasver, wengleich ihm (noch) dessen kriti-

132 »Da packte mich ein großer Zorn, und ich antwortete: Ein solcher wird keinen Topf Milch zum Säuern bringen« (S. 55).

133 Die unterschiedlichen Einstellungen des Religionsstifters und der Vertreter seiner Amtskirche zeichnen sich in HEYMS Roman schon bei der Fußwaschung des Simon Petrus, des zukünftigen ersten Bischofs von Rom, ab. Vgl. S. 81.

scher Blick abgeht und die aktiv-kämpferische Einstellung fehlt. Die Sympathie für den Gesprächspartner schreibt sich Ahasvers Wahrnehmungen, seinen Gesten und Bewegungen,¹³⁴ seinem Bekehrungseifer, seiner Trostzusage, selbst seinem Zorn ein. Manches spricht dafür, daß der Ausdruck »Sympathie« die Intensität der Zuneigung nur unvollkommen erfaßt. Es sind eher Zeichen der Freundschaft oder Liebe, wenn Reb Joshua Ahasvers Hand ergreift¹³⁵ oder dieser sich neben ihn kauert und seinen Arm um ihn legt. Aufgrund dieser intensiven Gefühlsbeziehung sowie ihrer Übereinstimmung in der letzten Handlungsmotivation verkräftet ihr Dialog die Belastungsprobe der sachlichen Differenz. Er endet nicht mit der Feststellung gegensätzlicher Meinungen, sondern mit dem Beistandsversprechen Ahasvers. Damit bleibt eine Fortsetzung der Kommunikation im Bereich des Möglichen.

Im achten Kapitel zeichnet Stefan Heym wiederum Gedanken Ahasvers auf, die um den Rabbi kreisen. Der Engel beschäftigt sich darin mit Reb Joshuas Einzug in Jerusalem, dem Abendmahl und Judas' Verrat, also den der Passionsgeschichte unmittelbar vorangehenden Ereignissen. Gewisse Unterschiede im Ton und Inhalt zwischen dieser Passage und der eben besprochenen machen wahrscheinlich, daß der Ahasver dieses Romankapitels seinen Überlegungen zu einem späteren Zeitpunkt nachgeht und um gewisse Erfahrungen reicher ist als derjenige des fünften Kapitels, d.h. daß sich die fiktionale Ich-Origo des reflektierenden Subjekts der Reb-Joshua-Sequenz auf einer Zeitachse verschiebt.



Skizze 5.II: Zeitliche Verschiebung der Ich-Origo des reflektierenden Ahasver.

Belege für diese Annahme ließen sich z.B. aus der Beobachtung folgern, daß sich das Verhältnis zwischen dem Rabbi und Ahasver offenbar weiterentwickelt hat. War Ahasver gegen Ende des Wüstendialogs, mit dem er sich im fünften Kapitel gedanklich beschäftigt, noch sehr auf Abgrenzung bedacht —

134 Man beachte beispielsweise die Choreographie der Distanzbewegungen; vgl. HALL, 1966.

135 So erinnert sich Ahasver später noch genau an die Kälte der Hand des Rabbi.

»ich bin der Geister einer und du ein Menschensohn«¹³⁶ —, so spricht er nun von seinem armen »Freund« (S. 78). Seine Intention richtet sich nicht mehr in erster Linie auf die Errichtung des Gottesreiches, sondern auf die Rettung des Rabbi, wenngleich freilich beide Ziele nur verschiedene Aspekte derselben Handlung bedeuten. Zwischen der zornigen Enttäuschung über die Starrköpfigkeit des Rabbi, welche sich noch der ersten Erinnerung mitteilte, und den Selbstzweifeln Ahasvers am Ende seines jüngeren Gedankenganges (S. 83) besteht ein deutlicher Bruch, der nur durch einen Zeitsprung erklärt werden kann. Auch die im unbestimmten Raum Sheol außerhalb der Schöpfung angesiedelten Kapitel ordnen sich der beschriebenen Sukzession ein; besteht beispielsweise Ahasver Joshua gegenüber anfangs noch auf der Sinnlosigkeit des passiven Opfers — »es ist nicht das Lamm, das die Welt verändert, das Lamm wird geschlachtet« (S. 55) —, so tritt er später Lucifers analoger, in der gleichen Bildlichkeit vorgetragener These — »das Lamm, das sich fressen läßt, stärkt die Ordnung der Wölfe« (S. 178) — entgegen: »Und dennoch, sage ich, der Rabbi hat die Menschen geliebt« (S. 178).¹³⁷

Ich komme noch einmal auf die Selbstzweifeln Ahasvers aus dem achten Kapitel zurück und zitiere den Abschnitt, da er mir in mehrfacher Hinsicht interessant erscheint:

Heute frage ich mich, hat er sich wirklich selber verraten? Oder liegt nicht die Größe des Rabbi darin, daß er den Weg zu Ende ging, den er vor sich sah? Und was wäre wohl aus ihm geworden, hätte er den Zweifel nicht von sich gewiesen, den ich ihm eingab?

Die kritische Infragestellung der eigenen Position, das Zugeständnis an den Rabbi bestätigt zunächst die Grundeinstellung Ahasvers: als der, der er ist, darf er auf kritische Selbstbesinnung nicht verzichten, kann er demjenigen den Respekt nicht versagen, der unbeirrt einen selbsterkannten Weg zu Ende geht, zumal einen solch dornenreichen. Der Ahasver, der diese Überlegung anstellt, hat den Rabbi in seiner Eigenart angenommen.

Nach dem Abendmahl dachte er noch anders; mit dem Gleichnis vom Rade, das seine Spur nicht wühlen kann, beschrieb er die Lage Reb Joshuas und ver-

136 Vor »Menschensohn« steht der unbestimmte Artikel. Damit wird der Rabbi von Ahasver (in einem abwertenden Sinn) zur Gattung der Menschen gerechnet, nicht aber als eschatologische Heilsperson (als »der Menschensohn«) verstanden.

137 Ahasvers Gegenargument verweist auf eine nicht ganz belanglose Tatsache, verhilft sie doch beispielsweise dem alten Eitzen (wie sicherlich vielen anderen Christenmenschen) zu einem friedlichen Tod: »Dann schneift er und zieht den Rotz hoch und fragt, 'Und ist keine Rettung in Christo?' Der Jüd zögert. Und gedenkt wieder des Rabbi und wie dieser sich aufraffte unter dem Kreuz und weiterschritt, und er sagt, 'Der Rabbi hat die Menschen geliebt.' Da ist dem Kranken, als ob der Ring, der ihm ums Herz liegt, zerspränge, und er stöhnt laut auf und atmet tief und glücklich, ein letztes Mal« (S. 146).

suchte, ihn in die Rolle des Fuhrmanns zu drängen, der den Ochsen lenkt.¹³⁸ Ahasver unterstellte dabei dem Rabbi fatalistisches Denken, wie es Lucifer und der schlitzohrige Judas in der parallel reflektierten Verratsgeschichte praktizieren. Indem Ahasver den Rabbi aufforderte, sein Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen, sich aufzuraffen und zu kämpfen, sprach er unter dem Eindruck der luciferischen Wiederholung und Verteidigung der Grundthese einer determinierten Weltgeschichte (S. 80): »Der da, der uns am ersten Tag erschaffen hat aus dem Hauch des Unendlichen und aus Feuer, bevor er noch diese verstümperte Welt schuf, ist mir maßgebend. Wer, wenn nicht Er, hat sich diesem Reb Joshua gezeigt und zu ihm gesprochen? Wer, wenn nicht er, hat ihm den Weg vorgezeichnet, den der Arme jetzt geht?«

Ahasver, der weiß, daß auch der Rabbi den Gang der nächsten Ereignisse vorausschauend übersieht, und der nicht verstehen kann, wieso sich jener auf das Verratsspiel des Judas einlassen konnte, »dachte, wer sich selbst so verrät, der ist wahrhaft verloren« (S. 83). In der Reflexion stellen sich dann die zitierten Bedenken ein; Ahasver ahnt »die Größe des Rabbi«, daß er seinen Weg auf Grund einer bewußten Entscheidung und nicht wie ein unverständiges Rad in der Wagenspur zurücklegt. Aber der Engel fragt noch weiter:

[. . .] und er wird in schrecklichen Schmerzen sterben, und wird begraben werden und am dritten Tage auferstehen und noch ein Weilchen wandeln auf dieser Erde, bis er auffahren wird zu GOTT und seinen Sitz einnehmen zur Rechten des Vaters. Und was dann? So weit denkt er nicht. Ach, Reb Joshua, armer Freund, warum fragst du nicht einmal, nicht ein einziges Mal, das einfache, auf der Hand liegende: Wenn alles gesagt und getan ist, was habe ich verändert? [S. 78]

Genau diese Frage legt Ahasver dem Rabbi wieder vor, nachdem die Dinge ihren voraussehbaren Lauf genommen haben. Er findet ihn auf seinem himmlischen Thron, der Welt weit entrückt, auffällig steif und marionettenhaft fremd in seiner Haltung, Gestik und Mimik. Sich selbst definiert Reb Joshua in grotesker Weise mit der Formel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Ahasver zwingt den Widerstrebenden, seine Augen auf die traurigen Realitäten der irdischen Verhältnisse zu richten, er demonstriert ihm beharrlich die Vergeblichkeit seines Opfergangs. Unerbittlich wendet er das jüdische Messias-Kriterium auf die »Erlösungstat« des Rabbi an (S. 210): »Und hat sich das Wort erfüllt? Ist das Reich gekommen?« Es sind rhetorische Fragen, die negative Antwort liegt offen »vor jedem, der sehen will.«

Der Rabbi ist in dieser Szene nicht wirklich er selbst. Mit formelhaften Wendungen, Ausflüchten, unter Berufung auf seine Leiden begegnet er dem lästigen Störenfried, am Ende spricht nurmehr eine Stimme aus ihm. Der Engel er-

138 Das Rad-Gleichnis entspricht einem andern vom Esel an der Leine des Treibers im fünften Romankapitel.

kennt diese neue brüchige Identität des Rabbi, wie sie in seinen dogmatisch-formelhaften Äußerungen wenig überzeugend behauptet wird, nicht an. Er, der von sich stets voller Selbstbewußtsein, im Gefühl ungefährdeter Autonomie sagen darf *Ich bin der ich bin*, fordert jetzt sein statuenhaftes Gegenüber dazu auf, doch der zu sein, der er sein sollte, d.h. ein wirklicher Erlöser der Menschen, zumindest ein selbständig Denkender.

Eine zentrale Stelle dieses zwanzigsten Kapitels konfrontiert zwei Definitionen der Wahrheit miteinander:

Die Wahrheit, sagte er liegt in Gott. Wie oft, sagte ich, habe ich das schon gehört. Aber die Wahrheit ist sichtbar für den, der sehen will, und für den, der denken will, ist sie erforschbar. Du aber sitztest auf deinem Thron und siehst nicht, und das Unerforschliche ist dir ein Trost. [S. 210]

Die dogmatische Begriffsbestimmung des Rabbi wird als ideologisch entlarvt, wobei die rhetorische Struktur des Thesenpaares in raffinierter Weise mit feiner Ironie das neutestamentliche Argumentationsmuster des *Ich aber sage euch* anklingen läßt. Selbstverständlich steht »Gott« hier für ein Paradigma mächtiger Instanzen, »zentraler Stellen«, wie Heym in der Kapitelüberschrift formuliert. Der Rabbi hält sich zwar bis zum Ende dieses Dialogs an die Wahrheit seiner »Zentrale«, doch zeigen Ahasvers Argumente bereits Wirkung. Die Verdrängungsarbeit ist nur mit sichtlicher Mühe zu leisten, ein gewisses Lächeln zwischen Trauer und Ironie verrät die Distanz zu seinem früheren Werk. Der Rabbi gesteht ein, keine prinzipielle Strukturveränderung des Weltzustandes erreicht zu haben — die Sünde ist geblieben¹³⁹ —, und die Berichte des Ewigen Juden lassen ihn erstarren. Zudem scheint er sich im Glanz »der milden Liebe Gottes« nicht gänzlich geborgen zu fühlen: bei einer »ketzerischen« Frage Ahasvers blickt er sich nach Lauschern um. Alle diese Anzeichen lassen erwarten, daß der Rabbi eine Rolle, welche geradezu einer Karikatur seines Wesens gleichkommt, nicht lange wird durchhalten können bzw. wollen. Es ist die Rolle des vergöttlichten, den leidenden Menschen entrückten Christus, wie ihn sich die Dogmatik einer Organisation definiert, deren erstes Oberhaupt sich (im Roman) bei der Fußwaschung »schrecklich ziert«, und welcher später

139 Die Repräsentanz dieser Textstelle verdeutlicht ein Vergleich mit einer Passage aus den 1965 verfaßten, aber erst 1980 in *Wege und Umwege* veröffentlichten *Bundesdeutschen Reflexionen* Stefan HEYMS. Dort knüpft er mit Bezug auf die DDR an ein Wort EHRENBURGS an: »Wir haben versprochen, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen abzuschaffen — nicht aber die menschliche Dummheit. Als ob der Sozialismus mit anderen Leuten gemacht werden könnte als den vorhandenen [. . .]« (S. 303). Zum Vergleich zitiere ich die entsprechende Version des Romans: »Ich habe die Schuld für die sündigen Menschen auf mich genommen und diese Schuld getilgt durch mein Opfer, doch wo ist verheißen, daß ich die Sünde selber würde vertilgen? Rabbi, sagte ich, die Unvollkommenheit der Menschen ist die Ausrede einer jeden Revolution, die ihr Ziel nicht erreicht hat« (S. 211).

ein Eitzen an einflußreicher Stelle angehören kann. Die Schlußkapitel des Romans bestätigen diese begründete Vermutung.

5.3.4 Lukas Cranach

Zu einer kleinen Gruppe von Requisiten, welche in auffälliger Weise in verschiedenen Romankapiteln erwähnt werden, gehört ein Messerchen aus Leuchtentragers Besitz, »das zierlich gearbeitet ist, der Griff aus rosa Koralle und zeigend ein nacktes Weib *en miniature*, perfekt bis in die Einzelheiten« (S. 14). Das Messerchen tritt im zweiten Romankapitel zum ersten Mal als wertvoller Gebrauchsgegenstand in Erscheinung. Im Warschauer Ghetto wechselt es dann den Besitzer, Ahasver bittet es sich unmittelbar vor dem Aufstand als Geschenk aus: »Schenk mir's«, sagt er, »das Bild erinnert mich so« (S. 155). Der Engel konkretisiert seine Erinnerung nicht, aber der Gedanke an die schöne Margriet und die durch sie verkörperten Werte — Barmherzigkeit, Hingabe, Liebeslust usw. — liegt nahe. Im Anschau des Messerchens vergewissert sich Ahasver noch einmal dieser Werte, bevor er den Kampf mit den Verrätern und Schändern jener Qualitäten, welche menschliches Leben lebenswert machen, aufnimmt. Als Abbild und Sinnträger, zugleich über die Fähigkeit verfügend, »dem Gemüt eine bestimmte sittliche Beschaffenheit«¹⁴⁰ mitzuteilen (Aristoteles), zeigt sich das Messerchen bereits in dieser Szene als Kunstwerk, und zwar als ein solches aus dem »Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit«, denn Leuchtentrager weiß eine Werkstatt, die es ihm bis in alle Einzelheiten — einschließlich der Alterspatina — nachfertigt.

Explizit wird das Messerchen durch Luther im vierten Kapitel als Kunstwerk klassifiziert. Die Anerkennung formaler Meisterschaft läßt der Wortführer der Melanchthonschen Tischgesellschaft sogleich die grundsätzliche Verdammung folgen: »wahrlich ein treffliches Stück Kunst, aber doch wohl des Teufels, wie man denn bei den Malern und Steinschneidern und ähnlichen Leuten nie genau wisse, ob ein Engel ihnen die Hand führe oder nicht eher der Satan« (S. 46). Luther trägt sein Mißtrauen in allgemeiner Form vor; damit provoziert er eine ebenfalls auf Prinzipielles gerichtete Gegenrede Lukas Cranachs. Der Inspirations-Theorie des Reformators stellt Cranach seine These von der Autonomie des »rechten« Künstlers entgegen.

Da meldet sich Herr Lukas Cranach zu Wort [. . .] und sagt, ein rechter Künstler lasse sich von keinem die Hand führen, weder Engel noch Teufel, sondern sei ein Schöpfer von sich aus, wie denn auch Gott den Menschen mit Kunst gebildet habe und jedwedem Tier und Blüte und Blatt, und ob er nicht unsern Doktor Martinus ma-

140 KLAUS/BUHR, 1973, Bd. 2, S. 632.

len könne mit dem Messerlein in der Hand, es reize ihn das verschiedenartige Rot der Formen der Figur, dabei alles Koralle, und der Ausdruck im Auge des guten Doktors, kritisch und zugleich genüßlich. [S. 46]

Es sind selbstbewußte, stolze Worte, die der Maler äußert. Er verbittet sich jede Einmischung von außen — von wem auch immer — und interpretiert echtes Kunstschaffen in Analogie zur göttlichen Schöpfung. Diese Episode reflektiert in grundsätzlicher Weise die Freiheit des Künstlers. In einem real-sozialistischen Staat, welcher der Kunst einerseits eine bedeutende Rolle für die Gestaltung und auch für die Zukunftsplanung des gesellschaftlichen Lebensprozesses (zumindest der Theorie nach) zugesteht,¹⁴¹ andererseits die Kategorie der Parteilichkeit in den Mittelpunkt des Koordinatensystems seiner Kunsttheorie stellt und künstlerische Vorgänge ihrem Wesen nach als Ideologie begreift, muß die Balance zwischen notwendiger Freiheit des Künstlers und Erwartungen der Gesellschaft ein besonders heikles Problem darstellen. Schließlich erfaßt das Theorem der Parteilichkeit praktisch alle Aspekte eines Kunstwerks, nach Georg Klaus und Manfred Buhr manifestiert diese sich »in der Wahl des Sujets. In der Analytik des sozialen Kausalkomplexes, in der Bewertung der sozialen, politischen, ideologischen, psychischen Faktoren des gesellschaftlichen und individuellen Lebensprozesses, in Ethos und Pathos, im Stimmungsgehalt, in der weltanschaulichen Grundhaltung, in der Stellung zu den ästhetischen Mitteln, im Verantwortungsbewußtsein gegenüber dem Volk, vor allem jedoch im Fühlbarwerden der Entwicklungsrichtung (Perspektive) des sozialistischen Menschen als historisches Subjekt.«¹⁴²

Ich will hier nicht die Konfliktgeschichte zwischen Partei und Künstlern in der DDR aufrollen, zumal sie an anderer Stelle dokumentiert ist,¹⁴³ weder auf die traurigen Begleiterscheinungen — Zensur, Druckverbote, Rufmordkampagnen, Partei- und Verbandsausschlüsse, die Welle der »Ausreisen« — dieser Auseinandersetzung eingehen, noch das lange Engagement Stefan Heyms für seine Interpretation von »Parteilichkeit« einerseits, »künstlerischer Wahrheit« andererseits im Einzelnen nachzeichnen. Die Anthologie *Wege und Umwege. Streitbare Schriften aus fünf Jahrzehnten* (1980) dokumentiert wichtige Stationen der Einstellung des Autors zu dieser Problematik.

141 KLAUS/BUHR, 1973, Bd. 2, S. 639: »Der Marxismus-Leninismus geht davon aus, daß sich die sozialistische Persönlichkeit im gesellschaftlichen Handeln konstituiert und entwickelt; das aber setzt das Hinausgreifen über das Sinnlich-Gegenwärtige und ein entsprechendes Zukunftsbewußtsein voraus. Die Kunst kann ihrer Funktion, maßgeblich an der Formung der sozialistischen Persönlichkeit mitzuwirken, nicht gerecht werden durch bloße Kopie des Bestehenden (wie LUCÁCS behauptet); sie muß schöpferisch an der Ermittlung und Darstellung des sozialistischen Menschenbildes der Zukunft mitwirken. Sie muß in geeigneter Form darstellen, was noch nicht Wirklichkeit ist.« M.E. bemüht sich HEYM nach Kräften, genau diesen Forderungen mit seinem literarischen Gesamtwerk zu entsprechen.

142 KLAUS/BUHR, 1973, Bd. 2, S. 639.

143 Vgl. JÄGER, 1982; dort wird weitere Literatur nachgewiesen.

In dem Aufsatz *Warum ich bin, wo ich bin* (1964)¹⁴⁴ begründet Stefan Heym vor den Lesern der amerikanischen Zeitschrift *Atlantic Monthly*, warum er die USA verlassen und sich in der DDR angesiedelt habe. Auf der einen Seite schien es ihm in den Vereinigten Staaten der fünfziger Jahre (McCarthy-Zeit) nicht mehr möglich, bestimmte Sozialkonflikte ehrlich darzustellen, zum anderen reizten ihn das »aufregende« Experiment der Einführung einer neuen Gesellschaftsordnung und die enorme Aufwertung der Funktion des Schriftstellers im sozialistischen Teil Deutschlands.

Er [= der Schriftsteller] war dabei, zu einer gesellschaftlichen Kraft zu werden, sein Wort ein Faktor im öffentlichen Leben, seine Werke *eine Waffe im Kampf*. Damit will ich nicht sagen, daß der Schriftsteller im Westen nicht ernst genommen wird. Daß ein Kongreßausschuß in den USA sich die Mühe machte, ein rundes Dutzend Schriftsteller hinter Gitter zu setzen, beweist dies. Aber im Westen gilt Literatur allgemein als Unterhaltung; man erwartet vom Schriftsteller nicht, daß er dazu beiträgt, das Denken der Menschen zu formen und zu verändern; der Akzent bei seiner Funktion liegt anders in Ost und West.¹⁴⁵

An eine Äußerung Sartres anknüpfend, zählt Heym drei Pflichten des modernen Schriftstellers auf: er müsse die Partei der Revolution ergreifen, Disziplin üben und kritisieren. Daß die beiden letzten Pflichten sich nur schwer miteinander vereinbaren lassen, hatte Sartre nicht übersehen und war auch Heym nach einem guten Jahrzehnt literarischer und journalistischer Tätigkeit in der DDR nicht mehr verborgen. Er spricht die Problematik in einer Reihe von Fragen aus:

Wie ist das mit der Disziplin, der Parteidisziplin und der Disziplin im allgemeinen? Wie ist es mit der Demokratie im Sozialismus? Wie verhält es sich mit der Struktur der Macht, was für Kontrollen und Gegengewichte müssen gefunden werden? Wie steht es mit der Freiheit? Wie mit der Kunst, ihrer Rolle, ihrer Funktion im Sozialismus? So viele Fragen, so viele Gärungsstoffe, die das Herz des Schriftstellers schneller schlagen lassen.¹⁴⁶

Wie sich Stefan Heyms Haltung entwickelt, dokumentieren schon Aufsätze und Reden wie *Beobachtungen zum literarischen Leben in der DDR* (1953), *Der Schriftsteller und die Macht* (1956), *Die Partei sagt* (1962),¹⁴⁷ *Antworten auf Fragen* (1964), *Die Langeweile von Minsk* (1965). Auch nach 1965 lassen ihn die Probleme künstlerischer Wahrhaftigkeit (*Das Bleibende*, 1967), von politischer Macht und Kontrolle, Loyalität und schöpferischem Freiheitsspiel-

144 Nachgedruckt in HEYM, *Wege und Umwege*, 1980, S. 188-195.

145 HEYM, 1980, S. 190.

146 HEYM, 1980, S. 194.

147 Dieses vor 1980 unveröffentlichte Fragment analysiert sehr scharfsinnig »das periodisch immer wieder auftauchende Interesse hoher und höchster Politiker der Arbeiterparteien an Fragen der künstlerischen Form«. HEYM, 1980, S. 275-280.

raum (*Antwort an Konrad Naumann. Rede nach der Ausbürgerung Wolf Biermanns* [. . .]; 1977; *Es geht um das Wort*, 1979), die Frage nach der Rolle des Schriftstellers im Sozialismus (*Leben in Ostdeutschland*, 1975; *Beschlagnahmtes Gespräch*, 1977; *Nur Devisen — oder nicht doch Literatur?* 1979; *Die Dialektik im Schaffensprozeß des Schriftstellers*, 1979) nicht mehr los. Nicht nur in zahlreichen publizistischen Beiträgen,¹⁴⁸ auch in seinen literarischen Arbeiten erörtert Heym, von verschiedenen Ansätzen ausgehend, immer wieder diese Themen.

Natürlich beeinflussen die kulturpolitischen Rahmenbedingungen, die sich seit der kurzen »Tauwetterperiode« nach dem VIII. Parteitag der SED vom Juni 1971, insbesondere dann nach der Ausbürgerung Wolf Biermanns zunehmend verschärften, die Antworten des Schriftstellers. Das politische Klima bestimmt seine Hoffnungen bezüglich der Auflösbarkeit der Widersprüche, seine Bereitschaft, Zugeständnisse zu machen und Entgegenkommen zu zeigen, es prägt das Verhältnis von Anerkennung und Kritik, Zustimmung und Verweigerung in seinen Beiträgen und nicht zuletzt auch den Ton der Auseinandersetzung. Das berüchtigte Devisengesetz von 1979 bedeutete eine neuerliche Eskalation des Konflikts. Der *Ahasver* ist in diesem Zusammenhang auch als erste künstlerische Stellungnahme Stefan Heyms zu den Folgeerscheinungen der *Collin*-Veröffentlichung zu lesen.

Bereits 1977 gab er in einem Interview mit Prof. Schwarz von der Laval-Universität, Quebec City, an, aus politischen Gründen keine inhaltlichen Konzessionen eingehen zu wollen.¹⁴⁹ Der Eindeutigkeit dieser Aussage, die schließlich das Ergebnis einer historischen Entwicklung, einer Summe langjähriger Erfahrungen ist, entspricht die Position Cranachs in unserem Roman, sein Postulat unbedingter Autonomie. Die Chranach-Luther-Kontroverse wäre demnach als poetologische Reflexion, noch darüber hinaus als Selbstbehauptung des Autors zu würdigen, das Messerchen aber steht mit seinen verschiedenen Attributen zunächst für das Kunstwerk schlechthin, dann aber im engeren Sinne für den *Ahasver*-Roman selbst.

Nahezu alle Charakteristika des Messerchens lassen sich mühelos auf den Roman beziehen. Die *zierliche* Arbeit verweist auf die Kunstfertigkeit der Textkonstruktion; der Messergriff zeigt ein »Weib *en miniature* perfekt bis in die Einzelheiten«, d.h. der Roman scheint sich als realistische mikrokosmische Nachbildung der Welt¹⁵⁰ zu verstehen — Engel und Teufel im Figurenarsenal

148 Alle hier genannten Aufsätze, Reden und Interviews sind in *Wege und Umwege* (1980) abgedruckt.

149 HEYM, 1980, S. 360.

150 Das Korallenweib erinnert an die Frau-Welt-Sinnbildtradition, wobei hier im modernen Roman das Sinnbild im Einklang mit der weltzugewandten Einstellung des Titelhelden positiv akzentuiert ist.

müssen dem nicht entgegenstehen, wie unsere Betrachtungen über die Handhabung des Mythischen bei Heym bestätigt haben. Das Korallenweib ist *nackt*, und der nackten, ungeschönten Wahrheit ist der Schriftsteller auch nach außerfiktionalen Äußerungen Heyms verpflichtet.¹⁵¹ Ein Autor, der sein Werk als politischen Faktor, als »Waffe im Kampf« (siehe oben) versteht, mag es wohl im Bilde eines Messers fassen, eines zwar kleinen und zierlich gearbeiteten, aber nichtsdestoweniger funktionstüchtigen Werkzeugs.

Die zusätzlichen Attribute, die Leuchenträgers Ghetto-Bericht dem Messerchen beilegt, — Schönheit, Erinnerungskraft, Reproduzierbarkeit — verbinde ich mit Ästhetizität, Zeichencharakter und Unzerstörbarkeit des Wortkunstwerks. Ein jüngerer Stefan Heym, das heißt auch ein um mancherlei Erfahrungen ärmerer, schloß seine Rede auf dem IV. Deutschen Schriftstellerkongreß (1956) wie folgt:

Das Leben, das wir doch alle beschreiben und beeinflussen wollen, besteht weder aus Himbeersöße noch aus Mehlsuppe, es ist weder einheitlich rosig noch einheitlich grau, das Leben ist bunt. Unsere Aufgabe ist es, im Bewußtsein unserer ganzen Verantwortung unsere Menschen und unser Leben in ihrer ganzen Vielfalt und widerspruchsvollen Entwicklung darzustellen und dafür zu sorgen, daß bei aller Buntheit des Werkes eine Farbe durchklingt — und diese Farbe ist weder ein süßliches Rosa noch ein bedrückendes Grau: *sie ist glühend rot*.¹⁵²

Lukas Cranach aber reizt nun im *Ahasver* gerade das »verschiedenartige Rot der Formen der Figur«, obwohl es sich in jedem Fall um Koralle, echtes und wertvolles Material, handelt. Interessant ist auch die Wirkung des Kunstgegenstandes auf Martin Luther, den Revolutionär, der sich zum Ordnungshüter gewandelt hat. Während sein Gespons Katharina »schamhaft die Augen verdreht«, ruht der Blick des guten Doktors »kritisch und zugleich genüßlich« (S. 46) auf der Figur. Das Angebot Meister Cranachs aber lehnt er ab; es scheint dem Dogmatiker denn doch unschicklich, sich mit dem nackten Weibe malen zu lassen, »sei's auch noch so klein« — und noch so reizvoll, dürfen wir ergänzen. Wie es seiner Rolle zukommt, rückt Luther offiziell von dem anstößigen Kunstgegenstand ab; das ebenso züchtige wie langweilige Gebetbuch steht dem Reformator besser an. Der Symbolwert der Farbe rot ist ebenso eindeutig wie Luthers Zugehörigkeit zu einem bestimmten Rollenparadigma; die Anspielungen müssen nicht weiter erläutert werden.

151 Vgl. beispielsweise die folgenden, in *Wege und Umwege* (1980) abgedruckten Äußerungen Stefan HEYMS: *Kompromißlose Suche nach der Wahrheit*, (1964) S. 284-286; *Das Bleibende*, (1967) S. 322-325; *Beschlagnahmtes Gespräch*, (1977) S. 355-368.

152 HEYM, *Der Schriftsteller und die Macht* (1956); nachgedruckt in *Wege und Umwege*, 1980, S. 263-274, Zitat S. 274.

5.4 Kommunikationsstrukturen

Verbale Auseinandersetzungen bestimmen die Romanhandlung. Das große Gewicht sprachlicher Interaktionen läßt sich sowohl vom Figurenkreis her ableiten — viele Helden sind Intellektuelle, deren natürliche Aktionsosphäre das gesprochene oder geschriebene Wort darstellt — als auch von der Konfliktstruktur, die formal durch dialektische Gegenpositionen, inhaltlich durch Normprobleme hohen Allgemeinheitsgrades gekennzeichnet ist. Daß der Dialog zudem eine lebendige, zielstrebige und pointierte Handlungsentwicklung zuläßt, kann als produktionsästhetischer Gesichtspunkt erwähnt werden. Hier will ich der Frage nachgehen, ob sich aus dieser so wesentlich durch sprachliche Aktivitäten geprägten Handlungsführung Aufschlüsse für die Textdeutung gewinnen lassen. Konkreter gefragt: in welchen Bahnen verlaufen im *Ahasver* sprachliche Interaktionen? Lassen sich allgemeine Regeln, Bedingungen, Voraussetzungen der Kommunikation erkennen? Erlauben diese Regularitäten Rückschlüsse auf die Organisationsform gesellschaftlicher Beziehungen, auf die Struktur der dargestellten sozialen Welt? Können wir möglicherweise auf Grund solcher Einsichten Zukunftsperspektiven für die fiktive Welt formulieren? Unterscheidet sich das kommunikative Verhalten der unterschiedlichen Figurengruppen voneinander?

Betrachten wir zunächst einige im Roman breit ausgeführte Kommunikationsszenen, in denen Eitzen maßgeblich hervortritt: die Magisterprüfung (7. Kapitel), seine Predigt wider die Juden (9. Kapitel), die Disputation in der Synagoge von Altona (19. Kapitel), das Verhör der Eiderstedter Wiedertäufer (23. Kapitel) sowie die vergeblichen Verteidigungsversuche des greisen Superintendenten gegen Teufel und Ahasver im 28. Kapitel. Mit Ausnahme der letzten Episode kommt allen Szenen das Merkmal der Öffentlichkeit zu. Ferner unterliegen sämtliche aufgezählten Kommunikationsabläufe gewissen institutionellen Regeln¹⁵³ und besitzen erhebliche Bedeutung hinsichtlich praktischer Konsequenzen. So eröffnet die bestandene Prüfung eine Karriere, die Hetzpredigt verkündet eine antijudaistische Ideologie, die jederzeit in physische Gewaltanwendung umschlagen kann,¹⁵⁴ außerdem bringt sie dem anpassungsfreudigen Schüler ein Empfehlungsbrieflein seines Meisters ein. Der gelehrte Streit soll Eitzen ruhmvolle Erfolge in der Judenmission oder wenigstens einen privaten Triumph über Ahasver bescheren; in den judikatorischen Ver-

153 Es sind dies die mehr oder minder festgelegten Regeln der Sprachspiele »Prüfung«, »Predigt«, »theologische Disputation«, »Verhör« und »Anklage« oder »Strafprozeß«.

154 Die Marktplatzszene in Kapitel 11 demonstriert diese Gefahr des Umschlagens von verbaler Hetze in physische Gewalt noch deutlicher.

handlungen geht es jeweils um Kopf und Kragen, zunächst für die Täufer, dann für den Kirchenmann selber.

In einem aussagekräftigen Zusammenhang mit dem Weltbild des Romans steht ein weiteres Merkmal, das wieder allen Episoden gemeinsam ist: die Rollenasymmetrie der Kommunikations-»Partner«. In den meisten Fällen ist die Asymmetrie bereits institutionell verankert. Bei Prüfungen, in der Kirche, vor Gericht sind die Beteiligten nicht gleichberechtigt, ihnen eignen jeweils unterschiedliche Machtbefugnisse; nur einer darf fragen, predigen, urteilen — der andere muß antworten, zuhören, das Urteil hinnehmen. Wenngleich eine Disputation gemeinhin als Auseinandersetzung zwischen gleichberechtigten Gegnern gilt, so entspricht die dargestellte Praxis trotz aller Toleranzbekundungen nicht jener idealen Theorie, wie die Reaktion der Zuhörerschaft auf das erste freimütige Wort des jüdischen Gelehrten demonstriert (S. 203): Ein Sturm der Entrüstung bricht los, »nachdem der schlaue Pereira endlich die Beherrschung verloren [. . .]. 'Lästerlich!' rufen die Honoratioren, 'Erschrecklich! Abscheulich!' Und die von der Obrigkeit zetern nach dem Büttel [. . .].«

Eitzen tritt seine Prüfung in denkbar schlechter Verfassung an: unzureichend präpariert, verkatert, voller Furcht vor der glanzvollen Zuschauerkulisse und den Prüfern, die er als seine Henker ansieht. Doch im Augenblick tiefster Verzweiflung inspiriert ihn die Gegenwart Leuchenträgers zu präzisen und geordneten Aussagen. Obwohl anscheinend ein fremder Geist über ihn gekommen ist und ihm die passenden Worte eingibt, bemerkt Eitzen redend die Reaktionen seiner Zuhörer, »sieht, wie dem guten Doktor Martinus das Maul weit offensteht, und wie der Magister Melanchthon die Augen aufreißt.« Bei der ersten Verschnaufpause hat die Verblüffung bereits das ganze Publikum erfaßt und die Kommilitonen applaudieren. Vom furor examinis gepackt, von der Begeisterung seiner Zuhörer getragen, spürt Eitzen, »daß er weiterreden muß wie die Propheten von einst, in Zungen, nur weiß er nicht, sind diese Zungen von Gott oder von wem sonst« (S. 72).

Eitzen redet »in Zungen«, d.h. fremdbestimmt. Er entspricht damit nicht dem idealen, autonom über sein Werk verfügenden Künstler Cranachs, sondern zählt zu den Leuten, bei denen man gemäß Luthers Auffassung nachschauen muß, wes Geistes Kind sie sind. So tritt er auch zur Prüfung an, um zu erweisen, »daß er gelernt hat, den rechten Glauben zu scheiden von den Irrlehren [. . .] und das allein richtige Wort zu zitieren« (S. 66).. Bei den Künstlern wisse man nie genau, ob ihnen Engel oder Teufel die Hand führten, meint Luther und entscheidet sich im Zweifelsfall für die Verdammung.¹⁵⁵ In der Theologie — und bekanntlich nicht nur in der Theologie — läßt sich das Feststel-

155 Vgl. HEYM, *Ahasver*, 1981, S. 46.

lungsverfahren glücklicherweise operationalisieren, indem man Dogmen abfragt. Die Konformität der Antworten rechtfertigt den Kandidaten, stellt das Dogma doch definitionsgemäß die reine Wahrheit dar. So darf sich der gute Doktor Martinus am Ende der Prüfung Eitzens auch seiner Sache ganz sicher wähnen: »den muß man sich merken, der wird's weit bringen« (S. 77).

Eitzen begann seine Ausführungen über die Engel mit allgemeinen Wesensbestimmungen, mit dem zweiten Atem geht er näher auf die guten Engel und ihre verschiedenen Funktionen ein. Mit gutem Gespür für die Psychologie seiner Zuhörerschaft setzt der Kandidat sein Thema zu den persönlichen Belangen der verschiedenen anwesenden Gruppen in Beziehung. Seinen Lehrern, den Ratsherren und kurfürstlichen Beamten, den Kaufleuten und Hausvätern vermittelt er das angenehme Gefühl, unter der besonderen Fürsorge von Schutzengeln zu stehen. Wenn es auch zunächst eingegebene Worte sind, die aus Eitzen hervorquellen, so scheint er sich doch schnell in die Rolle des situationsmächtigen Rhetors zu finden. Er erkennt klar die Wirkung seiner Äußerungen und ist bemüht, sie durch Körpersprache und Stimmführung zu steigern.¹⁵⁶ Der Redner begeistert sich selbst wieder an der Reaktion seines Publikums und richtet seine weiteren Ausführungen entsprechend ein. Im nächsten Abschnitt, der von den schlimmen Engeln handelt, befriedigt Eitzen schon virtuos die Erwartungen und Bedürfnisse seines Publikums:

Den Kandidaten Eitzen schüttelt ein Kichern, das seines sein mag oder nicht, da er bemerkt, wie die anwesenden Herrn Prediger und Pastoren die Worte schlecken, die er hat fallenlassen, so als wären's die schönsten Leckereien. Und kommt ihm auch sofort noch mehr desgleichen in den Sinn für die Herren vom Rat der Stadt und vom kurfürstlichen Amte, denn was den einen recht ist, soll den andern billig sein, und so referiert er, wie die bösen Engel sich auch tummelten unter der Obrigkeit, und wie sie die Harmonie im Staate stören, indem sie die Dissidenten¹⁵⁷ unterstützten oder als Zeugen aufträten für diese, oder dem Feind an die Hand gingen, indem sie Kaisern und Fürsten falsche Ratschläge einbliesen, oder Unruhe und Unzufriedenheit schüfen unter dem Volke. Das ist wie himmlische Musik für die Ohren der Amtleute und Ratsherren, daß ihnen bestätigt wird aus berufenem Munde, nicht sie wären schuld an ihren Ungelegenheiten, sondern eine muntere Rotte von Teufeln; und hinge es nur ab von ihnen, sie gäben dem Kandidaten Eitzen wohl gerne ein »*summa cum laude*«. [S. 75f.]

156 Vgl. S. 72: »Wobei der junge Eitzen einen Blick voller Bedeutung auf Luthern wirft und auf seinen guten Lehrer Melanchthon, sodann jedoch sich hinwendet zu den Herren vom Rat und den Amtleuten des Kurfürsten und mit erhobener Stimme fortfährt [. . .]«.

157 Der anachronistische Ausdruck unterstreicht den paradigmatischen Charakter der Szene. Die Parallele zwischen dem Wirken der bösen Engel (in Eitzens Darstellung) und den Aktivitäten bestimmter DDR-Schriftsteller (wie sie von linientreuen Kollegen oder offiziellen Stellen kritisiert werden) liegt auf der Hand und muß hier weder näher erläutert noch auf (bekannte) konkrete Fälle bezogen werden.

Eitzen schlägt sich jetzt geradezu genial in dieser Prüfung, die ausdrücklich dazu dient, über seine Rechtgläubigkeit, seine Orthodoxie zu befinden. Er reproduziert nicht nur die Lehrsätze der Kirche, er demonstriert zugleich in Anwendungsbeispielen die Vorteile dieser Ideologie für seine Zuhörer, d.h. für die Angehörigen der privilegierten Gesellschaftsschichten, von deren Sympathie sein Wohlbefinden abhängt.

Wenngleich Eitzen »in Zungen« redet und nach dem Verschwinden seines Freundes die Schlußworte wieder gewohnt trocken und lehrhaft spricht, so wäre es doch verfehlt, für Form und Inhalt der Engelrede nur Leuchtenträger verantwortlich zu machen. Der Autor läßt in dieser Szene eine Art Verschmelzungsprozeß zwischen den beiden Figuren ablaufen, und zwar sowohl in räumlich-anschaulicher wie geistiger Hinsicht.¹⁵⁸ Einerseits rückt der Teufel dem Kandidaten immer näher, bis der zuletzt meint, Leuchtenträger krieche in ihn hinein; andererseits erkennt Eitzen, der über Dinge reden muß, »von denen er keine Ahnung hat«,¹⁵⁹ im Verlauf der Prüfung zunehmend deutlicher, wie er sich durch opportunes Verhalten aus der Schlinge ziehen kann. Indem er gegen Ende seiner Rede Ahasver und dessen Veränderungsprogramm als »böse« einstuft, artikuliert er sowohl die Ideologie seiner vom status quo begünstigten Obrigkeit wie auch die Interessen Lucifers.

Als sich Eitzen zur Predigt in der Wittenberger Schloßkirche rüstet, hat der Teufel von seinem Geist bereits vollständig Besitz ergriffen, Eitzen ist nun und hinfort »des Teufels«. Der *äußeren* Aufmunterung durch Leuchtenträger bedarf der angehende Magister der Theologie folgerichtig nicht mehr; die Worte stellen sich wiederum wie von selbst ein, »obwohl in der ganzen Schloßkirche kein Schatten seines Freundes Leuchtenträger zu entdecken ist« (S. 90). Sein Thema, »die Juden«, hat er sich selbst ausgesucht. Er wird dabei Luther nach dem Munde reden und zugleich dem Volk seines Nebenbuhlers eins auswaschen können. Opportunismus und Haß sind nun seine Inspirationsquellen. Schnell kommt der Prediger vom Bibeltext auf die Greuelmärchen von jüdischen Untaten zu sprechen, welche der Fremdenfurcht des schwächlichen Charakters entsprechen¹⁶⁰ und kompensatorisch das Wir-Gefühl der Gemeinde auf Kosten einer Minderheit beschwören. Luther findet seine eigenen Gedanken

158 Zu Anfang des neunten Kapitels (S. 85f.) wird dieser Verschmelzungsprozeß nachträglich nach dem Modell des Teufelpakts interpretiert; parodistische Akzente sind dabei freilich unüberhörbar.

159 Vgl. die Kapitelüberschrift S. 66.

160 Vgl. etwa S. 193: »Dabei hat er, trotz seiner Bemühungen um diese Juden, eine Scheu vor ihnen, und nicht etwa nur vor dem Ahasver [. . .]. Fremd, denkt er, zerstreut über die Länder der Welt, Gäste an fremden Tischen, doch ungeladen und ungeliebt. Mit seiner Herzoglichen Gnaden gütiger Erlaubnis ist er mehrmals zu Altona gewesen und hat die Synagoge inspiziert, eine rechte Mördergrube, die Wände pechschwarz vom Ruß der Kerzen, die ständig brennen, das Gewölbe voller Spinnweben [. . .].«

bestätigt, er nickt beifällig. Die Gemeinde zeigt sich offenkundig beeindruckt, doch Eitzen zieht sie noch stärker in seinen Bann, indem er sie beim Geldbeutel packt und über jüdischen Wucher und Reichtum herzieht. Der Prediger wendet das gleiche rhetorische Prinzip an wie der Prüfling: er bringt seine Redegegenstände in eine enge Verbindung mit den privaten Anliegen der Zuhörer, und zwar dergestalt, daß die theologische Ideologie in letzter Konsequenz die gängige Praxis unterstützt. Seine umfangreiche Verteufelung der Juden erwächst zwar wesentlich aus privaten Haßgefühlen — während der Predigt erscheint ihm eine Vision Ahasvers mit Margriet auf dem Schoß —, bereitet aber argumentativ den Vergleich von jüdischer und christlicher Messias-Auffassung vor:

»Die Juden nämlich«, erklärt er, »wollen einen Messias haben aus Schlaraffenland, der ihnen den stinkenden Bauch sättige, einen weltlichen König, der uns Christen totschiage, die Welt unter die Juden austeile und sie zu Herren mache. Wir Christen aber haben einen Messias, der macht, daß wir den Tod nicht müssen fürchten und nicht beben müssen vor dem Zorn Gottes und dem Teufel ein Schnippchen schlagen können.¹⁶¹ Auch wenn er uns nicht Gold, Silber und anderen Reichtum gibt, bei solch einem Messias mag uns das Herz vor Freude springen, denn da wird die Welt zum Paradies. Und dafür danken wir Gott, dem Vater aller Barmherzigkeit, Amen.« [S. 92]

Die Predigt gipfelt in der Verkündigung einer *transzendenten* Erlösungszusage. Ansprüche auf irdisches Wohlergehen (»Schlaraffenland«) werden als jüdische Ideologie diskriminiert. Eine Änderung der ungleichen irdischen Sozialverhältnisse erübrige sich also für den frommen Christenmenschen. Der konstruierte Gegensatz zwischen Juden und Christen verschleiert die wirklichen Interessenkonflikte. Wie falsch, ja paradox Eitzens Feindbild tatsächlich ist, wird (allerdings nur für den Leser) offensichtlich, als der »neugebackene Herr Pastor« seine Gemeinde feierlich mit dem Segen Aarons entläßt.

Beiden bisher besprochenen Kommunikationssituationen eignet — freilich in unterschiedlichem Grade — ein Moment der Repression, und zwar unabhängig von den spezifischen Rollenassymmetrien der betreffenden »Sprachspiele«. In der Prüfungsszene ist dieses Moment nicht ganz leicht zu entdecken, und wir müssen etwas Phantasie investieren, um uns die Konsequenzen bestimmter Äußerungen vorzustellen. So wird der Kandidat über unkörperliche Wesen befragt; Möglichkeiten konkreter Bedrückung, gar physischer Gewaltandrohung oder -ausübung scheinen da zunächst fernliegend. Doch mit der Kategorisierung guter und böser Engel, des weiteren der Verknüpfung engli-

161 Dieser Glaube ermöglicht noch Eitzens Vater einen friedvollen Tod, wenngleich der alte Kaufmann von Zweifeln geplagt und auf die mitleidsvoll gewährte Bestätigung Ahasvers angewiesen ist. Der Sohn des alten Kaufmanns wird in seinen letzten Lebensstunden erfahren müssen, daß seine Zuversicht unbegründet war, seine Lehre Illusion.

scher Tätigkeiten mit irdischen Belangen schafft Eitzen die Möglichkeit, auch menschliche Verhaltensweisen nach einem dualistischen Schwarz-Weiß-Schema einzuteilen. Mittels der Engel konstituiert er Paradimen — genau wie der Autor auf anderer Ebene, wenn auch mit umgekehrter Bewertung. »*'Angeli boni sunt'*«, sagt er und »*item homini boni sunt*« denkt er sich dazu, »*'qui in sapientia et sanctitate perstiterunt'*«; analog zielt er auch auf menschliche Ketzer, Harmoniestörer und Dissidentenfreunde, wenn er die bösen Engel definiert: »*'Angeli mali sunt [. . .] qui in concreata sapientia et justitia non perseverarunt'*«.

In der Prüfungsszene wird also noch keine Repression *ausgeübt*, wohl aber schafft Eitzen notwendige Voraussetzungen ihrer Handhabe und Legitimation. Er entwirft ein grobschlächtiges, doch für die Belange der Obrigkeit zweckmäßiges dualistisches Einteilungsschema, er grenzt Freund und Feind intensional wie extensional voneinander ab und verankert seine Normen in einem dogmatisch geschlossenen Rechtsgebäude. Eitzens Predigt ist bereits repressiv. Sie richtet ihre verbale Aggressivität gegen eine nunmehr genau bestimmte Gruppe, die Juden, und bereitet physische Gewaltanwendung vor. Durch die Verschachtelung der unterschiedlichen Erzählsequenzen stellt der Text auch eine Verbindung zwischen Luthers und Eitzens Hetzreden und dem Völkermord des dritten Reiches her. Außerdem unterstützt der angehende Seelenhirte die Repressivität des Feudalstaats, indem er sie als irrelevant behandelt: der fromme Christenmensch setze seine Hoffnungen auf das Jenseits, er brauche kein Schlaraffenland für seine Glückseligkeit.

Bei den folgenden großen rhetorischen Auftritten Eitzens läßt der Autor den repressiven Charakter der Kommunikationssituationen noch deutlicher hervortreten. Hetzte der Magister noch gegen einen anonymen Kollektivfeind, der sich nur für den Prediger selbst in der Person seines Nebenbuhlers konkretisierte, so richtet der Superintendent im neunzehnten Kapitel seine Angriffe gegen Anwesende, deren Reaktionen die Gefährlichkeit ihrer Lage erhellen: »die Juden aber zittern und drängen sich zusammen wie Hühner, wenn der Fuchs um den Stall streicht« (S. 204). Der Weg von der verbalen zur physischen Aggression ist inzwischen wesentlich kürzer geworden, wie unter anderem die Vorsicht des jüdischen Disputanten, der Hinauswurf eines vorlauten Fragestellers und vor allem die Präsenz des Stadtbüttels demonstrieren. Auch die Allianz zwischen Staat und Kirche, zwischen der politischen Machtinstanz und ihrer ideologischen Abteilung, tritt nun unverhüllt in Erscheinung. Der Landesherr vereinigt in Personalunion weltliche und geistliche Gewalt. Dementsprechend muß sich jede oppositionelle Regung eines doppelten Verbrechens schuldig machen: Eitzen »ruft nach dem Büttel, daß dieser den Ahasver festnehme wegen Lästerung Gottes und Beleidigung Seiner Gnaden des Herzogs

zu Gottorp, welcher hier oberster Kirchenherr, sowie wegen Anstiftung zu Unglauben und Aufruhr« (S. 207).

Eine neuerliche Steigerung der Repression bringt die Gerichtsszene des 23. Kapitels. Der Volksverhetzer ist in die Rolle des Inquisitors hineingewachsen, seine Äußerungen zielen nun unmittelbar darauf ab, Menschen der Ketzerei zu überführen, d.h. unbequeme Zeitgenossen ihrer Ausweisung oder gar physischen Vernichtung zuzuführen. Die Zielgruppe der neuen Bedrängung sind nun nicht mehr die Juden, die alten Erbfeinde, sondern der eigenen Religion relativ nahestehende Mennoniten und Davidjoriten, die schon in ihrer niederländischen Heimat von den Papisten verfolgt worden sind. Verschärfung der Repression einerseits und nähere religiöse Verwandtschaft zur Gruppe der Opfer andererseits stehen in einem sinnvollen Zusammenhang: dem Leser wird deutlich, daß hinter dem Streit um theologische Feinheiten politische Machtinteressen stehen, um die es eigentlich geht.

So handelt es sich bei den Täufern auch wieder um »fremde Eindringlinge«, die womöglich die eigenen Landeskinder rebellisch machen könnten, so wie »im Stall das Vieh durch Füchs und Wölf« in Unruhe gebracht wird. Dieser aus der Perspektive der Ketzerjäger formulierte Vergleich entlarvt die Einstellung des Herzogs und seiner geistlichen Hilfstruppen zu den Untertanen. Da gibt es eben Nutzvieh und fremdes Raubzeug; das eine wird gemolken, geschlachtet,¹⁶² bekommt das Fell über die Ohren gezogen, das andere wird ohne Rücksicht vernichtet. Besonders pikant ist die Nähe dieser Bildlichkeit zu der im Roman häufiger verwendeten und auch im unmittelbaren Vorsatz gebrauchten Pastoralmetaphorik.

Den Vergleich der Tönninger Verhandlung mit der Disputation zu Altona zieht Eitzen übrigens selbst: »diese Sache wird anders ausgehen«, verspricht er sich, er will »ein Zeichen setzen für alle im Herzogtum und über dessen Grenzen hinaus, daß hier einer ist, nämlich er, der Superintendent Paulus von Eitzen, der das Lutherische Wort, so wie's der gute Doktor gepredigt, gegen alle Abweichungen und Anfeindungen verteidigt« (S. 251). Es geht also um einen Schauprozeß. Eine faire Verhandlung haben die Beklagten nicht zu erwarten. Den Verteidiger verweigert man ihnen zwar nicht geradewegs, doch ist abzusehen, daß er nicht mehr rechtzeitig aus den Niederlanden eintreffen wird. So müssen sich die Bauern und Handwerker ohne Rechtsbeistand mit den »spitzigen Haken Lutherischer Dialektik« auseinandersetzen. Nach kurzem Vorgeplänkel stellt Eitzen seine heiklen Kernfragen zu den umstrittenen Dogmen der Erbsünde, der Kindertaufe, der Rechtfertigung allein durch den Glauben sowie der Auslegung des heiligen Abendmahls.

162 Vgl. den Kriegszug des Herzogs.

Er hat das »Ketzergesindel« belehrt, sie »zurückgeführt zu den Wassern des Glaubens; nun werden sie saufen müssen oder ersäuft werden« (S. 256). Alles scheint auf die zweite Alternative hinauszulaufen, da die Täufer ihren Grundsätzen treu bleiben. »Häresie, verdammliche«, »Sakramentiererei, lästerliche«, »Blasphemie, verwerfliche«, »Ketzeri, teuflische!« kommentiert der Inquisitor ihre nonkonformen Antworten. Die letzten entscheidenden Fragen des Verhörs, die den Beklagten endgültig den Hals brechen sollen, thematisieren die Konsequenzen »der allein seligmachenden Lehre *in praxi*« (S. 258):

ob *ad quintum* nach ihrer Auffassung ein wahrer Christ auch als weltliche Obrigkeit herrschen und ein hohes Amt mit gutem Gewissen verwalten und in solchem Stande selig werden könne, und ob *ad sextum* Christen in allen Dingen, welche nach dem Wort Gottes der Obrigkeit gehören, dieser Gehorsam schulden, und ob *ad septimum* das geistliche Reich Christi etwa in Widerspruch stünde zu den weltlichen Reichen und Regierungen, ja oder nein?

Nur der unerwartete Auftritt Ahasvers im Kostüm des holländischen Ketzerpredigers rettet die Täufer aus ihrem Dilemma zwischen Glaubensverrat und Aussicht auf schwerste Bestrafung. Die Repression läßt sich von diesem Punkt aus nur noch durch Überführung der sprachlichen in körperliche Gewalt weiter verschärfen. Man gestattet Ahasver die Verteidigung der Beklagten nicht, sondern verhaftet ihn als Deserteur vom Regiment Pufendorf. Im Verlaufe dieses Tumults findet die schöne Margriet ihr Ende. Das nächste Kapitel steigert mit der Gassenlauf-Episode die physische Gewaltanwendung weiter. Anlässlich der Verurteilung und Exekution Ahasvers wird in Analogie zur Passion Reb Joshuas noch einmal das Zusammenwirken von politischer und geistlicher Macht vorgeführt (Eitzen : Kaiphas; Herzog : Herodes/Pilatus; römische Eskorte : Gottorpsche Soldaten).

Das 28. Kapitel des Romans wiederholt gerafft, jetzt allerdings gegen Eitzen gewendet, die Klimax der Repression. Ein harmloses Gespräch unter alten Freunden schlägt unversehens in ein Gerichtsverfahren um. Die Anklage treibt den schlechten Hirten Schritt für Schritt in die Enge, bis er sich am Ende in seinen eigenen Dogmen verfängt. Auch in dieser verkürzten Reprise endet die Rhetorik schließlich in physischer Gewalt.

Die Analyse einiger wichtiger Kommunikationssituationen der Eitzen-Sequenz hat einen Punkt erreicht, von dem aus bestimmte Verallgemeinerungen plausibel gemacht werden können. Zunächst sind wir bei unserer Untersuchung immer wieder auf ein Moment der Repression gestoßen, das offenbar planvoll in die Kapitelfolge des Romans eingearbeitet wurde. Ein Blick auf die Verhältnisse der anderen Handlungsstränge führt zu vergleichbaren Befunden. Staatliche Zensur kontrolliert den wissenschaftlichen Briefwechsel, und ein Herr vom Ministerium kommentiert nicht nur schulmeisterlich die Verlautba-

rungen des Berliner Professors, er gibt ihm auch politisch-dogmatische Richtlinien vor, bestellt Beifuß zum Rapport ein (»bei Fuß!«)¹⁶³ und »empfiehlt« mit unmißverständlichem Nachdruck den Abbruch der Korrespondenz (S. 243).¹⁶⁴ Endlich finden auch die mythischen Auseinandersetzungen zwischen Gott und den revolutionären Engeln nicht in einer »angstfreien Atmosphäre« statt: Unbotmäßigkeit wird durch freien Fall ins kalte Unendliche geahndet, den Gottorpschen Bütteln ähneln gewisse »Fleischhacker-Engel« (S. 130), und auch in himmlischen Gefilden schnappen Lauscher und Denunzianten freimütige Äußerungen auf.¹⁶⁵

Repression zeigt sich demnach als beherrschendes situatives Moment der Kommunikation in unserem Roman. Sie wird durch den in vielen Fällen deutlich herausgearbeiteten Kontrast zwischen idealen und tatsächlichen Kommunikationsregeln bestimmter »Sprachspiele« besonders auffällig.¹⁶⁶ Die latente Repressivität der Gesprächsszenen, die jederzeit in offene Gewaltanwendung umschlagen kann, indiziert eine entsprechende Verfassung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Hierarchische Sozialstrukturen, d.h. scharfe Klassengegensätze mit ungleicher Verteilung politischer Macht und materieller Güter beherrschen alle »historischen« Ebenen des Romans, diejenige des postrevolutionären Realsozialismus der DDR — zwar nicht in allen Einzelheiten des Erscheinungsbildes, aber doch im Prinzip — ebenso wie die des frühneuzeitlichen Feudalstaats. Wie könnte es sich auch anders verhalten, angesichts einer hierarchischen Abstufung des Personals der himmlischen Modellebene, eines durchaus »undemokratischen« Schöpfungsaktes: »Er war's, Seine einsame Entscheidung, wir hatten kein Teil daran« (S. 5).

Mit verbaler und physischer, suggestiv-angedeuteter, explizit-angedrohter und vollstreckter Gewalt bemühen sich die Herrschenden aller Romanebenen, ihre Positionen zu verteidigen. Doch nach einem dialektischen »Grundgesetz«, das am eindrucksvollsten in der Ghetto-Episode dargestellt wird, fordert jede Bedrückung Widerstand heraus, motiviert jede reaktionäre Anstrengung eine revolutionäre Gegenkraft. Dogmen sind in diesem Kampf die wichtigsten Ba-

163 Vgl. Würzners Schreiben vom 4. Sept. 1980, S. 272f.

164 Repression übt natürlich auch Leuchtenträger auf Beifuß aus, indem er dessen dogmatische Positionen angreift und widerlegt bzw. als eben solche kenntlich macht. Ich erinnere daran, daß die Briefsequenz strukturell dem letzten Kapitel der Eitzen-Handlung entspricht, d.h. die Entlarvung und Bestrafung des Dogmatikers betreibt.

165 Vgl. S. 176: »Hier können wir sprechen, sagt Lucifer, hier ist kein Gott und keines Seiner Geschöpfe, sei es aus Geist oder aus Materie; hier ist nur das Nichts, und das Nichts hat keine Ohren.« S. 210: »Er [Reb Joshua] schwieg. Und das Licht, in dem er thronte, verfärbte sich, und der Glanz des Friedens schwand von seinem Angesicht, und er wandte den Kopf, um hinter sich zu blicken, so als stünde da einer und lauschte.«

166 Regeln einer ordentlichen Gerichtsverhandlung vs. »Regeln« des Schauprozesses im 23. Kapitel; Regeln einer sachbezogenen wissenschaftlichen Kontroverse vs. Gesetzlichkeit der von politischen Rücksichten oder Zwängen diktierten Argumentation Beifußens.

sitionen der Obrigkeit. Sie sollen die willkürlichen Machtverhältnisse des status quo legitimieren und werden darüber hinaus zur Gesinnungsüberprüfung der Untertanen eingesetzt.

Das Dogma scheidet die Geister. Im ideologischen Vorfeld der physischen Auseinandersetzung um die politischen Strukturen stehen die Menschen vor der Alternative, den Dogmen zu huldigen, sich der Macht zu unterwerfen, auf selbständiges Denken zu verzichten und ihre materielle Ausbeutung zu akzeptieren oder aber von der »allein seligmachenden Lehre« abzuweichen, sich dadurch als Feind identifizieren zu lassen und sich härtester Verfolgung auszusetzen. Eitzen wählt die eine Möglichkeit, Ahasver die andere — jeder, wie wir wissen, repräsentativ für einen bestimmten Charaktertypus, eine ethische Haltung und eine gewisse Figurengruppe des Romans mit erkennbaren Beziehungen zu außerfiktionalen Korrelaten. Jener beschreitet den Weg opportunistischer Anpassung. Als Intellektueller kann er der etablierten Macht in ihrem ideologischen Behauptungskampf nützlich sein und als Parteigänger der Obrigkeit persönliche Vorteile gewinnen. Von der Unterwerfung unter das offizielle Dogma schreitet Eitzen sehr schnell zur virtuosen Handhabung des Werkzeugs, zur Ausübung aktiver Repression fort. Er wählt den bequemen Weg, belädt sich mit Schuld und muß dafür am Ende persönlich bezahlen. Einige ironische Akzente konterkarieren ein wenig die märchenhafte Moralität seiner Höllenfahrt, machen sie erträglich — heben aber die ethische Wertung des Autors keinesfalls auf.

Ahasver opponiert gegen ungerechte Machtverhältnisse und ihre ideologischen Krücken, wo immer er sie antrifft. Er führt gleichermaßen empirische Wahrheit wie »verbrieft« Rechte¹⁶⁷ und ethische Normen gegen die Dogmen ins Feld. Im Gegensatz zu Lucifer versteht er seine Opposition als konstruktiv und betreibt sie uneigennützig. Indem er sich der Repression nicht beugt, setzt er sich schweren Risiken aus, aber er trifft auch seine Gegner empfindlich: Eine »Wahrheit«, die auf Widerspruch stößt und sich nur mit Gewaltmitteln behaupten kann, entlarvt sich selbst als Ideologie. Eine einzige Widerstandshandlung kann die Verwundbarkeit eines Herrschaftssystems aufzeigen und anderen zum Beispiel dienen. Selbst Mißerfolge bezeugen für nachfolgende Generationen die Existenz uneingelöster Anrechte auf persönliches Glück, offener Rechnungen, alternativer Möglichkeiten der gesellschaftlichen Organisation, eines ungebrochenen Selbstbehauptungswillens. Die Auflehnung der Engel wird im Roman zum Modell späterer Revolutionen. Daß sie mit dem Sturz der Empörer endete, schreckt nicht ab; daß sie ein Tabu beseitigt hat, ist ent-

167 Vgl. seine wiederholten Zitate biblischer Glücksverkündigungen.

scheidend: Widerstand gegen die Zentralgewalt ist als Möglichkeit bewußt, ja sogar als *legitime* Option denkbar geworden.¹⁶⁸

Wenngleich die repressive Kommunikationssituation im *Ahasver* als Normalfall erscheint, als notwendige Konsequenz einer mangelhaften Schöpfung, gibt es doch Ausnahmen. Symmetrisch angelegt ist beispielsweise das Verhältnis der beiden revolutionären Engel zueinander. Auf der Basis einer gewissen gegenseitigen Anziehungskraft finden die Engel mehrmals zusammen und diskutieren ihre Standpunkte. Eine ähnliche erotische Spannung grundiert die Beziehung Ahasvers zu Reb Joshua, ein Verhältnis, das an der Oberfläche vom Streit über die rechte Messias-Auffassung, über den richtigen Weg zur Erlösung der Menschen und zur Rettung der Welt bestimmt wird. Während die erste Auseinandersetzung zu keinem Konsens führt, mündet die zweite Gesprächsfolge in gemeinsame Aktionen, schließlich gar in die liebende Vereinigung der Partner ein.

An der Starrheit Lucifers scheitern im ersten Fall alle Harmonisierungsbestrebungen. Daß demgegenüber die Messias-Interpretation des Rabbi, die den Erlöser der Welt auf eine leidende Rolle festlegt, nicht dogmatisch zu nennen ist, wird deutlich, als sich Reb Joshua dem empirischen Befund Ahasvers über die weiterhin unheiligen Zustände der Welt nicht verschließt. Der Rabbi versucht, eine Idee unter Einsatz seines Lebens in die Realität umzusetzen; das »Experiment« scheitert und er nimmt — widerstrebend, gewiß! — den Mißerfolg zur Kenntnis, revidiert seine Ansicht und sucht mit Ahasver eine neue Lösung. Seine anfängliche Idee behandelt er als Hypothese, nicht als Dogma. Lucifers Behauptung, daß die Welt unveränderbar sei und ihrem Untergang geweiht, steht dagegen in engem Zusammenhang mit seinen egoistischen Herrschaftsgelüsten, ist insofern ideologisch und kann nicht ausgewechselt werden, welche Befunde auch immer die Realität liefert.¹⁶⁹

5.5 Historische Perspektiven und ethische Konsequenzen

Kehren wir zur Ausgangskonstellation dieses fünften Arbeitsabschnitts zurück, zum Verhältnis von Oben und Unten, Typischem und Singulärem, Mythischem und »Historischem«. Unsere Betrachtung der verschiedenen »historischen« Handlungsebenen hat weitreichende Strukturanalogien sichtbar gemacht: hinsichtlich der Interessen- und Charaktergegensätze der beteiligten Romanfiguren, der Kommunikationsbedingungen, der unselig organisierten

168 Mit Bedacht werden die Engel als »Revolutionäre«, nicht als »Rebellen« vorgestellt.

169 Daß die irdische Welt schließlich ihr Armageddon erleidet und Lucifer mit seiner Prophezeiung recht behält, widerlegt den ideologischen und dogmatischen Status seiner Behauptung nicht.

politischen Verhältnisse. Außerdem finden die »historischen« Konstellationen in der hierarchisch gegliederten himmlischen Sphäre ihr Urbild. Der antagonistische Widerspruch zwischen Obrigkeit und Untertan bestimmt die dargestellten antiken, frühneuzeitlich-feudalen, modern-faschistischen und gegenwärtig-realistischen Gesellschaftssysteme. Natürlich macht Heym auch Unterschiede: Kostüme, auch sprachlich-stilistische, wechseln, die zentrale Machtinstanz ändert ihr historisches Erscheinungsbild und die Formen ihrer Gewaltausübung. So folgt auf den Gottorper Herzog, einen plastisch geschilderten kraftstrotzenden Gewaltmenschen nach einigen Jahrhunderten ein bürokratischer Apparat, dessen blasse Betreiber nur noch mit Titeln und Funktionen aus der völligen Anonymität hervortreten. Gassenläufe und Ghetto-Massaker finden zwar in Beifuß' DDR nicht mehr statt, dafür bedrohen nun neue Waffen und ökologische Katastrophen einer zuvor ungeahnten Größenordnung den Fortbestand der Menschheit. Der Text betont nicht die Differenzen, sondern die Übereinstimmungen und Verbindungslinien: Leuchtenträger weist darauf hin, daß in Warschau Landsleute des Ostberliner Professors am Werk waren; der kleinere deutsche Nachfolgestaat des Dritten Reiches hegt wiederum keine besondere Vorliebe weder für die Juden (Israelis) im allgemeinen noch für Ahasver im besonderen; Beifuß schätzt Eitzen als hochgebildete Persönlichkeit ein und gleicht ihm in mancher Beziehung. Entscheidend ist schließlich, daß sich die modernen wie die älteren Staatswesen gleichermaßen auf Dogmen stützen.

Unterschiede des Erzähltons sind unüberhörbar; wir beobachten ein breites Spektrum zwischen bitterernsten und grotesk-komischen Passagen. Sie hängen jedoch weniger von den wechselnden Erzählsituationen ab, wie man zunächst vermuten könnte, als von den behandelten Gegenständen. In der Eitzen-Sequenz steht der anonyme auktoriale Erzähler dem Geschehen mit der relativ größten Distanz gegenüber; Ahasver reflektiert aus zeitlichem Abstand seine Begegnungen mit Gott, Lucifer und Reb Joshua; die Briefe der Professoren, Würzners Zusätze und Major Pachnickels Bericht geben nahezu unvermittelt¹⁷⁰ die Äußerungen der fiktionalen Gestalten wieder. Dennoch verbinden sich Komik, Ironie oder Satire keineswegs nur mit denjenigen Handlungssträngen, welche durch distanzierte Erzählsituationen vermittelt werden.

Den Ausschlag geben jeweils die Objekte der Darstellung. Dabei besitzt die eine Partei des universalen Antagonismus, die Obrigkeit, zwei Gesichter, ein komisch-lächerliches und ein mehr oder minder brutales. Das erste kommt zum Vorschein, wenn sie sich mit sich selbst beschäftigt (man vergleiche die Dokumentation Pachnickels), wenn sich ihre Zuarbeiter in den eigenen Lehrsätzen verwirren und selbst mit den Strukturen des von ihnen geförderten

170 Lediglich die Kapitelüberschriften kommentieren die verschiedenen Schriftstücke.

Systems in Konflikte geraten — denken wir beispielsweise an Eitzens Dilemma zwischen Sohnesgehorsam und Opportunismus im vierzehnten Romankapitel. Komik entsteht, wenn die Obrigkeit Anzeichen ihrer Defizite (Impotenz) erkennen läßt. Das lächerliche Erscheinungsbild untergräbt die Autorität der etablierten Mächte, macht sie angreifbar, offenbart — oder suggeriert — Schwäche.

In der Reaktion auf Ungehorsam, Kritik und Widerstand kehrt die staatliche Macht eine weniger erheiternde Seite ihres Wesens hervor. Ihr Bemühen, die bestehenden Verhältnisse zu stabilisieren, die eigenen Spielregeln durchzusetzen, eskaliert zum Terror. Nun rücken die Opfer in das Zentrum der Darstellung: die von einer rachsüchtigen Feudalherrschaft grausam bestrafte aufständischen Bauern und Bürger des frühen sechzehnten Jahrhunderts, die verschiedenen Abweichler von religiösen, militärischen oder rassistischen Normen,¹⁷¹ schließlich die vom Seuchen- und Strahlentod bedrohte Menschheit der Gegenwart. Mit den Leiden der Opfer — präfiguriert und verdichtet in der mythischen Verdammung der revolutionären Engel, ihrem Sturz — soll sich der Leser identifizieren können. Distanzierende Stilmittel treten dementsprechend hier gegenüber anderen Szenen zurück, keineswegs aber verzichtet der Autor gänzlich auf sie. Denn wenn man auch darauf hinweisen kann, daß wesentliche Teile des Geschehens aus der Perspektive eines Opfers¹⁷² der etablierten Macht mitgeteilt werden, daß selbst der Teufel angesichts der Ghetto-Ereignisse Mitgefühl und Bitterkeit empfindet, daß der ungenannte Erzähler der Eitzen-Geschichte die Gassenlauf-Episode in bedrängender Detailtreue ausmalt, daß der Verfasser immer wieder die Grenzen von Realität und Fiktion zu verwischen bemüht ist, daß er die ökologische und militärische Katastrophe im Roman stattfinden läßt, wodurch sich der zeitgenössische Leser mit seinen Existenzängsten plötzlich selbst im Roman wiederfindet, und zwar eingereiht in eine lange Kette von Opfern egoistischer und unfähiger, böser und schlechter Politik, — wenn also auch alle diese Beobachtungen für eine suggestive Verfasserstrategie sprechen, so muß man sich doch mit mindestens ebenso vielen Gegenbefunden auseinandersetzen.

Über jedem Kapitel steht eine einleitende und kommentierte Überschrift.¹⁷³ Die kapitelinternen Darstellungsverfahren der einzelnen Handlungsstränge rücken sämtliche Kämpfe, Niederlagen und Leiden noch einmal in die

171 Heym läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß alle diese Normen *letztlich* einem reaktionären *politischen* Ziel verpflichtet sind.

172 Ahasver ist natürlich nicht *nur* Opfer. Er ist kein Opferlamm, sondern ein »Revolutionär«.

173 Dabei kann der Inhalt eines Kapitels durchaus auf den Ton der Überschrift abfärben; zum Beispiel wird auf die Ghetto-Episode oder die Gassenlauf-Szene ohne ironische Untertöne hingewiesen.

Ferne: der Engelsturz, die Kreuzigung des Rabbi sowie die Schlacht Armageddon werden als abgeschlossene Ereignisse von Ahasver reflektiert; alle Begebenheiten der Eitzen-Geschichte teilt ein Erzähler mit, die Strafexzesse im Anschluß an die Kitzinger Unruhen werden sogar durch Leuchentragers Bericht in einer doppelten Vermittlungsprozedur wiedergegeben. Ähnliche Darbietungsverhältnisse bestimmen die Präsentation der »Säuberungsaktion« des Gregor von Nazianz bzw. der Ghetto-Episode, die der Augenzeuge Leuchentrager seinem Briefpartner zu einem Zeitpunkt schildert, hinter welchem seine Erlebnisse schon dreieinhalb Jahrzehnte zurückliegen.

Andererseits hat die seither vergangene Zeitspanne den Ghettoaufstand für Leuchentrager nicht zu einem abgeschlossenen Kapitel Geschichte werden lassen. Die Greuelbilder sind in seiner Erinnerung noch nicht verblaßt, der Bericht verrät deutlich seine emotionale Beteiligung. Dem 24. und 29. Romankapitel liegen modellhaft biblische Bezugssituationen zugrunde, also alles andere als realistische Konzeptionen, obwohl doch gerade diese Abschnitte der Erzählung — der anschaulich geschilderte Tod des Sympathieträgers in der Gasse Gottorpscher Soldaten und die Gestaltung der Menschheitskatastrophe — besonders geeignete Ansatzpunkte für emotionale Identifizierung darstellen.

Offensichtlich balanciert der Autor unterschiedliche rhetorische Strategien aus, welche im einen Fall auf das Herz, im anderen auf den Verstand des Rezipienten zielen (*movere et probare*). Unterstützen gewisse Darstellungsverfahren wie Detailrealistik, perspektivisches Erzählen, Verwischung der Fiktionsgrenzen etc. eine identifikatorische Lesereinstellung, so verhindern bestimmte Korrektive (Kapitelüberschriften, Stilbrüche, paradigmatische Beziehungen der Einzelepisoden usw.) wiederum deren Verfestigung. Daß das ästhetische Vergnügen dabei nicht zu kurz kommen *soll*, versteht sich bei einem Autor, der schon einige Kreuzzüge für das theoretische und poetische *delectare* geführt hat,¹⁷⁴ von selbst; daß es auch *tatsächlich* nicht zu kurz kommt, hängt nicht zuletzt von dem erfolgreichen Ausgleich jener anderen *officia rhetorica* ab.

Die weitreichenden Analogien der auf den verschiedenen zeitlichen Ebenen angesiedelten Sozialverhältnisse und Interessenkonflikte deuten zunächst auf ein statisches Geschichtsverständnis hin; insbesondere fällt auf, daß in das Paradigma hierarchisch organisierter repressiver Systeme auch eine sozialistische Gesellschaft einbezogen wird. Die Konstellation der mythischen Ebene scheint mit ihrem Gegensatz zwischen Gott und den revolutionären Engeln die irdischen Auseinandersetzungen als Teil einer kosmischen Disharmonie ätiologisch zu begründen und damit festzuschreiben. Eine mythische Präfiguration,

174 Vgl. etwa HEYM, *Wege und Umwege*, 1980, S. 221.

verstanden als determinierendes Gesetz, hebt jedoch jede Ethik auf, denn ohne Freiheit gibt es kein Sollen.

Eine erwiesene Statik des Geschichtsverlaufs würde alle politischen Veränderungsbemühungen zum Kampf gegen Windmühlenflügel werden lassen, Ahasver zum Don Quichotte stempeln. Nur ein Lucifer könnte diese Folgerungen gutheißen. Sein Gegenspieler vollzieht dagegen den induktiven »Schluß« nicht mit, sondern besteht sowohl auf der Möglichkeit von Veränderung als auch — allen Beschränkungen menschlicher Denk- und Handlungsfreiheit zum Trotz — auf verbindlichen ethischen Normen. Judas gegenüber behauptet er seinen Standpunkt in einer paradox anmutenden Formulierung:

Aber schon dein Vorvater Adam wurde mit Verbannung bestraft und mußte arbeiten gehen, nur weil er den Apfel fraß, obwohl's ihm vorbestimmt war, daß er ihn fressen sollte, denn wieso hätte GOTT ihm den Apfel sonst vor die Nase gehängt und die Schlange geschaffen und das Weib Eva? Das ist so ein Spiel, das GOTT treibt mit den Menschen, daß sie entscheiden sollen über Gut und Böse und dennoch nicht anders können, als wie's ihnen vorbestimmt, so daß du, obzwar zum Verräter geboren, dennoch ein Verräter wirst aus eigenem Willen [. . .]. [S. 125]

Wenn Ahasver hier leugnet, daß die Menschen gegen ihre Bestimmung entscheiden können, verallgemeinert er Judas gegenüber dessen eigenen Fall. Während er den Verrat grundsätzlich verurteilt, berücksichtigt er die Umstände, nimmt die prägenden Einflüsse von Milieu und Charakter auf die ethische Entscheidung zur Kenntnis, freilich ohne deshalb den Menschen aus der Verantwortung für sein Tun zu entlassen. Die genannten Einflüsse werden nicht als *mildernde* Umstände anerkannt. Das Beispiel des Ursündenfalls stellt klar, daß mit »Vorbestimmung« keine strenge Determination, sondern vielmehr eine Disposition, Bahnung oder Begünstigung einer Handlungsalternative gemeint ist, moralisch gesprochen: eine Versuchung. Diese zählt aber wie die grundsätzliche Entscheidungsfreiheit zu den konstitutiven Vorbedingungen ethischen Verhaltens; ohne Freiheit kein Sollen, ohne Prüfung keine Bewährung. Daß Ahasver den Menschen tatsächlich nicht als determiniert ansieht, beweist sein Gleichnis von Rad und Fuhrmann, mit dem er den Rabbi zum »Spurwechsel« auffordert.

Der mit seinem Helden sympathisierende Verfasser und Arrangeur des Romangeschehens sichert Ahasvers Auffassung ab. Indem der Rabbi seine vorgezeichnete Rolle des Lammes aufgibt und gegen eine neue aktiv-kämpferische Identität eintauscht, widerlegt er die Determinationsthese. In völliger Übereinstimmung zur Wandlung Reb Joshuas, ihres »großen Bruders«,¹⁷⁵ bestätigen

175 Vgl. BEN-CHORIN, 1977.

die Warschauer Juden als Kollektiv Ahasvers Glauben an die Veränderbarkeit von Mensch und Welt. Reb Joshuas »Spurwechsel« kann damit nicht mehr als die große Ausnahme von der Regel interpretiert werden, als eine menschliches Maß überschreitende Tat. Sein Verhalten ist zumindest ebenso repräsentativ wie dasjenige des Verräters Judas. »Er hätte sein können der Meschiach, so wie ein jeder, der geschaffen ist im Bilde Gottes, die Macht in sich trägt, ein Erlöser zu sein der Menschen« (S. 206). Sowohl das Ebenbild Gottes wie auch eine Mixtur schwacher Ingredienzien, stellt Urvater Adam eine höchst ambivalente Konstruktion dar. Dabei spiegelt er durchaus die Ambivalenz seines Schöpfers wider, der von Lucifer als »Gesetz«, von Ahasver hingegen als »Veränderung« begriffen wird.

Ahasver deutet die zahlreichen Widersprüche Gottes, seiner Ordnung und seiner Schöpfung dialektisch. Sie sind ihm »das Salz im Brei und die Hefe im Teig«, die Seele des Geschäfts (S. 130). Ihre Existenz garantiert bereits Dynamik und hält in Ahasver die Hoffnung auf eine Verbesserung des status quo lebendig. Indem Heym seine parallel angelegten »historischen« Erzählebenen sowie die darüber projizierte mythische Modellsequenz ausgerechnet durch das dominante Merkmal des dialektischen Widerspruchs charakterisiert, unterläuft er die Statik der Erzählstruktur, zugespitzt formuliert: was Heym durch sein paradigmatisch angelegtes Darbietungsverfahren als kosmische und historische *Konstante* hervorhebt, ist — *Dynamik*.¹⁷⁶

Geschichtliche Dynamik ist aber nicht nur durch die Widersprüche der gesellschaftlichen und mythischen Systeme impliziert, der Roman bringt sie auch unmittelbar zur Anschauung. Mehrere »Revolutionen« machen das auf Veränderung drängende Potential kenntlich. Wenn es der Reaktion auch immer wieder gelingt, die Reformversuche zu ersticken, die Aufstände niederzuschlagen, so offenbart sich doch jedes Mal die Labilität des bestehenden Herrschaftssystems. Dazu treibt die Menschheitsgeschichte offensichtlich auf eine Katastrophe zu, welche dem Spuk der Ungleichheit eine radikale Antithese entgegensetzen wird. Zwar unterscheiden sich die politischen Systeme der einzelnen historischen Stationen nicht wirklich wesentlich voneinander, doch verschafft die moderne Technik menschlicher Dummheit und Bosheit einen ungleich längeren Hebel. Während Ahasver im fünften Romankapitel den Rabbi noch dadurch zu beeindrucken suchte, daß er ihm zeigt, wie man hier Witwen und Waisen ihr letztes Stück Brot nimmt, dort darüber lacht, wie Löwen Menschen zerfleischen, und anderswo Dichter Herrscher besingen, deren Bauern

176 Damit unterläuft HEYM einmal mehr das Darbietungsverfahren des sogenannten »dunklen Mythos«, der mit ähnlichen formalen Mitteln den status quo legitimiert, die Komplexität der Welt reduziert und den gestaltenden Einfluß des Individuums auf seine Umgebung leugnet, welches er dadurch aller Verantwortlichkeit enthebt.

sich selbst vor die Pflüge spannen müssen (S. 53f.), interessiert sich der Rabbi bei seiner irdischen Wiederkunft für die verheerenden Wirkungen moderner Atomwaffen, mit welchen die Menschen, besser gesagt ihre Herrscher, »Männer [. . .] von beschränkter Denkungsart« (S. 280), fähig seien, alles unter den Himmeln auszurotten.

Dynamik kennzeichnet letztlich auch die kosmische Gesichtsperspektive des Romans. Auf der Anfangs- und der Schlußseite des Romans evozieren knappe, naturgemäß reichlich abstrakte Erinnerungs- bzw. Traumbilder Ahasvers Vorstellungen von harmonischen Weltzuständen. Mit der Erschaffung des Menschen und dem Huldigungsgebot Gottes kommen Unterdrückung und Aufbegehren in die Welt, prägen himmlische wie irdische Sphäre. Das kosmische goldene Zeitalter, vom stürzenden Ahasver als ewiges »Kreisen über den Sphären, die ewige Veränderung, das Schöpferische« erinnert (S. 5), kontrastiert mit den Zuständen der Menschheitsära: dem linearen Trend der Katastrophe entgegen, der mühsam bewahrten politischen Statik, dem Zerstörerischen der Machtkonflikte. Nach Armageddon, der Vernichtung jener verkorksten Spezies — gewisse Reize und einige leider nicht mehr erprobte entwicklungsfähige Ansätze zugestanden —, welche zum kosmischen Zankapfel geworden war, scheint ein neuer Äon der Harmonie nicht mehr völlig abgeschlossen.

6. Perspektiven der Schlußkapitel

Wir haben den *Ahasver* bislang als einen kompliziert gebauten Text kennengelernt, der verschiedene »Welten«, Erzählebenen und -perspektiven miteinander verschachtelt, worin es von Anspielungen, Darstellungsbrüchen und Ironismen wimmelt, der durch seine Organisation den Leser drängt oder einlädt bzw. es in anderen Fällen diesem auch nur erlaubt, vielfältige Beziehungen textimmanenter wie text- und fiktionsüberschreitender Art zu knüpfen. Ein Interpret, der seine Praxis auf das beschränken wollte, was in der Informationstheorie »Dekodierung« heißt, der sich mit dem Werkzeug eines statischen Zeichenbegriffs (mit dem Modell einer fixierten Zuordnung von Signifikant und Signifikat) an die Rekonstruktion eines authentischen Textsinnes heranmachte, dürfte mit keinem Teil des Romans einfach zurechtkommen, an den Schlußkapiteln aber verzweifeln — es sei denn, er verkörperte jenen unbeirrbar Ignoranten, dessen Methode Hans Magnus Enzensberger in seinem Pamphlet *Ein bescheidener Vorschlag zum Schutze der Jugend vor den Erzeugnissen der Poesie* als »Foltermethode« karikiert:

In ihrer Anwendung auf die Kunst geht die Interpretation zunächst so vor, daß sie aus dem Werk im ganzen eine Reihe von einzelnen Elementen (X, Y, Z und so weiter) isoliert und sich dann an eine Art Übersetzungsarbeit macht. Der Interpret sagt: Sehen Sie denn nicht, daß X eigentlich A ist (oder bedeutet)? Daß Y eigentlich für B und Z für C steht? [. . .] Der Interpret verachtet eingeständenermaßen die Erscheinung, die Oberfläche des Textes. Während die traditionelle Interpretation sich damit begnügte, über der wörtlichen Bedeutung einen Überbau von weiteren Bedeutungen zu errichten, bedient sich die moderne der Methode der Ausgrabung. Indem sie ausgräbt, zerstört sie. Ihre Bohrarbeit [. . .] zielt auf einen Subtext, den sie für den einzig wahren hält . . . Heute ist die Interpretation zu einem überwiegend reaktionären, unverschämten, feigen, unterdrückerischen Projekt verkommen.¹

Enzensbergers Ablehnung der Vorstellung einer allgemeinverbindlichen Bedeutung ästhetischer Texte fällt um so heftiger aus, als er hinter dem Ritual der Interpretation das Ritual der Prüfung stehen sieht: man brauche die »idée fixe« der richtigen Interpretation im pädagogischen Betrieb, um den Forderungen der lernzielorientierten Curriculumforschung zu genügen. Man wolle u.a. »regeln, ergänzen, wirksam beschleunigen, sicherstellen, vereinheitlichen, einpassen, überprüfen, einbeziehen und zuweisen«,² wie Enzensberger aus den Beschlüssen der Kultusministerkonferenz zitiert. Im Gegenzug setzt er die Subjektivität des Lesers total und gibt diesem die Freiheit, von einem Text *jeden*

1 ENZENSBERGER, 1976, S. 35.

2 ENZENSBERGER, 1976, S. 36.

Gebrauch zu machen. Der Text wird zur Reizquelle in beliebiger Richtung, die Lektüre zum anarchischen Akt. Rusterholz vergleicht in seinem Aufsatz *Semiotik und Hermeneutik* die beiden Extrempositionen: »die Radikalisierung der Individualität des Sprachzeichens [Enzensbergers Postulat] führt zum Verstummen der menschlichen Rede [gemeint ist »Wechsel-Rede«, »Kommunikation«] und damit zum Verlust der Selbsterkenntnis durch die sie voraussetzende Fremderkenntnis, so wie andererseits die radikale Sozialisierung des Sprachzeichens zur Austreibung der Individualität, zur klischierten Information ohne ästhetische Botschaft führt.«³ Rusterholz beruft sich auf Friedrich Schlegel, der in den Athenäums-Fragmenten feststellt, daß es für den Geist gleich tödlich sei, ein System zu haben und keins zu haben, weshalb es wohl nötig sei, beides zu verbinden.⁴

Für den poetischen Text scheint mir das Bild einer Partitur zutreffend, deren »Aufführung« dem Leser überlassen bleibt.⁵ Demnach stünde es dem Rezipienten zu, Text-Sinn jeweils neu produktiv zu entwerfen, da sich die einmal schriftlich fixierte Rede aus aktuellen (Autor-)Intentionen und Verweisungsbezügen notwendig herauslöst, freilich auf der Grundlage der vorgegebenen Konstruktion des Autors, ihrer inneren Struktur sowie ihrer äußeren Beziehungen zu kulturellen Gegebenheiten. Wer den Spielraum des Verstehens zwischen »authentischer Interpretation« und »anarchischer Lektüre« im Falle des *Ahasver* nutzen möchte, darf weder vor einem »Pallawatsch« (= Durcheinander)⁶ von Handlungsebenen, Figuren, Stilen und Bezügen kapitulieren noch die vorfindlichen Brüche und Dissonanzen im falschverstandenen Interesse einer prägnanten Interpretationsthese⁷ wegrationalisieren. Die Textoberfläche — ästhetische Gestaltung einer vitalen Geschichte — ist ebenso ernst zu nehmen wie die Tiefendimension des »Gehaltes«, der geheimen Beziehbarkeiten, politischen Aussagen und philosophischen Gedanken.

Im fünften Kapitel habe ich mich eher um die Herausarbeitung von Orientierungslinien und Strukturprinzipien bemüht, um eine ordnende Durchdringung des angeblichen »Pallawatsch«. Mit der Typisierung der Romanfiguren (vgl. Tabelle 5.I), Handlungssequenzen und Kommunikationsfiguren wurde eine Grenze des Deutungsfreiraums erreicht. Die im fünften Kapitel auf Kontinuität der Darstellung und Geschlossenheit des Textsinnes hinarbeitende Lektüre bedarf einer Ergänzung, welche den Dissonanzen des Werkes ihr Recht

3 RUSTERHOLZ, 1979, S. 49.

4 RUSTERHOLZ, 1979, S. 37

5 Vgl. FRANK, 1979, S. 62.

6 Vgl. die Rezension von Peter PAWLIK *Pallawatsch. Stefan Heyms Roman »Ahasver«* in der *Zeit*, Nr. 43 vom 16.10.1981.

7 Vgl. beispielsweise FALKS These von einer »Bewegung marxistischer Verzweiflung« (1983, S. 19).

gibt, und zwar den Brüchen *innerhalb* des poetischen Textes, nachdem über die Bedeutung der kognitiven Dissonanz zwischen Fiktion und realer Bezugswelt schon ausführlich in Kapitel 4.5 gehandelt wurde. Dissonanzen bedürfen allerdings nicht nur der Kenntlichmachung sondern auch — ebenso wie Harmonien — ihrer Ausdeutung.

6.1 . . . was wirklich hinter der intensiven Beschäftigung mit dem Ahasver-Komplex stecken möchte . . .

Heyms Kapitelüberschriften stellen zugleich weniger und mehr vor als Inhaltsangaben: sie verfahren in hohem Maße selektiv und lassen wesentliche Sachverhalte unerwähnt, dafür übernehmen sie Kommentarfunktionen, d.h. sie vermitteln zwischen Romantext und Leser. Wenn daher die Überschrift ankündigt, daß im fünfundzwanzigsten Kapitel die Frage ventilert werde, was wirklich hinter der intensiven Beschäftigung mit dem Ahasver-Komplex stecken möchte, so verdient dieser Aspekt sicherlich besondere Aufmerksamkeit. Verstünde man die Überschrift lediglich als Inhaltsangabe, so bezöge sich die zitierte Frage nur auf einen der drei Briefe, die im 25. Kapitel zusammengestellt sind. Denn nur Prof. Beifuß, der nach längerem Schweigen am 10. September 1980 wieder für seinen »lieben, verehrten Kollegen Leuchentrager« zur Feder greift, thematisiert die Beschäftigung mit dem Ahasver-Komplex als Grundsatzproblem. Angeregt wurde die Frage offenbar durch die Diagnose seines Arztes, der zwischen Beifußens »nervösem Leiden« und seiner Arbeit einen gewissen Zusammenhang herstellt. Der Begriff »Fixation« steht im Raum. Beifuß sieht nun nicht nur sich allein von dieser Fixierung betroffen, sondern in noch höherem Maße seinen Briefpartner, der »an die reale Existenz des die Jahrhunderte überdauernden Wundermenschen tatsächlich zu glauben« vorgibt, ja die Frage scheint gar »gesellschaftlich relevant«: »Woher denn das überall in gesteigertem Maße bemerkbare Interesse an Ahasver, seinen Ursprüngen, seiner Geschichte, seinen Auswirkungen?« (S. 274)

Nimmt man die Kapitelüberschrift als Kommentar ernst, wird man auch die anderen Briefe daraufhin untersuchen, ob sie nicht ebenfalls — und sei es »zwischen den Zeilen« — die Frage des Berliner Professors »ventilieren«, zumal dessen eigene Antwort kaum überzeugen kann. Beifuß wittert hinter der Ahasver-Konjunktur finstere Machenschaften der Reaktion und des Imperialismus, die den Ewigen Juden als Symbolfigur der Anarchie für ihre schmutzigen Zwecke einsetzen. Er legt Leuchentrager sogar nahe, den modernen Ahasver, dessen Realität nicht angezweifelt wird, hinsichtlich jenes Verdachts zu überprüfen. Wenig glaubhaft klingt die Hypothese nicht nur deshalb, weil

sie von einem typischen Dogmatiker und privilegierten Ordnungsanhänger, einem »Beifuß« eben, formuliert wird, sondern auch und vor allem, weil der Professor nach wie vor die bestürzende Tiefendimension des »Ahasver-Komplexes« negiert und die Existenz des langlebigen Juden, des Engels Ahasver, zur Propaganda des Klassenfeindes verharmlost.

Würzner kritisiert Beifuß in seinem Schreiben vom 4. September 1980; er wirft ihm vor, daß er es im Zuge seiner Beschäftigung mit dem Ahasver-Komplex versäumt habe, die politisch opportunen Aspekte des Themas gebührend herauszukehren, d.h. die Ränke des Gegners anzuprangern. Die Frucht der Institutsarbeit, die Schrift *Religiöse Elemente am zionistischen Imperialismus, unter besonderer Bezugnahme auf die Ahasver-Legende und die Qumran-Handschrift 9QRes* wird zur Makulatur erklärt. Würzner stellt zwar keine Überlegungen an, was hinter der Beschäftigung mit dem Ewigen Juden stecke, doch erlaubt seine Kritik ex negativo eine Folgerung: die Verwalter der Staatsmacht, die Hüter der Ordnung, scheinen dem »Ahasver-Komplex« keine Sympathien abgewinnen zu können. Die offiziell interessierenden »Aspekte des Themas«, Würzner zählt u.a. den »annexionistischen Charakter [. . .] des zweiten jüdischen Staates« und seine »Bündnispolitik mit dem imperialistischen Rom« (S. 273) auf, sind tatsächlich *keine* Gesichtspunkte des Ahasver-Stoffes, sondern andere Themen. Jede Beschäftigung mit Ahasver muß *notwendig* Fragen der Kritik und der Veränderung aufwerfen, d.h. Tabus des etablierten Systems verletzen, und damit zwangsläufig das Urteil provozieren, mit dem sich moderner Dogmatismus mehr schlecht als recht zu schützen sucht: man hält »den Beitrag in der vorliegenden Form nicht für genügend qualifiziert« (S. 272).

Leuchentragers Brief an Beifuß datiert vom gleichen Tage wie derjenige seines Kollegen an ihn. Dem jüdischen Professor stellt sich also die aufgeworfene Meta-Frage gar nicht, wenn man übernatürlich-luziferische Möglichkeiten außer Betracht läßt. Leuchentrager artikuliert zunächst gewisse Befürchtungen, das lange Schweigen seines Korrespondenzpartners betreffend, kündigt dann seinen DDR-Besuch an und kommt schließlich auf den zentralen Hauptpunkt zu sprechen, den Bericht seines Freundes Ahasver über die Wiederkehr des Rabbi. Die Erzählsituation ist einigermaßen kompliziert geworden: Lucifer spielt im Dialog mit Beifuß die Rolle des seriösen israelischen Wissenschaftlers, unterbricht sie freilich durch gelegentliche Ironismen, welche aber nur dem Leser des Romans kenntlich werden. Der ganze Briefwechsel ist von seiner Seite auf die Entlarvung des Dogmatikers angelegt; wir haben die Analogie zum Schlußkapitel der Eitzen-Sequenz festgestellt. Leuchentrager teilt nun einen Bericht Ahasvers mit, dessen Status zwischen den »Kollegen« umstritten ist (Ewiger Jude/Agent der Reaktion). Ahasvers Engelsnatur bleibt im Briefwechsel völlig ausgespart. Der Bericht handelt von der neuerlichen

Wiederkehr Jesu Christi, dessen historische Existenz von Beifuß abermals bezweifelt wird und dessen Rückkehr dem überzeugten Atheisten vollends ein Unding darstellen muß.

Professor Leuchenträger nimmt zum historischen Jesus eine differenzierte Haltung ein⁸ und beschränkt sich, was das sensationelle Ereignis der Wiederkehr betrifft, im wesentlichen auf die Aussagen seines Augenzeugen, wobei er sich von dessen »nüchternen Worten« durchaus beeindruckt zeigt. Nach Ahasvers Bericht sei es zu einer zweiten Begegnung mit dem Rabbi in der Via Dolorosa gekommen; der habe ihn wiederum gebeten, im Schatten seines Hauses eine kurze Zeit ausruhen zu dürfen. Von nun an habe sich die Situation allerdings anders entwickelt als beim ersten Mal. Ahasver habe den lädierten Gast gepflegt und mit ihm eine Unterhaltung über seine aktuellen Ziele und Ansichten geführt. Reb Joshua erscheint in Ahasvers Bericht verändert, ja weitgehend zu dessen Auffassungen bekehrt:

da [. . .] Ahasver daraufhin wissen wollte, ob er denn wirklich gedächte, sich noch einmal zum Märtyrer machen zu lassen, habe er lächelnd erwidert: Nein, diesmal nicht; eine andere Zeit sei gekommen, eine Zeit, in der es nicht länger zu leiden, sondern zu richten gelte. [S. 278f.]

Besonders beeindruckt hätte sich der Rabbi von der modernen Rüstung gezeigt sowie der politischen Rechtfertigung des tödlichen Vernichtungspotentials durch die These vom Gleichgewicht des Schreckens, das den Frieden erhalte. Unfähig, die usurpierten »Urkräfte des Alls« zu zügeln, habe sich der Mensch das Potential geschaffen, Armageddon, die letzte Schlacht vor dem Ende der Welt, zu schlagen, sei selbst »zu dem Tier mit den sieben Häuptern und den zehn Hörnern geworden, dem Alles-Zerstörer, dem Antichrist« (S. 280). Leuchenträger erklärt die Erregung des Rabbi damit, daß er, der »an unserer allmählichen Akklimatisierung an das Atomzeitalter nicht teilgehabt haben konnte, mit dem Wahnsinn, in dem wir uns wie selbstverständlich bewegen, plötzlich konfrontiert und entsprechend verschreckt worden war« (S. 281). Es fällt auf, daß Leuchenträger die Perspektive und Bewertung des Rabbi teilt, also beispielsweise die Rüstungspolitik als »Wahnsinn« einstuft, obwohl sie doch seinen »teuflischen« Plänen entgegenkommen müßte. Diese Haltung entspricht der strukturellen Position Leuchenträgers in der Beifuß-Sequenz und wurde bereits in Kapitel 5.3.2 ausführlich anlässlich seiner Rolle in der Ghetto-Episode diskutiert.

Die Argumente Ahasvers, mit denen der Engel im zwanzigsten Kapitel »den himmlischen Frieden stört und dem Rabbi auseinandersetzt, daß die Wahrheit

⁸ »Auch ich, lassen Sie mich das festhalten, halte den Jesus in der uns überlieferten Gestalt für eine höchst fragliche Figur [. . .]« (S. 277).

nicht bei irgendwelchen zentralen Stellen liegt, sondern sichtbar ist für den, der sehen will«, haben Früchte getragen. Reb Joshua ist auf die Erde zurückgekehrt, öffnet seine Augen für die Realitäten und gesteht sich angesichts der bevorstehenden Schlacht Armageddon die Sinnlosigkeit seines Opfergangs ein. Bei einem neuerlichen Besuch des Hügels Golgatha wandelt er seinen in Matth. 27,46 überlieferten Verzweiflungsruf in bezeichnender Weise ab: »Eli, eli, war denn alles für nichts — die Predigt auf dem Berg, der Kreuzestod? Das Lamm geschlachtet, aber das Opfer verworfen?« (S. 281) Leuchenträger macht Beifuß noch darauf aufmerksam, daß der Gegenstand ihrer Korrespondenz, der Ewige Jude, in seinem Schicksal direkt von Jesus' Wiederkunft betroffen sei. Ahasver selbst fasse den überlieferten Fluch (»Du aber wirst bleiben und meiner harren, bis ich wiederkehre«) so auf, daß das Ende seiner Laufbahn (Heym schreibt: der »Tod des ewigen Juden und seine Entrückung«) *implicite* für die Zeit nach der Rückkehr des Reb Joshua angekündigt sei. Die zitierte Formulierung scheint zwischen der Legendenfigur des Ewigen Juden mit seiner irdischen Mission und dem eigentlichen Ahasver einen Unterschied anzudeuten; mit der Weiterexistenz des letzteren kann in »entrückter Sphäre« gerechnet werden. Damit gibt der Text einen Anhaltspunkt zur Auflösung desjenigen Widerspruchs, der aus Ahasvers Engelsnatur, seinem Spott über den doppelten Fluch der Trinität im dreizehnten Kapitel und seinen jetzt von Leuchenträger an Beifuß übermittelten Todeserwartungen erwächst.

Betrachten wir die drei Briefe des 25. Kapitels im Zusammenhang: Beifuß denkt über die tieferen Gründe »der intensiven Beschäftigung mit dem Ahasver-Komplex« nach und formuliert diesbezüglich eine explizite Frage. Daß er diese Frage in einem gesellschaftlichen Rahmen beantworten will, entspricht nicht nur seinem wissenschaftlichen Selbstverständnis, sondern auch der objektiv-repräsentativen Konzeption des Romans und darf von daher als sinnvoll angesehen werden. Mit seiner Antwort, der Verschwörungsthese, greift Beifuß allerdings daneben. Das Interesse am Ahasver-Komplex geht gewiß nicht von irgendeiner »zentralen Stelle«, einer etablierten Macht aus. Würzners Schreiben, in der Logik des Romans sicherlich nicht nur für die *eine* politische Seite bezeichnend, macht dies deutlich. Beifuß selbst bestimmt Ahasver als »Mann der Unordnung und des Umsturzes, der Ungeduld und Unruhe« (S. 274f.), als verändernde Kraft, die er gemäß seiner Perspektive negativ akzentuiert: als »Symbolfigur der Anarchie«. Da der Roman insgesamt die Beifußsche Sichtweise der Dinge als dumm und dogmatisch denunziert, kehrt sich die Bewertung Ahasvers letztlich um, sein Veränderungsprogramm wird zum Träger von Hoffnung; und zwar der (verzweifelten) Hoffnung aller jener Menschen, welche erkennen, daß sie in apokalyptischer Zeit leben, d.h. daß sie beim normalen Treibenlassen der öffentlichen Geschäfte verloren sind. Die Zeichen der Zeit für die Gegenwart der Fiktion — welche mit der wirkli-

chen Gegenwart zusammenfällt — setzt schließlich Leuchenträgers Brief, sein indirekter Bericht über die Wiederkunft des Rabbi, dessen Situationsanalyse und Prophezeiung Armageddons.

Immer wieder verwischt Heym Fiktion und Realität. So decken sich in Leuchenträgers Mitteilung Roman- und Realzeit; Reb Joshuas Rede über das bevorstehende Armageddon amalgamiert Bilder der Bibel und Ausdrücke moderner Waffentechnik, und Beifußens Meta-Frage könnte mit Fug auch an Autor und Leser des *Ahasver*-Romans gerichtet sein. Aus dem Arrangement der drei Briefe des 25. Kapitels wäre dann etwa die folgende Antwort zu erschließen: Die Beschäftigung mit dem Ahasver-Komplex, dem Programm einer grundlegenden Veränderung gesellschaftlicher Machtstrukturen in weltweitem Maßstab, ist ein dringliches Anliegen der modernen Menschheit, deren Fortbestand von ökologischen und militärischen Bedrohungen in Frage gestellt wird.⁹ Eine tiefgreifende Veränderung der gesellschaftlichen Organisation bleibt ihre letzte Hoffnung. Dies gilt um so mehr, als der Eindruck besteht, daß die etablierten mehr oder weniger zentralistischen, dogmatischen und in der Substanz undemokratischen Regierungssysteme und -apparate, welche das Schicksal der Menschheit verwalten, mit der Lösung der anstehenden Probleme überfordert sind, ja den diagnostizierten Fehlentwicklungen noch Vorschub leisten.¹⁰

6.2 Reb Joshua und Ahasver auf Gottsuche

Der Rabbi hat im sechsundzwanzigsten Kapitel seinen angestammten Sitzplatz »zur Rechten Gottes« (S. 208) aufgegeben; nun schreitet er zur Rechten Ahasvers¹¹ auf der Suche nach Gott. Er, der sich einst nur an die Weisungen der Schrift gehalten hat, wie ein Rad in seiner Spur gelaufen ist, entfaltet nun selbständige Aktivität.¹² Auf Eitzens inquisitorische Frage, ob die Wiedertäufer glaubten, daß sie schon durch den Glauben an Christus entsühnt seien und selig werden könnten, antwortet deren Sprecher mit einem Bekenntnis zur Tat:

9 Vgl. hierzu die korrespondierende »Modellsituation« der Ghetto-Episode: angesichts der existentiellen Verzweiflung der Ghetto-Bewohner erschien Leuchenträger »die Gegenwart des Ahasver im Ghetto als mehr als eine poetische Notwendigkeit« (S. 154).

10 Vgl. beispielsweise S. 280: »und diese ganze höllische Macht befinde sich in den Händen einiger weniger Herrscher, Männern von beschränkter Denkart [. . .].«

11 Heym läßt Ahasver »zur Linken des Rabbi« gehen (S. 284); möglicherweise soll durch diese Formulierung die traditionelle Symbolik räumlicher Zuordnungen in Frage gestellt werden.

12 Die ersten aktiven Schritte unternimmt der Rabbi bereits im Vorkapitel: er kommt zur Erde und stellt sich der Realität. Er öffnet seine Augen für die Wahrheit und verläßt sich nicht mehr auf die Dogmen seiner »zentralen Stelle«.

»Wenn wir alles auf Christus schieben [. . .], machen wir den Weg frei zur Sünde. Wir müssen auch das unsere dazu tun, daß wir selig werden, und der Mensch muß Gott ebenso suchen wie Gott den Menschen.« [S. 257]

Auf der mythischen Erzählebene des 26. Kapitels erfüllt Reb Joshua wörtlich die metaphorisch ausgedrückte Forderung des Claus Peter Cotes.

Die Nachforschungen gestalten sich langweilig, Gott versagt sich zunächst den Suchenden, Anfechtungen stellen sich ein. Deutlich korrespondiert die Situation mit der Versuchung Jesu in der Wüste. Nach den ersten vierzig Tagen und Nächten in der »Wüste und Leere« des Sheol befallen den Rabbi Zweifel an der Legitimität seines Vorhabens. Er leitet seine Skrupel aus christlicher Ideologie ab: »Wer sind wir, daß wir hadern mit GOTT und unsre Maßstäbe anlegen wollen an Seinen Ratschluß? Er ist der Ursprung und das Ende, Er war vor der Zeit und wird nach ihr noch sein, und seine Macht ist ohne Grenzen« (S. 284). Ahasver setzt eine mystische Argumentation dagegen, welche den »Standesunterschied« zwischen Gott und seinen Geschöpfen reduziert, und zwar offensichtlich mit Erfolg, denn die Gottsuche wird weitere vierzig Tage fortgesetzt.¹³

Eine neue Anfechtung muß überwunden werden. Nihilistischer Zweifel an der Existenz Gottes, ja der gesamten Welt, stellt den Sinn ihrer Unternehmung in Frage: »Wenn es aber nun so wäre, daß es Ihn gar nicht gibt? Daß die Welt und wir selbst nur ein Traum gewesen von Anbeginn an, der zerrinnen wird wie ein Nebel im Winde?« Ahasver antwortet mit einem teils ironisch, teils aber auch ernst zu verstehenden Bekenntnis zur nicht nur Berge versetzenden sondern sogar Berge erschaffenden Kraft des Glaubens.

Neue Prüfungen warten auf die Gottsucher. Hatte sich ihnen bisher das Ziel ihrer Suche versagt, stiegen die ersten Anfechtungen als Zweifel an Legitimität und Sinn ihres Unterfangens aus der Leere von Sheol auf, so versperren in der Folge zwei Scheinziele ihren Weg zu Gott. Aber weder der Palast des »Königs der Könige« noch der Tempel des »Heiligsten der Heiligen« können den Rabbi beeindrucken. Selbst nach zweimal vierzig Tagen und Nächten Wüstenwanderung bleiben die beiden glänzenden Erscheinungen für ihn bedeutungslos. Er weiß unbeirrbar, daß diese populären Vorstellungsbilder nicht dem wahren Gott entsprechen, den er sucht.

Dem märchen- und mythenerfahrenen Leser kündigt der allmählich schmaler und steiler werdende Pfad an, daß die Gottsucher endlich die rechte Fährte gefunden haben (S. 286). Die folgende Auseinandersetzung zwischen Reb Joshua und »dem Alten« am Ende des Weges — Ahasver selbst nennt ihn in sei-

13 Vgl. Kapitel 5, Anmerkung 103.

ner Erinnerung nur einmal »Gott«, nie »Herr«¹⁴ — wird aus einer neutralen Beobachterperspektive wiedergegeben; Ahasver teilt Details der Gestik und Mimik mit und überliefert kommentarlos, zumeist in wörtlicher Rede, den Dialog. Anhaltspunkte für eine Bewertung der gegensätzlichen Positionen fehlen weitgehend, dem Leser wird keine bestimmte Parteinahme aufgezwungen.

Der Streit trägt deutliche Züge eines Generationenkonflikts, nicht nur, weil »der Alte« den Rabbi mit »Sohn«, »mein Kleiner« und »der Junge« anredet, sondern auch von den Haltungen der Beteiligten her. Gottes Erscheinungsbild hat sich gegenüber den früheren Kapiteln erheblich verändert. Charakteristisch für die neue Situation ist der Aufzug seines Hofstaats: »und es kamen sieben greise Engel mit schütterten Bärten und zerschlissenen Flügeln, die trugen jeder im Arm eine zerbeulte, rostige Posaune« (S. 288).¹⁵ Man hat abgewirtschaftet. Aber mit dem äußeren Prunk sind auch negative Züge geschwunden. Das despotische Pochen auf die eigene Herrlichkeit beispielsweise ist abgeklärter (?) Einsicht in die Vergeblichkeit des eigenen Tuns gewichen oder — wenn man eine negativ wertende Bezeichnung vorziehen will — tiefer Resignation. In jedem Falle steht die Haltung des gealterten (auch gereiften?) Gottes in einem realistischeren Verhältnis zur beobachtbaren Wirklichkeit seiner Schöpfung und kontrastiert angenehm zu seinem früheren Dogmatismus.¹⁶

Gott offenbart seinen Besuchern das Geheimnis des siebenfach versiegelten Buches des Lebens: es ist in Sand geschrieben, ein Wind wird kommen und alles verwehen. So »sinn geladen« dieses Bild dem Leser entgegentritt, so sehr entzieht es sich einer festlegenden Ausdeutung. Immerhin können Bezüge aufgezeigt und Schwierigkeiten benannt werden. Zunächst könnte man versuchen, zwischen Faktum und Bewertung der Gegebenheit zu unterscheiden. Man hätte also zur Kenntnis zu nehmen, daß das, was sich aus menschlicher Perspektive als das Allergewichtigste darstellt, die eigene Existenz bzw. die der Gattung,¹⁷ lediglich als Zeichenfolge in einem zweifelhaften Medium vorhanden ist und von daher nicht mehr als »eine flüchtige Spur« sein kann. Diese Einschätzung deckte sich mit Lucifers These vom unabwendbaren Ende der Schöpfung, mit der Diagnose aller ernstzunehmenden Romanfiguren¹⁸ zum aktuellen Entwicklungstrend, und schließlich auch mit den Ereignissen des letzten Romankapitels. Sie stünde gleichzeitig im Widerspruch zu der Hoffnung Ahasvers, die Welt doch noch durch eine grundlegende Änderung der

14 Diese Bezeichnungen fallen nur in den erinnerten wörtlichen Reden der beiden Kontrahenten; der Erzähler, d.h. hier der sich erinnernde Ahasver, bleibt bei der zwar richtig beschreibenden, doch respektlosen Benennung »der Alte«.

15 Vgl. die Bezugsstelle der Bibel, das achte Kapitel aus der Offenbarung des Johannes.

16 Vgl. das dreizehnte Romankapitel.

17 Zur philosophischen Begründung dieses »allerwichtigsten« vgl. JONAS, 1984.

18 In diesem 26. Kapitel schließt sich selbst Gott der vernichtenden Schöpfungskritik an.

Verhältnisse retten zu können. Gewisse Erfolge des Engels — ich verweise auf die Ghetto-Episode — wären dann nur kurzfristiger Natur und berechtigten zu keiner weitergehenden Hoffnung.¹⁹

In der Bewertung des beschriebenen »Faktums«²⁰ unterscheiden sich die Ansichten Gottes und des Rabbi erheblich. Dieser wird von der Entdeckung des bösen Geheimnisses überrascht. Er erleicht, erschrickt, lehnt sich spontan auf (S. 286): »Und nun soll's alles sein, als wär's nie gewesen, fragte der Rabbi, eine flüchtige Spur, die mein Fuß verwischt?«²¹ Gott, der das siebenfach versiegelte Buch des Lebens in den Sand schreibt, rechtfertigt dagegen sein Tun. Mit der in Generationskonflikten beliebten Formel der jeweils älteren Partei »Einst war auch ich voller Eifer und Glauben [. . .]« bekundet er Verständnis für die Position des Rabbi, allerdings nur, um dessen »Idealismus« sogleich als weltfremd zu denunzieren und die eigene Resignation als einzig adäquate Haltung erscheinen zu lassen.

Die folgende Passage des Dialogs variiert einen Interaktionstyp, der im *Ahasver* eine wichtige Rolle spielt: jemandem wird für sein Tun und Lassen (seine Machtausübung) Rechenschaft abverlangt. Angesichts der heruntergekommenen Schöpfung (»Ein stinkender Sumpf«) stellt der Rabbi die Frage nach der Verantwortung: »Aber HErr, wandte der Rabbi ein, liegt's nicht in Deiner Hand, den Sumpf zu trocknen und die Ordnung zu ändern? Der Alte schwieg« (S. 287). Reb Joshua zitiert als Rechtsgrundlage die Heilszusagen Gottes, er pocht auf die Versprechungen, einen neuen Himmel zu schaffen und eine neue Erde, das steinerne Herz aus dem Fleisch der Menschen wegzunehmen und ihnen ein neues Herz und einen neuen Geist einzugeben: »HErr, ich frage Dich: wann? Wann?« Anders als Judas oder Eitzen kann Gott die Verantwortung nicht auf irgendeinen Meister oder irgendein gegebenes Dogma abwälzen; die bohrende Forderung, Rechenschaft abzulegen, wird hier unmittelbar an denjenigen gerichtet, der in der Hierarchie der Macht und damit auch der Verantwortung an der Spitze steht. Dennoch lehnt Gott jede »Schuld« am Übelstand der Welt ab, erklärt sich als ohnmächtig gegenüber der anonymen Dialektik von Ja und Nein, einem automatisierten, alles einmal Erschaffene verschlingenden Prozeß:

19 Die Bewertung dieser Erfolge würde immerhin noch vom Maßstab der jeweiligen Beobachterperspektive abhängen; im kosmischen Kontext wären sie bedeutungslose Zwischenspiele, im eng begrenzten Blickfeld der betroffenen Menschen behielten sie dennoch positive Funktionen: tröstende, aktivierende, subjektiven Sinn und subjektive Hoffnung produzierende. Vgl. dazu auch Kapitel 7.2.2.

20 Daß es sich um ein Faktum handelt, ist nach wie vor nur eine hypothetische Annahme, die noch zu überprüfen sein wird.

21 Die Nähe zu Ahasvers Haltung ist unverkennbar; vgl. S. 9: »Ah, sage ich, aber es war eine so große Hoffnung, und es ist mir leid um die Mühe. Eine so schöne Welt! Ein so schöner Mensch!«

Da wandte der Alte den Kopf und blickte auf zu seinem Sohn, schräg von unten her, und sprach, Ich habe die Welt erschaffen und den Menschen, aber einmal da, entwickelt ein Jegliches seine eignen Gesetze und aus Ja wird Nein und aus Nein wird Ja, bis nichts mehr ist, wie es war, und die Welt, die Gott schuf, nicht mehr erkennbar selbst dem Auge des Schöpfers. [S. 287]

Wie kann sich der Leser zur Verteidigungsrede des »Alten« stellen? Der Text hält keine eindeutigen Signale bereit wie im Falle Eitzens, den der Teufel anhand eigener Schriften überführt, oder auch Judas', dem Ahasver sein Urteil spricht. Welche Instanz außer dem Leser sollte auch zum Richter über Heyms Romangott berufen sein? In Erinnerung der Schöpfungsschilderung des ersten Kapitels müssen wir zögern, Gottes strikte Unterscheidung — hie Schöpfung, da Eigendynamik des Geschaffenen — mitzuvollziehen. Gottes zweifelhafte Konstruktion aus vier schwachen Elementen namens Adam trägt von Anfang an zumindest die Disposition²² in sich, den allgemeinen Untergang herbeizuführen. Und Gott ist es wiederum, der diesen Adam zum Herrn der Welt bestellt.

Mit der Feststellung einer nicht unbedingt optimalen Einrichtung der Schöpfung soll jedoch die Entwicklungsfähigkeit bestehender Systeme, besonders: in sich *widerspruchsvoller* Systeme, nicht geleugnet sein; denn das Argument der dialektischen Dynamik, das Gott hier zur Verteidigung des katastrophalen Status quo gebraucht, dient auch Ahasver immer wieder — wenn auch nicht hier an dieser Stelle — zur Begründung seiner Hoffnung auf eine Veränderung des Bestehenden zum Besseren hin. Analysieren wir die Erzählökonomie dieser Rhetorik. Sowohl Gott als auch Ahasver setzen voraus, daß sich die Welt dialektisch und dynamisch entwickelt; ihre Einigkeit stärkt diese hypothetische Annahme gegenüber Lucifers Modell für die historische Entwicklung, seiner These des einsinnigen Trends. (Ob Gott sich zu Recht auf eine Dialektik *gute Schöpfung/böse unabhängige Weiterentwicklung* berufen darf, ob er Ahasvers Position nicht etwa nur rhetorisch stützt, wird im Roman nicht mehr erörtert.) Allerdings dient das im Kern gleiche Argument bei Gott und Ahasver völlig unterschiedlichen Zwecken, einmal der eigenen Rechtfertigung, ein anderes Mal der Motivation von Anstrengungen zur Veränderung des Bestehenden. »Der Alte« bezieht sich rückwärtsgewandt auf die Entwicklung der Welt von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Ahasver denkt von der schlimmen gegebenen Faktizität in eine bessere Zukunft. Jener siedelt seine »Utopie« im Gestern an, dieser im Morgen. Der eine verteidigt *sich*, der andere streitet für die vitalen Interessen der ganzen Schöpfung.

22 Lucifer spricht der Sache nach von Determination; vgl. seine Prognose im ersten Kapitel, S. 8. Seine These wird allerdings vom Handlungsverlauf des Romans widerlegt, wie ich gezeigt habe.

Besonders wichtig erscheint mir noch eine letzte strukturelle Opposition: der »Bewirkende« (der traditionelle Träger der Macht) spricht von seiner Passivität oder Ohnmacht und »fetischisiert«, d.h. verselbständigt den dialektischen Entwicklungsprozeß. Er löst ihn von tragenden Kräften, Interessen und Personen ab, erklärt ihn für undurchschaubar und unkontrollierbar. Ahasver, aus der Perspektive seiner Klienten (der traditionellen Objekte von Machtausübung) denkend, vertritt die These von der dialektischen Entwicklung, um Menschen zur politischen Tat zu führen, sie in die (Selbst-)Verantwortung zu drängen. Er will bestimmten Bemühungen, welche sich auf Analyse, Kontrolle, Kritik und gezielte Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse richten, begründen, indem er ihnen Erfolgsaussichten zubilligt.

Wir wollen uns bewußt halten, daß unserer Analyse einige Voraussetzungen zugrunde liegen, deren Einfluß auf das Ergebnis nicht unerheblich ist. Zunächst haben wir Gottes Rechtfertigungsrede des 26. Kapitels mit einer aus dem Gesamttext *rekonstruierten* Argumentation Ahasvers verglichen, d.h. zwei Positionen zueinander in Beziehung gesetzt, die der Text nicht so unmittelbar verbindet. Die Berechtigung, so zu verfahren, leiten wir aus der auffälligen Tatsache ab, daß Gott (immerhin ein Gegenspieler Ahasvers im bisherigen Romanverlauf) plötzlich in der Auseinandersetzung mit seinem »Sohn« ein altes Argument des rebellischen Engels aufgreift.

Sodann haben wir Gott nicht in theologischer Weise als höchstes Wesen aufgefaßt, sondern als Figur im Strukturmuster des Romans, im konkreten Fall als repräsentatives Element eines Paradigmas von Machtträgern oder Herrscherfiguren. Diese Unterscheidung bringt uns jedoch in Schwierigkeiten, sobald wir versuchen, sie strikt durchzuhalten. So sehr Heyms »Alter« auch in vielen Zügen vom biblischen Gott abweicht, so wenig ermangelt ihm *gänzlich* die theologische Substanz.²³ Anders formuliert: Wenn »Gott« auch im *Ahasver* einem Paradigma von Regierenden angehört, so nimmt er in dieser Gruppe doch eine Sonderstellung ein.²⁴

»In letzter Instanz« gehen wir aber wieder davon aus, und das ist unsere dritte Prämisse, daß Stefan Heym nicht wirklich theologisch, sondern ästhetisch, moralisch und politisch an seinem Stoff interessiert ist und seine verschiedenen Figuren theologischer Herkunft als Material poetischen Spiels sowie Zeichen ästhetischer, moralischer und politischer Aussagen benutzt und

23 Für Lucifer und den Rabbi gilt ein Gleiches.

24 Gott ist beispielsweise nicht ohne weiteres ersetzbar wie etwa Herzog Adolf; vgl. den Dialog Lucifers und Ahasvers im 17. Kapitel (S. 179): »Laß sie zugrunde gehen, diese alte Welt, und laß uns aus unsrem Geist ein Reich der Freiheit errichten, ohne diesen kleinen GOTT eines kleinen Wüstenvolkes, der nur leben kann, so sich ein jedes Wesen ihm unterwirft. Ich fürchte nur, Bruder Lucifer, sage ich, dein Weltuntergãng möchte der endgültige sein, und woher einen neuen Gott nehmen für eine neue Schöpfung?«

entsprechend arrangiert hat.²⁵ Daher sehen wir in der Auseinandersetzung zwischen Reb Joshua und »dem Alten« das Problem der Theodizee auch nicht ernsthaft aufgeworfen.

In der Fortsetzung des Dialogs finden wir unsere Auffassung bestätigt; der Rabbi diskutiert keine Schuldfrage, sondern zieht politische Konsequenzen: er fordert Gott zum Abdanken auf: »Warum dann trittst Du nicht ab, HErr, denn wer so versagt hat wie Du, der sollte sich nicht an die Macht klammern wollen« (S. 288). Offensichtlich beurteilt Reb Joshua Gott als typische Herrscherfigur; er habe versagt, schlimmer noch: er habe vor den anstehenden Problemen aufgegeben, — seine Ablösung ist damit notwendig geworden. Gott weiß um die Fehlentwicklung der Welt, gibt die Vergeblichkeit seines Tuns offen zu, fühlt sich aber dennoch dem Rabbi überlegen, den er nicht ernst nimmt, dem er Naivität unterstellt und Abhängigkeit von Ahasver. Der kaum anders als zynisch zu verstehende Hinweis des »Alten« auf Reb Joshuas Opfergang ergrimmt den Jungen bis zur Tätlichkeit:

Der Rabbi aber packte den Alten bei dessen Gewande und zerrte ihn von dem Stein, auf dem er gesessen, und riß ihn hoch und schüttelte ihn mit großer Kraft und rief, nun sei's genug der Geduld und des Leidens, und wer sei's denn gewesen, der ihn in den Tod am Kreuze getrieben, für nichts und wider nichts, und besser wär's wohl, statt abzuwarten, bis diese Welt sich selber zum Teufel sprengte, man sammelte alle Gewalten, selbst die der Hölle, gegen diesen GOTT, dem die eigne Schöpfung entglitten, und vereinte Christ wie Antichrist zum Sturm auf die sieben Himmel, die sich da wölbten über dem Schlangennest und der ungeheuren Fäulnis. [S. 288]

Auf die pathetische Empörung des Rabbi reagiert Gott mit einem bitteren Lächeln und mit mildem Druck. Er hebt die bislang repressionsfreie Kommunikationssituation²⁶ auf. Sieben greise Engel mit zerschissenen Flügeln schicken Reb Joshua fort zu seinem Thron in der Höhe, Ahasver erhält eine Rüge: »Gott aber wandte sich mir, Ahasver, zu und sagte, Er hätte Gescheiteres von mir erwartet; dem Jungen sei nicht zu trauen, er werde's doch wieder falsch machen« (S. 288).

Wem wollen wir, die Leser, trauen? Kehren wir zum Ausgangspunkt des Streites zurück, zum Geheimnis des siebenfach versiegelten Buches des Lebens. Wir haben die heuristische Unterscheidung von »Faktum« und »Bewertung« getroffen, das »Faktum« auf die Grundpositionen Lucifers und Ahasvers (hinsichtlich der Frage nach der Veränderbarkeit der Welt) bezogen, und die gegensätzlichen Bewertungen des Faktums durch Gott und den Rabbi ver-

25 Vgl. die in Frageform vorgetragene Feuerbach-These vom dreizehnten Kapitel.

26 Die leichte Tätlichkeit Reb Joshuas betrachte ich als Ausdruck seiner Empörung, nicht als Versuch, die verbalen Argumente durch handgreifliche zu ersetzen: Repression auszuüben. Reb Joshua besäße gar nicht die Macht, Gott unter Druck zu setzen.

deutlich. Die Bewertung dieser Bewertungen ist als Problem offen geblieben, obwohl mehrfach begründete Zweifel am neuen Bild eines scheinbar abgeklärten, undogmatischen Gottes auftauchen.

Gottes Vorbehalte gegenüber dem Rabbi, sein Vorwurf der Blauäugigkeit, findet seine stärkste Stütze in der Faktizität des *in Sand* geschriebenen Buches des Lebens. Daß Armageddon stattfindet, ist die Konsequenz. Dürfen wir sofort rückwärts schließen: da Armageddon im letzten Kapitel über die Romanbühne geht, sei die unumstößliche Tatsache jenes offenbar gewordenen Geheimnisses bewiesen? Ich halte diese Folgerung für voreilig. Die Annahme einer Trennung von Faktum und Bewertung scheint mir nach der Logik des Romans vielmehr der Ersetzung bedürftig, und zwar durch ein Modell, das zwischen materiellen Gegebenheiten und den verschiedensten ideellen Phänomenen dynamische Wechselbeziehungen annimmt: »Rabbi, erwiderte ich, der Glaube, der Berge versetzt, er schafft auch die Berge« (S. 284). Könnte das siebenfach versiegelte Buch des Lebens in einem anderen, weniger flüchtigen Medium weitergeschrieben werden, wenn bei dem oder bei den Schreibenden nur der Wille dazu da wäre? Als Leser des *Ahasver*, als Leser Stefan Heyms möchte ich es annehmen, diese Spekulation scheint mir sogar vom Text suggeriert. Immer wieder stoßen wir im Roman auf Übergänge, Grenzverwischungen zwischen mythischer und empirischer, fiktiver und realer Welt, zwischen Traum, Gedanken und Wesen;²⁷ wir treffen auf Beteuerungen der Eigendynamik ideeller Projektionen²⁸ und Beispiele für die wirkungsmächtige Kraft von Glauben, Überzeugung und Sinnvermittlung, von Liebe.²⁹

Wenn wir das Buch des Lebens eher als Ausdruck einer bestimmten Haltung seines Verfassers verstehen denn als fatale Faktizität, dürfte die Welt legitime Hoffnungen auf ein neues Buch aus der Hand eines anderen Verfassers setzen. Ob für das »Buch des Lebens« ein anderer Verfasser denkbar ist, bleibt hier unentschieden. Die Offenheit dieser Frage resultiert zwingend aus der strukturellen Konzeption von Heyms Roman-Gott, die Züge des (unersetzlichen) biblischen Gottes mit denen einer (ersetzbaren) mangelbehafteten politischen

27 Vgl. den Schlußsatz des Romans.

28 Vergleichen wir eine Briefpassage aus Leuchtentragers Schreiben vom 29. Februar 1980 mit der Rechtfertigungsrede Gottes (S. 287), entdecken wir eine interessante Parallele: Geschaffene Dinge entfalten eine beängstigende Eigendynamik, sobald sie einmal »auf der Welt« sind. Ironisch läßt HEYM Gott die Entwicklung seines Geschöpfes beklagen und Leuchtentrager (in der Rolle des Wissenschaftlers) »seine Not mit den Göttern« haben: Die Götter »sind eine Kommodität, die der Mensch sich je nach Bedarf selber herstellt und seit altersher auch hergestellt hat; nur, und das ist das Problem, entwickeln diese Götter dann ein Eigenleben, das ans Gespenstische grenzt. Ich sehe darin eine nicht zu verleugnende Dialektik« (S. 95). Ein gleiches Eigenleben entwickelt Luthers Revolution, wie Ahasver seinem Gegenspieler im vierten Kapitel auseinandersetzt.

29 Vgl. u.a. die Sterbeszene von Eitzens Vater, den Gesamtdialog zwischen Ahasver und dem Rabbi, die Ghetto-Episode, Ahasvers Existenz.

Herrschergestalt verquickt. Reb Joshua ist davon überzeugt, die Regierungsgewalt übernehmen, das Heil herbeiführen und ein besseres Buch schreiben zu können. In der Schlussszene, vor allem aber im letzten Kapitel offenbart sich allen Verfallserscheinungen zum Trotz die überlegene Macht Gottes. Möchte man von daher die Möglichkeit eines Verfasserwechsels verneinen, stellen sich doch wieder Gegenargumente ein, sobald man die Ebene der Textoberfläche, der mythischen Geschichte, aufgibt und den Konflikt zwischen Gott und dem Rabbi politisch auszudeuten sucht.

Im Bilde eines Buches faßt Heym das gesamte Geschehen der fiktiven Welt konzentriert zusammen, sein Roman *Ahasver* gilt ihm als eine Art »Summe« seiner literarischen Beschäftigung mit der realen Welt. Beide Bücher zeichnen sich durch ein realistisches Verhältnis zu ihrer jeweiligen Bezugswelt insofern aus, als sie der gefährdeten Existenz ihres jeweiligen Gegenstandes Rechnung tragen. Doch während die Zeichen im Sand nur auf den Luftzug vorausverweisen, der sie bald auslöschen wird, finden die Leser des Romans Signale vor, die auf eine fernere und zum Besseren veränderte Zukunft hindeuten: der (im Westen) jedermann zugängliche Roman enthält, über das »siebenfach versiegelte Buch des Lebens« — dessen Botschaft er enthüllt und dessen Skepsis er weitgehend teilt — hinausgehend, ein utopisches Potential. Ich verstehe den Realitätsbezug des Textes als Balanceakt zwischen Skepsis und Utopie.³⁰ Das Problem des Lesers besteht darin, diese Spannung auszuhalten und jede einseitig-selektive Wahrnehmung bestimmter Textphänomene zu vermeiden.³¹ Die skeptische Analyse einer gefährlichen gesellschaftlichen und ökologischen Entwicklung soll weder durch märchenhafte Hoffnungssymbole verharmlost werden, noch dürfen die utopischen und appellativen Impulse des Romans in düsterem Fatalismus ersticken.

Wie das erste und letzte Kapitel (»Wir stürzen.«) beginnt auch das sechsundzwanzigste mit einer Situationsbestimmung im Präsens: »Wir suchen.« Suchend erinnert sich Ahasver an die Stationen seiner und Reb Joshuas Nachforschungen: die Anfechtungen der Wüste, die Begegnungen mit dem »König der Könige« und dem »Heiligsten der Heiligen«, schließlich an die Auseinandersetzung des Rabbi mit dem »Alten«. Ahasvers Gedankenstrom reißt mit der Erinnerung an Gottes Rüge ab. Ahasver und sein Begleiter setzen ihre Suche fort. Sie *waren* auf der Suche *nach Gott*,³² die Begegnung verlief enttäuschend, nun suchen sie weiter. Das Ziel der Suche ist nicht bekannt oder we-

30 Vgl. die Personenkonstellation: Lucifer, Ahasver und ein in sich widerspruchsvoller Gott. In Kapitel 7.2.2 wird der Utopie-Begriff noch einmal aufgenommen und problematisiert.

31 Eine einseitige Auflösung der Spannung bedeutet beispielsweise FALKS Rede vom *Ahasver* als »Ausdruck marxistischer Verzweiflung«. Vgl. FALK, 1983, S. 18f.

32 Vgl. die beiden ersten Sätze des 26. Kapitels, S. 284.

nigstens nicht benennbar. Wir bemerken die Ambivalenz des »nicht mehr« (nach der Logik der Geschichte) und des »noch nicht« (nach der Logik des Suchens); denn so lange gesucht wird, besteht Hoffnung, etwas zu finden. Beschwerlichkeiten und Desillusionierungen hindern Ahasver und den Rabbi nicht an der Fortsetzung ihrer Suche. Im Prozeß der ungewissen, wenn auch nicht ziellosen Suche erkennen wir die den Roman bestimmende Spannung von Skepsis und Utopie. Wiederum ist es die Ambivalenz, die den ästhetischen Text interessant macht.

6.3 Zwei Höllenfahrten

In den Kapiteln 27 und 28 enden zwei erfolgreiche Karrieren. Prof. Dr. Dr. h.c. Siegfried Beifuß und Superintendent Paul von Eitzen fahren zur Hölle. Das Ende ihrer Biographien bereitet motivisch die Menschheitstragödie des Schlußkapitels vor. Heym beschließt die Erzählsequenzen in umgekehrter Reihenfolge zu ihren Eröffnungen, so daß die biblisch-mythische Ebene einen äußersten Rahmen bildet und die Eitzen-Geschichte noch die moderne Beifuß-Biographie formal umfaßt. Thematisch behandelt die innere Sequenz die anderen mit. Die parallele Anlage der Charaktere und Lebensläufe von Eitzen und Beifuß wurde bereits im fünften Kapitel herausgestellt; daß in beiden Fällen Dogmatiker von der gerechten Strafe ereilt werden, habe ich ebenda ausführlich begründet. Damit wurde bereits über die wichtigsten Probleme gesprochen, so daß nurmehr einige Aspekte bedacht sein wollen, welche sich nicht unmittelbar auf die Biographien der negativen Hauptfiguren beziehen.

Endlich setzt Heym dem Unwesen seiner beiden Dogmatiker ein Ende, die Widersacher Ahasvers und der »guten Sache« büßen für ihre Vergehen und Verbrechen, der moralistische Leser dürfte triumphieren — wäre nicht klargestellt, daß die Eitzens und Beifuße einzeln nicht auszurotten sind. Beide werden ihre Nachfolger finden. Im siebenundzwanzigsten Kapitel gibt der schon mehrfach in den Briefen seines Chefs erwähnte emsige Mitarbeiter des Instituts für wissenschaftlichen Atheismus, der linientreue Parteigenosse Dr. Wilhelm (!) Jaksch zu Protokoll, was Leuchenträger ihm aus den Karten prophezeit hat: »er sagte mir eine große Karriere voraus, was kein Kunststück ist, da in unserm Staat jeder eine lichte Zukunft hat« (S. 295f.). In der Tat scheint Jaksch die stromlinienförmigen Konturen aufzuweisen, die einer Staatslaufbahn so überaus günstig sind: er kooperiert mit den Ermittlungsbehörden, bekundet Wachsamkeit, Dienstfeier und distanziert sich in seinem Bericht (seiner Denunziation?) geschickt von dem in Mißkredit geratenen Vorgesetzten. Da er

detaillierte Beobachtungen mitteilt und in »Behördenlogik« denkt,³³ hält Major Pachnickel allein seine Angaben unter den Äußerungen der vielen Partygäste für geeignet, »ein zusätzliches Licht auf das Verschwinden des S. Beifuß zu werfen.« An die »lichte Zukunft«, die Leuchenträger voraussagt und die Jaksch als selbstverständlich nimmt, wollen auch wir glauben; allerdings erinnert uns das Attribut auch an den Feuerschweif, den die Entführer des Professors über den Berliner Nachthimmel ziehen (S. 300), an das flackernde Licht im Kamin Eitzens, das diesem lauter kleine Teufelchen mit rotglühenden Spießen und Gabeln vorgaukelt (S. 309), an den Erdenbrand und die flammenden Sterne der Schlacht Armageddon (S. 316).

Wächst Beifuß ein Nachfolger aus dem eigenen Institut zu, so setzen Familienangehörige die Serie der Verbrechen des Luther-Schülers fort. Seine Tochter Klein-Margarethe wird einstens mit ihrem Mann den Bürgermeister von Apenrade, ihren Schwiegersohn, ermorden. Leuchenträger scheint in der jüngeren Generation mühelos eine neue Klientel zu finden. Die Dispositionen zum Teufelsbündner werden auf geistigem oder blutsmäßigem Wege tradiert — Beispiele für funktionierende Erbpflege?

Die Höllenfahrt des Prof. Beifuß beschließt nicht nur folgerichtig die Karriere eines Dogmatikers, sie dient dem Autor darüber hinaus zum Anlaß einer Satire, welche mit Fug unter die Glanzpunkte des Romans gerechnet werden darf. Die Satire richtet sich in erster Linie gegen allgemeine Arbeits-, Denk- und Entscheidungsprozeduren von Behörden, in zweiter Linie gegen deren DDR-spezifische Spielart. Die Satire des 27. Kapitels ist konzeptionell eng mit der Gesamthandlung des Romans verbunden. Der Leser gewinnt durch sie tiefere Einsichten in das Wesen desjenigen Machtapparats, dem Beifuß auf vorgeschobenen Posten zugearbeitet hat. Von diesem Hintergrund her fallen erhellende Schlaglichter auf den geistigen Horizont, den Charakter und auch auf die Laufbahn des Professors. Die knappen Würzner-Briefe können zwar hinsichtlich der Interessen, Denkmuster und Handlungsstrategien des Behördenapparats manches andeuten, aber niemals das umfangreiche Arrangement der Dokumente und Protokolle des Major Pachnickel ersetzen. Der Pachnickel-Rapport rechtfertigt ferner nachträglich das Mißtrauen des zurückgekehrten Reb Joshua in die intellektuellen Qualitäten der gegenwärtigen Verwalter der Staatsmacht und der Hüter jenes im 25. Kapitel ausführlich geschilderten Waffenarsenals. Armageddon wird mit dem Pachnickel-Bericht um ein gutes Stück wahrscheinlicher.

33 Als Beifuß sein Angebot, »bei einem eventuellen Gespräch mit den beiden [Ahasver und Leuchenträger] anwesend zu sein«, zurückweist, zieht Jaksch beispielsweise den »naheliegenden« Schluß, »daß S. Beifuß für das, was er mit den zwei israelischen Bürgern zu besprechen wünschte, keine Zeugen brauchen konnte« (S. 294f.).

Satire ist die schärfste Form verbaler Kritik, da sie ihren Gegenstand der öffentlichen Lächerlichkeit preisgibt. Unter den satirischen Techniken sagt man dem Zitat die größte Vernichtungskraft nach; kein Feind verdreht oder verzerrt hier die Wahrheit, kein Karikaturist führt eine böse Feder: das Objekt der Satire entblößt sich im Zitat selbst vor dem Publikum und offenbart selber seine Deformationen. Pachnickels Dokumentation und die begleitenden Kommentare sind genau solche, ihre Urheber entlarvenden Zitate. Eine Zusammenstellung aller satirischen Anspielungen des 27. Kapitels erforderte eine eigene Veröffentlichung, wir wollen es bei wenigen Hinweisen bewenden lassen.

Trägheit, Unselbständigkeit und Verantwortungsscheu der Behörde kommen bereits in den Formulierungen des Einleitungs- und Schlußsatzes zum Ausdruck. Pachnickel wird auf »Anforderung der Dienststelle« tätig und »ersucht« abschließend das Ministerium »um eine Entscheidung«. Nur nichts falsch machen, heißt die Devise. Man bewegt sich im Rahmen der Vorschriften,³⁴ kommentiert im Rahmen vertrauter Theorien und versucht im übrigen, das ärgerliche Ereignis nicht bekannt werden zu lassen: »Sie quatschen mir auch nicht. Die Dienststelle wird sich um die Angelegenheit kümmern« (S. 291).

Zwischen den Rahmensätzen demonstriert Packnickel das Muskelspiel der verschiedenen Staatsorgane. Volkspolizei, Einreisebehörde, Meldestellen, Grenzpolizei, sogar Geheimdienste werden beschäftigt. Mit preußischer Gründlichkeit (»Die zugehörigen Unterlagen und Belege sind numeriert und den diesbez. Stellen des Berichtes beigelegt.« S. 289) rekonstruiert Pachnickel Ereignisse des Sylvestertages. Dennoch nähert er sich den »wahren« Tatbeständen, die der Leser aufgrund seiner Einblicke in die mythische Schicht des Romans und die parallel konzipierte Eitzenhandlung mühelos erkennt, um keinen Deut. Wie einst die Existenz eines Ewigen Juden für Prof. Beifuß zum Skandalon werden mußte, bricht nun sein eigenes mysteriöses Verschwinden, Unruhe stiftend, in die Welt der Bürokratie ein. Die Phantasiearmut und geistige Unbeweglichkeit der verschiedenen Organe angesichts eines sich ihrer Rationalität, ihren Wahrnehmungsmustern entziehenden Ereignisses hält die Satire in Gang. Die Strategien der Staatsdiener zur Reduktion der kognitiven Dissonanz,³⁵ ihre von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuche, das Phä-

34 Uffz. Blümel hindert den Gefr. Reckzeh daran, das Feuer auf die »Republikflüchtigen« zu eröffnen, »da laut Vorschrift an der Grenze der DDR Feuer auf fliegende Objekte nur nach Genehmigung durch die zuständige vorgesetzte Dienststelle eröffnet werden kann« (S. 300). HEYM spielt an dieser Stelle auf eine Vorschrift an, die für das Gelingen der spektakulären Ballonflucht einer Reihe von DDR-Bürgern im September 1979 von Bedeutung war.

35 Lt. Lohmeyer erstattet z.B. gegen seine Grenzpolizisten »Meldung wegen Alkoholgenuß im Dienst« (S. 300); daß Alkohol im Spiele sei, denkt man auch sofort in der Dienststelle, als Polizei-Obermeister Giersch Beifußens Verschwinden mitteilt. Die Geläufigkeit dieser Hypothese regt zu gewissen Rückschlüssen an.

nomen mit den verfügbaren Kategorien zu fassen (»Republikflucht«), diskreditieren sie selbst und erheitern den Betrachter. Dessen Heiterkeit wird sich in dem Maße mit Schadenfreude mischen, wie er sich selbst in den Mühlen unterschiedlicher Behörden umgetrieben fühlt. Sprachsatire,³⁶ Charaktersatire, Situationskomik und politischer Witz (»abgesehen von dem real existierenden Loch«, S. 299) werden aufgeboten, um vielfältige Funktionen zu erfüllen: das Arrangement motiviert, wie oben ausgeführt, den zurückliegenden und zukünftigen Gang der Romanhandlung; es betreibt forciert den Autoritätsabbau der etablierten Staatsmacht und ihrer Bürokratie; schließlich gewährt es den Lesern durch Tabuverletzungen, Aggressivität und Bestätigungen einen Lustgewinn, der m.E. eher im Sinne von Freuds Entlastungstheoremen³⁷ zu verstehen ist denn als Resultat eines interesselosen ästhetischen Wohlgefallens.

6.4 Armageddon und offene Fragen

Die Überschrift kündigt es an: das Schlußkapitel des Romans wird »die letzten Fragen« unbeantwortet lassen. Armageddon hat inzwischen stattgefunden. Reb Joshua war zum Sturm auf die heilige Ordnung angetreten, um seinen Heilsplan zu verwirklichen:

ich, des Menschen Sohn, bin GOtt an Seiner Statt, und ich will tun, was Er geschworen, aber nie erfüllt hat; ich will einen neuen Himmel schaffen und eine neue Erde, darin sollen sein Liebe und Gerechtigkeit, und die Wölfe sollen bei den Lämmern liegen, und der Mensch soll nicht mehr des Menschen Feind sein, sondern Hand in Hand sollen sie wandeln unter meiner Sonne und im Schatten meines Gartens. [S. 317]

Der Erfolg blieb ihm versagt, Menschheit und Erde wurden von dem längst erwarteten Inferno, das Heym in apokalyptischen Bildern ausmalt, verschlungen. Er selbst stürzt an der Seite Ahasvers durch »die Endlosigkeit des Ab-

36 Das Amtsdeutsch des Pachnickel-Berichts »infiziert« sogar die Kapitelüberschrift; man vgl. daraufhin etwa den Nominalstil der Wendung »unter Beifügung diesbezüglicher Mitschriften« (S. 289).

37 Vgl. FREUD, *Gesammelte Werke* 6, 1948, S. 269: »Die Lust des Witzes schien uns aus erspartem Hemmungsaufwand hervorgehen, die der Komik aus erspartem Vorstellungs (Besetzungs) aufwand, und die des Humors aus erspartem Gefühlsaufwand. In allen drei Arbeitsweisen unseres seelischen Apparats stammt die Lust von einer Ersparung; alle drei kommen darin überein, daß sie Methoden darstellen, um aus der seelischen Tätigkeit eine Lust wiederzugewinnen, welche eigentlich erst durch die Entwicklung dieser Tätigkeit verlorengegangen ist. Denn die Euphorie, welche wir auf diesen Wegen zu erreichen streben, ist nichts anderes als die Stimmung einer Lebenszeit, in welcher wir unsere psychische Arbeit überhaupt mit geringem Aufwand zu bestreiten pflegten, die Stimmung unserer Kindheit, in der wir das Komische nicht kannten, des Witzes nicht fähig waren und den Humor nicht brauchten, um uns im Leben glücklich zu fühlen.«

grunds,³⁸ der Raum ist und Zeit zugleich und in dem es kein Unten gibt und kein Oben, kein Rechts und kein Links, nur die Ströme der Teilchen, die noch nicht geschieden sind in Licht und in Dunkel, ein ewiges Dämmern« (S. 314). Das Wesen des »Abgrundes« wird ambivalent beschrieben. Auf den ersten Blick verbinden sich die Begriffe »Abgrund« und »ewiges Dämmern« leicht mit Stimmungsgehalten der Trostlosigkeit und Desorientierung. Dann fällt aber auf, daß die Orientierungskategorien, Unten und Oben, Rechts und Links, Licht und Dunkel, zugleich soziale und politische Spannungsfelder bezeichnen, Freund-Feind-Muster, die im Romanverlauf eine große Rolle spielten und die Welt schließlich in die Katastrophe stürzten. Der *Ewigkeit* des Dämmerns widersprechen ferner die *noch nicht* geschiedenen Teilchenströme, deren ausgeglichenem Zustand demnach das Potential zu neuerlicher Teilung, Spannung, Schöpfung innewohnt.

Vielleicht besaß der Rabbi nie eine Chance, das Paradies, das ihm vorschwebte, zu schaffen (vgl. dazu Kapitel 7.2.2); sein dunkler Anhang wird durch die Verkündigung »solch abgedroschener Utopie« von großer Heiterkeit erfüllt. Nun, da alles vorbei ist, gilt es, Bilanz zu ziehen. Zweifel erfüllen den Rabbi. »Bereust du?« fragt er seinen Begleiter, wie einst (S. 5) Lucifer nach seiner Empörung wider Gott Ahasver angedredet hatte. Vergleichende Gedanken an seine frühere Mission stellen sich ein: »Eitel, sagt er, es ist alles eitel gewesen und vergeblich, auch diesmal« (S. 316). Damals hatte sich Reb Joshua der Frage nach Sinn und Erfolg seines Opfergangs nicht gestellt, er vertraute einfach einer vorgezeichneten Spur. An seiner Statt bilanzierten die Engel, Ahasver: »Ach, Reb Joshua, armer Freund, warum fragst du nicht einmal, nicht ein einziges Mal, das einfache, auf der Hand liegende: Wenn alles gesagt und getan ist, was habe ich verändert?« (S. 78) und Lucifer: »Und was [. . .] hat er erreicht, der Rabbi? Wird weniger gesündigt, seit er sich hat ans Kreuz schlagen lassen, und trinkt nicht die Erde mehr Blut denn je?« (S. 178).

Jetzt, nachdem er selbständig gehandelt hat, prüft sich der Rabbi unaufgefordert. Das Urteil fällt negativ aus. Ahasver kennt seine Überlegungen, doch er läßt sie nicht gelten. Der Engel bereut nichts und widerspricht der Resignation seines Freundes. Was kann Ahasver Reb Joshua angesichts der vernichteten Schöpfung, der gescheiterten Hoffnungen entgegenhalten, das nicht den schalen Beigeschmack des billigen Trostworts, der naiven Selbsttäuschung oder dogmatischen Selbstgerechtigkeit hätte? Ahasver sucht das Geschehen auf dreifache Weise als sinnvoll zu legitimieren: als Ereignis von eigenem Wert (»Denn es war groß, so schrecklich es auch endete, ein großer Versuch [. . .]«, S. 314), als Selbsterlösung des bei der Erlösung aller Gescheiterten und schließ-

38 Nach der »Revolution« im Himmel, die im ersten Romankapitel erzählt wird, stürzen Ahasver und Lucifer noch durch höhere Gefilde, durch »die Endlosigkeit des oberen Himmels« (S. 5).

lich als notwendige Rückführung der Schöpfung zu ihren Anfängen und damit auch Gottes zu Gott.

Diese Argumente sind nicht problemlos nachvollziehbar. Der *Größe* der Katastrophe scheint Ahasver ein Moment von »Großartigkeit« abgewinnen zu können, eine Art »Ästhetik des Schrecklichen«. Dementsprechend nimmt Armageddon in seiner Erinnerung Züge eines gewaltigen Schauspiels an, eines Bühnenaufzugs grandioser apokalyptischer Gestalten, vornweg der gottgleiche Rabbi auf seinem weißen Roß, »seine Augen wie eine Feuerflamme, in der Faust das doppelschneidige Schwert der Gerechtigkeit und vor ihm die Fahne mit dem Namen darauf, den niemand weiß,« dahinter die vier dunklen Reiter, schwefelfarben, rot, schwarz und fahl beritten — Feuersbrunst, Krieg, Hungersnot und Tod —, dann die Scharen von Gog und Magog, mit Zimbeln, Pauken und Trompeten höllisch musizierend die Engel der Tiefe unter der Anführung des Tiers mit den sieben Köpfen und schließlich allerlei trauriges Fußvolk, das den anderen nachhastet und einer Wolke von schwarzen Vögeln gleicht. Ahasvers Name fällt nicht unter diesen Akteuren, wie Lucifer nimmt er eine Zuschauerrolle ein. Doch während jener — sein Erinnerungsprotokoll verrät es — das Pathos des Augenblicks empfindet, sitzt dieser »auf einem runden Stein, die Beine übereinandergeschlagen mit dem Hinkenfuß zuoberst, das Kinn auf die linke Hand gestützt, und ließ die Heerscharen des Rabbi an sich vorbeirauschen, als wär's ein großes Spektakel, das einer veranstaltet hätte nur für ihn« (S. 315f.).

Der Sturmlauf des Rabbi stößt ins Leere, seine Truppen ermatten. Das Scheitern des Versuchs wird sofort nach Kundgabe des »Regierungsprogramms« offenbar. Vor der äußersten Peinlichkeit, ob seiner »abgedroschenen Utopie« von der eigenen dunklen Gefolgschaft ausgelacht zu werden, schützt ihn zwar das Eingreifen Gottes, doch zerfließt und zerflattert mit den üblen Gesellen auch alles, woran er oder Ahasver ihre bisherigen Ziele und Hoffnungen hatten knüpfen können. Eine Menschheit, die man erlösen, der man ein Paradies schaffen wollte, gibt es nicht mehr. »Rabbi«, gibt Ahasver zu bedenken, »es möchte sein, daß du diesmal dich selbst erlöst hast.« Ahasver mag im Auge haben, daß sein Freund nicht mehr »wie ein Rad in der Spur läuft«, daß er selbstverantwortlich gehandelt hat, mit eigenen Augen auf die Dinge sieht und sie mit dem eigenen Kopf beurteilt. Parallelen zur Ghetto-Episode drängen sich auf. Auch dort scheiterte der Aufstand und war dennoch nicht sinnlos: »noch im Tod erschienen sie [die Juden] völlig anders als die ewig Leidenden, ewig Geschlagenen, deren Abbild jener Reb Joshua ist, der ans Kreuz genagelt wurde« (S. 156). »Jener Reb Joshua« ist nun selbst aus seiner angestammten Passivrolle geschlüpft, ist sogar »gottgleich« gewesen — wenn auch nur ein einziges Mal.

Das dritte Argument, mit dem Ahasver das Geschehene verteidigt, mit dem

er sich zu seinem Rat und zur Erhebung des Rabbi mit allen ihren Konsequenzen bekennt («Nein, ich bereue nicht.«), ordnet der Katastrophe einen kosmisch-objektiven Sinn zu und erklärt ihre Notwendigkeit: »Denn es [. . .] mußte sein, damit alles sich runde und rückkehre zu dem, woher es ausgegangen, die Schöpfung zu ihrer Schöpfung, und GOtt zu GOtt« (S. 314). Die Rückführung zum Ursprung der Schöpfung kann von dem Engel als Restauration der alten harmonischen Unruhe des Kosmos vor der Erschaffung des Menschen verstanden werden (vgl. S. 5). Die Beendigung des problematischen Engagements für das »Modell Adam« wird es auch Gott erlauben, wieder er selbst zu sein, d.h. in die dialektisch-kreative Sphärenharmonie zurückzufinden und die Haltung des dogmatischen, um seine Autorität besorgten Tyrannen aufzugeben. Die grundsätzliche Möglichkeit für eine neue, bessere Schöpfung ist damit wieder gegeben.³⁹

Ahasver relativiert die Bedeutung des Untergangs von Erde und Menschheit unter kosmischen Gesichtspunkten. Den, zugegeben, sehr vorsichtigen Optimismus dieser Perspektive unterstützt das Ende des alten Saboteurs der Ahasverschen Rettungsaktionen zum Heile der Schöpfung. Lucifer, der dem Beginn Armageddons vergnügt zugesehen hat, kommt in der Folge nicht auf seine Kosten. Er übersteht die allgemeine Auflösung nicht. Am Ende verliert sich sein Lachen in der Ferne: mit »dem Herrn der Tiefe und großen Verfechter der Ordnung, dem Engel Lucifer« (S. 319) wird hinfort nicht mehr zu rechnen sein. Ob die vage Hoffnung auf eine bessere neue Schöpfung der untergehenden Menschheit trostreich erscheinen mag, sei dahingestellt. Immerhin kann einmal mehr auf die Ghetto-Episode verwiesen werden: »es war, als wüßten sie durch ihn, daß etwas von ihnen fortbestehen würde, etwas sehr Essentielles, und daß ihr Leiden und ihr Tod eine Bedeutung hatten, die sie nur ahnen konnten und die erst spätere Generationen erkennen würden« (S. 154f.).⁴⁰

Auf Lucifers Verschwinden folgen weitere Harmoniesignale. Hatten sich die Wege der beiden Engel nach ihrem ersten Sturz getrennt, war eine mögliche »Liebesgeschichte« an der starren Haltung des großen Ordnungshüters gescheitert, findet nun eine andere Liebesgeschichte ihre Erfüllung. Die letzten Sätze des Romans werden nochmals aus einer veränderten Erzählsituation ge-

39 Vgl. die Diskussion Lucifers und Ahasvers über die Möglichkeit einer neuen Schöpfung im 17. Kapitel, S. 179.

40 Von dem alten Eitzen wird wohl kaum etwas vergleichbar »Essentielles« fortbestehen, obwohl ihm Ahasvers mitleidiges Trostwort einen ruhigen Tod ermöglicht. Man vergleiche die Sterbeszene des alten Kaufmanns, den die »Angst vor dem Nichts« plagt. Er bezweifelt in der Logik des Textes wohl zu Recht die christliche Vorstellung vom Weiterleben der Seele, die Ahasver ironisch kommentiert (S. 145): »Ich treffe sie überall, die verwaisten Seelchen; über der Erde und zwischen den Himmeln schweben sie dahin, durchsichtig wie ein Hauch Atem im Winter und verloren im Wind der Unendlichkeit, und ich frage mich oft, ob's nicht barmherziger wäre von Gott, er ließe sie gänzlich vergehen.«

sprochen. Unmittelbar aus der Situation des Sturzes erreicht uns zuletzt die Aufforderung des Rabbi: »Mein ewiger Bruder [. . .] verlaß mich nicht«, eine Wiederholung seiner Bitte um Beistand, die er bereits vor seinem Opfergang an Ahasver gerichtet hatte (vgl. S. 55). Der folgende Tempuswechsel weist einen Zeitsprung aus. Mit den beiden Schlußsätzen berichtet Ahasver, nunmehr zu einem späteren Zeitpunkt von zurückliegenden Ereignissen redend, wie er sich mit dem Rabbi in Liebe vereinigte und wie diese Verbindung gleichzeitig Gott miteinschloß. Eine neue Dreifaltigkeit löst die im Roman oft ironisch erwähnte Trinität christlicher Auffassung ab.

Sowohl der Vereinigungsvorgang als auch der Charakter dieser neuen Trinität — »*ein* Wesen, *ein* großer Gedanke, *ein* Traum« — bleiben vage, geheimnisvoll, abstrakt. Bilder und begriffliche Formulierungen des Autors laden zur ausdeutenden Diskussion ein; eine Bedeutungsfestlegung würde dagegen den offenen Romanschluß verfehlen und die Poetizität der Textstelle »töten«, die ihren Reiz nicht zuletzt aus der Bedeutungspolyvalenz bezieht. In diesem Sinne ist mein folgender Verständnisversuch als Vorschlag und ergänzungsbedürftiger Diskussionsbeitrag zu verstehen, der auf der einen Seite über die Textvorlage hinausreichend Sinn produziert, dabei aber auf der anderen Seite wieder seinen Gegenstand verkürzt.

Stefan Heym setzt in seinen Schlußsätzen Harmonien und Identitäten, wogegen der Roman insgesamt hauptsächlich von Widersprüchen handelt, von Widersprüchen Gottes, der Menschen, der Schöpfung, der Ideologien etc. Mit sich wirklich einig war nach Adams Erschaffung und vor Armageddon in erster Linie Ahasver. Er konnte von sich mit Überzeugung sagen: »Ich bin, der ich bin.« Mit seiner Rückkehr zur Erde, seiner Gottsuche, Anklage und endlich mit seinem Revolutionsversuch ist auch Reb Joshua zu sich gekommen, d.h. er ist der geworden, der er sein sollte (vgl. S. 210). Analog der zuvor zum Abschluß gebrachten Eitzen-Sequenz »rundet« sich nach Armageddon Globalgeschichte, die Schöpfung kehrt zu ihrer Schöpfung zurück und Gott zu Gott. Gott gibt die Fehlentwicklung der Schöpfung im 26. Kapitel zu und hebt im 29. das verunglückte Experiment selbst auf, an dem er lange eigensinnig festgehalten hatte. Lucifer, der Geist des starren, undialektischen *Nein*, verschwindet aus dem Raum und der Struktur des Romans. Nachdem die subjektiven und objektiven Quellen für Widersprüche in und zwischen den Romanfiguren geschlossen sind, werden »Vereinigungen« möglich, können sich Harmonien, ja Identitäten manifestieren.

Der Schlußakkord des Romans — »*ein* Wesen, *ein* großer Gedanke, *ein* Traum« — verflüchtigt wieder die leidlich »handfeste« Manifestation der rückgekehrten kosmischen Harmonie. Die neue Trinitas wird schrittweise vom dinghaften »Wesen« zum immateriellen »Gedanken« und von diesem zum Irrealis des »Traums« entstofflicht. Das letzte Wort dieses Romans »Traum« ver-

weist zugleich auf den utopischen Charakter des Bezugsobjektes wie auch auf dessen Existenzform im fiktionalen Medium. Zum »Traum« wird die Verbildlichung der kosmischen Harmonie erklärt, nicht aber die — freilich ebenfalls fiktive — Geschichte der Schöpfung, die den Hauptteil des Romans füllt und die auf solche Weise dem Bereich der Realität zugeschlagen wird. Der ganze Roman erzählt demnach die Geschichte einer anfänglich harmonischen Welt, die mit der Erschaffung Adams ihren »Sündenfall« erlebt, sich in Widersprüche und Interessenkämpfe verwickelt, eine (partielle) Katastrophe erleidet und schließlich auf einer weitgehend unbestimmt-offenen, aber vielleicht doch auch günstigeren Grundlage (ohne Lucifer) zu neuer Harmonie findet; das Ziel der Geschichte, das den gesamten Vorgang als sinnvolle Entwicklung erscheinen läßt, wird jedoch ausdrücklich als Traum, d.h. Ideal, Utopie und Fiktion gekennzeichnet. Nun bleiben einmal mehr die letzten Fragen unbeantwortet: Löst sich der letzte Sinn der Weltgeschichte, der schon über die Menschheitsgeschichte — eine Art Unfall des kosmischen Systems, der zu dessen »Läuterung« führt, — hinausgreift, in einem Traum, im Irrealis, womöglich im Nichts auf? Brauchen wir Träume, Fiktionen, Literatur, um unser Leben erträglich zu machen, um der Geschichte einen Sinn zugeben? Läßt sich die Reihe der Entstofflichung (Wesen — Gedanke — Traum) auch umgekehrt durchlaufen: vom Traum zum Wesen, von der Fiktion zur Realität? Schafft nicht der Glaube, der Berge versetzt, wenn es notwendig ist, selbst Berge?

Die Figuren Gottes, des Rabbi und Ahasvers stehen in paradigmatischen Beziehungsgefügen. Gott repräsentiert u.a. die Vertreter der Macht, der Rabbi (der »Menschensohn«) den Untertan, der sich vom passiv Leidenden und Befolger von Weisungen zum selbstverantwortlich Handelnden entwickelt, Ahasver ist der kritische und auf Verbesserung des Systems drängende Geist. Unter Einbezug dieser Konnotationen kann die Schlußszene des Romans als Utopie eines Staatswesens gelesen werden, in welchem Regierung, Volk und kritische Beobachter nicht nur reibungslos miteinander auskommen, sondern wo sogar die unterschiedlichen Rollen (mit ihren spezifischen Privilegien, Pflichten und Risiken) aufgehoben sind. Diese Utopie würde mit den gesellschaftlichen Verhältnissen, welche der Hauptteil des Romans auf seinen verschiedenen historischen und mythischen Ebenen im wesentlichen nach der Realität gestaltet, polar kontrastieren. So verstanden endet der *Ahasver* mit dem Traum eines gesellschaftlichen Modells, das Stefan Heyms nächster Roman *Schwarzenberg* als realisierbar darstellt. Der Held dieses jüngeren Romans wird einen sehr konkret geschilderten Versuch unternehmen, vom Ideal zur Veränderung der Realität zu gelangen. Vieles spricht dafür, daß Stefan Heym mit dem *Ahasver* diese Aufgabe seinen Lesern überlassen will.

7. Ausblicke, Kontexte

In seinem Vortrag *Was heißt »einen Text verstehen«?* beschreibt Manfred Frank die Verwandlungen, die ein Text beim Übergang von der mündlichen Rede in die geschriebene Ordnung erfährt. Aktuelle Intention, realer Verweisungsbezug und jeweiliger Zusammenhang mit der Redesituation schwinden unaufhaltsam. Der schriftlich fixierte Text läßt sich zwar nicht mehr auf eine Bedeutung festlegen, dafür wächst ihm jedoch ein Bedeutungspotential zu, das mehr Sinn umfaßt, als ihm zu *einer* Zeit zukommen kann. Die schriftliche Fixierung desaktualisiert den Text, »verzeitlicht die Beziehung des Sinns zu seinem Ausdruckssubstrat und gestattet dem Text, sich all den anderen Texten zu öffnen, die fortan an die Stelle der ursprünglichen kontextstiftenden Rede treten und ihn mit (neuem) Sinn begaben werden.«¹

Die Chancen dieser »Öffnung« sollen im vorliegenden Kapitel wahrgenommen werden. Seit die textimmanente Interpretationsmethode (Hat es sie eigentlich je wirklich gegeben?²) in der Gunst der Literaturwissenschaft nicht mehr obenan steht, findet die These allgemeinen Konsens, daß das Zusammenlesen verschiedener Texte erheblichen Gewinn für das Verständnis der Einzeltexte verspricht. Das Studium von Autorenbiographien, von Quellenschriften, von stoffgeschichtlich, gattungsgeschichtlich oder auch kulturgeschichtlich aufschlußreichen Texten ist für den Interpreten schöner Literatur eine Selbstverständlichkeit und wurde auch von mir in dieser Arbeit reichlich praktiziert. Allerdings bin ich bislang bei der Heranziehung solcher Kontexte sehr behutsam vorgegangen; entweder war die Relevanz der textexternen Daten für das Anliegen der Interpretation aufgrund textinterner Daten zu rechtfertigen, oder es handelt sich dabei um dem Autor nachweislich verfügbares Quellenmaterial, das dem Verständnis der Werkgenese dienlich gemacht wurde, oder es ging um eigens gekennzeichnete Zwecke, welche über das begrenzte Ziel einer Textanalyse hinausgehen, beispielsweise um die Verfolgung systematischer oder motivgeschichtlicher Interessen.

Nun soll der *Ahasver* zu einigen Texten in Beziehung gesetzt werden, auf die er nicht etwa anspielt wie auf die *Bibel* oder Goethes *Faust*, die auch seinem Autor nicht bekannt waren wie etwa Eitzens *Predigereid*, die weder in motivgeschichtlicher noch genremäßiger Verwandtschaft zu Heyms Roman stehen. Diese Texte steuern folglich auch weder Erklärungen zur Genese des *Ahasver*

1 Vgl. FRANK, 1979, S. 61.

2 In seinem Aufsatz *Die Kunst der Interpretation* bekennt sich Emil STAIGER, der zumeist für die textimmanente Interpretationsmethode reklamiert wird, ausdrücklich zur Verwendung textexterner Daten.

bei noch sind sie unmittelbar bei der Darstellung seiner Aufbauprinzipien behilflich; dafür könnte sich zwischen ihnen und dem Roman eine Diskussion organisieren lassen, welche im Vollzug eines Kommunikationsprozesses endlich doch wieder zum tieferen Verständnis der verhandelten politischen, philosophischen und ästhetischen Problematik und ihrer spezifischen Bewältigung im Kunstwerk führt.

7.1 Eine Apologie der Kritik

Kritische (wie übrigens auch utopische) Aspekte kann der Literaturwissenschaftler einem Wortkunstwerk allemal abgewinnen. Im Falle des *Ahasver* wird es ihn allerdings keine Mühe kosten, die Bedeutsamkeit des Themas »Kritik« für den Roman nachzuweisen. Kritische und unkritische Haltungen werden am Beispiel verschiedener Romanfiguren vorgeführt, gesellschaftliche Konflikte — sowohl solche, welche unabhängig von Kritik entstehen, als auch solche, welche sich an vorgebrachter Kritik entzünden, — werden durchgespielt, schließlich nimmt der Gesamtroman selbst kritisch zu Gegebenheiten und Entwicklungen der Realität Stellung. Kritische Absichten bestimmen aber nicht nur Inhalte, sondern auch Darstellungsformen des *Ahasver*, wie u.a. anhand der Verwendung mythischer Elemente nachgewiesen wurde.³ Es liegt daher nicht fern, den Roman mit einer Studie über den Kritikbegriff »ins Gespräch zu bringen«, zumal die betreffende Abhandlung außer soziologisch-systematischen Gesichtspunkten auch die historische Entwicklung und die kulturspezifischen Rahmenbedingungen für Kritik in Deutschland vor 1945 und in den Nachfolgestaaten des Dritten Reichs vergleichend untersucht.

Helmut F. Spinner definiert Kritik als »die Beurteilung des Wertes oder Unwertes irgendwelcher Tatbestände nach übergeordneten Maßstäben [. . .], um durch Anwendung ideeller Mittel [. . .] gemäß diskursiven Methoden [. . .] eine Ergebnisverbesserung des fraglichen Sachverhalts zu erzielen [. . .].«⁴ Drei Hauptmomente werden analytisch isoliert: die *Wertorientierung* der Kritik an normativen Vorgaben, ihre *Regelorientierung* an ethischen und technischen Prinzipien der theoretischen Reflexion, empirischen Prüfung und rasonierenden Diskussion sowie ihre *Resultatorientierung* am jeweiligen Endprodukt des gegebenen Ist- und geforderten Sollzustandes. M.E. bietet dieses dreidimensionale Bezugssystem von Wert-, Regel- und Resultatsorientierung einen geeigneten Rahmen, Position und Strategie Ahasvers — aber auch Leuchentragers im

³ Vgl. auch Kapitel 7.3.

⁴ SPINNER, 1982, S. 2. Vgl. auch Helmut F. SPINNERS Eintrag zum Stichwort *Kritik* im *Kulturpolitischen Wörterbuch*, 1983, S. 337-342.

Dialog mit Beifuß, des Rabbi in einigen Passagen, des gelehrten Juden Ezechiel Pereira, des Autors selbst im außerfiktionalen Kontext, weiterer Romanfiguren *ex negativo* — systematisch zu beschreiben. Beim Transfer dieser soziologischen Kategorien in die fiktive Welt des *Ahasver* treten keine Probleme auf — was nicht selbstverständlich vorauszusetzen ist, aber dafür nun als empirischer Sachverhalt interpretierbar wird, beispielsweise im Hinblick auf den Realismusegehalt des Romans.

Die explizit (implizit) vorgetragenen Orientierungsnormen Ahasvers (Heyms) können bestimmt werden (Wertaspekt); das kognitive, sprachliche und moralische Instrumentarium von Denken, Wissen und Meinen, von Reden, Schreiben und Veröffentlichen, von Urteilen und Anklagen, d.h. die breite Palette ideeller Mittel läßt sich daraufhin analysieren, wie sie in gegeninformativer, gegenargumentativer und gegenregulativer Funktion wider nichtkognitive Tatbestände mobilisiert wird (Regelaspekt), und zwar zu welchem Zweck und mit welchem Erfolg (Resultataspekt).

Der Sache nach besteht Kritik im Hinweis auf schwerwiegende Unvereinbarkeiten (»Widersprüche«) zwischen zwei zueinander in thematische Verbindung und theoretischen Gegensatz gebrachten Vergleichsinstanzen — wie etwa Sein und Sollen, Theorie und Erfahrung, Erwartung und Erfüllung, Recht und Gerechtigkeit, Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit —, verknüpft mit der Forderung, die beanstandete Abweichung durch Veränderung des kritisierten Tatbestandes im Sinne der Kritik zu korrigieren. In Anwendung auf Erkenntnisse wie Verhaltensweisen oder Weltzustände besteht alle Kritik letztlich im Aufzeigen relevanter Widersprüche, deren Beseitigung damit zwar gefordert, aber nicht unmittelbar — durch Befehl, eigene Tat oder sonstigen direkten Eingriff in den Gang der Dinge — veranlaßt wird.⁵

Hier wird genau die Rolle Ahasvers beschrieben, der sich brennend für die Widersprüche der Welt interessiert, der fordert, argumentiert, anklagt, verteidigt, berät, anspricht, aber kein Flammenschwert wider die römische Eskorte des Rabbi, die Büttel Eitzens oder die Schergen der SS zückt, der auch nicht unter den Sturmtruppen seines Freundes in der Schlacht Armageddon zu finden ist. An ein wenig versteckter Stelle — in englischer Sprache — definiert der Autor seinen Helden in diesem Sinne: »Ahasver, [. . .] longtime Jewish agent. Specialty: Ideological penetration« (S. 297). Geistige Einflußnahme, nicht rohe Gewaltanwendung ist also Ahasvers »Spezialfach«.

Es gibt viele konzeptionelle Gründe, weshalb Ahasver den indirekten Eingriff in den Gang der Dinge dem direkten vorzieht. Zunächst einmal sitzt er kaum jemals am Schalthebel der Macht, sondern steht zumeist auf der Seite derjenigen, die physischem Druck ausgesetzt sind. Doch selbst dann, wenn er »ein Schwert Gottes« unter dem Kleide trägt (S. 123) oder Vertrauter eines

⁵ SPINNER, 1982, S. 3.

Kaisers ist, beläßt es der Engel bei der »Agitation«. Das Argument der fehlenden Stärke zur direkten Aktion trägt also nur teilweise. Eine weitere Erklärung könnte man in der Absicht des Autors sehen, Ahasver und Lucifer als *interne* Kräfte der menschlichen Psyche, als Möglichkeiten menschlicher Lebenseinstellung lesbar zu machen.⁶ Darüber hinaus mag Ahasver das »Florett« des intellektuellen Arguments der »Keule« physischer Gewalt vorziehen.

Endlich aber meine ich, daß Stefan Heym hier das Mittel mindestens ebenso wichtig nimmt wie den Zweck; die Verfügbarkeit intellektueller Kritik als Kontrollorgan und Korrektiv für politische Praxis stellt selbst einen Wert dar. Die Beziehung zwischen Ahasver und seinem Erfinder liegt auf der Hand. Auch Stefan Heym greift mit seinem Roman indirekt in die Realität ein, »ideological penetration« ist auch sein Geschäft.⁷ Nichts scheint mir dagegen zu sprechen, die »Mitteilung der arabischen Freunde« des Major Pachnickel dergestalt zu lesen, daß sie als Metaaussage den Roman selbst charakterisiert. Welcher Art ist die »Ideologie«, deren Verbreitung sich Ahasver bzw. sein Autor verschrieben haben? Dogmenfeindlichkeit, Selbständigkeit im Wahrnehmen, Denken und Handeln (Emanzipation), Abbau der Autorität »zentraler Stellen«, Zivilcourage, Verantwortlichkeit heißen die bekannten Stichworte, die wir vor dem Hintergrund von Spinners Erörterung *einer* Intention zuordnen dürfen: dem Kampf um eine *Kultur der Kritik*.

Der moderne Kritikgedanke, vielleicht *die* charakteristische Errungenschaft der neuzeitlichen abendländischen Zivilisation, wurzelt vor allem in vier Traditionen der neueren Geistesgeschichte: in der Philosophie der Aufklärung, in der neuzeitlichen Erfahrungswissenschaft, im bürgerlichen Liberalismus der Intellektuellen sowie im demokratischen Sozialismus der Arbeiterbewegung.

Daraus ergab sich eine *vierfache Grundlegung für eine Konzeption der Kritik*: allgemeinphilosophisch aus der Forderung nach der Mündigkeit des Individuums, um die Autonomie der Person zu gewährleisten [. . .]; wissenschaftstheoretisch aus der Forderung nach methodischer Skepsis, strenger Sachlichkeit und wissenschaftlicher Unparteilichkeit, um objektive Erkenntnis durch autonome Wissenschaft zu ermöglichen [. . .]; politphilosophisch aus der Demokratisierungsforderung der bürgerlichen Revolution und liberalen Emanzipation, um die Republik mit parlamentarischer Verfassung, politischer Freiheit und rechtlicher Gleichheit zu verwirklichen [. . .]; sozialphilosophisch aus der Forderung nach Aufhebung der ökonomischen Ungleichheit, um die reale Freiheit des Menschen herzustellen [. . .].⁸

6 Vgl. dazu ausführlicher die Schlußabschnitte von Kapitel 5.1.

7 Man vergleiche dazu auch HEYMS Biographie: den Anlaß seiner Relegation vom Chemnitzer Gymnasium, seine Tätigkeit als Redakteur einer antifaschistischen Zeitung im amerikanischen Exil, seine Aufgabe bei »psychological warfare« im zweiten Weltkrieg usw.

8 SPINNER, 1982, S. 5.

Zu den zentralen Voraussetzungen bzw. Bestandteilen einer Kultur der Kritik rechnet Spinner eine demokratische, rechtstaatliche Verfassung, welche die Freiheit des individuellen Kritikers schützt, eine offene Gesellschaft mit sozialer Mobilität, einen Pluralismus der Meinungen und Interessen sowie eine liberale Öffentlichkeit im Rahmen allgemeiner Meinungs- und Pressefreiheit, welche den zugelassenen Streit der Meinungen sozial vermittelt und als politischer Verstärker der Kontrollfunktion freier Kritik auftritt.

Im Selbstverständnis moderner Rationalität gilt Kritik als diejenige Methode und Institution, welche unter einer gegebenen Verfassung der Freiheit und Gleichheit auf allen gesellschaftlichen Feldern wissenschaftliche Einsichten und rationale Argumentation wirksam werden läßt, welche imstande ist, von Erkenntnisfortschritt zu Machtkritik und Humanitätsfortschritt überzuleiten, d.h. die Vernunft moderner Wissenschaftlichkeit in die Politik zu tragen. Als epochales Phänomen der Moderne kam das Prinzip Kritik in einer verspäteten Nation wie der deutschen allerdings nur eingeschränkt und verzögert, dazu in systembedingten Varianten zum Tragen. Spinner stellt der Geschichte einer westlichen Hauptlinie des kritischen Prinzips die deutsche Sonderentwicklung vor 1945 entgegen, die »nur gesellschaftliche *Inseln* einer Kultur der Kritik in einem ansonsten eher kritikfeindlichen kognitiven, sozialen und politischen Milieu entstehen ließ: Aufklärungsphilosophie als bloße Erkenntnis- und Religionskritik statt Machtkritik; eine sozial isolierte und politisch entmündigte, aber nur scheinbar unpolitische geschlossene Gelehrtenrepublik [. . .] anstelle einer politischen Republik, parlamentarischen Demokratie und offenen Gesellschaft; elitäre Publizität freier Forschung und Lehre innerhalb der Grenzen der Wissenschaft sowie esoterischer Avantgardismus literarischer und künstlerischer Subkulturen statt exoterischer Öffentlichkeit einer am politischen Prozeß partizipierenden und ihn kontrollierenden Kritik.«⁹ Als Fazit wird festgehalten, daß der hochentwickelten deutschen Wissenschafts-, Literatur- und Kunstkultur keine vergleichbare politische Kultur der Kritik auf breiter sozialer Basis entsprach.

Vor 1945 konnte sich in Deutschland eine umfassende Kultur der Kritik nicht entfalten, weil von der dazu erforderlichen dreifachen politischen Voraussetzung einer Verfassung der Freiheit mit gleichberechtigter demokratischer Teilhabe, der sozialen Grundlage einer modernen Gesellschaft ohne ökonomische Partizipationsschranken sowie der intellektuellen Atmosphäre liberaler Öffentlichkeit im Kaiserreich alles, in der Weimarer Republik das zweite und dritte, im Dritten Reich zumindest das erste und dritte fehlte. Als Entwicklungshemmnisse für eine Kultur der Kritik wirkten ausgeprägte *Gegenorientierungen*; in der Wertdimension ein Antiintellektualismus und politischer Indifferentismus zu Lasten des unterschätzten Wertes individueller Freiheit; in der Regeldimension die Akzeptierung von Gewalt und Autorität sowie ande-

9 SPINNER, 1982, S. 6.

rer undemokratischer Verfahren der Konfliktregulierung zu Lasten rationaler Argumentation, kritischer Diskussion und demokratischer Abstimmung; in der Resultatdimension ein romantischer bis reaktionärer Antimodernismus zu Lasten des Neuen, insbesondere der nichttechnischen Ergebnisse des Modernisierungs- und Rationalisierungsprozesses (vgl. CRAIG 1978, S. 491ff., GAY 1968, LEPSIUS 1969, SONTHEIMER/BLEEK 1975).¹⁰

Der deutschen Sonderentwicklung vor 1945 folgt nach dem verlorenen Krieg keineswegs das goldene Zeitalter der Kritik. Von den traditionellen Entwicklungshemmnissen wird in der DDR nur das zweite abgebaut. Unter den Bedingungen des kommunistischen Herrschaftssystems und den ideologischen Bestimmungen der herrschenden Lehre (demokratischer Zentralismus, Parteilichkeit der Erkenntnis und Wissenschaft etc.) entstanden mit der »gelenkten Diskussion« und der »Selbstkritik« zwei Modelle mit bezeichnenden Eigenheiten: Themenstellung von oben, ideologische Begrenzung der zulässigen Argumentationsmöglichkeit, Vorgabe eines »positiven« Ergebnisbereichs, Beteiligungszwang, Beschränkung der Kritik auf den Aufweis nichtantagonistischer Widersprüche. Diese Spielregeln funktionieren Kritik um zum Werkzeug der politischen Akklamation und Herrschaftssicherung. »Ohne erkennbaren Einfluß auf die wirklichen politischen Entscheidungen, die scheinbar zur Diskussion gestellt werden, ist diese Art von Kritik und Selbstkritik wenig geeignet, die potentielle Triebkraft der Widersprüche zu aktualisieren, wie es vom Historischen Materialismus als Entwicklungsgesetz formuliert wird.«¹¹

Dennoch gibt es natürlich auch in der DDR Kritik im Sinne einer ernsthaften Auseinandersetzung um wirkliche Probleme, allerdings in system- und ideologiebedingten Grenzen und in etablierten Diskursgesellschaften. Für die *öffentliche* Auseinandersetzung spielt das Medium Literatur eine herausragende Rolle. Einer Maxime der ostdeutschen Kulturpolitik zufolge gibt es für das Buch in der DDR keinen Ersatz. Wolfgang Emmerich deckt den inoffiziellen Hintersinn dieser Formel auf.¹² Von Literatur erwartet man »schon immer«, daß sie Wirklichkeit subjektiv betrachtet, sich mit ihr phantasievoll auseinandersetzt, wobei Abweichungen von offiziellen und sich wissenschaftlich gebärdenden Realitätsinterpretationen gestattet, ja sogar erwünscht sind. Damit

¹⁰ SPINNER, 1982, S. 6f.

¹¹ SPINNER, 1982, S. 19. Vgl. auch LÜBBE, 1983. Stefan HEYM analysierte diesen Zustand in seiner Rede *Stalin verläßt den Raum* auf dem »Internationalen Colloquium der Schriftsteller sozialistischer Länder« (Dezember 1964; vgl. *Wege und Umwege*, 1980, S. 289-293, Zitat S. 292f.): »Wie tief das Sehnen nach Debatte und Diskussion in der sozialistischen Welt geht, kann man an der Tatsache ermessen, daß dort, wo der Rotstift des Zensors eine echte Diskussion verhindert, unechte Diskussionen mit viel Lärm und wie auf Kommando durchgeführt werden — Kontroversen ohne Kontroverse, über Fragen minimaler Bedeutung [. . .]. Die Taktik des Verschweigens, die Forderung *Bitte nur harmlose Debatten!* sind in Wahrheit ein Mittel der Konservativen, ihre Politik des Nichtstuns fortzusetzen [. . .].«

¹² EMMERICH, 1981, S. 26.

konnte der DDR-Literatur die zwar »nicht neue, aber kaum je zuvor so pointierte Funktion« zuwachsen, »Konflikte, Widersprüche, Vergessenes und Verdrängtes zu benennen, das für die offizielle Wirklichkeitsinterpretation wie in der sonstigen Öffentlichkeit nicht zugelassen, tabu ist. Hier stößt man auf einen, ja *den* Hauptwiderspruch der DDR als Literaturgesellschaft überhaupt: Sie fordert die immer weiter voranschreitende Selbstverständigung und Bewußtwerdung des ganzen Volkes durch die Literatur- und will diese gleichzeitig auf eine Haltung festlegen, zu der sie qua Literatur (und zumal als marxistische, auf Veränderung drängende) nicht fähig ist: das Erreichte zu bestätigen und zu rechtfertigen.« Emmerich sieht den Schriftsteller in existentielle Widersprüche hineindefiniert, welche »ihm die alltägliche Herstellung seiner Identität zur manchmal kaum noch lösbaren Aufgabe machen.« Auch Heym reflektiert in seinem Werk immer wieder den Widerspruch zwischen den Forderungen von Kreativität und Panegyrik;¹³ Identitätsschwierigkeiten verrät der Autor des *Ahasver*, des *Collin*, des *König David Berichts*, der *Schmähschrift* . . . allerdings keine (mehr), nachdem er eine eindeutige Entscheidung getroffen hat: »ich mache keine inhaltlichen Konzessionen aus politischen Gründen.«¹⁴

In der Bundesrepublik, um die es hier nur in zweiter Linie gehen kann, sind zwar die traditionellen Entwicklungshemmnisse wirksamer Kritik weitgehend beseitigt, es gewannen sogar Philosophien politische Bedeutung, die den Kritikgedanken in den Mittelpunkt ihrer Erkenntnis- und Gesellschaftstheorien stellten, doch kann deshalb auch für den westlichen Nachfolgestaat Deutschlands noch kaum eine *Kultur* der Kritik reklamiert werden. Man teilt sich bei allen großen systembedingten Unterschieden mit dem kleineren Bruder ein negatives Erbe alter Illiberalität,¹⁵ das sich »kraft personeller oder institutioneller Kontinuität, gestützt auf eine fortbestehende autoritäre Mentalität in breiten Bevölkerungsschichten [. . .] in den besonders kritikempfindlichen Bereichen von Recht und Staat, Erziehung und politischer Bildung mit antiaufklärerischer, gegenreformatorischer und freiheitsindifferenter bis demokratiekonträrer Tendenz bemerkbar macht.«¹⁶ An die Stelle von Selbstkritik und gelenkter Diskussion im Osten treten als typische Kritikformen der Bundesrepublik die dezentralisierte und institutionell desintegrierte intellektuelle Reflexion und vom politischen Entscheidungsprozeß abgekoppelte Diskussion, d.h. ein ästhetischer oder moralischer Kritizismus literarischer, künstlerischer oder wissenschaftlicher Provenienz ohne die Operationsbasis einer kritischen Öffent-

13 Dieser Konflikt ist bestimmt charakteristisch für die DDR-Literatur, muß sich deshalb aber nicht auf sie beschränken. Mit ähnlich gelagerten Problemen hatte HEYM bereits zur Zeit seiner letzten Jahre als amerikanischer Staatsbürger zu tun.

14 HEYM, *Wege und Umwege*, 1980, S. 360; Interview-Äußerung von 1977.

15 Vgl. DAHRENDORF, 1965.

16 SPINNER, 1982, S. 18.

lichkeit. Mit Vorbehalt wertet Spinner gewisse institutionalisierte wie nichtinstitutionalisierte Formen partizipatorischer Kritik (Mitbestimmung und Bürgerinitiativen) als ermutigende Schritte in die richtige Richtung. Stefan Heym bringt die deutsche Unkultur der Kritik im *Ahasver* auf einen Namen: Siegfried Walter Beifuß. In vielen anderen Romanen und Erzählungen Heyms findet der deutsche Professor seine Entsprechungen, und auch die couragierten Gegenspieler weisen Gemeinsamkeiten auf. Seine Identifikationsfiguren sucht Heym regelmäßig in sozialen Schichten, die als traditionelle Trägergruppen des modernen Kritikgedankens gelten können. Entsprechend den vier geistesgeschichtlichen Wurzeln des Prinzips Kritik denke ich an das aufgeklärte Bürgertum, die wissenschaftlich-technische Intelligenz, die literarisch-politischen Intellektuellen und deren proletarische Gefolgschaft. Daß der Autor dabei häufig auf Juden stößt, ist weder Zufall noch Ausdruck einer persönlichen Vorliebe.

Aus Wert-, Regel- und Resultatorientierung lassen sich für die Kritik drei zentrale Probleme ableiten, die im *Ahasver* auch aufgegriffen werden. Da Kritik als *Intellektualismus aus Prinzip* ein ideelles Korrektiv realer Tatbestände sein will, Besserwissen, aber nicht Bessermachen beansprucht, ist sie zwar gegen fehlende Handlungserfolge unempfindlich,¹⁷ zieht aber die Vorwürfe der Illoyalität (verfehlte Wertbindung) oder Inkompetenz (fehlende Wissensgrundlage) auf sich. Diesem *Legitimationsproblem* der Kritik setzt Heym seinen Helden aus. Die Wertkonflikte werden auf einer Doppelbühne ausgetragen. Der Hinweis »Specialty: ideological penetration« gilt für den Engel wie den gleichnamigen Roman. Gegen den Vorwurf der Inkompetenz von höchster Stelle (Gott) verteidigt Ahasver im Einklang mit dem Textarrangement des Romans beharrlich die Auffassung, »daß die Wahrheit nicht bei irgendwelchen zentralen Stellen liegt, sondern sichtbar ist für den, der sehen will« (S. 208).

Aufgrund ihrer Regelorientierung arbeitet Kritik als *Verbalismus aus Prinzip* mit dem Wort, um bereits eingeleitete Entwicklungen, die der vorgängigen Einflußnahme mangels Macht und unmittelbarer Beteiligung (»Seine einsame Entscheidung«, S. 5) entzogen sind, nachträglich argumentativ zu beeinflussen. Am damit aufgeworfenen *Steuerungsproblem*, der Frage der Lenkbarkeit und Korrigierbarkeit von Tatbeständen mit kognitiven Mitteln scheiden sich die Geister der großen Engel ebenso wie an dem *Effizienzproblem* der Kritik, das aus ihrer Resultatorientierung an »Fortschritten« (*Progressivismus aus Prinzip*) erwächst. Mit allen diesen Fragen und den Lösungsangeboten des Romans haben wir uns im Zuge der Textinterpretation beschäftigt. Ebenso ist auf

¹⁷ Dieser logische Sachverhalt ist von maßgeblicher Bedeutung für die Einschätzung der verschiedenen Mißerfolge Ahasvers.

die Bedeutsamkeit der Probleme für den außerfiktionalen Kontext der Werkpublikation und -rezeption hingewiesen worden.

Im Unterschied zu vielen anderen zeitgenössischen DDR-Schriftstellern gibt sich Stefan Heym also nicht mit dem Aufweis und Tadel bestimmter Mißstände zufrieden, sondern behandelt auch das Phänomen Kritik selbst. Man kann darüber spekulieren, ob er von seiner Biographie her besonders disponiert ist, sich mit diesem Thema in grundsätzlicher Weise zu befassen. Heyms gleichzeitige Zugehörigkeit zu mehreren traditionellen Trägergruppen des Kritikgedankens wäre anzuführen sowie seine intime und schmerzliche Bekanntschaft mit der deutschen Unkultur der Kritik über verschiedene Systeme hinweg, auch mit dem Niedergang der politischen Freiheit im Amerika der McCarthy-Zeit. Vor seinen jüngeren Kollegen hat er seine Erfahrung im Metier des kritisch-neugierigen amerikanischen Journalismus voraus, ferner die Außenperspektive des Emigranten, der Normen einer liberaleren Gesellschaft internalisieren und von daher die (ost)deutschen Verhältnisse um so schärfer analysieren konnte. Im *Ahasver* dienen die deutschen Verhältnisse des 16. und 20. Jahrhunderts als Modell für eine globale politische Unkultur, die es zu allen Zeiten und Orten zu bekämpfen gilt. Nicht nur Humanitätsfortschritte, nichts Geringeres als das Überleben der Menschheit macht Heym vom Ausgang dieses Kampfes abhängig.

Selbstverständlich lassen sich Entwicklungslinien aufzeigen, die zu der radikal, umfassend und reflektiert vorgetragenen Kritik des *Ahasver*-Romans hinführen. So erweist sich das kritische Element weitgehend als eine Konstante von Heyms literarischem und journalistischem Gesamtwerk,¹⁸ wobei seine Angriffe situationspezifisch mehr oder weniger aggressiv ausgeprägt sind, ihre Richtung jedoch festliegt. Immer wieder geht es gegen den Komplex von unkontrollierter Machtausübung, Dogmatismus, Schönfärberei, Opportunitätsdenken, Autoritätshörigkeit, Phantasie- und Lieblosigkeit. Diese Feststellung ist gerade angesichts der wechselvollen Lebensgeschichte Heyms zu unterstreichen. Wenn Rezensenten auf die Odyssee des Schriftstellers zwischen Nazi-Deutschland, den Vereinigten Staaten und der DDR verweisen, wobei es nie an Reibungen mit den jeweiligen »zentralen Stellen« gefehlt hat, um Heym zum »ewigen Exilanten« oder »heimatlosen Schriftsteller« zu stilisieren,¹⁹ so verwechseln sie Ursache und Wirkung, verkennen die Wandlungen der kollektiven Systeme und übersehen die Beständigkeit einer bestimmten individuellen politischen und moralischen Position. Das Attribut »heimatlos« konnotiert »Unfähigkeit zur heimatlichen Bindung«, und vielleicht haften ihm auch noch die »vaterlandslosen Gesellen« als Beigeschmack aus wilhelminischen Tagen

18 Vgl. WOLFSCHÜTZ, 1983.

19 Vgl. die Belege bei ZACHAU, 1982, S. 8.

an. So fragwürdig es ist, einen jahrzehntelang in einer Stadt ansässigen Menschen als »heimatlos« zu bezeichnen, so abwegig ist es sicher, den Grad der Heimatbindung oder auch nur der gesellschaftlichen Integration eines Schriftstellers an seiner Übereinstimmung mit der politischen Linie seiner Staatsregierung messen zu wollen.

Die Prädikate des »ewigen Exilanten« oder »heimatlosen Schriftstellers« liegen semantisch schon sehr nahe beim »Ewigen Juden«, Hans Wolfschütz sieht in der Figur des ewigen Aufrührers Ahasver geradezu einen Lebensentwurf des Autors.²⁰ In dieser rigorosen Formulierung mag das Biographische zu eindeutig mit dem Fiktiven identifiziert sein, Zusammenhänge sind unterdessen unübersehbar. Bestimmte Eingriffe des Autors in den tradierten Legendenstoff scheinen mir nicht mehr ausschließlich auf die dogmenfeindliche Allgemeintendenz des Werkes reduzierbar. Ich halte es für bezeichnend, wie der Roman einige ideologisch motivierte Vorurteile des Volksaberglaubens gegen Ahasver als solche kenntlich macht. Beispielsweise führt Heym die verbreitete Ansicht, der Ewige Jude bringe Unglück (vgl. S. 43), auf eine Umkehrung der Kausalbeziehung zurück: es sind die unerträglichen Verhältnisse im Ghetto, welche die Gegenwart Ahasvers erzwingen (S. 154), keinesfalls aber knüpft sich das Verderben an dessen Spur. So verteidigt sich der von gesellschaftlichen Mißständen provozierte Kritiker gegen den Vorwurf, er rede erst das Übel herbei und sabotiere die Beförderung des Guten.²¹ Biographisch ausdeutbar ist auch

20 WOLFSCHÜTZ, 1983, S. 2.

21 Mythischer Typus des ungeliebten Mahners ist die Cassandra-Figur; die häufige Erwähnung dieser Priamos-Tochter in der jüngeren DDR-Literatur weist auf den Legitimationsdruck hin, der auf kritischen Autoren lastet. »Kassandra, älteste und geliebteste Tochter der Königs Priamos von Troia, eine lebhaft, sozial und politisch interessierte Person, will nicht, wie ihre Mutter Hekabe, wie ihre Schwestern, das Haus hüten, heiraten. Sie will etwas lernen. Für eine Frau von Stand ist Priesterin, Seherin der einzig mögliche Beruf [. . .]. Dieser Beruf, ein Privileg, wird ihr zugeschoben: Sie soll ihn nach dem Herkommen ausfüllen. Genau dies muß sie verweigern — zuerst, weil sie auf ihre Art den Ihren, mit denen sie innig verquickt und verbunden ist, am besten zu dienen meint; später, weil sie begreift, daß 'die Ihren' nicht die Ihren sind. Ein schmerzhafter Loslösungsprozeß, in dessen Verlauf sie, wegen 'Wahrheitssagen', zunächst für wahnsinnig erklärt, dann in den Turm geworfen wird — von ihrem geliebten Vater Priamos. Die Gesichte, von denen sie überwältigt wird, haben nichts mehr mit den rituellen Orakelsprüchen zu tun: Sie 'sieht' die Zukunft, weil sie den Mut hat, die wirklichen Verhältnisse der Gegenwart zu sehen. Das schafft sie nicht allein. Unter den heterogenen Gruppen im Palast und um ihn — sozial und ethnisch heterogen — findet Cassandra Anschluß an Minderheiten. Dadurch begibt sie sich bewußt ins Abseits, entledigt sich aller Privilegien, setzt sich Verdächtigungen, Verhöhnungen, Verfolgungen aus: der Preis für ihre Unabhängigkeit. Kein Selbstmitleid; sie lebt ihr Leben, auch im Krieg. Versucht, den Spruch aufzuheben, der über sie verhängt ist: daß sie zum Objekt gemacht werden soll. Am Ende ist sie allein, Beute der Eroberer ihrer Stadt. Sie weiß, daß es für sie keine lebbare Alternative gegeben hat. Die Selbstzerstörung Troias kam der Zerstörung durch den äußeren Feind entgegen.« (Christa WOLF, *Voraussetzungen einer Erzählung: Cassandra*, 1983, S. 96f.) Eine Interpretation dieser Passage auf die Situation des

die Formel »ich bin der ich bin«; sie betont die feste Identität des unstillen Wanderers durch Länder und Zeiten, des leidenschaftlichen Predigers der Veränderung. Ahasver ruht moralisch in sich.

Sein kritisches Engagement verbindet Heyms Roman mit vielen Werken der zeitgenössischen ostdeutschen Literatur. Weisbrod untersucht in einem Abschnitt seiner Dissertation über den literarischen Wandel in der DDR (1980) die Auseinandersetzung der jüngsten Erzählliteratur mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit.²² Zusammenfassend stellt er einen deutlichen Zugewinn an kritischer Substanz in der Prosaliteratur der siebziger Jahre fest und stimmt Stephans zwei Jahre älterer Beurteilung zu, daß die DDR-Literatur von »unreflektierter Lobhudelei einer ebenso vielversprechenden wie gefährlichen Entwicklung [. . .] zu ihren ureigensten und wichtigsten Aufgaben zurückzufinden« beginne: »dem kritischen Infragestellen des Bestehenden, dem Durchspielen von Modellen für die Zukunft, der Warnung und Aufklärung und der Aufrechterhaltung der menschlichen Würde gegenüber einer seelenlosen Technik.«²³

Ob das Pauschalurteil von der früheren »unreflektierten Lobhudelei« einer empirischen Nachprüfung standhielte, bezweifle ich, doch steht hinter Stephans holzschnittartiger Aussage der Konsens »bürgerlicher« Literaturwissenschaft, daß der VIII. Parteitag der SED vom Juni 1971 bzw. das vierte Plenum des ZK ein halbes Jahr später einen wichtigen Wendepunkt markiere. Vor dem Hintergrund einer weltweiten Atmosphäre politischer Entspannung und zunehmender internationaler Anerkennung der DDR schien der neue Erste Sekretär des ZK der SED Erich Honecker den Künsten eine Art Generallizenz zu gewähren: »Wenn man von der festen Position des Sozialismus ausgeht, kann es meines Erachtens auf dem Gebiet von Kunst und Literatur keine Tabus geben.«²⁴

Obwohl in der Folgezeit Manuskripte aus den Schubladen der Autoren zu ihrem Publikum fanden, bislang ungespielte Theatertexte aufgeführt werden konnten, zuvor nur im Westen erschienene Bücher auch in der DDR verlegt

Schriftstellers hin erübrigt sich; das Gleiche gilt für die folgenden Zitate: »Kassandra hat wohl auch Troja mehr geliebt als sich selbst, als sie wagte, den Untergang der Stadt zu prophezeien. Sie wurde eingesperrt von Priamus und ihre Wärterin beauftragt, ihn über weitere Prophezeiungen zu unterrichten: immerhin.« (Irmtraud MORGNER, *Amanda*, 1983, S. 30.) »Halts Maul, Cassandra.« (Thomas BRASCH, *Kargo*, 1977, S. 8).

22 WEISBROD, 1980, S. 64-74.

23 STEPHAN, 1978, S. 30.

24 Zitat nach JÄGER, 1982, S. 136.

wurden²⁵ und eine lebendige literarische Diskussion einsetzte, blieb der Vorbehalt von der »festen Position des Sozialismus« problematisch. Die letztlich entscheidende parteiamtliche Auslegung erkannte diese Position Wolf Biermann ab, »der 'mit Marx- und Engelszungen' sprach und weiterhin in der DDR zum Schweigen verurteilt war«,²⁶ ebenso Reiner Kunze; schon in den »liberalen« Jahren vor der Biermann-Ausbürgerung mußten sich selbst arrivierte Autoren wie Volker Braun, Rainer Kirsch, Günter Kunert, Heiner Müller oder auch Stefan Heym Druck- und Aufführungsverboten beugen. 1976 brach schließlich »das mühsam austarierte Gleichgewicht zwischen Tabulockerung und Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung auf literarischem Gebiet in sich zusammen wie ein Kartenhaus.«²⁷ Mit der Ausbürgerung Biermanns betrat die Regierung einen Teufelskreis von Protesten couragierter Künstler, staatlichen Sanktionen gegen solche Unbotmäßigkeit, »Ausreisen« und neuen Solidaritätsaktionen, aus dem bis heute kein Entrinnen möglich war.

Trotz der kulturpolitischen Tauwetterperiode der frühen siebziger Jahre hatte demnach die DDR-Literatur ihre kritischen Anliegen gegen eine von Partei und Literaturwissenschaft verfolgte restriktive Generallinie durchzusetzen, nach der sozialistischer Realismus »nicht im Widerspruch zu der sich ununterbrochen entwickelnden sozialistischen Gesellschaft, ihren Grundlagen und ihren Errungenschaften erfolgreich sein« kann²⁸ und deshalb auch Kritik nicht »als zentrales oder dominierendes Gestaltungsprinzip« aufzufassen sei.²⁹ Mit dem Kriterium der Parteilichkeit sollen die Künstler auf Loyalität gegenüber einer offiziellen Doktrin verpflichtet werden, welche ihre argumentativen Grundmuster im wesentlichen beibehalten hat, seit in den dreißiger Jahren die Theorie des sozialistischen Realismus entwickelt wurde.³⁰

Mit der Übernahme der politischen Macht durch die Arbeiterklasse deutet sich eine neue Stufe sozialistischer Parteilichkeit an: die grundsätzliche Übereinstimmung mit dem entstehenden sozialistischen Staat, mit seinen Organen und Organisationen,

25 Von HEYM konnten 1973 drei Titel auch in der DDR erscheinen: *Lasalle, Die Schmähschrift* und *Der König David Bericht*; sein Roman *Fünf Tage im Juni* wurde auch weiterhin nur im Westen verlegt, da HEYM sich weigerte, bestimmte Änderungen vorzunehmen. Vgl. dazu seine in *Wege und Umwege* (1980, S. 382-388) abgedruckte Rede auf der Plenarsitzung des Berliner Schriftstellerverbandes am 7. Juni 1979.

26 EMMERICH, 1981, S. 181.

27 EMMERICH, 1981, S. 187.

28 NEUBERT/PRACT, 1970, S. 773.

29 NEUBERT/PRACT, 1970, S. 780.

30 Jochen STAADT (1977, S. 299) stützt diesen Befund durch einen Vergleich kulturpolitischer und literaturwissenschaftlicher Äußerungen der siebziger Jahre mit Maxim GORKIS Referat und literaturwissenschaftlicher Äußerungen der siebziger Jahre mit Maxim GORKIS Referat auf dem ersten Allunionskongreß der sowjetischen Schriftsteller 1934, das den bis dahin erreichten Diskussionsstand über die Pflichten der sozialistischen Autoren zusammenfaßt.

und die darauf beruhende schöpferische Verpflichtung. Die revolutionäre Partei wirkt nicht mehr — wie in der kapitalistischen Gesellschaft — als einzige konsequent humanistische Kraft; unter ihrer Führung verändert sich der Charakter des Staates grundlegend, er wird zum Interessenvertreter der realhumanistischen Bestrebungen des ganzen Volkes. So gehört heute zu den Kriterien sozialistischer Parteilichkeit, inwieweit der Künstler diesen Staat und die ihn tragenden gesellschaftlichen Kräfte durch sein Werk aktiv unterstützt.³¹

Ein Staat, der sich auf gut Kaderwelsch³² zum »Interessenvertreter der realhumanistischen Bestrebungen des ganzen Volkes« ernannt, will jeder denkbaren politischen Alternative die moralische Integrität bestreiten. Weist Kritik auf bestehende Mißstände, Konflikte und Probleme hin, setzt sie sich dem Vorwurf aus, einem »Realismus ohne Ufer« zu frönen oder »objektivistisch« zu sein, sofern man sie nicht gleich beschuldigt, dem Klassenfeind in die Hände zu arbeiten. Empfindlich reagiert die offizielle Seite vor allem dann, wenn die bemängelten Zustände nicht bloß als momentane Übergangsphänomene oder individuell bedingte Störfälle dargestellt werden, die vom automatischen Fortschritt der sozialistischen Gesellschaft repariert werden.³³ Brecht hatte schon 1953 (erfolglos) gegen die Ausgrenzung des sogenannten »kritischen Realismus« polemisiert, eine Maßnahme, welche den sozialistischen Realismus implizit als unkritisch abstempelt.³⁴ Kurt Bartsch schreibt gegen Ende der siebziger Jahre lakonisch: »Schade daß der Realismus so viel / Realität enthält, sagte ich. Schade / Daß die Klugen auch immer die Frechen sind / Sagte er und gab dem Henker ein Zeichen.«³⁵

Wenn auch in der jüngeren vor Ort publizierten DDR-Erzählliteratur kaum jemand die politischen Prämissen des Systems je wirklich in Frage stellt, be-

31 *Zur Theorie des sozialistischen Realismus*, 1975, S. 549; vgl. auch *Einführung in den sozialistischen Realismus*, 1975.

32 Vgl. BRECHTS erstmals in *Sinn und Form* 32, 1980 (S. 1091) veröffentlichte Buckower Elegie *Die neue Mundart*.

33 Eine Passage aus Marianne KRUMREYS Aufsatz *Zu einigen Tendenzen der jungen Prosa* (1981, S. 17) möge diesen Sachverhalt illustrieren; Kritik wird als »Fetischismus der Oberfläche« beschimpft: »Der Verlust gesellschaftlichen Denkens und Fühlens zeigt sich auch in der Tendenz, lediglich Erscheinungen der Gesellschaft in naturgetreuer Echtheit darzustellen, einen 'Fetischismus der Oberfläche' zu betreiben, ohne tiefer in ihr Wesen einzudringen. Dabei handelt es sich einerseits um recht belanglose, zufällige Wirklichkeitserscheinungen und nicht etwa um welche, die woanders nicht artikulierbar wären und nun über Literatur an die Öffentlichkeit drängten. Andererseits findet man hier auch unkommentierte Darstellungen von Zerstörtheit, Entfremdung, Vereinsamung des Individuums im Sozialismus, deren Beschreibung sich offenbar von selbst denunzieren und einen schweigenden Gegenbeweis zum sozialistischen Anspruch der Gesellschaft bilden soll.« Weitere Belege für dieses Rezeptionsmuster finden sich zuhauf (vgl. MAYER-BURGER, 1984); man betrachte Rezeptionsdokumente zu Christa WOLFS *Nachdenken über Christa T.*, Ulrich PLENZDORFS *Die neuen Leiden des jungen W.*, Erich LOESTS *Durch die Erde ein Riß* oder zur Produktion Wolf BIERMANNs.

34 BRECHT, 1967, Band 19, S. 545.

35 Kurt BARTSCH, *Kaderakte*, 1979, S. 7.

weisen viele Autoren in zunehmendem Maße Sensibilität für ernste Bedrohungen ihrer Ansprüche und Hoffnungen, für gefährliche private und öffentliche Verhaltensmuster und politische Fehlentwicklungen. Weisbrod verweist auf eine Reihe von einschlägigen Texten: Fritz Rudolf Fries' *Der Weg nach Oobliadooh*, Christa Wolfs *Nachdenken über Christa T.*,³⁶ Brigitte Reimanns *Franziska Linkerhand*, Gerti Tetzners *Karen W.*, Irmtraud Morgners *Leben und Abenteuer der Trobadora Beatriz*, Ulrich Plenzdorfs *Die neuen Leiden des jungen W.*, Rolf Schneiders *Die Reise nach Jaroslaw*, Karl-Heinz Jakobs *Die Interviewer*, Günter de Bruyns *Preisverleihung*, Jurek Beckers *Irreführung der Behörden*, Volker Brauns *Unvollendete Geschichte* und andere mehr, darunter drei Titel Stefan Heyms. Ahasver steht damit nicht vereinzelt in der DDR-Literatur; viele andere literarische Gestalten haben sich vor ihm an ihrer sozialen Umwelt wundgerieben, Spielräume für Kritik ausgelotet und die Konsequenz und Radikalität der Position des Engels vorbereitet.

Auf die Rolle der Lyrik und Dramatik bzw. Theaterarbeit geht Weisbrod im Rahmen seines Themas nicht ein. Während die Dramatik wie die Erzählliteratur von der liberalen Kulturpolitik nach dem VIII. Parteitag profitierte, kritische Stücke nun ihr Publikum fanden und auf mehreren Bühnen eine öffentliche Auseinandersetzung um soziale und politische Fragen geführt wurde,³⁷ konnten die Lyriker schon früher öffentlich in ihrem Staat gegen eine Reihe gesellschaftlicher Tabus verstoßen. Druck- und Auftrittsverbote markieren zwar auch hier Grenzen eines Spielraums, der allerdings großzügiger bemessen schien als für andere literarische Gattungen. Als traditionell »subjektive« Gattung war die lyrische Dichtung auch prädestiniert, sich Freiheiten gegen offizielle Dogmen herauszunehmen. In den sechziger Jahren trat eine neue Generation junger Autoren hervor, die sich mit der Affirmation des Bestehenden nicht mehr zufriedengab: »Kommt uns nicht mit Fertigem! Wir brauchen Halbfabrikate! / Weg mit dem faden Braten — her mit dem Wald und dem Messer!«³⁸ Nun »mußten nicht mehr die Leistungen einzelner wie Brecht, Beyer, Arendt oder Huchel der Masse unqualifizierter Aufbau- und Traktorenlyrik entgegengesetzt werden, sondern man hatte es mit einer wachsenden Gruppe von Talenten zu tun, die, bei aller Verschiedenheit in Ansatz und Begabung, die Lyrik zu einem spezifischen und kritischen Instrument von Wirklichkeitserfahrung und -erkundung machte.«³⁹

³⁶ Der Roman erschien 1968, wurde aber erst nach dem VIII. Parteitag einer größeren Leserschaft in der DDR zugänglich. FRIES' *Weg nach Oobliadooh* (Frankfurt/M. 1966) konnte wie die in Anmerkung 25 genannten Werke Stefan HEYMS überhaupt erst nach dem VIII. Parteitag in der DDR verlegt werden.

³⁷ Vgl. RIEWOLDT, 1983.

³⁸ So beginnt Volker BRAUNS programmatisches Gedicht *Anspruch* des Bandes *Provokation für mich* (1965, S. 10).

³⁹ HARTUNG, 1983, S. 261.

Gegen parteiamtlichen und literaturwissenschaftlichen Widerstand⁴⁰ setzen die Dichter ihre Themen durch: Stellenwert, Rechte, Freiheiten und Glücksansprüche des in das sozialistische Kollektiv eingebundenen Individuums («Im Mittelpunkt steht / der mensch // Nicht / der einzelne»⁴¹), Entfremdungserfahrungen, erlebte Widersprüche im sozialistischen Alltag, Engagement gegen die Verkrustungen der Gesellschaft:

*Die Gegenwart, euch
Süßes Ziel all jener bittren Jahre
Ist mir der bittre Anfang nur, schreit
Nach Veränderung. [. . .]*⁴²

Auf Bedrohungen des sozialistischen Fortschritts, Widerstände gegen die revolutionäre Weiterentwicklung konzentriert sich auch die Prosaliteratur, wenn sie das Unfertige und Unzulängliche des bislang Erreichten herausstreicht, anstatt erbrachte Leistungen zu preisen, wenn sie gegen Opportunismus, Bequemlichkeit, kleinbürgerliches Obrigkeitsdenken, wachsende Konsumideologie und politische Erstarrung zu Felde zieht. Diese Kritik trifft auf empfindlichste Nerven des orthodox-marxistischen Staatsapparats, denn sie kommt von links und hat zu allem Überfluß noch die marxistischen Klassiker auf ihrer Seite: »Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeit nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine, *die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden*, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebensowenig vor dem Konflikt mit den vorhandenen Mächten.«⁴³ Das offizielle Gegenargument vom entscheidenden Wandel der Zeiten — heute gelte es, die sozialistischen Errungenschaften zu schützen, Kritik am eigenen Staat (dem »Interessenvertreter der realhumanistischen Bestrebungen des ganzen Volkes«) arbeite nur dem Feind in die Hände — wird von vielen Autoren als Herrschaftsideologie durchschaut und nicht akzeptiert.

40 Vgl. die 1966 in der FDJ-Zeitschrift *Forum*, im *Sonntag* und in der *Neuen Deutschen Literatur* geführte Lyrik-Diskussion; ferner die Autorenschelte (z.B. gegen Reiner KUNZE oder Sarah KIRSCH) auf dem VI. Schriftstellerkongreß 1969 oder die Lyrik-Debatte in *Sinn und Form* 1971 und 1972. Eine kurze Besprechung der Einzelbeiträge gibt HARTUNG, 1983.

41 Reiner KUNZE, *Ethik in Sensible Wege*, 1969, S. 35.

42 Wolf BIERMANN, *An die alten Genossen* in *Die Drahtarfe*, 1965, S. 67; vgl. die Verschärfung der Kritik in seinem sieben Jahre später publizierten Gedicht *Vier sehr verschiedene Versuche, mit den alten Genossen neu zu reden* in *Für meine Genossen*, 1972, S. 63f.

43 MARX, 1978, Band 1, S. 344. Einschlägige Zitate älterer und jüngerer »Klassiker« werden häufig in Texte einmontiert bzw. Texten als Motti vorangestellt; vgl. z.B. das folgende MARX-Zitat bei BIERMANN (1972, S. 39): »Proletarische Revolutionen dagegen . . . kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausamgründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihrer ersten Versuche . . . KARL MARX.«

Seit den Jahren des Bitterfelder Weges und der »Ankunftsliteratur« (1959-63) entfernte sich ein Großteil der schreibenden Intelligenz von der Parteilinie. Das an den westlichen Maximen wirtschaftlich-technischer Effizienz orientierte Neue Ökonomische System von 1963 mußte gerade überzeugte Kommunisten irritieren.

Was unterschied den neuen Staat vom alten (und vom andern, westlich benachbarten), wenn die [. . .] neuen Wertorientierungen Wirtschaftswachstum und Zweckrationalität hießen? Ein Prozeß des Umdenkens, eine Abwendung vom Glauben zugunsten der Reflexion [. . .] setzte ein, in dessen Verlauf die Vorstellung des (quasi automatischen) Geschichtsfortschritts und am Ende sogar die Aufklärung (als historischer Ursprungsort des modernen Rationalismus), ja, die marxistische Zukunftskonzeption selbst fragwürdig wurden. Gewiß haben einzelne Ereignisse wie die Beendigung des Prager Frühlings durch Truppen der Warschauer Pakt-Staaten im August 1968 diese Entwicklung beschleunigt [. . .]. Aber der Prozeß ist allgemeiner, umfassender, als daß er sich von einem einzelnen Punkt her fassen ließe. Am Ende steht für den Intellektuellen eine späte und deshalb um so schmerzlichere Erkenntnis: die Feststellung des »Verlust(s) seiner Übereinstimmung mit der gemeinen Vernunft«. So hat es Christa Wolf genannt, die selbst das deutlichste Beispiel dieser Identitätsverunsicherung ist [. . .]. Die nächsten Sätze in ihrer Büchner-Preis-Rede vom Oktober 1980 lauten: »Wir, ernüchert bis auf die Knochen, stehn entgeistert vor den vergegenständlichten Träumen jenes instrumentalen Denkens, das sich immer noch Vernunft nennt, aber dem aufklärerischen Ansatz auf Emanzipation, auf Mündigkeit hin, längst entglitt und als blanker Nützlichkeitswahn in das Industriezeitalter eingetreten ist.«⁴⁴

Beschädigungen einzelner — Jugendlicher, Künstler, selbst sogenannter Planer und Leiter — durch die Gesellschaft werden in den siebziger Jahren zu gängigen Themen.⁴⁵ Man analysiert den Grad der Frauenemanzipation im »realen Sozialismus« und erklärt ihn nach Marx zum Maßstab für den erreichten allgemeinen Fortschritt.⁴⁶ Schließlich beschreiben die Schriftsteller, wie längst bewältigt geglaubte Vergangenheiten (Preußentum, Faschismus, Stalinismus) das Alltagsgesicht der Gesellschaft mitprägen: »Was vorbei ist, ist nicht vorbei / Was wir hinter uns haben, steht uns bevor«.⁴⁷

Unter dem Eindruck ökologischer Gefährdungen, politischer Verhärtung und eines verschärften Rüstungswettlaufs scheint in den achtziger Jahren welt-

⁴⁴ EMMERICH, 1981, S. 196f.

⁴⁵ Vgl. PLENZDORFS *Die neuen Leiden des jungen W.*, BRAUNS *Unvollendete Geschichte*, BRASCHS *Vor den Vätern sterben die Söhne*, KUNZES *Die Wunderbaren Jahre*, KÖHLERS *Der Krott*, Geschichten aus SCHÄDLICHS *Versuchte Nähe*, HEYMS *Collin* usw.

⁴⁶ Vgl. z.B. REIMANN'S *Franziska Linkerhand*, TETZNER'S *Karen W.*, MORGNERS *Trobadora Beatriz*, die Anthologie *Blitz aus heiterm Himmel*, M. WANDERS Protokollband *Guten Morgen, du Schöne*. Ausführlich befassen sich mit diesem Thema HERMINGHOUSE, 1976; EMMERICH, 1978.

⁴⁷ BIERMANN, 1972, S. 61.

weit eine neue apokalyptische Kunst zu entstehen.⁴⁸ Die Künstler bilden in ihren Werken den Vertrauensschwund der Regierenden bei ihren Völkern ab, der sich politisch in zahlreichen Protest-, Friedens- und Bürgerrechtsbewegungen manifestiert. Die Drohung der globalen Katastrophe rückt die gemeinsamen Deformationen der modernen Industriestaaten in den Blick der Autoren und läßt die zwischen den privat- und staatskapitalistischen Systemen bestehenden Unterschiede zurücktreten. Von sozialistischen Literaten werden antagonistische Widersprüche zunehmend auch in ihrem »real existierenden Sozialismus« aufgedeckt. Der Begriff des »real existierenden Sozialismus« wird nicht im legitimatorisch-selbstbewußten Sinne der Partei verstanden, sondern als Abschied von den Utopien, als programmatische Vertagung der Organisation gesellschaftlicher Praxis nach wirklich sozialistischen Prinzipien auf den Sankt-Nimmerleinstag. Die Wahrnehmung von Antagonismen hat darstellungstechnische Konsequenzen. Entgegen der normativen Poetik des *Kulturpolitischen Wörterbuchs* kann der »Arbeiter- und-Bauern-Staat«, dem man nicht mehr glaubt, daß er »die machtgewordene Grundlage für die Aufhebung aller ahumanen Zustände ist,« durchaus wieder Gegenstand von Satire und beißender Ironie sein.⁴⁹

Kritik zielt immer auf die Abstellung von Mängeln oder auf die Verbesserung bestehender Gegebenheiten, verfügt aber über keine Sanktionsmacht zur Durchsetzung ihrer Absicht. Von daher liegt es nahe, die Folgen mißachteter Kritik drastisch auszumalen, wenn sie existentielle Entscheidungen herbeiführen soll — und in einem als »apokalyptisch« verstandenen Zeitabschnitt kann es um keine anderen gehen. Hier zeichnet sich *eine* Erklärungsmöglichkeit dafür ab, daß in Heyms Roman *Armageddon* stattfindet, ohne daß damit zugleich das Engagement Ahasvers entwertet wird.⁵⁰ (Christa Wolfs Entschluß, die Cassandra-Figur zur Heldin ihres jüngsten Romans zu wählen, scheint mir über ihre eigenen Erklärungen hinaus durch ähnliche Gründe motiviert.) Wenn das allgemeine Überleben davon abhängt, ob Kritik geäußert werden darf und ob sie sodann auch vernommen, verstanden und beherzigt wird, darf der Kritiker seine Rezeption nicht dem Zufall überlassen. Weil es ihm um mehr als um ein ästhetisches Spiel geht, rücken zwangsläufig Fragen der Aufnahme und Wirkung seines Werks, d.h. Metagesichtspunkte in sein Blickfeld: Gegen welche Einwände muß Kritik wie verteidigt werden? Wie läßt sich die Negation

48 Vgl. MORGNERS *Amanda*, C. WOLFS *Kassandra*, ENZENSBERGERS *Untergang der Titanic*, die Anthologie *No Future*, aber auch Weltuntergangsfilme wie *The Day After*.

49 *Kulturpolitisches Wörterbuch*, 1978, S. 613f. Vgl. auch die Stichwörter *Ironie* und *Humor*.

50 Diese Erklärungsmöglichkeit gewinnt ihren Sinn im Rahmen des hier vorgeführten Ansatzes, den *Ahasver* als argumentativen Text (als »Apologie der Kritik«) zu lesen; daß der Roman sich durch einen solchen Zugang nicht ausschöpfen läßt, sollte aufgrund anderer Abschnitte dieser Arbeit außer Frage stehen.

des Gegebenen — ein grundsätzlich problematisches Unterfangen, da sich mit dem Status quo immer auch Identifikation und Identität verbinden — als konstruktiver Schritt darstellen? Wie kann für die eigenen Normen und Ziele geworben werden? Heyms in den Roman integrierte Reflexion des Phänomens Kritik, sein Sich-Einlassen auf Probleme der Legitimation, stellt bei aller Überredungskunst, die der Autor für die eigenen Thesen einsetzt, einen wesentlichen Rationalitätsfaktor dar und darüber hinaus eine Vertrauensbekundung an die Vernunft der Leserschaft. Erfolgreich können Dogmen vor einem aufgeklärten Publikum nur in grundsätzlicher Weise bekämpft werden: Der funktionale Zusammenhang von dogmatischen »Wahrheiten«, Interessen und Herrschaftsverhältnissen muß rational durchleuchtet werden; die eigene kritische Position ist desgleichen auf ihre Voraussetzungen hin zu reflektieren und unter Legitimationsdruck zu stellen — mit dem Rückzug auf eine alternative Dogmatik wäre gar nichts gewonnen.

7.2 Philosophie im apokalyptischen Zeitalter

7.2.1 Ulrich Horstmann: *Das Untier*

Endzeitbewußtsein bestimmt nicht nur Werke der zeitgenössischen schönen Literatur. Mit dem Satz »Die Apokalypse steht ins Haus« eröffnet Ulrich Horstmann sein philosophisches Plädoyer für die unwiderrufliche Abschaffung des Menschen. Horstmanns Thesen stimmen mit den Überzeugungen und Absichten des dunklen Engels bei Heym im wesentlichen überein. Der Mensch wird als entartetes Wesen, als »Untier« aufgefaßt; der Evolutionsprozeß dieses Fremdkörpers und Störenfrieds in der Totalität der Schöpfung muß zwangsläufig auf seine Vernichtung ausgerichtet sein. Mit der modernen Waffentechnologie hat die Menschheit endlich die Chance, diesen Prozeß bewußt und planvoll abzukürzen. Daß die Chance der kollektiven Selbstvernichtung nicht vertan werde, ist das völlig ernst vorgetragene Anliegen des Philosophen.

Wir Untiere wissen es längst, und wir wissen es alle. Hinter dem Parteiengezänk, den Auf- und Abrüstungsdebatten, den Militärparaden und Anti-Kriegsmärschen, hinter der Fassade des Friedenswillens und der endlosen Waffenstillstände gibt es eine heimliche Übereinkunft, ein unausgesprochenes großes Einverständnis: daß wir ein Ende machen müssen mit uns und unseresgleichen, so bald und so gründlich wie möglich — ohne Pardon, ohne Skrupel und ohne Überlebende. Was sonst trüge das, was das Untier »Weltgeschichte« nennt, wenn nicht die Hoffnung auf die Katastrophe, den Untergang, das Auslöschen der Spuren. Wer könnte eine sich Jahrtausend und Jahrtausend fortsetzende Litanei des Hauens, Stechens, Spießens, Hackens [. . .] ertragen, ja seinerseits nach Kräften befördern, der nicht zugleich in der Heimlichkeit sei-

ner Vernunft gewiß wäre, daß diese rastlosen Übungen ihn und seine Gattung Gemetzel um Gemetzel [. . .] unaufhaltsam jenem letzten Massaker, jenem globalen Harmageddon näherbringen, mit dem das Untier seinen Schlußstrich setzt unter die atemlose Aufrechnung sich fort- und fortzeugenden Leids.⁵¹

Horstmann räumt ein, daß seine Thesen anrühig und anmaßend wirken müssen, »weil sie sich das Recht nehmen, das Untier als Untier zu bezeichnen und den Euphemismus 'Mensch' zu boykottieren [. . .], weil sie damit selbstverständliche Gattungsloyalität aufkündigen und die Pferche des gesunden Menschenverstandes und seines ebenso gesunden Optimismus verlassen«; trotzdem insistiert er auf ihrer Vernünftigkeit — »wenn es auch eine exzentrische und nicht hoffähige, eine residuelle und verteufelte Vernunft ist, die hier zu Wort kommt.«⁵²

Nicht von ungefähr legt Stefan Heym diese Ansichten seiner diabolischen Romanfigur Lucifer-Leuchenträger bei. Mit der Einführung Lucifers kann Heym mühelos eine Perspektive der Weltbetrachtung in seinen Roman integrieren und — was noch wichtiger ist — seinen Lesern plausibel erscheinen lassen, welche Horstmann erst aufwendig als Denkweise einer neuen »Philosophie, die sich vom archimedischen Punkt des Humanen freimacht«, vorstellen und legitimieren muß:

Eigenheit und Träger dieser zunächst befremdlichen Reflexionsform [. . .] ist das, was wir künftig als *anthropofugale Perspektive*, als Blickwinkel einer spekulativen Menschenflucht bezeichnen wollen. Gemeint ist damit ein Auf-Distanz-Gehen des Untiers zu sich selbst und seiner Gattung, der der Nachdenkende selbst angehört, ein Kappen der affektiven Bindungen.⁵³

Heyms literarische Lösung ist natürlich keine Innovation: schon Jahrhunderte früher besetzten Schriftsteller die Rolle des fiktiven Erzählers, Beobachters und Kommentators in ihren Texten mit Teufeln, intelligenten Katern oder Bewohnern fremder Kulturen, um anthropozentrische Wahrnehmungsgewohnheiten zu durchbrechen. Von einem »Kappen der affektiven Bindungen« oder gar einer Aufkündigung der Gattungsloyalität kann allerdings mit Bezug auf Heyms Roman keine Rede sein.

Lucifers »anthropofugale Perspektive« ist Ideologie; sie wird offensichtlich durch das Streben des Engels nach eigener Weltherrschaft bestimmt und dadurch in den Augen des Lesers von Anfang an diskreditiert. Zur Identifikationsfigur wird Lucifers Gegenspieler Ahasver aufgebaut, und zwar gerade unter Ausnutzung jenes universalen Gebots, das dem Menschen Sympathie mit seiner Gattung auferlegt — derjenigen Norm, die Horstmann außer Kraft set-

51 HORSTMANN, 1983, S. 7.

52 HORSTMANN, 1983, S. 8.

53 HORSTMANN, 1983, S. 8.

zen will: weil Ahasver den Menschen zugetan ist und selbstlos ihr Heil sucht, kann ihm wiederum der Leser seine Zuneigung schenken und sich mit den oft unkonventionellen Ansichten des Engels anfreunden.

Außerdem bestätigt die Ghetto-Episode »empirisch« die grundsätzliche Richtigkeit der These Ahasvers, daß die Menschen und damit auch die Welt veränderbar seien. Das Schlußkapitel erfüllt zwar die Prophezeiung Lucifers, doch wird der Untergang der Schöpfung darin nicht als Schlußpunkt einer determinierten Weltgeschichte dargestellt. Die »Vollstreckung« der fiktiven Katastrophe suggeriert nicht die schicksalhafte Unabwendbarkeit eines realen Harmageddon, sondern die Berechtigung der von Ahasver vorgetragenen Kritik und die Notwendigkeit, ihr in der Realität Rechnung zu tragen. Ahasver hat sich durch sein Eintreten für die Rettung der Schöpfung für seine Fortexistenz am Ende des Romans qualifiziert, Lucifers in den Unendlichkeiten des Raums verhallendes Gelächter demonstriert dagegen die endgültige Niederlage des destruktiven Prinzips.

Obwohl Heym seinen Lucifer mit bedeutenden intellektuellen Fähigkeiten ausgestattet hat, verfallen dessen zentrale »philosophische« Thesen und praxisrelevante Ableitungen aufgrund des Gesamtarrangements des Romans dem Ideologieverdacht; Horstmann stellt dagegen in seiner philosophischen Abhandlung die humanistischen Prämissen des »vom Gattungsnarzißmus der Antike« imprägnierten Denkens des Abendlandes in Frage. Hellenistischer Anthropozentrismus, christlicher Theozentrismus, Renaissance-Humanismus, aufklärerischer Optimismus und deutscher Idealismus werden nacheinander als selbstverabreichte Narkotika des Untiers interpretiert, das die klare Erkenntnis des Telos der Gattungsentwicklung nicht aushalten kann. Eine Durchsicht philosophischer und wissenschaftlicher Ansätze des 20. Jahrhunderts führt Horstmann zum gleichen Befund:

[. . .] und wenngleich wir vom reinen Standpunkt der Anthropofugalität aus die humanistischen Ideologen des 20. Jahrhunderts, die Marxisten, Existenzialisten, Anthropologen und Friedensforscher, scharf verurteilen, so überhebt uns doch dieser Bannspruch distanzierter Spekulation nicht der Einsicht, daß sie gleichwohl wider ihren Willen eine sozial höchst nützliche Funktion erfüllen, indem sie das gemeine Untier gegen die Kälte der anthropofugalen Rationalität in Schutz nehmen [. . .]. Und vor diesem Hintergrund findet selbst ein so extremes Wahnsystem wie das des Jesuitenpaters und Ritters der Ehrenlegion Pierre Teilhard de Chardin, der an die evolutionäre Gottwerdung des Menschen [. . .] glaubt, das Böse als »Abfall« [. . .] der Höherentwicklung und die Katastrophe als »faule und billige Hypothese« abtut, seine traurig stimmende, aber unleugbare instrumentelle Rechtfertigung.⁵⁴

54 HORSTMANN, 1983, S. 78f.

Daneben ist der Verfasser bemüht, eine von den genannten Heilsphilosophien unterdrückte Traditionslinie »anthropofugalen Denkens« als Subströmung der Reflexion des Menschen auf sich selbst nachzuweisen. Älteste Zeugen sind ihm die vielen Schöpfungsmythen, die den Göttern bei der Menschenschaffung Pusch und Ausschuß unterstellen. An der fehlerhaften Konstruktion Adams setzt bekanntlich auch Heyms fiktiver Misanthrop Lucifer mit seiner Kritik an. Die weltweit gestreuten Geschichten von einer großen Flut und die wohlbekannten Kataklysmusphantasien orientalischer und germanischer, aber auch neuweltlicher Provenienz wertet Horstmann als Eingeständnisse des Untiers, daß es besser nicht existierte — in einen Fall rückschauend, mit dem Aufatmen des Noch-einmal-Davongekommenen, im anderen Fall prospektiv und ohne diesen Trost, aber immer mit einer für das Untier bezeichnenden Lust am Untergang.

Indem Horstmann hier Mythen für »anthropofugales Denken« reklamiert, unterscheidet er sich markant von Blumenbergs Auffassung, daß es die Funktion des Mythos sei, den Abbau des »Absolutismus der Wirklichkeit« zu betreiben.⁵⁵ Während Horstmann seine These durch eine Reihe von in die Zukunft projizierten Weltuntergangsdarstellungen plausibel abstützen kann, überzeugt mich seine Interpretation derjenigen Mythen nicht, die von vergangenen Katastrophen berichten: hier wird (wie der Verfasser selbst bemerkt) getröstet, hier werden Ängste bewältigt, Sicherungen gegen archaischen Terror installiert — hier greifen Blumenbergs Erklärungen.

Urmythos und hellenistische Philosophie charakterisiert Horstmann als radikale Gegensätze: »Der Homo-mensura-Satz im sokratischen Verständnis ist so die eigentliche philosophische Gegenthese zur Anthropofugalität des Mythos und seiner demgegenüber höchst bescheidenen Konzeption der Stellung und Bedeutung des Untiers.«⁵⁶ Anthropozentrismus und Logomorphismus, »Selbstanbetung und Apotheose des Menschen«, konnten in der relativen politischen und rechtlichen Stabilität und Sicherheit gedeihen, welche zunächst die griechische Polis und später die Pax Romana boten. Erst in Krisenzeiten wurden wieder Relikte einer zuvor in die Latenz abgedrängten »anthropofugalen Erkenntnis« sichtbar; Indikatoren sind für den Autor gewisse Elemente der Stoa, welche innerhalb einer an sich anthropozentrischen Ethik geistige Konterbande transportieren »wie etwa die Lehre von der Seelenruhe (ataraxia oder tranquillitas animi) und 'apathia', in der etwas mitschwingt von der großen Gleichgültigkeit anthropofugalen Denkens gegenüber den inflationären Glücksansprüchen des Untiers, oder die Rechtfertigung des (überlegten)

⁵⁵ Vgl. Kapitel 4.2.

⁵⁶ HORSTMANN, 1983, S. 15.

Selbstmordes, der als subjektivistisch verkürzter Reflex apokalyptischer Sehnsüchte erscheint.«⁵⁷

Obwohl der Untergang des römischen Weltreichs und die Greuelthaten der Völkerwanderungszeit die humanistischen Prämissen der antiken Philosophie augenfällig widerlegten, zog man keine entsprechenden Konsequenzen, sondern rettete den Anthropozentrismus hinüber in den strukturhomologen Theozentrismus der christlichen Lehre. Das christliche Dogma nahm von der alten Tabuisierung des Untiers Abstand, seine neue Formel hieß Integration. Das Christentum sprach jetzt vom »Untier *im* Menschen, vom Untier als einer Fehlform, einer Entartung, einer Deformation. Mit dieser neuen Perspektive war zweierlei gewonnen: die empirische Realität konnte als solche akzeptiert, mehr noch, sie konnte als Sündenfall und Abkehr von Gott 'erklärt' werden, und der Primat des Humanen war trotz der ständigen grotesken sozialen Karikatur als Primat des gläubigen und gottergebenen Menschen gewahrt.«⁵⁸

In allen Denkern, welche dieser Anschauung skeptisch begegnen, welche Einsichten in die ideologische Instrumentalität religiöser Systeme bzw. diesen nachfolgenden Humanitäts- und Heilslehren eröffnen, sieht Horstmann Verbündete. So beruft er sich in diesem Sinne auf Duns Scotus, Wilhelm von Occam, Erasmus und Machiavelli. Mühsam erarbeitet sich die Philosophie seit dem späten Mittelalter die Fähigkeit, vom Menschen absehen zu können. Mit dem Zweifel an ein unverrückbares Gutes im Menschen zerbricht bei Montaigne das Vertrauen in den individualisierten und zivilisierten Renaissance-Menschen, »nicht nur weil er wie die Vertreter des griechischen und römischen Skeptizismus philosophisch mit dem Ein-oder Ausbruch der Barbarei fertig werden mußte, sondern weil er zugleich den Ethnozentrismus, die Abhängigkeit dieses Menschenbildes von den Traditionen des abendländischen Kulturraumes erkannte und damit dessen Absolutheitsanspruch aufzugeben gezwungen war. [. . .] Zufluchtsort und letztes Residuum echter Humanität ist bei Montaigne nicht mehr ein bestimmtes Kulturideal, sondern eine solchen Idolen gerade mißtrauende abstrakte Vernunft, die aber eigentlich nur noch zu dem, was heute 'Ideologiekritik' heißt, [. . .] taugt und mangels substantieller Füllung selbst keine konkreten Leit- und Vorbilder mehr entwickeln kann.«⁵⁹ Francis Bacon bringt diese neue empirisch-induktive Rationalität, die die menschlichen Vorurteile und Irrtümer beseitigen soll, 1620 in seinem *Novum Organon* auf den methodologischen Begriff.

Den zureichenden Grund und entscheidenden Anstoß für die neuzeitliche Philosophie des Menschen lieferte der Anschauungsunterricht des Dreißigjäh-

57 HORSTMANN, 1983, S. 17.

58 HORSTMANN, 1983, S. 19.

59 HORSTMANN, 1983, S. 30f.

rigen Krieges: »Das kollektive und hautnahe Erlebnis des organisierten Völkermordes und einer Amok laufenden Militärmaschine hat in der Philosophie einen traumatischen Schock ausgelöst, auf den sie nur mehr zwei Antworten fand: metaphysische Überkompensation [Descartes, Spinoza, Leibniz] oder den schmerzhaften Versuch der Aufklärung.«⁶⁰ Den Grenzübertritt vom neuzeitlichen Humanismus zum »anthropofugalen Denken« sieht Horstmann mit d'Holbachs 1770 anonym erschienenen *System der Natur* vollzogen, das den Gattungsnarzißmus des Untiers aufdeckt, das urtümliche Bewußtsein von den Menschen als Parias der Schöpfung erinnert und ihre Nichtexistenz erstmals philosophisch durchdenkt. Diese Art von Aufklärung war *der* Aufklärung allerdings nicht gewachsen: optimistische Fortschrittsphilosophien sehen in der Nachfolge des jüdisch-christlichen Auserwähltheitsgedankens und seiner Heilserwartung wieder einmal ein goldenes Zeitalter heraufdämmern und beeilen sich,, »den jetzt bürgerlichen Prometheus des tiers état mit den ihm gemäßen Standestugenden der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit auszustatten.«⁶¹

Der Fortlauf der Geschichte verhöhnt dieses Wunschdenken, doch einmal mehr beeindruckt die empirische Realität nur die wenigsten Theoretiker. So hält trotz der bekannten historischen Ereignisse des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts ein Hegel Zwiesprache mit dem Weltgeist, dem gegen alle Erfahrung die Weltgeschichte Fortschritt zur Freiheit ist, raunt ein Schelling von der polaren Ausfaltung der Natur, predigen ein Humboldt oder ein Schleiermacher Humanität und sittliche Persönlichkeitsentfaltung »ohne Rücksicht auf 'beiherspielende' Wirklichkeit«. ⁶² Es ist Schopenhauer, der die Traditionslinie der d'Holbachschen Aufklärung fortsetzt, indem er dessen widerspruchsfreie Vorstellung einer menschenleeren Welt durch das begründete Postulat ihrer Wünschbarkeit überholt. Eduard von Hartmann korrigiert die vorgeschlagene halbherzige Lösung seines Lehrers, das Schopenhauersche Ideal der Askese, da kein Akt individueller Willensverneinung an das den Weltprozeß in seiner Elendigkeit fortzeugende absolute Unbewußte heranreiche, das nicht Stück für Stück durch Selbstmord oder Askese, sondern nur als Ganzes in einem apokalyptischen Akt kosmisch-universaler Willensverneinung aufzuheben sei. Auf die Frage, wie der jüngste Augenblick herbeizuführen sei, kann Hartmann noch keine konkrete Auskunft erteilen. Heute darf dieses Problem angesichts der modernen Waffentechnologie als gelöst gelten.

60 HORSTMANN, 1983, S. 33.

61 HORSTMANN, 1983, S. 43.

62 HORSTMANN, 1983, S. 44.

len Annihilismus, der uns drei oder vier Schritte über das unmittelbare Gattungsziel hinaus zumutet — hinein in die Solidarität des von allem Lebendigen nachgesprochenen kategorischen *Nein*.⁶⁷

In seinem argumentativen Schlußkapitel (es folgt noch ein Abgesang) wehrt Horstmann unter Hinweis auf die Rezeptionsgeschichte seiner Vorläufer und auf Untersuchungen zur angeborenen Automatik des Verdrängungsschutzes allen Befürchtungen, seine philosophische Aufklärung könne zum Bremsklotz jener Entwicklung werden, die er zu legitimieren und zu fördern gedachte. Letztlich lasse sich jede Manifestation »anthropofugalen Denkens«, das sich übrigens noch nie als mehrheitsfähige Doktrin definiert habe, zur insgeheim wieder humanistisch motivierten, warnenden Karikatur oder Satire umdeuten. Außerdem könne sowieso keine Philosophie den irreversiblen Weltlauf beeinflussen, ganz gleich, ob sie nun die humanistische Komplizen- oder die unparteiische Zuschauerrolle einnehme.

Fällt unsere »humanistische« Interpretation des *Ahasver* möglicherweise auch unter jene Verfälschungen und Umdeutungen »anthropofugalen Denkens«, die Horstmann zum Normalfall der Rezeption erklärt? Die Möglichkeit muß angesichts einer Reihe einschlägiger Elemente der Erzählung ernsthaft erwogen werden: ich denke an den Bericht von der mißlungenen Konstruktion Adams, an die ungerechte Einrichtung der irdischen Verhältnisse, die vielen Ausbrüche individueller und kollektiver Barbarei, welche sich mit dem historischen Fortschritt im Roman keinesfalls mildern, die Diagnosen, Erwartungen und Prophezeiungen Lucifers, denen seine Widersacher (*Ahasver*, der Rabbi, Gott) oft genug zustimmen müssen. Im Schlußkapitel zerflattert die mißratene Schöpfung wieder ins Nichts.

Gegen diese empirische Unheilsreihe steht an erster Stelle die nie gebrochene Überzeugung *Ahasvers*, daß die Menschen und die irdischen Zustände veränderbar seien. *Ahasvers* revolutionäres Engagement führt zwar nicht zu dem erhofften Erfolg, und neben Rückschlägen in der Sache und persönlichen Leiden muß der Engel auch spöttische Vorhaltungen von pessimistisch eingestellten Romanfiguren einstecken,⁶⁸ aber nie läßt Heym seinen Helden die Narrenrolle eines Voltaireschen Pangloß übernehmen, der — Dogmatiker par excellence — durch kein Übel der Welt von seiner philosophischen Überzeugung abzubringen ist, in der besten aller möglichen Welten zu leben.⁶⁹

Ahasver erringt immerhin Teilerfolge, er überzeugt den Rabbi und verwandelt die Ghetto-Juden. Er kann sich auf Glücksverheißungen (Normen) beru-

67 HORSTMANN, 1983, S. 100f.

68 Vgl. S. 288: »Gott aber wandte sich mir, *Ahasver*, zu und sagte, Er hätte Gescheiteres von mir erwartet [. . .].«

69 Vgl. VOLTAIRE, *Candide oder Der Optimismus* (1759).

fen, die von keiner übergeordneten, besonders privilegierten Instanz des Romans außer Kraft gesetzt werden. Der Duktus des Geschehens widerlegt dagegen »objektiv« die Anhänger von Determinismus und Prädestination sowie diejenigen, die sich im Besitz der allein seligmachenden Wahrheit wähnen: ihre Repräsentanten fahren zum Teufel. Lineare Stringenz und Zukunftsgewißheit bestimmen Horstmanns »anthropofugale« Philosophie weit eher als ein dialektisches Denken, wie es im *Ahasver* Vorbild wird. Mit dem Ende des Romans scheint überdies die Hoffnung auf eine neue bessere Schöpfung zu überleben, eine Vorstellung, die Horstmann als furchtbare Drohung auffassen müßte.

Die genannten Argumente schließen es m.E. aus, Heyms Roman für »anthropofugale Aufklärung« zu reklamieren. Allerdings fügen sich dem Rezipienten die realistisch-pessimistischen Züge des *Ahasver* vor dem Hintergrund der Philosophie Ulrich Horstmanns zu einer wichtigen Schicht des Kunstwerks zusammen. Von einer Privatideologie Lucifers oder einer harmlosen didaktischen Drohgebärde kann nicht mehr gesprochen werden.

7.2.2 Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung*

Von einer existentiellen Gefährdung der menschlichen Gattung geht auch Hans Jonas aus, der mit seiner philosophischen Abhandlung *Das Prinzip Verantwortung* eine Ethik für die technologische Zivilisation entwirft: »Der endgültig entfesselte Prometheus, dem die Wissenschaft nie gekannte Kräfte und die Wirtschaft den rastlosen Antrieb gibt, ruft nach einer Ethik, die durch freiwillige Zügel seine Macht davor zurückhält, dem Menschen zum Unheil zu werden.«⁷⁰ Für Jonas steht sowohl das physische Überleben als auch die Unversehrtheit des menschlichen Wesens auf dem Spiel. Die Verwandtschaft seiner Konzeption mit der Haltung Ahasvers oder besser: der Tendenz des Heymschen Romans als dialektischen Gesamtarrangements ist ebensowenig zu übersehen wie ihre Unvereinbarkeit mit dem »anthropofugalen Denken« Ulrich Horstmanns oder den finsternen Intentionen Lucifers. Diese Behauptung läßt sich unschwer anhand zentraler Prämissen der Argumentation belegen.

Während für Horstmann (oder auch Lucifer) der kollektive Selbstmord der Menschheit als Telos ihrer Phylogenie vorprogrammiert ist, bestreitet Jonas eine Determination der Geschichte, wenngleich er sich der gefährlichen Eigendynamik gesellschaftlich-ökonomischer Prozesse im Zeitalter moderner Technologie durchaus bewußt ist. Damit kann er tätiges Eingreifen in die Geschichte als sinnvoll ansehen; seine Philosophie weist der *Verantwortung* zu, was sie der

70 JONAS, 1984, S. 7.

Notwendigkeit entzieht. Als zweites Beispiel sei Jonas' ambivalentes Bild vom Menschen genannt, dem die Fähigkeit zum Gut- und Schlechtsein gleichermaßen zuerkannt wird. Uneindeutigkeit der menschlichen Natur muß jede Ethik voraussetzen, will sie sich nicht selbst einer notwendigen Voraussetzung berauben, der zumindest relativ gegebenen Entscheidungsfreiheit des Menschen.

Im Rahmen dieser Arbeit ist es nicht möglich, die umfangreiche Darlegung von Jonas zu referieren; an eine erschöpfende Erörterung der zentralen Themenkomplexe des *Ahasver* vor dem Hintergrund dieser Ethik ist schon gar nicht zu denken. Daß zwischen den Büchern zahlreiche thematische und intentionale Berührungspunkte bestehen und daß der Dialog zwischen den verschiedenen Diskursen hermeneutischen Gewinn verspricht, ist angedeutet worden und soll wenigstens an einem Beispiel näher skizziert werden.

Aus der Fülle möglicher Alternativen wähle ich die Utopie-Thematik als Demonstrationsobjekt aus. Utopisches und realistisches Denken stehen im Roman in einem durchgängigen Spannungsverhältnis: Ahasver kämpft für seine »Utopie« von der Rettung der Schöpfung, analysiert aber gleichzeitig unbestechlich die krude Wirklichkeit der real existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Lucifer erklärt Ahasvers Hoffnungen in die Wandlungsfähigkeit der Menschen zum billigen Wunschdenken, aber auf der anderen Seite träumt der große Skeptiker selbst von einem neuen »Reich der Freiheit« ohne jenen »kleinen GOTT eines kleinen Wüstenvolkes, der nur leben kann, so sich ein jedes Wesen ihm unterwirft« (S. 179).

Ahasver, Lucifer, Reb Joshua berufen sich auf die alten Glücksverheißungen eines goldenen Zeitalters, wenn sie die Mißstände der Realität anprangern; das Ideal der Utopie wird zum Maßstab und zur Normvorgabe der Wirklichkeit. Zweimal setzt der Rabbi alles daran, die Utopie zu realisieren, und zweimal bleibt ihm der Erfolg versagt: das Opfer richtet nichts aus, die Rebellion endet in der Auflösung der Schöpfung. In der Misere der Menschheitsgeschichte akzentuiert Heym diejenigen Gesellschaftszustände besonders negativ, die sich als Erfüllungen der Utopie definieren. Der Autor zeichnet eine brutale und eine komische Variante, inhuman sind sie beide: Herzog Adolfs zum »Reich Gottes in Schleswig« erhobene Despotie steht in der gleichen Tradition »negativer Utopien« wie die Karikatur des real erstarrten Sozialismus, die Heym zwischen den Briefzeilen eines Beifuß und Würzner oder den Aktendeckeln eines Pachnickel hervorblitzen läßt. Demgegenüber lassen sich einige Erwartungen der Utopie im guten Sinn ausgerechnet im trostlosen Kontext der Ghetto-Episode einlösen.

Heyms Romangott nimmt in einem der Schlußkapitel von seinen »Utopien« Abschied: einst plante er, einen neuen Himmel zu schaffen und eine neue Erde, daß man der vorigen nicht mehr gedenken sollte; das steinerne Herz wollte er aus dem Fleisch der Menschen nehmen und ihnen ein neues Herz und einen

neuen Geist eingeben (S. 287). Im Gespräch mit Ahasver und Reb Joshua gesteht er die Vergeblichkeit seines Tuns ein. Vergleichbar ist die Resignation Luthers. Schließlich löst der Rabbi mit seinem Versuch, das Paradies zu erzwingen, die allgemeine Katastrophe aus und setzt allen utopischen Träumen der Menschheit ein Ende. Nach Armageddon bleibt nur noch die vage Hoffnung auf eine neue und bessere Schöpfung.

Jonas befaßt sich eingehend mit der Utopie, weil er in ihrer modernen Variante die gefährliche Versuchung sieht, Überleben und Unversehrtheit der Menschheit in einem unverantwortlichen Va-banque-Spiel zu riskieren. Die älteren Spielarten, die entweder im Wolkenkuckucksheim des müßigen Gedankens angesiedelt sind oder lediglich ideale Leitbilder politischer Praxis vorstellen wollen, beunruhigen den Verfasser nicht. Um so schärfer trifft seine Kritik den modernen Utopismus, der sein Ziel im Bunde mit den Hilfsmitteln der modernen Technik und im Vertrauen auf den »Fortschritt« der Geschichte ernsthaft herbeiführen will.

Eine solche »Politik der Utopie« setzt die dynamische Geschichtsauffassung der Moderne voraus. Den religiösen Eschatologien früherer Zeiten kann bestenfalls eine vorbereitende Rolle zugebilligt werden. Beispielsweise fordert der Messianismus »keine messianistische Politik [wenngleich er oft genug eine solche zu legitimieren half!], sondern stellt das Kommen des Messias göttlichem Ratschluß anheim — und menschlichem Verhalten nur insofern in Aussicht, als es sich des Ereignisses würdig machen kann durch Erfüllung eben der Normen, die ihm auch ohne solche Aussicht zugemutet sind [. . .]: das Hier und Jetzt ist zwar von der Enderwartung überragt, aber nicht mit ihrer handelnden Verwirklichung betraut.«⁷¹

Selbst extremen Formen des Messianismus (vgl. Heyms fingierte Qumran-Quellen), welche das tausendjährige Reich »mit einem letzten Stoß irdischer Aktion herbeiführen wollten«, fehlt noch die für den modernen Utopismus charakteristische »über Generationen gähnende Kluft von Jetzt und Dann, von Mittel und Zweck, Handeln und Ziel.«⁷² Es handelt sich selbst dann noch um Gegenwarts- und nicht um Zukunftsethik, wenn man sich wie in manchen chiliastischen Bewegungen zu Beginn der Neuzeit nicht mehr mit der Wegbereitung begnügt und schon positiv die reale Errichtung des Gottesreiches ins Auge faßt.

Erst mit dem modernen Fortschritt, als Tatsache wie als Idee, wird eine grundsätzlich neue Interpretation der Geschichte möglich, welche alles Vergangene als Vorstufe zum Folgenden begreift. Jonas findet diese Vorstellung am reinsten in der marxistischen Geschichtsphilosophie und der ihr entspre-

71 JONAS, 1984, S. 43f.

72 JONAS, 1984, S. 44.

chenden Ethik der »revolutionären Eschatologie« ausgeprägt. Da er selbst Antworten auf die *präzedenzlose* moderne Situation formuliert und eine *Zukunftsethik* mit größtmöglicher Ferne der Voraussetzungen, Weite des Gegenstands und Tiefe des Anliegens (»das ganze künftige Wesen des Menschen«) aufstellt, die zum *Handeln* auffordert und die sich auch mit den utopischen Möglichkeiten der modernen Technologie auseinandersetzt, muß er auf Abgrenzung bedacht sein. Schon mit dem Titel kennzeichnet Jonas sein Werk als Gegenentwurf zu Blochs *Prinzip Hoffnung*.

Er entwickelt seine Detailkritik aus einer enge Verbindungen zur religiösen Eschatologie herstellenden Beschreibung der (Blochschen) marxistischen Utopie. Da diese »Deskription« nicht nur Jonas' Einwände schon implizit enthält, sondern auch eine Reihe aufschlußreicher Schlaglichter auf den Heymischen Roman werfen kann, zitiere ich daraus eine längere Passage; das Zitat setzt mit der Wiedergabe einer zentralen These der attackierten Utopie ein:

was bisher als Natur des Menschen galt, war das Produkt hemmender und verzerrender Umstände; erst die der klassenlosen Gesellschaft werden seine wahre Natur ans Licht bringen und mit ihrem »Reich der Freiheit« wird auch erst die wahre menschliche Geschichte beginnen. Das ist starker Wein. Dergleichen hatte es bisher nur im Glauben der Religion gegeben: messianische Verwandlung des Menschen, [. . .] zweite Schöpfung in Vollendung der ersten, frei von Sünde; der »neue Adam«, erhoben aus dem Fall des alten und gefeit gegen seine Wiederholung; die imago Dei endlich und endgültig in ihrer gemeinten Reinheit auf Erden zur Erscheinung gebracht. [. . .] Eine *säkularisierte* Eschatologie vom neuen Adam muß die göttliche Wundertat, welche dort die Verwandlung bewirkt, durch weltliche Ursachen ersetzen, und solche Ursachen sind bei ihr die äußeren *Bedingungen* des menschlichen Lebens, welche *geschaffen* werden können, nämlich durch die Vergesellschaftung der Produktion. Eben diese Schaffung der Bedingungen ist die Aufgabe der Revolution, der hier die Rolle des göttlichen Eingreifens zufällt, und das Weitere muß ihrem vollendeten Ergebnis überlassen bleiben. [. . .] Alles konzentriert sich daher auf die Revolution und ihre Stufen, also auf den Prozeß der *Herbeiführung*. Umgekehrt wie bei den früheren Utopien ist es das *Kommen*, nicht das *Sein* der Utopie, worüber der Marxismus etwas zu sagen hat. Das Sein ist auch für ihn im voraus so unbeschreibbar wie das Gottesreich in der religiösen Eschatologie — außer daß, wie dort die Sünde, hier die Übel der Klassengesellschaft *verschwunden* sein werden⁷³ [. . .]. Dies ist in der Tat ein Novum des marxistischen Utopismus und einer der Züge, die ihn als säkularisierte Eschatologie und als Erben der Religion ausweisen. (Ein anderer ist die Lehre von der »Sündigkeit« oder radikalen Vorläufigkeit aller bisherigen Geschichte.) Aber welche Zumutung an den Glauben! [. . .] Im gänzlich Unbekannten regiert der Glaube allein und mit ihm ist nicht zu rechten. Aber wo die »Geburtswehen« Menschenwerk sind, [. . .] da muß der Glaube an seine Heilskausalität, die durchaus irdisch ge-

73 Hans JONAS räumt ein, daß Ernst BLOCH, der »Utopist par excellence«, im Hinblick auf die beschriebene Negativität der Utopie eine gewisse Ausnahme darstellt. Allerdings bewege sich auch BLOCH zumeist im »Orakelhaften«, so daß keine konkrete Vorstellung zustande komme.

dacht ist, sich einer irdischen Prüfung unterziehen. [. . .] Der hier prüfungsbedürftige und prüfungsfähige Glaube ist mehrschichtig: der Glaube an die »Macht der Verhältnisse« überhaupt und daß »der Mensch« ganz ihr Produkt ist; dann, daß es allseitig beste oder überhaupt eindeutig gute Verhältnisse geben kann [. . .]; dann, daß der in sie gestellte Mensch so gut sein wird wie sie, da sie es ihm erlauben; und schließlich: daß dieser gute Mensch noch nie war, weil er es unter den bisherigen Verhältnissen nicht sein konnte — daß der »eigentliche Mensch« bis heute noch nicht erschienen ist. Der letzte Punkt ist für uns die Crux, da das Pathos der marxistischen Utopie nicht in der Absicht bloßer Verbesserung danach schreiender Zustände liegt, [. . .] sondern in der Verheißung einer erhöhenden *Umwandlung des Menschen* durch niegekannte Zustände. Dies hat entscheidenden Einfluß darauf, was für eine solche überschwengliche Aussicht gewagt werden darf.⁷⁴

Punkt für Punkt überprüft Jonas zunächst die technologischen, physikalischen und ökologischen Möglichkeiten zur Realisierung der Utopie, deren erste Erfordernis die materielle Fülle zur Befriedigung der Bedürfnisse aller darstellt. Am Ende des Beweisgangs steht das Fazit, daß der Verwirklichung der Utopie *für alle Menschen* zwingende (durch physikalische Gesetze jedem technologischen Eingriff entzogene) ökologische Hindernisse entgegenstehen. Da nach diesen Überlegungen immerhin noch eine Verwirklichung der Utopie bei verminderter Menschenzahl denkbar bleibt, schließt Jonas seinem Nachweis der äußeren Unmöglichkeit eine innere Kritik des Ideals an. »Bei ehrlicher Überzeugung, daß alles Bestehende sowieso verpfuscht ist und überhaupt nur als Wiege für das Kommende, bessere, Wahre in Betracht kommt, könnte für die Gläubigen auch das Äußerste erwägar werden — umsomehr, als die für die Herbeiführung der Utopie ohnehin vorgesehene und bejahte Diktatur von sich her zu extremen Mitteln verleitet. [. . .] und das Glaubensdogma liefert das gute Gewissen: es ist ja um des Heiles willen.«⁷⁵

So handelt der nächste Abschnitt von der *Wünschbarkeit* der Utopie. Kritisch betrachtet Jonas ihr Vergangenheitsgemälde und ihre Zukunftserwartung als zwei aufeinander bezogene Aspekte derselben Sache. Das utopische *Zukunftsbild*, Karl Marxens »Reich der Freiheit«,⁷⁶ das bei Bloch bereits proble-

⁷⁴ JONAS, 1984, S. 313-315.

⁷⁵ JONAS, 1984, S. 340.

⁷⁶ Vgl. MARX, *Das Kapital*, dritter Band, drittes Buch, 48. Kapitel: *Die trinitarische Formel* (1976, Band 25, S. 828): »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. [. . .] Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.«

matisierte Paradies der Muße, wird konkret zu Ende gedacht. Es büßt bei seiner Übersetzung vom Traum in die Wirklichkeit nicht nur den Glanz ein, sondern gerät zur Schreckensvision. In die Mitte seiner Darlegungen rückt Jonas die dialektische Einsicht, daß es außerhalb des Reiches der Notwendigkeit (der Arbeit, der Pflicht, des Daseinskampfes) kein »Reich der Freiheit« geben könne. Die realisierte Utopie der Muße ließe ihre Arbeiten im wesentlichen von einer neuen Sklavenschicht automatischer Maschinen besorgen, müßte dann aber um ihres inneren Frieden und Bestandes willen Scheintätigkeiten an ihre Mitglieder verteilen. Dieser Wirklichkeitsverlust der Arbeitssphäre zöge nicht nur verheerende psychische Konsequenzen für die Betroffenen nach sich, ihm würde auch die personale Sphäre verfallen, die nur eingebettet in eine Wirklichkeit, die man teilt und austauscht, gedeihen kann. Die Überfluß- und Freizeitgesellschaft würde die Muße ihrer Mitglieder perfekt verwalten (müssen!) und dabei rigoros in die Freiheiten des einzelnen eingreifen. Scharfe Klassengegensätze entstünden zwischen den wenigen über echte Arbeit verfügenden Leitern und Betreibern des Staatswesens und den vielen abhängigen, funktions- und daher auch wehrlosen Versorgungsempfängern.

Das *Vergangenheitsbild* des Utopismus, die notwendige negative Folie des Ideals, konzentriert sich in der Lehre von der Uneigentlichkeit allen bisherigen Menschentums. Bloch entwickelt für diese Ansicht eine komplette Ontologie des »Noch-nicht-seins«:⁷⁷ »Ihre prägnante Formel lautet: 'S ist noch nicht P' (das Subjekt ist noch nicht sein Prädikat), wobei das P-Sein das ist, was S nicht nur erreichen *kann*, sondern erreichen 'soll', um erst *wirklich* S zu sein. Solange es nicht P ist, ist es noch gar nicht es selbst [. . .]. Das ist ontologisch unterbaut durch den Begriff der 'Tendenz-Latenz', wonach in S eine innere Sehnsucht nach dieser Selbstverwirklichung — nach jenem P — lebt, also eine geheime Teleologie [. . .].«⁷⁸ Von anderen Lehren des unvollendeten Seins (Aristoteles' Metaphysik, Leibnizens Entelechie der Monade, Kants regulativer Idee, Whiteheads Teleologie des Universums als eines Vorwärts in immer schöpferische Neuheit usw.) unterscheidet sich die Blochsche Theorie durch ihr Bewußtsein, das Ziel der dynamischen Entwicklung zu kennen, und ihre Tendenz, Vergangenheit zur Vorstufe goldener Zukünftigkeit herabzudrücken. »Die unfertige Welt kann [. . .] zum Ende gebracht, der in ihr angängige Prozeß kann zu Resultat gebracht, das Inkognito der in sich selber real-verhüllten Hauptsache kann gelichtet werden [. . .]. Das Eigentliche oder Wesen ist dasjenige, *was noch nicht ist, was im Kern der Dinge nach sich selbst treibt, was in der Tendenz-Latenz des Prozesses seine Genesis erwartet*«. ⁷⁹

77 Vgl. BLOCH, *Philosophische Grundfragen I. Zur Ontologie des Noch-nicht-seins*, Frankfurt 1961. Die Formel »S ist noch nicht P« steht als Konzentrat seiner Philosophie auf S. 18.

78 JONAS, 1984, S. 376f.

79 Ernst BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, 1977, Band 5, S. 1625.

Diese Auffassung birgt die große Versuchung in sich, »großzügig« mit dem Glück und Leben der Zeitgenossen umzugehen, die den »eigentlichen« Zustand der Menschheitsgeschichte noch nicht erreicht haben, sondern ihn vielmehr erst herbeiführen sollen. Jonas stellt Bloch die eigene These vom »schon da« des eigentlichen Menschen entgegen, dessen moralisches Wesen durchaus ambivalent beschrieben wird. Die Lebensbedingungen der Menschheit müssen verbessert werden — das steht außer Frage —, aber die berechtigte Forderung nach Gerechtigkeit, Güte und Vernunft ist vom »Köder der Utopie« freizumachen. »Um ihrer selbst willen, weder pessimistisch noch optimistisch, sondern realistisch muß ihr Folge geleistet werden, unberauscht von übermäßiger Erwartung, somit auch unversucht zu übermäßigem Preis, den der — von Natur 'totalitäre' — Chiasmus willens ist, die im Vorschatten der Ankunft Lebenden zahlen zu lassen. Dem erbarmungslosen Optimismus steht die barmherzige Skepsis gegenüber.«⁸⁰

Jonas' Ethik der Verantwortung umfaßt das Prinzip Hoffnung, erweitert es aber um das Prinzip Furcht. Damit ist nicht die das Risiko allen Handelns scheuende Ängstlichkeit gemeint, die Passivität erzeugt, sondern die der Verantwortung zugehörige Sorge um den Gegenstand der Verantwortung. Weder Hoffnung noch Furcht dürfen dazu verführen, den Zweck politischen Handelns «— das Gedeihen des Menschen in unverkümmelter Menschlichkeit — auf später zu verschieben und inzwischen eben diesen Zweck durch die Mittel zuschanden zu machen.«⁸¹ Heyms Polemik gegen den Begriff des »real existierenden Sozialismus« liegt auf der gleichen Ebene. Im übrigen ließe sich auch ohne die Bekanntschaft mit Jonas' Kritik der Utopie erkennen, daß diejenigen Gesellschaftsformationen des Romans, die sich als Erfüllungen des Ideals gebärden, Herzog Adolfs Feudalstaat und Beifußens »Feudalsozialismus«,⁸² in mehr als einer Hinsicht mißratene Gebilde sind. Hilfreich wird die philosophische Erörterung jedoch bei der Untersuchung von Phänomenen, welchen der Text weniger eindeutige Rezeptionsvorgaben beilegt.

⁸⁰ JONAS, 1984, S. 386.

⁸¹ JONAS, 1984, S. 393.

⁸² Der von Wolf BIERMANN geprägte Begriff »Feudalsozialismus« scheint mir auch im Kontext des *Ahasver* verwendbar, da HEYM in seiner Fiktion den modernen postrevolutionären Realsozialismus dem frühneuzeitlichen postrevolutionären Feudalstaat hinsichtlich vieler Aspekte annähert. DDR-Autoren weisen häufig auf offiziell gelegnete Traditionszusammenhänge zwischen dem alten deutschen Obrigkeitsstaat feudaler oder faschistischer Prägung und seinem sozialistischen Nachfolgestaat hin. Hans Joachim SCHÄDLICHS kurzer Text *Rede und Antwort* diene uns als Beispiel; seine scheinbar in der DDR angesiedelte Erzählung von der Rede eines hohen Funktionärs vor versammelter Belegschaft einer großen Fabrik entpuppt sich unversehens als Bericht aus dem wilhelminischen Deutschland. Die Rituale gleichen einander bis in die geringfügigsten Einzelheiten. (Abgedruckt in dem Prosaband *Versuchte Nähe*, 1977, S. 134-137).

Die Jonasschen Auffassungen stehen näher bei Folgerungen, die aus dem Gesamtarrangement des Romans abgeleitet werden können, denn bei den Überzeugungen einzelner Figuren. Beispielsweise erwächst im Roman aus den widersprüchlichen Meinungen der Engel und aus den unterschiedlichen fiktiven Charakteren eine ambivalente Anthropologie; die vorgeführte Abfolge historischer Sanktionen läßt keine Determination der Geschichte auf ein utopisches Ziel hin erkennen, keine Epoche wird als uneigentliche »Vorstufe« auf eine andere bezogen. Wenn überhaupt von einem historischen Fortschritt gesprochen werden darf, dann nur in einem negativen Sinne: die Perfektion der modernen Technologie ermöglicht das globale Armageddon. Der Verlauf der Erzählung unterstreicht auch Jonas' Einwände gegen die Risiken des radikalen Utopismus. Der Aufstand des Rabbi stößt ins Leere, sein Programm erregt nur die Heiterkeit der Hölle. Der »Schreiber des Buches des Lebens« erscheint und weist ihn auf den konzeptionellen Fehler seiner Unternehmung hin:

Bist du gekommen, mein Sohn, zusammen mit all diesen, die Welt zu verändern nach deinem Bilde? Da hob der Rabbi die Hand, den Alten wegzuscheuchen, so wie man eine lästige Fliege wegscheucht; der aber sprach: Du vergißt, mein Sohn, daß dein Bild auch mein Bild ist, da du von mir nicht zu trennen bist, so wenig wie irgendeiner. [S. 318]

Der Alte, der in seiner Hand »einst die Schöpfung gehalten mitsamt Seinen Engeln und allen Gestirnen und dem Adam« (S. 318), verkörpert das umfassende Prinzip des Seienden, er vereinigt in sich die bestehenden Gegensätze, ist zugleich »Gesetz« und »Veränderung«, Gut und Böse. Die Spannung zwischen den Polen macht seine Kreativität aus (die nicht so leicht zu ersetzen ist), die Widersprüche sind »wie das Salz im Brei und die Hefe im Teig« (S. 130), Ahasver bezeichnet sie als die Seele von Gottes (wie auch dem eigenen) Geschäft.

Der Rabbi verstößt mit seinem Programm, das Paradies auf Erden zu begründen, gegen diese der Schöpfung eigene Dialektik. Reb Joshuas Bildnis wird immer auch schon das Bild des Lebensbuch-Schreibers sein; denn jeder Pol bezieht seine Existenz erst aus dem Verhältnis zu seinem jeweiligen Gegenpol. Die Vorstellung eines Paradieses ohne die zugehörige Schlange, eines Himmels ohne Hölle stellt im ontologischen Raum von Heyms fiktionaler Schöpfung ein Ding logischer Unmöglichkeit dar. »Das Nein ist so notwendig wie das ja, sage ich, und aus dem Widerspiel beider erwächst die Tat« (S. 179). Ob nach Armageddon eine neue Welt mit anderen logischen Gesetzen — ohne Lucifer, ohne Kirchen- und Parteidogmatiker — entstehen kann, ist vergleichsweise unerheblich und wird auch von dem mit einer Traumvision schließenden Roman offengelassen. Gegen die Utopie als Traum, als ideales Leitbild für politisches Streben erhebt auch Jonas keine Einwände.

Ist Reb Joshua nun der radikale Utopist, der am Ende guten Gewissens alles verdirbt? Unsere Betrachtungen scheinen dieses Urteil nahelegen. Auch Gottes Prophezeiung aus dem 26. Kapitel, »dem Jungen sei nicht zu trauen, er werde's doch wieder falsch machen« (S. 288), ordnet sich der Argumentation ein. Dagegen steht aber die eindeutige Charakterisierung des Rabbi als eines Liebenden. Die Bewertung des Alten relativiert sich im Kontext des Generationendisputs (vgl. Kapitel 6.2), Ahasver gewinnt ferner auch der gescheiterten Rebellion des Rabbi sinnvolle Gesichtspunkte ab (vgl. Kapitel 6.4), so daß man auch nach Armageddon nicht sagen kann, es sei *alles* verdorben. Schließlich bringt die religiös-mythische Erzählebene des Romans, auf welcher der Rabbi vorwiegend agiert, von sich aus einen Zug ins Abstrakte und Radikale mit: die Erzählstruktur ist dafür verantwortlich, daß hier über die Köpfe der betroffenen Menschen hinweg verhandelt wird, nicht der Rabbi (der sie repräsentiert). Wenn auf der mythischen Ebene Grundsatzentscheidungen gefällt werden, sind die individuellen Handlungsspielräume gering, eine Wahl kann nur unter extremen Alternativen getroffen werden. Unter diesen Gesichtspunkten dürfen wir die Frage nach dem radikalen Utopismus des Rabbi kaum bejahen.

Der wirklich radikale Utopist des Romans ist Lucifer. Er hält die Schöpfung Gottes für Pfusch und hat keine Skrupel, den ganzen Globus seinem »Reich der Freiheit« aufzuopfern. Er ist ohne Zweifel der konsequentere Revolutionär unter den beiden großen Engeln. Er setzt der Schöpfung sein »Nein« ohne Einschränkung entgegen, während Ahasver auf Reparatur sinnt. Wir wissen, daß Ahasver das Heil von einem grundlegenden Umsturz der gesellschaftlichen Verhältnisse erwartet, doch erscheint uns diese Maßnahme eher als Reform denn als Revolution, wenn wir nach mythischen Größenordnungen urteilen. Ahasver liebt die Menschen, da versagen sich schon radikale Welt-Programme im Stile Lucifers. Er verläßt den mythischen Bereich und verstrickt sich in konkrete historische Ereignisse; mit abnehmender Abstraktion des Problems werden zusätzliche Zugeständnisse erforderlich — es sei denn, man wäre Dogmatiker. Indem Heym die politische Koalition zwischen dem menschenverachtenden radikalen Utopismus und dem nicht weniger inhumanen reaktionären Dogmatismus beschreibt, setzt er *die* Pointe seines Romans. Die Sterbeszene des alten Eitzen läßt keinen Zweifel daran aufkommen, daß Ahasver die Belange des konkreten Menschen zum jeweils gegenwärtigen Zeitpunkt über jede abstrakte Wahrheit stellt.

Er weiß auch um die Ambivalenz des Menschen, um den ewigen Streit »der zwei Seelen«, und ist unermüdlich um Teilerfolge bemüht. Er glaubt an die Veränderbarkeit der Welt und des Menschen, aber er besteht nicht darauf, daß diese Wandlung (zum Guten) dann ein für allemal geleistet sein müsse.⁸³ Als

⁸³ Diese Behauptung scheint durch einen Dialogausschnitt des 20. Kapitels widerlegt zu werden:

Ewiger Jude kehrt er immer wieder und läßt sich durch keine Niederlage entmutigen. Als echte Revolution wird nur die permanente, »sich unablässig selber kritisierende« und überholende akzeptiert.⁸⁴ Was Ahasvers Einsatz herausfordert, ist eher die konkrete Bedrängnis von Zeitgenossen (Prinzip Not) oder die begründete Sorge um das Fortbestehen der Menschheit (Prinzip Furcht) als eine Vision paradiesischer Zustände. Wenn er auf die Utopie zu sprechen kommt, dann in rhetorischer Absicht. Reb Joshua und Eitzen werden die Verheißungen der Propheten entgegenhalten, aber gleichzeitig auch die Bilder der realen Welt, um die Veränderungsbedürftigkeit der bestehenden Verhältnisse am Maßstab der Heilszusage deutlich zu machen, um Irrtümer nachzuweisen und Dogmen zu widerlegen.

Mit der Utopie legitimiert Ahasver sein aktives Veränderungsstreben. Ihre konventionellen Formeln — allen voran die Maxime »Schwerter zu Pflugscharen und Spieße zu Sicheln« — bezeichnen keinen so und so beschaffenen Idealstaat, aber sie dienen dem Bewerten und dem Handeln als Orientierung, und sie drücken mit altüberlieferten (gleichwohl sehr aktuellen) Sinnbildern die Utopiesehnsucht der Menschen aus, die sich stets aufs Neue aus der Problematik dessen nährt, was war und ist. Konkrete Politik müssen die Menschen machen, sie können und sollen die Rolle des Messias übernehmen, wie beispielsweise der Rabbi: »Er hätt sein können der Meschiach, so wie ein jeder, der geschaffen ist im Bilde Gottes, die Macht in sich trägt, ein Erlöser zu sein der Menschen« (S. 206). Daß sie dann Fehler begehen können, liegt in ihrer Natur und ist übrigens auch bei Jonas mitgedacht. Aber während der Philosoph in erster Linie dazu aufruft, *verantwortlich* zu handeln, akzentuiert der Roman die aufklärerische Forderung, Verantwortung zu *übernehmen*.

7.3 Im Spiegelkabinett

Wir erleben unsere Welt weithin symbolisch vermittelt. In Vorbildern erkennen wir sie und uns selber — oder vermeinen wenigstens, dies zu tun. Auf den Fundus konventioneller Signifikanten sieht sich jeder Schriftsteller, der eine fiktive Geschichte erzählen möchte, unabdingbar verwiesen. So benutzt auch Heym dieses für die Narration unumgängliche Mittel, um poetische Bilder

»Ich habe die Schuld für die sündigen Menschen auf mich genommen und diese Schuld getilgt durch mein Opfer, doch wo ist verheißen, daß ich die Sünde selber würde vertilgen? Rabbi, sagte ich, die Unvollkommenheit der Menschen ist die Ausrede einer jeden Revolution, die ihr Ziel nicht erreicht hat.« (S. 211) Die zitierte Wendung zielt jedoch gerade auf die Kritik einer Reihe erstarrter Revolutionen ab, die diesen Namen eigentlich gar nicht verdienen.

84 Vgl. die von HEYM mitunterzeichnete Petition ostdeutscher Künstler vom 17. November 1976 anlässlich der Ausbürgerung Wolf BIERMANNNS an Erich HONECKER. Abdruck u.a. bei JÄGER, 1982, S. 162.

imaginierbar zu machen, um Figuren und Ereignisse seinen Lesern so zu präsentieren als wären sie Beteiligte des Geschehens. Der Autor des *Ahasver* beherrscht dieses Verfahren souverän. Allerdings gibt er sich mit dem Aufbau der Fiktion nicht zufrieden; auf der Erzähl- und Konstruktionsebene sabotiert er wieder die Imaginationen seiner Leser. Durch die Verschachtelung unterschiedlicher Präsentations-Stränge sowie die damit verbundene Aufsplitterung und Brechung aller Wahrnehmungs- und Urteilsperspektiven entstehen über den bereits eingemeindeten Vorbildungen vielfältige Bezüge oder (vom Leser her gesehen) Beziehbarkeiten, wodurch das Imaginierte nicht als der erzählte *Einzelfall* stehen bleibt, sondern zugleich *Modell- und Problemfall* wird.

Im Unterschied zum zyklisch-mythischen Weltbild, in dem sich das Gegenwärtige als Wiederholung des Vorgebildeten erkennt, und auch in Abweichung von einem linear-progredierenden Geschichtsverständnis, welches das Bestehende zwar als historisch geworden begreift und damit ebenfalls unter ein Diktat von »Notwendigkeiten« stellt, aber es doch auch als einmalige Konfiguration in einem linearen Prozeß auffaßt,⁸⁵ vermittelt die Konstruktion der Romanhandlung beide Perspektiven derart, daß die fiktiven Gegenstände zugleich prinzipiell und geschichtlich ausgeprägt sind. Eine in den mythischen Passagen Bild gewordene überzeitliche, Geschichte bedingende und hervorbringende Konstellation konkretisiert sich in bestimmten, als unwiederholbar dargestellten Ausformungen. So kann eine Romanfigur in geschichtliche Konflikte verwickelt werden, darin als individuelle Variante eines Musters den Tod erleiden und doch wieder als eben dieses Prinzip weiterleben. Die Präsentation des Romangeschehens kombiniert und konfrontiert Mythos und lineares Geschichtsbild, um beide in dieser Relation aufzuheben: das Mythische als imaginäre Konkretion der geschichtsbildenden und -formenden Kräfte, die Geschichte als Resultat bestimmter Grundprinzipien, die jedoch nicht in ihrer Urbildlichkeit verharren, sondern ihre Ausformungen in den Geschichtsprozeß einbeziehen und so gerade in den wechselnden Gewändern sichtbar werden. Damit hat Stefan Heym eine dem Legendenstoff vom Ewigen Juden korrespondierende ästhetische Konzeption gefunden.

Zum *Problemfall* wird der als Exempel ausgezeichnete *Einzelfall* für den Rezipienten durch das verwirrende Geflecht der Beziehbarkeiten, in welches ihn die Konstruktion verstrickt. Eine Vervielfältigung der Wahrnehmungs- und Urteilsperspektiven trägt ebenso zur wohlorganisierten Verunsicherung des Lesers bei wie die Benutzung disparater Orientierungssysteme. Der Leser ist eingeladen, die Figuren, Handlungen und Ereignisse des Romans in ver-

⁸⁵ Vgl. das HEINE-Zitat, das Hermann KANT seinem Roman *Die Aula* voranstellt: »Der heutige Tag ist ein Resultat des gestrigen. Was dieser gewollt hat, müssen wir erforschen, wenn wir zu wissen wünschen, was jener will.«

schiedenen Spiegeln zu betrachten; aber die von Mythos, Religion, Philosophie, Geschichte, politischer Propaganda und literarischem Vorbild zurückgeworfenen Bilder decken sich nicht. Die Hohl- und Zerrspiegel bezichtigen sich gegenseitig der Unwahrheit. Der Autor demonstriert die Manipulierbarkeit der Systeme, indem er selbst den Spiegeln zusätzliche Beulen und Dellen verschafft: der Mythos wird umerzählt wie das Evangelium oder die Legende, literarische Schemata werden karikiert, Weltanschauungen radikalisiert, Phantasie »ergänzt« Geschichte, über allem Geschehen waltet die Ironie einer abstrakten Erzählinstanz.

Taumelnd sucht der Leser nach einem Weg durch dieses Labyrinth. Er bemüht sich, die irisierenden Bilder festzuhalten, Macht über Zeiten, Figuren, Schauplätze, Fragen und Antworten zu gewinnen, einen eigenen sicheren Standpunkt zu finden. Was ist zum Beispiel von diesem Luther zu halten, der uns als prall-lebendiger Tischgenosse, Kirchenlehrer und Judenfeind unmittelbar in der Erzählung begegnet, über den uns die unterschiedlichsten Meinungen verschiedener Romanfiguren zugetragen werden und der im Personal des Romans eine bestimmte strukturelle Position einnimmt? Wie ist dieser Luther einzuschätzen, über den außerhalb des Romans widersprüchliche Ansichten umlaufen, niedergelegt in einem umfangreichen theologischen, literarischen und historischen Schrifttum evangelischer (orthodoxer und liberaler . . .), katholischer und jüdischer, konservativer und oppositioneller, bürgerlicher und marxistischer, deutscher und nicht-deutscher Herkunft, — Ansichten, welche gleichwohl offenbare und versteckte Beziehbarkeiten zum Roman-Luther bieten?

Unser Orientierungsbedürfnis wünscht sich eine »stimmige Interpretation«, die jedem Ding seinen Platz und Wert zuweist und mit der Anarchie der Bilder ein für alle Mal endgültig Schluß macht. So korreliert der Leser Ereignisse, klassifiziert Figuren, prüft die Zuverlässigkeit von Perspektiven und die Verbindlichkeit von Normen, er ordnet auch die Zeitenfolge und erschließt Quellen (»Vor-Bilder«), implizite Beziehungen, Darstellungsintentionen. Daß auf diese Weise ordnende Prinzipien zu entdecken oder auch in Übereinstimmung mit den Daten des Textes zu interpolieren sind, daß Sinnbezüge zwischen der Welt des Textes und derjenigen unserer Erfahrung bestehen, konnten unsere Bemühungen um den *Ahasver* nachweisen. Allerdings wurden auch die Grenzen einer Methode sichtbar, welche darauf abzielt, kognitive Dissonanz abzubauen: Teilerfolge bei der Integration von Textelementen sollen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Interpretation kein geschlossenes Orientierungssystem erbracht hat, daß keine *positive* Bewertungsplattform für die verschiedenen Phänomene der (Roman-)Welt gesichert werden konnte, daß zentrale Probleme nicht entschieden wurden. Ferner darf nicht übersehen werden, daß im Vollzuge der ordnenden Interpretation jener Leseprozeß rück-

gängig gemacht wird, der im Nachkonstruieren und Mitvollziehen der verschachtelten Geschehnisse, Erzählformen und -haltungen, Sprachstile und Anspielungen nicht nur *kognitive Irritation*, sondern gerade auch sinnlichen Reiz, *ästhetisches Vergnügen* bewirkt hatte. Demnach entzöge sich der *Ahasver* einer positiven Interpretationsthese, und alle Versuche, die Irritation durch ein verlässliches Orientierungssystem zu beseitigen, verfehlten die ästhetische Dimension des Romans.

Da es sich im letzten Romankapitel »erweist, daß die letzten Fragen unbeantwortet bleiben müssen«, der Streit zwischen Ahasver und Lucifer mangels empirischer Grundlage unentschieden bleiben muß und dem Leser keine Strategie für praktisches politisches Handeln zur Hand gegeben wird, scheint der Roman die Absicht zu verfolgen, einiges »ins Offene zu stellen«. Die Fülle der Orientierungssysteme produziert unterschiedliche Bilder, Normen, Prognosen, Forderungen und verwirrt den Leser; aber während aus dieser Konkurrenz keine sichere Deutung der Welt zu interpolieren ist, kann auf die Gebrechen der vorgestanzten Deutungsmuster zurückgefolgt werden. Alle Weltanschauungen und »Wahrheiten«, besonders die von den zentralen Stellen verwalteten, verfallen dem Ideologieverdacht. Somit wäre es die Funktion des Romans, die Mechanismen des »Bilder«-Entwerfens (-Verbreitens, -Interpretierens, -Rezipierens) zu versinnlichen *und* zu untergraben sowie beide Seiten dieses einen Prozesses über eine bestimmte Konstruktion ästhetisch erfahrbar zu machen.

Der Aufbau unterstützt diejenigen inhaltlichen Tendenzen des Textes, welche sich kraft ihrer Negativität vergleichsweise unangefochten im Widerspiel der Meinungen behaupten können bzw. ihre Gültigkeit gerade aus jenem Gegeneinander beziehen: Skeptizismus, Antidogmatismus, Rechtfertigung von Kritik und Widerspruch. Das Ziel bleibt deswegen dennoch positiv: Es geht in jedem Falle um die Rettung der Welt, wozu das Nein mindestens ebenso vonnöten ist wie das Ja. Die Kritik eines Mißstandes ist konstruktiv, Antidogmatismus setzt schon den Mut voraus, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Der *Ahasver* ist im Vertrauen auf die dialektische Macht der Negation geschrieben, aus sich heraus die Position zu gebären.

7.4 Stefan Heyms *Ahasver* in der deutschen Gegenwartsliteratur

Stefan Heym schreibt keine experimentelle Prosa wie ein Helmut Heißenbüttel, Herbert Achternbusch, Oswald Wiener oder Walter Höllerer.⁸⁶ Er bekennt

⁸⁶ Vgl. HEIMANN, 1976.

sich selbstbewußt zu einer kulinarischen und verständlichen Prosa und weiß sich dabei durchaus in guter Gesellschaft. Wie sein Kollege Hermann Kant verweist er in diesem Zusammenhang gern auf angelsächsische Vorbilder. Darüber hinaus teilt er wie Kant mit Charles Dickens, Mark Twain oder Ernest Hemmingway — allerdings auch mit Heinrich Heine, auf dessen »Atta Troll« ein gewisser Helmut Flieg 1936 germanistischen Fleiß verwandte,⁸⁷ — die Erfahrungen des Journalistenberufes. Obwohl Heym zwischen seiner literarischen und journalistischen Produktion Grenzen zieht,⁸⁸ beeinflussen sich beide Bereiche. Vom Reporter erwartet er handwerkliche Sorgfalt, Selbständigkeit und Kreativität; der Journalist »sollte mehr sein als ein Beamter, der Vorgekauertes wiederkaut.«⁸⁹ Als Schriftsteller wiederum definiert sich Heym im Hinblick auf die Öffentlichkeit und die Wirklichkeit:

Wie verkehrt und verzerrt auch immer, widerspiegelt das Werk des Schriftstellers in irgendeiner Form — die Wirklichkeit. In einigen Ländern ist es heute Mode, sich von der Wirklichkeit abzuwenden, sich ins eigene Ich zurückzuziehen, ein sonderbares Durcheinander von Wörtern zu konzipieren, abstruse Metaphern zu verwenden, eine alptraumhafte Welt zu schaffen, nur um seine kühne Revolte gegen die Wirklichkeit und absolute Unabhängigkeit von dieser zu beweisen. Aber wie er sich auch drehen und winden mag, kein Schriftsteller kann sich der Funktion entziehen, die ihm das Schicksal an dem Tag, da er seine erste Zeile schrieb, zuwies: nämlich die Wirklichkeit zu widerspiegeln. Eine konfuse Art zu schreiben, widerspiegelt nur die Konfusion im eigenen Leben des Autors.⁹⁰

87 Vgl. HEYMS Vorwort zur späten Publikation seiner Magisterarbeit *Atta Troll. Versuch einer Analyse* anlässlich seines 70. Geburtstages 1983 (S. 7): »Äußerlich einem wissenschaftlichen Traktat mit all seinen Attributen ähnelnd, mit reichlichen Zitaten, Fußnoten, Quellenangaben etcetera, erscheint mir diese kleine Schrift über gewisse Aspekte im Wesen und in den Motiven des Dichters Heine heute fast wie eine Prophetie der Kämpfe meines eigenen Lebens, ein Programm meines eigenen Werks: die Gegner Heines, die Reaktionäre und Doktrinäre, mutatis mutandis auch die meinen, das so oft beanstandete journalistische Element in seinem Schaffen auch bei mir vorhanden und ebenso hart kritisiert. Es ist, als hätte der Verfasser der Dissertation vorausgeahnt, was dem späteren Romanautor immer wieder an den Kopf geworfen wurde: seine realistische Einstellung zu den Dingen, seine Hinwendung zu den Nöten der Menschen, seine Ironie, und immer muß was passieren — nein, so richtige schöne Dichtung kann man das nicht nennen. Schreibt der junge Mann doch: Wo liegt die Scheidelinie zwischen Bewußtem und Unbewußtem im Schaffen des Dichters? Wo hört der Trieb auf, und wo beginnt die Absicht, die Berechnung? Hört der Dichter in dem Augenblick, wo er bewußt arbeitet, auf, Dichter zu sein? Ist der wahre Dichter nur die unbewußte, prophetische Stimme eines Dämons? Ist das poetische Bild der einzige Zweck der Dichtung? | . . . | Hat die Dichtung das Recht, in Zeiten wie denen, da Heine lebte, sich in den Elfenbeinturm zurückzuziehen, schöne poetische Bilder zu produzieren, die das Leben vielleicht vernünftlicher, aber auch sonst nichts machen?«

88 Vgl. das im *Börsenblatt* des deutschen Buchhandels (Frankfurter Ausgabe, 37. Jg., Nr. 43, S. 1581-1584) vom 5.6.1981 abgedruckte Interview von Hartmut PANSKUS mit Stefan HEYM über den *Ahasver*-Roman.

89 HEYM, *Wege und Umwege*, 1980, S. 210.

90 HEYM, *Wege und Umwege*, 1980, S. 395.

So hat der *Ahasver* mit dem linear erzählten »nachtolstoischen« Roman, der auf die Poetik des orthodoxen sozialistischen Realismus verpflichtet ist und in der Erörterung sozialer Probleme für seine Leser politische Verhaltensmuster entwirft, mit dessen schematischem Figurenensemble, dessen konstruierter Mechanik kaum mehr etwas gemein. Dergleichen sozialistische Gebrauchsliteratur spielt bereits seit den sechziger Jahren für viele bekannt gewordene DDR-Autoren allenfalls die Rolle einer Kontrastfolie, von der man sich abzuheben bemüht ist. Schon 1965 polemisierte der oben erwähnte Hermann Kant in seinem Roman *Die Aula* gegen die »polierten Charaktere« einer fiktiven DDR-Schriftstellerin: »sie waren so ebenmäßig wie Billardkugeln und rollten genau dahin, wo Frau Tuschmann sie haben wollte. [. . .] es war eben Billard, angewandte Mathematik, und es klappte nur, weil die Kugeln glatt waren und auf einer samtbezogenen Fläche rollten. [. . .] aber eine Geschichte schreiben konnte man damit auf keinen Fall, denn die hatte es mit dem Leben, und das hatte Buckel und Risse, und die Menschen hatten sie auch.«⁹⁴ Stefan Heym führt im *Ahasver* 1981 die »Buckel und Risse« von Wahrnehmungs- und Interpretationssystemen vor.

Damit nähert er sich in gewisser Weise früheren Romanen Uwe Johnsons an, wie zum Beispiel dem *Dritten Buch über Achim*. Sein *Ahasver* trägt wie Johnsons Roman mit der Auflösung einer konventionell geschlossenen Erzählung der Existenz von Widersprüchlichkeiten in der Realität Rechnung. Uwe Johnson berichtet von den Schwierigkeiten des Journalisten Karsch, eine Biographie des berühmten Radsportlers Achim T. zu schreiben. Bei seinen Recherchen stößt er auf so viele Unvereinbarkeiten im Lebensbild des Rennfahrers, daß ein traditionell erzählter Bericht die Wahrheit unterschlagen würde. Johnson bewältigt die Problematik, indem er nur Bruchteile des Sportler-Portraits konventionell erzählt, es aber ansonsten bei Gesprächen Karschs mit seinen Freunden beläßt, bei einzelnen Episoden, die sich zu keinem einheitlichen Bild zusammenschließen. »Die künstlerische Wahrheit dieses epischen Zerstückelungsprozesses liegt eben darin, daß dieses uneinheitliche, sich aus vielen Einzelheiten disparat zusammensetzende Bild das formale Korrelat zu Achims gebrochener Persönlichkeit darstellt.«⁹⁵ Heym gelingt es, vermittels seiner Schachteltechnik die Widersprüche verschiedener Ideologien untereinander und in sich selbst sinnfällig zu machen. Verkörperung des produktiv als Moment der Hoffnung auf Veränderung bestimmten Widerspruchs ist die Titefigur des Romans.

Im Vergleich mit Johnson lassen sich noch einige weitere Aspekte des *Ahasver* erörtern. Johnsons Stil ist von der Kritik mitunter heftig attackiert worden;

94 KANT, 1968, S. 25.

95 DURZAK, 1979, S. 362.

in Bezug auf den *Achim*-Roman spricht beispielsweise Karlheinz Deschner vom »häßlichste[n] Deutsch unserer Zeit.«⁹⁶ Vergleichbare Superlative sind meines Wissens zwar auf Heym nicht angewandt worden, doch finden sich tadelnde Bemerkungen allemal in den Rezensionen: Da ist von »verspielter Erzählweise« die Rede,⁹⁷ von »Künstlichkeit«⁹⁸ und »Mache«,⁹⁹ Stilbrüche werden moniert. Insofern in diesen Kritiken nicht einfach Klischees aus früheren Rezensionen und Handbuchartikeln fortgeschrieben werden, die zumindest teilweise noch in den Tagen des kalten Krieges der fünfziger Jahre verwurzelt sind und Heym »reißerische Darstellung«, »Koportageniveau«,¹⁰⁰ politischen Fanatismus¹⁰¹ sowie »völlige Indifferenz der deutschen Sprache gegenüber«¹⁰² bescheinigen,¹⁰³ urteilen die Rezensenten zumeist von einer allgemeinen stilistischen Norm her, welche von stilistischen Funktionen weitgehend abstrahiert. In der Regel erkennt man in den verschiedenen Stilebenen des Heymschen Romans lediglich die den Geschehenssträngen entsprechenden Schreibweisen: »Das Prinzip des Zeitwechsels [. . .] erfordert natürlich drei stilistische Ebenen.«¹⁰⁴

Symptomatisch ist, daß auch positive Beurteilungen den Stil nur mit illustrativen Funktionen verbinden und daher folgerichtig über die Dissonanzen hinwegsehen: »Virtuos ist in solchen Partien die Sprache, altertümelnd-verkniffen, dann wieder feinsinnig-zart zeichnend, aber auch derb und direkt und so recht nach deutscher Art, immer in des Bischofs selbeigenen Denkbahnen kreisend: entschuldigend, verharmlosend, beschönigend.«¹⁰⁵ Immerhin wird die Sprache hier auf eine fiktionale Figur bezogen, deren Denken sich in den entsprechenden Passagen der Erzählung spiegelt, und zwar keinesfalls nur in Abschnitten wörtlicher Rede. Dagegen ist noch nicht kenntlich gemacht, wie

96 DESCHNER, 1964, S. 207.

97 Vgl. Edwin HARTLS Rezension *Stefan Heym — westöstlicher Dissident. Kein Epiker im klassischen Sinn und doch . . .* in der *Presse* vom 17./18.10. 1981.

98 Martin GREGOR-DELLIN: *Im Sturz durch die Welten*, Rezension in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (Nr. 241) vom 17.10. 1981.

99 Joachim KAISER: *Schade um so viel Schlaues . . .*, Rezension in der *Süddeutschen Zeitung* vom 11./12.12. 1981.

100 LENNARTZ, 1978, S. 327 und 329.

101 WILPERT, 1976, S. 313.

102 ZACHAU, 1982, S. 12.

103 Der Artikel von Konrad FRANKE in Herbert WIESNERS *Lexikon der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* (1981, S. 216f.) bringt das traditionelle HEYM-Klischee genau auf den Begriff: »Er ist ein Erzähler, der das literarische Handwerk absolut beherrscht. In den angelsächsischen Ländern wird seine Art des Erzählens akzeptiert, deutsche Leser und Kritiker vermissen oft das 'Literarische', das 'Originäre' und begreifen den Autor eher als psychologisch versierten, politisch engagierten Unterhaltungsschriftsteller und Journalisten.«

104 GREGOR-DELLIN, 1981; vgl. Anmerkung 98.

105 Uwe STAMMER: *Teuflische Intrigen verfügen Engelstürze*, Rezension in der *Stuttgarter Zeitung* (Nr. 237, Literaturblatt) vom 14.10. 1981.

der Leser in die Lage versetzt wird wahrzunehmen, daß sich da einer verrät. Wie Uwe Johnson setzt sich Stefan Heym mit ideologischen Verkrustungen auseinander, welche in dogmatischen Sprachformeln ihren Niederschlag finden. Beide Schriftsteller sind gezwungen, die verformelten Idiome ständig zu durchbrechen, um einer ideologischen Vereinnahmung über das Medium Sprache zu entgehen und statt dessen einer alternativen Haltung Ausdruck zu geben. Die strategischen Möglichkeiten eines Autors — Parodie, Kontrast, vorgezeigte Unstimmigkeit, Kommentar — sind in dieser Situation begrenzt, mögen schließlich auch die sprachlichen Resultate an der Textoberfläche kaum Gemeinsamkeiten entdecken lassen.

Zur Entlarvung der Sprachformel kann die Übertreibung dienen, die Formel parodiert sich dann selbst, der Leser vermerkt »Ironie«. Daß die Sprache der Beifuß- und Würzner-Briefe sowie des Pachnickel-Rapports ihre fiktiven Verfasser satirisch demontiert, beobachten mehrere Rezensenten: »Brillant gelingt Heym indessen der Zusammenstoß zwischen DDR-Bürokratie und irgendwie schwer erfaßbaren mythischen Gegebenheiten. 'Unsere Nachforschungen haben ergeben, daß der Text auf dem Zettel tatsächlich der Bibel entstammt, also vor der Errichtung der [!] antif. Schutzwalls verfaßt wurde . . . Mit soz. Gruß . . .'«¹⁰⁶ Dagegen wird — aus wohl offenkundigen Gründen — übersehen, daß Formelsprache und Formeldenken von Heym auch in anderen Bereichen angegriffen werden. Beispielsweise setzt Ahasver auf höchster Ebene den vorgefertigten pathetischen Wendungen seiner Verhandlungspartner respektlose, nüchterne Fragen oder Lakonismen entgegen.

Rabbi, sagte ich, hast du mich gehört? Und da war eine Stimme, die sprach, Des Menschen Sohn wird wiederkehren, denn er ist verordnet von GOTT zum Richter der Lebendigen und der Toten, und er wird seine Engel senden und sie werden sammeln aus seinem Reich alle Ärgernisse und die da Unrecht tun; und da wird sein ein Heulen und Zähneklappern, die Gerechten aber werden leuchten wie die Sonne vor dem Herrn. Und wann wird das sein? wollte ich wissen. Der Rabbi schien zu erwachen aus seiner Starre. Mein Vater hat einen Tag gesetzt, sagt er. Ich würd's nicht verschieben bis dahin, sagte ich. [S. 212]

Wenn solche *Stilkontraste* nicht funktional auf die zentrale Wirkungsabsicht des Werkes bezogen, sondern mit sakrosankten Vorbildern verglichen werden, kann das Urteil nur auf *Stilbruch* lauten: »Wenn Stefan Heym den Moses oder den Milton machen will, dann bringt er freilich nicht Kunst, sondern nur Kunstgewerbe zustande.«¹⁰⁷ Der Rezensent hat übersehen, daß Heym eben *nicht* den Moses oder Milton »machen« will. Neben der parodistischen Montage verschiedener Stilleben finden wir auch in der Handhabung der Über-

106 KAISER, 1981; vgl. Anmerkung 99.

107 KAISER, 1981; vgl. Anmerkung 99.

schriften (Kursiveinschübe bei Johnson), welche weniger didaktische Orientierungshilfen darstellen als Reflexionselemente, eine Parallele zwischen Heym und Johnson, die sich wiederum aus dem gemeinsamen künstlerischen Anliegen ableiten läßt, die »Wahrheit« zu sagen, d.h. ideologische Muster aufzubrechen.

Durzak hat in seiner Abhandlung über den deutschen Roman der Gegenwart auf die literarhistorische Bedeutung Alfred Döblins für Johnson, aber auch viele andere Autoren der neueren deutschen Epik, etwa Wolfgang Koepen, Arno Schmidt oder Günter Grass, hingewiesen. »Döblin hat bereits am Anfang des Jahrhunderts in seinen theoretischen Postulaten, etwa im *Berliner Programm* von 1913 und in seinen frühen Romanen, vom *Wang-lun* über den *Wallenstein*, über *Berge, Meere und Giganten* bis hin zu *Berlin Alexanderplatz* die Wendung gegen das Kalligraphische vollzogen, bewußt die klassizistischen Ideale eines schönen ausgewogenen Stils attackiert, den Roman zum Ausdruck von moderner Wirklichkeit zu machen versucht, den Reichtum der modernen Sondersprachen (Fachsprachen, Dialekte, Rotwelsch etc.) in die Sprache seiner Romane integriert und [. . .] den Sprechstil als eigentliches Muster seines epischen Stils ausgegeben. [. . .] Die in seinen monumentalen epischen Aufrissen verwirklichte Sprache bezieht sich auf die Wirklichkeit des gesprochenen Wortes, attackiert die literarischen Größen der Vergangenheit parodistisch, hält sie für überholt.«¹⁰⁸ Damit scheint auch eine Einordnung des *Ahasver* geleistet.

An die gesprochene Sprache angenäherte Rede setzt Heym häufig im *Ahasver* ein, um durch Kontrasteffekte die dogmatischen Verwalter der Formelsprache zu entlarven, sei es, daß ihre feierliche Rhetorik durch das nüchterne Gegenargument vernichtet wird,¹⁰⁹ sei es, daß sie selbst in Augenblicken der Erregung aus ihrer sprachlichen Rolle fallen und so die Diskrepanz zwischen Schein und Sein blitzartig offenbaren.¹¹⁰ Auch der zuletzt genannte Hinweis

¹⁰⁸ DURZAK, 1979, S. 399f. Vgl. auch DURZAK, 1976.

¹⁰⁹ Ich entnehme ein Beispiel der theologischen Disputation zu Altona: »Nur Eitzen frohlockt in seiner Brust, daß alles so schön läuft, wie er's geplant, und spricht zu Ahasver, 'Dann sagt uns und bezeugt, ob unser Herr Jesus Christus, den Ihr gekannt und gesehen mit Euren eigenen Augen und zu dem Ihr gesprochen mit Euren eignen Lippen und dem Ihr solches Unrecht getan in Eurer Hartherzigkeit, ob dieser in Wahrheit und vor Gott ist der Messias gewesen, auf welchen das Volk der Juden gewartet nach der Verheißung der Propheten? [?] 'Ob er der Meschiach gewesen?' sagt Ahasver und kratzt sich hinterm Ohr und seufzt. Und sagt dann: 'Der Rabbi hat's geglaubt.'« (S. 205) Der stilistische Kontrast wird durch die vom Erzähler mitgeteilte Gestik unterstützt.

¹¹⁰ Vgl. etwa S. 130: »Und GOtt sprach: Ich habe dich geschaffen am zweiten Tag, und nicht aus Staub wie den Menschen, sondern aus Feuer und dem Rauch des Unendlichen. Das aber gibt dir noch lange nicht das Recht zu deiner jüdischen Frechheit.« Auch Eitzen verrät sich durch plötzlichen Stilwechsel. Jeweils am Ende der Disputation mit Pereira und der Gerichtsverhandlung in Tönning verliert der Kirchenmann seine würdevolle Haltung und Sprache, sobald sich die Dinge gegen ihn wenden.

auf Angriffe gegen literarische Denkmäler würde bei Heym u.a. in der parodistischen Abwandlung des Faust-Schemas seine Entsprechung finden. Allerdings sagt die typologische Ähnlichkeit der Befunde noch nichts über genetische Zusammenhänge aus. Traditionspflege könnte im vorliegenden Fall nämlich zu dem selben Resultat führen wie Traditionsbruch: Führt Heym die Linie Döblinscher Romane weiter, setzt er das Erbe der Moderne fort oder orientiert er sich negativ am orthodoxen sozialistischen Realismus, verweigert ein konservatives Erbe? Diese Variante scheint mir plausibler als jene, schließlich handelt der Roman auf allen Ebenen von Dialektik. Im Hinblick auf Heyms Beziehungen zur angelsächsischen Literatur möchte ich aber Wechselwirkungen nicht ausschließen.

Die parodistischen Anspielungen auf literarische Vorbilder stehen mit dem dogmenfeindlichen Hauptanliegen des *Ahasver* ebenso in funktionaler Beziehung wie der Einbau phantastischer Elemente. In nicht wenigen Werken der gegenwärtigen DDR-Literatur werden lange verschüttete Phantasieräume durch fabulierende Einbildungskraft freigesetzt. Es charakterisiert die Qualität einschlägiger Prosa beispielsweise von Fritz Rudolf Fries, Irmtraud Morgner, Christa Wolf und auch Stefan Heym, daß kulinarische »Epik von einer solchen artistischen Bravour, [. . .] mit phantasievollen Kapriolen und überschäumenden Erzähleinfällen dennoch auf die Doppelbödigkeit der Realität aufmerksam macht.«¹¹¹ Authentisches Material der außerfiktionalen Wirklichkeit — Daten, Personen, Ereignisse, Räumlichkeiten, Texte — wird in die Romane integriert und entwickelt gerade in der unmittelbaren Berührung mit der phantastischen Werkdimension ästhetische Reize, welche eine sich ausschließlich auf die Authentizität des Faktischen stützende Dokumentarliteratur entbehren muß.

Andererseits lassen die Einbrüche empirischer Realität den Leser nicht im Zweifel, daß es um ihn selbst, seine Einstellung und um die »richtige« Welt geht. Was gemeint ist, wird deutlicher, wenn wir zum Vergleich westdeutsche Romane, Theaterstücke und Hörspiele der Nachkriegszeit heranziehen, deren Handlungsraum — von allen authentischen historischen Ereignissen isoliert — lediglich Ort existentieller und moralischer Bewährung ist. Alfred Andersch, Ingeborg Bachmann, Günter Eich schaffen Wirklichkeit in Symbolräume um, worin Denken und Handeln der Figuren die Qualität poetischer Zeichen annehmen. Ihre Botschaft ist in erster Linie das ästhetische Zeichen als solches. Die Dichter äußern sich zeitkritisch, »aber sie erreichen den Leser bzw. Hörer, indem sie ihm die Gewißheit poetischer Teilnahme vermitteln. Das Poetische selbst, ob nun direkt als Verweigerung der Wirtschaftswunderwelt formuliert

111 DURZAK, 1979, S. 417. Das auf Irmtraud MORGNERS Roman *Leben und Abenteuer der Trobadora Beatriz* bezogene Urteil darf durchaus auf den *Ahasver* übertragen werden.

oder nicht, *ist* schon die moralische Aussage. In diesem Raum zielt, auch wenn (oder gerade weil) er ständig zu zerfallen droht, die Erwartung immer wieder auf eine Epiphanie oder ein Zeichen, das über diese Wirklichkeit hinausweist.«¹¹² Die symbolisch-abstrakte Darbietungsweise mag es erlauben, die Gegenwart distanziert zu betrachten, so daß sie nicht sogleich zum Argument einer Ideologie erstarrt,¹¹³ sie mag einen notwendigen Filter darstellen, durch den es vielen Dichtern erst möglich geworden ist, das grauenvolle Geschehen der damals noch jüngsten Vergangenheit aufzuarbeiten, diese Präsentationsform läßt aber auch Rückschlüsse auf die Schwierigkeiten der Autoren zu, ihre Entwürfe gesellschaftspolitisch zu strukturieren. Die in der Mehrzahl marxistisch versierten Schriftsteller der DDR hatten in diesem Punkt bereits nach dem zweiten Weltkrieg eine andere Ausgangsposition und stehen demzufolge noch heute in einer anderen Tradition.¹¹⁴

Gegenüber dem reinen Dokumentarismus, der radikalen Gegenbewegung auf die existentiellen Modelle der Nachkriegsautoren, hat eine authentisches und phantastisches Material kombinierende Literatur übrigens nicht nur ästhetische Vorzüge. Der sich unmittelbar auf die Empirie beziehenden Dokumentarkunst gelingt es nämlich paradoxerweise kaum, die Sphäre des Ästhetischen zu verlassen, sie verfehlt damit fast immer ihr erstes Ziel. (Ausnahmen — ich denke u.a. an Günter Wallraffs *Industriereportagen* oder Auseinandersetzungen mit der Springerpresse — bestätigen wie immer die Regel.) Die ästhetische Reklamation der Authentizität behält ihren grundsätzlich fiktionalen Charakter; den Rezipienten hindert wenig daran, konventionellen Verhaltensmustern zu folgen und das »Dokument« mit interesselosem Wohlgefallen zu betrachten. Ein mit verschiedenen Wirklichkeitsebenen operierender Text setzt den

¹¹² TROMMLER, 1984, S. 63.

¹¹³ »Alles muß neu geprüft werden« ist Gregors Schlußüberlegung in Alfred ANDERSCHS Roman *Sansibar oder der letzte Grund* (1957). Vgl. Martin WALSERS 1964 erstmals veröffentlichten Essay *Imitation oder Realismus*; abgedruckt in WALSER, 1977, S. 66-93.

¹¹⁴ Mit dieser Feststellung greife ich nicht in die Diskussion um die Frage ein, wie viele deutsche oder deutschsprachige Literaturen existieren. In dieser Auseinandersetzung dominieren zu meist politische Interessen die literarhistorischen Gesichtspunkte. Durch den Exodus zahlreicher DDR-Autoren aus ihrem Staat und durch die Existenz einer nur im Westen publizierten Literatur von DDR-Schriftstellern (vgl. DAVIS, 1980) ist die Situation ohnehin äußerst verwirrt. Undifferenzierte Bekenntnisse zur einen oder anderen These müssen den Gegenstand verfehlen. Möglicherweise bestätigt sich in einigen Jahren oder Jahrzehnten das folgende dynamische Bild: In der Nachkriegszeit bestehen zwischen ost- und westdeutscher Literatur beträchtliche Unterschiede im Inhaltlichen wie im Konzeptionellen, von Aspekten der Produktion, der Zensur, des Vertriebes usw. einmal ganz abgesehen; diese Differenzen verlieren aber seit den sechziger und beschleunigt seit den siebziger Jahren im Zuge verschiedenartiger Entwicklungen (Emanzipation der ostdeutschen Literatur von kulturpolitischen Vorgaben, Politisierung der westdeutschen Literatur in den sechziger Jahren, verstärkte wechselseitige Rezeption, auf der Basis gemeinsamer Erfahrungen drängen sich übergreifende Themen wie die Ökologie- oder Friedensfrage auf usw.) an Gewicht. Dafür verstärken sich die regionalistischen Tendenzen innerhalb der gesamten deutschsprachigen Literatur.

Lesegewohnheiten eines so disponierten Kunstkonsumenten wesentlich härtere Widerstände entgegen, problematisiert er doch die Grenze zwischen fiktiver und empirischer Welt, stellt überkommene und dogmatische Definitionen von Wirklichkeit in Frage und vermittelt im ausdrücklichen Bekenntnis zur eigenen Fiktionalität zugleich neue, überraschende Ansichten der Realität.

Dieter Zimmer weist darauf hin, daß das Authentische nicht das Wahre sein muß. Dem ist nur zuzustimmen. »Authentisch sind auch Irrtümer und Lügen. Die Wahrheit von etwas bloß Authentischem, punktuell Wahrem wird nur dann sichtbar, wenn es in Zusammenhänge eingeordnet und an ihnen kontrolliert wird. Dokumentar-Literatur läuft Gefahr, die fingierten Wahrheiten jener Literatur, der sie mißtraut, durch authentische Unwahrheiten zu ersetzen.«¹¹⁵ Der phantastisch-authentische Text bezieht sich außerdem auf Realität in einem allgemeinen Sinne, während Dokumentarkunst ihre Aussage auf einen spezifischen Wirklichkeitsausschnitt reduzieren muß. »Mit dem Austritt aus dem literarischen Bezugsraum kann auch der Schriftsteller die Authentizität nur im jeweiligen Realitätskontext bewahren.«¹¹⁶ Denken wir uns Eitzen auf der Bühne vor die Schranken eines öffentlichen Tribunals gestellt, es werden seine Schriften verlesen, Zeugen marschieren auf — Melanchthon, Luther, Herzog Adolf, Täufer, Juden, Margriet . . . — und geben ihre Aussagen zu Protokoll: wen könnte dieser Prozeß gegen einen orthodoxen Lutheraner des sechzehnten Jahrhunderts interessieren außer vielleicht einen auf die Reformationsgeschichte Norddeutschlands spezialisierten Kirchenhistoriker?

Literatur, die für ein Allgemeines spricht, ist nicht nach Rezept zu schreiben. Mit der Kombination gewisser Wirklichkeitsebenen ist es ebensowenig getan wie mit einer bestimmten Stoffwahl. Auf Textqualitäten wie Repräsentanz für eine bestimmte historische Situation oder gesellschaftliche Totalität hat der Epiker vermutlich keinen *unmittelbaren* Zugriff. Hermann Kant meint, daß Totalität einem Schriftsteller eher »unterläuft«, als daß sie absichtsvoll erreicht werden könnte. Kant erläutert seine Auffassung in einem von der Zeitschrift *Neue Deutsche Literatur* 1968 organisierten Rundgespräch: »Ich glaube, sie [= 'die sogenannte Totalität'] unterläuft in dem Maße, in dem man einen Stoff, den man frei gewählt hat, von frei erwählten Figuren so intensiv wie möglich durchschreiten läßt. In dem Maße, in dem du das, was innerhalb dieses Bereiches geschieht, genau siehst, in dem Maße siehst du mehr als das, was in diesem Bereich allein geschieht.«¹¹⁷ Kant räumt im gleichen Gespräch der Stoff- und Heldenwahl eine vorentscheidene Rolle ein, doch setzt er den Akzent auf die künstlerische Durchdringung des Materials.

115 ZIMMER, 1969.

116 TROMMLER, 1984, S. 84.

117 *Neue Deutsche Literatur* 16 (1968), Heft 5, S. 39.

Ich möchte mich Hermann Kants Bestimmung der Prioritäten auch dann anschließen, wenn die Bedeutung des Mythischen als Element moderner Literatur diskutiert wird. In einem Interview nach den Ursachen für die häufige Verwendung mythischer Motive in der gegenwärtigen DDR-Literatur gefragt, zählt Irmtraud Morgner mehrere Gründe auf:

Der einfachste ist, daß Literatur, wenn sie sich nach dem Aufarbeiten von einfachem Material einen Fundus geschaffen hat, versucht, ihre Stoffe in einen größeren historischen oder Weltzusammenhang zu stellen. Und das Besondere an Literatur im Gegensatz zur Geschichtsschreibung ist, daß sie sich der Welt poetisch nähert. Als eine Weltbetrachtung benutzte sie schon immer die Metapher zur Beschreibung, das heißt, Bilder, die keine Exposition brauchen. Überlieferte Metaphern sind gewachsene Poesie, die über Jahrtausende von Völkern entwickelt worden sind. Durch die Erwähnung eines Bildes werden ganze historische menschenbildnerische Zusammenhänge abgerufen [. . .]. Etwas, das niemand am Schreibtisch herstellen kann [. . .]. Diese [. . .] Poesie haben Schriftsteller immer benutzt, besonders dann, wenn sie nach einer Etappe der Vorarbeiten einen gewissen höheren Blickpunkt erklommen hatten. Einen Blickpunkt, wo die Literatur sich erhebt aus den kleineren, provinziellen Geschehnissen und versucht, die Ereignisse oder das Schicksal des Landes in einen größeren Weltzusammenhang zu stellen. In der klassischen deutschen Literatur zum Beispiel war das ganz normal. Und heute ist es schon durch die Weltzustände natürlich, daß alle Fragen irgendwie mit der Existenz oder dem Untergang des Planeten zusammenhängen. Schon aus diesem Grund sind alle Schicksale, ob die von einzelnen oder die von Ländern, nicht mehr provinziell betrachtbar, sondern in den Weltzusammenhang eingebunden.¹¹⁸

Über das Verhältnis zwischen Poesie, Mythos und Geschichte haben wir schon im vierten Kapitel gesprochen, über die Bedeutung überlieferter Metaphern für unsere Verständigung im letzten Abschnitt. Morgners Hinweis auf die derzeitigen Weltzustände, die den Blick der Autoren für größere Zusammenhänge schärften, deckt sich mit unseren Beobachtungen (vgl. Kapitel 7.1). Dagegen halte ich einen anderen, in der zitierten Passage indirekt vermittelten Eindruck für falsch: daß nämlich Literatur ihre Stoffe schon dadurch in einen Weltzusammenhang rücken könnte, daß sie an Mythen anknüpft. Auch der großartigste Mythos verleiht einem poetischen Text weder Bedeutsamkeit noch Repräsentanz oder Totalität, wen es ihm an der von Hermann Kant erwähnten intensiven künstlerischen Durchgestaltung des Werkes gebricht. Dazu zählt zunächst die inhaltliche, sprachliche und konzeptionelle Bewältigung eines den Autor ganz fordernden »Stoffes«,¹¹⁹ sodann eine überzeugende innere Beziehung dieses Stoffes zu einem nicht gewählten, benutzten, sondern einem sich

118 *Frauenstaat*. Konkret-Interview mit Irmtraud MORGNER. In: *Konkret*, Heft 10 (1984), S. 54-61; Zitat S. 54.

119 Unter »Stoff« ist weniger die traditionelle Fabel als vielmehr ein »Kommunikationsanliegen« des Autors zu verstehen.

zwingend anbietenden mythischen Vor-Bild, welches in der poetischen Gestaltung dem Rezipienten sinnlich erfahrbar wird, und schließlich — notwendig aus dem zweiten Punkt folgend — die Weiterentwicklung des Mythos selbst.

Irmtraud Morgners eigener Roman *Amanda* oder Christa Wolfs *Kassandra* sind hervorragende Beispiele für gelungene Anverwandlung und produktive Veränderung von Mythen. Für Heyms *Ahasver* habe ich den ausführlichen Nachweis geführt. Wird auf schöpferische Arbeit am Mythos verzichtet, dem Schrecken der jeweils eigenen Wirklichkeit, der Sinnlosigkeit, kein Widerstand entgegengesetzt, gerinnt das Mythische unversehens zur hohlen Litanei des Immergleichen, zur Beschwörung eines übermächtigen Fatums oder — wenn auch nicht unbedingt in ethischer, so gewiß in ästhetischer Hinsicht — noch schlimmer: zur bildungsbeflissenen Langeweile. Ein vergleichbares Debakel erleidet der historische Roman, der Geschichte zur Nostalgie verkommen läßt.

Die literarische Auseinandersetzung mit einer vergangenen Zeit hat es immer auch mit aktueller Gegenwart zu tun, die Art und Weise, wie die historische Distanz ästhetisch bewältigt, nicht überspielt oder gar ignoriert wird, bestimmt den Rang eines mit Geschichte befaßten Kunstwerks. Günter Grass hat in den siebziger Jahren zwei Erzählungen geschrieben, welche zwischen Geschichte und Gegenwart sowie zwischen historischem Faktum und literarischer Reproduktion eine lebendige Verbindung schaffen: *Der Butt* (1977) und *Das Treffen in Telgte* (1979). Besonders der *Butt* ähnelt in der Anlage dem Heymschen *Ahasver*; er vergegenwärtigt simultan historisch auseinanderliegende Ereignisse, besitzt eine mythisch-märchenhafte Erzähldimension, macht paradigmatische und syntagmatische Zusammenhänge sichtbar und baut seine Welt eher aus Beziehungen als aus Dingen und Einzelfiguren auf. »Das Ich des *Butt* ('das bin ich, jederzeit. Und auch die Ilsebill ist von Anfang an da') präsentiert sich in seinen immer neuen Inkarnationen, gewinnt seine Gegenwart und Existenz überhaupt erst aus den vielfältigen Beziehungen zu den neun bis elf Köchinnen, mit denen es schwanger geht, zu seinem Freund Lud in dessen ethischen [etischen?] Existenzen und zu dem Butt, der ihn vor viertausend Jahren von den Brüsten der Urmutter Aua weglockt.«¹²⁰ Grass deutet in einem welthistorischen Zugriff die konventionelle Geschichtsschreibung um, indem er den Akzent von einer maskulin interpretierten Historie zu einer feminalen verschiebt, ohne sie auch nur im Ansatz poetisch zu schönen.

Christa Wolfs neue Version des Trojanischen Krieges variiert das gleiche Thema; außerhalb des Themenkreises der Frauenemanzipation, aber immer noch im Rahmen eines allgemein-emanzipatorischen Anliegens stellt Heyms Erfindung zweier dialektisch aufeinander bezogener Engel, wobei der Teufel den Part des Jasagers übernimmt, einen vergleichbaren Wurf dar. *Der Butt*

120 WILLIAMS, 1980, S. 185.

will die wahre Lesart der Geschichte vermitteln,¹²¹ es geht um ein neues durch-reflektiertes Erinnern: »Das eigentlich Bedeutsame ist die 'Kopfgeburt', der Bewußtseinsprozeß, der als Erkenntnisprozeß auf eine Umschrift der Geschichte hinausläuft, wobei sich Individualgeschichte und Weltgeschichte immer miteinander mischen [. . .].«¹²² Die Verbindung des individuellen und des gesellschaftlichen Aspekts ist für das Zustandekommen von epischer Totalität mindestens ebenso erforderlich wie die Bewältigung der Dialektik von Vergangenheit und Gegenwart. In der unterschiedlichen Gewichtung und Verknüpfung dieser vier Bezugsgrößen entfaltet sich ein breites Spektrum moderner Prosa.

Zahlreiche Erzählwerke der siebziger Jahre konzentrieren sich so einseitig auf den individuellen Pol unseres Rasters, daß dabei jede allgemeinere Perspektive aufgegeben wird. Im Extremfall setzen Autoren privateste Lebensaktualität in Literatur um,¹²³ welche der Selbsterforschung und Eigentherapie durch bekennerrische Aussprache dienstbar gemacht wird. Indem derart spezialisierte Texte allerdings mitunter genau das Lebensgefühl einer gesellschaftlichen Gruppe »treffen«, wächst ihnen ein beträchtliches politisches Integrationspotential für die angesprochenen Menschen zu. Verena Stefans umstrittener Band *Häutungen* (1975), von der Frauenbewegung als literarischer und politischer Durchbruch gefeiert, von Literaturwissenschaftlern als »subliterarisch« abgetan, liefert ein Beispiel. Von solchen Selbstdarstellungen heben sich Selbsterfahrungsberichte wie Christa Wolfs *Kindheitsmuster* (1976) oder Elisabeth Plessens *Mitteilung an den Adel* (1976) dadurch ab, daß sie ihre individuelle Lebensgeschichte historisch reflektieren, wodurch die eigene Individualität kritisch-distanziert gesehen wird. »Je weniger das Subjekt durch psychologische Einfühlung erkundet wird, um so stärker kann die Introspektion das gesellschaftliche Moment als persönlichkeitsprägend der Kritik zugänglich machen.«¹²⁴

Daher ist es auch völlig verfehlt, für die DDR-Literatur der siebziger Jahre — gerade auch im Hinblick auf Christa Wolf — eine Phase der »neuen Innerlichkeit« anzusetzen. Es ist richtig, daß das Verhältnis zwischen Subjekt und Staat weithin gespannt dargestellt wird, von einer prästabilisierten Harmonie, wie sie noch in Hermann Kants *Aula* die Kongruenz der Individual- und Sozialperspektive verbürgte, kann keine Rede mehr sein. Ebenfalls trifft zu, daß

121 Hinter diesem Erzählen steht der utopische Antrieb, mit der ganzen, unverstellt rekapitulierten Geschichte die beiden Katastrophen zu vermeiden, welche die alternativen Versionen des Märchens *Von dem Fischer un syner Fru* bereithalten. Vgl. DURZAK, 1979, S. 301-316.

122 KOOPMANN, 1983, S. 586.

123 Man vergleiche beispielsweise »Romane« von Karin STRUCK: *Klassenliebe* (1973); *Die Mutter* (1975); *Lieben* (1977).

124 BEICKEN, 1980, S. 168.

die Autoren zunehmend für den einzelnen Partei ergreifen und nicht für das Kollektiv, wie das früher einmal die Regel war: »Was ist denn nun das für ein gewaltiges Ding: der Staat?«¹²⁵ Autobiographische Erfahrungen der Autoren spielen eine wichtige Rolle, auch das ist wahr. Aber alle diese Beobachtungen sind keine hinreichenden Belege für Fluchtbewegungen aus der Subjekt-Objekt-Dialektik in eine egozentrische, weltfremde Innerlichkeit. Im oben erwähnten Roman *Kindheitsmuster* stehen hinter Nelly Jordans Kindheitsgeschichte große, allgemeine Themen: die Verdrängungsgewalt des menschlichen Gedächtnisses, die Rolle des deutschen Kleinbürgertums im Dritten Reich, der existentielle Konflikt zwischen staatlichem Rollenzwang und persönlicher Integrität.

Reich-Ranickis feiner Unterscheidung zwischen Subjektivität und Innerlichkeit darf zugestimmt werden; was jene ermöglichen kann, verhindert diese: die Auseinandersetzung der Literatur mit ihrer Zeit.¹²⁶ Die subjektive Schreibweise kann im positiven Fall einer radikalen Einstellung zum Wahrheitsgehalt der künstlerischen Mitteilung entspringen und zu einer Steigerung der sprachlichen Sensibilität führen, ohne den Kontakt zur sozialen Umwelt oder die Reflexion auf Reales und Bedeutsames aufzugeben, ohne ein in weiterem Sinne politisches Ziel aus den Augen zu verlieren:

Dies ist durchaus »eingreifende« Schreibweise, nicht »subjektivistische«. Allerdings setzt sie ein hohes Maß an Subjektivität voraus, ein Subjekt, das bereit ist, sich seinem Stoff rückhaltlos [. . .] zu stellen, [. . .] auf die Verwandlungen neugierig zu sein, die Stoff und Autor dann erfahren. Man sieht eine andere Realität als zuvor. Plötzlich hängt alles mit allem zusammen und ist in Bewegung; für »gegeben« angenommene Objekte werden auflösbar und offenbaren die in ihnen vergegenständlichten Beziehungen (nicht mehr jenen hierarchisch geordneten gesellschaftlichen Kosmos, in dem Menschenpartikel auf soziologisch oder ideologisch vorgegebenen Bahnen sich bewegen oder von dieser erwarteten Bewegung abweichen); es wird viel schwerer, »ich« zu sagen, und doch zugleich oft unerlässlich. Die Suche nach einer Methode, dieser Realität schreibend gerecht zu werden, möchte ich vorläufig »subjektive Authentizität« nennen — und ich kann nur hoffen, deutlich gemacht zu haben, daß sie die Existenz der objektiven Realität nicht nur nicht bestreitet, sondern gerade eine Bemühung darstellt, sich mit ihr produktiv auseinanderzusetzen. [. . .] Wahrhaftigkeit muß vorausgesetzt werden, ohne sie gibt es überhaupt keine Literatur.¹²⁷

Christa Wolf grenzt sich hier gegen die Gefahren der »neuen Subjektivität« ab, vor allem gegen den Eskapismus in ein gesellschaftliches Vakuum bzw. eine dem Innerlichkeitsgestus des Ichs konforme Ersatzwirklichkeit. Nicolas Borns Roman *Die erdabgewandte Seite der Geschichte* (1976) mag diese Tendenz

125 BÜCHNER-Zitat in Volker BRAUNS *Unvollendeter Geschichte* (1977, S. 78).

126 REICH-RANICKI, 1979, S. 32.

127 Vgl. Christa WOLFS Gespräch mit Hans KAUFMANN *Die Dimension des Autors* (1973), abgedruckt in WOLF, 1980, S. 68-99; Zitat S. 75.

exemplarisch illustrieren. Obwohl Christa Wolf und Stefan Heym in ihren Büchern eine unzulänglich, ja zutiefst inhuman eingerichtete Alltagswirklichkeit anprangern, verfallen sie nie in jene Attitüde einer verwundeten Subjektivität, welche ihren Ekel an der Wirklichkeit raunzend¹²⁸ oder larmoyant kultiviert.¹²⁹

Thomas Koebner weist darauf hin, daß DDR-Autoren die Subjektivierung des Wirklichkeitserlebens weniger als Körpererfahrung wie ihre westlichen Kollegen verstehen, sondern eher als Bewußtseinsprozeß; sie entwickeln Konfrontationen (welche dann durchaus auch in die Partnerbeziehung eingreifen) leichter zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft als im sozialen Umfeld der Familie. Koebner führt die festgestellten Unterschiede auf den stärkeren Zwang der äußeren Gesellschaftsform im sozialistischen Bereich zurück, der sich selbst bei der Behandlung persönlicher Probleme nicht ausblenden lasse. »Der Anspruch der Zentrale darauf, Geschichte und politische Ereignisse in eigener Machtvollkommenheit zu interpretieren und keine andere Deutung daneben gelten zu lassen, muß natürlich auch Schriftsteller dazu provozieren, den verdeckten oder verdrängten Deutungen und Auffassungen, den abweichenden Interpretationen der Wirklichkeit in ihrem Werk zum Ausdruck zu verhelfen.«¹³⁰ Heyms *Ahasver* könnte zur Abstützung dieser Hypothese herangezogen werden; dennoch halte ich es für fraglich, ob dieses Erklärungsmuster die Wirkung der unterschiedlichen literarischen Tradition in Ost und West gebührend berücksichtigt. Weiterhin ist zu bezweifeln, ob sich die gesellschaftliche Wirklichkeit im Westen den Schriftstellern ebenso unauffällig darstellt wie Thomas Koebner.

Als Gegengewicht zu ihrer Subjektivität haben viele Ich-Figuren der ostdeutschen Literatur einen weitgezogenen Bildungshorizont. Koebner verallgemeinert, was wir am *Ahasver* beobachten konnten: die Autoren zapfen das kulturelle Erbe an, um den dogmatischen offiziellen Deutungen der Wirklichkeit alternative Interpretationen entgegenzusetzen. Man lenkt den Blick auf Vorläufer, um die eigene Besonderheit zu objektivieren. Günter de Bruyn schrieb über Jean Paul, Erich Loest über Karl May, Christa Wolf wie Günter Kunert über Heinrich von Kleist, Franz Fühmann über Georg Trakl, Stefan Heym u.a. über Daniel Defoe. (Die Aufzählung strebt keine Vollständigkeit an.) »Bereits der forschende, prüfende Blick in die Vergangenheit, der sich nachdrücklich an den alten Wunden, Verletzungen, Fehlern, Konflikten fixiert, be-

128 Vgl. Romane Thomas BERNHARDS: *Das Kalkwerk* (1970), *Korrektur* (1975), *Die Ursache* (1975), *Der Keller* (1976), *Der Atem* (1978).

129 Vgl. Romane Gabriele WOHMANNNS: *Ernstes Absicht* (1970), *Schönes Gehege* (1975), *Frühherbst in Badenweiler* (1978).

130 KOEBNER, 1984, S. 230f.

deutet eine Distanzierung von der Gegenwart, sieht das Präsente unter dem Aspekt von Nicht-mehr und Noch-nicht.«¹³¹

Heyms *Ahasver*, der im bundesrepublikanischen Kontext der siebziger Jahre vielleicht eher einer in der Kontinuität des Politisierungserbes stehenden literarischen Nebenströmung zuzuordnen wäre,¹³² steht also den »subjektiven Tendenzen der gegenwärtigen DDR-Literatur gar nicht so diametral gegenüber, wie es auf den ersten Blick zu vermuten sein könnte. Die verbleibenden Unterschiede verblassen weiter, wenn wir die personale Perspektivierung großer Teile des Romans und die biographischen Affinitäten des Autors zu seiner Titelgestalt in Anschlag bringen.

Aber auch für die westlichen deutschsprachigen Literaturen müssen die Gewichtsverhältnisse noch einmal überdacht werden. Hat Adolf Muschg wirklich recht, wenn er (polemisch-zerknirscht) feststellt: »Die deutsche Tradition der Sublimierung ist wieder in Kraft: Das intime Papier notiert höher als das öffentlich-kritische«?¹³³ Oder finden vielleicht die »intimen Papiere« nur die bessere bzw. lautere Presse? Solange der zeitliche Abstand fehlt, sind keine zuverlässigen Antworten zu erwarten. Immerhin können wir auf eine Reihe wichtiger Prosawerke westlicher Provenienz verweisen, deren Autoren persönlich engagiert sind, sich aber dennoch nicht in narzißtische Exhibitionismen oder monologisierende Isolation verlieren. Da gibt es etwa Autobiographien und autobiographisch grundierte Romane von Elias Canetti, Manès Sperber und Hermann Lenz, welche die eigene Existenz sorgfältig ausmessen und zugleich die Zeitgeschichte mitgestalten. Walter Kempowskis groß angelegter Versuch wäre zu erwähnen, die deutsche Geschichte der letzten hundert Jahre am Beispiel der eigenen Familie neu aufzuarbeiten. Die privatbürgerliche Perspektive der Darstellung ist bei Kempowski alles andere als zufällig; obwohl sich der Autor als Erzählinstanz im Hintergrund hält und auktoriale Kommentierung vermeidet, entsteht keine bewußtlose Reproduktion von Geschichte, wie manche Kritiker meinen. Er zeigt durch sein Portrait des »Seelen- und Verhaltens-Haushalts des Bürgertums, wie bereits in der wilhelminischen Kaiserzeit Individual- bzw. Familiengeschichte und öffentliche Geschichte auseinanderfallen [. . .] und sich die politische Katastrophen-Spur, die unmittelbar bis in die Zuchthäuser der DDR hineinführt, jeweils als Konsequenz einer von oben her verordneten 'offiziellen Geschichte' erweist. [. . .] Kempowski gelingt es [. . .], die Gründe aufzuzeigen, die in der politischen Arena Kleinbürgertum und

131 KOEBNER, 1984, S. 231.

132 Dem Trend der Entpolitisierung in den siebziger Jahren stemmt sich u.a. Heinrich BÖLL mit seiner Erzählung *Die verlorene Ehre der Katharina Blum* (1974), seiner Satire *Berichte zur Gesinnungslage der Nation* (1975) und mit dem Roman *Fürsorgliche Belagerung* (1979) entgegen.

133 MUSCHG, 1976, S. 27.

Bürgertum zu einer solchen leichten Beute der Nationalsozialisten machten. Nicht faktographischer Positivismus ist also Kempowskis Schreibmethode, sondern präziseste Realitätsverdichtung unter der Perspektive einer soziologischen Schicht, deren Geschichtsträgheit mit all ihren Marotten, pittoresken Besonderheiten und Attitüden sie von Katastrophe zu Katastrophe weiterbewegte und die dennoch nicht totzukriegen war.«¹³⁴

In seinem dreiteiligen Roman *Die Ästhetik des Widerstands* (1975, 1978, 1981) kombiniert Peter Weiss die Lebensgeschichte eines fiktiven Ich-Erzählers (dessen Schicksal allerdings wesentliche Parallelen zu dem des Autors aufweist) mit einer historiographischen Darlegung der faschistischen (und stalinistischen) Epoche. Neben der im Zentrum stehenden fiktiven Arbeiter-Biographie beschreibt Weiss das Spektrum politischer Haltungen von linken Exilanten. Darüber hinaus geht es dem Verfasser um die Überwindung des vorgeblichen Gegensatzes von politischer und ästhetischer Sphäre. Kunstwerke wie Picassos *Guernica* werden als Zeugnisse des Widerstands von dem lernenden Ich erfahren. Zum dritten Band hin verdrängt eine übergeordnete Erzählinstanz, die sich auch in andere Figuren versetzen kann, den Ich-Erzähler, so daß ein ichübergreifendes Problembewußtsein entsteht. Traumvisionen treten am Ende neben die Beschreibung der sichtbaren Welt; in Sinnbildern führt der Verfasser die normalerweise getrennte Wahrnehmung von Geschichte und Kunst zusammen.¹³⁵

Peter Weiss stellt Geschichte weder als den besonderen Einzelfall noch als vergangene Historie dar. Er interessiert sich für die historische Realität, die noch in die Gegenwart hineinwirkt. In seinem *Hölderlin*-Stück (1971) expliziert er dieses Konzept:

Wir haben die Gestalt des Hölderlin so angelegt
dass er sich drinn befindet und bewegt
als spiegle er nicht nur vergangne Tage
sondern als ob die gleichen Aufgaben er vor sich habe
denen auch manche von den Heutgen gegenüber stehn
ohne die Lösung aus den Widersprüchen noch zu sehn
Sein Wunsch ist dass man ihn nicht mehr verkenne
dass er sich nicht mehr opfre und verbrenne
will dass man ihn als einen zwischen vielen zählt
der Sprache sich zum Ausdruck und zur Kunst gewählt
nicht trennen will er aus dem Wirkklichen den Thraum
es müssen Fantaisie und Handlung seyn im gleichen Raum
nur so wird das Poetische u n i v e r s a l
bekämpfend alles was verbraucht und schaal

134 DURZAK, 1979, S. 475f.

135 Vgl. KOEBNER, 1984, S. 241-245.

erloschen und versteinert uns bedrängt
und was mit Zwang und Drohung unsern Athemzug beengt¹³⁶

Geschichte wird erzählt, weil sie exemplarisch ist: Individualgeschichte beleuchtet soziale und politische Geschichte, Vergangenes spiegelt Gegenwärtiges (und umgekehrt). Die Nähe zu Romanen wie dem *Butt* oder *Ahasver* liegt auf der Hand; in allen diesen Fällen wird aus dem historischen Paradigma eine allgemeine Aussage abgeleitet.

Gibt es ein Gemeinsames, das die in den letzten Absätzen genannten Romane über das Bemühen um Repräsentanz und Balance der Subjekt-Objekt-Dialektik hinaus verbindet? Ich habe den Eindruck, daß die entscheidenden Konflikte dieser Texte Fragen der gesellschaftlichen Moral berühren. In ihrem Essay *Lesen und Schreiben* analysiert Christa Wolf die Konsequenzen einer veränderten Medienlandschaft für die künstlerische Prosa. Sie kommt zu der Auffassung, daß dieser als Hauptaufgabe eine Erkenntnisfunktion zugewachsen ist; Literatur müsse abseits der gängigen Konventionen die Identität des Menschen neu erkunden. An anderer Stelle präzisiert sie die Richtung dieser Identitätssuche: »Ich würde wünschen, daß die Literatur die Bedingungen untersucht, in denen sich der Mensch als moralisches Wesen selbst verwirklichen kann.«¹³⁷

Durzak belegt, wie diese Frage in der Gegenwartsliteratur immer wieder auftaucht,¹³⁸ in Hans Erich Nossacks *Fall d'Arthez* (»Und wie schließlich kann der einzelne seine Identität erhalten, wenn die ganze Zeit ihre Identität verloren hat?«), in Uwe Johnsons *Jahrestagen* (»Wo ist die moralische Schweiz, in die wir emigrieren könnten?«), auch in Walter Höllers *Elephantenuhr* (»Was bleibt uns an Identität, an Zusammenhang, wenn die Fahrpläne, Ausbildungspläne, Vierteljahrespläne fallen?«), schließlich auch bei Stefan Heym: »Was willst du überhaupt?« fragt Reb Joshua den Engel Ahasver, der ihm auch im Himmel keine Ruhe läßt, und der antwortet: »Ich will, daß du bist, der du sein solltest« (S. 210). Selbstverständlich stellt sich der soziale Erosionsprozeß, dem die moralische Identität im jeweiligen Falle unterliegt, in Abhängigkeit von den besonderen Erfahrungen eines Schriftstellers verschiedenartig dar. Manche Autoren bringen sich selbst ins Spiel und beziehen vergleichsweise direkt Stellung, andere beantworten die Frage nach der moralischen Identität im fiktiven Gleichnis oder im künstlerischen Arrangement ihrer Texte. In beiden Fällen geht es aber um die Redlichkeit, eine Position, an der die Autoren um so entschlossener festhalten, je bedrohlicher sie die derzeitigen Weltzustände empfinden.

136 WEISS, 1981, S. 198f.

137 WALTHER, 1973, S. 128.

138 DURZAK, 1979, S. 187.

Stefan Heyms *Ahasver* ist ein moralischer Roman. Hinter seiner aufklärerischen Autoritätskritik, hinter seiner Aufforderung an die Menschen, endlich mit dem Selberdenken anzufangen, und auch hinter seinem Plädoyer für die revolutionäre Umwälzung der Verhältnisse wird eine rigorose moralische Maxime sichtbar. Sie steht auf einem immer präsenten Stück Pergament und entspricht in ihrer negativen Ausformulierung dem vorherrschenden Duktus des Gesamtwerks: »so spricht Gott der Herr, siehe, ich will an die schlechten Hirten und will meine Herde von ihnen fordern; ich will ein Ende damit machen, daß sie Hirten sind, und sie sollen sich nicht mehr selbst weiden; ich will meine Schafe erretten aus ihrem Rachen, daß sie sie nicht mehr fressen sollen« (S. 30). Nichts hindert uns daran, das Prophetenwort über die (unscharfen) Grenzen der Fiktion hinaus auf eine Metaebene zu heben und in den »schlechten Hirten« nicht nur verantwortungslose Superintendenten, Herzöge, Führer und dergleichen Romanfiguren bedroht zu sehen, sondern auch entsprechende Schriftsteller. Stefan Heym hätte demnach — Eitzens und Beifußens Schicksal vor Augen — seinen *Ahasver* so geschrieben, wie er uns vorliegt, um unliebsamen Besuch abzuwenden.

Mit Erfolg, wie wir hören.

8. Schluß: Das Skandalon der Poesie

Stefan Heyms *Ahasver* kann in den Buchhandlungen der DDR nicht gekauft werden. Fragen wir nach den möglichen Ursachen für das Einschreiten der Zensur, scheinen sich sofort einige Gründe anzubieten: man wolle Heym unter Umständen für seine unbequemen (kultur)politischen Äußerungen der vergangenen Jahre, vielleicht auch für seinen *Collin*-Roman bestrafen; seine Luther-Figur möchte die Stimmung des Jubeljahres trüben; der Schriftsteller könnte allzu respektlos mit dem sozialistischen Wissenschaftsbetrieb und Behördenapparat umgegangen sein; das Ende des Romans lasse die gebotene optimistische Perspektive vermissen . . . Möglicherweise sieht man sich in den zu Ordnungshütern gewandelten fiktiven Ex-Revolutionären unsympathisch portraitiert oder fühlt sich durch die Botschaft angegriffen, daß die Wahrheit nicht bei den zentralen Stellen liege. Vielleicht ärgert man sich auch über die penetranten Hinweise auf nationale Schandtaten aus der jüngeren Vergangenheit? — Sicher sind alle diese Aspekte unbequem, ja lästig, aber reichen sie einzeln oder in der Summe hin, ein Buch zu unterdrücken? Unpopulär sind Maßnahmen der Zensur schließlich auch.

Stellen wir in Rechnung, daß Heyms *Ahasver* politische Kritik auf einigermaßen verschlüsselte Weise artikuliert und daß viele andere heute in der DDR verlegte Texte auf eine gewisse »Frustrationstoleranz« der Behörden schließen lassen,¹ können wir unter den aufgezählten Punkten keine unerträgliche Provokation der Staatsorgane erkennen und auch keinen zureichenden Grund, sich selbst durch die Zensurmaßnahme eine schlechte internationale Presse einzuhandeln, welche noch dazu nur dem Absatz des ungeliebten Romans im kapitalistischen Ausland zugute kommen wird. Gesetzt, die explizit, d.h. inhaltlich vorgetragene Kritik stelle keine ganz und gar ungewöhnliche Erscheinung in der DDR-Literatur dar, wäre das entscheidende Ärgernis nur noch in der »Form« (der als Skandalon natürlich sofort »Inhalts«-Qualitäten zuwüchsen), in der ästhetischen Konstruktion des Romans zu suchen.

Ein vages Gefühl für die ästhetische Provokation des *Ahasver* läßt bereits Jurek Becker in seiner Besprechung anklingen, wenn er den Streit zwischen Beifuß und Leuchtenträger um die Frage der realen Existenz des Ewigen Juden kommentiert:

Zuerst will es einem nicht in den Kopf, wie hier ein relevanter Streit entstehen kann: selten schien so klar, wer recht in einer Auseinandersetzung hat, wer unrecht. Mir sollte mal einer kommen, denkt man, und behaupten wollen, daß bei ihm um die

¹ Vgl. Kapitel 7.1.

Ecke ein zweitausend Jahre alter jüdischer Schuster wohnt, dazu derselbe, der damals Jesus den Schatten seines Hauses verweigert hat! Doch auf dunkle Weise wird außer Kraft gesetzt, was jeden Tag als wahr und richtig gilt, die Wirklichkeit hört auf, die Wirklichkeit zu sein. Sie verwandelt sich in einen Zustand, in dem die anderen Regeln gelten, die vertrackten oder die kabbalistischen. Wir lernen das Unbegreifliche zu verstehen, ja, es als das einzig Sinnvolle zu betrachten. Unsere Erfahrungen werden mit minus eins multipliziert.²

Mit unserem Untersuchungsergebnis, daß Heym in seinem Roman systematisch die etablierten Orientierungssysteme demontiert, stimmt noch besser eine Beobachtung Uwe Stammers in der *Stuttgarter Zeitung* überein, der an seinen Bericht vom grotesken Ende des Professor Beifuß die folgende Bemerkung anschließt: »Zum Schluß also ein Satyrspiel, ein heiteres Bravourstück in diesem schier unauslotbaren Welt-Theater? Nur mit Einschränkung, [. . .] trotz aller abenteuerlichen Skurrilität des Geschehens wird dem Leser keineswegs leicht ums Herz vor lauter Lachen, vielmehr erfaßt ihn ein Grausen, ein ganz elementarer 'Horror vacui' inmitten seiner so gesicherten Ordnungswelt.«³ Die punktuellen Gefühlswahrnehmungen der beiden Rezensenten dürfen verallgemeinert werden.

Alle Befunde unserer Untersuchung — Heyms produktiver Umgang mit Mythos, Geschichte und literarischer Tradition, seine Schachteltechnik, die Vervielfältigung der Perspektiven, die Collagen, stilistischen Brüche und diversen Verfremdungsmaßnahmen, die Aufhebung eines einheitlichen Erzählerstandpunkts, unsere Schwierigkeiten mit der chaotischen Fülle von Beziehbarkeiten — weisen in dieselbe Richtung: Heym diffamiert mittels der ästhetischen Konstruktion jeden Versuch einer verbindlichen Theorie über die Welt.⁴ Damit kritisiert er nicht nur die Doktrin des sozialistischen Realismus, sondern auch die Ideologie der staatstragenden Partei an empfindlichster Stelle. In einem essayistischen Fragment ist Stefan Heym 1962 der Frage nachgegangen, woher das periodisch wiederkehrende Interesse hoher und höchster Politiker an Fragen der künstlerischen Form rührt, weshalb Begriffe wie *Décadence*, *Abstraktionismus* oder *Formalismus* »geradezu hysterisch anmutende« Kampagnen hervorrufen. Seine Antwort trifft wohl den Kern der Sache. Sie erklärt nicht nur das Skandalon und Faszinosum »formalistischer« Experimente, son-

2 BECKER, 1981, S. 241.

3 *Teufliche Intrigen verfügen Engelstürze*, in: *Stuttgarter Zeitung*, Nr. 237 vom 14.10. 1981.

4 Zweifelsohne sind HEYMS fiktive Dogmatiker mehr oder minder machthungrig, eitel und auf Eigennutz bedacht. Aber am Ende ist es in allen Fällen nicht ihr »böser Wille«, der fortwährend Böses zeugt, sondern — ganz im Gegenteil — ihre »gute Absicht«, »Gottesreiche«, »Freiheitsutopien«, »Paradiese« zu schaffen. Alle Dogmatiker wollen die Welt nach ihrem Bilde modelln und übersehen dabei, daß starre Schemata der dialektischen Dynamik des gesellschaftlichen Prozesses nicht gewachsen sein können.

dem gilt auch für den eigenen, wie wir **gesehen** haben, alles andere als abstrakten Roman *Ahasver*:

[. . .] auch den politischen Führern **erscheint** das Experiment mit der Form und die Verhöhnung des Althergebrachten, ihnen **Vertrauten**, von ihnen **Empfohlenen** bedrohlich. [. . .] Nicht etwa, weil sie **Narren** genug wären zu glauben, daß ein Stück mehr oder weniger dekorativ bemalter **Leinwand**, das von Musikinstrumenten hervorgebrachte Gejammer eines Chors von **Katzen**, oder die Aneinanderreihung von Wörtern auf obskure Art die **Klassiker Marx und Engels** widerlegen oder die **Fakten des Klassenkampfes** aus der Welt schaffen könnten. Die abstrakte, formalistische Kunst ist ja gerade stolz darauf, daß sie **nichts** zu sagen hat — also auch nichts gegen Marx und Engels. Und dennoch ist da eine **Botschaft**. Sie liegt nicht in dem, was solche **Bilder, Wortfolgen, Tonsequenzen** [oder **Ewige Juden**] aussagen; sie ergibt sich ausschließlich aus der **Tatsache der Existenz** solcher Dinge im Herrschaftsbereich dieser Politiker. Die **Schmiererei** auf der **Leinwand** wird als **Demonstration** verstanden und ist vielleicht sogar eine; das **Gekratze** auf den **Violinen** ist die **Vertonung** eines einzigen Wortes, **Nein**: Das sinnlose **Durcheinander** von Worten ergibt für die Ohren der Politiker einen **furchtbaren Sinn**: **Wir weigern uns**, die von euch vorgeschriebenen Formen zu akzeptieren. **Dieselben Formen und Experimente**, die von den Faschisten als **Kulturbolschewismus** verdammt wurden, werden von der zweiten und dritten Generation der bolschewistischen Führer gleichfalls verdammt — und aus eben dem gleichen Grunde: weil sie **den Totalitätsanspruch** der politischen Führung negieren, weil sie die **Erhebung einer Geschmacksrichtung** zur Staatsdoktrin ablehnen, und weil aus der **Disharmonie** das **Gelächter dröhnt**.⁵

⁵ HEYM, *Wege und Umwege*, 1980, S. 278f.

9. Literaturverzeichnis

9.1 Textausgaben

- AGRIPPA von Nettesheim (Heinrich CORNELIUS): Die Magischen Werke. Wiesbaden 1982 [zuerst 1510].
- Leopold AHLSEN: Der arme Mann Luther. In: L.A. Hörspiele. Frankfurt/Hamburg 1970 (Fischer Bücherei 7000) [zuerst 1966], S. 34-60.
- Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Übersetzt und erläutert von Paul RIESSLER. 4. Aufl. Freiburg/Heidelberg 1979 [zuerst 1928].
- Alfred ANDERSCH: Sansibar oder Der letzte Grund. Roman. Olten/Freiburg i. Br. 1957.
- Hans Christian ANDERSEN: Ahasverus. Leipzig 1844.
- Leonid Nikolaevič ANDREEV: Tagebuch des Satan. Wien 1921 [zuerst 1920].
- ANTONIO di Francesco di Andrea: [Bottadio-Legende]. Französische Übersetzung des Manuskripts in: Légendes du Moyen Age. Hrsg. von Gaston PARIS. Paris 1903, S. 230-245.
- Achim von ARNIM: Das Leiden des Herrn. In: A.v.A. und Clemens BRENTANO: Des Knaben Wunderhorn. Band 1, Heidelberg 1906, S. 143.
- Berthold AUERBACH: Spinoza. Ein historischer Roman. Stuttgart 1837.
- Ludwig AURBACHER: Geschichte des ewigen Juden. In: L.A. Ein Volksbüchlein. 1. Teil, München 1827, S. 1-24.
- Auskunft. Neue Prosa aus der DDR. Hrsg. von Stefan HEYM. München/Gütersloh/Wien 1974.
- Michael BAKUNIN: Gott und der Staat. In: M.B. Gesammelte Werke. Band 1, Vaduz 1978 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1921-1924), S. 94-199.
- Kurt BARTSCH: Kaderakte. Gedichte und Prosa. Reinbek 1979 (das neue buch 128).
- Paul BAUDISCH: Fragmente. Wien 1920.
- Catilina oder Ahasvers Zwischenspiel. Grotteske Historie in fünf Akten. Dresden und Berlin 1921.
- Jurek BECKER: Irreführung der Behörden. Rostock 1973.
- Otto BENEKE: Hamburgische Geschichten und Sagen. Hamburg 1854.
- George BERNANOS: Sous le soleil de Satan. Paris 1926.
- Thomas BERNHARD: Das Kalkwerk. Roman. Frankfurt 1970.
- Korrektur. Roman. Frankfurt 1975.
- Die Ursache. Eine Andeutung. Salzburg 1975.
- Der Keller. Eine Entziehung. Salzburg 1976.
- Der Atem. Eine Entscheidung. Salzburg und Wien 1978.
- Wolf BIERMANN: Die Drahtharfe. Balladen, Gedichte, Lieder. Berlin 1965 (Quartheft 82).
- Für meine Genossen. Hetzlieder, Balladen, Gedichte. Berlin 1972 (Quartheft 82).
- Friedrich BLAUL: Der ewige Jude und sein Liebling in München. Eine Verklärung, skizziert von einem reisenden Maler. München 1831.
- Blitz aus heiterem Himmel. Hrsg. von Edith ANDERSON. Rostock 1975.
- Wilfrid Scaven BLUNT: Satan absolved, a Victorian mystery. London 1892.

- Heinrich Böll: Die verlorene Ehre der Katharina Blum oder wie Gewalt entstehen und wohin sie führen kann. Erzählung. Köln 1974.
- Berichte zur Gesinnungslage der Nation. Köln 1975.
- Fürsorgliche Belagerung. Roman. Köln 1979.
- Guido BONATTI [13. Jh.]: Gvidonis Bonati [. . .] De astronomia tractatus X. [. . .] Basileæ, anno 1550 [Erstdruck Augsburg 1491 bei Erhard RATDOLT].
- Nicolas BORN: Die erdabgewandte Seite der Geschichte. Roman. Reinbek 1976.
- Thomas BRASCH: Kargo. 32. Versuch auf einem untergehenden Schiff aus der eigenen Haut zu kommen. Frankfurt 1977.
- Vor den Vätern sterben die Söhne. Berlin 1977 (Rotbuch 162).
- Volker BRAUN: Provokation für mich. Gedichte. Halle 1965.
- Unvollendete Geschichte. Frankfurt 1977 (Bibliothek Suhrkamp 648) [zuerst 1975].
- Bertolt BRECHT: Gesammelte Werke. Hrsg. vom Suhrkamp Verlag in Zusammenarbeit mit Elisabeth HAUPTMANN. Frankfurt 1967 (werkausgabe edition suhrkamp).
- Darin:
- Die Lösung, Band 10, S. 1009f.
- Was haben wir zu tun? Band 19, S. 545f.
- Günter de BRUYN: Preisverleihung. Roman. Halle und Leipzig 1972.
- Märkische Forschungen. Erzählung für Freunde der Literaturgeschichte. Frankfurt 1981 (Fischer Taschenbuch 5059) [zuerst 1979].
- Robert Williams BUCHANAN: The Wandering Jew. A Christmas Carol. London 1893.
- Josef BUCHHORN: Wende in Worms. Eine deutsche Freiheitsdichtung. Cottbus 1937.
- E.A. Wallis BUDGE: The Book of the Cave of Treasures. A History of the Patriarchs and the Kings their Successors from the Creation to the Crucifixion of the Christ. Translated from the syriac Text of the British Museum Ms. Add. 25875. London 1927.
- Michail BULGAKOW: Der Meister und Margarita. Roman. München 1978 (dtv phantastica 1872) [entst. 1940].
- The Works of Lord BYRON. A new, revised and enlarged edition, with illustrations. Poetry, Vol. V. Ed. by Ernest Hartley COLERIDGE. London 1901.
- Darin:
- Cain, S. 197-275.
- Heaven and Earth, S. 277-321.
- Elias CANETTI: Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend. München 1977.
- Giosué CARDUCCI: A Satana. In: G.C. Tutte le Poesie. Firenze 1971 [entst. 1863], S. 225-232.
- François René, Vicomte de CHATEAUBRIAND: Les martyrs ou le triomphe de la religion chrétienne. 2 Bände, Paris 1809.
- Pasero de CORNELIANO: Histoire du Juif errant, écrite par lui-meme. Paris 1820.
- Richard DEHMEL: Lucifer. Ein Tanz- und Glanzspiel. Berlin und Leipzig 1899.
- Deutsche Barocklyrik. Hrsg. und eingeleitet von Herbert CYSARZ. Stuttgart 1975 (RUB 7804/2).
- Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Übersetzt und hrsg. von Emil KAUTZSCH. I. Band: Die Apokryphen des Alten Testaments. Neudruck, Tübingen 1921 [zuerst 1900]. II. Band: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen/Freiburg i.Br./Leipzig 1900.
- Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart 1963.

- Die Texte vom Toten Meer. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Johann MAIER. 2 Bände, München und Basel 1960.
- Alfred DÖBLIN: An Romanautoren und ihre Kritiker. Berliner Programm. In: A.D. Ausgewählte Werke in Einzelbänden: Aufsätze zur Literatur. Hrsg. von Walter MUSCHG. Olten und Freiburg i.Br. 1963 [zuerst 1913], S. 15-19.
- Die drei Sprünge des Wang-Lun. Chinesischer Roman. Berlin 1915.
 - Wallenstein. Roman. Berlin 1920.
 - Berge, Meere und Giganten. Roman. Berlin 1924.
 - Berlin Alexanderplatz. Die Geschichte von Franz Biberkopf. Berlin 1930.
 - November 1918. 4 Bände, München 1978 (dtv 1389) [zuerst 1939-1950].
- Fjodor Michailowitsch DOSTOJEWSKIJ: Die Brüder Karamasow. München 1978 (dtv 2043) [zuerst 1879/1880].
- Eduard DULLER: Der Antichrist. Novelle in zwei Theilen. Leipzig 1833.
- Johannes ECK: Ains Judenbüchclins Verlegung: darin ain Christ gantzer Christenhait zu schmach will es geschehe den Juden unrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt. Ingolstadt 1541.
- Paulus von EITZEN: Disp. Theol. Inaug. de Discrimine veræ Ecclesiæ Dei, & aliorum Hominum [. . .]. Witeb. 1556.
- Defensio veræ doctrinæ de Coena D.N.J.C., contra Sacramentarium & Anabaptistarum errores. Ursellis 1557.
 - Rechte und ware meinung und verstand Göttlicher Schrift und der Augspurgischen Bekenntnus / Von etlichen Artickelchen / welche eine schlechte erklerung / itzt nötig ist. Zusammen gezogen aus der Augspurgischen bekantnus / die Anno 30 vbergeben ist / Aus der Apologie / Schmalcaldischen Artickelen / und catechismo Lutheri / Vor alle die jhenigen die Wahrheit und Frieden lieb haben. Hamb. 1562.
 - Ethicæ doctrinæ libri novem aveti additionibus et indice. Pars prima, Slesvigae 1585.
 - Christliche Unterweisung, wie von den zweyen Artickeln Christlicher Lehr und Glaubens, von Göttlicher Ausversehung, und vom H. Abendmahl, aus wahren Grunde Göttliches Wortes, zu Beweisung der lauterer Wahrheit, gegen allerley Secten und Irrthümer, könne bescheidenlich, ohne ärgerlich Gezänke, Sprach gehalten werden. Sleswig 1588.
- Hans Magnus ENZENSBERGER: Der Untergang der Titanic. Eine Komödie. Frankfurt 1981 (suhrkamp taschenbuch 681) [zuerst 1978].
- Dieter FORTE: Martin Luther & Thomas Münzer oder Die Einführung der Buchhaltung. Frankfurt 1981 (Fischer Taschenbuch 7065) [zuerst 1971].
- Anatole FRANCE: La révolte des anges. Paris 1914.
- Erich FRIED: 100 Gedichte ohne Vaterland. Berlin 1979 (Wagenbachs Taschenbücherei 44).
- Fritz Rudolf FRIES: Der Weg nach Oobliadooh. Roman. Frankfurt 1966.
- John GALT: The travels and observations of Hareach, the wandering Jew. Comprehending a view of the most distinguished events in the history of mankind since the destruction of Jerusalem by Titus. With a description of the manners, customs, & remarkable monuments, of the most celebrated nations. Intersperesed with anecdotes of eminent men of different periods. 2nd ed., rev. and improved [. . .]. By the Rev. T. Clark [Pseud.]. London, Printed for J. Souter [1820].
- Johann Wolfgang von GOETHE: Der ewige Jude. Des Ewigen Juden erster Fetzen. In: GOETHE'S Werke. Hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Band 38, Weimar 1897, S. 53-64.

- GOETHE'S Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Hrsg. von Erich TRUNZ. München.
- Darin:
- Die weltanschaulichen Gedichte, Band 1, ¹⁰1974, S. 357-370.
 - Faust, Band 3, ¹⁰1976, S. 7-364.
 - Götze von Berlichingen mit der eisernen Hand, Band 4, ⁹1978, S. 73-175.
 - Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit, Band 9, ⁸1978 und Band 10, ⁶1976, S. 7-187.
 - Italienische Reise, Band 11, ⁹1978, S. 7-349.
- Christian Dietrich GRABBE: Scherz, Satire, Ironie und tiefere Bedeutung. Lustspiel in drei Akten. München 1920 [zuerst 1827].
- Günter GRASS: Der Butt. Roman. Darmstadt und Neuwied 1977.
- Das Treffen in Telgte. Eine Erzählung. Neuwied 1979.
- Hugo GROTIUS: Adamus exul. Editio quinta, London 1752 [zuerst 1601].
- Gründliche vnd Warhafftige RELATION. VON einem Juden auß Jerusalem / mit Nahmen Ahasverus / welcher fürgibt / er sey bey der Creutzigung Christi gewesen / vnd bißhieber durch die Allmacht GOTTES beym Leben erhalten worden. Deßgleichen ein Bericht / von den zwölf Judischen Stämmen / was ein jeder Staam dem HERRN Christo zur Schmach gethan / vnd was sie biß auff heutigen Tag / dafür leiden müssen. [Kupferstich] Durch CHRYSOSTOMUM DUDULAEUM, Westphalum. O.O. u. J.
- Gründliche vnd warhafftige RELATION, So hiebevör auch Frantzösisch / Lateinisch / vnd Niederländisch außgegangen / Von einem Juden / Namens AHASVERO von Jerusalem; Der / Von der Zeit deß Gecreutzigten Herrn JESU Christi durch sonderbare Schickung / zu einem lebendigen Zeugnuß / herumb gehen muß: Zum andern / ein Bericht: Von den zwölf Jüdischen Stämmen / was ein jeder / dem HERRN Christo / für Schmach angethan / vnd was sie deßwegen / noch heut zu Tag / leyden müssen: Drittens / Ein Verzeichnuß deß ergangnen Blut Vrtheils wie es eigentlich vber den HERRN JESUM ergangen. Durch CHRYSOSTOMUM DUDULAEUM Westphluma. O.O. u. J.
- Robert HAMERLING: Ahasver in Rom. Eine Dichtung in sechs Gesängen. Hamburg 1866.
- Wilhelm HAUFF: Mittheilungen aus den Memoiren des Satans. Stuttgart 1827.
- Heinrich HEINE: Shakespeares Mädchen und Frauen. In: H.H. Sämtliche Werke in vier Bänden. Nach dem Text der Ausgaben letzter Hand. Verantwortlich für die Textrevision: Jost PERFAHL. Band 3, Schriften zur Literatur und Politik I, München 1972, S. 577-689.
- Seligmann HELLER: Ahasverus, ein Heldengedicht [. . .]. Leipzig 1866.
- Wilhelm Friedrich HELLER: Briefe des ewigen Juden über die merkwürdigsten Begebenheiten seiner Zeit. Offenbach 1791 und 1801.
- Stefan HEYM: Of Smiling Peace. Boston 1944.
- Der bittere Lorbeer. Roman unserer Zeit. München/Leipzig/Freiburg 1950.
 - Die Papiere des Andreas Lenz. 2 Bände, Leipzig 1963.
 - Lasalle. Ein biographischer Roman. München und Esslingen 1969.
 - Die Schmähschrift oder Königin gegen Defoe. Erzählt nach den Aufzeichnungen eines gewissen Josiah Creech. Zürich 1970.
 - Der König David Bericht. Roman. München 1972.
 - 5 Tage im Juni. Roman. München/Gütersloh/Wien 1974.
 - Die richtige Einstellung und andere Erzählungen. München 1976.

- Collin. Roman. München 1979.
- Wege und Umwege. Streitbare Schriften aus fünf Jahrzehnten. Hrsg. von Peter MALLWITZ. München 1980.
- Ahasver. Roman. München 1981.
- Atta Troll. Versuch einer Analyse. München 1983.
- Schwarzenberg. Roman. München 1984.
- HISTOIRE ADMIRABLE Du Juif errant. [. . .] A ANVERS, Par THOMAS ARNAVD D' ARMOSIN [. . .]. O.J.
- HISTORIA Von D. Johān Fausten / dem weitbeschreyten Zauberer vnd Schwartzkünstler / Wie er sich gegen dem Teuffel auff eine benandte zeit verschrieben / Was er hierzwischen für seltzame Abentheuer gesehen / selbs angerichtet vnd getrieben / biß er entlich seinen wol verdienten Lohn empfangen. [. . .] Gedruckt zu Franckfurt am Mayn / durch Johann Spies. M.D.LXXXVII.
- Walter HÖLLERER: Die Elephantenuhr. Roman. Frankfurt 1973.
- David HOFFMANN: Chronicles selected from the originals of Cartaphilus, the Wandering Jew. [. . .] London 1853/54.
- Franz HORN: Der ewige Jude, eine Novelle [. . .]. In: Frauentaschenbuch für das Jahr 1816 von de la Motte FOUQUÉ. Nürnberg 1816, S. 102-187.
- Victor HUGO: La fin de Satan. 2. Aufl. Paris 1886.
- Ignoti monachi cisterciensis s. Mariae de Ferraria Chronic et Ryccardi de sancto Germano Chronica priora; [. . .] nunc primum edidit Augustus GAUDENZI [. . .]. Neapoli 1888.
- Karl-Heinz JAKOBS: Die Interviewer. Berlin (DDR) 1973.
- JEAN PAUL: Vorschule der Ästhetik. In: J.P. Werke. Hrsg. von Norbert MILLER. Band 5, 3. Aufl. München 1973, S. 7-456.
- Uwe JOHNSON: Das dritte Buch über Achim. Roman. Frankfurt am Main 1961.
- Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl. 4 Bände, Frankfurt 1970-1983.
- Josef Jaroslav KALINA: Die Silberlinge des Judas. [Übersetzung von Th. KRAL.] In: Libussa 11 (1852). Hrsg. von Paul Aloys KLAR. Prag, S. 176-180.
- Hermann KANT: Die Aula. Roman. Frankfurt 1968 (Fischer Bücherei 931) [zuerst 1965].
- Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Übersetzt und hrsg. von Emil KAUTZSCH. I. Band: Die Apokryphen des Alten Testaments. Neudruck, Tübingen 1921 [zuerst 1900]. II. Band: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments. Tübingen/Freiburg i.Br./Leipzig 1900.
- Walter KEMPOWSKI: Tadellöser & Wolf. Ein bürgerlicher Roman. München 1971.
- Uns geht's noch gold. Ein bürgerlicher Roman. München 1972.
- Ein Kapitel für sich. Roman. München 1975.
- Aus großer Zeit. Roman. Hamburg 1978.
- Schöne Aussicht. Roman. Hamburg 1981.
- Herzlich willkommen. Roman. München und Hamburg 1984.
- Heinrich von KLEIST: Michael Kohlhaas. Aus einer alten Chronik. In: H.v.K. Erzählungen I. Berlin 1810 [zuerst 1808].
- [Ernst] August [Friedrich] KLINGEMANN: Ahasver. Trauerspiel in fünf Akten. Braunschweig 1827.
- Friedrich Maximilian von KLINGER: Fausts leben, thaten und höllenfahrt, in fünf büchern. St. Petersburg 1791.

- Friedrich Gottlieb KLOPSTOCK: Der Messias; ein Heldengedicht. Halle 1749 [zuerst 1748].
- Erich KÖHLER: Der Krott. Erzählung. Rostock 1976.
- Bartholomäus KRÜGER: Eine schöne vnd lustige neue Action, Von dem Anfang und Ende der Welt, darin die gantze Historia unsers HERRN und Heylandes Jhesu Christi begriffen. In: Deutsche Dichter des 16. Jahrhunderts. Hrsg. von Karl GOEDEKE und Julius TITTMANN. Band 3, Leipzig 1868 [zuerst 1580], S. 1-120.
- Christoph KUFFNER: Ahasver, der ewige Jude. Eine Wanderung durch Jahrhunderte. Historischer Roman. In: C.K. Erzählende Schriften, dramatische und lyrische Dichtungen. Ausgabe letzter Hand. Bände 16-18, Wien 1846.
- Reiner KUNZE: sensible wege. 48 Gedichte und ein Zyklus. Reinbek 1969.
- Die wunderbaren Jahre. Prosa. Frankfurt 1976.
- Kurtze beschreibung vnd Erzehlung / von einem Juden / mit Namen *Ahasverus*: Welcher bey der Creutzigung Christi selbst Persönlich gewesen / auch das *Crucifige* vber Christum hab helffen schreyen / vnd vmb Barrabam bitten / hab auch nach der Creutzigung Christi nimmer gen Jerusalem können kommen / auch sein Weib vnd Kinder nimmer gesehen: vnd seit hero im Leben geblieben / vnd vor etlich Jahren gen Hamburg kommen / auch Anno 1599. Im December zu Dantzic ankommen. Es hatt auch Paulus von Eitzen / der H. Schrifft D. vnd Bischoff von Schließwig / beneben dem Rector der Schulen zu Hamburg / mit jhme conferiert: von den Orientalischen Landen / nach Christi zeit was sich verlossen / hatt er solchen guten bericht darvon gegeben / das sie sich nicht gnug darüber verwundern können. [. . .] Gedruckt zu Leyden / bey Christoff Creuzer. Anno 1602.
- Kurtze beschreibung vnd Erzehlung / von einem Juden / mit Namen *Ahasverus*: [. . .] Gedruckt zu Bautzen / bey Wolfgang Suchnach. Anno 1602.
- Kurtze Beschreibung vnd Erzehlung / von einem Juden mit Namen *AHASVERUS*. [. . .] Erstlich Gedrückt zu Bautzen / zum Andern zu Schließwig / Bey Niclaus Wegener. Anno 1502 [sic!].
- Kurtze Beschreibung vnd Erzehlung von einem Juden / der sich nennet *Ahasverus* (Aber von Guidone Bonato / einem fürtrefflichem Astronomo / auß vrsachen Johan. Buttadeus genennt wird) [. . .] Gedruckt zu Dantzic / bei Jacob Rothen Erben / Im Jahr 1602.
- Elisabeth LANGGÄSSER: Das unauslöschliche Siegel. Hamburg 1946.
- Hermann LENZ: Verlassene Zimmer. Roman. Köln 1966.
- Andere Tage. Roman. Köln 1968.
- Neue Zeit. Roman. Frankfurt 1975.
- Tagebuch vom Überleben und Leben. Roman. Frankfurt 1978.
- Johannes LEPSIUS: Ahasver, der ewige Jude. Mysterium in drei Aufzügen und einem Vorspiel. Leipzig 1894.
- Clive Staples LEWIS: Out of the Silent Planet. London 1939.
- Perelandra. London 1943.
- That Hideous Strength. London 1945.
- Fritz [= Friedrich] LIENHARD: Ahasver. Tragödie. Stuttgart 1903.
- Erich LOEST: Durch die Erde ein Riß. Ein Lebenslauf. Hamburg 1981.
- Hans LORBEER: Die Rebellen von Wittenberg. Ein Luther-Roman, Band 1: Das Fegefeuer. Halle ⁹1965 [zuerst 1956]. Band 2: Der Widerruf. Halle ⁷1965 [zuerst 1959]. Band 3: Die Obrigkeit. Halle ³1964 [zuerst 1963].
- D. Martin LUTHERS Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe). Graz.

Darin:

- Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei. 1523. Band 11, 1966, S. 307-336 (Unveränderter Abdruck der Ausgabe Weimar 1900).
 - Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem Aufrührischen Geist. 1524. Band 15, 1966, S. 199-221 (Unv. Abdruck der Ausgabe Weimar 1899).
 - Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister. 1526. Band 19, 1964, S. 474-523 (Unv. Abdruck der Ausgabe Weimar 1897).
 - Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können. 1526. Band 19, 1964, S. 616-662 (Unv. Abdruck der Ausgabe Weimar 1897).
 - Predigt am Tage vor dem Michaelisfeste. 28. September 1531. (De bonis et malis angelis.) Predigt am Michaelistage. 29. September 1531. Band 34/2, 1964, S. 222-269 (Unv. Abdruck der Ausgabe Weimar 1908).
 - Das XIV. und XV. Capitel S. Johannis. 1538. Band 45, 1964, S. 465-733 (Unv. Abdruck der Ausgabe Weimar 1911).
 - Ein Brief D. Martini Luther. Wider die Sabbather an einen guten Freund. 1538. Band 50, 1967, S. 309-337 (Unv. Abdruck der Ausgabe Weimar 1914).
 - Von den Juden und ihren Lügen. 1543. Band 53, 1968, S. 412-552 (Unv. Abdruck der Ausgabe Weimar 1920).
 - Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi. 1543. Band 53, 1968, S. 573-648 (Unv. Abdruck der Ausgabe Weimar 1920).
 - Von den letzten Worten Davids. 1543. Band 54, 1968, S. 16-100 (Unv. Abdruck der Ausgabe Weimar 1928).
- Martin LUTHER: Biblia. Das ist die gantze Heilige Schrifft. Deudsch auff's new zuge-
richt. Wittenberg 1545. Hrsg. von Hans VOLZ unter Mitarbeit von Heinz BLANKE.
3 Bände, München 1974 (dtv text-bibliothek 6031-6033).
- Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern. In: Flugschriften der
Bauernkriegszeit. Unter der Leitung von Adolf LAUBE und Hans Werner SEIF-
FERT bearbeitet von Christel LAUFER u.a. Hrsg. von der Akademie der Wissen-
schaften der DDR. 2. Aufl. Köln und Wien 1978, S. 328-332.
- Thomas MANN: Joseph und seine Brüder. Frankfurt 1981 [zuerst 1933-1944].
- Giovanni Paolo MARANA: The eight volumes of letters written by a Turkish spy, who
lived five and forty years, undiscover'd, at Paris. [. . .] London [. . .] 1717/18 [zuerst
Paris 1684].
- Giovanni Battista MARINO: La strage degl'innocenti. Napoli [1632].
- Fritz MAUTHNER: Der unbewußte Ahasverus, oder Das Ding an sich als Wille und
Vorstellung. Bühnen = Weh = Festspiel in drei Handlungen. Mit verteutschenden An-
merkungen von Heinrich Porges und Hans von Wolzogen. In: F.M. Nach berühmten
Mustern. Parodistische Studien. Stuttgart 1978, S. 85-93.
- Mémoires du Juif errant. In: Bibliothèque universelle des Romans 2 (1777), Paris, S. 7-
249.
- John MILTON: Paradise Lost. London 1667.
- Irmtraud MORGNER: Leben und Abenteuer der Trobadora Beatriz nach Zeugnissen
ihrer Spielfrau Laura. Roman in dreizehn Büchern und sieben Intermezzos. Berlin
und Weimar 1974.
- Amanda. Ein Hexenroman. Darmstadt und Neuwied 1983.
- Julius MOSEN: Ahasver. Episches Gedicht. Dresden und Leipzig 1838.
- Philippe MOUSKES [13. Jh.]: Chronique rimée de Philippe Mouskes, publiée par le ba-
ron de REIFFENBERG [. . .]. Bruxelles 1836-1838.

- Paul MÜHSAM: Der Ewige Jude. Dichtung. Leipzig 1924.
- Friedrich MÜLLER: Fausts Leben dramatisiert. Mannheim 1778.
- Thomas MURNER: Von dem Großen Lutherischen Narren [. . .]. In: Deutsche Literatur [. . .] in Entwicklungsreihen. Reihe Reformation, Band 3: Satirische Feldzüge wider die Reformation. Hrsg. von Arnold E. BERGER. Darmstadt 1967, S. 37-106.
- Neue Zeitung / Von dem so genenneten Ewigen Jud / Von Berühmten / gleubwürdigen Männern ohnlängst [. . .] seinen Reden nach gehört. Gantz Wunder-lustig zu lesen. [. . .] Getruk im Jahr Christi / 1694.
- No Future. Die Lust am Untergang. Hrsg. von Michael NAGULA und Manfred RIEPE. Basel 1982 (Edition 23).
- Hans Erich NOSSACK: Der Fall d'Arthez. Roman. Frankfurt 1968.
- John OSBORNE: Luther. A Play. London und Boston 1979 [Erstaufführung 1961]. [Andreas OSIANDER:] Ob es war und glaublich sey, daß die Juden der Christen kinder heymlich erwürgen und jr blut gebrauchen. O.O. 1529. [Angabe nach OBERMANN, 1981, S. 44.]
- Theophrastus PARACELSUS: Werke. Hrsg. von Will-Erich PEUCKERT. Band 1: Medizinische Schriften. Darmstadt 1965.
- Matthew PARIS [13. Jh.]: Matthæi Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora. Ed. by Henry Richards LUARD. London 1872-1883.
- Rudolf PAULSEN: Christus und der Wanderer. Ein Berggespräch. Leipzig 1924 [zuerst 1920].
- Ulrich PLENZDORF: Die neuen Leiden des jungen W. Frankfurt 1973.
- Elisabeth PLESSEN: Mitteilungen an den Adel. Roman. Zürich und Köln 1976.
- Friedrich RADEWELL: Die Passion. Kirchliches Festspiel. Weimar 1840.
- Mario RAPISARDI: Lucifero. Poema. Milano 1877.
- Heinrich August Ottokar REICHARD: Der ewige Jude. Geschicht- oder Volksroman, wie man will. Riga 1785. [Sonderdruck aus REICHARDS *Bibliothek der Romane*, Band VIII, S. 19-24; IX, 39-103; X, 111-167; XI, 99-137; XII, 83-141. Freie Bearbeitung der *Mémoires du Juif errant*, 1777.]
- Brigitte REIMANN: Franziska Linkerhand. Roman. Berlin (DDR) 1974.
- Gustav RENNER: Ahasver. Eine Dichtung. Leipzig 1902.
- ROGER of Wendover [13. Jh.]: Rogeri de Wendover Liber qui dicitur Flores historiarum ab Anno Domini MCLIV. annoque Henrici Anglorum regis secundi primo. Ed. by Henry G. HEWLETT. London 1886-1889.
- Hans SACHS: Die witembergisch nachtigall. In: H.S. Hrsg. von Adalbert von KELLER. Band 6, Hildesheim 1964 [Repr. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1872; zuerst 1523], S. 368-386.
- Hans Joachim SCHÄDLICH: Versuchte Nähe. Prosa. Reinbek 1977 (rororo 4565). Schatzhöhle. In: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Übersetzt und erläutert von Paul RIESSLER. 4. Aufl. Freiburg und Heidelberg 1979 [zuerst 1928], S. 942-1013.
- August Wilhelm SCHLEGEL: Die Warnung. Romanze. In: Musen-Almanach für das Jahr 1802. Hrsg. von A.W.S. und Ludwig TIECK. Tübingen 1802, S. 52-59.
- Rolf SCHNEIDER: Die Reise nach Jaroslaw. Rostock 1974.
- Aloys SCHREIBER: Der ewige Jude. Eine Ballade. In: Morgenblatt (17. Juli 1807), Nr. 170.
- Christian Friedrich Daniel SCHUBART: Der ewige Jude. Eine lyrische Rhapsodie. In: C.F.D.S. Sämtliche Gedichte. Band 2, Frankfurt 1787, S. 68-73.

- Levin SCHÜCKING: Die drei Freier. In: L.S. Der Bauernfürst. Band 2, Leipzig 1851, S. 32-102.
- Joseph SEEBER: Der ewige Jude. Freiburg 1894.
- Johann Gabriel SEIDL: Die beiden Ahasvere. In: Johann Gabriel SEIDL'S gesammelte Schriften. Hrsg. von Hans MAX. Band 2, Wien 1877 [zuerst 1836], S. 107-110.
- George Bernhard SHAW: Man and superman. A comedy and philosophy. [London] Westminster 1903.
- The Complete Works of Percy Bysshe SHELLEY. Newly edited by Roger INGPEN and Walter E. PECK in ten volumes. New York 1965.
- Darin:
- Queen Mab: A Philosophical Poem (1913), Vol. I, S. 61-134.
 - Notes to Queen Mab, Vol. I, S. 135-168.
 - Prometheus Unbound: A Lyrical Drama in Four Acts (1820), Vol. II, S. 169-267.
 - Hellas: A Lyrical Drama (1822), Vol. III, S. 3-53.
 - The Wandering Jew's Soliloqui (1810), Vol. III, S. 77f.
- Karl SIMROCK: Kurze Erzählung von einem Juden aus Jerusalem mit Namen Ahasverus [. . .]. In: Die deutschen Volksbücher. Band 6, Frankfurt 1847, S. 416-451.
- Alexandre SOUMET: La divine épopée. Paris 1840.
- Manès SPERBER: All das Vergangene . . . Wien 1983.
- Verena STEFAN: Häutungen. Autobiographische Aufzeichnungen. München 1975.
- August STRINDBERG: De creatione et sententia vera mundi. In: STRINDBERGS Werke. Deutsche Gesamtausgabe. Inferno-Legenden. Verdeutscht von Emil SCHE-RING. 19. 23. Tsd. München 1920 [zuerst 1897], S. I-XV.
- Karin STRUCK: Klassenliebe. Frankfurt 1973 (edition suhrkamp 629).
- Die Mutter. Roman. Frankfurt 1975.
 - Lieben. Roman. Frankfurt 1977.
- Eugène SUE: Le Juif errant. Roman en X volumes. Edition originale pour toute l'Al-lemagne. Leipzig 1844/45.
- Emil SZITTYA: Klaps, oder wie sich Ahasver als St. Germain entpuppt. Potsdam 1924.
- Torquato TASSO: La Gerusalemme liberata. Edizione scolastica commentata da Atti-lio MOMOGLIANO. Firenze 1946 [zuerst 1581].
- Gerti TETZNER: Karen W. Roman. Halle 1974.
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. In English, with Introduc-tions and Critical an Explanatory Notes to the Several Books. Edited in conjunction with many scholars by Robert Henry CHARLES. Vol. II, Oxford 1913.
- The Holy Bible containing the Old and New Testaments in the King James Version. Nashville und New York 1977.
- Franz THEREMIN: Der ewige Jude. Eine Legende. In: Abendstunden, 2. Ausgabe, Berlin 1841 [zuerst 1835], S. 285-326.
- Siegfried von der TRENCK: Don Juan — Ahasver. Passion der Erde. Gotha 1930.
- Johannes TRITHEMIUS: Opera Historica. Teil I und II, Frankfurt 1966 [Nachdruck der Ausgabe Frankfurt 1601].
- Mark TWAIN: The mysterious stranger, a romance by M.T. New York und London 1916.
- Unruhiger Wall-Bruder aus dem Jüdenthumb / [. . .] Gedruckt im 1660. Jahr. O.O.
- Paul Marie VERLAINE: Crimen amoris. In: P.M.V. Oevres poétiques complètes. Hrsg. von Jacques BOREL. Édition révisée, Paris 1977 (Bibliothèque de la Pléiade 47).

- VOLTAIRE: Dictionnaire philosophique. Paris 1967.
- *Candide oder Der Optimismus*. In: V. Sämtliche Romane und Erzählungen. Band 1, Frankfurt 1976 (insel taschenbuch 209) [zuerst 1759], S. 283-390.
- Joost van den VONDEL: *Lucifer*. Treurspel. Amsterdam 1654.
- Günter WALLRAFF: *Industriereportagen. Als Arbeiter in deutschen Großbetrieben*. Reinbek 1970 (rororo 6723).
- *Der Aufmacher. Der Mann, der bei »Bild« Hans Esser war*. Köln 1977.
- *Zeugen der Anklage. Die »Bild«-beschreibung wird fortgesetzt*. Köln 1979.
- Martin WALSER: *Das Sauspiel. Szenen aus dem 16. Jahrhundert*. Frankfurt 1975.
- Maxie WANDER: *Guten Morgen, du Schöne. Frauen in der DDR. Protokolle*. Mit einem Vorwort von Christa WOLF. Darmstadt und Neuwied 1978.
- Warhafftige Contrafactur / aller gestalt vnd massen zusehen / dise Bildnuß / von einem Juden von Jerusalem / AHASVERUS genant / welcher fürgibt / wie das er bey der Creutzigung Jesu Christi gewesen / vnd bißhero von Gott beim Leben erhalten worden. Sampt einer Theologischen Erinnerung an den Christlichen Leser / mit glaubwürdigen Histori Exempeln illustriert vnd vermehrt. [Kupferstich mit der Überschrift:] IVD AHASVERUS. [Am Schluß:] Getruckt zu Augspurg / bey Sara Mangin / Wittib / in verlegung Wilhelm Peter / Zimmermann Kupferstecher. 1618.
- Peter WEISS: *Hölderlin. Stück in zwei Akten. Neufassung. 47. und 48. Tsd.* Frankfurt 1981 (Bibliothek Suhrkamp 297) [zuerst 1971].
- *Die Ästhetik des Widerstands. Roman*. Frankfurt 1983.
- Andreas WELSIUS: *Miscellanea Hymnorum, Epigrammatum / et Paradoxorum quorundam D. Johannis Bernhardini Bonifacii Neapolitani*. Danzig 1599.
- Miles WILSON: *The HISTORY of ISRAEL JOBSON, the WANDERING JEW. Giving a Description of his Pedigree, Travels in this lower World, and his Assumption thro' the Starry Regions, conducted by a Guardian Angel, exhibiting in a curious Manner the Shapes, Lives, and Customs of the Inhabitants of the Moon and Planets; touching upon the great and memorable Comet in 1758, and interwoven all along with the Solution of the Phaenomena of the true Solar System, and Principles of Natural Philosophy, concurring with the latest Discoveries of the most able Astronomers. Translated from the Original Chinese by M. W. Haec scripta sunt novitatis gratia Non ad augendam fidem, nec diminuendam*: LONDON: Printed for J. Nickolson, Bookseller, in Cambridge. 1757.
- Josef Leop. WINDHOLZ: *Ahasver. Der Einsiedler. Zwei Erzählungen*. Wien 1909.
- Gabriele WOHMANN: *Ernste Absicht. Roman*. Neuwied und Berlin 1970.
- *Schönes Gehege. Roman*. Darmstadt und Neuwied 1975.
- *Frühherbst in Badenweiler. Roman*. Darmstadt und Neuwied 1978.
- Christa WOLF: *Nachdenken über Christa T.* Halle 1968.
- *Kindheitsmuster*. Berlin (DDR) und Weimar 1976.
- *Kassandra. Erzählung*. Darmstadt und Neuwied 1983.
- *Voraussetzungen einer Erzählung: Kassandra*. Frankfurter Poetik-Vorlesungen. Darmstadt und Neuwied 1983 (Sammlung Luchterhand 456).
- Gustav und Johanna WOLFF: *Ahasver*. Berlin 1899.
- Wunderbarlicher Bericht von / von einem Juden aus Jerusalem bürtig vnd AHASVERVS genant / welcher fürgibt als sey er bey der Creutzigung Christi gewesen / vnd bißher von Gott beym Leben erhalten worden / sampt einer Theologischen Erinnerung an den Christlichen Leser / mit glaubwürdigen Historien vnd Exempeln illustriert vnd vermehret [Holzschnitt, zu dessen beiden Seiten:] Von Chrysostomo Dudulæo Westphalo, einem guten Freunde zugeschrieben. O.O. u. J.

Hieronymus ZIEGLER: *Protoplastus. Drama comicotragievm in memoriam humanae conditionis, & uitae nostrae miserrimae. Rotenburgense 1545.*

9.2 Darstellungen

- Alexander ABUSCH: *Der Irrweg einer Nation. Ein Beitrag zum Verständnis deutscher Geschichte.* Berlin 1946.
- Hans Günther ADLER: *Die Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zum Nationalismus.* 2. Aufl. München 1961 [zuerst 1960].
- Michael ADLER: *Kaiser Julian und die Juden.* In: *Julian Apostata.* Hrsg. von Richard KLEIN. Darmstadt 1978 (Wege der Forschung 509) [zuerst 1893], S. 48-111.
- Theodor W. ADORNO: *Studien zum autoritären Charakter.* 4. Aufl. Frankfurt 1982 (suhrkamp taschenbuch 107) [zuerst 1950].
- , Bruno BETTELHEIM, Else FRENKEL-BRUNSWIK, Norbert GUTERMANN, Morris JANOWITZ, Daniel J. LEVINSON und R. Nevitt SANFORD: *Der autoritäre Charakter. Studien über Autorität und Vorurteil.* 2 Bände, Frankfurt 1968 und 1969 (Schwarze Reihe 6).
- und Max HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung.* Amsterdam 1947.
- Kurt ALAND: *Martin Luther in der modernen Literatur. Ein kritischer Dokumentarbericht.* Witten und Berlin 1973.
- John L. ALLEN: *Lands of Myth, Waters of Wonder: The Place of the Imagination in the History of Geographical Exploration.* In: *Geographies of the Mind.* Edited by David LOWENTHAL and Martyn J. BOWDEN. New York 1975, S. 41-61.
- Berthold ALTANER und Alfred STUIBER: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter.* 9. Aufl. Freiburg/Basel/Wien 1980 [zuerst 1966].
- Valdemar AMMUNDSEN: *Eitzen.* In: *Dansk Biografisk Leksikon.* Band 4, Kobenhavn 1980, S. 144-146.
- George K. ANDERSON: *The Wandering Jew Returns to England.* In: *Journal of English and Germanic Philology* 45 (1946), S. 237-250.
- *Popular Survivals of the Wandering Jew in England.* In: *Journal of English and Germanic Philology* 46 (1947), S. 367-382.
- *The Neo-Classical chronicle of the Wandering Jew.* In: *Publications of the Modern Language Association of America* 63 (1948), S. 199-213.
- *»Die Silberlinge des Judas« and the accursed treasure.* In: *Studies in Philology* 48 (1951), S. 77-86.
- *The Legend of the Wandering Jew.* 2. Aufl. Providence 1970 [zuerst 1965].
- Roberto ANDREOTTI: *Kaiser Julians Gesetzgebung und Verwaltung.* In: *Julian Apostata.* Hrsg. von Richard KLEIN. Darmstadt 1978 (Wege der Forschung 509) [zuerst 1930], S. 130-190.
- Carolus ANTONIUS: *COMMENTATIO HISTORICA DE IVDAEO IMMORTALI IN QVA HAEC FABVLA EXAMINATVR ET CONFVTATVR [. . .] HELMSTADII APVD CHRIST. FRIDER. WEYGAND MDCCLVI.*
- Hans ARENS: *Kommentar zu Goethes Faust I.* Heidelberg 1982 (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte. Dritte Folge, Band 57).

- Gottfried ARNOLD: Gottfrid Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie, von Anfang des Neuen Testaments biss auff das Jahr Christi 1688. Franckfurt am Mayn, bey T. Fritsch, 1699.
- Erich AUERBACH: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. 5. Aufl. Bern und München 1971 (Sammlung Dalp 90) [zuerst 1946].
- P.B. BAGATTI: The Legend of the Wandering Jew. A Franciscan Headache. In: Franciscan Headache. In: Franciscan Studies 9 (1949), S. 1-9.
- Bernard J. BAMBERGER: Fallen Angels. Philadelphia 1952.
- Otto BARDENHEWER: Geschichte der altkirchlichen Literatur. Band 4: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluß der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts. Freiburg 1924.
- Frank BARON: Faustus. Geschichte, Sage, Dichtung. München 1982.
- Thesen über Martin Luther. Zum 500. Geburtstag. Hrsg. von Horst BARTEL. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 29 (1981), Heft 10, S. 879-893.
- Roland BARTHES: Mythen des Alltags. 7. Aufl. Frankfurt 1982 (edition suhrkamp 92) [zuerst 1964, frz. Originalausgabe *Mythologies* 1957].
- Remigius BÄUMER: Die Juden im Urteil von Johannes Eck und Martin Luther. In: Münchener Theologische Zeitschrift 34 (1983), Heft 4, S. 253-278.
- Edmund BECK: Ephraem Syrus. In: Reallexikon für Antike und Christentum [RAC]. Band V, 1962, Sp. 520-531.
- Jurek BECKER: Der Ewige Jude gibt keine Ruhe. In: Der Spiegel 35 (2.11. 1981), Nr. 45, S. 240f.
- Peter BEICKEN: »Neue Subjektivität«: Zur Prosa der siebziger Jahre. In: Deutsche Literatur in der Bundesrepublik seit 1965. Hrsg. von Paul Michael LÜTZELER und Egon SCHWARZ. Königstein 1980, S. 164-181.
- Beiträge zu einer Biographie. Eine Freundesgabe für Stefan Heym zum 60. Geburtstag am 10. April 1973. München 1973.
- Schalom BEN-CHORIN: Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. München 1977 (dtv 1253) [zuerst 1967].
- Willy-R. BERGER: Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman »Joseph und seine Brüder«. Köln und Wien 1971 (Literatur und Leben. Neue Folge, Band 14).
- Carl BERTHEAU: Eitzen. In: Allgemeine Deutsche Biographie. Band 6, Leipzig 1877, S. 481-485.
- Jude, der ewige. In: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Hrsg. von Albert HAUCK. Band 9, 3. Verbesserte und vermehrte Aufl. Leipzig 1901, S. 592-595.
- Die Schatzhöhle. Syrisch und deutsch hrsg. von Carl BEZOLD. Erster Teil: Übersetzung. Aus dem Syrischen Texte dreier unedierten Handschriften. Leipzig 1883. Zweiter Teil: Texte. Nach dem Syrischen Texte der Handschriften zu Berlin, London und Rom nebst einer arabischen Version nach den Handschriften zu Rom, Paris und Oxford. Leipzig 1888.
- Joseph BIDEZ: Julian der Abtrünnige. 5. Aufl. München o.J. [zuerst 1930].
- Walther BIENERT: Martin Luther und die Juden. Ein Quellenbuch mit zeitgenössischen Illustrationen, mit Einführungen und Erläuterungen. Frankfurt 1982.
- Ernst BLOCH: Philosophische Grundfragen. Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins. Frankfurt 1961.
- Gesamtausgabe in 16 Bänden. Frankfurt 1977 (Werkausgabe edition suhrkamp).
Darin:
— Thomas Münzer als Theologe der Revolution (1922), Band 2.

- Das Prinzip Hoffnung (1959), Band 5.
- Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Band 14.
- Hugo Freiherr von BLOMBERG: Der Teufel und seine Gesellen in der bildenden Kunst. Berlin 1867 (Studien zur Kunstgeschichte und Aesthetik 1).
- Hans BLUMENBERG: Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung. In: Studium generale 10 (1957), Heft 7, S. 432-447.
- Wirklichkeitsbegriff und Wirklichkeitspotential des Mythos. In: Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Hrsg. von Manfred FUHRMANN. München 1971 (Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe, Band IV), S. 11-66.
- Arbeit am Mythos. Frankfurt 1979.
- Klaus BORCHERS: Mythos und Gnosis im Werk Thomas Manns. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung. Freiburg 1980 (Hochschulsammlung Theologie: Religionswissenschaft 1).
- Glen Warren BOWERSOCK: Julian the Apostate. 2. Aufl. Cambridge 1980 [zuerst 1978].
- P. V. BRADY: Ahasver: On a Problem of Identity. In: German Life and Letters 22 (1968/69), S. 3-11.
- Ute BRANDES: Zitat und Montage in der neueren DDR-Prosa. Frankfurt/Bern/New York 1984 (Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 3).
- Gerhard BRENDLER: Martin Luther. Theologie und Revolution. Eine marxistische Darstellung. Köln 1983.
- Brockhaus Enzyklopädie in zwanzig Bänden. Siebzehnte völlig neubearbeitete Auflage des Großen Brockhaus. Wiesbaden 1966-1974.
- Johannes BROSEDER: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum. München 1972 (Beiträge zur ökumenischen Theologie 8).
- Christa BÜRGER: Arbeit an der Geschichte. In: Mythos und Moderne. Hrsg. von Karl Heinz BOHRER. Frankfurt 1983, S. 493-507.
- Rudolf BULTMANN: Offenbarung und Heilsgeschehen. München 1941 (Beiträge zur Evangelischen Theologie 7).
- Jacob BURCKHARDT: Griechische Kulturgeschichte. Zweiter Band. In: J.B. Gesammelte Werke. Band VI, Darmstadt 1956.
- Georg CARO: Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden im Mittelalter und der Neuzeit. 2 Bände, Hildesheim 1964 (Repr. Nachdruck der 2. Aufl. Frankfurt 1924) [zuerst 1908].
- Ernst CASSIRER: Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken. 7. Aufl. Darmstadt 1977 [zuerst 1924].
- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. In English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Edited in conjunction with many scholars by Robert Henry CHARLES. Vol. II, Oxford 1913.
- Emile M. CIORAN: Vom Nachteil, geboren zu sein. Frankfurt 1979 (suhrkamp taschenbuch 549).
- Gordon A. CRAIG: Germany 1866-1945. Oxford 1978.
- Georg Friedrich CREUZER: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. 6 Bände, Hildesheim und New York 1973 (Volkskundliche Quellen V: Sitte und Brauch) [Nachdruck der 3. verbesserten Ausgabe Leipzig und Darmstadt 1837; zuerst 1810-1812].

- Ralf DAHRENDORF: Gesellschaft und Demokratie in Deutschland. München 1965.
- Klaus DAUTEL: Zur Theorie des literarischen Erbes in der »entwickelten sozialistischen Gesellschaft« der DDR: Rezeptionsvorgabe und Identitätsangebot. Stuttgart 1980 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 71).
- Geoffrey V. DAVIS: »Bloß keine Berufs-Dissident werden!«: Zum Phänomen der DDR-Literatur in der Bundesrepublik. In: Deutsche Literatur in der Bundesrepublik seit 1965. Hrsg. von Paul Michael LÜTZELER und Egon SCHWARZ. Königstein 1980, S. 230-245.
- Karlheinz DESCHNER: Abermals krähte der Hahn. Eine Demaskierung des Christentums von den Evangelisten bis zu den Faschisten. Reinbek 1972 (rororo Sachbuch 6788) [zuerst 1962].
- Talente, Dichter, Dilettanten. Überschätzte und unterschätzte Werke in der deutschen Literatur der Gegenwart. Wiesbaden 1964.
- Deutsches Fremdwörterbuch. Begonnen von Hans SCHULZ, fortgeführt von Otto BASLER, weitergeführt im Institut für deutsche Sprache. Dritter Band, Berlin und New York 1977.
- Paul DICKSON: Das Amerikabild in der deutschen Emigranteliteratur seit 1933. Diss. (Maschinenschr.) München 1951.
- Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen. Hrsg. von Manfred DURZAK. 3. erweiterte Aufl. Stuttgart 1976 [zuerst 1971].
- Alwin DIEMER: Grundriß der Philosophie. I. Band: Allgemeiner Teil. Meisenheim 1962. II. Band: Die philosophischen Sonderdisziplinen. Meisenheim 1964.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart [RGG]. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 3. völlig neu bearbeitete Aufl., hrsg. von Kurt GALLING. 6 Bände und Registerband, Tübingen 1957-1965.
- Image and Environment. Cognitive Mapping and Spatial Behavior. Edited by Roger M. DOWNS and David STEA. Chicago 1976 [zuerst 1973].
- Duden. Das große Wörterbuch der deutschen Sprache. Hrsg. und bearbeitet vom Wissenschaftlichen Rat und den Mitarbeitern der Dudenredaktion unter Leitung von Günther DROSDOWSKI. Band 5, Mannheim 1980.
- Wilhelm DUPRÉ: Mythos. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Hrsg. von Hermann KRINGS, Hans Michael BAUMGARTNER und Christoph WILD. Studienausgabe Band 4, München 1973, S. 948-956.
- Manfred DURZAK: Zitat und Montage im deutschen Roman der Gegenwart. In: Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen. Hrsg. von M.D. 3. erweiterte Aufl. Stuttgart 1976 [zuerst 1971], S. 216-234.
- Der deutsche Roman der Gegenwart. Entwicklungsvoraussetzungen und Tendenzen, Heinrich Böll, Günter Grass, Uwe Johnson, Christa Wolf, Hermann Kant. 3. erweiterte und veränderte Aufl. Stuttgart/Berlin/Köln 1979 (Sprache und Literatur 70) [zuerst 1971].
- Einführung in den sozialistischen Realismus. Hrsg. von Erwin PRACHT u.a. Berlin (DDR) 1975.
- Wolfgang EMMERICH: Identität und Geschlechtertausch. Notizen zur Selbstdarstellung der Frau in der neueren DDR-Literatur. In: Basis 8 (1978), S. 127-154.
- Kleine Literaturgeschichte der DDR. Darmstadt und Neuwied 1981 (Sammlung Luchterhand 326).
- Friedrich ENGELS: Der deutsche Bauernkrieg (1850). Vgl. Karl MARX und Friedrich ENGELS.
- Hans Magnus ENZENSBERGER: Ein bescheidener Vorschlag zum Schutze der Jugend

- vor den Erzeugnissen der Poesie. Den Deutschlehrern der Republik zugedacht. In: päd. extra (15. Oktober 1976), Heft 18/19, S. 34-36.
- Erfurt — Luther — Dialoge. Eine Ausstellung anlässlich der Martin-Luther-Ehrung 1983 der Deutschen Demokratischen Republik vom 5. Mai bis 13. November 1983. Im Auftrag des Rats der Stadt Erfurt. Erfurt 1983.
- Oswald ERICH: Die Darstellung des Teufels in der christlichen Kunst. Diss. Berlin 1931.
- Otto ERNST: Stefan Heyms Auseinandersetzung mit Faschismus, Militarismus und Kapitalismus. Dargestellt an den Gestalten seiner Romane. Diss. (Maschinenschr.) Jena 1965.
- Hans ESCHELBACH: Ueber die poetischen Bearbeitungen der Sage vom ewigen Juden. Baden-Baden 1896.
- Walter FALK: Des Teufels Wiederkehr. Alarmierende Zeichen der Zeit in der neuesten Dichtung. Stuttgart und Bonn 1983.
- Ernst FEDDERSEN: Paul von Eitzen, der erste Schleswigsche Generalsuperintendent. Kiel 1919 (Schriften zur Frage der Trennung von Staat und Kirche. 3. Heft: Bilder aus der Schleswig-Holsteinischen Kirchengeschichte I).
- Schleswig-Holstein und die lutherische Konkordie. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Kirchenlehre. Kiel 1925 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. 1. Reihe, 15. Heft).
- Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins. II. Band: 1517-1721. Kiel 1935-1938 (Schriften des Vereins für Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte 19).
- Ludwig FEUERBACH: Gesammelte Werke. Hrsg. von Werner SCHUFFENHAUER. Berlin. Darin:
- Das Wesen des Christentums, Band 5, 1973.
- Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums, Band 7, 1969.
- Das Wesen der Religion, Band 10, Kleinere Schriften III (1846-1850), 1971, S. 3-79.
- Wandlungen des Lutherbildes. Hrsg. von Karl FORSTER. Würzburg 1966 (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 36).
- Michel FOUCAULT: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt 1971 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 96) [frz. Originalausgabe *Les mots et les choses* 1966].
- Manfred FRANK: Was heißt »einen Text verstehen«? In: Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik. Hrsg. von Ulrich NASSEN. Paderborn/München/Wien/Zürich 1979 (UTB 961), S. 58-77.
- Frauenstaat. Konkret-Interview mit Irmtraud MORGNER. In: Konkret (1984), Heft 10, S. 54-61.
- Elisabeth FRENZEL: Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. 2. verbesserte und um ein Register erweiterte Auflage, Stuttgart 1980 (Kröners Taschenausgabe 301).
- Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. 5. überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 1981 (Kröners Taschenausgabe 300).
- Sigmund FREUD: Gesammelte Werke. Hrsg. von Anna FREUD u.a. Darin:
- Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, Band 6, London ²1948.
- Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, Band 9, Frankfurt ³1961.
- Jenseits des Lustprinzips, Band 13, London ³1955, S. 1-69.
- Egon FRIEDEL: Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von

- der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg. Ungekürzte Sonderausgabe in einem Band, München 1974 [zuerst 1927-1931].
- Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Hrsg. von Manfred FUHRMANN. München 1971 (Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe, Band IV).
- Joseph GAER: *The Legend of the Wandering Jew*. New York 1961.
- Hans GÄRTNER: Einige Überlegungen zur kaiserzeitlichen Panegyrik und zu Ammians Charakteristik des Kaisers Julian. Mainz und Wiesbaden 1968 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1968, Nr. 10).
- Peter GAY: *Die Republik der Außenseiter — Geist und Kultur in der Weimarer Zeit: 1918-1933*. Frankfurt 1970.
- Johannes GEFFCKEN: *Kaiser Julianus*. Leipzig 1914 (Das Erbe der Alten 8).
- Gelitten und nicht mehr. Stefan HEYM gibt Auskunft über seinen Ahasver-Roman. Ein Interview. In: *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel*, Frankfurter Ausgabe 37 (5.6. 1981), Nr. 49, S. 1581-1584.
- Jos. J. GIELEN: *De Wandelende Jood in Volkskunde en Letterkunde*. Amsterdam 1931.
- Helmut GIPPER: *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese*. Frankfurt 1972 (Conditio humana).
- Joseph GÖRRES: *Mythengeschichte der asiatischen Welt*. Hrsg. von Willibald KIRFEL. In: J.G. *Gesammelte Schriften* hrsg. im Auftrage der Görres-Gesellschaft von Wilhelm SCHELLBERG. Band 5, Köln 1935 [zuerst 1810].
- Hans-Jürgen GOERTZ: *Die Täufer. Geschichte und Deutung*. München 1980.
[Karl Friedrich GOESCHEL:] *Ueber Göthe's Faust und dessen fortsetzung. Nebst einem anhang, Von dem ewigen Juden*. Leipzig 1824.
- Albrecht GÖTZE: *Die Schatzhöhle. Überlieferung und Quellen*. In: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Band 13 (1922), 4. Abhandlung.
- Johann Christoph GOTTSCHED: *Versuch einer Critischen Dichtkunst*. In: J.C.G. *Ausgewählte Werke*. Hrsg. von Joachim BIRKE und Brigitte BIRKE. Band VI, Berlin und New York 1973 (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts).
- Peter GOULD and Rodney WHITE: *Mental Maps*. Aylesbury 1974 (Pelican Books 204).
- Karl GRÄF: *Die Gestalt des Generals im amerikanischen Roman über den 2. Weltkrieg*. Diss. (Maschinenschr.) Jena 1959.
- Arturo GRAF: *Geschichte des Teufelsglaubens*. 2. Aufl. der Naturgeschichte des Teufels. Jena 1893.
- Hermann GREIVE: *Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*. Darmstadt 1980 (Grundzüge 37).
- Jacob GRIMM: *Gedanken über Mythos, Epos und Geschichte*. In: J.G. *Kleinere Schriften*. Band IV: *Recensionen und vermischte Aufsätze*, 1. Teil. Hildesheim 1965 [Nachdruck der Ausgabe Berlin 1869; zuerst 1815], S. 74-85.
— *Deutsche Mythologie*. 3 Bände, Frankfurt/Berlin/Wien 1981 (Ullstein-Buch 35107-35109; Ullstein-Materialien) [zuerst 1835].
— und Wilhelm GRIMM: *Deutsches Wörterbuch*. Band 8, Leipzig 1893.
- Qumran. Hrsg. von Karl E. GRÖZINGER. Darmstadt 1981 (Wege der Forschung 410).
- M. GRÜNBAUM: *Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada*. In: *Zeit-*

- schrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 31 (1877), Nachdruck 1968, S. 183-359.
- Karl S. GUTHKE: Der Mythos des Bösen in der westeuropäischen Romantik. In: *Colloquia Germanica* 2 (1968), S. 1-36.
- Jürgen HABERMAS: Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* — nach einer erneuten Lektüre. In: *Mythos und Moderne*. Hrsg. von Karl Heinz BOHRER. Frankfurt 1983, S. 405-431.
- Hubertus HALBFAS: Lebensgeschichte und Religiosität — Prolegomena zu einer Mythobiographie. In: *Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie*. Hrsg. von Friedemann MAURER: Frankfurt 1981 (Fischer Taschenbuch 6626), S. 168-186.
- Edward T. HALL: *The Hidden Dimension. An anthropologist examines man's use of space in public and in private*. Garden City/New York 1969 [zuerst 1966].
- Käte HAMBURGER: Der Joseph-Roman. In: *K.H. Thomas Manns biblisches Werk*. München 1981, S. 17-104.
- Handbuch des deutschen Romans. Hrsg. von Helmut KOOPMANN. Düsseldorf 1983.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Hrsg. von E. HOFFMANN-KRAYER u.a. 10 Bände, Berlin und Leipzig 1927-1942.
- Reimer HANSEN: Wiedertäufer in Eiderstedt (bis 1616). In: *Schriften des Vereins für schleswig-holsteinische Kirchengeschichte*. II. Reihe, Band II (1901-1903), Heft 2, S. 175-238; Heft 3, S. 344-399.
- Eduard von HARTMANN: *Philosophie des Unbewußten*. Leipzig 1913.
- Harald HARTUNG: Die ästhetische und soziale Kritik der Lyrik. In: *Die Literatur der DDR*. Hrsg. von Hans-Jürgen SCHMITT. München und Wien 1983 (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 11, dtv 4353), S. 261-303.
- Erich HASSINGER: *Religiöse Toleranz im 16. Jahrhundert. Motive — Argumente — Formen der Verwirklichung*. Basel 1966 (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 6).
- Horst HAUN: Die Diskussion über Reformation und Bauernkrieg in der DDR-Geschichtswissenschaft 1952-1954. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 30 (1982), Heft 1, S. 5-22.
- Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Hrsg. von Alfred HAVERKAMP. Stuttgart 1981 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 24).
- Benjamin HEDERICH: *Gründliches Lexicon mythologicum* [. . .]. 2. verbesserte Aufl. Leipzig 1741 [zuerst 1724].
- Friedrich HEER: *Gottes erste Liebe. 2000 Jahre Judentum und Christentum. Genesis des österreichischen Katholiken Adolf Hitler*. München und Eßlingen 1967.
- Gotthard HEIDEGGER: *Acerra philologica nova, repurgata, aucta*. Zürich 1735 [zuerst 1708].
- Arnold HEIDSIECK: *Das Groteske und das Absurde im modernen Drama*. Stuttgart 1969 (Sprache und Literatur 53).
- Bodo HEIMANN: *Experimentelle Prosa*. In: *Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen*. Hrsg. von Manfred DURZAK. 3. erweiterte Aufl. Stuttgart 1976 [zuerst 1971], S. 235-262.
- Werner HEISENBERG: *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg 1955 (rowohlts deutsche enzyklopädie 8).

- Physik und Philosophie. Stuttgart 1959 [am. Originalausgabe *Physics and Philosophy* 1958].
- Friedrich HELBIG: Der ewige Jude und der Teufel in der jüngsten deutschen Poesie. In: Die Grenzboten 54, drittes Vierteljahr (1895), S. 73-83.
- Gerhard HELBIG: Geschichte der neueren Sprachwissenschaft. Reinbek 1974 (rororum studium 48).
- Erich HELLER: Thomas Mann. Der ironische Deutsche. 2. Aufl. Frankfurt 1976 (suhrkamp taschenbuch 243) [zuerst 1959].
- Johann Gottfried von HERDER: Älteste Urkunde des Menschengeschlechts. Hrsg. von Johann Georg MÜLLER. In: J.G.v.H.'s sämtliche Werke. Zur Religion und Theologie. Fünfter bis siebenter Theil. Stuttgart und Tübingen 1827/28 [zuerst 1774-1776].
- Patricia HERMINGHOUSE: Wunschbild, Vorbild oder Portrait? Zur Darstellung der Frau im Roman der DDR. In: Literatur und Literaturtheorie in der DDR. Herausgegeben von Peter Uwe HOHENDAHL und Patricia HERMINGHOUSE. Frankfurt 1976 (edition suhrkamp 779), S. 281-334.
- Fritz HEUER: Das Grotteske als poetische Kategorie. Überlegungen zu Dürrenmatts Dramaturgie des modernen Theaters. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 47 (1973), S. 730-768.
- Hermann HOFFMEISTER: Ewiger Jude und deutscher Michel. Eine zeitgemäße Parallele. Gießen 1895.
- Burkhard HOFMEISTER: Nordamerika. Frankfurt 1970 (Fischer Länderkunde 6).
- Literatur und Literaturtheorie in der DDR. Hrsg. von Peter Uwe HOHENDAHL und Patricia HERMINGHOUSE. Frankfurt 1976 (edition suhrkamp 779).
- Paul HOHENEMSER: Flugschriftensammlung Gustav Freytag. Hildesheim 1966.
- Paul Thiry d'HOLBACH: System der Natur. Frankfurt 1978.
- Walter HOLSTEN: Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers. Gütersloh 1932 (Allgemeine Missions-Studien 13).
- Erich HONECKER: In der DDR wird die historische Leistung Martin Luthers bewahrt. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 27 (1980), Heft 10, S. 927-931.
- Max HORKHEIMER: Gesellschaft im Übergang. Frankfurt 1972.
- Ulrich HORSTMANN: Das Untier. Konturen einer Philosophie der Menschenflucht. 3. Aufl. Wien und Berlin 1983.
- Ulrich HUBERT: Karl Philipp Moritz und die Anfänge der Romantik. Frankfurt 1971 [Diss. München 1968].
- Bernd HÜPPAUF: Mythisches Denken und Krisen der deutschen Literatur und Gesellschaft. In: Mythos und Moderne. Hrsg. von Karl Heinz BOHRER. Frankfurt 1983, S. 508-527.
- Hans Walter HUPPENBAUER: Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums. Zürich 1959 (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 34).
- Martin IRLE: Lehrbuch der Sozialpsychologie. Göttingen 1975.
- Environment and Cognition. Edited by William H. ITTELSON. New York and London 1973.
- Manfred JÄGER: Kultur und Politik in der DDR. Ein historischer Abriß. Köln 1982.
- Karl JASPERS: Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. München 1958.
- Stuart JENKS: Judenverschuldung und Verfolgung von Juden im 14. Jahrhundert: Franken bis 1349. In: Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 65 (1978), S. 309-356.

- Gert JEREMIAS: *Der Lehrer der Gerechtigkeit*. Göttingen 1963 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 2).
- Paul JOHANSEN: *War der Ewige Jude in Hamburg?* In: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 41 (1951), S. 189-203.
- André JOLLES: *Einfache Formen*. Studienausgabe der 5. Auflage, Tübingen 1974 [zuerst 1930].
- Hans JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. 5. Aufl. Frankfurt 1984 [zuerst 1979].
- Carl Gustav JUNG und Karl KERÉNYI: *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind. Das göttliche Mädchen*. 4. revidierte Aufl. Zürich 1951.
- Leo JUNG: *Fallen Angels in Jewish, Christian and Mohammedan Literature*. New York 1974 [zuerst 1926].
- Ronny KABUS und Volkmar JOESTEL: *Martin Luther 1483-1546. Ein Begleitheft durch die Hauptausstellung der Staatlichen Lutherhalle Wittenberg*. Wittenberg 1983.
- Wanda KAMPMANN: *Deutsche und Juden. Studien zur Geschichte des deutschen Judentums*. Heidelberg 1963.
- Johann Arnold KANNE: *Erste Urkunden der Geschichte oder allgemeine Mythologie*. Zwei Bände. Mit einer Vorrede von Jean Paul. Baireuth 1808.
- Theodor KAPPSTEIN: *Ahasver in der Weltpoesie. Mit einem Anhang: Die Gestalt Jesu in der modernen Dichtung*. Berlin 1906.
- Hans KAUFMANN: *Erben als Aneignungsprozeß*. In: *Weimarer Beiträge* 25 (1979), Heft 9, S. 141-172.
- Wolfgang KAYSER: *Das Grotteske. Seine Gestaltung in Malerei und Dichtung*. Oldenburg und Hamburg 1957.
- Werner KELLER: *Faust. Eine Tragödie (1808)*. In: *Goethes Dramen. Neue Interpretationen*. Hrsg. von Walter HINDERER. Stuttgart 1980, S. 244-280.
- Stephan KEMPE'S wahrhafter Bericht, die Kirchensachen in Hamburg vom Anfange des Evangelij betreffend, aus dem Niedersächsischen ins Hochdeutsche übertragen und als Beitrag zur Feier des dritten Reformations-Jubelfestes der Hamburgischen Kirche herausgegeben von L.C.G. STRAUCH. Hamburg 1828.
- Thomas Mann — Karl Kerényi. *Gespräch in Briefen*. Hrsg. von Karl KERÉNYI. Zürich 1960.
- Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*. Mit Beiträgen von Rudolf BULTMANN u.a. Hrsg. von Hans Werner BARTSCH. Hamburg 1948 (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre 1).
- Lothar KETTENACKER: *Der Mythos vom Reich*. In: *Mythos und Moderne*. Hrsg. von Karl Heinz BOHRER. Frankfurt 1983, S. 261-289.
- Nabil el-KHOURY: *Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer. Beitrag zur Geistesgeschichte*. Mainz 1976 (Tübinger Theologische Studien 6).
- Alice M. KILLEN: *L'évolution de la légende du Juif errant*. In: *Revue de littérature comparée* 5 (1925), S. 5-36.
- Walther KILLY: *Luther in der trivialen Erzählung*. In: *Luther und die Folgen*. Hrsg. von Hartmut LÖWE und Claus-Jürgen ROEPKE. München 1983, S. 201-219.
- Ludwig KLAGES: *Der Geist als Widersacher der Seele*. Bonn 1972.
- Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. von Georg KLAUS und Manfred BUHR. 3 Bände, Reinbek 1972 (rororo 6155-6157).
- Joseph KLAUSNER: *The Messianic Idea in Israel. From its Beginning to the Completion of the Mishnah*. London 1956.

- Julian Apostata. Hrsg. von Richard KLEIN. Darmstadt 1978 (Wege der Forschung 509).
- Olof KLOHR: Naturwissenschaft, Religion und Kirche. Berlin 1958.
- Welt ohne Hass. Führende Wissenschaftler aller Fakultäten nehmen Stellung zu brennenden deutschen Problemen. Aufsätze und Ansprachen zum I. Kongreß über bessere menschliche Beziehungen in München. Hrsg. von Knud C. KNUDSEN. Berlin 1950 (Sonderdruck im Auftrag des Deutschen Koordinierungsrates der Christen und Juden. Bad Nauheim, Band III).
- Peter KOBBE: Mythos und Modernität. Eine poetologische und methodenkritische Studie zum Werk Hans Henny Jahnns. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1973 (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 32).
- Thomas KOEBNER: Die zeitgenössische Prosa II: Erfahrungssuche des Ich. Perspektiven des Erzählens seit 1968. In: Tendenzen der deutschen Gegenwartsliteratur. Hrsg. von T.K. 2. neuverfaßte Auflage, Stuttgart 1984 (Kröners Taschenausgabe 405), S. 215-250.
- Eduard KÖNIG: Ahasver »der ewige Jude« nach seiner ursprünglichen Idee und seiner literarischen Verwertung betrachtet. Gütersloh 1907.
- Helmut KOOPMANN: Tendenzen des deutschen Romans der siebziger Jahre. In: Handbuch des deutschen Romans. Hrsg. von H.K. Düsseldorf 1983, S. 574-586.
- Siegfried KRACAUER: Schriften. Frankfurt 1971.
- Horst KRÜGER: Das Teufelsmotiv im modernen Roman. In: Welt und Wort 8 (1953), S. 334-335.
- Marien Reginen KRÜGERIN gebohrnen Rühlemannin Schreiben an den Herrn Professor Carl Anton darinnen bewiesen wird, daß es einen ewigen Juden gebe. Halle und Helmstädt, verlegts Carl Hermann Hemmerde, 1756.
- Erstes Supplement zu der ewigen Jüdin Marie Regine KRÜGERINN geborne Rühlemannin Schreiben an den Herrn Professor Carl Anton den ewigen Juden betreffend. 1756. O.O.
- Marianne KRUMREY: Zu einigen Tendenzen der jungen Prosa. In: Temperamente (1981), Heft 2, S. 2-19.
- Hans KÜNG und Pinchas LAPIDE: Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Stuttgart und München 1976.
- Harold B. KUHN: The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses. In: Journal of Biblical Literature 67 (1948), S. 217-232.
- Heinz-Wolfgang KUHN: Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran mit einem Anhang über Eschatologie und Gegenwart in der Verkündigung Jesu. Göttingen 1966 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 4).
- Kulturpolitisches Wörterbuch. Hrsg. von Manfred BERGER. 2. erweiterte und überarbeitete Auflage, Berlin (DDR) 1978.
- Kulturpolitisches Wörterbuch Bundesrepublik Deutschland/Deutsche Demokratische Republik im Vergleich. Hrsg. von Wolfgang R. LANGENBUCHER, Ralf RYTLEWSKI und Bernd WEYERGRAF. Stuttgart 1983.
- Karl KUPISCH: Das Volk der Geschichte. Randbemerkungen zur Geschichte der Judenfrage. 3. Aufl. Berlin und Stuttgart 1961.
- Karl-Josef KUSCHEL: Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Mit einem Vorwort von Walter JENS. Zürich/Köln/Gütersloh 1978 (Ökumenische Theologie I).
- Pinchas E. LAPIDE: Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes. Trier 1974.

- Adolf LAUBE: Martin Luther in der Erbe- und Traditionsauffassung der Deutschen Demokratischen Republik. In: Luther und die Folgen. Hrsg. von Hartmut LÖWE und Claus-Jürgen ROEPKE. München 1983, S. 135-159.
- Hartmut LAUFHÜTTE: Martin Luther in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. Passau 1984 (Passauer Universitätsreden 6).
- Auguste François LECANU: Geschichte des Satans. Sein fall, seine anhängen, seine offenbarungen, seine werke, sein kampf gegen Gott und die menschen. Zauberei, besessenheit, illuminismus, magnetismus, klopfgeister, tischrücken, spiriten. Geisterspuk in kunst und literatur, dämonische verbindung [. . .]. Aus dem französischen. Regensburg 1863.
- Otto LEMPP: Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller. Hildesheim und New York 1976 [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1910].
- Franz LENNARTZ: Deutsche Schriftsteller der Gegenwart. 11. erweiterte Aufl. Stuttgart 1978 (Kröners Taschenausgabe 151).
- M. Rainer LEPSIUS: Demokratie in Deutschland als historisch-soziologisches Problem. In: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Hrsg. von Theodor W. ADORNO. Stuttgart 1969 (Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages), S. 197-213.
- Claude LÉVI-STRAUSS: Das wilde Denken. 3. Aufl. Frankfurt 1979 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 14) [zuerst 1962].
- Reinhold LEWIN: Luthers Stellung zu den Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters. Berlin 1911 (Neuere Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 10).
- Lexikon der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Begründet von Hermann KUNISCH, neu bearbeitet und hrsg. von Herbert WIESNER. München 1981.
- Lexikon für Theologie und Kirche [LThK]. Begründet von Michael BUCHBERGER. 2. Auflage, hrsg. von Josef HÖFER und Karl RAHNER. 10 Bände, Registerband, 3 Ergänzungsbände, Freiburg i.Br. 1957-1969.
- Hermann LICHTENBERGER: Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde. Göttingen 1980 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 15).
- Literatur und Literaturtheorie in der DDR. Hrsg. von Peter Uwe HOHENDAHL und Patricia HERMINGHOUSE. Frankfurt 1976 (edition suhrkamp 779).
- Luther und die Folgen. Beiträge zur sozialgeschichtlichen Bedeutung der lutherischen Reformation. Hrsg. von Hartmut LÖWE und Claus-Jürgen ROEPKE. München 1983.
- Walther von LOEWENICH: Martin Luther. Der Mann und das Werk. München 1983 [zuerst 1982].
- Wolfgang Alexander LUCHTING: Das Erlebnis des Krieges im amerikanischen Roman über den zweiten Weltkrieg. Diss. (Maschinenschr.) München 1956.
- Thomas LUCKMANN: Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz. In: Identität. Hrsg. von Odo MARQUARD und Karlheinz STIERLE. München 1979 (Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe, Band VIII), S. 293-313.
- Peter LÜBBE: »Real existierender Sozialismus« in der DDR. In: Die Literatur der DDR. Hrsg. von Hans-Jürgen SCHMITT. München und Wien 1983 (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 11; dtv 4353), S. 120-130.
- Deutsche Literatur in der Bundesrepublik seit 1965. Hrsg. von Paul Michael LÜTZELER und Egon SCHWARZ. Königstein 1980.

- Günther MAHAL: Mephistos Metamorphosen. Fausts Partner als Repräsentant literarischer Teufelsgestaltung. Diss. Tübingen 1972 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 71) Göppingen 1972.
- Karl Robert MANDELKOW: Die literarische und kulturpolitische Bedeutung des Erbes. In: Die Literatur der DDR. Hrsg. von Hans-Jürgen SCHMITT. München 1983, S. 78 - 119, 474-478.
- Karl MARX und Friedrich ENGELS: Werke. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin (DDR). Darin:
- K.M. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844), Band 1, 1978, S. 378-391.
 - F.E. Der deutsche Bauernkrieg (1850), Band 7, 1976, S. 327-413.
 - F.E. Zum »Bauernkrieg« (1884), Band 21, 1979, S. 402f.
 - K.M. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band, Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion, Band 25, 1977.
- Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von Georg KLAUS und Manfred BUHR. 3 Bände, Reinbek 1972 (rororo 6155-6157).
- Eudo C. MASON: Die Gestalt des Teufels in der deutschen Literatur seit 1748. In: Tradition und Ursprünglichkeit. Akten des III. Internationalen Germanistenkongresses 1965 in Amsterdam. Hrsg. im Auftrag der Internationalen Vereinigung für germanische Sprach- und Literaturwissenschaft von Werner KOHLSCHMIDT und Herman MEYER. Bern und München 1966, S. 113-125.
- Wilhelm MAURER: Kirche und Synagoge. Motive und Formen der Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Laufe der Geschichte. Stuttgart 1953 (Franz Delitzsch -Vorlesungen 1951).
- Die Zeit der Reformation. In: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Hrsg. von Karl Heinrich RENGSTORF und Siegfried von KORTZFLEISCH. Band I, Stuttgart 1968, S. 363-452.
- Hans MAYER: Außenseiter. Frankfurt 1981 (suhrkamp taschenbuch 736) | zuerst 1975].
- Rudolf MAYER und Joseph REUSS: Die Qumranfunde und die Bibel. Regensburg 1959.
- Bernhard MAYER-BURGER: Entwicklung und Funktion der Literaturpolitik der DDR (1945-1978). München 1984 (tuduv-Studien: Reihe Sprach- und Literaturwissenschaft 17).
- Gottfried MEHNERT: Die Kirche in Schleswig-Holstein. Eine Kirchengeschichte im Abriß. Kiel 1960.
- Kurt MEIER: Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches. Göttingen 1968 (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, Ergänzungsreihe Band 7).
- George A. MILLER und David McNEILL: Psycholinguistics. In: The Handbook of Social Psychology. Edited by Gardner LINDZAY and Eliot ARONSON. Vol. III: The Individual in a Social Context. Second Edition, Reading/Menlo Park/London/Don Mills 1969, S. 666-794.
- Revolution und Literatur. Zum Verhältnis von Erbe, Revolution und Literatur. Hrsg. von Werner MITTENZWEI und Reinhard WEISBACH. Frankfurt 1972.
- Hans-Bernhard MOELLER: Stefan Heym: Das Wagnis der literarischen Exilanten-Tugenden und -Versuchungen in alter und neuer Welt. In: Deutsche Studien 13 (1975), S. 403-410.
- Johannes MOLLER: Paulus ab Eitzen. In: Johannis MOLLERI Flensburgensis Cimbrica Literata. Tomus Tertius, Havniæ 1744, S. 227-236.

- Karl Philipp MORITZ: Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten. In: K.P. M. Werke. Hrsg. von Horst GÜNTHER. Band 2: Reisen, Schriften zur Kunst und Mythologie. Frankfurt 1981, S. 609-842.
- Robert MÜHLHER: Dichtung in der Krise. Mythos und Psychologie in der Dichtung des 19. und 20. Jahrhunderts. Wien 1951.
- Götz MÜLLER: Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 100 (1981), S. 314-318.
- Karl Otfried MÜLLER: Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825.
- Adolf MUSCHG: Bericht von einer falschen Front oder: Der Schein trügt nicht. In: Das Vergehen von Hören und Sehen. Aspekte der Kulturvernichtung. Hrsg. von Peter PIWITT und Peter RÜHMKORF. Reinbek 1976 (Literaturmagazin 5), S. 24-36.
- Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion. Hrsg. von Karl Heinz BOHRER. Frankfurt 1983 (edition suhrkamp, neue Folge 144).
- Leonhard NEUBAUER: Die Sage vom ewigen Juden. Zweite, durch neue Mitteilungen vermehrte Ausgabe, Leipzig 1893a [zuerst 1884].
- Bibliographie der Sage vom ewigen Juden. In: Centralblatt für Bibliothekswesen 10 (1893b), S. 249-267 und 297-316.
- Zur Bibliographie der Sage vom ewigen Juden. In: Zentralblatt für Bibliothekswesen 28 (1911), S. 495-509.
- Zur Geschichte der Sage vom ewigen Juden. In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 22 (1912), S. 33-54 und 411f.
- Zur Geschichte und Bibliographie des Volksbuchs von Ahasverus. In: Zeitschrift für Bücherfreunde N.F. 5/2 (1914), S. 211-223.
- Oscar NEWMAN: Defensible Space. 2. Aufl. New York 1976 [zuerst 1973].
- Jakob NOVER: Deutsche Sagen in ihrer Entstehung, Fortbildung und poetischen Gestaltung. Band 1: Beliebte deutsche Volkssagen. Gießen 1895.
- Heiko A. OBERMAN: Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation. Berlin 1981.
- Friedrich OHLY: Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter. In: F.O. Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt 1977 [zuerst 1958], S. 1-31.
- Martin OPITZ: Buch von der deutschen Poeterey. In: M.O. Gesammelte Werke. Kritische Ausgabe. Hrsg. von George SCHULZ-BEHREND. Band II: Die Werke von 1621-1626, Teil 1, Stuttgart 1978 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 300), S. 331-416.
- Max OSBORN: Die Teuffelliteratur des XVI. Jahrhunderts. Hildesheim 1965 [Repr. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1893].
- Peter von der OSTEN-SACKEN: Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran. Göttingen 1969 (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 6).
- Ernst OSTERKAMP: Darstellungsformen des Bösen. Das Beispiel Luzifer. In: Sprachkunst. Beiträge zur Literaturwissenschaft 5 (1974), Heft 1/2, S. 177-195.
- Lucifer. Stationen eines Motivs. Berlin und New York 1979 (Komparatistische Studien 9).
- Änne OSTERMANN und Hans NICKLAS: Vorurteile und Feindbilder. Materialien, Argumente und Strategien zum Verständnis der Mechanismen, die Menschen dazu bringen, einander mißzuverstehen und zu hassen. Zugleich eine Einführung in die politische Psychologie. München/Berlin/Wien 1976 (U & S Pädagogik: Unterricht).

- Giovanni PAPINI: Der Teufel. Anmerkung für eine zukünftige Teufelslehre. Stuttgart 1955.
- Peter PAWLIK: Pallawatsch. Stefan Heyms Roman »Ahasver«. In: Die Zeit (16.10. 1981), Nr. 43.
- Otto Hermann PESCH: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. Mainz 1967 (Walberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie. Theologische Reihe, Band 4), S. 31-396.
- Egon von PETERSDORFF: Daemonologie. Band I: Dämonen im Weltenplan. München 1956. Band II: Dämonen am Werk. München 1957.
- Jens PETERSEN: Mussolini: Wirklichkeit und Mythos eines Diktators. In: Mythos und Moderne. Hrsg. von Karl Heinz BOHRER. Frankfurt 1983, S. 242-260.
- Erik PETERSON: Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der Heiligen Engel im Kultus. Leipzig 1935.
- Will-Erich PEUCKERT: Pansophie. 1. Teil: Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie. 3. Aufl. Berlin 1976 [Nachdruck der 2. überarbeiteten und erweiterten Auflage 1956; zuerst 1936].
- Manfred PFISTER: Das Drama. Theorie und Analyse. München 1977 (UTB 580).
- Käte PHILIP: Julianus Apostata in der deutschen Literatur. Berlin 1929 (Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur 3).
- Wolfgang PHILIPP: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht. Göttingen 1957 (Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie 3).
- Carl PIETZCKER: Das Grotteske. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 45 (1971), S. 197-211.
- Helmut PLESSNER: Die verspätete Nation. Stuttgart 1959.
- Sozialistischer Realismus. Positionen, Probleme, Perspektiven. Eine Einführung. Hrsg. von Erwin PRACHT und Hermann NEUBERT. Berlin (DDR) 1970.
- Environmental Psychology: Man and his Physical Setting. Edited by Harold M. PROSHANSKY, William H. ITTELSON and Leanne G. RIVLIN. New York 1970.
- Johann PROST: Die Sage vom ewigen Juden in der neueren deutschen Literatur. Leipzig 1905.
- Fritz J. RADDATZ: Die Aufklärung entläßt ihre Kinder. Teil I: Vernunft, Geschichte, Fortschritt werden verabschiedet: Mythos ist der neue Wert. In: Die Zeit (29.6. 1984), Nr. 27, S. 9f. Teil II: Unser Verhängnis als unsere Verantwortung. Der ratlose Mensch zwischen Mythos und Ratio. In: Die Zeit (6.7. 1984), Nr. 28, S. 14.
- Reallexikon für Antike und Christentum [RAC]. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Theodor KLAUSER. Band 1ff. Stuttgart 1950ff.
- Marcel REICH-RANICKI: Entgegnung. Zur deutschen Literatur der siebziger Jahre. Stuttgart 1979.
- Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Hrsg. von Karl Heinrich RENGSTORF und Siegfried von KORTZFLEISCH. 2 Bände, Stuttgart 1968 und 1970.
- Paul REQUADT: Goethes »Faust I«. Leitmotivik und Architektur. München 1972.
- Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Übersetzt und erläutert von Paul RIESSLER. 4. Aufl. Freiburg und Heidelberg 1979 [zuerst 1928].
- Otto F. RIEWOLDT: Theaterarbeit. Über den Wirkungszusammenhang von Bühne, Dramatik, Kulturpolitik und Publikum. In: Die Literatur der DDR. Hrsg. von Hans-

- Jürgen SCHMITT. München und Wien 1983 (Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 11; dtv 4353), S. 133-186.
- Gerhard RITTER: Luther. Gestalt und Symbol. München 1925.
- Annette di ROCCA: Über den Teufel und sein Wirken. Beweise seiner Existenz mit Anhang «Teuflische Geschichten». Gröbenzell 1966.
- Klaus ROSEN: Beobachtungen zur Erhebung Julians 360-361 n. Chr. In: Julian Apostata. Hrsg. von Richard KLEIN. Darmstadt 1978 (Wege der Forschung 509) [zuerst 1969], S. 409-447.
- Alfred ROSENBERG: Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1935.
- Karl ROSENKRANZ: Geschichte der Deutschen Poesie im Mittelalter. Halle 1830.
— Ästhetik des Häßlichen. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Königsberg 1853. Hrsg. von Walther GOSE und Walter SACHS. Stuttgart - Bad Cannstatt 1968.
- Gustav ROSKOFF: Geschichte des Teufels. 2 Bände, Aalen 1967 [Neudruck der Ausgabe Leipzig 1869].
- Maximilian RUDWIN: The Devil in Legend and Literature. New York 1970 [zuerst 1931].
- Dagobert David RUNES: Die Wurzel der Judenverfolgungen. Hrsg. und übersetzt von Günther SCHWARZ. Darmstadt 1981 (Judaica 9) [zuerst New York 1968].
- Ernest Gordon RUPP: Martin Luther. Hitler's Cause — or Cure? In reply to Peter F. Wiener. London 1945.
- Julius RUSKA: Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Heidelberg 1926 (Heidelberger Akten der von-Portheim-Stiftung 16).
- Peter RUSTERHOLZ: Semiotik und Hermeneutik. In: Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik. Hrsg. von Ulrich NASSEN. Paderborn/München/Wien/Zürich 1979 (UTB 961), S. 37-57.
- Thomas F. SAARINEN: Environmental Planning. Perception and Behavior. Boston 1976.
- Edward SAPIR: The Status of Linguistics as a Science. In: Language 5 (1929), Neudruck 1964, S. 207-214.
- Riwkah SCHÄRF: Die Gestalt des Satans im Alten Testament. In: Carl Gustav JUNG: Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie mit einem Beitrag von R.S. Zürich 1951 (Psychologische Abhandlungen 6), S. 152-319.
- Marlene SCHAIBLE: Darstellungsformen des Teuflischen, untersucht an Darstellungen des Engelsturzes vom Ausgang des Mittelalters bis zu Rubens. Diss. (Tübingen 1970) München 1970.
- Leo SCHEFFCZYK: Einführung in die Schöpfungslehre. Darmstadt 1975.
- Wilhelm SCHERER: Vorträge und Aufsätze zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland und Österreich. Berlin 1874.
- Friedrich SCHLEGEL: Kritische Schriften. Hrsg. von Wolfdietrich RASCH. 3. erweiterte Aufl. München 1971 [zuerst 1970].
- Wolfram SCHLENKER: Das »Kulturelle Erbe« in der DDR. Gesellschaftliche Entwicklung und Kulturpolitik 1945-1965. Stuttgart 1977.
- Arno SCHMIDT: Das Volksbuch vom ewigen Juden. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Buches. Danzig 1927.
- Heiner SCHMIDT: Quellenlexikon der Interpretationen und Textanalysen. 7 Bände, Duisburg 1984.
- Johann SCHMIDT: Eitzen. In: Schleswig-Holsteinisches biographisches Lexikon. Band 5, Neumünster 1979, S. 85-87.

- Karl Ludwig SCHMIDT: Lucifer als gefallene Engelmacht. Akademischer Vortrag der Universität Basel am 23. Januar 1951. In: *Theologische Zeitschrift* 7 (1951), Heft 3, S. 161-179.
- Werner H. SCHMIDT: Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift. Zur Überlieferungsgeschichte von Genesis 11 — 114a und 114b — 11124. 2. Überarbeitete und erweiterte Auflage, Neukirchen — Vluyn 1967 (*Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* 17) [zuerst 1963/64].
- Wolf SCHNEIDER: Magie der Sprache. In: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*. Band XV: Transzendenz, Imagination und Kreativität. Hrsg. von Gion CONDRAU. Zürich 1979, S. 973-978.
- Hans Joachim SCHOEPS: Aus frühchristlicher Zeit. Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Tübingen 1950.
- Karl-Heinz SCHOEPS: Der DDR-Roman. In: *Handbuch des deutschen Romans*. Hrsg. von Helmut KOOPMANN. Düsseldorf 1983, S. 556-573.
- Arthur SCHOPENHAUER: Welt und Mensch. Stuttgart 1966.
- Hans SCHRÖDER: von Eitzen (Paul). In: *Lexikon der hamburgischen Schriftsteller bis zur Gegenwart*. Band 2, Hamburg 1852, S. 161-164.
- Emil D. SCHÜRER: Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Band 1: Einleitung und politische Geschichte. 3. und 4. Aufl. Leipzig 1901. Band 2: Die inneren Zustände. 3. Aufl. Leipzig 1898. Band 3: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur. 3. Aufl. Leipzig 1898.
- William SESTON: Verfall des römischen Reiches im Westen. Die Völkerwanderung. In: *Propyläen Weltgeschichte*. Hrsg. von Golo MANN und Alfred HEUSS. Band 4: Rom. Die römische Welt. Berlin/Frankfurt/Wien 1963.
- William L. SHIRER: The Rise and Fall of the Third Reich. A History of Nazi Germany. New York 1960. [Deutsche Ausgabe: *Aufstieg und Fall des Dritten Reichs*. Köln 1961.]
- Aarne SIIRALA: Luther und die Juden. In: *Lutherische Rundschau* 14 (1964), Heft 3, S. 427-452.
- Michael Wladeni SINOWITZ: Diskurs zwischen einem Bischof und Rabbiner. Ein kurzer Auszug aus »Licht und Wahrheit«, I. und II. Teil über Jesus Christus und die Unterschiebung des Neuen Testaments und der Kirchengeschichten durch die Schriftgelehrten des Talmud. Zürich 1902.
- Albert SOERGEL: Ahasver-Dichtungen seit Goethe. Leipzig 1905 (Probefahrten. Erstlingsarbeiten aus dem Deutschen Seminar in Leipzig 6).
- [Wilhelm Gottlieb] SOLDAN'S Geschichte der Hexenprozesse. Neu bearbeitet von Heinrich HEPPE. 2 Bände, Stuttgart 1880 [zuerst 1843].
- Kurt SONTHEIMER und Wilhelm BLEEK: Die DDR. 4. neubearbeitete Aufl. Hamburg 1975.
- Erich SOREL: Über die Gewalt. Mit einem Nachwort von George LICHTHEIM. Übersetzt von Ludwig OPPENHEIMER (1928). Frankfurt 1981 (*suhrkamp taschenbuch wissenschaft* 360) [zuerst 1906].
- Oswald SPENGLER: Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. 2 Bände, 69. bis 71. Aufl. München 1923.
- Helmut F. SPINNER: Kritik im Systemvergleich Bundesrepublik Deutschland und Deutsche Demokratische Republik. Mannheim 1982 (*Arbeiten von Mitgliedern des Instituts für Sozialwissenschaft der Universität Mannheim, Preprint Nr. 84*).
- Jochen STAADT: Konfliktbewußtsein und sozialistischer Anspruch in der DDR-Literatur. Zur Darstellung gesellschaftlicher Widersprüche in Romanen nach dem VIII. Parteitag der SED 1971. Berlin 1977 (*Hochschul-Skripten: Literaturwissenschaft* 1).

- Sigrid STAHL: Der Ausbruch des Subjekts aus gesellschaftlicher Konformität. Ansätze literarischer Verweigerung am Beispiel der zweiten Hälfte der siebziger Jahre. Frankfurt/Bern/New York 1984 (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Band 744).
- Emil STAIGER: Die Kunst der Interpretation. In: Die Werkinterpretation. Hrsg. von Horst ENDERS. Darmstadt 1967 (Wege der Forschung 36), S. 146-168.
- Uwe STAMMER: Teuflische Intrigen verfügen Engelstürze. In: Stuttgarter Zeitung (14. 10. 1981), Nr. 237.
- Franz K. STANZEL: Theorie des Erzählens. Göttingen 1979 (UTB 904).
- Alexander STEPHAN: Die wissenschaftlich-technische Revolution in der Literatur der DDR. In: Der Deutschunterricht 30 (1978), Heft 2, S. 18-34.
- Martin STÖHR: Martin Luther und die Juden. In: Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute. Hrsg. von Wolf-Dieter MARSCH und Karl THIEME. Mainz und Göttingen 1961, S. 115-140.
- Hermann L. STRACK und Paul BILLERBECK: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Bände I-IV, 2, 4. unveränderte Aufl. München 1965 [zuerst 1924-1928].
- Johann Georg SULZER: Allgemeine Theorie der Schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt. Band 3, Hildesheim 1967 [Nachdruck der 2. vermehrten Auflage Leipzig 1793].
- Klaus SUPPAN: Die Ehelehre Martin Luthers: Theologische und rechtshistorische Aspekte des reformatorischen Eheverständnisses. München 1971.
- Tendenzen der deutschen Gegenwartsliteratur. Hrsg. von Thomas KOEBNER. 2. neuverfaßte Aufl. Stuttgart 1984 (Kröners Taschenausgabe 405).
- Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption. Hrsg. von Manfred FUHRMANN. München 1971 (Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe IV).
- Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik. Hrsg. von Ulrich NASSEN. Paderborn/München/Wien/Zürich 1979 (UTB 961).
- The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times. Band 1, New York 1965 [zuerst 1901].
- The Universal Jewish Encyclopedia in 10 Volumes. Ed. by J. LANDMANN. New York 1948.
- Michael TITZMANN: Strukturelle Textanalyse. München 1977 (UTB 582).
- Frank TROMMLER: Auf dem Wege zu einer kleineren Literatur. Ästhetische Perioden und Probleme seit 1945. In: Tendenzen der deutschen Gegenwartsliteratur. Hrsg. von Thomas KOEBNER. 2. neuverfaßte Aufl. Stuttgart 1984 (Kröners Taschenbuchausgabe 405), S. 1-106.
- Fritz TSCHIRCH: Weltbild, Denkform und Sprachgestalt. Grundauffassungen und Fragestellungen in der heutigen Sprachwissenschaft. Berlin 1954.
- Joseph TURMEL: Histoire de l'angéologie des temps apostoliques à la fin du ^v^e siècle. In: Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses. Année et Tome 3 (1898), S. 289-308.
- L'angéologie depuis le faux Denys l'Aréopagite. In: Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses. Année et Tome 4 (1899), S. 217-309.
- Friedrich VITTINGHOFF: Julian Apostata. In: Die Großen der Weltgeschichte. Hrsg. von Kurt FASSMANN. Band 2, Zürich 1972.
- Adolph WAGNER: Uebersicht des mythischen Systems. In: Johann Arnold KANNE'S System der indischen Mythe, oder Cronus und die Geschichte des Gottmenschen in

- der Periode des Vorrückens der Nachtgleichen. Nebst einer Uebersicht des mythischen Systems, als Beilage an den Verfasser von Adolph WAGNER. Leipzig 1813.
- Martin WALSER: Erfahrungen und Leseerfahrungen. 4. Aufl. Frankfurt 1977 (edition suhrkamp 109) [zuerst 1965].
- Joachim WALTHER: Meinetwegen Schmetterlinge. Gespräche mit Schriftstellern. Berlin (DDR) 1973.
- Robert WEIMANN: Literaturgeschichte und Mythologie. Methodologische und historische Studien. 2. Aufl. Berlin und Weimar 1972.
- Peter WEISBROD: Literarischer Wandel in der DDR. Untersuchungen zur Entwicklung der Erzählliteratur in den siebziger Jahren. Diss. Heidelberg 1980 (Sammlung Groos 6).
- Johannes Leo WEISGERBER: Vom Weltbild der deutschen Sprache. Düsseldorf 1953.
- Gert WENDELBORN: Martin Luther. Leben und reformatorisches Werk. Wien/Köln/Graz 1983.
- Claus WESTERMANN: Schöpfung. Stuttgart und Berlin 1971 (Themen der Theologie 12).
- Benjamin Lee WHORF: Sprache, Denken, Wirklichkeit. Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie. Hrsg. und übersetzt von Peter KRAUSSER. Reinbek 1963 (rowohlts deutsche enzyklopädie 174) [Originalausgabe *Language, Thought and Reality* 1956].
- Peter F. WIENER: Martin Luther. Hitler's Spiritual Ancestor. London/New York/Melbourne 1944 (Win the Peace Pamphlet 3).
- Nicolaus WILCKENS [. . .] Hamburgischer Ehren-Tempel, [. . .] aus den hinterlassenen Handschriften aufgerichtet von M. Christian ZIEGRA der Hamb. Domkirche Canonicus. Hamburg 1770, S. 281-302.
- Gerhild S. WILLIAMS: Es war einmal, ist und wird einmal sein: Geschichte und Geschichten in Günter Grass' *Der Butt*. In: Deutsche Literatur in der Bundesrepublik seit 1965. Hrsg. von Paul Michael LÜTZELER und Egon SCHWARZ. Königstein 1980, S. 182-201.
- Gero von WILPERT: Deutsches Dichterlexikon. 2. erweiterte Aufl. Stuttgart 1976 (Kröners Taschenausgabe 288).
- Alois WINKLHOFER: Traktat über den Teufel. Frankfurt 1961.
- Gerhard WIRTH: Julians Perserkrieg. Kriterien einer Katastrophe. In: Julian Apostata. Hrsg. von Richard KLEIN. Darmstadt 1978 (Wege der Forschung 509), S. 455-507.
- Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache. Hrsg. von Ruth KLAPPENBACH und Wolfgang STEINITZ. Band 4, Berlin 1975.
- Rainer WOHLFEIL: Das wissenschaftliche Lutherbild der Gegenwart in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik. Ein Vergleich. Hrsg. von der Niedersächsischen Landeszentrale für politische Bildung. Hannover 1982.
- Christa WOLF: Lesen und Schreiben. Neue Sammlung. Essays, Aufsätze, Reden. Darmstadt und Neuwied 1980 (Sammlung Luchterhand 295).
- Hans WOLFSCHÜTZ: Stefan Heym. In: Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Hrsg. von Heinz Ludwig ARNOLD. Band 3, München 1978ff.
- A.S. van der WOUDE: Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân. Assen 1957 (Studia Semitica Neerlandica 3).
- August WÜNSCHE: Der Sagenkreis vom geprellten Teufel. Leipzig 1975 [zuerst 1905].
- Hans WYSLING: »Mythus und Psychologie« bei Thomas Mann. In: H.W. Dokumen-

- te und Untersuchungen. Beiträge zur Thomas-Mann-Forschung. Bern und München 1974 (Thomas-Mann-Studien 3), S. 167-180 [zuerst 1969].
- Reinhard Konrad ZACHAU: Stefan Heym in Amerika. Eine Untersuchung zu Stefan Heyms Entwicklung im amerikanischen Exil 1935-1952. Diss. University of Pittsburgh 1978 (University Microfilms International, Ann Arbor Nr. 7902783).
- Stefan Heym. München 1982 (Autorenbücher 28).
- Klaus ZIEGLER: Mythos und Dichtung. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte. Begründet von Paul MERKER und Wolfgang STAMMLER. 2. Aufl. Hrsg. von Werner KOHLSCHMIDT und Wolfgang MOHR. Band 2, Berlin 1965, S. 569-584.
- Matthäus ZIEGLER: Engel und Dämon im Lichte der Bibel mit Einschluß des außerkanonischen Schrifttums. Zürich 1957 (Lehre und Symbol 7).
- Dieter ZIMMER: Die sogenannte Dokumentar-Literatur. In: Die Zeit (28.11. 1969). [Angabe nach TROMMLER, 1984, S. 106.]
- Bernhard ZIMMERMANN: Dichterfiguren in der biografischen Literatur der siebziger Jahre. In: Deutsche Literatur in der Bundesrepublik seit 1965. Hrsg. von Paul Michael LÜTZELER und Egon SCHWARZ. Königstein 1980, S. 215-229.
- Wilhelm ZIMMERMANN: Der große deutsche Bauernkrieg. Volksausgabe. 5. Aufl. Berlin 1978 [Nachdruck der von Wilhelm BLOS herausgegebenen Volksausgabe 1881; zuerst 1841-1843].
- Werner ZIRUS: Der ewige Jude in der Dichtung, vornehmlich in der englischen und deutschen. Leipzig 1928 (Palaestra 162).
- Ahasverus. Der ewige Jude. Berlin und Leipzig 1930 (Stoff- und Motivgeschichte der deutschen Literatur 6).
- Zur Theorie des sozialistischen Realismus. Hrsg. vom Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED, Gesamtleitung: Hans KOCH. 2. Aufl. Berlin (DDR)1975.

Kurze Beschreibung vnd Erzählung von einem
Juden/mit Namen Ayyverus/

**Welcher bey der Creuzi-
gung Christi selbst persönlich gewesen / auch das
Crucifige über Christum hab helfen schreyen / vnd vmb Bar-
rabam bitten / hab auch nach der Creuzigung Christi nimmer gen Jerusalem
können kommen / auch sein Weib vnd Kinder nimmer gesehen / vnd seithero im
Leben geblieben / vnd vor etlich Jahren gen Hamburg kommen / auch An-
no 1599. im December zu Danzig ankommen.**

**Es hat auch Paulus von Eizen / der H. Schriffe
Doctor vnd Bischoff von Schlesswig / beneben dem Rector der
Schulen zu Hamburg / mit ihme conferirt von den Orientalischen Landen /
was sich nach Christi zeit verlossen / hat er solchen guten bericht davon gegeben /
dass sie sich nicht genug darüber verwundern können.**



Matthaei am 16.

Wahrlich ich sage euch / es stehen allhie etliche / die werden den Tode nicht
schmecken / biß daß sie deß Menschen Sohn kommen sehen inn
sein Reich.

Bedruckt zu Baucken / bey Wolfgang
Suchnach / Anno 1602.



Beil dieser zeit bey vns alhie nichts neues zu schreiben / wil ich euch etwas altes / welches doch bey vielen mit verwunderung / für etwas neues gehalten wird / erzehlen / welches sich folgender gestalt verhaltet :



Es hat Paulus von Eiben / der H. Schrifft Doctor / vnd Bischoff zu Schleswig (dann er von J. F. G. Herzog Adolff von Holstein zum Bischoff erwöhlet vnd bestettiget ist / so nicht allein bey menniglich in ansehen vnd glaubwürdig / sondern auch durch sein in truck gegeben Schrifften ein berühmter Mann ist) mir vnd andern Studiosis / etlich mahl erzehlet / das / als er in seiner Jugend zu Wittenberg studiert / vnd einmal im Winter in Anno 1542. zu seinen Eltern gen Hamburg gereiset : Hab er den nechsten Sontag hernacher inn der Kirchen / vnter der Predigt einen Mann / welcher ein sehr lang Person / mit einem langen vber die Achsel abhangenden Haar / gewesen / gegen der Kanzel vber auff blossen steinen barfüßig stehen sehen : welcher mit solcher Andacht die Predigt gehört / daß man an ihm einige bewegung nicht spüren können : aussenthalt wann der Name Jesus Christus genennet worden / hab er sich geueigt / an seine Brust geschlagen / vnd sehr tieff gescuffet : hab kein andere Kleidung angehabt in demselbigen harten Winter / als ein par Hosen / die an den Füßen durch gewesen / ein Rock bis an die Knie : vnd darüber ein Mandel / bis auff die Füß / sonsten sey er Alters halben anzusehen gewesen / als ein Mann von fünffzig Jah

re. 1

ren vngefährlich / als er nun sich wegen seiner grossen gestalt /
 Kleidung vnd Gebärden vber ihme verwundert: hab er nach
 ihme / wer er were / vnd was sein gelegenheit seye / geforschet / da
 hat man in berichtet / daß derselbige sich nun den Winter über
 etliche Wochen lang daselbsten auffgehalten / vnd von sich auß-
 geben / daß er ein geborner Jud von Jerusalem / mit seinem
 Namen Ahasuerus / vnd seines Handwercks ein Schutzmä-
 cher / auch bey der Creuzigung Christi selbs persönlich gewes-
 sen / vnd seithero im Leben geblieben / vnd durch viel Länder ges-
 reiset seye / wie er dann zu bestettigung dessen viel vmbstände / so
 sich mit Christo / nach dem er gefangen / vnd für Pilatum ges-
 führt / darnach für Herodem / auch biß er endlich gecreuziget
 worden / zugetragen / von dem weder die Evangelisten noch Hi-
 storischreiber meldung thun: Desgleichen auch von aller hand
 geschichten vnd Regimenten verenderungen / so in den Orien-
 talischen Landen nach Christi Leiden / in etlich hundert Jahr
 hernacher sich zugetragen: Wie auch von den Aposteln / wo je-
 der gelebt / gelehrt / vnd endlich gelitten / vollkommen guten be-
 richt zu geben wuste. Als nun Paulus von Eifen solches ge-
 höret / hat er sich noch mehr darob verwundert / vnd gelegenheit
 gesucht / selbsten mit ihm zureden. Da er nun dasselbig endlich
 erlanget / hab ihme der Jud solches alles mit vmbstenden erzeh-
 let: Daß er nemlich zur zeit Christi zu Jerusalem wonhaftig /
 auch ihme / dem HErrn Christo / welchen er für ein Keyser vnd
 Verführer gehalten / weil er anders nicht gewußt / auch von den
 Hohenpriestern vnd Schrifftgelehrten / denen er zugethan ge-
 wesen / anders nicht gelernet gehabt / gram gewesen / vnd hab
 derwegen allezeit sein bestes gethan / damit dieser Verführer /
 wie er darfür gehalten / möchte vertilget werden: Hab auch
 endlich ihn fangen / für die Hohenpriester vnd Pilatum führen /

aufklagen / über ihn das Crucifige schreyen / vnd vmb Barras-
 bam bitten / auch so weit bringen helffen / biß er zum Todt ver-
 urtheilt worden. Da nun der Sentenß gesprochen gewesen /
 hab er als bald nach seinem Hauß / da der HErr Christus hat
 fürüber sollen geführt werden / zugeilet / vnd es seinem Hauß-
 gesind angesagt / damit sie ihn auch sehen möchten / da hab er
 selbst sein kleines Kind auff seinen Arm genommen / mit ihme
 für die Thür gestanden / in den HErrn sehen zu lassen. Als
 nun der HErr Christus vnter seinem Creuß herzu geführt
 worden / hab er sich an sein Hauß etwas angelehnet / da sen er zu
 mehrer anzeigung seines Eifers herzu gelauffen / vnd mit schelt-
 worten sich von dannen weg zu packen / vnd hinauß / da er hin-
 gehört / zu verfügen / fort gewisen. Da hab ihn Christus starck
 angesehen / vnd ihn auff die meinung ohngesehrlich angeredt:
Ich wil stehen vnd ruhen / du aber solt gehen. Als
 bald hab er sein Kind niedergesetzt / vnd im Hauß nicht bleiben
 können / sondern mit nach gefolget vnd zugesehen / wie er ist hin-
 gerichtet worden. Nach dem solches alles vollendet worden /
 sen ihm vnmöglich gewesen widerumb in die Stadt Jerusalem
 zu gehen / wie er auch nicht mehr darein kommen / sein Weib /
 Kind vnd Gesind nit mehr gesehen / sondern bald fort in fremb-
 de / vnd also eins nach dem andern biß daher / durchzogen habe /
 Vnd ob er wol über etlich hundert Jahr widerumb ins Land
 kommen / hab er es doch also verwüst vnd Jerusalem verfür-
 gefunden / daß er es nicht mehr gekant habe. Was nun Gott
 mit ihme für habe / daß er ihn so lang in diesem elenden Leben
 herum führe / ob er in vielleicht biß an Jüngsten Tag / als ein
 lebendigen zeugen des Leidens Christi / zu mehrer überzeu-
 gung der Gottlosen vnd Unglaubigen / also erhalten wölle / sen
in v. 2.

im vnwissent / seines theils möchte er leiden / daß in Gott auß
 diesem Jammerthal zur ruhe abforderte. Auff dieses habe
 er Paulus von Eisen / bey neben dem Rector der Schulen zu
 Hamburg / welcher ein Gelehrter vnd in Historijs erfarnner
 Mann gewesen / mit im von allerhand Geschichten / so sich in
 den Orientalischen Landen nach Christi zeiten hero verlauf
 sen / conferirt / da hab er inen alle vmbständ vnd gnugsamen be
 richt davon gegeben / daß sie sich nicht gnugsam darüber ver
 wundern können. In seinem Leben sey er still vnd eingezogen
 gewesen / nicht geredt / als wenn man in gefragt / Wann man
 in zu Gast geladen / sey er erschienen / doch wenig gessen vnd ge
 truncken: Da man ihm Gelt verehrt / hab er nicht über zweien
 Schilling genommen / doch also bald wider vnter die Armen
 getheilt / mit vermelden / er bedörffe es nicht / Gott werde in wol
 versorgen. So hab man ihn die zeit über / weil er zu Hamburg
 gewesen / nie sehen lachen: In welches Land er kommen / dessel
 bigen Sprach hat er geredt / wie er dem damalt die Sächsische
 Sprach als wol geredt / als wann er ein geborner Sachs wer.
 Es sein auch / wie D. Eiß berichtet / damalt viel Leu: auß vie
 len Landen vnd weit gelegnen Orten / in zu sehen vnd zu hören
 gen Hamburg kommen / auch vielerley Judicia über in ergan
 gen / Der mehrertheil aber hab dafür gehalten / er habe ein flie
 genden Geist bey sich / der in solche ding offenbare / Welches er
 aber nicht dafür gehalten / weil er nicht allein Gottes Wort
 zern gehört vnd davon geredt / auch allwegen mit grosser an
 dacht vnd grossen seuffßen den Namen Gottes genemmt / son
 dern auch daß er kein Fluchen dulden können / dann wann er je
 mand bey Gottes Lenden vnd Bunden fluchen hören / er darü
 ber erzittert / vnd mit grimmigem Eifer aetrohet: Du elender
 Mensch / du elende Creatur / solt du den Namen Gottes vnd

seine Marter also mißbrauchen/ Ja soltestu gesehen vnd gehört haben / wie sator dem HERN Christo seine Wunden vnd Leiden / dein vnd meinet wegen worden were / wie ichs gesehen / du würdest dir ehe leyd thun lassen / dann daß du also seinen Namen nennest.

Vnd dieses hat Ehngemeldter Herz Paulus von Eitzen mir vnd andern mündlich / doch mit viel mehr vnd weitern umbstenden erzehlet / welches ich gleichwol seithero von etlichen alten Bürgern allhie zu Schleswig / die auch zum theil denselbigen damaln gesehen / vnd mit ihm geredt / affirmiren gehört.



Sie verschinen 75. Jahr / seind Secretarius Christoff Ehringer vnd
 M. Jacobus / welche vnser Gnediger Herr / Herzog Adolff zu Hol-
 stein vngefährlich vor fünff viertheil Jahren / als Legaten an König in
 Hispanien abgefertiget / wegen der bezahlung / so sein Königlich W. Ihr Fürst-
 lichen Gnaden: Vnd dem Kriegs Volck / mit dem sie in Anno 1572. dem Duc
 de Alba inn das Niderland gezogen / noch schuldig verblieben: vmb befürdes-
 rungen angehalten / widerumb zu Haus kommen / vnd allhie zu Schlesswig
 angelangt / die berichten / daß sie zu Malduit obgedachten M. in aller gestalt /
 mit Kleider / geberden / vnd Alter noch zu sehen angetroffen / mit ihm geredt /
 vnd eben wie der abgemelt neben andern Leuten von ihm verstanden haben / vnd
 hab er sein gut Spanisch geredt.

Was nun von dieser M. ansperson zu halten: davon steht jedem sein Judicium
 um frey: Die werck Gottes seind wunderbarlich vnd vnforschlich / vnd wer-
 den je lenger je mehr ding / die bißhero verborgen gewesen / nun mehr gegen dem
 zunahenden Jüngsten Tag vnd ende der Welt offenbaret / wol dem der es in
 rechtem verstand auffaimpt / vnd erkennet / vnd sich daran nicht erget.

Datum Schlesswig den 9. Junij Anno 1584.

Dieser Mann oder Jud soll so dicke Fußolen haben / daß mans gemessen /
 zweyer zwerch Finger dick gewesen / gleich wie ein Horn so hart / wegen seines
 langes gehen vnd Reysen / er sol auch Anno 1599. zu Danzig im Dec-
 cember gesehen worden sein.

S N D E

