

Rosa-Luxemburg-Stiftung

Texte 4

MARC TEMME

Mythos als Gesellschaftskritik:
Stefan Heyms »Ahasver«

Karl Dietz Verlag Berlin

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Aufnahme

Temme, Marc:

Mythos als Gesellschaftskritik: Stefan Heyms »Ahasver« /

Marc Temme. – Berlin: Dietz, 2000

(Texte / Rosa-Luxemburg-Stiftung ; Bd. 4)

ISBN 3-320-02013-7

© Karl Dietz Verlag Berlin GmbH 2000

Umschlag und Satz: MediaService GmbH, Berlin

Druck und Bindearbeit: BärenDruck GmbH, Berlin

Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	7
2. Die Legende vom ewigen Juden	12
2.1. Heyms Quellen	13
2.1.1. <i>Die Legende in den Volksbüchern von 1600 und ihre Entstehungsgeschichte</i>	13
2.1.2. <i>Jüngere Bearbeitungen der Legende</i>	17
2.1.3. <i>Die Bibel in Heyms Roman</i>	20
2.1.4. <i>Andere Quellen</i>	24
2.1.5. <i>Jüdische Schriften</i>	28
2.2. Die Erzählebenen	32
2.2.1. <i>Mythologisch-biblische Rahmenhandlung</i>	35
2.2.2. <i>Reformationszeit</i>	38
2.2.3. <i>DDR-Gegenwart zu Beginn der 80er Jahre</i>	43
2.2.4. <i>Verknüpfung der Ebenen</i>	49
2.3. Die Figuren	53
2.3.1. <i>Die Heymsche Konzeption der Ahasver-Figur</i>	53
2.3.2. <i>Die übrigen Figuren des Romans</i>	58
2.4. Bewertung des Inhalts	66
3. Die formale Ausgestaltung des Romans »Ahasver«	71
3.1. Montagetechnik bei Heym	71
3.2. Sprachliche Gestaltung	76
3.3. Bewertung des Romankonzepts	81
4. Das Konzept Heyms als Kritik an der sozialistischen Diktatur	83
4.1. Mythos versus dialektisch-materialistische Wahrheit	83

4.2. Die formale Konstruktion des Romans als Kritik	95
4.3. Die direkte Kritik an der Staatsführung und an der SED	102
5. Sozialistische Kritik am real existierenden Sozialismus	107
6. Literaturverzeichnis	110

1. Einleitung

In den zehn Jahren, die seit der Beseitigung der sozialistischen Diktatur in Ostdeutschland vergangen sind, hat die wiedervereinigte bundesdeutsche Gesellschaft sich im wesentlichen mit den aktuellen Problemen beschäftigt, die das Zusammenwachsen beider deutscher Staaten mit sich brachte. Dies hatte seine Rechtfertigung sowohl in den drängenden wirtschaftlichen Problemen als auch im wieder aufkeimenden Rechtsradikalismus. Die in der Öffentlichkeit geführte Diskussion beschränkte sich darüber hinaus in der Hauptsache auf die Prozesse um die Mauertoten und gegen führende SED-Funktionäre.

Verschiedene Historiker haben in ihren Abhandlungen die Machtstrukturen der SED-Diktatur untersucht, hierbei aber auch ein neues Tabu geschaffen. In den »Doku's« der 90er Jahre, die sich mit den Ereignissen des Herbsts 1989 (und nur mit diesen) beschäftigten, wird ein heldenhafter Wiedervereinigungs- und (schon weniger) Befreiungskampf dargestellt, der scheinbar ohne Vorgeschichte durch die sich plötzlich entladende Volkswut entstanden war. Nach der Tabuisierung und der Glorifizierung folgte zum Ende der 90er Jahre hin folgerichtig eine Nostalgiewelle, in der durch Filme wie »Sonnenallee« die DDR-Geschichte im Nachhinein ihre Verklärung erfährt. Dass die von den Bürgern der DDR initiierte unblutige, aber erfolgreiche Befreiung von einer deutschen Diktatur sich positiv auf das gesamtdeutsche Demokratieverständnis auswirken könnte, wurde bisher in wenigen Ansätzen deutlich.

Die Aufarbeitung der Vergangenheit ist nötig für die Bewältigung der Zukunft. Nur hieraus schöpft sie ihre Rechtfertigung. Ausgehend von einem Roman, der zur Widerstandsliteratur gezählt werden darf und der zu einem Höhepunkt des Kalten Krieges und in der Endphase der DDR geschrieben wurde und erschien, möchte ich in dieser Arbeit versuchen, die gesellschaftlichen Entwicklungen zu beschreiben, die den Ereignissen von 1989 vorangegangen sind.

Stefan Heyms Roman *Ahasver* erschien 1981 im Bertelsmann-Verlag in München. Geschrieben worden war der Roman zwischen 1976 und 1981 in Ost-Berlin. Der Autor war seit den Ereignissen um die Biermann-Ausbürgerung 1976 und seinem Ausschluss aus dem DDR-Schriftstellerverband 1979 den Menschen in seinem Land nur noch aus den West-Medien oder durch Lesungen, die er innerhalb der evangeli-

schen Kirche abhielt, bekannt. Es ist schwer, eine kurze einleitende Charakterisierung des Autors Stefan Heym zu geben, der Jude ist und Sozialist, Dissident im real existierenden Sozialismus und Alterspräsident des 13. Deutschen Bundestages war und der darüber hinaus als Deutscher den Faschismus, als Amerikaner die McCarthy-Ära und letztlich die Zeit Ulbrichts und Honeckers journalistisch und literarisch kommentierte. Das Konzept Heyms, die Verbindung von subtiler inhaltlicher Gesellschaftskritik und formaler Vielfalt, so, wie es sich im *Ahasver* zeigt, hat seine Wurzeln auch in der Biographie Heyms.

Stefan Heym wurde am 10. 4. 1913 als Helmut Flieg geboren. Er entstammt einer jüdischen Kaufmannsfamilie aus Chemnitz. Nachdem er sich mit einem antimilitaristischen Gedicht mit dem Titel *Exportgeschäfte*, das 1931 in der SPD-nahen »Volksstimme« abgedruckt worden war bei der Chemnitzer Ortsgruppe der NSDAP unbeliebt gemacht hatte, wurde er von seiner Schule relegiert. In Berlin erlaubte man Flieg, die Hochschulreife zu erwerben und hier begann er auch sein Studium der Germanistik. In der Nacht, als in Berlin der Reichstag brannte, nahmen die Faschisten in Chemnitz Fliegs Vater als Geisel, denn sie hatten das Gedicht in bleibender Erinnerung behalten und wollten Helmut Flieg zwingen, sich zu stellen. Flieg – gewarnt durch seinen jüngeren Bruder – floh noch in der gleichen Nacht aus Deutschland in die Tschechoslowakei, wo er in Prag im Hause Egon Erwin Kischs Unterschlupf fand. In seinem ersten Telegramm aus dem Exil vom 13. 3. 1933 nannte er sich – um die Eltern und den Bruder zu schützen – in Anlehnung an den Namen seines Cousins »Stefan Heym«.

Die Zeit seines Exils und die erzwungene Flucht haben später das Misstrauen des Amerikaners Stefan Heym den Deutschen gegenüber geprägt, der nach dem 2. Weltkrieg wieder nur gezwungenermaßen – andere europäische Staaten hatten sein Asylgesuch abgelehnt – nach Deutschland, in die DDR, zurückkehrte.

Im Prager Exil verdiente sich Flieg sein Geld durch das Abfassen von Zeitungsartikeln für verschiedene deutschsprachige Zeitungen Prags. So wurde er über Nacht Journalist. Das Pseudonym »Stefan Heym« benutzte er ausschließlich für ernsthafte Artikel, wohingegen die Pseudonyme »Elias Kamp« und »Gregor Holm« amüsanten Artikeln und »Hans Weber« politischen Aufträgen vorbehalten blieben. Seine Artikel für die »Sozialistische Arbeiter Zeitung« in Berlin trugen die Unterschrift »Melchior Douglas«. Heyms späteres literarisches Schaffen ist von seiner journalistischen Tätigkeit stark beeinflusst worden und auch seine Vorliebe für die Übertragung von Bedeutungen auf Namen¹ lässt sich bereits während seines Aufenthalts in seiner ersten Exilstation erkennen.

In Amerika setzte Flieg sein Studium fort und schloss mit einer Magisterarbeit über Heinrich Heines *Atta Troll* ab. Nach seiner Arbeit als Redakteur und Chefredakteur

1 »Melchior« (hebr.) ist der »König des Lichts«, Frederik Douglas ist als Sklavenbefreier in die Geschichte eingegangen. Im *Ahasver* sind die Namen vieler Figuren mit Bedeutungen versehen: Beifuß, Leuchenträger, Würzner, etc.

begann er seine ersten literarischen Gehversuche und wählte hierfür die Sprache seines Exils: Englisch. Als die USA in den 2. Weltkrieg eingriffen, ließ er sich naturalisieren und wurde der amerikanische Soldat Stefan Heym. Er kam als Besatzungssoldat nach Deutschland zurück und arbeitete im Armeedienst beim Aufbau einer unabhängigen Presse mit. Die mittlerweile ausgebrochenen Auseinandersetzungen zwischen Ost und West brachten den inzwischen überzeugten Sozialisten aber in immer stärkeren Widerspruch zu den Meinungen seiner Vorgesetzten, so dass Heym in die USA zurückversetzt wurde. Er verließ die USA – wieder aus Angst vor Verfolgung – während der McCarthy-Ära. Dass Heym seine ersten Erfolge mit Büchern in englischer Sprache hatte, hat sowohl sein literarisches Werk als auch die Literaturwissenschaft beeinflusst. Bis Ende der 70er Jahre schrieb Heym seine Bücher in englischer Sprache und übersetzte sie dann selber ins Deutsche. Seine Schreibweise und sein Sprachgebrauch sind deshalb vielfach eher durch amerikanische Entwicklungen beeinflusst als durch deutsche. Stärker als die deutsche hat sich mit Heyms Werk die englische Literaturwissenschaft auseinandergesetzt. Von der deutschen Literaturwissenschaft blieb Heyms Werk wenig berücksichtigt, da seine Bücher schon bald nach seinen ersten deutschen Veröffentlichungen als sozialistische Trivalliteratur stigmatisiert wurden.² Das Stigma wirkte lange fort und dementsprechend stammt die literaturwissenschaftliche Literatur über Heym und seine Romane zu einem erheblichen Teil aus dem angelsächsischen Ausland. Reinhard Zachau bezeichnete – allerdings vor der Veröffentlichung des *Ahasver* in Amerika – die Texte Heyms als »formalästhetisch nicht auf den für die Literaturwissenschaft interessanten Höhen« und beschränkt Heyms literarischen Anspruch auf den Inhalt.³ Heyms Literaturverständnis sei »reduziert«, meint Zachau und behauptet, dass Heym »Literatur mit Unterhaltungsliteratur« gleichsetze, d. h. dass das wichtigste Element seiner Belletristik – in Anlehnung an die amerikanische Unterhaltungs- und Filmindustrie – die Spannung sei.⁴ Nachdem Heym die USA aus politischen Gründen verlassen hatte, wollte er sich in Prag niederlassen, was ihm aber verwehrt wurde, so dass er in der DDR um Asyl bat, welches man ihm gewährte. Heym bedankte sich 1953 mit den Worten: »Ich bin dankbar, dass hier in der Deutschen Demokratischen Republik das heiligste aller Rechte das Recht des Bürgers ist, sich offen für Frieden und Freiheit und Demokratie einzusetzen.«⁵ In der DDR fühlte Heym sich einige Zeit als Sozialist gut aufgehoben; er arbeitete als Journalist in Berlin und seine Bücher wurden zunächst publiziert. Wie Otto Ernst in seiner an der Universität Jena 1965 eingereichten Dissertation, hier allerdings bezogen auf das Bürgertum der Weimarer Republik, feststellt, war Heym »Non-Konformist«⁶. In

2 »Besonders in den Zeitromanen kommen dadurch die Nebenrollen gelegentlich etwas zu kurz, bleiben im Typischen oder im Klischee stecken« [Metzler Autoren Lexikon. S. 364].

3 Zachau, Reinhard Konrad: Stefan Heym. S. 12.

4 Ebenda, S. 103.

5 Zitiert nach: Ernst, Otto: Stefan Heyms Auseinandersetzung mit Faschismus, Militarismus und Kapitalismus. S. 20.

6 Ernst, Otto: Stefan Heyms Auseinandersetzung mit Faschismus, Militarismus und Kapitalismus. S. 9.

den 50er und 60er Jahren aber tat er sich mit einem erneuten Bruch mit dem ihn umgebenden System schwer, obwohl beispielsweise sein Roman zum Arbeiteraufstand vom 17. Juni 1953, *Der Tag X*, nicht gedruckt werden durfte. Als Heym deutlicher in Opposition zum herrschenden System trat, wurde er bald als Teil der »Widerstandsgruppe Havemann-Biermann-Heym« bezeichnet. Walter Ulbricht sagte 1965:

»Es handelt sich um den Kreis Havemann, Heym, Biermann und – ich möchte jetzt die weiteren Namen nicht nennen, das kann man später nachholen. Es handelt sich also nicht um den Dichter Biermann als solchen oder um eine Frage der Dichtkunst, sondern es handelt sich um eine Gruppe, die einen politischen Kampf gegen die Arbeiter-und-Bauern-Macht zielbewußt geführt hat und führt.«⁷

Von den drei genannten war Heym der vorsichtigste und derjenige, der den Staat am leisesten kritisierte.⁸ Von Robert Havemann trennte Heym, dass dieser aus Heyms Sicht »alles verlangt, und noch das Himmelreich dazu«⁹. Havemanns »Radikalismus« wollte Heym nicht übernehmen, ebenso wenig, wie er sich mit der direkten Konfrontationslinie Wolf Biermanns anfreunden konnte. Dieser griff Heym später wiederholt an und beschimpfte ihn noch 1990 in der »Zeit« sinngemäß als angepassten Feigling.¹⁰ Heym bewahrte sich lange eine mittlere Stellung, so dass er in der ersten »Tauwetterperiode« nach Honeckers Machtübernahme noch von den DDR-Medien gefeiert werden konnte.¹¹

Sein endgültiger Bruch mit dem System erfolgte durch die Ereignisse nach der Biermann-Ausbürgerung 1976. Heym wurde 1979 aus dem DDR-Schriftstellerverband ausgeschlossen und veröffentlichte fortan nur noch im Westen. Nach Havemanns Tod und Biermanns Ausbürgerung wurde Heym von den DDR-Oppositionellen zur Leitfigur stilisiert und vom Westen als Vorzeige-Dissident dargestellt.

Der *Ahasver* kursierte – nach seinem Erscheinen als Taschenbuch im Westen – während der 80er Jahre als »Geheimtipp« in der DDR und wurde pro Exemplar dutzende Male gelesen. Heym behauptet von seinem Roman, dass die »Veränderbarkeit des Menschen« sein Thema sei.¹² Hierin sieht Frei den Hang Heyms zur messianischen Idee, d. h. sein Verhaftet-Sein im Judentum und stellt ihm Jurek Becker gegenüber, der sich – ihrem Urteil nach – hiervon bereits befreit habe.¹³ Becker selbst vergleicht in seiner Rezension des *Ahasver* den Autor mit dessen Hauptfigur; er schreibt:

»Immerhin, Heym ist auch ein alter Jude, dem man sein Alter nicht ansieht. Und

7 Zitiert nach: Agde, Günter: Kahlschlag. Das 11. Plenum des ZK der SED 1965. S. 349.

8 Vgl.: Hutchinson, Peter: Stefan Heym. S. 138.

9 Stefan Heym in einem Gespräch mit Uly Foerster: Foerster, Uly/Schwarz, Ulrich: Plötzlich hebt sich der Boden. S. 100.

10 Biermann, Wolf: Nur wer sich ändert, bleibt sich treu. S. 43.

11 Simon schrieb 1973 im Neuen Deutschland Heym sei ein Schriftsteller, »der sich im anti-imperialistischen Kampf fest mit uns verbunden weiß« [Simon, Horst: Chronist und Romancier. S. 4.].

12 Stefan Heym in einem Interview [General, Regina/Sabath, Wolfgang: Stefan Heym. S. 59.].

13 Frei, Hannah Liron: Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker. S. 110.

auch er ist herumgetrieben worden, verfolgt, bestraft, beschimpft, an keinem Ort so recht gelitten. Auch er hat wenig Grund, sich heimisch zu fühlen. Doch vor allem: Er hat die Hoffnung nicht verloren und meint, mit der Welt müßte sich noch etwas machen lassen.«¹⁴

Einigkeit besteht insofern über den *Ahasver*, als dass er als eine Zäsur in Heyms Werk angesehen wird. Das *Kritische Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* spricht von »einer für Heym neuen, universellen Betrachtung des Menschen und der Geschichte«¹⁵. Das Börsenblatt des deutschen Buchhandels sieht im *Ahasver* »Heyms reifstes Werk« und weiß zu berichten, dass es von Eingeweihten »hüben wie drüben für ein literarisches Meisterwerk« gehalten werde.¹⁶

Bei der folgenden Erarbeitung des *Ahasver* steht die Frage nach den Charakteristika des hierin verfolgten literarischen Konzepts zentral. Zweitens soll in dieser Arbeit die Frage beantwortet werden, ob der Roman Heyms ein kritisches Potenzial in dem in ihm thematisierten gesellschaftlichen Kontext entfalten konnte und wenn ja, warum dies möglich war. Der untersuchte Roman wurde von Heym im letzten Jahrzehnt des Bestehens der DDR in derselben geschrieben. Es erscheint deshalb ebenfalls sinnvoll, der Frage nachzugehen, inwieweit die geschichtlichen und philosophischen Entwicklungen der Zeit Einfluss auf seine Entstehung ausgeübt haben.

Das 2. Kapitel der Arbeit beschäftigt sich mit der Analyse des Inhalts und der vom Autor gewählten Struktur. Im 3. Kapitel soll versucht werden, die formalen Besonderheiten des Romans aufzuzeigen. Zusammenfassend kann auf der Grundlage der vorangegangenen Kapitel in Kapitel 4 das Zusammenspiel von Inhalt und Form zu dem im *Ahasver* verfolgten literarischen Konzept untersucht und dargestellt werden, warum und inwieweit der Roman eine Gesellschaftskritik beinhaltet und hierdurch eine Wirkung ausübte.

Für die Darstellung der Erzähltraditionen, auf die Heym zurückgreift, wird für das Kapitel 2.1 vorläufig eine Unterteilung des Romans in drei Erzählstränge (Handlungsebenen) angenommen, deren Diskussion und Rechtfertigung unter Punkt 2.2 folgt.

Alle nicht als Anmerkung gekennzeichneten Seitenhinweise beziehen sich auf: Heym, Stefan: *Ahasver*. Frankfurt am Main 1983. Fischer Taschenbuch Verlag.

Sämtliche in dieser Arbeit zitierten Bibeltexte folgen wortgetreu der Zürcher Ausgabe: [Die] *Bibel. Altes und Neues Testament*. Hrsg. vom Kirchenrat des Kantons Zürich. Zürich 1955. Alle übrigen Zitate sind jeweils am Seitenende mit Autor, Titel und Seitenangabe vermerkt und finden sich im Literaturverzeichnis unter dem Autorennamen wieder, es sei denn, dass es sich um Lexika oder Nachschlagewerke handelt – diese sind unter ihrem Titel eingeordnet. Alle Titel sind im Text kursiv gesetzt.

14 Becker, Jurek: »Ahasver«. Der Ewige Jude gibt keine Ruhe. S. 246.

15 Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. S. 12.

16 Pankus, Hartmut: Gelitten und nicht mehr. S. 1581.

2. Die Legende vom ewigen Juden

Der literarische Stoff der Legende vom »Ewigen Juden« ist in Europa seit dem 13. Jahrhundert bekannt und formte sich um 1600 zu der Ahasver-Erzählung, an die Heym mit seinem Roman anknüpft. Seit dem 17. Jahrhundert ist der Stoff zahlreich bearbeitet worden und wurde dabei – entsprechend der geistigen Strömungen der jeweiligen Epoche – unterschiedlich interpretiert.¹⁷ Heym greift die Legende aus den Volksbüchern auf, mischt den Stoff aber mit anderen Texten, insbesondere mit einzelnen Bearbeitungen des Ahasver-Stoffs durch andere Autoren und religiösen Schriften aus dem jüdischen und dem christlichen Mythos. Die Untersuchung der vom Autor benutzten Quellen ist für die Analyse seiner Arbeitsweise unabdingbar, erst danach ist eine genaue Darstellung seines Konzepts möglich. In Kapitel 2.1. wird deshalb untersucht, welche Texte der Autor bei der Konzeption seines *Ahasver* berücksichtigte und welche Erzähltraditionen durch die jeweiligen Texte vermittelt werden. Die Struktur des Romans steht im Kapitel 2.2. im Vordergrund der Betrachtung. Hierin wird untersucht, wie die einzelnen Handlungsstränge verlaufen, wie sie aufeinander einwirken und wie sie sich zu einer Gesamthandlung komplettieren. Insbesondere wird hierbei auch berücksichtigt, wie die vom Autor verwendeten Quellentexte und geschichtlichen Fakten in den Text eingeflochten sind. Unter Punkt 2.3. werden die verschiedenen Figuren des Romans analysiert, wobei der Hauptfigur besonderes Gewicht beigemessen wird. Einige entscheidende literarische Veränderungen der Figur des »Ewigen Juden« bilden einen wichtigen Teil der von Heym vorgenommenen Änderungen am überlieferten Erzählstoff. Im vierten Teil des zweiten Kapitels schließlich erfolgt eine zusammenfassende Bewertung des Inhalts und der Struktur des Romans.

17 Auf die unterschiedlichen Einflüsse der verschiedenen literarischen Epochen wird unter 2.1.2 genau eingegangen.

2.1. Heyms Quellen

2.1.1. Die Legende in den Volksbüchern von 1600 und ihre Entstehungsgeschichte

Der Roman *Ahasver* von Stefan Heym basiert auf der Legende vom »Ewig umherwandernden Juden«, die sich seit Beginn des 17. Jahrhunderts über ganz Europa ausgebreitet hat.¹⁸

Dieser Legende zufolge wollte Jesus auf seinem Weg zur Kreuzigung im Schatten des Hauses des jüdischen Schusters Ahasver rasten, denn der Anstieg zum Berg Golgatha hinauf war steil und das Kreuz drückte schwer. Der »hartherzige« Jude aber verweigerte dem Messias die Rast und schickte ihn fort, woraufhin jener ihn mit den Worten »Ich will stehen und ruhen, Du aber sollst gehen« bis zu seiner endgültigen Rückkehr am Tag des Jüngsten Gerichts verdammt. Seither wandert der »Ewige Jude« rast- und ruhelos auf der Erde umher.

Am Beginn der Verbreitung der Legende standen neun Drucke von Volksbüchern mit dem Titel »Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden/ mit Namen Ahaßverus«. Die beiden am besten erhaltenen Drucke erschienen im Jahr 1602 und 1603 in deutscher Sprache. Als Publikationsort des ersten Volksbuchs wird »Bautzen/bey Wolfgang Suchnach« angegeben, beim zweiten: »Leyden/Christoff Creutzer«. Beide Angaben wurden bereits frühzeitig als Falschangaben erkannt, jedoch ohne dass bisher die tatsächliche Herkunft geklärt werden konnte.¹⁹

Aus der Legende der Volksbücher übernahm Heym die Zeit der Handlung (um 1542) als Erzählzeit der zweiten Handlungsebene seines Romans²⁰, den Namen (Ahasver) und den Beruf (Schuster)²¹ des Ewig umherwandernden Juden, die Charakteristika seines Auftretens (langer Mantel, barfüßig, fingerdicke Fußsohlen)²² und die Verfluchungsszene als Ausgangspunkt der Legende²³. Als Zeuge für das Auftreten Ahasvers in Hamburg verweist das Volksbuch auf Paulus von Eitzen. Während dieser in der Legende lediglich in seiner Funktion als Generalsuperintendent der Kirchen Schlesiens (seit 1564)²⁴ für

18 Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. S. 17.

19 Eduard König verweist bezüglich der Wortteile »Christ«, »Creutz« und »Leyden = Leiden« auf die Missionierungsabsicht der Legende [König, Eduard: Ahasver »der ewige Jude«. S. 22]. Auch die Angabe des Verfasserpseudonyms »Chrysostomus Dudulaeus Westphalus« konnte bisher keiner Person zugeordnet werden. Frenzel verweist darauf, dass mit hoher Wahrscheinlichkeit Danzig als Druckort angenommen werden muss [Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. S. 16].

20 Bei Westphalus findet sich die Angabe »1542« als Zeitpunkt des Auftretens Ahasvers [Westphalus, Chrysostomus Dudulaeus: Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden/mit Namen Ahaßverus. S. 2.]; Heym wählt als Handlungszeit der zweiten Handlungsebene die Zeit des Wirkens von Luther und Melanchthon in Wittenberg.

21 Ebenda. S. 3; Heym, Stefan: Ahasver. S. 45.

22 Ebenda. S. 2, 7; Heym, Stefan: Ahasver. S. 156.

23 Diese übernimmt Heym wörtlich auf S. 76 [Westphalus, Chrysostomus Dudulaeus: Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden/mit Namen Ahaßverus. S. 4].

24 Alle Angaben zur Vita Paulus von Eitzens sind der Allgemeinen Deutschen Biographie entnommen.

die Figur eines unanzweifelbaren Zeugen als Vorlage diente²⁵, arbeitet Heym die Figur als negativen Helden der zweiten Handlungsebene aus. Den Ort des Zusammenkommens beider, einen von Eitzen in einer Kirche abgehaltenen Gottesdienst, verlegt Heym von Hamburg²⁶ nach Wittenberg²⁷ und rückt so die Handlung stärker in die Nähe Luthers und Melanchthons, die im Roman beide dem Gottesdienst beiwohnen. Völlig umgestaltet wurde von Heym die Figur des Ahasver. Während die Motive für seine frühere, ablehnende Haltung Jesu gegenüber im Volksbuch auf Neid und Einfältigkeit basieren und er seine damalige Handlungsweise nach der Erfüllung des Fluchs zutiefst bereut²⁸, lehnt der Heymsche Ahasver Jesus nicht aus Unverständnis oder Blindheit ab, sondern aus Überzeugung (vgl. 2.3.1.) und auf der Basis rationaler Erwägungen. Ebenso wird auch die vom Verfasser des Volksbuchs konstruierte Verbindung Ahasvers zu einem geschichtlichen Ereignis, dem Eingreifen der Truppen Herzog Adolfs von Holstein auf Seiten des spanischen Herzogs Alba in den Dreißigjährigen Krieg, nicht als weiterer Beweis für die reale Existenz Ahasvers konzipiert²⁹, sondern mit einem eigenständigen Motiv versehen: Ahasver tritt bei Heym dem Heer bei, um es zu unterwandern (S. 175) und zu seiner Niederlage beizutragen (S. 187).

Die Volksbücher von 1602 selber gehen auf verschiedene andere Erzählungen zurück und vereinigen dieselben. Aufgrund der Vereinigung bis dahin getrennter Erzähltraditionen und der erstmaligen Benennung des »Ewigen Juden« mit dem aus der jüdischen Tradition stammenden Namen »Ahasverus«³⁰ stellt der Druck der Volksbücher zu Beginn des 17. Jahrhunderts eine Zäsur dar. Die frühesten Nachweise für die den Volksbüchern zugrunde liegenden Erzähltraditionen stammen aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und gehen ihrerseits direkt auf das Neue Testament zurück. Dort findet sich unter

Matthäus 16, 28:

»Wahrlich, ich sage euch: Unter denen die hier stehen, sind einige, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie den Sohn des Menschen mit seiner Königsherrschaft haben kommen sehen.«

Und Johannes 21, 22-23:

»Wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an? Folge du mir nach! Da verbreitete sich diese Rede unter die Brüder, daß jener Jünger nicht sterbe [...]«.

Der Topos vom ewigen Leben wird zum einen von Roger von Wendover 1235 in

25 Insbesondere hervorgehoben wird im Volksbuch der Doktorgrad Eitzens [ebenda. S. 1] und seine sich hieraus und aus seiner Vita ergebende unbedingte Glaubwürdigkeit [ebenda. S. 2].

26 Ebenda. S. 2.

27 Bei Heym ist der Ahasver nicht real anwesend, sondern lediglich in der Vorstellung Eitzens [Heym, Stefan: Ahasver. S. 68, 70].

28 Westphalus, Chrysostomus Dudulaeus: Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden/ mit Namen Ahaßverus. S. 3.

29 Ebenda. S. 7.

30 König, Eduard: Ahasver »der ewige Jude«. S. 15.

seiner *Flores historiarum* mit der Geschichte eines Türhüters des Pilatus mit Namen Cartaphilus, welcher Jesus schlug (Joh. 19, 2-3), zum anderen von Matthäus Parisiensis in seinen *Chronica Maiora* (1240) und Phillip Mousket, in dessen *Chronique rimée*, mit der Legende von Malchus, dem Diener des Hohenpriesters, der Jesus beschimpfte und dem Petrus ein Ohr abhieb (Joh. 18, 10), verknüpft. In beiden Fällen handelt es sich also um neutestamentliche Figuren, die Jesus Unrecht zufügten und daraufhin bestraft wurden. Heym selber verweist im *Ahasver* auf Cartaphilus (S. 182), dessen Namensübersetzung aus dem Griechischen, »der Vielgeliebte«, er auf Ahasver überträgt (S. 7, 8, 50). Francesco di Andrea verbindet um 1450 die Eigenschaft der Langlebigkeit mit der jüdischen Herkunft in seiner Figur des »Buttadeus«³¹. Vor allem in Südeuropa verbreiten sich diese drei Erzählungen zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert, bevor um 1600 die Eigenschaften des Wartenden, des Leidenden und des Ruhelosen in der Figur des Ahasver verschmelzen.

Die Ahasver-Legende der Volksbücher ist eine christliche Legende, in der, stellvertretend für das gesamte Judentum, die Hauptfigur ruhelos auf der Erde umherwandert, weil sie Jesus nicht als ihren Messias anzuerkennen gewillt war. Der inneren Logik der Legende folgend beweist Jesus, dass er der Messias ist, indem sein Fluch in Erfüllung geht. Als Auslöser für die Entstehung der Legende sieht König die Erwartung des baldigen Weltuntergangs bei den durch die Pest gebeutelten Menschen Europas.³² Heym selber lässt im Roman nach der Zusammenfassung der Erzähltraditionen (S. 182f) eine seiner Figuren eine andere Variante ins Spiel bringen, derzufolge ökonomische Gründe für die Entstehung der Volksbücher verantwortlich zu machen seien.

Der Name »Ahasver« hingegen entstammt unzweifelhaft der jüdischen Tradition. Die direkte Namensnennung erfolgt ausschließlich im Buch Esther, aber auch außerhalb der hebräischen Bibel existiert in der jüdischen Mythologie die Figur des »Ewig umherwandernden Juden«. Von allen Büchern des Alten Testaments ist das Buch Esther dasjenige, in dem sich »Gottes verborgene Gegenwart am deutlichsten mit menschlicher Verantwortung ergänzt«³³. Entscheidend für das Schicksal des ganzen jüdischen Volkes ist hierin das geschickte Vorgehen, mit dem die Jüdin Esther ihren Ehemann, König Ahasveros, der selber kein Jude ist, zur Abwendung der geplanten Vernichtung aller Juden überzeugen kann. Ausschlaggebend für den Handlungsverlauf wirkt sich hier die »Initiative und Aktivität«³⁴ des Einzelnen aus, Eigenschaften also, die Heyms Ahasver-Figur auf jeder der drei von mir unterschiedenen Handlungsebenen von allen anderen Figuren einfordert. Gerettet werden die Juden im Buch Esther zwar von König Ahasveros, die Initiative zu ihrer Errettung geht aber von Esther aus. Heym benennt die biblische Grundlage der Namensgebung explizit auf S. 35, allerdings nur,

31 Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. S. 16.

32 König, Eduard: Ahasver »der ewige Jude«. S. 26.

33 Loader, James Alfred: Das Buch Esther. S. 219.

34 Ebenda. S. 225.

indem er seine Luther-Figur auf die heiden- und damit implizit auch christenfeindliche Tendenz der alttestamentlichen Erzählung verweisen lässt. Luther hatte den von Heym zitierten Satz tatsächlich geschrieben. Er bezeichnet sich darin allerdings selbst nicht als Christ, sondern als Heide und bezieht sich auf die aktuelle Situation. Die jüdischen Bräuche des 16. Jahrhunderts müssen dementsprechend die Rolle Esthers und Ahasvers nach außen hin stark betont und die Abwertung der Andersgläubigen auf die Christen angewandt haben, so dass die Darstellung der alttestamentlichen Erzählung Luther ein Dorn im Auge sein konnte.³⁵ Die Übereinstimmung zwischen der zentralen Stellung des Themas »menschliche Initiative und Aktivität« im Buch Esther und der wichtigsten Forderung der Ahasver-Figur im Heymschen *Ahasver* muss aber eher als Zufall denn als direkte Anlehnung gesehen werden, da diese Eigenschaft erst in der späteren Rezeptionsgeschichte der Legende im 19. Jahrhundert aufgrund der gesellschaftlichen Entwicklung der Zeit eine stärkere Gewichtung und Ausformulierung erfahren hat (vgl. 2.1.2.); eine Zurückführung auf das Buch Esther wird in Heyms Roman denn auch ausdrücklich auf S. 50, 73 und 78 negiert.

Auch gegen eine direkte Entlehnung des Namens aus dem Alten Testament für die Ahasver-Figur der Volksbücher spricht vieles, so zum Beispiel, dass der biblische Ahasver kein Jude war, die Ahasver-Figur der Volksbücher dem Judentum eher schadete als nutzte³⁶ und der Volksbuch-Ahasver statt zu Eigeninitiative nur zu Demut und Sühne aufrief³⁷. Der Verfasser der Volksbücher hätte somit durch die Namensübertragung an keine für seine Erzählabsicht brauchbare Erzähltradition anknüpfen können. Die Vermittlung des Namens aus der Bibel zur Figur der Legende muss vielmehr über einen Zwischenschritt erfolgt sein. König nimmt als einen solchen die Ahasver-Figur des Purimfestes an, eines der höchsten jüdischen Feste, bei dem noch heute der Ereignisse aus dem Buch Esther gedacht wird, indem sich jüdische Kinder als Königin Esther und König Ahasver verkleiden.³⁸ Bei den Purimfeiern des 16. Jahrhunderts wurden traditionell die Perser, Mohammedaner und Christen verwünscht, was König zu der Annahme bewegt, dass der christliche Verfasser als Gegenreaktion hierauf den Namen der bekanntesten positiven jüdischen Symbolfigur auf die Figur des Juden übertrug, der Jesus verhöhnte und dies später bereute.³⁹

Eine zweite jüdische Erzähltradition hat sich in den außerbiblischen Schriften des Midrasch und des Talmud erhalten. Hierin wird, abweichend von Exodus 32, nicht Aaron, sondern ein Jude namens Samiri für den Bau des goldenen Kalbs am Fuße des Berges Sinai verantwortlich gemacht. Moses selbst ist es, der in dieser jüdischen Er-

35 Luther, Martin: Von den Juden und ihren Lügen. S. 433.

36 Der biblische Ahasver hingegen war ein Symbol für die Unterdrückung der Heiden. Schon Luther bedauerte die »herausragende Stellung« und »schwere Widerlegbarkeit« des Buches Esther als Symbol für die Überlegenheit der Juden [Luther, Martin: Von den Juden und ihren Lügen. S. 433].

37 Westphalus, Chrysostomus Dudulaeus: Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden/ mit Namen Ahaßverus. S. 5.

38 De Lange, Nicholas: Jüdische Welt. S. 91.

39 König, Eduard: Ahasver »der ewige Jude«. S. 19.

zählung vom »Ewig umherwandernden Juden« den Fluch ausspricht, so dass Samiri »ewig ruhelos umherwandert«⁴⁰. Lauckner verweist in ihrer Dissertation aber auch auf das Motiv des zu ewigem, ziellosem Umherwandern verfluchten Kain⁴¹ und den wandernden Propheten:

»[...] he [the prophet Elijah] is supposed to have been received directly into heaven without having died, and pre-Christian Jewish folklore maintains that ever since he spends half his time on earth, wandering throughout the world to bring solace and hope. In Jewish belief the wandering prophet is a benevolent being, who helps the needy, does good deeds, and performs miracles, and the Moslems often call the Wandering Jew »Zerib bar Elia« (the prophet Elijah). Most important of all, Jewish tradition holds that Elijah will appear just before the Messiah finally comes.«⁴²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Grundidee zu Heyms *Ahasver* den Volksbüchern des 17. Jahrhunderts entnommen ist, die rein neutestamentlich-christliches Erzählgut mit einem aus der jüdischen Mythologie stammenden Namen kombinieren. Während das Motiv der ewigen Wanderschaft in der christlichen Erzähltradition vor und nach 1600 durchgehend negativ besetzt war (Malchus, Cartaphilus, Buttadeus und Ahasver), hat die jüdische Tradition auch positive Helden mit dem gleichen Topos kombiniert (»prophet Elijah«) oder mit dem Namen Ahasver verbunden (Buch Esther/Purimfeiern). Heym greift bei seiner Version vom ewigen Juden nicht nur auf die Volksbücher zurück, sondern übernimmt auch Eigenschaften anderer jüdischer Figuren; hierzu zählen die Güte, die Möglichkeit des Auffahrens in den Himmel ohne vorherigen Tod oder auch die Stellvertreterposition, die Ahasver als positive Symbolfigur für alle Juden darstellt. Die Namensübersetzung des »Cartaphilus« übernimmt Heym entweder aus der den Volksbüchern zugrunde liegenden Erzählung oder, was wahrscheinlicher ist, direkt dem Neuen Testament, denn aus diesem übernimmt er auch alle Textstellen, die das Motiv des ewigen Lebens beinhalten, meist im Direktzitat (S. 76, 96, etc.).

2.1.2. Jüngere Bearbeitungen der Legende

In den jüngeren Bearbeitungen der Legende nach 1603 können vier literarische Motive voneinander unterschieden werden: 1. die Langlebigkeit Ahasvers⁴³, 2. seine Funktion als Weltchronist⁴⁴ sowie 3. sein Leiden und 4. seine Funktion als Zeuge für den geschichtlichen Jesus⁴⁵.

40 Zwi Kanner, Israel: Jüdische Märchen. S. 60.

41 Lauckner, Nancy Ann: The Image of the Jew in the postwar German novel. S. 199.

42 Ebenda. S. 200.

43 Diese hatte vor allen Dingen starken Einfluss auf die romanische Erzähltradition [Vgl. Hochhausen, Ronald: Der aufgehobene Tod im französischen Populärroman des 19. Jahrhunderts. Ewiger Jude-Vampire-Lebenselexiere.]

44 Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. S. 17.

45 König, Eduard: Ahasver »der ewige Jude«. S. 38. Heym realisiert die Funktion Ahasvers als.

In den unterschiedlichen literarischen Epochen wurden unter den jeweiligen gesellschaftlichen und politischen Einflüssen der Zeit jeweils verschiedene Funktionen betont oder vernachlässigt. In der deutschen Klassik nahm Goethe den Ahasver-Stoff auf, ließ ihn aber nach der Arbeit an einigen Fragmenten (1774) zugunsten des Faust-Stoffes fallen. Erste Ansätze zur Kritik an der Gesellschaft sind schon in Goethes *Ahasver* vorhanden. Heym übernimmt von Goethe beispielsweise die Überzeugung Ahasvers, dass alle kirchlichen Würdenträger Opportunisten seien, die Kirchengeschichte ein »Mischmasch aus Irrtum und Gewalt«⁴⁶ sei, sowie die Auffassung, dass die Reformation eine missglückte Revolution darstelle, da der einzige Unterschied zwischen den alten (katholischen) und den neuen (protestantischen) Pfaffen darin bestehe, dass letztere »mehr schwätzen, weniger Grimassen machen«⁴⁷. Hierüber hinaus übernimmt Heym vor allem die angebliche Abstammung der Figur aus der jüdischen Sekte der Essener⁴⁸, die zweite Rückkehr Jesu auf die Erde und dessen Begegnung mit Ahasver⁴⁹.

Eine intensive Rezeption und Weiterbearbeitung des Stoffes erfolgte aber erst wieder in der Romantik.⁵⁰ August Wilhelm Schlegel, Achim von Arnim und andere romantische Dichter waren hauptsächlich am Motiv der ewigen Verdammnis interessiert.⁵¹ Liberales Ideengut beeinflusste die Bearbeitungen des Stoffes im 19. Jahrhundert stark. Der Ahasver wurde zum Symbol der irrenden Menschheit, und der Bruch mit der alten Figur ist unverkennbar. Mehrfach werden die Erzählungen und Gedichte, in denen der Ahasver-Stoff verarbeitet wird, auch »Der neue Ahasver« betitelt.⁵² Die wichtigsten Charakteristika der neuen Figur sind ihr Zweifel an der Sinnhaftigkeit der Geschichte, ihre sozialkritischen Äußerungen und ihre autoritätsfeindliche Gesinnung.⁵³ Besonders deutlich wird der Bruch zwischen der alten und der neuen Figur bei Seidl, der in seinem Gedicht *Die beiden Ahasvere* von 1836 die alte und die neue Figur gegeneinander stellt: Der neue Ahasver sagt der Menschheit: »Löst ihr euren Fluch nicht selber, niemand löset euren Fluch, und in lächerlicher Demut webt ihr euer Leichentuch«, worauf der alte Ahasver ihm entgegenhält: »Willst der Welt ihr Leid du deuten, lies auf meiner Stirn die Schrift, dass sie wegstößt ihren Heiland, wie

Weltchronist und als Zeuge für Jesus Leben und Wirken auf S. 26, wohingegen er das Motiv des Leidens der Ahasver-Figur der Volksbücher auf das Mitleid mit den Menschen beschränkt, d. h. er lässt ihn nicht mehr an Reue für frühere Fehlentscheidungen (Verleugnung Jesu) leiden.

46 Goethe, Johann Wolfgang: *Der ewige Jude*. S. 152, 154; Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 11, 23, 36.

47 Ebenda. S. 163; sinngemäß bei Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 135.

48 Ebenda. S. 154; Heym, Stefan: *Ahasver*. Kap. 10.

49 Ebenda. S. 152, 160-163; Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 212.

50 Frenzel, Elisabeth: *Stoffe der Weltliteratur*. S. 17.

51 Schlegel, August Wilhelm: *Warnung*. 1801; und Arnim, Achim von: *Halle und Jerusalem*. 1811; betonen die Elemente »Gottlosigkeit« und »Reue«, die bei Heyms Bearbeitung völlig verschwunden sind.

52 Bsp.: Köhler, L.: *Der neue Ahasver*. Leipzig 1841 und Mauthner, Fritz: *Der neue Ahasver*. 1881.

53 Frenzel, Elisabeth: *Stoffe der Weltliteratur*. S. 19f; König, Eduard: *Ahasver »der ewige Jude«*. S. 45.

einst ich ihn stieß von mir, [...]dass sie von sich selbst erwartet, was nur er ihr geben kann [...]«⁵⁴ Der neue Ahasver ist kein reuiger Jude, sondern ein Symbol des emanzipierten Bürgers.

Mitte des 19. Jahrhunderts hatte sich die Neukonzeption der Figur, der Heym wichtige Elemente seines Ahasver entnimmt, bereits weitgehend durchgesetzt. Analog zu den politischen Veränderungen zwischen 1789 und 1850 in Mitteleuropa revolutioniert die Ahasver-Figur in der Literatur auch immer stärker die himmlische Ordnung, zu der sie jetzt Zugang gewinnt: Bei Köhler (1841) unterstützt Ahasver die Revolution, die Jesus im Himmel zum Sieg führt⁵⁵ und bei Karl Beck (1838) wird Ahasver zu einem engelsgleichen Revolutions- und Freiheitssymbol⁵⁶. Diese Konzeptionen nimmt Hans Christian Andersen 1847 für seinen *Ahasverus* auf, der Heym nachweislich als Orientierungspunkt gedient hat: So spielt die erste Szene im Himmel und berichtet vom Aufstand Luzifers gegen Gott, worauf der Fall der abtrünnigen Engel folgt, in dem Ahasver und Lucifer⁵⁷ vereint sind⁵⁸. Ahasvers Charakter ist der des ewigen Zweiflers⁵⁹, sein Antagonist ist Jesus, den er als den falschen Propheten beschimpft⁶⁰, so wie er das gesamte Christentum mit dem Satz: »Dein Weltensang ist Macht der Hierarchie« verurteilt⁶¹ und die Kirche mit dem Teufel im Bunde sieht⁶² – bei Heym durch den Pakt des Figurenpaares »Eitzen« und »Leuchtentrager« ausgestaltet (S. 30). Auch in der Handlung selbst sind die Übereinstimmungen deutlich zu erkennen: Beide Ahasver-Figuren beschreiben Elend und Not ihrer Glaubensbrüder im Judenghetto und verbrennen sich dort⁶³ und auch das Motiv für Ahasverus' Hass gegen Jesus (die Ausrottung der eigenen Familie durch die christliche Ordnungsmacht) wird von Heym übernommen und auf die Figur des Hans Leuchtentrager übertragen (S. 20).

Zwischen dem Vormärz und der Epoche der Aufbau-literatur nach dem 2. Weltkrieg findet keine nennenswerte Neukonzeption der Legende vom »Ewigen Juden« statt und ebenso steht in den vier Nachkriegsnovellen, in denen der Ahasver eine zentrale Rolle spielt, in der Hauptsache seine Eigenschaft als jüdische Identifikations- und Leidensfigur im Vordergrund.⁶⁴ Einzig neu ist die Verknüpfung der Figur mit den deutschen Konzentrationslagern und Judenghettos und hier besonders der konstruierte Zusammenhang mit dem Warschauer Ghettoaufstand.⁶⁵ Literarisch kommt dem eine

54 Seidl, Johann Gabriel: Ausgewählte Werke in vier Bänden. Bd. 1. S. 216f.

55 Anderson, George K.: The legend of the Wandering Jew. S. 222.

56 Ebenda. S. 222.

57 Bei Andersen und Heym erscheint die Luzifer-Figur in der kirchenlateinischen Schreibweise »Lucifer«.

58 Andersen, Hans Christian: Ahasverus. Teil I, S. 17; Heym, Stefan: Ahasver. Kap.1.

59 Ebenda, S. 21; Heym, Stefan: Ahasver. Kap.13.

60 Ebenda, S. 50, 59; Heym, Stefan: Ahasver. S. 43, 76.

61 Andersen, Hans Christian: Ahasverus. Teil II, S. 71; Heym, Stefan: Ahasver. Kap. 7.

62 Ebenda, S. 89.

63 Andersen, Hans Christian: Ahasverus. Teil I, S. 77; Heym, Stefan: Ahasver. S. 120.

64 Lauckner, Nancy Ann: The Image of the Jew in the postwar German novel. S. 235f.

65 Z. B. bei Langgässer, Elisabeth: Das unauslöschliche Siegel.

geringe Bedeutung zu, denn diese Verbindung ist nur deswegen neu, weil die deutschen KZs in ihrer Konzeption eine einmalige geschichtliche Institution darstellten – die Verbindung der literarischen Figur mit dem Elend im Judenghetto wurde ja schon von Andersen vorweggenommen.

Heym orientiert sich bei der Konzeption seiner Hauptfigur also hauptsächlich an den Ideen der Vormärz-Dichter und der Erzählung Andersens, der er besonderes Gewicht beimisst. Von ihm übernimmt er den revolutionären Charakter, die himmlische Herkunft der Figur und Grundelemente der Beziehungen zwischen Lucifer und Ahasver einerseits und Ahasver und Jesus andererseits. Im Gegensatz zu den anderen Neukonzeptionen der Ahasver-Legende lebt der Heymsche Ahasver nicht als umherwandernder Jude auf der Erde und kommt ins KZ, sondern ist mal Engel, mal Mensch, wechselt von der frühen Neuzeit in die Gegenwart und wieder zurück in die jüdische Hölle oder besucht Gott im Himmel. Er ist also als einheitliche Figur konzipiert, die durchgehend über übernatürliche Fähigkeiten verfügt und agiert immer aus der gleichen revolutionären Motivation heraus. Sein Aufenthalt im Warschauer Ghetto ist nicht der Höhepunkt der Romanhandlung, sondern nur eine Episode. Das Gleiche trifft für Ahasvers kämpferische Haltung zu, die einer Konzeption als Symbolfigur jüdischen Leidens diametral gegenübersteht. Sie unterscheidet ihn von den Ahasver-Konzeptionen der anderen Nachkriegsromanen, in denen der »Ewige Jude« eine Rolle spielt. Die Konzeption Heyms ist somit neu, aber Teile derselben wurden bereits von anderen Autoren vorgedacht. Heym nimmt in diesem Roman einen großen literarischen Stoff auf und verändert ihn, indem er auf jüdisch-mythische Schriften und verschiedene ältere Bearbeitungen des Stoffes zurückgreift. Aus den Volksbüchern übernimmt Heym lediglich den Kern der Legende, Namen von Orten und Figuren, verknüpft diese aber mit den revolutionären Ideen, die in den jüngeren Bearbeitungen des Erzählstoffes mit der Figur verbunden worden waren und konstruiert, indem er die Erzählung mit Elementen der jüdischen Mythologie ergänzt, eine neue Figur. Der Heymsche Ahasver ist ein positiver Held, der statt zu leiden kämpft.

2.1.3. Die Bibel in Heyms Roman

Der gesamte Roman ist mit Bibelstellen, Andeutungen auf die Bibel und Direktzitate durchzogen. Eine eindeutige Zuordnung der vom Autor benutzten Bibelstellen scheint auf den ersten Blick nicht möglich zu sein, da die Stellen auf jeder Handlungsebene eingestreut werden, scheinbar beliebig dem Alten und dem Neuen Testament entnommen und nicht immer deutlich vom Kontext abgetrennt sind. Heym hat eine mythologisch-biblische Rahmenhandlung (die Handlungsebene I) geschrieben, in der Bibelstellen mit Texten der jüdischen Mythologie, der Qumran-Rollen und der Legende der Volksbücher zu einem Konglomerat verschmelzen (vgl. 3.1.). Diese Rahmenhandlung beschränkt sich jedoch nicht, wie beispielsweise bei Goethes *Faust*, auf einen selbsterdachten Prolog und einen Epilog, sondern ist der mythische Hintergrund, vor dem die gesamte übrige Handlung stattfindet. Beginnend mit der Erschaffung des

Menschen durch Gott und endend mit dem Untergang der Menschheit wird von der Genesis bis zur Apokalypse die Handlung der Bibel in den Text eingeflochten. Neben der Legende der Volksbücher kann die Bibel als die wichtigste vom Autor benutzte Quelle bezeichnet werden, denn einerseits ist die Legende als Binnenhandlung der biblischen Rahmenhandlung untergeordnet und andererseits gewinnen die Texte der Bibel durch den ihnen inhärenten autoritativen Charakter zusätzlich an Bedeutung für den Gesamttext.

Alle vom Autor verwendeten Bibelstellen lassen sich nach der Funktion, die sie im Text haben, in drei Gruppen aufteilen. Die erste Gruppe von Bibelziten umfasst allgemein bekannte Bibelstellen, die beinahe ausschließlich dem Neuen Testament entnommen sind und einen hohen Wiedererkennungswert beim Leser garantieren. Bei fast jeder dieser Textstellen verzichtete der Autor auf eine genaue Angabe des Fundorts in der Bibel und übernahm auch fast keine Stelle wörtlich, sondern paraphrasierte oder montierte sie mit anderen Quellentexten und Figuren der Romanhandlung. In diese erste Gruppe mit Bibelziten gehören das Abendmahl⁶⁶, die Gotteszeichen bei der Kreuzigungsszene⁶⁷, die Verführung Jesu zum Sprung vom Tempel⁶⁸, die Verführung Jesu in der Wüste⁶⁹, die letzte Anrufung des Vaters durch Jesus am Kreuz⁷⁰, die Endzeitsignale der biblischen Apokalypsen⁷¹ und als einziges Zitat dieser Gruppe mit direktem Stellenverweis: die ererbte Schuld, die die Menschen durch den Kreuzestod des Messias auf sich geladen haben⁷². Die meisten Bibelzitate des *Ahasver* können dieser Gruppe zugeordnet werden. Alle Zitate der biblischen Apokalypsen werden von Heym in die Nähe der realen Bedrohung der Menschheit durch Atomwaffen gebracht. Anfang der 80er Jahre wurde die atomare Bedrohung vielfach in der deutschen Literatur thematisiert, wobei viele DDR-Autoren die Zitation derselben Bibelstellen wie Heym verwendeten, da sie hierin die Möglichkeit sahen, der atomaren Bedrohung eine angemessene literarische Darstellungsform zu geben.⁷³ Die Bibel bot sich auch deshalb als Quellenmaterial an, weil sie die Möglichkeit einer verschlüsselten politischen Stellungnahme bietet. Hierdurch knüpft Heym an die *Ahasver*-Tradition der Vormärzliteratur an, in der ebenfalls unter dem Druck der Zensur *Ahasver* die himmlische Ordnung revolutionierte.

Die zweite Gruppe der Bibelzitate besteht aus Textstellen bzw. Bruchstücken von Sätzen oder auch einzelnen Wörtern, die unbekannter sind und die Heym weniger aufgrund des zu transportierenden Inhalts, sondern mehr als zusätzliche Kennzeich-

66 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 63; Joh. 13, 23.

67 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 207; Mt. 27, 51 und Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 94; Lk. 23, 45.

68 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 41; Mt. 4, 5-7.

69 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 42, 160; Mt. 4, 10.

70 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 216; Mt. 27, 46.

71 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 214; Eze. 38 und Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 241; Off. 12, 3 & Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 215; Off. 12, 9.

72 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 150; Mt. 27.

73 Chiarloni, Anna (Hg.): *Die Literatur der DDR 1976-1986*. S. 180, 183.

nung von Figuren oder als Signalwörter benutzt. Sie werden zum überwiegenden Teil direkt zitiert und mit einer Quellenangabe versehen. Zu dieser Gruppe gehören die Grundlage der Legende, also die Verfluchung zum ewigen Leben⁷⁴, die Übertragung der Übersetzung des Namens von Cartaphilus auf Ahasver⁷⁵, die Erwähnung der verschiedenen Engelsarten, durch die der Engel Ahasver in den passenden Kontext gesetzt wird⁷⁶, der Vorname »Achab«, den Ahasver im Roman immer dann führt, wenn er als Mensch Gestalt annimmt, und der mit dem Namen des am meisten gottverachtenden Königs Israels identisch ist⁷⁷ und zuletzt das Wort »Mauer«, das die von Heym ironisch dargestellten Stasi-Mitarbeiter wörtlich als Synonym für den »Anti-imperialistischen Schutzwall« interpretieren, anstatt es in seiner metaphorischen Bedeutung zu erkennen⁷⁸. Wie das letzte Beispiel eindringlich zeigt, werden die Zitate der zweiten Gruppe zum Teil bis zur Unkenntlichkeit verändert und von ihrem ursprünglichen Kontext völlig losgelöst behandelt.

Die Zitate, die der dritten Gruppe zugerechnet werden können, lassen am deutlichsten eine Arbeitsweise erkennen, die der Autor bereits in den 70er Jahren, bei dem bisher einzigen weiteren Buch Heyms mit überwiegend biblischen Inhalt, dem *König David Bericht*, angewandt hat. Heym zitiert hier überwiegend Stellen aus dem Alten Testament, die entweder Widersprüche innerhalb der Bibel darstellen (d. h. Textstellen, die den autoritativen Charakter der Bibel in Frage stellen), Bibelstellen, die in direktem Widerspruch zu den kirchlichen Dogmen oder der kirchlichen Praxis stehen oder so genannte Dunkelstellen, die von Heym mit Inhalt gefüllt werden und so zu einer völligen Neuinterpretation des Textes führen.⁷⁹ So wird denn auch derselbe Brief Davids an seinen Hauptmann Urias im *Ahasver* (S. 83) und im *König David Bericht* (S. 167) zitiert, in dem David seinen Hauptmann indirekt zur Ermordung eines loyalen Untergebenen auffordert (2 Sam. 11, 14-15), weil er dessen Ehefrau geschwängert hat und den Skandal vertuschen will. Weitere Zitate dieser Gruppe sind Textstellen wie jene, die die »Hirten« allzeit zu rechtem Handeln den überantworteten »Schafen« gegenüber auffordert und die die Grundlage für die Aburteilung und Höllenfahrt Eitzens darstellt⁸⁰ oder jene, die zur Unterlassung der selbstgefälligen Erhöhung auffordert⁸¹.

74 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 182; Joh. 21, 22.

75 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 7, 8, 50. Der Verweis auf die Bibel erfolgt hier indirekt, indem auf »den Türsteher des Pilatus, der als römischer Beamter [...]« [Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 182] verwiesen wird.

76 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 7; Jes. 6, 2 und Eze. 10, 18.

77 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 40; 1 Kön. 16, 29.

78 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 223; Ps. 18, 30.

79 Im *König-David-Bericht* wird durch diese Art der Textmontage aus den in der Bibel glorifizierten Taten der Könige David und Salomo eine sex n' crime-story, in der die erwähnten Könige ohne jegliche moralische Skrupel alle Menschen aus dem Weg räumen lassen, die ihren Profit- und Machtinteressen im Wege stehen und am Ende durch eine bewusste Geschichtsfälschung sich selbst in den Rang von Heiligen heben lassen.

81 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 202; Lk. 18, 10.

80 Heym, Stefan: *Ahasver*. S. 24, 235; Eze. 34, 10.

Außerdem wird der Einmischung der Kirche in Macht- und Geldangelegenheiten die Bibelstelle 5 Mos. 23, 21 entgegengehalten (S. 184). Die Mehrzahl dieser Bibelstellen wird direkt als Satz oder ganzer Absatz und zumeist mit einer Quellenangabe zitiert.

Die Bibel dient Heym als beinahe unerschöpfliches Arsenal potenziell montierbarer Textstellen einerseits und als größte und bekannteste abendländische Erzählung andererseits. Heym steht mit dieser Vorgehensweise wohl nicht zufällig in der Tradition bekannter Kirchenväter, die sich, wie die ebenfalls in den Roman eingeflochtenen Textstellen aus den Texten Luthers, Melanchthons und Eitzens zeigen, ebenfalls in ihren Abhandlungen immer nur der Bibelstellen bedienten, die ihren jeweiligen Zwecken gerade dienlich waren.⁸² So ist z. B. Luthers Antisemitismus der Ausgangspunkt für seine mit bis zu fünf Bibelzitatens pro Seite gefüllte Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* und die Bibel kein hinreichender Beweis, dass alle Juden dem falschen Glauben angehören, genauso wie der *Predigereid* des Paulus von Eitzen nicht ausschließlich aus dem Neuen Testament abgeleitet werden kann, sondern die Obrigkeitshörigkeit und den Opportunismus seines Verfassers zum Ausdruck bringt, auch wenn dieser sich absichtsvoll fortwährend auf die Bibel beruft. Die hier von Heym vorgeführte Art und Weise der Zitation stellt einen eigenständigen Kritikansatz dar, auf den unter Punkt 4.2. noch genauer eingegangen wird.

Neben der den gesamten Roman durchziehenden Auseinandersetzung zwischen Jesus (als Symbol des Erduldens) und Ahasver (als Symbol des Zweifelns, des Widerstandes und der Eigenverantwortung des Einzelnen) über das richtige Verhalten des Individuums in der Gesellschaft werden von Heym drei andere theologische Auseinandersetzungen des letzten Jahrtausends aufgegriffen und von verschiedenen Figuren des Romans fortgesetzt. Diese Auseinandersetzungen sind die um die Prädestination (gibt es einen freien Willen des Menschen, und wenn ja, wie weit geht er?), die um die Trinität (und damit verbunden die Frage, ob Jesus ein Mensch oder ein Bestandteil der göttlichen Dreieinigkeit war) und die Frage nach der Menschenähnlichkeit Gottes oder der Gottähnlichkeit des Menschen (d. h.: wer hat wen erschaffen?). Jede dieser Auseinandersetzungen endet im Roman in einem Desaster⁸³ und zeigt die Unfähigkeit des Menschen, diese Fragen eindeutig zu beantworten. Genau das aber versucht die kirchliche Macht im Roman fortwährend, indem sie sich als die Erkennerin und Vermittlerin der einzig gültigen Wahrheit präsentiert und dogmatische Wahrheiten vorgibt (vgl. 4.3).

Die Bibelstellen des Neuen Testaments benutzt Heym in der Hauptsache zur Darstellung der Haltung Jesu. Der vorgeführten Sinnlosigkeit des messianischen Opfertodes stellt Heym die Idee des kämpferischen Messias der jüdischen Mythologie ent-

82 Auf die Auseinandersetzungen der Kirchenväter über theologische Themen weist die Lucifer-Figur den Ich-Erzähler der ersten Handlungsebene auf S. 138 hin.

83 Die widersprüchlichen Auffassungen Eitzens bezüglich der Prädestination bringen ihn geradewegs in die Hölle (Kap. 28), die Erörterung der Frage der Trinität endet in einem Aufstand in der Synagoge (Kap. 19) und das letztgenannte Problem reizt Gott zur Androhung von Gewalt (Kap. 13).

gegen. Hierbei benutzt Heym die Gerechtigkeitsvorstellungen und Heilsversprechen der Tenach, der hebräischen Bibel. Aus den Büchern des christlichen Alten Testaments, die nicht zum Tenach gehören, entnimmt Heym kein Zitat. Die aus dem Neuen Testament benutzten Erzählabschnitte werden von ihm verändert, indem Figuren ausgetauscht oder Dunkelstellen ausgestaltet werden. Der hohe Wiedererkennungswert der verwendeten Stellen des Neuen Testaments beim Rezipienten garantiert die Rekonstruktion und Einbeziehung des biblischen Erzählkontextes und erhöht – durch die Verschachtelung der Legende mit den biblischen Erzählungen – den authentischen Charakter der Legende.

2.1.4. Andere Quellen

Stefan Heym zitiert in seinem Roman eine ganze Reihe anderer bekannter Autoren. Zum Teil tauchen deren Texte nur als bibliografische Angabe im Roman auf, zum Teil zitiert Heym aber auch bekannte Textstellen oder stellt Vergleiche zu ihnen an. Einige wenige Texte zitiert Heym über viele Seiten. Zu diesen Texten gehören die Schriften Luthers, Eitzens und der *Hutterus Redivivus*. Hierüber hinaus zeigt der Text deutliche Parallelen zu Bulgakows *Der Meister und Margarita*. Im Gegensatz zu den christlichen Texten wird auf diesen Text aber nicht direkt verwiesen. Die Texte Martin Luthers werden von Heym seiner Luther-Figur z. T. direkt in den Mund gelegt, so wie die Textpassage aus dessen Schrift *Von den Juden und ihren Lügen*. Diese wird auf Seite 35 von der Luther-Figur am Tisch Melanchthons rezitiert:

»Bekehren! [...] die Juden bekehren! Ich will euch meinen teuren Rat geben: erstlich, dass man ihre Synagogen und Schulen mit Feuer anstecke und ihnen nehme ihre Betbüchlein und Talmudisten und ihren Rabbinen verbiete zu lehren, und zum anderen, dass man den jungen starken Juden in die Hand gebe Flegel, Axt und Spaten und sie arbeiten lasse im Schweiß ihrer Nasen; wollen sie's aber nicht tun, so soll man sie austreiben [...]«⁸⁴

Durch dieses Direktzitat kann Heym ohne weitere Erklärung auf die Entwicklungslinie vom christlichen Antisemitismus zur nationalsozialistischen Judenverfolgung verweisen, denn keinem Leser wird verborgen bleiben, dass es die deutschen Faschisten waren, die für die Legitimierung ihrer Gräueltaten u. a. Luthers Antisemitismus aufgriffen und die europäische Tradition der Judenverfolgung zu ihrem traurigen Höhepunkt führten. Erst auf Seite 184 wird diese Entwicklungslinie direkt benannt. So wie die Vorstellung, die die Menschen mit dem Namen Salomo verbinden (»Salomonisches Urteil« etc.), sich durch das Lesen einer anderen als der biblischen Darstellung des Königs im *König David Bericht* verändern kann, so kann auch das Bild vom großen Reformator, der die Christenheit aus den Tiefen des mittelalterlichen Katholizismus führte, gebrochen werden.

84 Dieser Absatz findet sich bei Luther wieder [Luther, Martin: Von den Juden und ihren Lügen. S. 523-525.].

»Nehmen Sie nur das Nachtmahl bei Melanchthon. Teile des Dialogs sind den Tischgesprächen Luthers entnommen, die ja seinerzeit aufgeschrieben wurden, andere Stellen, Luthers eigene Rede zum Beispiel, seinem Buch über die Juden, das man so gerne verschweigt.«⁸⁵

Gegen die unzureichende Thematisierung der Schattenseite des großen Reformators geht Heym an, indem er Originaltexte benutzt, die er mit fiktionalen Elementen anreichert. Aus der sich hieraus ergebenden Neuinterpretation der Texte kann sich für die Rezipienten ein verändertes Bild der historischen Figur ergeben. Die meisten Direktzitate sind bei dem negativen Helden der zweiten Handlungsebene, Paulus von Eitzen, angesiedelt. Durch diese Figur wird die menschenverachtende Unterdrückung der herrschenden Obrigkeit dargestellt. Eitzens gesamte Examensrede ist dem *Hutterus Redivivus* entnommen, das ein »Dogmatisches Repertorium für Studierende« ist und die »Dogmatik der Evangelisch-Lutherischen Kirche« enthält.⁸⁶ Der *Hutterus* erschien erstmals in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts, aber in ihm ist die Buchstabentreue kirchlicher Orthodoxie des 17. Jahrhunderts festgehalten, worauf der Verfasser in der Vorrede zur ersten Auflage hinweist.⁸⁷ Die althergebrachte Auffassung der Kirchenväter über die genaue Ordnung der Engel im Himmel wird hierin zusammengefasst und von Eitzen in seiner Examensrede aufgesagt.⁸⁸ Inhaltlich kann so eine Verbindung zu der himmlischen Ordnung hergestellt werden, aus der Lucifer und Ahasver im ersten Kapitel ausgebrochen sind, aber auch dem Charakter Eitzens werden hier entscheidende Punkte hinzugefügt. Dieser vergisst nicht eine Kleinigkeit aus dem dogmatischen Lehrbuch zu rezitieren, steigert sich voller Euphorie in seine Darstellung hinein und versucht der anwesenden Obrigkeit die Parallelen zwischen der himmlischen und der irdischen Herrschaftsstruktur nahe zu bringen. Eitzen ist ein Vertreter der herrschenden Ordnung ohne eigene Ideen, der hinnimmt, was er vorfindet. Heym benutzt den *Hutterus*, um darzustellen, dass Eitzen, der sonst eher als einfältig und mit einer schweren Auffassungsgabe ausgestattet beschrieben wird, die dogmatische Kirchenlehre in- und auswendig beherrscht. Er ist denn auch derjenige, der Luthers Antisemitismus übernimmt und weiterträgt, was in seiner ersten Predigt deutlich wird. Heym nimmt aus den langen, theologischen Abhandlungen Luthers gegen das Judentum jene Textpassagen, die auf die aktuelle Situation (1543) eingehen und lässt seine Eitzen-Figur Luthers antisemitische Äußerungen aufsagen⁸⁹. Im Gegensatz zu den

85 Stefan Heym in einem Gespräch mit Hartmut Pankus [Pankus, Hartmut: Gelitten und nicht mehr. S. 1583.]

86 Hase, Karl: *Hutterus Redivivus*. Titelblatt.

87 Hase, Karl: *Hutterus Redivivus*. S. V.

88 Im Einzelnen: Über die Engel im Allgemeinen: S. 55 ab »Angeli sunt spiritus« [...] »Agilitatem summam« ist dem §74 des *Hutterus redivivus*, S. 152, entnommen; der Teil über die guten Engel, S. 56f, ab »Angeli boni sunt« [...] »Praeparatio« entstammt dem §75 des *Hutterus*, S. 153. Der Abschnitt über die bösen Engel, S. 58, beginnend mit »Angeli mali sunt« und endend mit »sich zu vollendeten Feinden Gottes und der Menschheit gemacht hätten.« ist dem §76, S. 154, des *Hutterus* inhaltsgleich [Hase, Karl: *Hutterus Redivivus*.].

89 S. 68f: »Und dieses Volk« [...] »Grund verworfen sind.« findet sich bei Luther auf S. 446f;

Charaktereigenschaften »opportunistisch«, »obrigkeitshörig« und »dogmatisch«, die alle auch andeutungsweise in der Biographie Eitzens in der ADB enthalten sind⁹⁰, schreibt Heym den Antisemitismus Luthers der Figur ohne Vorlage zu. Der Antisemitismus illustriert die menschenverachtende Haltung der Figur und veranschaulicht hierüber hinaus seine direkte Opposition zu Ahasver. Wichtig sind für den Roman jedoch die Buchstabentreue und die Gesetzesliebe des fiktionalen Eitzen. Sie werden deutlich zum Ausdruck gebracht durch den *Niederdeutschen Predigereid*, den der reale Eitzen tatsächlich verfasst hat. Viel mehr Angst als vor den Juden hatte der reale Eitzen aber vor den Wiedertäufern aus Münster⁹¹ und den Anhängern des Mennon Simon oder des Calvin, sprich davor, dass innerhalb der protestantischen Kirche eine andere als die Luthersche Richtung die Oberhand gewinnen und ihn seiner Karriere berauben könnte. Der Predigereid, in dem der »hillige Doctoris Martini Lutheri« ausdrücklich als Verkünder der Lehre benannt wird, wird von Heym auf S. 189f zitiert⁹². Den gesamten letzten Absatz aber (ab »Zum letzten schwöre ich« bis »Amen«), der den Prediger auf die weltliche Macht einschwören soll, hat Heym in den Predigereid hineinmontiert. Dieser Teil soll deutlich zeigen, worum es den Kirchenfunktionären wirklich ging: Nicht das Seelenheil der ihnen Überantworteten, sondern die Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnungs- und Machtverhältnisse waren in ihrem Sinne. Heym scheint in dieser Darstellung der klassischen Marxschen Sichtweise zu folgen. Dessen bekanntestes Zitat (»Sie [die Religion] ist Opium fürs Volk«, S. 116) führt der negative Held der dritten Handlungsebene ins Feld, um zu beweisen, dass alle Religion nur zweckgebundene menschliche Erfindung ist. Obwohl sich Eitzen und Beifuß scheinbar widersprechen, indem der eine eine diesseits- und der andere eine jenseits-bezogene Weltsicht vermittelt, tun sie beide das Gleiche: Sie verteidigen die bestehende Ordnung, der sie ihre Karrieren verdanken, unhinterfragt mit den von den Vertretern der Ordnung vorgegebenen Argumenten. Das genannte Marx-Zitat ist der An-

S. 69: »Sie haben einen« [...] »Weissensee« entspricht der gleichen Stelle bei Luther S. 482; S. 69: »Wenn sie uns Christen« [...] »im Ehebruch gehabt« ist Luther S. 514 entnommen; S. 70: »Wir heißen sie nicht Huren« [...] »Christum nennen« entspricht Luther S. 521; S. 70: »Sie leben« [...] »schinden und aussaugen« aus Luther S. 482; S. 70: »Wir arbeiten nicht« [...] »Knechte« ist bei Luther auf S. 483 zu finden; S. 70: »[...] und folgen damit« [...] »Deinem Bruder« ist gleichlautend mit Luther S. 524 und S. 70: »Der Odem stinkt [...] Wucher stehlen und rauben.« schrieb Luther bereits 1543 auf S. 477 [Luther, Martin: Von den Juden und ihren Lügen.].

90 Eitzen war bereits früh für Herzog Adolf tätig, z. B. vertrat er diese weltliche Macht 1561 auf dem Naumburger Convent, wo er durch Loyalität auffiel. Im geistlichen Bereich war Eitzen doktrinär. Mehrfach formulierte er dogmatische Schriften, die von den Kirchenpredigern bei Strafandrohung zu unterzeichnen waren, so z. B. 1557 das »Bekennniß der Prediger zu Hamburg vom hochwürdigen Sacrament« und 1574 den von Heym aufgegriffenen »Niederdeutschen Predigereid« [ADB, S. 483f].

91 Besonders deutlich wird dies in der Rede von Vortius, dem Probst von Itzehoe, die der auktoriale Erzähler der zweiten Handlungsebene auf S. 163 wiedergibt. Hierin werden auch explizit die verschiedenen anderen protestantischen Gruppen genannt.

92 Eitzen, Paulus von: Niederdeutscher Predigereid. S. 661.

fang einer Reihe von Zitaten, die zum größten Teil mit bibliografischer Angabe versehen in die dritte Handlungsebene eingebaut sind.⁹³ Sie geben der wissenschaftlichen Disputation, die hier geführt wird, den Anstrich echter Wissenschaftlichkeit. Für alle Autorenangaben zu Texten, bei denen die Figuren des Romans, die nicht als reale Personen existieren (Beifuß, Leuchentrager etc.), als Verfasser genannt werden, kann festgestellt werden, dass diese erfunden sind. Die meisten anderen erwähnten Texte existieren tatsächlich.

Die Zitation bekannter Autoren und Textstellen muss differenziert betrachtet werden, da manchen Zitaten eine mehrfache Funktion zukommt. Einige Zitate erfüllen sowohl Handlungsfunktionen innerhalb des Textes, kommen andererseits aber auch einem erzieherischen Anliegen des Autors nach: Heym will nämlich unter anderem anlässlich des nahen Jubiläums auch zu einer Veränderung des Luther-Bildes beitragen und verweist deshalb auf dessen »verschwiegene« Schriften.⁹⁴ Innerhalb des Handlungsgeschehens konkretisieren die Schriften der Person Eitzen und die *Dogmatik* die dogmatische Haltung der Figur Eitzen und verleihen ihr ein höheres Maß an Authentizität. Alle übrigen Zitate geben dem gelehrten Briefverkehr zwischen J. Leuchentrager und Beifuß das nötige Maß an Wissenschaftlichkeit, damit der Dialog als Gelehrtendisputation glaubhaft wird.

Ganz anders fließt Bulgakows *Der Meister und Margarita* in den Text ein. Der 1967 in Moskau erschienene Roman zeigt formal und inhaltlich auffällende Parallelen zum *Ahasver*. In *Der Meister und Margarita* begibt sich der Teufel in der Gestalt eines Professors in das Moskau der Gegenwart der 30er Jahre. Wie im *Ahasver* ist der erste Anlass für sein Auftreten eine wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Nicht-Existenz einer mythischen Figur (hier: Jesus). Der Teufel bietet sich selbst als Zeuge für das Leben und Wirken Jesu an – ein Hauptmotiv der *Ahasver*-Legende – und setzt nach und nach durch zahlreiche Eingriffe in den Moskauer Alltag die rational erfassbare Wirklichkeit außer Kraft. Zur Moskauer Gegenwart tritt – kapitelweise abgetrennt – eine zweite Handlungsebene hinzu, die zur Zeit Jesu spielt und die die Ereignisse vor, während und nach der Kreuzigung des Messias in leicht veränderter Form wiedergibt. Die obrigkeitshörigen Moskowiter werden immer stärker in den Wahnsinn getrieben, bis sie sich zum Großteil im städtischen Irrenhaus wiederfinden. Am Ende des Romans vermischen sich die Handlungsebenen und der Teufel erlaubt dem Meister – der autobiographischen Schriftstellerfigur des Romans –, den Mythos

93 Im Einzelnen: S. 49: »Rede von Papst Pius XII«, S. 50: »Feddensen: Geschichte der Kirche in Schleswig-Holstein«, S. 116: »[...] schrieb der Dichter Heinrich Heine über [...]«, S. 116: »Karl Marx schreibt in seiner Hegelschen Rechtsphilosophie [...]«, S. 139: »[...] einen 1951 in Band XLI der Zeitschrift für Hamburgische Geschichte veröffentlichten Artikel mit dem Titel ›War der Ewige Jude in Hamburg?‹«, S. 143: »Moller: ›Cimbria Literata‹« und »Wilckens: ›Hamburgischer Ehrentempel‹«, S. 178: »Morpugo: ›L'Ebreo errante in Italia‹«, S. 183: »Dante: ›Inferno‹« und »Wendover: ›Flores Historiarum‹« und auf S. 238: »Eitzen: ›Christliche Unterweisung‹«.

94 Der Roman *Ahasver* erschien ein Jahr vor den großen Luther-Feierlichkeiten, die in der DDR zu dessen Ehren initiiert wurden.

zu Ende zu dichten. Die auffallendste Ähnlichkeit dieses Romans mit Heyms *Ahasver* ergibt sich aus dem Konzept der Gegenüberstellung des Mythos zur rationalen Welt-sicht des dialektischen Materialismus. Indem der Mythos in der Romanhandlung die eigentliche Realität darstellt, entmachtet er die vorherrschende Ideologie im Zentrum ihrer Macht.

Der Roman könnte Heym gut als Vorlage für dessen dritte Handlungsebene gedient haben. Viele Details sind in beiden Romanen verarbeitet worden, so z. B. das Auftauchen des Teufels in Gestalt eines Professors in der Hauptstadt⁹⁵, der Besenritt⁹⁶, mit dem der Teufel Menschen entführt, und die Einarbeitung der vielen realen Orte in die Romanhandlung. Die inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen den Romanen wird durch ähnliche Montagetechniken und Verschränkungen der Erzählstränge sowie die handlungstragende Funktion, die dem Mythos in beiden Romanen zukommt, ergänzt (vgl. 2.2.4., 2.4. und 4.3.).

2.1.5. Jüdische Schriften

Die Grundlage für die Konzeption Ahasvers als Engel und seine Verbindung mit Lucifer in Heyms Romanhandlung ist der in Andersens Roman *Ahasverus* konzipierten Figurenkonstellation entnommen:

»Lucifer, des Hochmuts Engel,/ stand auf gegen Gott, und fiel;/ [...] Seiner Zähne Knirschen zuckte/ schauerlich durch jeden Engel./ Ahas auch, des Zweifels Engel./ Er, der Schwächste unter ihnen/ der, was er nicht fassen konnte,/ stets verneinte, stets bestritt,/ stürzte zu dem Stern hernieder,/ welchen man die Erde nennt.«⁹⁷

Der Grund für den Fall Lucifers wird demnach mit seinem Hochmut angegeben, der des Ahasver mit seiner Schwäche und seiner kritischen Grundhaltung. Heym übernimmt zwar die Konzeption Ahasvers als Engel und die Idee vom Engelssturz zum Beginn des Romans, aber nicht die Begründungen für den Ausschluss aus dem Himmel. Bei Heym werden Lucifer und Ahasver aus dem Himmel ausgeschlossen, weil sie sich weigern, den Menschen zu verehren (S. 6). Dies verlangt Gott von ihnen, und als er von seiner Forderung nicht abrückt, organisiert Lucifer eine Revolution (S. 7). Die aufständischen Engel beklagen, dass die Erschaffung des Menschen eine Einzelentscheidung Gottes gewesen sei und nicht die demokratische Entscheidung aller am 6. Tag existenten Wesen (S. 5), dass ihnen das Erstgeborenenrecht gebühre (S. 7) und dass es nicht nachvollziehbar sei, dass die höherwertigen (Geistes-) Wesen die minderwertigeren (Staub-) Wesen verehrten (S. 7). Lucifer prophezeit außerdem die Vernichtung aller Schöpfung durch den Menschen (S. 7). Diese Begründungen für den Engelsfall finden sich weder in der Genesis der Bibel noch in Jesaja 14, 12, der christlichen Version vom Engelssturz oder in Andersens Prolog. Stattdessen lassen sie sich

95 Bulgakow, Michail: *Der Meister und Margarita*. S. 24; Heym, Stefan: *Ahasver*. Kap. 27.

96 Bulgakow, Michail: *Der Meister und Margarita*. S. 294; Heym, Stefan: *Ahasver*. Kap. 27.

97 Andersen, Hans Christian: *Ahasverus*. Teil I. S. 17f.

in der jüdischen Mythologie nachweisen: Dort weist Gott den Menschen darauf hin, dass die Engel vor ihm geschaffen wurden⁹⁸, formt den Menschen mit seinen Händen aus Erde, alle anderen Wesen aber durch sein Wort⁹⁹ und nimmt die dazu verwendete »Erde aus allen vier Ecken der Welt«¹⁰⁰.

Nachdem Lucifer in der Heymschen Version vom Aufstand der Engel Gott von seinem Vorhaben, den Menschen zu erschaffen, nicht abbringen kann, initiiert er eine Meuterei im Himmel, worauf der Engelssturz folgt. Hierin folgt Heym genau der jüdischen Mythologie, so wie sie von Zwi Kanner wiedergegeben wird¹⁰¹ oder sich auch bei Rießler findet:

»Als das Haupt der unteren Ordnung sah, welche Größe dem Adam gegeben worden war, beneidete es ihn vom gleichen Tag an, wollte ihn nicht verehren und sprach zu seinen Mächten: ›Verehret ihn nicht und preiset ihn nicht mit den Engeln! Ihm ziemt es, mich zu verehren, mich der ich Feuer und Geist bin, und nicht mir, dass ich den Staub verehere, der aus einem Staubkörnchen gebildet ist.« [...] Da ward er gestürzt und fiel, er und seine ganze Schar; am sechsten Tag in der zweiten Stunde geschah sein Fall aus dem Himmel. [...] Während nun die Engel vor ihm [Adam] lobsangen, die Seraphe ihn heiligten und die Kerube ihn segneten, fuhr Adam unter Jubel und Lobgesang zum Paradies empor. [...] In der dritten Stunde des Freitags erfolgte seine Auffahrt ins Paradies.«¹⁰²

Die Begründung Lucifers, die genauen Zeitangaben und die Abgrenzung von den anderen guten Engeln stimmen mit Heyms Darstellung überein. Genau wie bei der Ablehnung Jesu durch Ahasver orientiert sich Heym auch beim Engelssturz der Ahasver-Figur an einer der christlichen Erzählungen vom »Ewigen Juden« (Andersen), versieht die Handlungen Ahasvers aber mit rational nachvollziehbaren Motiven, so wie diese z. T. in der jüdischen Mythologie angedeutet sind. Die Schwäche und die negative Grundhaltung sind niedere Beweggründe für eine Opposition (christliche Legende) gegenüber Gott. Die Luzifer-Figur der jüdischen Mythologie hat aber greifbare Gründe für eine Opposition gegen Gott. Diese übernimmt Heym und baut sie aus.

Er verweist selbst häufig darauf, dass er, obwohl er keiner orthodoxen jüdischen Familie entstammt, in seiner Kindheit vielfach mit jüdischen Erzähltraditionen in Berührung kam (z. B. im Talmud-Unterricht). Sicher wird er schon damals diese Erzählung kennen gelernt haben, denn die Geschichte vom Fall des »Giftengels« nimmt in der jüdischen Erzähltradition einen entscheidenden Platz ein.¹⁰³ Für den Text bietet die Übernahme der Elemente »Widerspruch gegen Gott« und »Organisieren der Re-

98 Zwi Kanner, Israel: Jüdische Märchen. S. 15.

99 »Der Mensch also ist Staubwesen, alle anderen Wesen aber Geist-Wesen.« [Zwi Kanner, Israel: Jüdische Märchen. S. 16].

100 Heym, Stefan: Ahasver. S. 6; Zwi Kanner: Jüdische Märchen. S. 16.

101 Zwi Kanner, Israel: Jüdische Märchen. S. 19.

102 Rießler, Paul: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. S. 945f.

103 Die Erzählung ist nachgewiesen im Makkoth 13, Schmoth Rabba 18 und Devarim Rabba 11 [Zwi Kanner, Israel: Jüdische Märchen. S. 20].

volution im Himmel« die Möglichkeit, die Ahasver-Figur enger an die oben genannte jüdische Tradition anzubinden und mit den Charaktereigenschaften »zweifelnd«, »hinterfragend« und »revolutionär« auszustatten. Die Haltung der Lucifer-Figur der jüdischen Mythologie nach dem Fall (sein Hass auf das Volk Israels¹⁰⁴ – stellvertretend für alle Menschen) bildet bei Heym den Ausgangspunkt für die gegensätzliche Haltung, die Lucifer und Ahasver einnehmen: während Ersterer die Menschen verführen und ins Unglück stürzen will, will Letzterer sie zu Eigenverantwortung und Kritikfähigkeit anregen.

Unter den jüdischen Quellen, die Heym bei seiner Arbeit benutzte, nehmen außerdem die Schriftrollen von Qumran einen besonderen Platz ein. Die Figur Jochanaan Leuchtenträger, also die Inkarnation Lucifers auf der dritten Handlungsebene, führt die Schriftrollen als einen weiteren, entscheidenden Beweis für die reale Existenz Ahasvers an. Der Quellenverweis lautet »9Q Res, Kap. VII, 3 bis 21, Kap. VIII, 1 bis 12« (S. 74) und ist fiktiv. Zwar existiert eine Höhle mit der Nummer »9« in Qumran, aber sie enthält ausschließlich unleserliche Pergamentreste, so dass eine weitere Unterteilung in Bücher oder Kapitel nach ihrer Entdeckung unmöglich war. Auf Seite 77 wird auf zwei der neben der Tempelrolle bekanntesten Qumranrollen verwiesen: I QM, die Kriegerrolle, und I Q pHab, der Habakuk-Kommentar. Aus den Texten dieser Rollen hat Heym den Text der nicht existenten »9Q Res« zusammengesetzt.¹⁰⁵ An drei Stellen (S. 74f) wird von Heym die Ahasver-Legende in den Text eingeflochten.

In der Klosteranlage von Qumran hatte sich vor dem Beginn unserer Zeitrechnung die jüdische Splittergruppe der Essener angesiedelt.¹⁰⁶ Sie hatte zuvor in Jerusalem Auseinandersetzungen mit den kirchlichen und weltlichen Machthabern geführt, denn die Jerusalemer Juden (einschließlich des Hohenpriesters) hatten sich zum Großteil mit der römischen Fremdherrschaft arrangiert, da die Römer die Juden nach ihren eigenen Gesetzen richten ließen. Die orthodoxen Juden warfen ihren Glaubensgenossen zahlreiche Verstöße gegen die Thora und Amtsmissbrauch vor. Wahrscheinlich mussten die Mitglieder der Gemeinschaft zum einen aus Jerusalem fliehen, wollten die Stadt zum anderen aber auch freiwillig verlassen, denn sie erwarteten aufgrund eines genauen Studiums jüdischer Schriften den baldigen Weltuntergang und wollten sich nicht durch weniger schrifttreue Juden oder Heiden von der Einhaltung der religiösen Vorschriften abhalten lassen. Der Charakter der Gemeinde kann als revolutio-

104 Zwi Kanner, Israel: Jüdische Märchen. S. 19.1

105 Im Einzelnen ist die Reihenfolge der Montage: S. 74: 2 Sätze aus I QpHab VII, 4; 1 Satz aus I QpHab XII, 8; 1 Satz aus I QM I, 1-5; 2 Zeilen: Apokalypsen-Paraphrase; S. 75: 2 Zeilen Apokalypsen-Paraphrase; 1 Zeile I QM I, 1; 2 Sätze Paraphrase des Kreuzwegs Jesu; 1 Zeile I QM V, 1; 1 Zeile I QM I, 10; 1 Satz I QM X, 3; 7 Sätze aus der Legende; 1 Satz I QM X, 10; S. 76: 1 Zeile I QM III, 13; 1 Satz I QM IV, 6; 1 Zeile I QM IV, 3; 4 Sätze aus der Verfluchungsszene der Legende. Alle Qumran-Texte sind zitiert nach: Lohse, Eduard (Hg.): Die Texte aus Qumran. Die Bezeichnung der Rollen folgt der Einteilung der Rollen bei Lohse.

106 Ortog weist darauf hin, dass die Essener (von aramäisch »Esa«=Rat) eine radikale religiöse Minderheit waren, die sich selbst als geistig-religiöse Elite verstand [Ortog, Peter: Jüdische Kultur und Geschichte. S. 69].

när bezeichnet werden, denn ihre Anhänger wandten sich gegen den Hohepriester und auch nach den Streitigkeiten, die sie in Jerusalem provoziert hatten, gab es noch einmal eine Absplitterung innerhalb der Gemeinschaft. Eine kleine Gruppe ihrer Anhänger verließ das Land und wurde der »Neue Bund im Lande Damaskus«¹⁰⁷. Auslöser für die erneuten Spannungen war der autoritäre Führungsstil der Leiter der Gemeinde. Die Schriften, die die letzten Essener in Qumran wahrscheinlich kurz vor ihrer Vernichtung durch römische Truppen im Jahr 68 n. Chr. in den umliegenden Felsenhöhlen versteckten, sind in althebräischer, aramäischer, griechischer und hebräischer Sprache abgefasst und zwischen 300 v. Chr. und 68 n. Chr. entstanden.¹⁰⁸ Die Essener erwarteten kurz vor dem nahen Weltuntergang die Ankunft der Messiasse. Der politisch-militärische Messias sollte – wie in den jüdischen Schriften, die durch den Ich-Erzähler der ersten Handlungsebene auf S. 138 erwähnt werden, angekündigt – das Schwert Gottes sein und als Befreier des auserwählten Volkes Israels neuer König werden. Der andere religiöse Führer sollte der neue Hohepriester werden.¹⁰⁹ Heym lässt Ersteren, den erwarteten »Fürst der Gemeinde«, als Ahasver im Roman auftreten und Letzteren, den »Lehrer der Gerechtigkeit«, als Jesus.¹¹⁰ Tatsächlich sind solche wissenschaftlich unhaltbaren Zuordnungen des öfteren in die Qumran-Debatte eingebracht worden. Vor allem der »Lehrer der Gerechtigkeit« wurde des öfteren mit Johannes dem Täufer, Jesus oder dessen Bruder identifiziert.¹¹¹ Pseudonyme in derlei Texten öffnen quasi automatisch den Raum für Spekulationen, und durch solcherlei Zuordnungen erhöht sich noch die Brisanz, die die Schriftrollen für das Christentum ohnehin schon haben: Die 1947 entdeckten Rollen sind nämlich die einzig erhaltenen Schriftstücke aus der Zeit Jesu. Die ältesten Aufzeichnungen des Neuen Testaments sind erst zwischen 60 und 102 n. Chr. entstanden. Das Christentum, das sich seit jeher vor allem auf Jesus und seine Lehren berufen hat, sieht sich angesichts der Konfrontation mit ähnlichen, aber älteren, jüdischen Lehren seit einigen Jahrzehnten im Zugzwang. Zwar wird von kirchlicher Seite aus immer wieder versucht, die Bedeutung der Schriften aus Qumran herunterzuspielen, aber das kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass das »Schriftverständnis der Essener die Grundlage für Jesus und das frühe Christentum« bildete.¹¹² Die Klostersgemeinschaft war auch nicht ganz der Welt entrückt, sondern unterhielt weiterhin enge Kontakte mit Glaubensbrüdern, die in Jerusalem geblieben waren. Dies alles illustriert anschaulich, wieso den Texten eine besondere Rolle zufällt. Die dogmatisch-autoritäre Umgehensweise der katholischen Kirche mit den Texten und das bis heute andauernde Zurückhalten von 15% des Materials haben vielfach Anlass zu außergewöhnlichen Spekulationen

107 Burgmann, Hans: Wer war der »Lehrer der Gerechtigkeit?« S. 570.

108 Krupp, Michael: Qumran Texte. S. 142.

109 Donnini, David: Die Manuskripte von Qumran. S. 2.

110 Fisher, Rodney W.: Stefan Heyms Ahasver: Structure and Principles. S. 235.

111 Stegemann, Hartmut: Die Bedeutung der Qumran Funde für das Verständnis Jesu und des frühen Christentums. S. 14.

112 Ebenda. S. 18.

gegeben¹¹³. Die Massenmedien schwelgen fortwährend in Ausdrücken wie »Texte voller Dämonen und Kräften der Finsternis«¹¹⁴ und dokumentieren so, in welchem hochspekulativem Bereich sich viele bewegen, die sich mit diesen Texten beschäftigen.

Die Gruppe der Essener war schon lange vor den Qumran-Texten bekannt und schon Goethe sah die Möglichkeit einer Zuordnung Ahasvers zu dieser religiösen Gruppe.¹¹⁵ Für Heym stellen die Texte aufgrund der darin beschriebenen Opposition der beiden Messiasse eine hervorragende Grundlage für die von ihm konstruierte Dreiecksbeziehung Lucifer-Jesus-Ahasver dar. Die Eigenschaften, die dem »Lehrer der Gerechtigkeit« und dem »Fürst der Gemeinde« in den Texten zugeschrieben werden, stimmen mit den Grundhaltungen der Heymschen Figuren des Jesu (menschenliebend-erduldend-religiös) und des Ahasver (menschenliebend-revolutionär-zweifelnd) überein. In der aktuellen Debatte um die Texte 1980 wurde – stärker als heute – der mysteriöse Charakter der Texte und die revolutionäre Grundhaltung ihrer Verfasser betont. Heym macht sich diese Situation zunutze, indem er in seiner Textmontage die tatsächlichen Qumran-Texte als Beiwerk seinem eigenen Text beifügt.

Eine einheitliche Interpretation, so wie sie bei der Kriegerrolle, der Tempelrolle oder dem Habakuk-Kommentar durchaus möglich ist, ist bei der Heymschen Textmontage, würde man den Text als original Qumran-Dokument lesen wollen, nicht mehr denkbar, denn der montierte Text kann nicht mehr eindeutig einem Thema zugeordnet werden. Die Aufnahme der Qumran-Texte in den *Ahasver* geschieht vielmehr wegen des mysteriösen Charakters, der den Texten anhaftet. Hierüber hinaus kann Heym zum einen die Charaktereigenschaften der Fürsten- und der Lehrerfigur nutzen, um sie auf die Ahasver- bzw. Jesusfigur zu übertragen. Zum anderen schwächt die Zitation der Texte die Position der Jesus-Figur, da die bis dato ihm zugeschriebenen neuen Religionsinhalte nun nachweislich von einer anderen jüdischen Gruppe vorgedacht sind. Die Verwendung der Qumran-Rollen und die Einflechtung der Ahasver-Legende in sie vertieft die Einbettung der Erzählung in die jüdische Mythologie.

2.2. Die Erzählebenen

Die Figuren des Romans handeln zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten, wobei jedes Kapitel einer Handlungsebene zugeordnet ist. In der Forschungsliteratur zum Roman ist aber umstritten, wie viele Handlungsebenen voneinander unterschieden werden müssen. Fisher unterscheidet vier Handlungsebenen, die er wie folgt benennt:

1. »level of timelessness« – mit den Kapiteln »1, 13, 17, 20, 26 and 29«,
2. »time frame of sources of the Ahasver-legend, the life and death of Christ« – mit den Kapiteln »5, 8 and 12«,

113 Krupp, Michael: Qumran Texte. S. 143f.

114 Harenberg, Werner: Gab es Christen vor Jesus? S. 131.

115 Goethe, Johann Wolfgang: Der ewige Jude. S. 145.

3. »the third [...] narrative strand follows the career of that historical Paulus von Eitzen« und umfaßt die Kapitel »2, 4, 7, 11, 14, 16, 19, 21, 23, 24 and 28«,
4. »the fourth time-frame [...] is made up of the scholarly correspondence between Professor Beifuß [...] and Professor Leuchtenträger« mit den Kapiteln »3, 6, 10, 15, 18, 22, 25 and 27«.¹¹⁶

Fisher relativiert seine Unterteilung bezüglich seiner ersten Handlungsebene, indem er sagt:

»The first of these [time-frames] I would call the level of timelessness, although the term is not entirely accurate as it suggests a lack of development in time, which is not in fact the case.«¹¹⁷

Sein entscheidendes Kriterium für die Unterscheidung zwischen der ersten und der zweiten Handlungsebene ist die Tatsache, dass alle auf der ersten Handlungsebene agierenden Figuren »spirits« seien, und zwar Gott, Lucifer, Ahasver und Christus nach seiner Kreuzigung.¹¹⁸

Lauckner hingegen unterscheidet fünf verschiedene Handlungsebenen:

1. »the time of creation«
2. »Jesus' time«
3. »the sixteenth century«
4. »twentieth century« und
5. »the level that transcends time.«¹¹⁹

Lauckner unterteilt also den »level of timelessness« Fishers noch einmal in »time of creation« und »level that transcends time«. Einer genauen Untersuchung können beide Einteilungen jedoch nicht standhalten. Lauckner gibt für ihre Unterteilung keine Gründe an, aber es darf ihr Unbehagen vermutet werden, den »act of creation«, dessen Bibelnähe offensichtlich ist, der restlichen Handlung des »level that transcends time« zuzuordnen. Dies kann aus der biblischen Benennung geschlossen werden, die sie für ihre erste Handlungsebene wählt.

Auch die beiden Hauptargumente Fishers, die ihm als Kriterien für eine Unterscheidung seiner ersten und zweiten Handlungsebene dienen, sind widerlegbar: Er selbst weist bereits darauf hin, dass der Begriff »timelessness« nicht genau zutrifft (s.o.). Tatsächlich kann eine solche Bezeichnung kein Unterscheidungsmerkmal darstellen, denn erstens wird der Engelssturz des ersten Kapitels mehrmals explizit mit »6. Tag, dritte Stunde« angegeben (S. 7, 98), nämlich exakt eine Stunde nach der Erschaffung Adams (»6. Tag, 2. Stunde«, S. 6), nach der Erschaffung der »niederen Tiere [...] Esel, Ziegen und Schafe« (S. 7) und genau vier Tage nach der Erschaffung Ahasvers (und der anderen Engel) am »zweiten Tag« (S. 101). Das heißt, dass das

116 Fisher, Rodney W.: Stefan Heyms Ahasver: Structure and Principles. S. 232-234.

117 Ebenda. S. 232.

118 Ebenda.

119 Lauckner, Nancy Ann: Stefan Heym's revolutionary Wandering Jew: a warning and a hope for the future. S. 67. Lauckner ordnet ihren Ebenen keine Kapitel zu, sondern gibt nur einige Seitenverweise an.

erste Kapitel zwar nicht innerhalb eines geschichtlichen Rahmens erzählt wird, sehr wohl aber genau in die Chronologie der Genesis eingebaut ist, d. h. einer mythischen Zeiteinteilung folgt, was für die Handlung von entscheidender Bedeutung ist, da der Grund für den Engelssturz die Weigerung der Erstgeborenen (einiger Engel) ist, Adam zu verehren. Das Kriterium der Zeitlosigkeit kann demzufolge also nicht als Unterscheidungsmerkmal dienen. Man könnte höchstens sagen, dass der Handlungsablauf dieser Handlungsebene nicht einer geschichtlichen, sondern einer mythischen Zeiteinteilung folgt. Eine innere Einheit gewinnt diese Handlungsebene aber auch dadurch, dass Heym die mythologisch-biblische Rahmenhandlung auch formal von den anderen Handlungsebenen abtrennt, indem er alle Kapitel der ersten Ebene, bei Fisher wären dies die Ebenen 1 und 2, wahrscheinlich in Anlehnung an die Sprache der Luther-Bibel, im Präteritum erzählt, wohingegen alle Kapitel der Handlungsebene der Reformationszeit im Präsens erzählt werden – genau wie jene, die in der DDR-Gegenwart des Jahres 1980 stattfinden.

Fishers zweites Argument, es handele sich bei den auf seiner ersten Handlungsebene agierenden Figuren ausschließlich um Geisterwesen, ist ebenfalls nicht stimmig: Auf Seite 44 (d. i. das fünfte Kapitel, welches Fisher seiner zweiten Handlungsebene zuordnet) sagt Ahasver zu Jesus: »Es ist keine Gleichheit zwischen dir und mir, denn ich bin der Geister einer und du ein Menschensohn.« Nach Fishers Unterteilung müsste Ahasver hier als »die Ahasver-Figur der Legende« (Fisher meint jene der Volksbücher) auftreten. Er unterscheidet zwischen dem »Geist-Ahasver« und dem »Legenden-Ahasver«, wahrscheinlich in der Annahme, dass erstere Figur Heyms Erfindung sei, zweitere aber dem Volksbuch entnommen. Nachweislich hat sich Heym aber auch der Ahasver-Figur Andersens bedient (vgl. 2.1.2.) und übernimmt von diesem die Dichotomie Mensch – Engel. Der Ahasver, der Jesus in der Wüste verführen will (S. 41, Kapitel 5, Fishers Handlungsebene 2), ist der gleiche Ahasver, der mit Lucifer über das Verhalten Jesu in der Wüsten-Verführungsszene diskutiert (S. 136, Kapitel 17, Fishers Handlungsebene 1). Deutlich unterschieden wird hingegen zwischen dem Ahasver der mythologisch-biblischen Rahmenhandlung und dem Ahasver der Reformationszeit und der geschichtlichen Figur, über die auf der dritten Handlungsebene ein wissenschaftlicher Disput geführt wird. Immer, wenn Ahasver nämlich als Mensch statt als Engel auftritt – und hierin folgt Heym, wie gesagt, der Konzeption Andersens – bekommt Ahasver den Beinamen »Achab«¹²⁰. Dies ist der Fall bei der ersten konkreten Begegnung Eitzens mit Ahasver in Wittenberg (Handlungsebene der Reformationszeit, S. 40), bei der Diskussion über eine Person in einem Gerichts-

120 Auch Andersen scheidet die Engels- von der Menschenfigur durch eine unterschiedliche Namengebung: der Engel wird »Ahas« genannt [Andersen, Hans Christian: Ahasverus. S. 17, 20, 21, 22] – eventuell unter Rückbezug auf den König Ahas aus Jesaja 7 – , der Mensch hingegen »Ahasverus« [Andersen, Hans Christian: Ahasverus. S. 25]. Zur Bedeutung der Namensgebung »Achab« bei Heym vgl. 2.3.1. Hutchinson erkennt zwar die Einheitlichkeit der Figur, nicht aber die ebenfalls in ihr angelegte Zweiteilung [Hutchinson, Peter: Stefan Heym. The perpetual dissident. S. 192].

verfahren des Jahres 364 n. Chr. (Handlungsebene der DDR-Gegenwart, S. 46) und im Bericht des Informellen Mitarbeiters des Ministeriums für Staatssicherheit, Wilhelm Jaksch, an seinen Vorgesetzten über eine Person, der er begegnet sei (gleiche Handlungsebene, S. 225f).

Die Unterteilung der Handlungsebenen, die nicht zur Reformationszeit oder in der DDR-Gegenwart spielen – diese sind unstrittig –, nach den Unterscheidungen von »An- oder Abwesenheit zeitlicher Angaben« und »Figuren sind bzw. sind keine Geisterwesen« (Fisher) oder »Handlung spielt bzw. spielt nicht im Schöpfungsakt«, »spielt bzw. spielt nicht zur Zeit Jesu« und »spielt bzw. spielt nicht außerhalb der Zeit« (Lauckner) sind für eine eingehende Analyse des Textes wenig sinnvoll. Unterscheidet man hingegen die Handlungsebenen nach ihrer Funktion und nach den ihnen zugrunde liegenden Quellen, ergibt sich folgendes Bild:

1. Handlungsebene I: Mythologisch-biblische Rahmenhandlung; sie bildet den Hintergrund für die beiden anderen – geschichtlichen – Ebenen und orientiert sich an der Chronologie der christlichen Bibel, die Hauptfigur ist hier immer »Engel«. Ihre Quellen sind die Bibel, die jüdische und die christliche Mythologie.
2. Handlungsebene II: Reformationszeit; sie spielt Mitte des 16. Jahrhunderts. Ihre Quellen sind im Wesentlichen die Volksbücher und Andersens *Ahasverus*.
3. Handlungsebene III: DDR; zwischen dem 19.12.1979 und dem 15.1.1981. Vorlagen sind nicht bekannt. Es besteht eine Ähnlichkeit mit dem Handlungsgeschehen bei Bulgakow.

Auch Frei unterteilt in drei Erzählebenen und benennt diese mit »mythische Ebene, Reformationszeit und Briefierzählung in der DDR«¹²¹; dem stimmt ebenfalls der Eintrag in das *Kritische Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* zu, indem dort die drei Erzählebenen »Mythos, Geschichte und Gegenwart« genannt werden¹²². Dieser Dreiteilung folgt die weitere Analyse der Romanhandlung.

Fisher und Lauckner muss insoweit aber zugestimmt werden, dass die Kapitel 13, 17 und 20 eine besondere Stellung innerhalb der ersten Handlungsebene einnehmen, und auch Heym hat dies mehrfach kennzeichnet, indem er als Ort der Handlung den »Sheol« angibt, die jüdische Entsprechung des griechischen Hades (S.134).

Zunächst wird in den Kapiteln 2.2.1. bis 2.2.3. jede Handlungsebene für sich analysiert, bevor im Kapitel 2.2.4 auf den Zusammenhalt der Handlungsebenen untereinander eingegangen wird.

2.2.1. Mythologisch-biblische Rahmenhandlung

Der Raum der mythologisch-biblischen Rahmenhandlung ist ein Raum außerhalb der geschichtlichen Zeit und umfasst die Kapitel 1, 5, 8, 12, 13, 17, 20, 26 und 29. Er folgt in seiner Chronologie der mythischen Zeiteinteilung des ersten Buches des Al-

121 Frei, Hannah Liron: Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker. S. 91.

122 Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. S. 13.

ten Testamentes. Ein Ich-Erzähler führt durch das Handlungsgeschehen dieser Erzählebene, wird aber immer wieder durch direkte Rede unterbrochen. Die Kapitel 1 und 29 bilden den Prolog und den Epilog. Die Umrahmung einer Erzählung durch einen himmlischen Pro- und Epilog hatte Heym schon in seiner Umarbeitung des Goethe-Faust zu einer Kurzgeschichte aus diesem übernommen, allerdings nicht ohne auch dort den Engelssturz einzubauen.¹²³ Der Pro- und auch der Epilog beginnen beide mit einem Sturz und in beiden Fällen wird Ahasver gefragt, ob er sein Handeln bereue. Im ersten Kapitel richtet Lucifer die Frage an ihn, im letzten Jesus. Kapitel 1 gibt das Handlungsgeschehen des ersten Buches der christlichen Bibel, dem Buch Genesis, wieder, Kapitel 29 folgt der Apokalypse der Johannes-Offenbarung, dem letzten Buch der christlichen Bibel. In beiden Kapiteln sind Elemente außerbiblicher Erzählungen mit eingeflochten, wie in der gesamten mythologisch-biblichen Handlungsebene. Teile der jüdischen Mythologie und der Bearbeitungen der Ahasver-Legende, das Alte und das Neue Testament bilden ein Konglomerat, das sich zwischen dem ersten und dem 29. Kapitel als Hintergrund erstreckt und vor dem die geschichtlichen Handlungsebenen »ablaufen«. Die beiden Kapitel zu Beginn und zum Ende des Buchs geben den Anfangs- bzw. Endpunkt des Geschehens an: Die Erzählung erstreckt sich von der Erschaffung der Engel am ersten Tag bis zum Armageddon, dazwischen liegt die geschichtliche Zeit. In den Kapiteln 5, 8, 12, 13, 17 und 20 befragt Ahasver, der ewig zweifelnde Engel, die unterschiedlichen biblischen Figuren nach den Intentionen für ihr Handeln und zeigt ihnen Handlungsalternativen auf. So konfrontiert er Jesus in Kapitel 5 mit den Vorstellungen des Judentums von dem erwarteten Messias und versucht, ihn zu einer Erfüllung dieser Rolle zu bewegen. In Kapitel 8 fordert Ahasver von Jesus, sich an den Ergebnissen seines Handelns messen zu lassen. Während des Disputs mit Gott in Kapitel 13 konfrontiert Ahasver den Schöpfer mit den Widersprüchen seiner Schöpfung, und in Kapitel 17 versucht er, Lucifer zu einer moderateren Haltung den Menschen gegenüber zu bewegen. Ahasver führt also Zwiegespräche mit Jesus, Gott und dem Teufel, den wichtigsten Figuren der christlichen Bibel. Alle drei Figuren sind weitestgehend durch ihre bekannten Haltungen und Überzeugungen determiniert, die innerhalb der ersten Handlungsebene von Ahasver in Frage gestellt werden. Sie bleiben, was sie sind: die Figuren mit den ihren jeweiligen Namen zugeordneten Eigenschaften und Vergangenheiten, so wie sie im Bibel-Mythos angegeben sind. Der »Gott« im *Ahasver* ist nicht irgendein Gott, sondern der jüdisch-christliche Schöpfungsgott der Bibel (Kap.13), Jesus ist der Christus, dessen Leidensgeschichte die Evangelien erzählen (S. 159), und der Teufel ist der in Jesaja 14, 12 gefallene Stern¹²⁴.

Immer wieder werden Beschreibungen aus der Bibel in den Handlungsablauf eingebaut. So erinnert die Beschreibung des Zusammentreffens mit Gott auf S. 99 (Kap.

123 Heym, Stefan: In höherem Auftrag, S. 96, 104.

124 Die Begründung für den Engelssturz und die Intention seines vorherigen Aufbegehrens allerdings sind der jüdischen Mythologie entnommen. Während der christliche Teufel sich aus Machtgier über Gott stellen will, begehrt der jüdische Teufel auf, weil er Adam nicht verehren will.

13) an Jes. 6, auf S. 160 (Kap. 20) zitiert die Jesus-Figur Mt. 4, 10 und im 29. Kapitel (S. 240) tauchen Figuren aus Eze. 38 auf. Die wesentliche Ausnahme stellt das 26. Kapitel dar. In ihm gelingt es Ahasver, Jesus zu überzeugen, so dass dieser selbst zum Zweifler wird. Die einzige Stelle im Neuen Testament, in der dieses Verhalten angedeutet sein könnte, ist Mt. 27, 46: »Eli, Eli, lema sabachthani?« (das heißt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?)«, welche als Direktzitat auf die Gottesverlassenheit in Ps. 22, 2-3¹²⁵ verweist. Dies reicht aber nicht aus, um die überdachte Ablehnung des Heymschen Jesus Gott gegenüber zu erklären: »Du gestehst also, sagte der Rabbi, die Vergeblichkeit Deines Tuns, HErr?« (S. 220, Kap. 26) und: »Dieser GOtt ist nirgends; [...] und 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 [...]« (S. 242, Kap. 29). Ahasver ist der Anstifter, der Jesus zu dieser revolutionären Haltung getrieben hat: »Ach, mein Kleiner, hat der dort, der Ahasver, dich angestiftet zu deinen aufrührerischen Reden?« (Gott zu Jesus, S. 220, Kap. 26)¹²⁶. Durch Ahasvers Befragung der biblischen Figuren wird der Sinn des Bibel-Mythos hinterfragt (z. B. ob Gott das Prinzip der Ordnung symbolisiere oder das der Veränderung, S. 135, Kap. 17) und am Ende des Romans der »Versuch« (die Schöpfung Gottes) beurteilt (S. 240, Kap. 29). Ecker meint, dass der mythologische Interessengegensatz die Interpretationsbasis für den Gesamttext liefere.¹²⁷ Meines Erachtens ist es zutreffender, davon zu sprechen, dass die Handlungsebenen II und III reale Anwendungsbeispiele der unterschiedlichen Weltanschauungen der mythischen Figuren darstellen. Die auf der ersten Handlungsebene ausgearbeiteten Oppositionen dienen den anderen Handlungsebenen als Bezugsgrößen. Hierbei stehen die Figuren Ahasver, Jesus und der Teufel jeweils zueinander in einem Verhältnis und jeweils einzeln in einer Beziehung zur übergeordneten Gott-Figur. Ahasver und Jesus versuchen nach den ersten Zweifeln Jesu zusammen das Wesen Gottes zu erforschen und finden heraus, dass Gott weder König noch Priester ist (S. 218, Kap. 26), sondern Schreiber (S. 219)¹²⁸. Die Welt besteht dadurch, dass sie beschrieben wird. Wer die Welt beschreibt, ist ihr Schöpfer. Auch in der Bibel erschafft Gott die Welt nur durch sein Wort (Logos). Dies ist der Höhepunkt der Hinterfragung des biblischen Mythos durch Ahasver. Auf die Frage der Menschheit: »Welchen Sinn hat die Schöpfung?« wird somit die Antwort: »Wer die Schöpfung beschreibt, verleiht ihr Sinn!« gegeben. Die Distanz zum Mythos ist hier am größten, seine Auslegung am stärksten. In einem

125 »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen, du bleibst ferne meiner Rettung und den Worten meiner Klage?/ Mein Gott, ich rufe bei Tage, und du antwortest nicht – des Nachts, und finde nicht Ruhe.« [Ps. 22, 2-3].

126 In diesem Zitat wird durch die Anrede »Mein Kleiner« auch die Ironie deutlich, mit der Heym die naiven Vorstellungen von dem Gott als einen liebenden und strafenden Vater lächerlich macht.

127 Er beschränkt den mythologischen Interessengegensatz allerdings auf das erste Kapitel [Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 91].

128 Diese Dreiteilung existiert bereits in der jüdischen Mythologie: »Da Adam Priester, König und Prophet war, brachte ihn Gott ins Paradies hinauf.« [Rießler, Paul: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. S. 946.].

einfachen Frage-Antwort-Spiel wird versucht, die Bedeutung des Bibelmythos deutlich zu machen. Hierbei zeigt sich, dass der Mensch die allein sinnstiftende Instanz seiner Existenz ist. Durch die Vermenschlichung der übernatürlichen Figuren (z. B. Gott, der als alter Mann mit Ahasver disputiert) wird der Mythos zur greifbaren Wirklichkeit. Er ist im Roman nicht mehr oder weniger real als die beiden in geschichtlicher Zeit spielenden Handlungsebenen.

Diese Handlungsebene kann als die wichtigste der drei Ebenen bezeichnet werden, da sie eine Art Interpretationsmatrix und Orientierungspunkt für die Ebenen II und III bildet. Bei allen zwischen den Handlungsebenen konstruierten Widersprüchen liegt die Wahrheit immer im Mythos, weil er als real dargestellt wird.

2.2.2. Reformationszeit

Die zweite Handlungsebene spielt Mitte des 16. Jahrhunderts in Deutschland, vorwiegend in den Städten Wittenberg, Hamburg und Schleswig. Zur zweiten Erzählebene gehören die Kapitel 2, 4, 7, 9, 11, 14, 16, 19, 21, 23, 24 und 28. Mit 12 Kapiteln nimmt diese Handlungsebene den größten Raum im Roman ein. Außerdem ist das Tempus dieser Handlungsebene das Präsens, was sie noch stärker als Haupthandlungsebene in den Vordergrund treten lässt.¹²⁹ Durch die Handlung der zweiten Ebene führt ein auktorialer Erzähler, dessen Erzählfluss immer wieder durch direkte Rede der Figuren unterbrochen wird. Die Hauptfiguren dieser Handlungsebene sind Paulus von Eitzen und Hans Leuchtentrager. Beide lernen sich in einer Gaststube kennen, als Ersterer sich auf dem Weg nach Wittenberg befindet, wo er bei Luther Theologie studieren möchte. Letzterer ist aufgrund seines Namens (Licht = lat.: lux und tragen = lat.: ferre, ergo: Luc-i-fer) und vieler äußerlicher Attribute leicht als die Inkarnation des Teufels auf dieser Handlungsebene zu erkennen.

In der Ahasver-Legende der Volksbücher wird Paulus von Eitzen als zuverlässiger Zeuge für das Auftreten des Ahasver in Hamburg angeführt, ohne dass weitere Einzelheiten über ihn erwähnt würden. Es wird nur gesagt, dass er Doktor der Theologie sei. Die reale Person Eitzen wurde am 25.1.1522 in Hamburg geboren und starb am 25.2.1598 in Schleswig. Heym folgt in seinem Roman weitgehend der Biographie des realen Eitzen auf dessen Stationen Wittenberg – Hamburg – Schleswig. Bereits bei der ersten Begegnung Eitzens mit Leuchtentrager ist der »Ewige Jude« nahe, zu dem Eitzen eine Beziehung aus Zuneigung und Abstoßung entwickelt. Immer wieder bedarf er seiner Hilfe und immer wieder versucht Eitzen, Ahasver zu schaden. Im Gegensatz dazu ist das Verhältnis zwischen Leuchtentrager und Eitzen eindeutig: Leuchtentrager hilft Eitzen immer. Zunächst studiert Eitzen bei Melanchthon und Luther und wohnt in Wittenberg im Hause Leuchtentragers, dessen Zimmermädchen Eitzen körperlich anzieht. Durch Leuchtentragers Einfluss kommt Eitzen ungewöhnlich nah

129 Die Wahl des Präsens lässt diese Handlungsebene gegenüber der ersten, die im Präteritum geschrieben ist, hervortreten, denn die dritte Handlungsebene besteht fast ausschließlich aus einem Briefwechsel, dessen Tempus durch seine Form festgelegt ist.

an seine beiden großen Lehrer heran. Nachdem er seine Magisterprüfungen bestanden hat, muss er jedoch schnellstens nach Hamburg zurück, wo sein todkranker Vater auf ihn wartet. Dieser wird noch auf dem Sterbebett zum Zweifler und fragt sich, ob es denn eine Garantie für die Existenz der Seele und eines Gottes gebe. Weder der hinzugeeilte Pastor noch der eigene theologisch geschulte Sohn vermögen den Vater von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu überzeugen. Wieder hilft Leuchenträger und schafft Ahasver als lebendigen Zeugen Christi herbei. Leider bringt diese Situation ihn aber in Verruf, so dass es für Eitzen jetzt schwierig ist, eine feste und zukunftssichere Anstellung in Hamburg zu erhalten. Nach der glücklichen Vereinigung und Vermählung (vollzogen durch Lucifer!) mit Barbara Steder zieht er aus Hamburg weg, denn Dank der Hilfe Leuchenträgers bekommt Eitzen nach einer Übergangszeit in Rostock eine Generalsuperintendentur beim Herzog Adolf von Schleswig. Dieser benötigt Eitzen zur Sicherung seiner Machtposition und Eitzen fügt sich in seine Aufgabe. Dass er dies nicht widerwillig tut, zeigt sich an der Tatsache, dass Eitzen einen Predigereid verfasst, den alle Geistlichen seines Bezirks zu unterschreiben haben und der sie an die lutherische Kirche als geistliche Macht und den Herzog als weltliche Macht bindet. Die so erzwungene Befriedung im religiösen Bereich wirkt sich politisch machstabilisierend und damit letztlich positiv für den Herzog aus. All das reicht letztlich, um Eitzen direkt in die Hölle zu befördern. Ahasver und Leuchenträger holen ihn zusammen ab (S. 239).

Das Verhältnis von Eitzen zu Ahasver ist von Neid und Opportunismus geprägt. Eitzens Neid drückt sich besonders deutlich im sexuellen Bereich aus: Schon bei der ersten Begegnung zwischen beiden sitzt sein Objekt der Begierde in verfänglicher Haltung auf Ahasvers Schoß (S. 37). Dieses Bild verfolgt Eitzen von da an. So muss er z. B. in seiner Examensrede daran denken (S. 70); und später tauchen Ahasver und Margriet wieder als »Sir Ahasver« und »Lady Margaret« in Hamburg auf (S. 124). Die Momente sexueller Frustration sind bei Eitzen immer dann besonders intensiv, wenn wichtige Entscheidungen anstehen¹³⁰, die nur mit Leuchenträgers Hilfe überwunden werden können (S. 122). Margriet fühlt sich denn auch viel stärker von Ahasver angezogen, der mit einer großen sexuellen Potenz aufwarten kann. Die sexuelle Potenz der beiden Antagonisten steht hier symbolisch für die Ideen, die sie zu bieten haben. Während Ahasver eine Vision hat, für die er einsteht, ist Eitzen ideen- und rückgratlos. Hieraus erklärt sich sein Neid gegenüber seinem Kontrahenten. Wo er kann, arbeitet Eitzen gegen Ahasver. So will er ihn vom Mob gehängt sehen (S. 94), versucht ihn abführen zu lassen (S. 148) und macht ihm schließlich den Prozess, der mit der Todesstrafe endet (S. 208). Wenn dies aber möglich ist, bedient sich Eitzen auch gerne des »Ewigen Juden«, so z. B. als sein Vater stirbt und Beweise verlangt (S. 102) oder in der Disputation gegen die Juden, in der er ihn gegen dessen Glaubensbrüder einzusetzen versucht. Das Verhältnis Eitzens zu Ahasver ist somit geprägt durch Ablehnung einerseits und Ausnutzung andererseits. Hierin widerspiegeln sich

130 Hutchinson, Peter: Stefan Heym. The perpetual dissident. S. 198.

die beiden Hauptcharakteristika der Legende der Volksbücher: Durch die Erfüllung des Fluchs in der Legende wird diese einerseits zum antisemitischen Symbol (die Juden werden für ihren Unglauben gestraft = Ablehnung) und zum Symbol christlicher Zeugenschaft andererseits (Ahasver kann ewig bestätigen, dass es Jesus wirklich gab = Ausnutzung).

Ahasver ist Eitzens Antagonist; er steht als selbstverantwortlicher Mensch dem autoritativen Charakter gegenüber. Der sexuelle Neid, den Eitzen gegenüber Ahasver empfindet, ist Ausdruck seines Neides auf die Selbstverantwortlichkeit der Figur.

Heym folgt der Biographie des realen Eitzen sehr genau, sowohl im Hinblick auf dessen Aufenthaltsorte als auch in Bezug auf dessen Karriere und seine Begegnungen mit Luther. Auch die Ehefrau Eitzens ist realitätsgetreu mit »Barbara Steder« angegeben, ebenso wie der Name des Pfarrers »Aepin«¹³¹ korrekt genannt und auch Eitzens inquisitorische Haltung belegt ist¹³². Der theologische Disput in der Synagoge (S. 148) allerdings fand in Wirklichkeit 1593 in einer Kirche statt und war eine Auseinandersetzung zwischen Eitzen und Conrad Schlüsselburg, dem Bischof von Ratzeburg. Auch »Klein-Margarethen« (S. 234), die Tochter Eitzens, existierte tatsächlich¹³³. Heym ist der Realität weitgehend treu geblieben und hat Eitzens Leben nur dann ein wenig geändert, wenn dies für die Handlung unbedingt erforderlich war.

Der Pakt mit dem Teufel wird nirgends explizit ausgeführt, findet aber dennoch statt. Hutchinson sieht schon in dem Namen des Zimmermädchens Margriet ein »echo of Goethe's Gretchen«¹³⁴ und auch bezüglich des Pakts mit dem Teufel sind die Anspielungen auf Goethes *Faust* erkennbar. So will Eitzen z. B. seine Seele retten, indem er darauf verweist, dass er niemals so etwas unterschrieben habe wie ein »satantisches Dokument, wie sich's gehört, mit seinem Blut besiegelt, so dass also der Teufel weder Recht noch Anspruch habe auf ihn« (S. 235). Doch der Pakt gilt, denn Leuchtenträgers Hilfestellungen sind vielfältig und unverzichtbar: Er ermöglicht Eitzen den bravourösen Abschluss seiner Magisterprüfung (S. 55), führt Eitzen zu Ahasver, als dieser ihn nötig braucht (S. 107), organisiert einen mysteriösen Personentausch, um Eitzen über seine temporäre Impotenz hinwegzuhelfen (S. 133) und führt ihm die Hand, wenn Eitzens Kopf zu leer ist, um etwas zu Papier zu bringen (S. 170). Eitzen gewöhnt sich an die teuflischen Hilfestellungen und fordert sie – genau wie der Goethe-Faust – im Laufe der Handlung immer stärker (S. 54, 85). Obwohl er es immer wieder zu verdrängen versucht, ahnt er doch von Anfang an, dass er eines Tages wird bezahlen müssen: Obwohl er schon auf S. 18 und S. 24f (erstes Kapitel der zweiten Handlungsebene) vermutet, mit wem er da im Bunde ist, trinkt er Brüderschaft mit dem Teufel (S. 30) und befragt ihn nach dem Preis, den er am Ende zu zahlen haben werde (S. 53). Eitzen ahnt die Hölle voraus (S. 55), er weiß, dass er immer tiefer in

131 Allgemeine Deutsche Biographie. S. 482.

132 Ebenda. S. 483.

133 Der Name, den Eitzen im Roman seiner – mit seiner Frau Barbara Steder gezeugten – Tochter gibt, ist Ausdruck der Verehrung für das Zimmermädchen Leutenträgers (Margriet).

134 Hutchinson, Peter: Stefan Heym. The perpetual dissident. S. 198.

Leuchenträgers Schuld gerät (S. 65) und auch für Luther ist offensichtlich, dass Eitzen »Teufelsfutter« ist (S. 72). Eitzen geht seinen Weg trotzdem weiter und begreift erst auf S. 174, »dass dieser [Leuchenträger] es ist, der seine Schritte lenkt [...], und dass er [...] ein Werkzeug ist in Händen, welche ihn nie loslassen werden«. Für Leuchenträger ist die Verbindung eher wie das Spiel, das die Katze mit der Maus spielt; er ist an Eitzens Seele nicht interessiert, denn »'s ist sowieso kein Prachtstück, sondern ein kümmerlich Ding und unerquicklich« (S. 239), nicht mehr wert als »Pastorenselen gemeinhin [welche] dutzendweise kommen [und] wie fauler Fisch auf dem Markte [sind]« (S. 66). Leuchenträger will von Eitzen keine Zusage, denn was er will, bekommt er auch so (S. 53). Die »Verdienste« Eitzens, aufgrund derer er in die Hölle fährt, sind sein Ordnungszwang und seine dogmatische Grundhaltung, also dass er versuchte, »den menschlichen Geist [seiner Untergebenen] in hohle Doktrinen zu zwingen« (S. 236), ebenso wie schon die vatikanischen Gelehrten die Erkenntnisse Galileis in Brechts *Leben des Galilei*¹³⁵ in das Prokrustesbett ihrer Erfahrungswerte einzwängen wollten (S. 117). Alle, die »so leben [...] nach Regel und Gesetz, und meinen, diese wären gottgegeben, und [sich] daran klammern«, gehen der Reihe nach zum Teufel (S. 86).

Der Pakt mit dem Teufel entsteht also nicht wie im *Faust* dadurch, dass er in einem rituellen Akt willentlich eingegangen wird, sondern dadurch, dass sich jemand wider besseren Wissens des Teufels bedient und ohne Achtung vor dem menschlichen Geist andere Menschen zum Nicht-Denken (d. i. gehorchen) zwingt. Es bedarf der expliziten Vertragsunterzeichnung nicht, um verurteilt zu werden. Brecht, dessen *Galilei*-Szene auf S. 117 zitiert wird, benutzt wie Heym die hierarchische Struktur der Kirche zur Veranschaulichung des paradoxen Prinzips, dass der Mensch glauben soll – eine aktive Tätigkeit, die »von innen heraus« geschieht –, was andere ihm von außen aufoktroyieren. An diesem Punkt überschneiden sich die Handlungsebenen II und III, denn egal ob die Doktrinen des Denkens lutherisch-protestantisch oder realsozialistisch sind, immer negieren sie die eigene Urteilsfähigkeit des Menschen; Beifuß wird aus dem gleichen Grund verurteilt wie Eitzen. Die Verbindung zu den anderen Handlungsebenen ist im Roman aber nicht nur durch Motive oder parallele Ideen angelegt, sondern wird auch durch andere Hinweise ergänzt: So wird Lucifer, der in seiner menschlichen Gestalt auf der zweiten Handlungsebene als »Hans Leuchenträger« auftritt, am Ende der Eitzen'schen Karriere zu »Johann Leuchenträger« (S. 164, Kap. 21), bevor er auf der dritten Handlungsebene, vierhundert Jahre später, als »Jochanaan Leuchenträger« wieder in Erscheinung tritt. Auch zur ersten Handlungsebene finden sich auf der zweiten Handlungsebene zahlreiche Anknüpfungspunkte, so ist beispielsweise das Thema der Magisterprüfung Eitzens ausgerechnet die Struktur der Engels-hierarchie (S. 55). Im Verlauf der Prüfung geht Eitzen konkret auf den Engelsfall des

135 Bei Brecht antwortet der »Mathematiker« auf Galileis Aufforderung, sich des Fernrohrs zu bedienen: »Es ist Ihnen natürlich bekannt, dass nach der Ansicht der Alten Sterne nicht möglich sind, die um einen anderen Mittelpunkt als die Erde kreisen, noch solche Sterne, die im Himmel keine Stütze haben?« [Brecht, Bertolt: *Leben des Galilei*. S. 45].

ersten Kapitels ein (S. 58) und nennt Lucifer und Ahasver (als Beispiele für böse Engel) beim Namen (S. 59).

Die Verurteilung Ahasvers und sein Gassenlaufen ist analog zur Verurteilungsszene Jesu und der Verfluchungsszene der Legende konstruiert: So wäscht sich der Herzog direkt nach der Aburteilung die Hände, wie Pilatus dies zum Zeichen seiner Unschuld in den Evangelien tat (S. 201), und Ahasver bittet nach dem ersten Gassendurchlauf mit den gleichen Worten darum, bei Eitzen ausruhen zu dürfen, wie Jesus in der Verfluchungsszene dies gegenüber Ahasver tat (S. 207), und verflucht ihn, nachdem dieser die Ruhepause verweigert, ebenfalls (S. 207). Beim Eintreten von Ahasvers vorübergehendem Tod auf S. 207 »zerreißt das Gewölk am Himmel und ein Blitz fährt hernieder, drauf ein Donnerschlag [...] und ein Windsturm hebt an, und etliche sagen, Gott hätte ein Zeichen gesetzt«. Die Beschreibung der Gotteszeichen stimmt wiederum mit denen beim – ebenfalls vorübergehenden – Todeseintritt Jesu im Neuen Testament überein. Die Handlung der zweiten Ebene rekurriert auf den Mythos der ersten Handlungsebene. Immer wieder wird im Text auf diesen Hintergrund verwiesen.

Die gesamte Handlung auf der Ebene der Reformationszeit findet vor einem geschichtlichen Hintergrund statt. Sie wird durch die Geburts- und Sterbedaten bzw. die ungefähren Altersangaben einzelner Figuren (z. B. die von Lukas Cranach dem Älteren, S. 36, 132) bestimmt, aber auch durch die Verweise auf geschichtliche Ereignisse. Der Aufstand gegen die Obrigkeit (S. 11), der »fast schon ein Menschenalter her ist«, unter anderem in der »Stadt Kitzingen« stattfand (S. 21) und bei dem die Obrigkeit (S. 21) und Martin Luther selbst eingriffen (S. 33), lässt sich als die schwärmerischen Unruhen von 1522 identifizieren¹³⁶. Die geschichtlichen Verweise passen ungefähr zu den Daten aus der Vita Eitzens (Aufenthalt in Wittenberg: Sommersemester 1539 – 1546), so dass als Handlungszeit der zweiten Handlungsebene ungefähr 1539 bis 1598 angegeben werden kann. Nur an einer einzigen Stelle innerhalb der zweiten Handlungsebene wird eine konkrete Jahresangabe gemacht: Auf S. 88 heißt es, dass seit der Verfluchung Ahasvers 1522 Jahre vergangen seien. Würde man das Alter Jesu bei seiner Taufe (27 – 29 Jahre)¹³⁷ und die Zeit zwischen der Taufe und der Kreuzigung hinzurechnen, käme man auf 1549 + x. Zwar muss berücksichtigt werden, dass es sich hier um vage Angaben handelt und viele Unsicherheitsfaktoren in die Rechnung einfließen, deutlich ist aber, dass Heym hier mit den sonst so genauen Angaben bricht, denn Luther starb bereits 1546. Heym, der sonst um äußerste historische Genauigkeit bemüht ist, ist dieser Fehler nicht zufällig unterlaufen. Durch die Erwähnung der Zahl »1522« bringt Heym Ahasver mit den bereits erwähnten Religionsunruhen in Bayern im Jahr 1522 in Verbindung, die von dem Wunsch der Menschen getragen worden waren, dass »Himmelreich« schon auf Erden zu errichten.

Die Handlung vor einem geschichtlichen Hintergrund stattfinden zu lassen stellt im

136 dtv-Atlas zur Weltgeschichte. S. 231.

137 Moeller: Geschichte des Christentums in Grundzügen. S. 13.

Œuvre Heyms kein Novum dar. Auch schon in den frühen Romanen, wie *Der bittere Lorbeer* oder *Die Schmähschrift oder Königin gegen Defoe*, und auch später wieder, z.B. im Roman *Schwarzenberg*, verfährt Heym genauso. Würde der gesamte Roman nur aus der zweiten Handlungsebene bestehen, könnte er dem Genre des historischen Romans zugeordnet werden. Die zweite Handlungsebene steht durch den Gebrauch des Präsens auch tatsächlich im Mittelpunkt des Geschehens. Der Mythos steht außerhalb der geschichtlichen Zeit und die dritte Handlungsebene ist – mit Ausnahme des 27. Kapitels – der Abdruck eines wissenschaftlichen Briefwechsels ohne eigentliche Handlung. Auf der zweiten Handlungsebene wird die Legende, die auf der ersten Handlungsebene der Wirklichkeit durch eine mythische Distanz entrückt ist, stärker an die Realität angebunden, indem diese als geschichtliche Wirklichkeit exemplifiziert wird. Der in ihr existierende historische Abstand wird auf der dritten Handlungsebene vollständig aufgehoben, denn diese greift die Geschehnisse der zweiten Handlungsebene als Disputationsgegenstand auf und ist in der Gegenwart der 80er Jahre angelegt. Die mythischen Figuren der ersten Handlungsebene agieren auf der zweiten und dritten Handlungsebene zusammen mit menschlichen Figuren, d. h., sie werden Teil der dargestellten Realität.

2.2.3. DDR-Gegenwart zu Beginn der 80er Jahre

Zum überwiegenden Teil besteht die dritte Handlungsebene aus einem Briefwechsel zwischen Prof. Beifuß (Ost-Berlin, DDR) und Jochanaan Leuchtentrager (Jerusalem, Israel). Jede der beiden Figuren schreibt sieben Briefe an die andere, wobei die erste Initiative von Leuchtentrager ausgeht. Der Schriftverkehr zwischen den beiden Wissenschaftlern wird durch vier weitere Briefe von Herrn Würzner »gewürzt«. Prof. Dr. Dr. h.c. Siegfried Beifuß ist der Leiter eines Kollektivs des Instituts für wissenschaftlichen Atheismus¹³⁸, Behrenstr. 39a in Ost-Berlin, Jochanaan Leuchtentrager ist Professor der Jerusalemer Hebrew University und stellt die Menschwerdung des Teufels auf der dritten Erzählebene dar. Herr Würzner ist Hauptabteilungsleiter des Ministeriums für Hoch- und Fachschulwesen und der direkte Vorgesetzte von Beifuß. Er greift vehement in den Briefwechsel zwischen den beiden Gelehrten ein. Antwortschreiben von Beifuß an ihn finden sich nicht im Roman. Würzner greift in den Briefwechsel erst nach einem Fingerzeig von Wilhelm Jaksch, einen Mitarbeiter aus Beifuß' Kollektiv, ein, welcher sich auf S. 225 zumindest als Stasi-Zuträger zu erkennen gibt. Zur dritten Handlungsebene gehört aber auch das 27. Kapitel, das den Bericht des Majors Pachnickel der Hauptabteilung an das Ministerbüro enthält und am 15. 1. 1981 abgefasst worden sein soll. In diesem Bericht sind zahlreiche andere Dokumente enthalten: die Aufzeichnung eines Anrufs des Herrn Giersch der

138 Ein solches Institut gab es tatsächlich in Moskau und in den 50er und 60er Jahren auch in Jena, vgl.: Klohr, Olof: *Naturwissenschaft, Religion und Kirche*. [Lehrstuhl für wissenschaftlichen Atheismus der Friedrich-Schiller-Universität Jena]. Berlin 1958.

Volkspolizei-Inspektion Berlin-Mitte bei der Hauptabteilung (S. 222), ein Protokoll des besagten Wilhelm Jaksch über seinen Vorgesetzten Beifuß (S. 224), ein Informationsschreiben der »arabischen Freunde«, auf die auf den Seiten 48 und 227 hingewiesen wird und mit denen die PLO gemeint ist, ein Bericht des Herrn Kühnle vom Ministerium des Inneren über die Nicht-Ausgabe von Visa an Leuchtentrager und Ahasver (S. 227), die Ergebnisse der Nachforschungen des Herrn Matzmann von der Abteilung Pass- und Meldewesen bezüglich der etwaigen Übernachtung derselben Personen in Ost-Berlin (S. 228) und abschließend ein zweiter Bericht des Herrn Kühnle, in dem der illegale Grenzübertritt der Personen Ahasver, Leuchtentrager und Beifuß in Richtung Westen mitgeteilt wird (S. 228). In dem Briefwechsel zwischen Leuchtentrager und Beifuß geht es um die Existenz Ahasvers, die Beifuß in seinem Artikel »Über den Ewigen (oder Wandernden) Juden« in seinem Buch »Die bekanntesten judaeo-christlichen Mythen im Lichte naturwissenschaftlicher und historischer Erkenntnisse« (S. 25)¹³⁹ leugnet. Um diesem das Gegenteil zu beweisen, führt Leuchtentrager die verschiedensten Beweise an. Zunächst einmal benennt er sich selbst als Zeugen (S. 26), da er behauptet, mit Ahasver 1943 im Warschauer Ghetto gewesen zu sein (S. 27). Später schickt er aktuelle Fotos nach Ost-Berlin (S. 45) – aufgenommen von einem Polizeifotografen – sowie ein Gutachten der medizinischen und der labordiagnostischen Untersuchung. Auf S. 46 berichtet er von Prozessunterlagen aus dem Archiv der Hohen Pforte in Istanbul, in denen ein Gerichtsverfahren aus dem Jahr 364 n. Chr. dokumentiert sei, worin einer der Beteiligten Ahasver geheißen habe. Auf S. 76 schließlich führt Leuchtentrager eine Qumran-Rolle als Beweis an, die er in der deutschen Übersetzung seinem Brief beifügt. Beifuß reicht all das nicht aus, auch wenn er selbst z. T. die gelieferten Beweise vorher erbittet und seine Bereitschaft bekundet, diese anzuerkennen, denn, wie der Erzähler es ironisch überspitzt ausdrückt, »es kann nicht existieren, was die Schulwissenschaft nicht begreift« (S. 25). In seiner ablehnenden Haltung bezüglich der Anerkennung der Existenz Ahasvers stimmt Beifuß' Verhalten mit dem des Offiziers vom Dienst, Lt. Lohmeyer, überein, der gegen die berichterstattenden Wachhabenden eine Strafe wegen Alkoholgenuss im Dienst verhängt, ohne dafür eine andere Begründung zu haben als die, dass der Bericht der Wachhabenden nicht der Realität entsprechen kann (S. 229). Die Realitätsauffassung beider ist geprägt durch ihr Weltbild des dialektischen Materialismus, das die Existenz eines Wesens wie des Ahasver »a priori« (S. 26) unmöglich macht. Indem Heym die Figur eines überzeugten »Marxisten« (S. 177) mit einer Realität konfrontiert, die mit den Prämissen seiner theoretischen Grundlage nicht in Übereinstimmung gebracht werden kann, stellt er die Figur vor die Wahl, ihr theoretisches Gedankengebäude einzureißen oder irrational-dogmatisch zu handeln, d. h. die Wirklichkeit aufgrund eines

139 Letzteres, wird behauptet, sei vom gesamten Kollektiv verfaßt worden. Beide Texte existieren zwar nicht, sind aber genauso wenig reine Ironie: Der assoziierte Inhalt des Buches dürfte dem Inhalt des Buches *Moderne Naturwissenschaft und Atheismus* nahe kommen, welches Olof Klohr am Lehrstuhl für wissenschaftlichen Atheismus der Friedrich-Schiller-Universität Jena 1964 publizierte.

vorgegebenen Dogmas nicht anzuerkennen. Dieser innere Konflikt droht Beifuß in den Wahnsinn zu treiben (S. 210), denn einerseits will er seine theoretischen Grundlagen nicht aufgeben, andererseits gibt er zu, dass eine realitätsferne Wissenschaft sinnlos sei, indem er sagt, dass »der Prüfstein jeder Wissenschaft die Praxis sei« (S. 27).

Der Grund, aus dem heraus Beifuß ausgewählt wird, ist der Gleiche, aus dem heraus Voland Berlioz in Bulgakows *Der Meister und Margarita* auswählt: Beide Dogmatikerfiguren sind aufgefallen, weil sie jeweils von sich aus die Echtheit des Mythos nicht anzuerkennen bereit waren. Beifuß sagt dem Mythos den Kampf an, indem er besagte Lektüre publiziert, Berlioz versucht Besdomny davon zu überzeugen, dass es den historischen Jesus nicht gab. Auch hierbei handelt es sich um ein Gespräch, das eine Publikation vorbereiten soll.¹⁴⁰ Bulgakows Figuren werden zum Großteil in die Moskauer Psychiatrie eingeliefert, weil sie an dem gleichen inneren Konflikt leiden wie Beifuß.

Zu Beginn der Auseinandersetzung bleibt Beifuß standhaft. Er pocht auf die »theoretische Unmöglichkeit« der Existenz eines Unsterblichen (S. 48) und leugnet diese auch, nachdem Leuchentrager alle »Beweise« geliefert hat (S. 177). Letzterer verweist frühzeitig im Briefwechsel darauf, dass so manche Wissenschaft unter ihrem Deckmäntelchen eigentlich auch nur ein Mythos ist (S. 25; vgl. 4.1.). Da Beifuß die Existenz Ahasvers in ihrer Gesamtheit auch weiterhin nicht anerkennen will, ist die einzig denkbare Lösung dieses Konfliktes seinerseits die Definition der Wirklichkeit als Konstruktion, d. h. als Fälschung. So, wie die Jupitertrabanten von den vatikanischen Gelehrten in Brechts *Leben des Galilei* nicht anerkannt werden können, weil sie nicht in das aristotelische Weltbild passen und deshalb Fälschung sein müssen¹⁴¹, muss Beifuß auch das Gutachten über die Blutuntersuchung Ahasvers als Fälschung bezeichnen (S. 49). Beifuß macht aber im Laufe der Zeit auch zahlreiche Zugeständnisse. Auf S. 79 gibt er zu, dass der Geist durchaus unsterblich sein kann und auf S. 114 akzeptiert er die reale Existenz der Seele, erklärt sie aber für sterblich. Die Anerkennung der Existenz Ahasvers verweigert Beifuß auf S. 139 nicht mehr und erkennt Ahasver auch als jüdische Symbolfigur an (S. 179), weigert sich aber letztlich, beide als eine Person anzusehen.¹⁴² Beifuß benutzt sogar einige Details, die er von Leuchentrager bekommen hat, aber nicht als Beweis anerkennen will, für seine eigenen Veröffentlichungen (Qumran-Rollen, S. 209). Leuchentrager weist den DDR-Gelehrten auf die Widersprüchlichkeit seines Handelns hin (S. 180). Diese Widersprüche bleiben auch Würzner nicht verborgen, der Beifuß wiederholt ermahnt (S. 185). Unverhohlen fordert er, dass die Wissenschaft sich der Politik unterzuordnen habe (S. 47, 77). Anlass für seine Einmischung ist, wie gesagt, die Vermutung Jakschs, dass es sich bei Leuchentrager um einen Spion handeln könne (S. 225). Jaksch fühlt

140 Bulgakow, Michail: *Der Meister und Margarita*. S. 14.

141 Brecht, Bertolt: *Leben des Galilei*. S. 45.

142 Die »arabischen Freunde« der DDR geben auf S. 227 den letzten Beweis der tatsächlichen Identität des lebenden Menschen Ahasver mit Joerg von Meißen und Vassily Blazhenny, deren Einzelexistenz Beifuß bereits mehrfach bejaht hatte. Er selbst ist zu diesem Zeitpunkt aber schon in der Hölle.

sich zur Benachrichtigung der betreffenden Stellen vermutlich veranlasst, weil Leuchtenträger in seinem zweiten Brief die Kirche mit allen anderen »auf Dogmen gegründeten Organisation[en]« gleichsetzt (S. 46) und Jaksch hierin eine implizite Kritik am zentralistischen Regierungssystem des real existierenden Sozialismus sieht.

Würzner greift massiv in den Briefwechsel der beiden Professoren ein: Auf S. 77 gibt er Beifuß Arbeitsanweisungen und beschreibt dabei explizit, welche Ergebnisse einer »wissenschaftlichen« Untersuchung opportun seien und welche nicht, zitiert Beifuß zu sich (S. 209) und fordert ihn, unter Hinweis auf den Kontakt, den er zur Staatssicherheit unterhält, zur Einstellung des Briefwechsels mit Leuchtenträger auf (S. 186). Außerdem ist Würzner beteiligt an dem Zurückhalten eines Briefes von Beifuß durch den Zensor.¹⁴³ Das Schreiben wird erst weiter geleitet, nachdem Beifuß sich in einem zweiten Brief wieder auf den Boden des Positivismus (»Hirnströme + Nervenapparat = Gefühle«, S. 115) und des Marxismus (durch Einstreuen der wichtigsten obligatorischen Zitate) begeben hat (S. 116), den er im ersten Brief durch das Anerkennen eines »unsterblichen Geistes« kurzzeitig verlassen hatte (S. 79). Leuchtenträger bleibt die Einmischung des Zensors nicht verborgen (S. 47, 117), aber auch dieser zunehmende äußere Druck reicht am Ende nicht aus, um das Verhalten von Beifuß zu entschuldigen, und er fährt zur Hölle (welche sich westlich des anti-imperialistischen Schutzwalls zu befinden scheint, S. 229).

Die Verbindung zur zweiten Handlungsebene wird durch die Ahasver-Figur hergestellt, aber auch durch die Diskussion, die die Gelehrten über Paulus von Eitzen führen (S. 142, 183) und das Einfügen einer Erklärung (S. 179) für den merkwürdigen Umstand, dass der arme Ahasver (S. 110, 113) innerhalb kürzester Zeit zu einem wohlhabenden Bürger werden kann (S. 124). Die Verbindung der dritten mit der ersten Handlungsebene im 25. Kapitel muss eher als eine Verschmelzung bezeichnet werden, denn innerhalb dieses Kapitels wird nicht auf ein Geschehen der ersten Handlungsebene verwiesen, sondern dieses Geschehen wird aufgegriffen und durch die zweite Rückkehr Jesu zur Erde am Jüngsten Tag fortgeführt. Der Untergang der Welt in der letzten Schlacht Armageddon wird hier zu einem Atomkriegsszenario.

Die dritte Handlungsebene ist an die geschichtliche Zeit (1979 - 1981) gebunden. Alle Briefe und auch der abschließende Bericht sind mit Daten versehen. Außerdem sind mehrere andere Realitätsbezüge eingefügt worden. Das »Institut für wissenschaftlichen Atheismus« gab es zwar nicht in Ost-Berlin, aber zumindest für Jena lässt es sich nachweisen. Die Adressenangabe »Behrenstr. 39a« existierte nie, wird von Heym aber wahrscheinlich als Andeutung auf die Adresse Behrenstr. 39 in Ost-Berlin eingefügt. Dort befand sich 1980 nämlich der Hauptsitz der DDR-Staatsbank, mit der Heym im Jahr der Fertigstellung des *Ahasver* aufgrund eines gegen ihn eingeleiteten Verfahrens wegen Devisenschmuggels äußerst unangenehmen Kontakt hatte: Nach der West-Veröffentlichung des *Collin* wurde durch das Büro für Urheberrechte ein Verfahren wegen Devisenschmuggels eingeleitet (gemeint waren die Tantiemen, die Heym vom

143 Hutchinson, Peter: Stefan Heym. The perpetual dissident. S. 195.

Bertelsmann-Verlag in DM erhielt). Das Verfahren endete mit der Höchststrafe und von Heyms Konto wurden – ungefragt – 9000 M abgebucht.

Auch Beifuß' Privatadresse »Leipziger Str. 61« ist tatsächlich ein Hochhaus im DDR-Plattenbaustil in der Mitte Berlins und ist 12 Etagen hoch, so dass der Teufel tatsächlich aus einem Loch in der 8. Etage hätte entfliehen können. Örtliche Gegebenheiten der DDR-Realität des Jahres 1980 sind genauso wahrheitsgemäß wiedergegeben, wie namentlich genannte Personen real existieren: Z. B. ist Herwarth von Schade (S. 143) tatsächlich eine Person mit den angegebenen Eigenschaften, genau wie der heutige Leiter des Instituts für Orientalistik der Universität Halle, Herr Walter Beltz (S. 50) und überhaupt alle in der Nachbemerkung (S. 244) genannten Personen mit Ausnahme von Leuchenträger real sind.¹⁴⁴

Die Beschreibungen der Situation im Warschauer Juden-Ghetto und der Aufstand, der dort stattfand, werden im Roman auf den Seiten 27, 118 und 120 beschrieben. Auch hierbei handelt es sich nicht um reine Fiktion. Zunächst einmal sind die Daten des Aufstandes und die Anzahl der eingesperrten, ermordeten und deportierten Juden richtig wiedergegeben.¹⁴⁵ Als Vorlage für die Beschreibungen Heyms auf S. 120 diente ihm der reale Kampf, der im Ghetto am 8.5.1943 unter der Leitung von Mordechai Anielewicz um das Hauptquartier der ŻOB geführt wurde. Die *Żydowska Organizacja Bojowa* (pol.: »jüdische Organisation des Kampfes«) war eine aus drei zionistischen Pionierbewegungen bestehende Widerstandsgruppe innerhalb des Ghettos und war am 28. 7. 1942 gegründet worden. Ohne ihre Außenverbindungen zum polnischen Untergrund (*Armia Krajowa*) wäre der Aufstand nicht möglich gewesen. Der Angriff auf das Haus, das das Hauptquartier der Widerständler im Ghetto war, durch Totenkopftrouppen der SS stimmt mit der Realität genauso überein wie die benutzten Waffen und die Flucht der letzten Kämpfer durch die Kanalisation.¹⁴⁶ Der Anführer des Aufstandes, Anielewicz, kam bei dem Angriff um und kann aufgrund der Summe der übereinstimmenden Fakten als Ausgangspunkt für die Konzeption der Ahasver-Figur dieses Abschnitts gesehen werden. Konstruiert ist von Heym – abgesehen von der Anwesenheit »Leuchenträgers« und dem Austausch der Person Anielewicz durch die Figur »Ahasver« – lediglich die Anwesenheit Dirlwangers (S. 120), der als Obersturmführer der Waffen-SS eine Sondereinheit zur Partisanenbekämpfung leitete und zu trauriger Berühmtheit gelangte, weil sein Verhalten so unmenschlich und brutal war, dass ein beim Reichssicherheitshauptamt eingeleitetes Ermittlungsverfahren wegen Grausamkeit nur aufgrund des unmittelbaren Eingreifens durch Himmler eingestellt wurde.¹⁴⁷ Besagter Dirlwanger war an der Niederschlagung des Warschauer Aufstandes 1944 beteiligt, nicht aber an der Niederschlagung des Warschauer Ghettoaufstandes, der von Heym beschrieben wird.¹⁴⁸

144 Inwieweit es sich bei dem Roman um Schlüsselliteratur handelt vgl. 4.3.

145 Enzyklopädie des Holocaust. S. 1553.

146 Ebenda. S. 1558.

147 Deutsche Biographische Enzyklopädie. S. 556.

148 Enzyklopädie des Holocaust. S. 345.

Ahasver führt im Roman den Angriff der Juden an, die nach dem ertragenen Leid zu kämpfen bereit sind. Ihr Widerstand ist von Beginn an vergeblich, wie Leuchten-träger auf S. 119 feststellt. Der Erfolg des Unternehmens ist dementsprechend einzig und allein in der Funktion zu sehen, die der Aufstand für die Menschen erfüllt: Er gibt ihnen neue Hoffnung. Ahasvers Anwesenheit wird deswegen auch explizit als »poeti-sche Notwendigkeit« (S. 118) gekennzeichnet. Genau die gleiche Funktion erfüllt die Hauptfigur Jakob Heym (!) in Jurek Beckers 1969 in Ost-Berlin erschienenen Roman *Jakob der Lügner*. Der Handlungsort und die Handlungszeit sind die gleichen wie in der oben beschriebenen Szene aus dem *Ahasver*. Im Gegensatz zum *Ahasver* aber verbreitet Beckers Hauptfigur nicht durch den aktiven Widerstand Hoffnung, sondern durch die Verbreitung erfundener Radiomeldungen, in denen immerzu von neuen Truppenvorstößen der Alliierten berichtet wird. Die Hoffnung bricht in sich zusam-men, als sich die Radiomeldungen als Fiktion erweisen: Der beste Freund Jakobs begeht Selbstmord, als er Jakobs Geständnis hört.¹⁴⁹ Heym wandelt das Motiv Beckers (die Hoffnung auf die Errettung von außen) in einen aktiven Befreiungskampf. Er verdeutlicht an diesem praktischen Beispiel noch einmal die Haltung Ahasvers: Statt der Hoffnung des Menschen auf die Errettung durch eine imaginäre Macht, deren hoffnungsgebende Kraft nur so lange vorhält, wie sie nicht als imaginär entlarvt wird, sollen die Menschen sich durch ihre Selbstbefreiung – hier im doppelten Sinn des Wortes – selbst Hoffnung geben. Insofern ist die Anwesenheit Ahasvers, der auf der ersten Ebene das Symbol des Widerstands vergegenwärtigt, in dieser Szene eine poe-tische Notwendigkeit. Juden, die kämpfen, statt zu leiden, folgen dem Leitmotiv der Ahasver-Figur.

Der unselbstständige und in sich gefangene Mensch demgegenüber wird durch die Figur Beifuß verkörpert. Er wird durch seine dogmatische Haltung zum »Pendant« der Eitzen-Figur der zweiten Ebene. Auch Beifuß hat mehrfach die Möglichkeit, von seiner starren Haltung abzurücken, tut dies aber nicht, so dass er »zu Recht« zum Teufel geht (S. 72 und 116). Geeint sind beide Figuren auch in ihrem – mehr oder weniger – latenten Antisemitismus. Beifuß versucht die Aggressivität des »zionisti-schen Imperialismus« (S. 77) aufzuzeigen und weist darauf hin, dass es »die Juden auch immer zu den Fürsten zog« (S. 50).¹⁵⁰ Formal besteht eine wesentliche Funktion der dritten Handlungsebene aber auch darin, Hintergrundinformationen zur Legende der Volksbücher zu geben.¹⁵¹

Innerhalb des Handlungsgeschehens und in den Briefen dieser Erzählebene wird wiederholt deutliche Kritik an der DDR geübt. Dies hat dazu beigetragen, dass der

149 Becker, Jurek: *Jakob der Lügner*. S. 260.

150 Der Begriff »Zionistischer Imperialismus« wird bei Heym nachweislich als Indiz für den latenten Antisemitismus in den sozialistischen Ländern gewertet. In seiner Rede »Über Juden und Christen« sagte Heym im August 1982: »Da [in den Medien der Länder des real existierenden Sozialismus] erfahren wir wieder von zionistischem Imperialismus [...] Was sind die Gründe für die Existenz dieses latenten und oft gar nicht so latenten Antisemitismus in den Ländern des zur Zeit vorhandenen Sozialismus?« [Heym, Stefan: Einmischung, S. 19].

151 Becker, Jurek: »Ahasver«. Der Ewige Jude gibt keine Ruhe. S. 243.

Roman erst im Jahr des Untergangs der DDR auch dort ungekürzt erscheinen durfte. Zum einen ist die Kritik versteckt in den Widersprüchen enthalten, in die sich die Figur des DDR-Wissenschaftlers immer tiefer verstrickt, dem dargestellten Primat, das die Politik vor der Wissenschaft einnimmt, der Abhängigkeit des Wissenschaftlers allgemein und der Zurechtformung der Praxis durch die Theorie, zum anderen aber werden auch konkret DDR-Behörden und deren Bedienstete als Menschen mit äußerst beschränktem Denkhorizont dargestellt. Hierzu gehört die Beschreibung der DDR-Grenzer auf S. 229, die von den Behörden verwendete Sprache (vgl. 3.2.) und die Beschreibung der Dummheit, die nötig ist, um das Wort »Mauer« aus einem mit Quellennachweis versehenen Bibelzitat als *die* Mauer zu deuten (S. 223). Heym orientiert sich bei seiner Parodisierung an den Floskeln der DDR-Propaganda. Jaksch schreibt in seinem Bericht an die Stasi, dass es kein Kunststück sei, vorauszusehen, dass er eine glänzende Karriere vor sich habe, da in der DDR auf jeden eine lichte Zukunft warte. Gesellschaftliche Probleme wurden in der DDR-Propaganda ausgeklammert und immer wieder wurde darauf verwiesen, dass die Zukunft nur fantasztisch werden könne.¹⁵²

»Gleichzeitig persifliert der Schriftwechsel aber auch die Pseudowissenschaftlichkeit von Arbeiten über verschwommene, undefinierbare Themen sowie auch das bürokratische, engstirnige und geistig begrenzte Tun und Verhalten der Behörden der DDR.«¹⁵³

So ist auf S. 214 von den »Männern mit beschränkter Denkungsort, die bei jeder Gelegenheit lauthals proklamierten, sie bräuchten ihr Arsenal [an Atomwaffen] zur Verteidigung des Friedens, denn der Friede erfordere ein Gleichgewicht des Schreckens«, die Rede. Diese Aussage entspricht der Argumentationslinie der Propaganda der DDR-Oberen, die hier von Heym angegriffen werden, indem er die aphoristische Wiedergabe des Arguments Personen mit beschränktem Horizont zuordnet. Auch der häufige Hinweis auf einen vermuteten Alkoholgenuss bei der Volkspolizei und den DDR-Grenztruppen wird sicherlich von der DDR-Führung alles andere als willkommen geheißen worden sein. Die negative oder lächerliche Form, in der alle im Roman auftretenden Figuren, die offizielle DDR-Funktionen erfüllen, dargestellt werden, muss mit einbezogen werden, wenn man das kritische Potenzial des Textes richtig ausloten will.

2.2.4. Verknüpfung der Ebenen

Die unterschiedlichen Handlungsebenen werden durch verschiedene Elemente miteinander verknüpft, so dass trotz der sehr starken räumlichen und zeitlichen Divergenzen eine in sich geschlossene Gesamtinterpretation möglich ist. Das erste Element ist die Figur des Ahasver, die auf jeder der Handlungsebenen, wenn auch in unterschiedlicher Form, auftritt:

152 Vgl.: Verlag für Agitations- und Anschauungsmittel (Hg.): 40 Jahre DDR.

153 Frei, Hannah Liron: Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker. S. 91.

»Each chapter of the novel switches to a different strand, but it is the figure of Ahasver which unites all four.«¹⁵⁴

Ahasver ist zwar auf der ersten Handlungsebene Engel, auf der zweiten Mensch und auf der dritten Handlungsebene – folgt man der Sicht Leuchentragers – ein unsterblicher Mensch, aber er vertritt immer das Prinzip des Zweifels (gegenüber Gott, gegenüber Eitzen und in der Legende). Man kann also sagen, dass Ahasver zwar in Form von zwei Figuren mit unterschiedlichen Eigenschaften, aber mit einem einheitlichen Charakter und Motiv versehen, in Erscheinung tritt, wohingegen die Engel- und die Menschenfigur Andersens völlig voneinander getrennt sind: Als »Ahas« auf die Erde stürzt, verliert er sein Gedächtnis und wird als Baby mit dem Namen »Ahasverus« neu geboren.

Als zweites verbindendes Element kann der parallele Handlungsverlauf genannt werden, der die zweite und die dritte Ebene verbindet (Dogmatiker wird vom Teufel verführt und verschwindet letztlich in der Hölle) und einige Sequenzen innerhalb des Handlungsverlaufs, die ebenfalls gleich sind (Eitzen und Beifuß werden beide von Lucifer *und* Ahasver abgeholt, bei beiden spielt in der Verurteilungszereemonie ein Bibelzitat eine Rolle etc.).

Drittens tauchen verschiedene »Insignien«, ein Messer, eine Münze und ein Pergament, immer wieder auf unterschiedlichen Handlungsebenen auf, ebenso wie der Nachname des Teufels auf der zweiten und der dritten Handlungsebene identisch ist (und in seiner lateinischen Übersetzung auch mit dem Namen der Figur der ersten Handlungsebene übereinstimmt). Auch der Fluch aus der Legende wiederholt sich auf jeder Handlungsebene einmal. Das Messer, »das zierlich gearbeitet ist, der Griff aus rosa Koralle und zeigend ein nacktes Weib en miniature« (S. 11), ist auf der zweiten Handlungsebene im Besitz von Hans Leuchentrager, der es wiederholt präsentiert: auf S. 36 am Tisch Melanchthons, auf S. 87 in Helmstedt und auf S. 122 im »Goldenen Anker« in Hamburg. Auf S. 119 gibt dann Jochanaan Leuchentrager – innerhalb des Geschehens der dritten Handlungsebene – das Messer im Warschauer Ghetto Ahasver. Durch den Besitz des Messers in dieser Situation wird die durch den Namen schon angedeutete Identität Hans Leuchentragers (16. Jahrhundert) mit Jochanaan Leuchentrager (20. Jahrhundert) bestätigt.

Die römische Münze, die eine von den 30 Münzen ist, für die Judas Jesus verraten hat, erhält Ahasver von Judas auf S. 97 (Handlungsebene I), nachdem er sie von diesem bereits auf S. 64 gefordert hatte. Auf S. 23 befindet sich die Münze im Besitz von Hans Leuchentrager (Handlungsebene II), der angibt, sie von seinem Vater (Lucifer?) erhalten zu haben, welcher sie wieder von einem »uralten Jüden« (= Ahasver) bekommen habe (S. 23). Hans Leuchentrager behält die Münze und bestätigt auf die Frage nach der »Cäsar-Münze« seitens Achab Ahasvers, dass er die Münze noch in seinem Besitz habe (Handlungsebene II, S. 38). Die gleiche Situation wiederholt sich im letzten Kapitel dieser Handlungsebene auf S. 234. In der DDR-Gegenwart der

154 Hutchinson, Peter: Stefan Heym. The perpetual dissident. S. 192.

dritten Handlungsebene berichtet W. Jaksch auf S. 226, dass ihm A. Ahasver eine römische Münze als Beweis gezeigt habe, dass er Jesus persönlich gekannt habe. Bei dem immer wieder erwähnten Pergament ist eine Identifizierung nicht deutlich gearbeitet, soll aber wohl angedeutet werden. Das Pergament, auf dem hebräische Buchstaben stehen, erhält Leuchtenträger von seinem Vater und zeigt es auf S. 23 Eitzen (Handlungsebene II). Der Vater hatte am Rand etwas in deutscher Sprache vermerkt (S. 23). Auf der folgenden Seite offenbart Hans Leuchtenträger, dass es sich bei der hebräischen Schrift um ein Bibelzitat handle: Eze. 34, 10¹⁵⁵. Auf S. 38 bestätigt er auf der gleichen Handlungsebene Ahasver gegenüber, dass sich das Pergament noch in seinem Besitz befinde. In der Verurteilungsszene Eitzens im letzten Kapitel dieser Handlungsebene gibt Leuchtenträger das Pergament Ahasver (S. 234); Ahasver entfaltet das Pergament, das jetzt aus Eselshaut besteht und liest Eitzen das Bibelzitat vor. Auf der dritten Handlungsebene bleibt nach der Höllenfahrt von Beifuß in dessen Arbeitszimmer, in dem er zuvor einige Stunden alleine mit A. Ahasver und Jochanaan Leuchtenträger verbrachte, ein Zettel zurück, auf dem ein Bibelzitat vermerkt ist (Ps. 18, 30¹⁵⁶), von dem es ausdrücklich heißt, dass es in »altertümlicher, schwer lesbarer deutscher Schrift« geschrieben sei (S. 223). Das gleiche Bibelzitat wird noch einmal auf S. 231 (ebenfalls Handlungsebene III) erwähnt. Bei dem Psalmenzitat könnte es sich um die Randbemerkung des Leuchtenträger senior handeln. Dies wird zwar angedeutet, aber nicht explizit ausgeführt. Außer den erwähnten Insignien stimmen noch verschiedene andere Indizien überein, so z. B. der Schwefelgeruch, den Leuchtenträger sowohl auf Seite 171 (Handlungsebene II) wie auch auf S. 223 verbreitet und die Kartentricks, mit denen er alle Anwesenden in Erstaunen versetzt (auf der zweiten Handlungsebene auf S. 14 und der dritten auf S. 224 und 226). Die verschiedenen Insignien, die Ahasver und Leuchtenträger austauschen, bestätigen zum einen die Identität der Figuren der verschiedenen Handlungsebenen als jeweils identische Figuren (Hans = Jochanaan Leuchtenträger), bestärken aber andererseits auch die Bindung zwischen den beiden verstoßenen Engeln.

Als viertes verbindendes Element können Auseinandersetzungen wie die Frage um das richtige Verhalten des Einzelnen der Gesellschaft gegenüber genannt werden. Sie finden quasi auf einer Metaebene statt und durchziehen den gesamten Roman.

»While the *narrative* sequence is largely preserved in each of the time-frames, the sequence of *ideas* cuts across the different levels.«¹⁵⁷

Auch bestimmte Handlungsabläufe wiederholen sich, z. B. versuchen Eitzen wie auch Beifuß das von ihnen selbst erahnte eigene Fehlverhalten immer wieder durch Rückbezug auf die Grundsätze ihrer dogmatischen Lehren zu rechtfertigen.

155 »So spricht Gott der Herr: Siehe, ich will an die Hirten, will meine Schafe von ihnen fordern; sie sollen – dafür will ich sorgen – meine Schafe nicht mehr weiden. Die Hirten sollen nicht mehr sich selber weiden; ich will ihnen meine Schafe aus dem Rachen reißen, sie sollen ihnen nicht mehr zum Frasse werden.« [Eze. 34, 10]

156 »Ja, mit dir zerbreche ich Wälle, mit meinem Gott überspringe ich Mauern.« [Ps. 18, 30]

157 Fisher, Rodney W.: Stefan Heyms Ahasver: Structure and Principles. S. 230 [Hervorhebungen durch R. W. Fisher].

Der Höhepunkt der Ahasver-Legende, die Verfluchungsszene, wird auf allen drei Handlungsebenen realisiert. Auf Seite 96 – das ist die erste Handlungsebene – wirft Ahasver Jesus die Sinnlosigkeit seines Opfertodes vor. Ahasver ist erregt, weil Jesus sein Angebot zu einer revolutionären Zusammenarbeit ablehnt. Jesus verflucht daraufhin Ahasver in Anlehnung an das Bibelzitat Joh. 21, 22. Auf der zweiten Handlungsebene wirft in einem auf dem Helmstedter Marktplatz stattfindenden Theaterstück Ahasver Jesus vor, dass er die Leiden seiner jüdischen Glaubensgenossen nicht sehen und nur sich selbst zum Märtyrer machen wolle (S. 92). Die Szene bricht ab, bevor Jesus Ahasver verfluchen kann. Innerhalb der Zitierung der Qumran-Rollen durch Leuchtenträger auf der dritten Handlungsebene (S. 76) ermahnt Ahasver Jesus zur Erfüllung der Rolle, die die Juden von ihrem Messias erwarten: Er soll aufstehen und kämpfen. Jesus lehnt dies ab und verflucht Ahasver. In der ursprünglichen Legende der Volksbücher wird keine Begründung für Ahasvers ablehnende Haltung Jesus gegenüber gegeben – entscheidend ist hier allein der Unglaube des Juden dem neuen Messias gegenüber. Bei Andersen ist Ahasverus auf Jesus neidisch, wohingegen Heym die ablehnende Haltung Ahasvers mit der Nicht-Erfüllung der Rollenerwartung durch Jesus begründet.

Sowohl durch einzelne, parallel konstruierte Handlungsabläufe und durch das wiederholte Auftauchen einzelner Gegenstände innerhalb des Handlungsgeschehens als auch durch die Gegenüberstellung von Ideen und Lebenseinstellungen auf einer Metaebene werden die unterschiedlichen Handlungsebenen miteinander verbunden. Fisher sieht in dieser Konstruktion ein Hauptthema des Romans selbst verwirklicht:

»It is but one example of the ordered disorder which is a major theme of the novel, and reinforces, finally, the impression of transcendence, of ›Dauer im Wechsel‹, which is a feature of the characters Ahasver and Leuchtenträger.«¹⁵⁸

Die Figuren Ahasver und Lucifer symbolisieren unveränderliche transzendente Prinzipien. Auch der biblische Jesus stellt ein solches Prinzip dar, bleibt aber nicht unveränderlich, da er sich von Ahasver zu einer Verhaltensänderung überzeugen lässt. Der Mythos wird im Erzählverlauf der dargestellten Realität nur innerhalb des Briefwechsels deutlich gegenübergestellt. Durch das Auftreten der mythischen Figuren innerhalb des Handlungsgeschehens der zweiten und der dritten Handlungsebene aber wird der Mythos als in Geschichte und Gegenwart bestimmende Kraft ausgearbeitet. Er ist »real« und beeinflusst das Geschehen aller Ebenen.

In Bulgakows Roman *Der Meister und Margarita* existieren ebenfalls verschiedene Handlungsebenen, eine gibt das Handlungsgeschehen zur Zeit Jesu wieder, die andere spielt im Moskau der Gegenwart (30er Jahre). Auch Bulgakow verband in seinem Roman die Handlungsebenen miteinander, indem er seine Romanfiguren auf den unterschiedlichen Ebenen analog konstruiert und die Handlungsabläufe parallel verlaufen lässt. Letztlich aber geht die Jesus-Erzählung in der Realität auf, indem sie als Romanhandlung des Romans der Schriftsteller-Figur der Gegenwartsebene ent-

158 Ebenda. S. 230.

tarnt wird.¹⁵⁹ Bestehen bleibt nur der Teufel und sein Gefolge, das mit den orthodoxen Kommunisten sein Possenspiel treibt. Zwischen der Ebene der fiktiven Romanhandlung des Romans, an dem der »Meister« in Bulgakows Roman schreibt, und der der Moskauer Gegenwart wechseln zwischenzeitlich mythische Figuren hin und her¹⁶⁰ und an einigen Stellen geht die Handlung der Gegenwart in die des Mythos über¹⁶¹. Im Unterschied zu Bulgakow gibt Heym in seinem Roman keine einleuchtende Erklärung für die Existenz Jesu an. Dessen Leben wird nicht in einer fiktiven Romanhandlung aufgehoben, sondern gehört zur Realität genauso hinzu wie Lucifer. An den Stellen, an denen die Handlungsebenen sich vermischen, indem mythische Figuren in der Realität auftauchen, konstruiert Heym die Höhepunkte der Handlung, wohingegen bei Bulgakow an den entsprechenden Stellen nur die Verbindung des Teufels zu beiden Handlungsebenen bestätigt wird.

Der auf Handlungsebene I dargestellte Mythos wird auf Handlungsebene II zur historischen Realität und auf der dritten Handlungsebene zu einem Bestandteil der – 1980 – aktuellen Wirklichkeit. Innerhalb der mythisch-biblischen Rahmenhandlung wird der christliche Mythos hinterfragt und dem jüdischen Mythos gegenübergestellt. Auf der dritten Handlungsebene stellt die »reale« Existenz des Mythos eine Bedrohung der vorherrschenden Weltansicht dar. Die drei Handlungsebenen formen eine Handlung. Sie können im Lesevorgang vom Rezipienten vereinigt und interpretatorisch aufeinander bezogen werden.

2.3. Die Figuren

Im *Ahasver* agieren auf den unterschiedlichen Handlungsebenen verschiedene Figurenpaare untereinander. Die erste Handlungsebene wird hauptsächlich durch die Figuren Ahasver, Lucifer und Jesus geprägt, die zweite Ebene durch die Figuren Ahasver, Eitzen und Hans Leuchtenträger und die dritte Handlungsebene durch Beifuß und Jochanaan Leuchtenträger. Eine Reihe weiterer Figuren ist im Roman angelegt, bleibt aber im Hintergrund. In verschiedener Hinsicht hebt die Hauptfigur sich von den übrigen Figuren ab. Sie wird deshalb zunächst separat untersucht, bevor auf die übrigen Figuren des Romans eingegangen wird.

2.3.1. Die Heymsche Konzeption der Ahasver-Figur

Die Ahasver-Figur Heyms ist äußerlich in die Figur des Engels und die des Menschen geschieden. Die Ahasver-Figur ist, wenn sie Mensch ist, wenig differenziert: Auf S. 37 ist von einem »jungen Jüd« die Rede, auf S. 70 werden seine »kotigen Stiefel« als Wiedererkennungsmerkmal eingeführt und auf S. 234 wieder aufgegriffen. Auf

159 Bulgakow, Michail: *Der Meister und Margarita*. S. 372.

160 Ebenda. S. 448.

161 Ebenda. S. 473.

den Seiten 91 und 110 werden jeweils identische Beschreibungen von Ahasver gegeben: Er trägt einen Kaftan, hat rötliches Haar und auf dem Kopf ein rundes Käpplein. Näher beschrieben wird die Figur nur auf S. 156. Dort wird ein zerschlissener Rock erwähnt und dass Ahasver keine Schuhe trägt, sondern fingerdicke Fußsohlen habe. Diese Beschreibung deckt sich genau mit der Beschreibung des »Ewigen Juden« in der Legende.¹⁶² Weitere äußerliche Kennzeichen weist die Figur im Roman nicht auf. Von den genannten werden nur zwei Merkmale im Roman betont: Sein Aussehen ist das eines Juden und sein Alter wechselnd und unbestimmbar. Das Jüdischsein der Figur wird ins Klischeehafte gesteigert: Jeder, der Ahasver begegnet, erkennt ihn schon beim ersten Anblick als Juden (so z. B. bei der ersten Begegnung mit Eitzen S. 37). Die Eigenschaft des unbestimmbaren und des wechselnden Alters dient der Charakterisierung der Figur als unsterblich und zur Reinkarnation fähig. Wenn Ahasver als Mensch auf der zweiten und dritten Handlungsebene auftritt, führt er den Beinamen »Achab« (S. 40, 93, 198, 225f). Das Bewusstsein der Figur ist geprägt durch das geschichtsunabhängige, allumfassende Wissen der Engelsfigur. So kann der »Ewige Jude« z. B. angeben, wohin die unsterblichen Seelen nach dem Tod wandern und kann mit diesem Wissen Eitzen senior in dessen Sterbestunde auf der zweiten Handlungsebene (S. 112) dienen.

Achab war der Name eines Königs von Israel, der sich in 1 Kön 16, 29-34 von Gott abwandte und einen Götzengott an seiner Statt verehrte. Er »tat, was dem Herrn missfiel, und trieb es ärger, als alle, die vor ihm gewesen waren« (1 Kön 16, 30) und nahm sich Isebel zur Frau (1 Kön 16, 31). Die Herkunft des Namens »Achab« aus der Bibel wird durch den Satz: »Seid Ihr Achab, so will ich Eure Jesebel sein«, den Margriet auf S. 40 zu Ahasver sagt, eindeutig bestätigt. Der Mensch Ahasver ist also mit einer an Gott zweifelnden Grundhaltung ausgestattet, was an seinem Verhalten deutlich wird, denn stets ist er auf der Seite der Revolution und des Widerspruchs gegen die gottgegebene Ordnung (S. 23, 39) zu finden (Kap. 19, Kap. 23). Er lehnt die Ordnung Gottes als unvollkommen ab und versucht, die Menschen zum Umsturz zu bewegen. Andererseits ist der Mensch Ahasver auch ein Symbol für die Leiden des Judentums: Er muss ewig wandern, ist spärlich bekleidet und meist bitterarm. Heym selbst sagt, dass sich in »Ahasver das Schicksal des jüdischen Volkes widerspiegelt, das der Welt einen Gott gegeben hat [...]«¹⁶³.

Weil das jüdische Volk den neuen Gott der Christen ablehnt (indem es einen Teil desselben, nämlich seinen Sohn, nicht als solchen akzeptiert und weiter an seiner alten Gottesvorstellung festhält), wird es vertrieben und muss zur Strafe ewig ruhelos umherwandern. In der ursprünglichen Ahasver-Legende ist das ruhelose Umherwandern die gerechte Bestrafung für die Weigerung, den richtigen Glauben anzuerkennen. Heym übernimmt die Charaktereigenschaft der Ahasver-Figur, Leidenssymbol

162 Westphalus, Chrysostomus Dudulaeus: Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden/mit Namen Ahaßverus. S. 2, 7.

163 Stefan Heym in einem Gespräch mit Hartmut Pankus [Pankus, Hartmut: Gelitten und nicht mehr. S. 1584].

für das jüdische Volk zu sein, entweder aus der Legende oder aus der jüdischen Mythologie, denn auch dort straft Gott den Ungläubigen mit ewiger Wanderschaft.¹⁶⁴ Die Verbindung zum Namen »Achab« spricht eher für zweitere Annahme, denn auch dieser wird von Gott für seinen Unglauben schwer bestraft. Für die Konzeption seiner Figur fügt Heym die äußerlichen Eigenschaften des christlichen Legenden-Ahasver (Armut, Mantel, fingerdicke Fußsohlen), die Charaktereigenschaften des Ahasver-Engels aus Andersens christlichem *Ahasverus* (rebellischer Engel, beteiligt am Fall Lucifers, Beziehung zu Jesus) und den Aspekt des Leidens aus der jüdischen Mythologie (Ewiges Umherwandern als Strafe für eine Sünde gegen Gott) zusammen. Er übernimmt den Leidensaspekt der Figur nicht aus den christlichen Erzählungen, weil der Grund für das Leiden hierin immer das Festhalten an der »falschen« Religion ist. Heyms Figur aber hat nicht den falschen Glauben, sondern kritisiert das Handeln des Allmächtigen und der »Angepassten«. Hieraus kann keine Stärkung der christlichen Position abgeleitet werden, so wie es bei der Legende der Fall war.

An zwei Stellen im Roman wird die Wandlungsfähigkeit der Ahasver-Figur ausgeführt. Auf S. 239 wird der Kaftan des jungen Juden zu einem »Gewand aus Licht« und auf S. 229 zieht er einen »Feuerschweif hinter sich her«, während er durch die Luft fliegt. Der Mensch Ahasver verwandelt sich nur dann in einen Engel, wenn er mit Lucifer zusammen die Anti-Helden der zweiten und dritten Handlungsebene, Eitzen und Beifuß, in die Hölle abführt. Ansonsten kommen der Mensch und der Engel Ahasver getrennt voneinander vor. Im Gegensatz zu Andersens Konzeption wird die Figur nicht gebrochen. Das Bewusstsein der Figur ist durchgehend und einheitlich. Unterschiedlich hingegen sind die Konflikte, an denen die Figur auf den unterschiedlichen Handlungsebenen beteiligt ist. Als Mensch findet die hauptsächliche Auseinandersetzung der Figur mit Eitzen statt und lässt sich thematisch als die Diskussionen über den wahren Glauben und das richtige Verhalten des Menschen beschreiben, als Engel hingegen wird die Schöpfung Gottes kritisiert, die Lammes-Haltung Christi und die destruktive Grundhaltung Lucifers.

Als Engel steht Ahasver für das Prinzip der Unordnung und der Nächstenliebe:

»It is this combination of the spirit of compassion and hope on the one hand, with the spirit of unrest, disorder, revolution on the other, which gives Ahasver his special character.«¹⁶⁵

In der Engelsfigur sind zwei Charakterzüge angelegt: der der Auflehnung und der des Mitleids und der Liebe. Immer wieder wird im Roman auf die Eigenschaft der Liebe hingewiesen. Die Übersetzung für den Namen »Artaxerxes«¹⁶⁶ sei »der von Gott Geliebte«, wird auf S. 50 behauptet. Diese Namensgebung wird dann auf Ahasver übertragen. Beim letzten Abendmahl schlüpft Ahasver in die Figur von Jesus' Lieblings-

164 Zwi Kanner, Israel: Jüdische Märchen. S. 60.

165 Fisher, Rodney W.: Stefan Heyms Ahasver: Structure and Principles. S. 245.

166 »Artaxerxes« ist der Name des Königs im Buch Esther des griechischen Bibeltextes; das hebräische Äquivalent ist »Ahaschweresch«. Die Figur geht auf König Xerxes I. (486-465 v. Chr.) zurück.

jünger (S. 64). Gott und Jesus lieben Ahasver, weil dieser die Menschen liebt. Er hat Mitleid mit Jesus in der Wüste (S. 41) und auf dem Kreuzigungsweg (S. 95) und verteidigt den Menschen gegenüber Lucifer, der diese »jämmerliche Gestalt« zugrunde gehen lassen will (S. 137). Heyms Ahasver ist eine »Synthese im dialektischen Sinn, in der sich die beide Pole ›Liebe‹ und ›Auflehnung‹ vereinigen«¹⁶⁷. Ecker sieht in der Gestalt eher die Motive »Weltschmerz und Revoluzzertum« (als Resultate von Nächstenliebe und zweifelnder Grundhaltung) angelegt.¹⁶⁸ Deutlich ist, dass der Ahasver als Engel sich hauptsächlich durch seine Beziehung zu Lucifer und Jesus definiert, die jeweils die Extreme bilden, zwischen denen Ahasver steht. So verbindet ihn mit Lucifer der Zweifel und die Ablehnung der Verehrung des Menschen (S. 5). Diese Überzeugungen verbinden sie so tief miteinander, dass sie wie Liebende auftreten (S. 8, 136). Der tiefe Graben, der sie zum anderen voneinander scheidet, ist die Uneinigkeit, was aus der Erkenntnis, dass die Welt unvollkommen geschaffen wurde, zu schlussfolgern sei. Lucifer findet es »zu ermüdend«, sich mit dieser Welt noch abzugeben (S. 8) und aus der Sicht Ahasvers trennen die beiden die unterschiedlichen Weltansichten und damit verbundenen Zielvorstellungen (S. 136), denn Ahasver glaubt fest an die Veränderbarkeit der Welt.¹⁶⁹ Er will Lucifer nicht bei der Vernichtung der Welt helfen (S. 137). Völlig einig sind sich beide in der Aburteilung der negativen Helden Eitzen und Beifuß. Sowohl in Kapitel 27 als auch in Kapitel 28 treten beide zunächst als Menschen auf und erläutern den Angeklagten, warum jene des Teufels sind, bevor sie zu Engeln werden und die Abgeurteilten mit sich fortnehmen (S. 226, 239). Die Verurteilungsszenen ähneln sich auch dadurch, dass in beiden Szenen jeweils ein Bibelzitat rezitiert wird, in dem zum Widerspruch gegen die Ordnung der ungerechten Obrigkeit aufgerufen wird. Ecker verweist darauf, dass der Teufel und Ahasver sich auch im Ghetto einig gewesen seien.¹⁷⁰ In der Ghettoszene aber begegnet Ahasver nicht Lucifer, sondern Jochanaan Leuchenträger. Dieser ist zwar die Inkarnation des Teufels als Mensch auf der dritten Handlungsebene, aber nicht mit diesem gleichzusetzen, was offensichtlich wird, als er Ahasvers Schutz bedarf, um sich vor der SS zu retten (S. 120). Ein Engel würde dieses Schutzes nicht bedürfen.

Auch mit Jesus verbindet Ahasver eine innige Beziehung. Die Liebe und die Zuneigung, die beide füreinander empfinden, wird auf den S. 42, 44, 62 und 63 zum Ausdruck gebracht. Trotzdem trennt Ahasver auch von Jesus eine Grundüberzeugung, die bei Jesus erst nach langer Diskussion auf fruchtbaren Boden fällt: Ahasver ist der Revolutionär, Jesus das »Lamm«. Für Ecker ist hier die wichtigste Opposition des Romans angelegt.¹⁷¹ Ahasver wirft Jesus seine Passivität vor und hält ihm immer wie-

167 Fisher, Rodney W.: Stefan Heyms Ahasver: Der ewige Jude als Sinnbild der Kontroverse. S. 220.

168 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 29.

169 Ebenda. S. 90.

170 Ebenda. S. 199.

171 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 8.

der das Bild des jüdischen Messias entgegen, der noch für Luther ein Feindbild darstellte.¹⁷² Die Enttäuschung Ahasvers über Jesu Verhalten hat eine reale Grundlage. Jesus als neuer Messias-Mythos wurde in den Anfängen des Christentums tatsächlich von vielen Menschen abgelehnt, deren Erwartungen durch ihn nicht erfüllt wurden:

»Es gab die Enttäuschten, die gehofft hatten, in ihm [Jesus] den langerwarteten politischen Erneuerer Israels zu finden, und die nun sehen mußten, wie er ihre Wünsche beiseite schob und durch seine ganz andere Forderung ersetzte: ›Ja, gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist; vor allem aber: gebt Gott, was Gottes ist.«¹⁷³

Jesus und Ahasver divergieren vor allen Dingen in der Ausgerichtetheit auf diese Welt (Ahasver) bzw. auf das Jenseits (Jesus).¹⁷⁴ Durch die durch Ahasvers Bemühungen herbeigeführte Verhaltensänderung bei Jesus verändert sich die Beziehung der beiden Figuren zueinander. Jesus und Ahasver »werden eins« (S. 244). Der so erfüllten Beziehung beider steht die Beziehung zu Lucifer gegenüber, die sich nicht erfüllt.¹⁷⁵ Die Vereinigung Jesu mit Ahasver ist eine »Verschmelzung [...] von Liebe und kämpferischer Veränderung zum wahrhaft Göttlichen«¹⁷⁶.

»Heyms Ahasver ist nicht eine weitere Variation der Figur. Seine Darstellung ist vielmehr ein Versuch, einen neuen Mythos zu schaffen, der eine völlige Transformation der Figur bedeutet, ja die Verkehrung in ihr Gegenteil.«¹⁷⁷

Dem ist sicherlich insoweit zuzustimmen, als die Ahasver-Figur Heyms mit der bis zur Veröffentlichung seines Romans tradierten Ahasver-Figur bricht. Heym wandelt die Figur zu einer positiven Figur, die nicht von Schuldgefühlen geplagt wird. Sie hat Gründe für die Ablehnung Jesu und ist auch keine reine Symbolfigur des Leidens. Hierin liegt das eigentlich Neue der Heymschen Konzeption und nicht, wie Ecker meint, in der Verbindung des Legenden-Ahasver mit dem Mythos vom Engelssturz.¹⁷⁸ Diese Verbindung war ja bereits durch Andersen vorweggenommen worden. Dieser hatte die Figur aber noch mit einem Engels- bzw. einem Menschen-Bewusstsein ausgestattet. Nachdem die Figur bei den deutschen Nachkriegsbearbeitungen immer als Mensch aufgetreten war, konzipiert Heym sie erstmals als einheitliche, mal in Menschen- und mal in Engelsgestalt auftretende Figur.

Die Verbindung des Judentums zur Revolution hatte Heym bereits in früheren Romanen angelegt, was z. B. im *Lassalle* deutlich wird, wenn Bismarck über den »Judenjungen« Lassalle sagt:

»Was ist nur an diesem Volke, dass sie zu Rebellen werden, auch wenn es ihnen gut

172 »All ir [der Juden] glaub und hoffnung ist, das sie Got noch erloesen werde durch iren Moschiach, Der selv werd ein glueckhafter streitbarer man sein« [Luther, Martin: Von den Juden und ihren Lügen. S. 433].

173 Moeller, Bernd: Geschichte des Christentums in Grundzügen. S. 17.

174 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 204.

175 Ebenda. S. 62.

176 Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. S. 13.

177 Frei, Hannah Liron: Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker. S. 90.

178 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 35.

geht?« Bismarcks Blick blieb an einer Ecke der Zimmerdecke haften. »Neulich habe ich meine Frau daran erinnern müssen, dass Jesus Christus auch einer war. Es hat sie richtiggehend schockiert.«¹⁷⁹

Auch hier stellt Heym schon die Demuthaltung des Christentums der »rebellischen« Grundhaltung des Judentums gegenüber. Unter Benutzung der jüdischen Schriften des Altertums wird diese Verbindung von Heym als untrennbar ausgearbeitet. In der neueren Geschichte des Judentums gibt es aber wenig Anhaltspunkte dafür, diese Verbindung für mehr als eine klischeehafte Wunschvorstellung zu halten.

Eine weitere Parallele zu den anderen Romanen Heyms besteht außerdem darin, dass auch im Ahasver die Hauptfigur Heyms wieder ein positiver männlicher Held ist.¹⁸⁰

2.3.2. Die übrigen Figuren des Romans

Außer Ahasver ist der Teufel eine der herausragendsten Figuren des Romans. Der Teufel tritt in dreifacher Gestalt auf: als Engel Lucifer (Handlungsebene I) und in Menschengestalt als Hans Leuchtentrager (innerhalb der zweiten Handlungsebene) sowie als Jochanaan Leuchtentrager (Handlungsebene III).

Abgesehen von der Figur »Gott«, die außer im ersten Kapitel nie direkt ins Handlungsgeschehen eingreift, sondern nur in zwei weiteren Kapiteln befragt wird, ist der Teufel in Engelsgestalt die einzige Figur des Romans, die außer Ahasver ein unveränderliches Prinzip vergegenwärtigt. Heym greift für die Konstruktion der Engelsfigur auf die jüdische Mythologie zurück, für die Konzeption des Jochanaan Leuchtentrager aber auf christliche Erzähltraditionen. Beide unterscheiden sich dadurch, dass der Teufel aus dem Talmud und dem Buch Enoch ein großer, verwirrter Engel ist (Belial), der aus Überzeugung die Verehrung der unvollkommenen Staubwesen ablehnt, da diese seiner Ansicht nach die vollkommene Ordnung stören, wohingegen die Teufelsfigur der christlichen Erzähltradition (Satan) seit der Fehlinterpretation von Jes. 14, 12 durch die Kirchenväter mit dem gefallenem Morgenstern, also Luzifer, gleichgesetzt wird¹⁸¹ und im Christentum zum Symbol des Bösen und des Verführerischen wurde. In Luzifer sind ursprünglich die Rollen des Rebellen und des Reaktionärs angelegt: Rebell ist Luzifer, weil er sich dem Willen Gottes entgegenstellt und dessen Weltentwurf ablehnt. Nachdem Gott sich durchgesetzt und Adam geschaffen hat, unterstützt Luzifer von der ersten Minute an jene Handlungen des Menschen, die den schnellstmöglichen Untergang der gesamten Schöpfung garantieren. Wie bei Heym, so auch in der jüdischen Mythologie, kann der Engel nie persönlich in die reale Welt eingreifen, sondern muss sich wandeln und andere Wesen benutzen. So kann der Teufel in der jüdischen Mythologie die Schlange für sich gewinnen, indem er ihr ein

179 Heym, Stefan: Lassalle. S. 43.

180 Vgl.: Heym, Stefan: König David Bericht, Schmähschrift, Die Augen der Vernunft, Lassalle, 5 Tage im Juni, etc. Frauengestalten kommen in Heyms Romanen nie als Hauptfiguren vor.

181 Frenzel, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. S. 670.

Heiratsversprechen macht, woraufhin sie den Menschen im Paradies verführt, der Verlockung der Früchte vom Baum des Wissens nachzugeben.¹⁸² »Lucifer's lack of compassion« macht ihn zu einem »supporter of God's order because of his cynicism«¹⁸³. »Laß sie zugrunde gehen, diese alte Welt« (S. 137) ist Lucifers Wahlspruch und das Leitmotiv des Reaktionärs Hans Leuchtentrager, der in seinem Zynismus das Handeln des Menschen bejaht, weil »die Ordnung das Wünschenswerte ist« (S. 181).

»Der Teufel hilft, die gottgeschaffene Ordnung zu erhalten, weil er sieht, dass er niemals eine miserablere Ordnung zustande bringen könnte. Er stellt sich in den Dienst der Autoritäten und verhindert gemeinsam mit ihnen Veränderung, in diesem Sinne ist er das Gegenteil von Ahasver.«¹⁸⁴

Die »autoritär-reaktionäre« Grundhaltung¹⁸⁵ dient dazu, den Untergang zu beschleunigen. Je stärker ausgeprägt die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens ist, desto stärker ist diese Gesellschaft dem Untergang geweiht. Am Beispiel der straffen Kirchenordnung des lutherischen Protestantismus wird dies ebenso nachgewiesen wie an der Struktur der sozialistischen Diktatur. Fisher sieht dieses »guiding principle of the figure of Lucifer/ Leuchtentrager« bereits in Heyms *The Queen against Defoe* (Dt.: *Die Schmähschrift*) vorweggenommen.¹⁸⁶ Auch dieser Roman handelt von einer diktatorischen Herrschaft, gegen die sich ein Einzelner erhebt.

Auf der mythologisch-biblischen Handlungsebene verführt Lucifer Judas dazu, Jesus für 30 Silberstücke zu verkaufen (S. 61). Lucifers fehlendes Mitleid setzt ihn in eine Opposition zu Ahasver einerseits, der ebenfalls Rebell ist, aber durchaus zu Mitleid fähig, und in eine noch stärkere Opposition zu Jesus andererseits, der unterwürfig, lammfromm und ebenfalls zu Mitleid fähig ist. Heym trennt die Figuren Lucifer, Hans und Jochanaan Leuchtentrager nicht scharf voneinander ab, weist ihnen aber durchaus deutlich unterschiedliche Funktionen zu: Lucifer ist das unveränderliche Prinzip, das auf der ersten Handlungsebene als Kontrast zu Ahasver konzipiert ist, Hans Leuchtentrager ist der Teufel in menschlicher Gestalt auf der zweiten Handlungsebene, der die Forderung Lucifers nach einem beschleunigten Weltuntergang durch eine Unterstützung der menschlichen Ordnung umsetzt (beide gehen auf die jüdische Mythologie zurück), wohingegen Jochanaan Leuchtentrager als Teufel der Gegenwart eher die Verführerrolle des bösen christlichen Teufels einnimmt. Der Unterschied zwischen den beiden Leuchtentrager-Figuren wird deutlich, wenn man bedenkt, dass Hans Leuchtentrager einen Pakt mit Eitzen ablehnt, weil er an dessen Seele nicht interessiert ist. Jochanaan Leuchtentrager hingegen versucht fortwährend, den Dogmatiker Beifuß zu einer Aufgabe seiner Position und zu einer oppositionellen Haltung seinen Vorgesetzten gegenüber zu bewegen. Hans Leuchtentrager tritt nur ein-

182 Zwi Kanner: Jüdische Märchen. S. 19 und Rießler, Paul: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. S. 947.

183 Fisher, Rodney W.: Stefan Heym's Ahasver: Structure and Principles. S. 246.

184 Becker, Jurek: »Ahasver«. Der Ewige Jude gibt keine Ruhe. S. 242.

185 Ebenda. S. 242.

186 Fisher, Rodney W.: The state against Stefan Heym. S. 107.

mal in Opposition zur Ordnung, nämlich gegenüber Luther, dessen Ordnungshörigkeit er eigentlich unterstützen müsste (S. 32). Ansonsten wirkt Hans Leuchentrager durchgehend ordnungsbejahend, während Jochanaan Leuchentrager zur Auflehnung gegen die Ordnung verführen will, ihr also entgegenarbeitet. Im Gegensatz z. B. zur Konzeption der Mephistopheles-Figur in Goethes *Faust*, die sich ausschließlich an der christlichen Verführerrolle des Teufels orientiert, nimmt Heym hier auch die jüdische Tradition auf und realisiert beide Traditionen in jeweils getrennten Figuren.

Die Figur Hans Leuchentrager ist deutlich als Inkarnation des Teufels gekennzeichnet: Äußerlich wird mehrmals auf den Buckel und den verformten Hinkfuß der Figur hingewiesen (S. 9) sowie auf die Behaarung am ganzen Körper (S. 17). Immer wieder sind wörtliche Anspielungen auf den Teufel eingearbeitet: Hans Leuchentrager zeigt häufig, wie gut er mit Karten umgehen kann, die »des Teufels Gebetbuch heißen« (S. 14), reitet ein »wahres Teufelspferd« (S. 18) und besitzt ein kleines Messerchen, das »wahrlich ein treffliches Stück Kunst, aber doch wohl des Teufels« ist (S. 36). Mit der lateinischen Übersetzung des Namens spielt Eitzen bereits auf Seite 15 in Gedanken. Hans Leuchentrager verfügt über übermenschliche Fähigkeiten: Er kann Eitzens Leben voraussagen (S. 10), plötzlich Gestalt annehmen (S. 52), Eitzen die Antworten einhauchen, die diesem fehlen (S. 55) und einen imaginären Zauber inszenieren (S. 134). Hans Leuchentrager war als Kind ein Zweifler (S. 22), nun aber ist er ein Unterstützer der menschlichen Ordnung. Seine Kindheit war seine Existenz als Lucifer, als Zweifler an der göttlichen Ordnung. Als Erwachsener ist er ein zynischer Unterstützer der menschlichen Ordnung geworden, die der göttlichen entgegenarbeitet. Ecker sieht die reale Vorlage für die Figur in Trotzinger, der der Kanzler des Herzogs Adolf von Schleswig war.¹⁸⁷ Hans Leuchentrager setzt die theoretischen Forderungen, die Lucifer auf der ersten Handlungsebene gegenüber Ahasver propagiert, in die Tat um. Er protegiert einen hörigen »Nichtsnutz«, bis dieser die höchsten Positionen errungen hat und rät ihm dann zum Aufbau einer spätmittelalterlichen »Staatssicherheit«, einer hierarchischen Überwachungsorganisation zur Festigung der eigenen Machtposition (S. 188). Die Ahasver-Figur der zweiten Handlungsebene muss zwangsläufig der direkte Gegenspieler Eitzens sein und tatsächlich erträumt sich dieser, »den Juden zu beseitigen« (S. 124).

Auch Jochanaan Leuchentrager ist ein »kleiner Puckliger mit Klumpfuß« (S. 224), der mit seinem vierhundert Jahre früher lebenden Namensvetter die teuflische Abstammung teilt. Er weist Prof. Beifuß auf dessen Widersprüchlichkeit hin (S. 180) und will ihn zu einer anderen Denkungsart verführen (S. 215). In der Figur des J. Leuchentrager manifestiert sich der Teufel ganz als Verführer, der sein Opfer langsam in den Wahnsinn treibt (S. 210). Hierin stimmt die Figur exakt mit dem Voland aus Bulgakows *Der Meister und Margarita* überein, der ebenfalls als Verführer nach Moskau reist und während seines Aufenthaltes einen Moskowiter Dogmatiker nach dem anderen in die städtische Irrenanstalt treibt. Die Teufelsfigur – auch im Gegen-

187 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 40.

satz zu Bulgakow – als Rebelle und als Verführer zu konzipieren ist eine direkte Anbindung Heyms an die jüdische Mythologie. Zwei Charakteristika unterscheiden die Leuchtenträger-Figuren voneinander: zum einen die Unterstützung der herrschenden Ordnung durch Hans Leuchtenträger und die Anstiftung zu diversivem Verhalten durch Jochanaan Leuchtenträger, zum anderen die übermenschlichen Fähigkeiten, die Hans Leuchtenträger im Gegensatz zu Jochanaan Leuchtenträger besitzt.

Die drei unterschiedlichen Figuren, als die der Teufel im Roman in Erscheinung tritt, lassen sich getrennt voneinander beschreiben und erfüllen verschiedene Funktionen. Sie vereint, dass sie gegen den Menschen arbeiten. Im Gegensatz zur Luzifer-Figur Joost van den Vondels, der bei der Konzeption seines *Lucifer* (1654), welcher den Ausgangspunkt der Emanzipation der Teufelsfigur in der christlichen Erzähltradition darstellt, ebenfalls auf die talmudische Figur zurückgriff, ist der Heymsche Lucifer kein mit sich ringender, im Irrtum befangener großer Engel. Er ist vielmehr ein unteilbares Prinzip. Seine Verführerrolle ist in der Figur J. Leuchtenträger ausgestaltet, seine »Verwirrung« aber ist in der Ahasver-Figur aufgehoben. Seit seinem Fall hat der Heymsche Lucifer es nicht mehr nötig, mit Gott zu reden. Er ruht in sich. Die Wirrnis, die aus der Tatsache entsteht, dass auch die Engel Gottes Geschöpfe sind und eigentlich nicht widersprechen dürften, bringt Ahasver zum Ausdruck. Er sucht Gott auf und disputiert mit ihm (S. 137, Kap.13). Ahasver und Lucifer stehen insofern zueinander in einem dialektischen Verhältnis:

»Mein Nein mißfällt dir, sagt Lucifer. Das Nein ist so notwendig wie das Ja, sage ich [Ahasver], und aus dem Widerspiel beider erwächst die Tat« (S. 137).

Jesus komplettiert das Trio auf der ersten Handlungsebene. Er »will die Menschheit durch eigene Leiderfahrung erlösen« und bildet zusammen mit »Ahasver, dem Empörer und Weltveränderer, eine gedankliche Einheit«¹⁸⁸. Ahasver liebt Jesus, weil er sieht, dass Jesus die Welt zum Guten bekehren will, kritisiert ihn aber, weil er dessen Weg als den falschen ansieht. Ahasver versucht Jesus klarzumachen, dass »dessen göttlicher Auftrag Umsturz der Verhältnisse bedeute und nicht Welterlösung durch Liebe«¹⁸⁹. Von Lucifer trennt Jesus von Natur aus ein größerer Abstand, obwohl auch Lucifer wehmütig an Jesus zurückdenkt. Für dessen Verhalten aber zeigt Lucifer nur Unverständnis: »Leiden, sagt Lucifer, ist kein Verdienst; das Lamm, das sich fressen läßt, stärkt die Ordnung der Wölfe« (S. 136). Insofern steht Jesus Lucifer im Weg, denn er zögert den Weltuntergang hinaus, den Lucifer herbeisehnt. Ahasver hält Jesus immer wieder das Bild von dem »awaited military Messiah«¹⁹⁰ entgegen, also das prophezeite Verhalten des jüdischen Messias. Hierzu wird immer wieder betont, dass Jesus doch Jude sei (S. 14). Als Jude aber, wenn er denn der Messias sein wolle, müsse er doch die ihm zugedachte Rolle des Revolutionärs erfüllen. Dazu ist Jesus

188 Reinhold, Ursula: Stefan Heym: Ahasver. S. 496.

189 Bilke, Jörg Bernhard: Stefan Heym: Ahasver. S. 830.

190 Lauckner, Nancy Ann: Stefan Heym's revolutionary Wandering Jew: a warning and a hope for the future. S. 70.

lange nicht bereit; immer wieder zieht er sich darauf zurück, dass sein Reich nicht von dieser Welt sei.

Bis hierher folgt Heym in seiner Jesus-Konzeption der Jesus-Figur Shelleys, der ebenfalls die Menschenliebe Jesu als eine positive Charaktereigenschaft unterstrich, die Haltung des demütigen Heilands aber als negativ herausstellte.¹⁹¹

Jesus, Ahasver und Lucifer stimmen darin überein, dass die Welt, so wie sie ist, schlecht ist, und sind von dem Wunsch beseelt, eine bessere Welt zu erschaffen. Während Jesus glaubt, mit Liebe und Reformen das erklärte Ziel erreichen zu können, fordert Ahasver Revolutionen und Lucifer will die Welt vernichten und eine neue errichten. Paradigmatisch stehen sich die drei Ansätze, verkörpert durch die drei Figuren, gegenüber und letztlich bekommt Ahasvers Position das stärkste Gewicht, denn er kann einen seiner Kontrahenten auf seine Seite ziehen. Jesus opponiert gegen seinen Gottvater und löst so die Revolution aus, die in der letzten Schlacht, Armageddon, endet.

Den mythischen Figuren stehen die menschlichen gegenüber, die keine Veränderung wollen. Eitzen und Beifuß fühlen sich in ihren beschränkten Ordnungssystemen wohl. Man kann Eitzen diese Haltung beinahe nicht verübeln, denn in seinem Körper denkt ein »beschränktes« (S. 10), »altes Hirn« (S. 37), das ihn »vertrocknet« (S. 8) wirken lässt. Er ist »egoistisch« (S. 11), »opportunistisch« (S. 31) und zu allem Überfluss auch noch »impotent« (S. 202). Seine völlige Hinnahme der »bestehenden Ordnung« (S. 22) rundet das Bild vom unsympathischen Anti-Helden ab. In ihrer geistigen Beschränktheit, die sich mit dem Autoritätscharakter der Figuren paart, sind Beifuß und Eitzen ganz ähnlich der Figur des Diederich Heßling aus Heinrich Manns *Der Untertan* konzipiert. Die Figuren verbindet auch, dass sie alle einen Sündenbock benötigen, gegen den sie sich absetzen können.

Heym glaubt, er habe einen »realen Faust« geschaffen.¹⁹² Er meint damit wahrscheinlich, dass der Goethe-Faust idealisierter ist, weil die Vorteile, die jener aus dem Teufelspakt zieht, eher seine persönliche Glückseligkeit betreffen, wohingegen Eitzen »Schritt für Schritt« die Karriereleiter hinauffällt. Eitzen endet in der Hölle, »weil er nicht in eigener Verantwortung nach den auferlegten christlichen Geboten gehandelt hat, sondern nach der Wohlgefälligkeit seiner kirchlichen und weltlichen Vorgesetzten«¹⁹³. Zwar schließt Eitzen nie konkret den Teufelspakt mit seinem Begleiter ab, gerät aber trotzdem immer tiefer in dessen Schuld und bereut im letzten Moment vor seinem Tod, nicht anders gehandelt zu haben. Eitzen folgt weder dem aufopfernden Vorbild Jesu noch dem revolutionären Ahasver, sondern vertritt das Prinzip der Ordnung. Die einzige Verführung zur Unordnung in seinem Leben ist das Zimmermädchen Margriet, mit der Eitzen gerne intim würde. Seiner Karriere förderlicher ist allerdings die unattraktive Barbara Steder, für die er sich denn auch ordnungshalber entscheidet.

191 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 31.

192 Stefan Heym in einem Interview [Wolfschütz, Hans: Diskussion mit dem Teufel. S. 2.].

193 Reinhold, Ursula: Stefan Heym: Ahasver. S. 502.

Heym bildet die Figur in enger Anlehnung an die Person Eitzen. Auch dieser war karrieresüchtig, autoritätsgläubig und stellte obrigkeitshörig 1588 seine inquisitorischen Fähigkeiten in einem Schauprozess unter Beweis.¹⁹⁴ Während Eitzen im Volksbuch unter Rückgriff auf das Amt, das die Person bekleidet nur die Funktion der Authentizität erfüllt, differenziert Heym die Figur weiter aus. Man erfährt etwas über sein Leben, seine Zeit und sein Verhältnis zu Melanchthon und Luther. Trotzdem verbleibt die Figur in symbolhafter Unschärfe. Obwohl Eitzen neben Ahasver eine wichtige Figur des Romans ist, erfährt man nie, wie er aussieht, über welche positiven Eigenschaften er verfügt oder welche Ansichten er hat. Einzig seine Schlechtigkeit in jeder Beziehung, die so weit geht, dass er auch in der Todesstunde seines Vaters noch mehr an seine Karriere als an etwas anderes denkt, charakterisiert ihn. Der Teufel hat ein leichtes Spiel mit ihm – er braucht ihn noch nicht einmal von den Vorteilen eines Teufelpaktes zu überzeugen. Das Vorkommen des Teufelpaktes im *Ahasver* ist aber keine Neuerung, denn die Verbindung der Ahasver-Legende zum Faust-Motiv ist alt:

»It is also significant because it introduces the Faustian motif of a pact with the devil, already linked with the Wanderer by various German and English works which present Ahasverus as a Faustian hero or a companion of Faust.«

So Lauckner bereits 1971.¹⁹⁵ Ahasver wird bei Heym zu Eitzens Gegenspieler¹⁹⁶, zum Opfer, auf das Eitzen seine eigene Sündhaftigkeit projizieren kann. Die Hinrichtungsszene Ahasvers ist folgerichtig der Hinrichtungsszene Jesu nachempfunden – es wiederholt sich der Tod des unschuldigen Lammes, das die Sünden auf sich nimmt, nur mit verkehrten Rollen. Statt Jesu wird Ahasver hingerichtet und statt Ahasver weist Eitzen den Leidenden von sich. Ahasver muss sterben, damit Eitzen seine Schuldgefühle (versinnbildlicht durch seine lüsternen Gedanken an Margriet) kompensieren kann.

Eitzen hat viel mit seinem Pendant auf der dritten Handlungsebene, Prof. Beifuß, dessen Name, wie Ecker meint, auf der zweiten Silbe betont werden muss¹⁹⁷, gemein. Auch Beifuß erfüllt die politischen Forderungen seiner Vorgesetzten (S. 79), verteidigt das dogmatische System, dessen Teil er ist (S. 177), und legt großen Wert darauf, seine Position auch äußerlich darzustellen. So stellt Eitzen auf S. 123 seinen Magisterhut zur Schau, damit jeder sieht, wer er ist; Beifuß verweist verklemmt auf seine Position, indem er jeden Brief an Leuchtenträger mit seinem Namen und seinem Titel unterschreibt, letzteren aber »zurückhaltend« in Klammern setzt (S. 29). Auch Beifuß weiß, was ihm blüht (S. 226), aber im Unterschied zu Eitzen sind bei Beifuß leichte

194 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 41f.

195 Lauckner, Nancy Ann: The image of the jew in the postwar German novel. S. 209.

196 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 37.

197 Ebenda. S. 175. Der Vorname der Figur ist »Siegfried«, der Name des »deutschesten« aller tragisch gefallenen Sagenhelden. In anderer Schreibung ergäbe sich also: »Siegfried, bei Fuß!«, wodurch der Charakter der Figur und ihre Entwicklung während der Handlung treffend wiedergegeben wäre.

Regungen des Widerspruchs zu erkennen. Wenn Beifuß zweifelt, dann verwendet er die Ich-Form, z. B. bei der Anerkennung der realen Existenz einer Seele (S. 139), oder wenn er zugibt, dass der Geist unsterblich ist (S. 79). Will er aber die Standpunkte des dogmatischen Systems verteidigen, zieht er sich hinter das sozialistische »Wir« zurück und spricht von »Wir in der DDR [...]« (S. 48) oder »Wir Marxisten [...]« (S. 177). Am Ende nützt alle Überzeugungskraft Leuchtentragers nichts: Beifuß bleibt Dogmatiker. Peter Pawlik glaubt erkennen zu können, dass die Höllenfahrt Beifuß' sich am Ende des Romans erübrigt, denn »der Beifuß hat sich ja aus seiner Sturheit lösen können«¹⁹⁸. Dies ist m. E. falsch, denn trotz aller Zweifel und zeitweiligen Versuche zu eigenem Denken bleibt Beifuß seiner Partei letztlich doch treu. Die letzte Äußerung seinerseits an Leuchtentrager, sein Brief vom 10. 9. 1980, enthält folgende Passage:

»Solche Typen aber [wie Ahasver], denken Sie nur an Trotzki und ähnliche, werden immer wieder zu Werkzeugen der finstersten Reaktion und des Imperialismus, und in aller Freundschaft zu Ihnen, verehrter Herr Kollege, [...] gebe ich Ihnen den Rat, sich doch einmal zu überlegen und gegebenenfalls nachzuprüfen, ob der heutige, sehr reale Ahasver [...] nicht etwas mehr sein könnte als nur ein harmloser Schuhhändler.« (S. 210).

In der letzten Passage seines letzten Briefes scheint mir Beifuß wieder ganz der Alte zu sein, der nach Erklärungen sucht, die seinen Denkhorizont nicht sprengen. Nur so ist es zu erklären, dass Beifuß suggeriert, dass, wenn schon Leuchtentrager es nicht war, der Blutuntersuchungen o. ä. fälschte, dann vielleicht dieser selbst auf einen jüdischen Trickbetrüger hereingefallen sein könnte. Hierüber hinaus leistet Beifuß dem Wunsch seiner Vorgesetzten Folge und versucht Ahasver und Leuchtentrager von einem persönlichen Besuch in der DDR abzuhalten.

Auch für Beifuß könnte es eine reale Vorlage geben. Die Figur ähnelt dem Religionshistoriker und Freund Heyms, Prof. Dr. theol. habil. Walter Beltz, den Heym in seiner Autobiographie als einen Mann darstellt, der eine »wandelnde Enzyklopädie für griechisches und römisches Altertum und die Götter des Vorderen Orients samt den Menschen, die an sie glaubten, sei«¹⁹⁹. Eine Eigenschaft, die Heym für seine biblischen Romane zugute kam, denn sowohl beim *König David Bericht*²⁰⁰, in dem er Beltz auf S. 5 ausdrücklich Dank sagt, als auch beim *Ahasver* (auch hier wird er erwähnt: S. 244) hat ihm Herr Beltz bei der Arbeit beratend zur Seite gestanden. Warum Heym die Figur in Anlehnung an die Person Beltz geschaffen haben könnte, könnte eventuell erklärbar sein aus der Tatsache heraus, dass Beltz für Heym den DDR-Theologen anschaulich verkörpert. Jedenfalls meisterte Beltz zu DDR-Zeiten die Gratwanderung mit Bravour, die ein Theologe in einem System beschreiten musste, das die Annäherung an den wissenschaftlichen Forschungsgegenstand per definitionem nur

198 Pawlik, Peter: Pallawatsch. S. 2.

199 Heym, Stefan: Nachruf. S. 763.

200 Ebenda. S. 761.

von seiner Funktion (und zwar von *einer* Funktion) her erlaubte. In seinem 1975 veröffentlichten Buch *Gott und die Götter* schreibt er:

»Nur fromme Scheu wehrt sich vielleicht noch, die biblischen Mythen so zu sehen, wie die Mythen der griechisch-römischen Geschichte. [...] Auch wenn die Bibel weiter aus dem Gesichtsfeld des Menschen schwinden wird, wird ihre geschichtliche Bedeutung nur deutlicher werden.« (S. 5)

Seine Betrachtung der biblischen Mythen ist demzufolge dialektisch, denn er betrachtet die Mythen ausschließlich als an ihre Historizität gebundene Erklärungsmuster der Menschen. In seinem Brief vom 14.2.1980 zitiert die Figur Beifuß die Person Beltz und beruft sich auf sie als Autorität (S. 50). Die Figur und die Person scheinen der gleichen Ideologie treu zu sein, der übrigens auch der einst überzeugte Stalinist Heym lange Zeit anhing, was vielleicht der Grund dafür sein könnte, dass Heym Beifuß auch noch mit seinem eigenen Geburtsdatum (Tag und Monat) und Geburtsort (Chemnitz) ausstattet (S. 221).

Bezüglich der Figuren bleibt noch zu erwähnen, dass Heym verschiedene andere reale Vorkommnisse und Personen einbaut. So ist z. B. die Hinrichtung Margarethes historisch nachzuweisen²⁰¹ und es werden, wie bereits erwähnt, zahlreiche Personen aus der Reformationszeit als Romanfiguren verwendet. Der Major des Ministeriums für Staatssicherheit, der den Bericht über das Verschwinden Beifuß' zu verfassen hat (S. 221, 231), ist keine reale Person, dafür aber um so aufschlussreicher: Er hat den Namen, unter dem ein »witziger« Westdeutscher 1974 seinen Telefonspaß mit Heym trieb, indem er ihn, eben in seiner angeblichen Funktion als »Hauptmann beim MfS«, zur Zentrale des Ministeriums bestellte usw. Der Fall wurde nach einer Fangschaltung der Volkspolizei ad acta gelegt, denn im Westen konnte niemand angezeigt werden.²⁰² Heym greift also einen fiktiven Namen auf, den ein Unbekannter benutzte, um ihn zum Narren zu halten. Er treibt das »Verwirrspiel« zwischen Realität und Fiktion also so weit, dass er den fiktiven Namen der Person neben anderen realen Namen als Figurenbezeichnung wählt (Pachnickel) und eine Figur (Beifuß) die Person zitieren lässt, die ihrer Schaffung als Vorbild diente (Beltz).

Alle von Heym im Roman angelegten Figuren sind wenig differenziert und beschränken sich – wenn es sich um übernommene Figuren handelt – auf die festgeschriebene Rolle, die ihnen schon in anderen Texten zukam. Die übrigen Figuren sind ins Klischeehafte gesteigert (z. B. Jaksch, Würzner oder Herzog Adolf). Einzig Jesus (auf der ersten Handlungsebene) bricht mit der vorgegebenen Rolle und Beifuß schwankt im Laufe der Romanhandlung, ohne aber letztlich das Klischee des gehorsamen DDR-Wissenschaftlers hinter sich zu lassen. In ihrer Symbolhaftigkeit werden die Figuren der fiktiven Realität den mythischen Figuren ähnlich.

201 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 42. Der Name und das Handlungsgeschehen stellen wiederholt eine Parallele zu Goethes Faust dar. Auch Goethe hatte als Vorlage für die Hinrichtung den Fall einer Kindsmörderin aufgegriffen. Es handelt sich aber bei dieser Frau nicht um die Tochter des Paulus von Eitzen.

202 Heym, Stefan: Nachruf. S. 795-797.

2.4. Bewertung des Inhalts

Heym hat in seinem Roman *Ahasver* einen literarischen Stoff mit langer Tradition aufgegriffen und neu bearbeitet. Durch die Umformung des Kernstücks der Legende hat Heym den tradierten Stoff völlig verändert. An den drei von ihm zusammengeführten Fluchsituationen lässt sich die Umformung des Legendenstoffs deutlich ablesen: In der ersten Verfluchungsszene ist das abweisende Verhalten Ahasvers Jesus gegenüber noch ganz von dem Verhalten der Legendenfigur geprägt. Es ist weitgehend irrational und entbehrt jeder Begründung (S. 76). In der zweiten Verfluchungssituation lehnt Ahasver Jesu Verhalten ab, indem er es als sinnlose Aufopferung kennzeichnet, die an dem durch Unterdrückung geprägten Alltag der Menschen nichts ändert, d. h., er lehnt es aus rationalen Erwägungen ab (S. 92). In der dritten Verfluchungsszene schließlich geht er noch einen Schritt weiter und bietet die Revolution als begründete Alternative zu Jesus Opfertod an (S. 96): Statt sich aufzuopfern, soll Jesus die Menschheit in einem heiligen Freiheitskampf anführen. Heym baut so die christlich-antisemitische Erzählung des Volksbuches zu einem politischen Roman um, indem die Rechtfertigungen für das Handeln des Einzelnen kritisch geprüft werden. Durch Ahasvers Haltung Jesus gegenüber – Ahasver sagt zu Jesus: »Deine Demut widert mich an« (S. 63) – wird deutlich, was er der religiösen Demutshaltung und dem geschichtlichen Fatalismus entgegenstellt: den (politischen) Idealismus:

»Verkörperung dieses Willens zur Veränderung ist die gegenüber der Legende umgedeutete Figur des ewigen Juden Ahasver – hier als permanenter, seit Anbeginn der Schöpfung existierender Rebell dialektischer Gegenpol zum Realitätsprinzip, sei es göttlichen oder weltlichen Ursprungs. Aus diesem Konflikt [...] gewinnt das stofflich vielfältige Werk seine strukturelle Einheit.«²⁰³

Die Heraus- und Gegenüberstellung dieser beiden Prinzipien ist das hauptsächliche Thema des Romans. Jesus ist die Symbolfigur des Duldens und Erleidens des vorgegebenen Schicksals. Ahasver demgegenüber nimmt sein Schicksal selbst in die Hand, revoltiert gegen die Unterdrückung und wird so zum Symbol des kämpferischen Aufbegehrens. Unweigerlich wird man hierdurch an ein existenzialistisches Grundthema erinnert, demzufolge der Mensch sein Schicksal selbst in die Hand nehmen muss. Das Aufbegehren gegen die Ungerechtigkeit ist, auch wenn es mit dem eigenen Leben bezahlt wird, sinnlos, wenn es nicht mit der Bereitschaft zum Kampf einhergeht. Vorbildhaft hat Anouilh ein weiteres Paradebeispiel der Weltliteratur für den sich auf den eigenen Opfertod beschränkenden Protest in seiner Bearbeitung der *Antigone* nach Sophokles umgedeutet:

»Nein sagen ist leicht, selbst wenn man dabei sterben muß. Man braucht nur ruhig dazusitzen und zu warten – auf das Leben oder bis man eben umgebracht wird. Wie feig ist das!«²⁰⁴

203 Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. S. 12.

204 Anouilh, Jean: *Antigone*. S. 44.

Ebenso wie die Anouilh'sche Antigone erkennt auch die Jesus-Figur in Heyms *Ahasver* am Ende die Sinnlosigkeit ihres Opfertodes. Die Position Ahasvers trägt den Sieg davon: Am Ende des Romans vereinen sich Jesus, Gott und Ahasver zu »einem Traum« (S. 244). Während Anouilh das Schicksal der Antigone sich wie in der klassischen Vorlage erfüllen lässt, weicht Heym von der Vorlage der Legende ab.

Die innere Geschlossenheit der Volksbücher beruht darauf, dass Jesus durch die Erfüllung seines Fluchs an Ahasver (ewige Wanderschaft) beweisen kann, dass er der Messias ist und somit die Juden Lügen straft. Analog hierzu straft in Heyms Roman die Existenz Ahasvers auf der dritten Handlungsebene die orthodoxen Marxisten Lügen, da diese mit Hilfe ihrer theoretischen Handlungsgebäude nicht imstande sind, die Existenz der mythischen Figuren in der Realität zu erklären. Hieraus ergibt sich die logische Schlussfolgerung, dass die zugrunde liegende Theorie falsch sein muss, da sie die (Roman-) Wirklichkeit nicht adäquat zu erklären imstande ist.

Durch die häufige Verwendung von Originalquellen und die Einbettung des Hauptteils der Handlung in einen geschichtlichen Rahmen wird diese Interpretation in einen Bezug gesetzt zur geschichtlichen Gegenwart der Rezipienten. Außerdem ergeben sich hieraus einige Anhaltspunkte für die Zuordnung des Romans zum Genre des historischen Romans. Die Verwendung von realen Orten, Personen und Institutionen unter geänderten Namen, die sich durch deutlich erkennbare Charakteristika einer Identifizierung nicht verweigern, würde eine Zuordnung zur Schlüsselliteratur zulassen. Hierauf wird aber unter 4.3 genauer eingegangen. Durch die wenig differenzierten, symbolhaft gestalteten Figuren ohne Brechungen und Charakterausbildungen entsteht aber auch eine gewisse Nähe zum Symbolismus. Diese drei verschiedenen Aspekte (Historizismus, Schlüsselliteratur und Symbolhaftigkeit) kennzeichnen den Roman. Sie wurden alle von Heym bereits mehrfach in anderen Romanen realisiert, allerdings immer getrennt voneinander. Der *Ahasver* vereinigt zum erstenmal die bis dato getrennten Gestaltungsvarianten der unterschiedlichen Arbeitsweisen Heyms.

Reinhold betont in ihrer Rezension des Romans die durch die historische Handlungsebene II erreichte Nähe zu Heym-Romanen wie *Die Papiere des Andreas Lenz* und *Ferdinand Lassalle*. Der nach ihrer Meinung wichtigste Konfliktpunkt des Romans aber, der zwischen »der politischen Herrschaft und den Intellektuellen, die im Spannungsfeld zwischen Wahrheit und Legitimation, zwischen Opportunismus und Entschlossenheit stehen«, erinnert sie an den *König David Bericht*.²⁰⁵ Sicherlich besteht zwischen diesen beiden Romanen die Gemeinsamkeit, dass die Rolle des Schriftstellers, oder allgemeiner, die des Intellektuellen herausgestellt wird. Eine weitere Gemeinsamkeit ist wohl auch die, dass ausschließlich diese beiden Romane Heyms biblisch-mythische Erzählstoffe umarbeiten, aber hier bleibt der *König David Bericht* stehen, während der *Ahasver* weitere Aspekte aufweist. Heym stellt im *Ahasver* dar, wohin das unkritische Anpassungsverhalten des Einzelnen führt, denn »das Teuflische ist [...], daß der Prozeß, durch den der Mensch sich bewusst wird, was die Welt

im Innersten bewegt, ihn zugleich auch verlockt, selbst zu versuchen, diese Welt zu bewegen«²⁰⁶. Heyms Konzept der Konfrontation der rational erklärten Welt mit dem Mythos ist mit dem Konzept von Bulgakows Roman *Der Meister und Margarita* identisch. Auch er lässt die Dogmatiker mit ihren dialektisch-materialistischen Erklärungsversuchen scheitern, indem er diese ins Groteske ausufern lässt und die Rationalisten so lächerlich macht. Durch die Realisierung des Mythos in der Romanhandlung (das Auftauchen des Teufels bei Bulgakow bzw. Ahasvers bei Heym) werden die Erklärungsversuche der Vertreter der real-sozialistischen Weltanschauung ad absurdum geführt.

Als Vertreter der DDR auf einigen sowjetischen Schriftstellerkongressen in den 60er Jahren musste Heym den Roman Bulgakows kennen. Wie in *Der Meister und Margarita* findet sich auch im *Ahasver* die Idee einer friedlichen und gerechten Welt als Ideal des Urchristentums im Roman als Endziel wieder, dem die Welt der Roman Gegenwart gegenübergestellt wird. Im Unterschied zu Bulgakow aber bedient sich Heym eines tradierten Stoffs und schreibt diesen um, anstatt ausschließlich die biblische Handlung als zweite Handlungsebene zu konstruieren. Identisch ist bei beiden Romanen aber das Motiv der persönlichen Zeugenschaft des Lebens Jesu (bei Heym: Ahasver, bei Bulgakow: Satan). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Heym vermutlich einige Anregungen bei Bulgakow fand, aber durch die Umarbeitung eines alten literarischen Stoffs und die Einarbeitung der jüdischen Quellen, der christlichen Texte und der Konstruktion einer weiteren Handlungsebene doch ein ganz eigenes Konzept verfolgte.

Heym schrieb den *Ahasver* während eines Höhepunktes des Kalten Krieges und das Buch ist dieser »bedrohlichen Situation zu Beginn der 80er Jahre verpflichtet«²⁰⁷. Am 12. 12. 1979 – eine Woche bevor der fiktive Briefwechsel zwischen Beifuß und Leuchtenträger beginnt – hatten die NATO-Staaten den Doppelbeschluss gefasst, der eine neue Aufrüstungswelle in Ost und West nach sich zog. Während Gruppen und Organisationen im Westen die Anzahl der an den Friedens- und Ostermärschen beteiligten Personen zwischen 1980 und 1985 in bisher nicht gekannte Höhen trieb, war die Friedensbewegung in der DDR unorganisiert. Jede Organisation, die sich in der DDR für den Frieden stark gemacht hätte, hätte bereits durch ihre Existenz der Propaganda der DDR widersprochen, die fortwährend darauf hinwies, dass der Frieden das oberste Ziel dieser Staatsführung und ihrer Untergliederungen sei. So viel Kritik aber hätte die sozialistische Diktatur nicht zugelassen:

Über den Plan, am 18. März 1983 in Jena eine pazifistische Demonstration polizeilich genehmigen zu lassen, berichtete später einer der Wortführer der Friedensgemeinschaft, Roland Jahn: »Wir meldeten – ganz offiziell – und erstmals unter der Bezeichnung »Jenaer Friedensgemeinschaft« beim Stadtrat und bei der Polizei die öffentliche Abhaltung einer Gedenkminute an zum 38. Jahrestag der Bombardierung

206 Heym, Stefan: Wege und Umwege. S. 397.

207 Reinhold, Ursula: Stefan Heym: Ahasver. S. 496.

Jenas. Am nächsten Tag kam die Absage: Begründung: ›Am 18. gebe es schon eine Veranstaltung.«²⁰⁸

Es kam demzufolge nur zur Bildung kleiner Friedensinitiativen, die eher »privaten« Charakter hatten. Heym war an den wichtigsten Friedensinitiativen in der DDR beteiligt und nahm u. a. auch an dem ersten Treffen zwischen ost- und westdeutschen Schriftstellern in Ost-Berlin, welches am 13. und 14.12.1981 stattfand, teil. Der Frieden war Heym, der die Leiden des Krieges so nah am eigenen Leib erfahren hatte, ein besonderes Anliegen. Wie Christa Wolf und viele andere DDR-Autoren arbeitete auch Heym ein Atomkriegsszenario in seinen Roman ein. Im Gegensatz zu den anderen Romanen aber, in denen die Welt im Atomkrieg untergeht, gibt es im *Ahasver* keinen Handlungsstrang, der direkt auf den Untergang hinführen würde. Es gibt weder eine aktuelle Krisensituation noch jemanden, der »zufällig an das rote Knöpfchen kommt«. Im Gegenteil: Alle realen Handlungsstränge sind sehr deutlich auf einer ganz privaten Ebene angelegt, der des Lebens von Eitzen oder der des DDR-Wissenschaftlers, wodurch betont wird, dass es nicht die großen Ereignisse, sondern das Verhalten des Einzelnen ist, welches Veränderungen bewirkt. Dass die mythologisch-biblische Handlungsebene, will sie vollständig sein, in der Apokalypse enden muss, nachdem sie in der Genesis begann, ist logisch, weil sowohl die christliche als auch die jüdische Lehre eschatologische Mythen sind, aber dass das Armageddon mit der »realen Gegenwartshandlungsebene« verbunden und als ein Atomkriegsszenario dargestellt wird, stellt einen eigenständigen Kritikpunkt innerhalb des Handlungsgeschehens dar: Statt zu einem sicheren Frieden, wie die DDR-Propaganda Glauben machen will, führt die atomare Aufrüstung im Roman in den sicheren Untergang.

Von einigen Seiten kam nach der Veröffentlichung des Romans der Vorwurf, es fehle ihm an Realismus. So empfindet z. B. Gregor-Dellin den Briefwechsel zwischen Leuchtenträger und Beifuß als »unbefriedigend«, weil Beifuß am Ende »doch nicht von der Staatssicherheit, sondern vom Teufel geholt wird«²⁰⁹. Für ihn ist die Figur am Ende bekehrt und deshalb für die nicht-dogmatische Seite kein ersichtlicher Grund für eine Verurteilung mehr vorhanden. Für die DDR-Rezensentin Reinhold ist die Entführung Beifuß' über den Checkpoint Charly »am Ende doch zu stark in der Nähe eines Kalauers«²¹⁰. Sie scheint sich mit der Verweigerung der Beschreibung realistischer Verhältnisse durch Heym ebenso wenig anfreunden zu können wie mit seinem individualistischen Gesellschaftsbild, denn sie beharrt darauf, dass es doch wohl gesetzmäßig die »unterschiedlichen sozialen Interessen [seien], von denen die Kämpfe der Geschichte bestimmt sind«²¹¹. Auf die Parodisierung der DDR-Behörden geht sie überhaupt nicht ein, wohingegen ihr Kollege Liersch, der die Rezension für den DDR-Schriftstellerverband vornahm, vorsichtig bereit war, darauf hinzudeuten,

208 Fricke, Karl Wilhelm: Opposition und Widerstand in der DDR. S. 200.

209 Gregor-Dellin, Martin: Im Sturz durch die Welten. S. 73.

210 Reinhold, Ursula: Stefan Heym: Ahasver. S. 501. Auf die Beziehung zwischen Realität und Mythos gehe ich unter 4.2 genauer ein.

211 Ebenda. S. 501.

dass die Gründe für das acht Jahre verspätete Erscheinen des Romans in der DDR wohl »nicht nur im Bereich der Philosophie des Buches lagen, [...] sondern in der Sphäre der Beifuß-Kleinigkeiten«²¹².

Die implizite Kritik an der DDR-Exekutive in Heyms Buch darf nicht unterbewertet werden. Sicherlich liegt der größere Anteil des kritischen Potenzials des *Ahasver* nicht in den kleinen, scharfen Spitzen gegen die DDR, aber trotzdem müssen auch diese mit einbezogen werden, denn je autoritärer die Vertreter eines Staates sich gebärden, desto eher kann auch die kleinste Kritik als eine Kritik am Ganzen interpretiert werden. »Jede auf Dogmen gegründete Organisation verzeiht [...] keinem, der auch nur ein Tüttelchen ihrer Lehre in Frage stellt«, schreibt Leuchtenträger auf S. 46 an Beifuß und man kann sicher sein, dass Gleiches auch für die Ironisierung staatlicher Behörden gilt. Wem bewusst ist, dass die einzige Legitimation seiner staatlichen Macht in dieser selbst begründet liegt, den wird – zumal wenn er pausenlos davon spricht, sich besonders demokratisch zu verhalten – jede kleinste Kritik bis ins Mark erschüttern.

Durch seine Unterteilung der Handlung in Mythos, Geschichte und Gegenwart und der Wiederholung der gleichen Konflikte auf jeder Handlungsebene stellt Heym die gezeigten Oppositionen als ewig dar und ermöglicht es den Rezipienten, diese auf seine Gegenwart (den Endpunkt des Romans) zu beziehen.

Auf der ersten Handlungsebene wird der erdulden, passivische Idealist (Jesus) von dem kämpferischen Typus (Ahasver) geschieden. Die Opportunisten stehen auf den Handlungsebenen II und III den Idealisten gegenüber, ihre jeweilige Lebensauffassung wird durch die einfache Struktur der Figuren unterstrichen. Auf der ersten Handlungsebene kann man sogar davon sprechen, dass die Figuren nur »Prinzipien« sind. Sie werden nicht mit ihren Schwächen und Stärken dargestellt, sondern können problemlos verschiedenen Lagern (»positiv« und »negativ«) zugeordnet werden.

Als die drei wichtigsten Themen des Romans können die Legende der Volksbücher, die Auseinandersetzung zwischen Christen- und Judentum und das Handeln des Einzelnen in der (sozialistischen) Diktatur benannt werden. Diese unterschiedlichen Themen bilden ein Geflecht, aus dem sich die Frage nach dem ethisch richtigen Verhalten des Menschen als die entscheidendste Fragestellung herauskristallisiert.

212 Liersch, Werner: Sturz und Aufstieg. S. 140.

3. Die formale Ausgestaltung des Romans »Ahasver«

Auf die grobe Struktur des Romans wurde bereits bei der Inhaltsanalyse unter Punkt 2.2. eingegangen. In diesem Kapitel soll nun die Arbeitstechnik Heyms genauer betrachtet werden. Für die Beurteilung des Gesamtkonzepts und die Zuordnung des Romans zu einem Genre ist dabei zum einen die Technik von Bedeutung, die Heym anwendet, um die unter 2.1 genannten Texte in seinen Text einzubinden. Diese Technik stellt bei Heym einen wichtigen Bestandteil seines Formkonzepts dar. Aufgrund der vorgenommenen Analyse kann gezeigt werden, dass Heym nicht nur durch den Inhalt seines Romans, sondern auch durch die Form eine Gesellschaftskritik übt.

Zum anderen wird in diesem Kapitel eine Sprachanalyse durchgeführt, denn im vorliegenden Roman werden verschiedene sprachliche Mittel zur Kennzeichnung einzelner Textteile verwendet. Unter Punkt 3.2. sollen die verschiedenen Funktionen der unterschiedlichen Kennzeichnungsmittel dargestellt werden.

3.1. Montagetechnik bei Heym

Stefan Heym schreibt unterschiedlichste Arten von Literatur: Romane, Essays, Reden, Kommentare und Zeitdokumente. Seine Arbeit als Journalist hat seine schriftstellerische Tätigkeit dabei von Beginn an geprägt. In Heyms belletristischen Texten finden sich geschichtliche Fakten und konkrete Orte, Reden, Zeitungsartikel und Zitate aus wissenschaftlichen und biblischen Texten neben fiktionalen Elementen. Ute Brandes hat die Montgearbeit Heyms am Beispiel des Romans *Fünf Tage im Juni* analysiert. Sie konstatiert drei verschiedene Methoden der Montage:

1. »das Dokument und die umgebende Fiktion sind thematisch verwandt; sie ergänzen sich in ihrem Sinn, die Funktion ist eine Erhöhung der Authentizität«
2. »das Dokument und die Fiktion bilden einen inhaltlichen Kontrast; die Fiktion ist dominant, die Funktion ist die Darstellung eines Konflikts mit der Wirklichkeit«
3. »das Dokument bildet den Hintergrund für die Fiktion; die Funktion besteht in einer Erhöhung der Glaubwürdigkeit der fiktionalen Welt«²¹³.

213 Brandes, Ute: Zitat und Montage in der neueren DDR-Prosa. S. 136-139.

In allen drei Varianten erfolgt eine Anreicherung »mit sorgfältig ausgewähltem dokumentarischem Material [...] in solcher Weise, dass ein scharfer stilistischer Kontrast zwischen beiden Ebenen bestehen bleibt«²¹⁴. Heym kennzeichnet so die Dokumente und grenzt sie von der Fiktion ab, aber auch die Aufhebung dieser Abgrenzung wird wieder als stilistisches Mittel eingesetzt:

»Nur an einer Stelle durchbricht Heym sein etabliertes Muster und läßt beide Ebenen ineinander laufen. Auf dem Höhepunkt des Romans greift die Wirklichkeit aus ins Fiktive und die Romanhandlung geht über in historisch dokumentiertes Tatsachenmaterial.«²¹⁵

In der Trennung und Verbindung von Realität und Fiktion in den Texten Heyms zeigt sich eine Parallele zur Arbeit eines Journalisten: Nachrichten werden ausgewählt, recherchiert, redigiert und kommentiert. Im Kommentar gewinnt die Meinung des Journalisten durch die Zitation von Dokumenten an Authentizität. Heym hatte seine literarische Karriere als Journalist in der Zeit seines Exils in Prag und den USA begonnen und die journalistische Arbeit auch später nie ganz eingestellt.²¹⁶ Auch in seinen frühesten Romanen findet sich bereits das Mittel der Textmontage. So hat Heym etwa für seinen Roman *Of Smiling Peace* ganze Passagen von Shakespeare übernommen.²¹⁷ Es lässt sich aber innerhalb des Heymschen Œuvres eine Entwicklung diesbezüglich ablesen: Während Heym in *Of Smiling Peace* (1945) lediglich einige Shakespeare-Zitate verarbeitete, sind *Bitterer Lorbeer* (1948), *Goldsborough* (1953) und *Lassalle* (1965) eindeutig historische Romane, in denen geschichtliche Ereignisse nur als Hintergrund für die fiktive Handlung dienen. In seinem Roman *Fünf Tage im Juni* (1975) werden von Heym die historischen Ereignisse des 17. Juni 1953 für eine fiktive Handlung genutzt und zusätzlich Zeitungsartikel und andere Dokumente eingestreut. Hier muss bereits von einer Montage zwischen Realität (geschichtlichen Fakten), Dokumenten und fiktionaler Handlung gesprochen werden. Wie Brandes ausgeführt hat, sind in diesem Roman die einzelnen Elemente aber stilistisch gekennzeichnet und voneinander getrennt. Im *König David Bericht* (1972) dienen verschiedene Bibeltexte, Dokumente eines autoritativen Textes also, als Hintergrund, vor dem die fiktionale Handlung stattfindet. Fiktion und Originaltext sind im *König David Bericht* nicht stilistisch voneinander geschieden oder anderweitig gekennzeichnet. Der Leser erkennt aufgrund seines Allgemeinwissens die biblischen Figuren und Ereignisse wieder. Das Dokument (hier: die Bücher der Bibel) erhöht die Glaubwürdigkeit der fiktionalen Welt im *König David Bericht*. Heyms Vorgehensweise entspricht hier der von Brandes als Methode 3 aus *Fünf Tage im Juni* ausgemachten Arbeitsweise (s. o.).

Im *Ahasver* erreicht die Montagearbeit Heyms im Hinblick auf ihre Komplexität

214 Ebenda. S. 136. Schreibfehler im Original.

215 Ebenda. S. 140. Schreibfehler im Original.

216 Heym schrieb jahrzehntelang die Kolumne »Offen gesagt« für die Ost-Berliner Zeitung BZ.

217 Heym, Stefan: Nachruf. S. 255. Auch der Buchtitel »Winter unsers Mißvergnügens« entstammt dem Mund einer Shakespeare-Figur (Ricard Gloucester) [Weimann, Robert: Literaturgeschichte und Mythologie. S. 328].

einen Höhepunkt. Heym kennzeichnet den Briefwechsel der dritten Handlungsebene als »Realität«, indem jeder Brief mit Briefkopf, Datum und Unterschrift versehen ist, ganz so, als handele es sich hierbei um den Abdruck von Original-Dokumenten. Durch das Signalwort »Dokumentation« (S. 221) wird das 27. Kapitel besonders deutlich als realer Bericht hervorgehoben. Die Handlungsebene I entspricht in ihrer Struktur der Vorgehensweise im *König David Bericht*: Die Bibel und der jüdische Mythos, ihre Gestalten und Ereignisse bilden den Hintergrund für die fiktive Handlung. Auf der zweiten Handlungsebene werden von Heym historische Personen und Ereignisse als Teil der fiktionalen Handlung verwendet. Diese Vorgehensweise entspricht der des historischen Romans (z. B. *Lassalle*). Heym stellt in seinem Roman die Fiktion (Handlungsebene I und II) der fiktiven Realität (Handlungsebene III) gegenüber, wobei alle drei Handlungsebenen sowohl reale als auch fiktionale Elemente enthalten. Wie in *Fünf Tage im Juni* sind diese beiden Teile voneinander getrennt, kommen aber im Höhepunkt zusammen. Im *Ahasver* vermischen sich im 25. Kapitel die Handlungsebenen I und III, Fiktion und fiktive Realität gehen ineinander über. Bis zum *Ahasver* hatte Heym in seiner Montage von Fiktion und Wirklichkeit die verwendeten Dokumente (Zeitungsartikel oder Bibeltexte) im Original belassen und entweder um die Texte herum seine fiktive Handlung gestaltet oder die Texte als Hintergrund genutzt. Im *Ahasver* aber *konstruiert* Heym eine Fiktion und eine Realität, die er formal gegenüberstellt und nutzt auch die Aufhebung ihrer Gegenüberstellung als literarisches Mittel. Die im Roman dargestellte »Realität« (die abgedruckten »Original«-Dokumente) stimmt mit der historischen Realität nicht überein. Die Originalquellen, derer er sich bedient, dienen sowohl der Fiktion als auch der im Roman suggerierten Realität als Hintergrund, so dass von unterschiedlichen Montagemethoden nicht mehr die Rede sein kann. Die Montagemethode Heyms in diesem Roman kann einheitlich als »Faction«, eine Mischung aus »Fiction« und »Fact« bezeichnet werden. Wie die Trennung von Fiktion und Wirklichkeit aufgehoben wird, soll an einigen Beispielen veranschaulicht werden.

1. Auf S. 189f ist der *Niederdeutsche Predigereid* des Paulus von Eitzen von 1574 abgedruckt. Er ist durch Kursivsetzung als Dokument gekennzeichnet, aber voll in die Handlung integriert, denn innerhalb des Handlungsgeschehens wird er von der Figur Eitzen verfasst. Auch stilistisch ist er nicht aus dem Reformations-Deutsch der zweiten Handlungsebene herausgehoben. Der Abdruck des Textes wird auf Seite 190 durch einige Gedanken, die sich Eitzen während der Niederschrift macht, unterbrochen. Diese Unterbrechung ist, ohne dass dies für den Leser erkennbar wäre, die Trennlinie zwischen Zitat und fiktionalem Text. Während der erste Textteil tatsächlich genau so von dem realen Paulus von Eitzen verfasst wurde, ist der zweite Textteil, in dem die Pastoren durch ihren Generalsuperintendenten auch auf die weltliche Macht eingeschworen werden sollen, von Heym »erdichtet«.

2. Auf S. 36 ist von dem Bild »Eva« des Reformationsmalers Lukas Cranach dem Älteren die Rede, das dieser geschaffen habe, als er bereits »hoch in den Jahren« (S. 36) war. Eitzen muss wiederholt in der erotischen Szene auf S. 132 an das Bild

zurückdenken und beschreibt die Eva-Figur als erotisch und mit Halsband und Armreif geschmückt. Beschrieben wird das bekannte Gemälde »Venus«, das Cranach »hoch in den Jahren«, sechzigjährig, 1532 schuf, und auf dem der gemalte Frauen-Akt den Betrachter »erotisch« direkt anblickt, die Scham durch einen seidenen Schleier zu sehen und die Figur geschmückt ist. Die »Eva« hingegen, die Cranach 1498 – mit 26 Jahren – als Pendant zu »Adam« schuf, ist, wie es sich für ein biblisches Motiv gehört, an den entscheidenden Stellen bedeckt, schmucklos und blickt den Betrachter nicht an. Die »Eva« ist eher unbekannt, passte aber aufgrund ihres Titels besser zum biblischen Handlungsinhalt des *Ahasver* als die »Venus«.

3. Das Hauptquartier der aufständischen Juden im Warschauer Ghetto wurde, der Beschreibung Heyms auf S. 120 folgend, »mehrere Wochen gegen die Truppen des Herrn Dirlwanger verteidigt«. Dirlwanger war zur Zeit des Warschauer Ghetto-Aufstandes mit der Partisanenbekämpfung in Weißrussland beschäftigt und traf, so gut seine außerordentliche Brutalität auch zur Veranschaulichung der faschistischen Gräueltaten geeignet ist, erst im Hochsommer in Warschau ein, so dass er nur an der Bekämpfung des Warschauer Aufstandes teilnehmen konnte.²¹⁸ Der Warschauer Ghetto-Aufstand begann ungefähr am 23. 4. 1943 und endete mit der Erstürmung des ŻOB-Hauptquartiers durch die SS am 8. 5. 1943.

Ähnlich wie mit einigen Fakten aus der Wirklichkeit geht Heym auch mit biblischen Texten um:

4. Die Handlung aus Mt. 4, 8-10 wird von Heym auf S. 42 wiedergegeben, aber an die Stelle von Lucifer tritt in der Verführungsszene in der Wüste Ahasver Jesus gegenüber. Statt seiner Anbetung verlangt Ahasver von Jesus, sein Verhalten zu überdenken.

5. Auch in die Bibelstelle Joh. 13, 23 wird Ahasver eingebaut. Er wird so zu Jesu Lieblingsjünger, dessen Namen die Bibel verschweigt, aber von dem es heißt, dass er es war, der beim letzten Abendmahl seinen Kopf an Jesu Brust legte (S. 64).

6. Die Nachbemerkung Heyms auf S. 244 ist eine Danksagung an verschiedene Personen, an deren Ende aber auch der fiktiven Figur »Leuchtenträger« gedacht wird.

7. Die Texte der Qumran-Rollen I QpHab und I QM werden auf den Seiten 74 – 76 wiedergegeben, wobei dreimal die Originaltexte unterbrochen werden, und der Erzählstoff der Ahasver-Legende, strukturell und stilistisch angepasst und inhaltlich nach Heyms Konzept umgearbeitet, eingefügt wird.

Heym benutzte für seine Arbeit am *Ahasver* Originalquellen und Bibeltexte und gibt eine Reihe real existierender Orte und Namen an. Diese sind aber weder stilistisch noch irgendwie anders gekennzeichnet und werden außerdem auch nicht wirklichkeitsgetreu wiedergegeben. Heym bildet so aus der Wirklichkeit und der Fiktion ein Konglomerat. Die realen Anteile dienen der Erhöhung der Glaubhaftigkeit des fiktionalen Teils. Für diesen Umbau ist gerade die Bibel wie geschaffen:

»Die Erzählungen der hebräischen Bibel sind voll von Widersprüchen und lassen

218 Enzyklopädie des Holocaust. S. 345.

sehr oft Hintergründe im Dunkeln, eine Eigenschaft, die im Laufe der Jahrhunderte immer von neuem dazu gereizt hat, diese Widersprüche aufzulösen und das Dunkel zu erhellen. Das unternimmt Heym mit einer Fülle von Wissen, [...] die er in eine Menge von Details einfließen läßt [...].«²¹⁹

Die Qumran-Rollen sind für diese Art der Montage aufgrund ihres fragmentarischen Charakters mindestens ebenso gut geeignet wie die Bibel und sicherlich kann auch bedenkenlos der *Niederdeutsche Predigereid* hinzugefügt werden.

In späteren Werken dagegen legt Heym den Schwerpunkt wieder sehr viel stärker auf das journalistisch-protokollarische Schreiben und gibt Original-Dokumente wahrheitsgemäß wieder, z.B. in *Die sanfte Revolution* (1990) und *Der Winter unseres Mißvergnügens* (1996). *Die sanfte Revolution* ist eine reine Dokumentation von Protokollen von Gesprächen mit DDR-Flüchtlingen. Im *Der Winter unseres Mißvergnügens* ist die strikte Trennung von Realität und Fiktion sicherlich am stärksten ausgearbeitet. Das Buch ist in Tagebuchform angelegt und jeder einzelne Eintrag ist mit einer Nummer versehen, jeder Tag durch die Angabe des Wochentags und des Datums gekennzeichnet. Über jedem nicht-fiktiven Eintrag steht »Dokument«. Die meisten Dokumente sind mit einer Angabe des Fundortes versehen.

In Heyms Autobiographie sind zwar einige Textpassagen kursiv gesetzt und so als Zitat gekennzeichnet²²⁰, aber letztlich handelt es sich bei dem 1988 publizierten Buch um einen Entwicklungsroman, in dem der Held der Handlung »S. H.« ist, also keine reale Person, sondern nur eine Figur, die die Initialen des Autors als Figurennamen trägt. Der *Nachruf* ist genauso Faction, wie es der *Ahasver* ist. Aufgrund der Komplexität der Handlung ist eine Trennung von Realität und Fiktion nicht mehr möglich. Der Leser folgt der von Heym vorgenommenen künstlichen Grenzziehung zwischen »Realität« und »Fiktion«. Heym schafft eine mit Fakten der Realität stark angereicherte Fiktion, die als »Alternativkonzept« erscheinen soll. Die Gottesfigur im *Ahasver* ist Schreiber. Sie schafft die Welt, indem sie sie aufschreibt (S. 219). Die Funktion der Mischung von »Fact« und »Fiction« bei Heym ist einerseits, den Leser zu einer veränderten Wahrnehmung der Wirklichkeit anzuhalten, indem Originaldokumente durch eine leichte Überzeichnung in ihrer wesentlichen Aussage betont oder parodiert werden.

Die Zitierweise Heyms im Roman stellt aber andererseits auch eine eigenständige Kritik dar: Die angewandte Zitierweise ist offensichtlich unwissenschaftlich und unhaltbar. Sowohl auf der zweiten wie auch auf der dritten Handlungsebene werden von den literarischen Figuren Originaltexte zitiert (Vgl. 2.1.4.), ohne dass diese Zitation in irgendeiner Weise einem wissenschaftlichen Anspruch gerecht würde. Da die Zitierweise im Roman als die Entscheidung der Figuren Eitzen und Beifuß dargestellt wird, werden diese hierdurch abgewertet. Da sie aber als erfolgreiche Vertreter ihrer jeweiligen Systeme gelten, werden diese hierdurch ebenfalls in Misskredit gebracht, da die

219 Frei, Hannah Liron: Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker. S. 72. Schreibfehler im Original.

220 Heym, Stefan: *Nachruf*. S. 628.

durch die Figuren vollzogene Vorgehensweise als für die Vertreter dieser Systeme charakteristische Vorgehensweise gekennzeichnet wird. Sowohl Eitzen als auch Beifug bringen es innerhalb ihrer Systeme schließlich zu ansehnlichem Erfolg.

3.2. Sprachliche Gestaltung

Auf die sprachliche Ausgestaltung seines Romans legte Heym viel Wert. Er nutzte viele verschiedene Mittel, um den Inhalt bestimmter Teile oder Teilaspekte sprachlich zu kennzeichnen. Die Sprachanalyse muss deshalb zunächst grob der durch die Handlungsebenen geschaffenen Unterteilung folgen, bevor eine allgemeine Bewertung der im *Ahasver* verwendeten Sprache erfolgt.

Innerhalb der ersten Handlungsebene verwendet Heym ein mythologisches Vokabular²²¹, das er mit Begriffen der Luther-Bibel²²² und hebräischen Begriffen aus außerbiblischen jüdischen Schriften mischt. Besonders auffallend ist, dass Heym alle Anreden des Schöpfers mit Großbuchstaben beginnt: »Er« (S. 6), »HErr« (S. 7), »HÖchsten« (S. 7) und »GÖtt« (S. 7). Er übernimmt diese Schreibung aus der Theologie und der Luther-Bibel²²³. Auch schon Westphalus hatte die Schreibung bei der Abfassung des Volksbuchs aus den theologischen Schriften übernommen²²⁴. Heym verwendete diese Schreibweise auch im *König David Bericht* und in der Kurzgeschichte *In höherem Auftrag*, also immer dann, wenn Texte einen biblischen Inhalt haben. Diese Schreibweise unterstützt den Eindruck, es handele sich bei dem Textteil, den man liest, tatsächlich um ein Zitat eines religiösen Textes.

Heym passt aber auch die grammatische Struktur an. Viele Sätze beginnen mit »Und«, häufig wird das Verb an das Satzende gestellt und oft genug werden auch ganze Satzteile fallengelassen und es erfolgt eine einfache Aufzählung von Attributen oder Substantiven. Die direkte Rede wird vom Erzählfluss des fiktiven Erzählers durch keine Satzzeichen abgetrennt. Gedanken, gesprochene Sprache und berichtende Rede sind aneinandergereiht, so dass der Eindruck des »Mythischen« verstärkt wird. Die Zeitform der ersten Handlungsebene ist – wie in der Luther-Bibel – das Präteritum. Viele Wörter der Bibelsprache sind in ihrer hebräischen Urform belassen und nicht durch ihr griechisches oder lateinisches Äquivalent ersetzt; sie werden – transkribiert in die lateinische Ausgangsschrift – in den Text unübersetzt übernommen. Zu diesen Beispielen gehören »Gehennah« (Hölle, S. 8), »Jerusholayim« (Jerusalem, S. 41), »Belial«

221 Z. B. »ich sah seines *Angesichts Gebilde* [...] in *herrlichem Glanz* erstrahlt, seiner *Augen Licht*, gleich dem der Sonne, und seines *Körpers Schimmer*, gleich dem des *Kristalls*« (S. 6).

222 Heym selber sagt: »Die Sprache ist doch abhängig vom Thema. [Der] »Ahasver« [ist] in seinen mythischen Abschnitten in der Sprache der Luther-Bibel [geschrieben].« [Pankus, Hartmut: Gelitten und nicht mehr. S. 1582].

223 Vgl. [Die] Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung des D. Martin Luthers.

224 Westphalus, Chrysostomus Dudulaeus: Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden/mit Namen Ahasverus. S. 5f.

(Teufel, S. 74), »Goyim« (Ungläubiger, S. 126), »Reb Joshua«²²⁵ / »der Rabbi« (Jesus, S. 131, 136), »Sheok« (Unterwelt, S. 134) und »Elohim« (Gott, S. 152). Die Bedeutung der meisten Wörter dieser Gruppe ist leicht aus dem Zusammenhang zu erschließen. An wenigen Stellen wird durch den Erzähler die entsprechende Übersetzung hinzugefügt (S. 152). Immer wieder wird im Text auch inhaltlich auf die enge Verbindung zwischen Judentum und Christentum verwiesen. So wird z. B. betont, dass Jesus selbst Jude gewesen sei, und viele jüdische Ausdrücke sind den Texten der Qumran-Rollen entnommen.²²⁶ Der Verweis auf die jüdischen Wurzeln des Christentums und die vielen jüdischen Elemente innerhalb desselben unterstreichen die Irrationalität des vorgeführten christlichen Antisemitismus.

Die zweite Handlungsebene stellt quantitativ den größten Textanteil dar. Sie ist im Präsens geschrieben und ihre zentrale Stellung im Gesamttext wird durch die sprachliche Anpassung, die hier lexikalisch und grammatisch am stärksten vorgenommen wurde, unterstrichen. Das verwendete Vokabular umfasst Begriffe wie »Daus« (S. 13), »Sentiment« (S. 23), »Historie« (S. 29), »Scharteken« (S. 51), »Petschaft« (S. 81), »Blatt Ober« / »Eichel Neune« (S. 82), »Maulaffen« (S. 86), »Schächer« (S. 87), »dreschen« (S. 92), »garstig« (S. 93), »davonstieben« (S. 94), »Zotten« / »Tort« (S. 126), »malefizieren« (S. 127), »Sprenkel« (S. 187), »Büttel« (S. 199) und viele weitere Beispiele für die Sprache des Barock. Syntaktische Kennzeichen sind z. B. das Fehlen des Subjekts in Sätzen wie »[] Erwart Euch unten, Herr Studiosus« (S. 18) oder die veränderte Stellung der Satzglieder. Hinzu kommt der veraltete Gebrauch von Präpositionen wie »nach« (S. 13) und die veränderte Satzstellung und Bildung des Genitiv, Dativ und Akkusativ, z. B. »nach der Stadt Leipzig« (S. 13), »im Leuchenträgerschen« (S. 29) oder »der Frau Dompredigerin Stück Wurst« (S. 86). Die Zuordnung einiger Personen erfolgt nach ihrer Tätigkeit: »der Herr Domprediger« (S. 81), »der Herr Hauptpastor« (S. 105) und Eitzen selbst wird wiederholt über das Geschäft seines Vaters definiert, also als »Sohn des Kaufmanns Reinhard von Eitzen, Tuch und Wolle« (S. 9, 10, 29, 103). Personen werden also entweder mit ihrer Berufsbezeichnung oder ihrer Abstammung nach benannt. Häufig werden auch französische und lateinische Wörter als Ausdruck des sozialen Standes, in dem sich ein Magister der Theologie bewegt, anstelle des Deutschen verwendet: »Tort« (S. 109), »caressiert« / »appointiert« / »Courtoisie« (S. 125), »Spectaculum« (S. 128), »Chandeliers« / »Tapisserien« (S. 129), »submittiert« (S. 232), »Perpetuierung« (S. 236) oder »transsubstantiiieren« (S. 239).

Alle Veränderungen werden nur oberflächlich in unsere Gegenwartssprache hineinmontiert und sogar schon auf der lexikalischen Ebene an einigen Stellen durch moderne Termini gebrochen: »Schmutzfinken« (S. 89) oder »Guerillero« (S. 95). Hutchinson vertritt die Ansicht, dass die Brechung des biblischen und des barocken Sprachgebrauchs durch Heym in parodierender Absicht erfolgt und als separates hu-

225 Es handelt sich hierbei tatsächlich um den historischen Namen Jesu [Lauckner, Nancy Ann: Stefan Heym's revolutionary Wandering Jew: a warning and a hope for the future. S. 69].

226 Dies wird z. B. durch einen Vergleich des Vokabulars zwischen S. 74 des Ahasver und Lohse, Eduard (Hg.): Die Texte aus Qumran. S. 181 deutlich.

moristisches Element gesehen werden muss. Außerdem wird der Sprachgebrauch auch dadurch gebrochen, dass die »transportierten« Inhalte modern sind:

»Perhaps the first element of humour to strike us is the parody of biblical and medieval language. Heym patterns his style on archaic devices in his sources (e. g. Luther's translation of the Bible; the Ahasver »Volksbuch«), but deliberate colloquialism, modernisms, and euphemisms reveal that his adoption of archaic tone, rhythm, and language is artificial, and that the contents carry modern relevance.«²²⁷

Die Genauigkeit, mit der die sprachliche Anpassung im Detail erfolgt, steht der Oberflächlichkeit der Anpassung des Gesamttextes der jeweiligen Handlungsebene gegenüber, so dass lediglich die sprachliche Kennzeichnung der einzelnen Ebenen als ihre Funktion angesehen werden muss. Wäre der Text sprachlich stärker verändert, würde ein Erkennen der Parallelführung der drei Handlungsstränge erschwert. Eine Verbindung der einzelnen Handlungsebenen erfolgt sprachlich zusätzlich durch die Überschriften, die jedem Kapitel vorangestellt sind und die in einem zusammenfassenden Satz das kommende Handlungsgeschehen des jeweils folgenden Kapitels wiedergeben. Dieses Stilmittel ist eigentlich ein Kennzeichen des Barockromans, aber statt es nur auf die zweite Handlungsebene anzuwenden, stellt Heym es einheitlich jedem Kapitel vorweg. Hierdurch wird der Text zum einen vereinheitlicht, zum anderen aber das gewohnte Rezeptionsschema des Gegenwartsromans aufgebrochen.²²⁸

Die dritte Handlungsebene ist vor allen Dingen durch DDR-typische Ausdrücke gekennzeichnet. Im Text finden sich Ausdrücke wie »zionistischer Imperialismus« (S. 77), »Kollektiv« (S. 27, 48), »jahresendlicher Bericht« (S. 230) und »antifaschistischer Schutzwall« (S. 231). Außerdem benutzt Heym das sozialistische »SED-Wirk«, hinter dem sich der Genosse Beifuß ein ums andere Mal zu verstecken versucht (S. 44) und für die DDR typische Abkürzungen wie »v. u. Z.« (S. 73)²²⁹ und »KA« (= Kapitalistisches Ausland S. 231). Die Benutzung des DDR-Jargons wird von Heym ironisiert. So wird beispielsweise auf die Ergänzung des Städtenamens »Berlin« durch den Ausdruck »Hauptstadt der DDR« am Ende jedes Beifuß-Briefes Wert gelegt und der Besenritt über die Berliner Mauer wird zum »Durchbruch durch die Grenzbefestigungen durch Überfliegen derselben mit Hilfe einer neuen Technik« (S. 229). Es handelt sich hierbei sowohl um eine Ironisierung der Behördensprache als auch um eine Verunglimpfung des Jargons der SED und ihres Apparates. Dies ist möglich, weil in der DDR zwei »Sprachen« nebeneinander bestanden:

»Sabine Schröter hat in einer Studie zum Sprachgebrauch in der Literatur der DDR vor 1989 darauf hingewiesen, dass es zwei verschiedene Sprachebenen gibt: die Sprache der SED und die private Sprache. Beide Ebenen wurden von ihr beobachtet und analysiert.«²³⁰

227 Hutchinson, Peter: Stefan Heym. The perpetual dissident. S. 194.

228 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 89.

229 Dieser von Beifuß verwendete DDR-typische Ausdruck (vor unserer Zeitrechnung) findet sich auch in den wissenschaftlichen Publikationen des Herrn Walter Beltz, der für die Konstruktion der Figur wahrscheinlich als Vorbild diente. [Vgl. Beltz, Walter: Gott und die Götter. Einleitung].

230 Ternowetz, Ulrike: DDR-typischer Wortschatz in literarischen Texten nach der Wende. S. 3.

Ternowetz führt die Studie Schröters fort und konstatiert im Laufe ihrer Untersuchung auch für den außerliterarischen Bereich einen unterschiedlichen semantischen Wert von Ausdrücken, die sowohl in der BRD als auch in der DDR gebraucht wurden. Zu den von Heym häufig benutzten Worten »imperialistisch« und »sozialistisch« schreibt Ternowetz:

»Imperialistisch ist ein Adjektivattribut, das der zusätzlichen Abwertung dient.« (S. 20) und »sozialistisch [ist ein] Adjektiv, das weniger geeignet ist seine Beziehungswörter genauer zu bestimmen, als vielmehr dazu, sie im Sinne des Neuen, Höheren, Fortschrittlichen, Zukunftsweisenden [...] aufzuwerten.«²³¹

Während die gleichen Wörter in der BRD dem politischen oder historischen Diskurs zugerechnet werden müssen, dienen sie im Roman wie in der DDR-Wirklichkeit zur Betonung der Loyalität der sie benutzenden Figuren bzw. Personen, ohne dass damit unbedingt eine politische Aussage gemacht wird.

Spätestens seit der zweiten Hälfte der 70er Jahre war die Hoffnung auf einen menschlichen Sozialismus durch die Rückkehr Honeckers zum autoritären Führungskurs Ulbrichts utopisch geworden und hierdurch das Vokabular der diktatorischen Staatsführung stigmatisiert.

»In dieser Situation verbietet es sich für den Schriftsteller – bei Strafe seiner Glaubwürdigkeit –, die Sprache der offiziellen Verlautbarungen mitzusprechen. Literatur wird auch in der DDR endgültig Gegensprache, »poetischer Protest gegen die Harmlosigkeit wissenschaftlicher und publizistischer Wirklichkeitsbewältigung« (Werner Mittenzwei).«²³²

Heym nutzt in seinem Roman die Spannung zwischen der offiziellen SED-Sprache auf der einen und der privaten und Literatursprache auf der anderen Seite aus, indem er sie nachbildet und gegeneinander setzt. Er erhöht mittels durchgehender Benutzung des DDR-Jargons im Stasi-Bericht (Kapitel 27) außerdem die Glaubwürdigkeit des »Dokuments«.

Alle drei Sprachverwendungen, die Bibelsprache, das barocke Deutsch und der SED-Jargon, sind von Heym zum gleichen Zweck in anderen Texten verwendet worden. Frei schreibt über Heyms Sprachverwendung im *König David Bericht*:

»In die biblische Epoche führt der Autor mit dem einfachen Mittel der Nachahmung der biblischen Sprache, genauer gesagt, mit der Anlehnung an die verschiedenen Traditionen der Bibelübersetzung.«²³³

Hutchinson verweist bei seiner Sprachuntersuchung des gleichen Romans auf den »baroque-like title for the »report««²³⁴. Heym selbst schreibt über die Vorbereitung des Romans *Die Schmähschrift*:

231 Ebenda. S. 23.

232 Emmerich, Wolfgang: Kleine Literaturgeschichte der DDR. S. 273.

233 Frei, Hannah Liron: Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker. S. 56.

234 Hutchinson, Peter: Stefan Heym. The perpetual dissident. S. 154. Gemeint ist: »Der Eine und Einzige Wahre und Autoritative, Historisch Genaue und Amtlich Anerkannte Bericht über den Er-

»In der Bibliothek der Universität Halle findet sich ein Exemplar des Pamphlets [wegen dessen Abfassung der Schriftsteller Daniel Defoe von 1702 bis 1704 im Kerker einsaß und dreimal an den Pranger gestellt wurde][...] und er [S.H.] beginnt zu lesen und erkennt alsbald die glorreiche Idee des Kollegen D.D.: nämlich, die Phrasen der herrschenden Doktrinäre um ein geringes nur zu übersteigern, so dass die Sache zunächst erscheint, als stamme sie ganz aus offizieller Quelle, bis dann der Leser auf einmal stutzt und sich an den Kopf greift und sagt, mein Gott, *das* predigt und gebietet uns, *das* regiert uns gar?«²³⁵

Die gleiche Methode wendet Heym im *Ahasver* an, wenn er einen im offiziellen DDR-Stil abgefassten Bericht, der vor Borniertheit strotzt, als »Bericht an die vorge-setzte Dienststelle« kennzeichnet (S. 221).

Eine weitere von Heym benutzte Kennzeichnung ist die Kursivschreibung. Sie dient jedoch nicht der Unterscheidung von »Fiction« und »Fact«, sondern der Hervorhebung von wichtigen Stellen (S. 85), Buchtiteln (S. 139, 140) und Fremdwörtern (S. 56, 145). Hebräische Ausdrücke werden dann kursiv gesetzt, wenn sie nicht zum Vokabular der mythologisch-biblischen Handlungsebene gehören, also höchstens ein oder zweimal im ganzen Buch vorkommen (S. 147f). Außerdem setzt er alle Kapitelüberschriften kursiv. Die Kapitelüberschriften unterscheiden sich vom übrigen Text als Zusammenfassung desselben. Heym nutzt die Kursivschreibung allgemein als Mittel der Hervorhebung. So wird in der Traumsequenz Eitzens auf S. 84 durch die Kursivschreibung der Trauminhalt von der Realität abgegrenzt. Außer der Hervorhebung kann der Kursivsetzung einzelner Textteile keine einheitliche Funktion zuerkannt werden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass Heym für die erste Handlungsebene den Sprachstil christlicher Texte übernimmt, die er mit jüdischen Wörtern anreichert. Auf der zweiten Ebene kopiert er den Schreibstil barocker Romanciers, setzt aber lateinische, französische, mittel- und frühneuhochdeutsche Ausdrücke hinzu. Die dritte Ebene, in der der offizielle SED-Jargon dem normalen Alltagsdeutsch gegenübergestellt wird, komplettiert die Trennung der drei Handlungsebenen. Alle drei Sprachstile werden ironisch gebrochen, der erste durch die z. T. praktizierte nüchterne Beschreibung, die aus dem sonst so überschwänglichen, mit Superlativen und Euphemismen angereicherten Bibelstil herausfällt, der zweite durch das Umgangsdeutsch und die Verwendung von modernen Ausdrücken, die sich kontrastiv von ihrer Umgebung abheben und der dritte durch eine Übersteigerung des SED-Deutschen und auch hier der Bildung eines Kontrasts gegenüber dem Deutsch, in dem z. B. J. Leuchten-träger schreibt. Die Trennlinien werden durch die Verwendung verschiedener Tempi, Grammatiken und der Kennzeichnung bzw. Nicht-Kennzeichnung der direkten Rede verstärkt.

staunlichen Aufstieg, das Gottesfürchtige Leben, sowie die Heroischen Taten und Wunderbaren Leistungen des David ben Jesse, Königs von Juda während Sieben und beider Juda und Israel während Dreiunddreißig Jahren, des Erwählten Gottes und Vaters von König Salomo« [Heym, Stefan: König David Bericht. S. 11].

235 Heym, Stefan: Nachruf. S. 749.

3.3. Bewertung des Romankonzepts

Die Verarbeitung nicht-fiktiver Texte ist für Heym von Beginn an ein beliebtes literarisches Mittel in seinen belletristischen Schriften gewesen. Hierbei hat sich Heym unterschiedlicher Methoden bedient. Mal hat er die Realität als Hintergrund für seine Fiktion benutzt, mal hat er Dokumente zur Ergänzung integriert und mal zur Abgrenzung mit der von ihm geschaffenen Handlung benutzt. Wo er die Realität nicht als Hintergrund nutzte, hat er sie immer neben der Fiktion bestehen lassen und hat die Trennung beider wiederum als literarisches Stilmittel benutzt. Diese Methode wird von Heym auch im *Ahasver* angewandt, jedoch mit dem entscheidenden Unterschied, dass die Realität nicht so in den Roman übernommen wird, wie sie existiert, sondern vorab inhaltlich und formal verändert worden ist. Die Anzahl der verarbeiteten Quellentexte ist groß, genau wie die Anzahl der eingesetzten sprachlichen Gestaltungsmittel. Die Verwendung kurzer Textstücke in Gedichtform (S. 65), die Groß- und Kleinschreibung, die Kursivsetzung einzelner Worte oder ganzer Sätze gehört ebenso dazu wie die Integration einer anderen Sprachstufe entnommenen Lexik und Syntax oder die Kennzeichnung der direkten Rede und der Gebrauch verschiedener Tempora. Die Veränderung der sprachlichen Struktur aber bleibt oberflächlich und wird gebrochen.

Auf der ersten und zweiten Handlungsebene steht der Erzählfluss des auktorialen Erzählers der Figurenrede gegenüber. Die dritte Handlungsebene ist ein unkommentierter Briefwechsel. Obwohl die erste und die zweite Handlungsebene sprachlich und inhaltlich voneinander getrennt sind, ist die Erzählstruktur einheitlich (auktorialer Erzähler und Figurenrede). Sie wird nur auf der dritten Handlungsebene gebrochen. Nach der Feststellung der inhaltlichen Dreiteilung in der Formalanalyse entsteht ein differenzierteres Bild: Durch das Tempus und die Unterteilung zwischen erzählter Handlung und direkter Rede wird die zentrale Stellung der zweiten Handlungsebene hervorgehoben. Andererseits wird sie durch ihre Erzählstruktur in die Nähe der ersten Handlungsebene gerückt. Demgegenüber wird die dritte Handlungsebene durch die Verwendung der Briefform und der Kennzeichnung als »Dokumentation« den anderen Ebenen gegenübergestellt. Hierdurch wird deutlich, dass die erste Handlungsebene den anderen Handlungsebenen als Hintergrund dient. Während die erste Handlungsebene die Matrix darstellt, vor der der Roman gelesen werden muss und die dritte Handlungsebene die erste und die zweite Ebene kommentiert, muss die zweite als die »Haupthandlungsebene« bezeichnet werden. Diese ist als historische Erzählung konzipiert, so dass der Roman am ehesten als historischer Roman bezeichnet werden könnte. Die Frage nach der Genrezugehörigkeit ist damit deutlich beantwortet. Durch ihre formalen Charakteristika schafft die dritte Handlungsebene eine Verknüpfung mit der Realität, so dass gewährleistet ist, dass der Roman nicht als reiner Geschichtsroman gelesen werden kann, sondern interpretatorisch in die Wirklichkeit eingebunden wird. Innerhalb der ersten Handlungsebene wird versucht, Legende und Mythos symbolhaft zu erklären, indem die überlieferten mythischen Figuren befragt werden. Dies geschieht mit dem von Weimann beschriebenen künstlerischen Abstand:

»Auf der höheren Bewußtseinsstufe, die die Kunst voraussetzt, kann die Identität von Sache und Bild immer nur spielerisch sein: Die mythische Illusion von der Einheit beider wird nicht länger *geglaubt*; das reale Naturereignis und die ideale Gestalt [...] werden nicht identifiziert, sondern metaphorisch aufeinander bezogen.«²³⁶

Auf der ersten Handlungsebene zeigt sich der spielerische Umgang mit dem Mythos durch die eingeflochtenen ironischen Brechungen. Die Existenz der mythischen Figuren auf der dritten Handlungsebene aber widersetzt sich den Erklärungsversuchen der menschlichen Figuren. Die Funktion des Mythos ist hier eine Außer-Kraft-Setzung der vorherrschenden Theorie.

236 Weimann, Robert: Literaturgeschichte und Mythologie. S. 327.

4. Das Konzept Heyms als Kritik an der sozialistischen Diktatur

Neben der Literatur vom Prenzlauer Berg, den in der Mitte der achtziger Jahre verstärkt in DDR-Städten erscheinenden Zeitschriften mit Essays als Keimzellen einer Gegenkultur und den Konzepten anderer kritischer DDR-Literaten, ist Heyms Roman ein weiteres Beispiel für ein Konzept der literarischen Gesellschaftskritik. Der *Ahasver* schöpft sein kritisches Potenzial aus drei unterschiedlichen Kritikansätzen, die in ihrem Zusammenspiel sein einmaliges Gesamtkonzept ausmachen. Zum einen handelt der Roman inhaltlich von einer Mythologie, dem Zusammenspiel des christlichen und des jüdischen Mythos mit der christlichen Ahasver-Legende und stellt diese der Weltanschauung des dialektischen Materialismus gegenüber. Hierbei erweist sich die Mythologie als »wahrer« (4.1.). Zum zweiten stellt sich Heym formal durch das von ihm hergestellte ästhetische Konstrukt den theoretischen Grundsätzen der Herstellung von sozialistischer Literatur entgegen, entwertet den sozialistischen Sprachgebrauch durch Parodisierung und beschreibt die Erklärungsmodelle des dialektischen Materialismus als modernen Mythos (4.2.). Drittens vergleicht er den SED-Herrschafts- und Machtapparat mit der größten autoritär-doktrinären Institution des Mittelalters, der Kirche, und macht seine ausführenden Organe lächerlich (4.3). Die Kritik an Partei und Staat ist Heyms erklärtes Ziel gewesen, denn er ist heute der Meinung, dass er »geholfen habe, die DDR zu stürzen«²³⁷.

4.1. Mythos versus dialektisch-materialistische Wahrheit

Die Zusammenhänge der im *Ahasver* dargestellten »Welt« machen nur Sinn, wenn der Rezipient sich auf den Mythos als Erklärungsmodell einlässt. Ein rationaler, wissenschaftlich-materialistischer Zugang zur Erklärung der Welt dieses Romans ist zum Scheitern verurteilt, weil der Mythos sich geltenden natur- und geisteswissenschaftlichen Gesetzen verweigert. Der Roman kann nur »verstanden« werden, wenn man bereit ist, sich auf seine mythische Struktur einzulassen und diese in einen interpretatorischen Zusammenhang zur Gegenwart zu setzen. Unter dem in der DDR vor-

237 Stefan Heym in einem Gespräch mit Marlies Menge [Menge, Marlies: *Unterwegs mit Stefan Heym*. Nur Ellbogen zählen noch. S. 30].

herrschenden theoretischen Ansatz aber wird dem Mythos kein Erkenntnispotential beigemessen. Dieser Ansatz war der dialektische Materialismus, der in der DDR obligatorischer Bestandteil jeder akademischen Ausbildung war. Er stellte die philosophische Grundlage der kommunistischen Gesellschaftsordnung dar. Beifuß, der DDR-Geisteswissenschaftler par excellence, verweist dementsprechend häufig auf seine philosophischen Grundlagen und nennt hierbei den dialektischen Materialismus auf den Seiten 26 und 49 beim Namen. Er gilt als der Ausgangspunkt aller Wissenschaftlichkeit, weil in ihm das einzig mögliche Verfahren zur Erkenntnis von »Welt« gesehen wird. Beweise, die nicht in sein System passen, werden als »nicht wissenschaftlich« (S. 28) verworfen. So wie es für Eitzen nur eine Wahrheit gibt (S. 128), existiert auch für Beifuß nur »seine allein wahre Lehre«²³⁸. Was »a priori« (S. 26) als nicht-zur-Welt-gehörig definiert wurde, »kann nicht existieren, auch wenn´s leibhaftig vor einem steht« (S. 25). Heym führt die dialektisch-materialistische Wahrheitsdefinition vor und lässt die Figur des DDR-Wissenschaftlers den einzig möglichen Schluss ziehen: Entitäten, die von der Ausgangstheorie nicht erfasst werden können, müssen von Menschen erschaffene Trugbilder sein (S. 48f).

Heym bedient sich der bereits von Brecht in seinem *Leben des Galilei*, das in der DDR ebenfalls lange Zeit verboten war und auf das Heym auf S. 117 direkt verweist, angewandten Methode der Vorführung einer Theorie, indem er sie mit einer anders erklärten Realität konfrontiert (S. 45). Anders als im *Ahasver* aber tritt im *Galilei* die neue der alten Wissenschaftsauffassung entgegen.

Im Gegensatz zu Eitzen und Beifuß stellt der positive Held der Handlung (*Ahasver*) deutlich heraus, dass es für ihn nicht nur eine Wahrheit gibt und dass er sich an der Erscheinungswirklichkeit statt an einer wie auch immer gearteten Theorie orientiert (S. 159). Der Mythos wird durch seine Übereinstimmung mit der Realität im Laufe der Handlung immer stärker und setzt »die Wahrheit Zug um Zug außer Kraft«²³⁹. Statt an eine seiner Figuren ein Wahrheitsmonopol zu vergeben, stellt Heym der dialektisch-materialistischen Wahrheit ein alternatives Erklärungsmodell als das »zutreffendere« entgegen. Die Wahrheit liegt nicht bei *Ahasver*, sondern in der mythischen Erklärung der Welt. Der Roman wird so zu einem »philosophischen Roman, [...] auch ein mythischer Roman«²⁴⁰. Im Konflikt mit der Wirklichkeit scheitert die vorgeführte Theorie und mit ihr die sie verfechtende Figur Beifuß, die so zur Spottfigur wird.²⁴¹ Der wissenschaftliche Briefverkehr zwischen Ost-Berlin und Jerusalem wird zur Persiflage, denn der »absolute Wahrheitsanspruch eines Wissenschaftsverständnisses [wird] ironisiert, [...] [weil es] gegenüber historischen Befunden darauf besteht, das nicht sein kann, was nicht sein darf«²⁴². Vom wissenschaftstheoretischen Standpunkt

238 Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. S. 13.

239 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 9.

240 Stefan Heym über den *Ahasver* [Panskus, Hartmut: Gelitten und nicht mehr. S. 1582].

241 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 132; Bilke, Jörg Bernhard: Stefan Heym: *Ahasver*. S. 829.

242 Reinhold, Ursula: Stefan Heym: *Ahasver*. S. 501. Schreibfehler aus dem Original übernommen.

aus betrachtet, handeln beide Forscher des Romans unsachlich: Beifuß zieht durch sein Beharren auf unhaltbaren Axiomen die falschen Schlüsse, z. B. indem er Ahasver als Joerg van Meißen identifiziert, wohingegen der »Wissenschaftler« Leuchtenträger mythische Schriften als opportune Beweismittel bemüht:

»It is both unusual and unsubstantiated to identify these two eccentrics [Jörg von Meißen/Wassilij Blazhennij] as the Wandering Jew, as Leuchtenträger points out. However, this Israeli scholar does something even more unorthodox: he claims to find startling evidence for the authenticity of the legend in one of the Dead Sea Scrolls.«²⁴³

Der dialektische Materialismus wurde von Marx und Engels als Weiterführung des Idealismus Hegels entworfen, mit dem er in seiner Grundansicht übereinstimmt, dass sich aus dem Widerspruch die Bewegung ergibt, aus These und Antithese die Synthese. Anstatt das dialektische Prinzip aber idealistisch anzuwenden, sieht der Materialist die ökonomische Situation als Ausgangspunkt für alles Weltgeschehen an. Dieses entwickelt sich streng gesetzmäßig durch die ökonomischen Verteilungskämpfe und folgt der Hegelschen Dreiteilung: Kapitalismus (als Ausgangspunkt), Diktatur des Proletariats (als Gegenbewegung) und die klassenlose Gesellschaft (als Synthese). Der dialektische Materialismus ist teleologisch und wendet die idealistische Dialektik Hegels auf die geschichtliche Entwicklung an. Am Ende der Geschichte, der ständige positives Fortschreiten unterstellt wird, steht die Glückseligkeit aller.

Die von Kant stammende und durch Hegel vermittelte Grundüberzeugung der Aufklärung, dass die menschliche Vernunft in der Lage sei, durch genaue Anwendung der formallogischen Gesetze die Struktur der Wirklichkeit so zu erfassen, wie sie »an sich ist« und nicht, wie sie uns fälschlicherweise subjektiv erscheint, übernimmt der dialektische Materialismus. Er wendet sich, nach der vermeintlichen Lösung des letzten Welträtsels von der Interpretation der Wirklichkeit im real existierenden Sozialismus ihrer Veränderung zu.

Heym übernimmt die dialektische Grundstruktur, setzt als These den dialektischen Materialismus als die vermeintlich beste Erkenntnismethode der hierdurch zu höchster Wahrheit fähigen menschlichen Vernunft und als Antithese den Mythos ein.²⁴⁴ Indem jeder materialistische Ansatz zur Erklärung der Romanwirklichkeit an der »realen« Existenz der mythischen Figuren scheitert, wird die Theorie bloßgestellt.

In den sozialistischen Staaten hatte das marxistische Gedankengut nicht deshalb fatalere Folgen für das menschliche Zusammenleben, weil der vorherrschenden Ideologie der Glaube an die Omnipotenz der Vernunft zugrunde lag – das war auch in den kapitalistischen Staaten der Fall –, sondern weil von der Analyse auf der Grundlage

243 Lauckner, Nancy Ann: Stefan Heym's revolutionary Wandering Jew: a warning and a hope for the future. S. 66.

244 Das dialektische Prinzip wird besonders deutlich im 13. Kapitel, in dem Ahasver (als Widerspruchsgestalt) mit Gott diskutiert. Er folgt hier dem Grundsatz: »Das Nein ist so notwendig wie das Ja, und aus dem Widerspiel beider erwächst die Tat« (S. 137) und beweist Gott die logischen Widersprüche in seiner Ordnung. Die Anwendung ist natürlich auf den Ebenen II und III am offensichtlichsten.

einer dogmatisch vertretenen, absolut gesetzten Theorie auf das Handeln geschlossen wurde. Jede politische und gesellschaftliche Entscheidung wurde von einem Kader getroffen und war ein theoretisches Konstrukt mit festgelegten Axiomen. Der Fall der allem zugrunde liegenden Theorie trug deshalb auch entscheidend zum Zusammenbruch der Staats- und Gesellschaftsstruktur bei. Die kommunistische Staatsphilosophie war dadurch geprägt, dass sie die Vernunft nicht im Habermasschen Sinn als »zwanglosen Zwang des besseren Arguments« verstanden hat, sondern autoritativ-totalitär. Sie war Diktatur, nicht Demokratie. Die tiefe Krise der Vernunft am Ende der Moderne brachte den Kommunismus ins Wanken, weil sein Gesellschaftsaufbau an die Richtigkeit seiner Erkenntnistheorie gekoppelt war. Die Beherrschung aller Lebensbereiche des Menschen und der Natur auf der Grundlage einer philosophischen Theorie, die das Gedankengut der Aufklärung aufgenommen und zur Vollendung gebracht hatte, war das entscheidende Charakteristikum des Kommunismus und seiner Planwirtschaft. Gerade dieser allumfassende Anspruch der Vernunft aber wurde am Ende der Moderne als unhaltbar erkannt und angegriffen:

»Indem ihr Anspruch [der Anspruch der Aufklärung] per definitionem grenzenlos ist, sich alles und jedes inner- und außerhalb des Menschen unterwirft, wird aufklärerische Rationalität zur nivellierenden ›Instanz des kalkulierenden Denkens, das die Welt für die Zwecke der Selbsterhaltung zurechtet und keine anderen Funktionen kennt als die Präparierung des Gegenstandes aus dem bloßen Sinnmaterial zum Material der Unterjochung‹ (Habermas/Adorno)«²⁴⁵

Der Gedanke, dass der Vernunft ein autoritärer Grundzug innewohnt, hat die »kritische DDR-Literatur stark beeinflusst«²⁴⁶. Zur Kritik an dem diktatorischen Vorgehen der Staatsführung der DDR gesellte sich der Zweifel an der Richtigkeit der marxistischen Erkenntnistheorie hinzu. Heym rückt die Wahrheitsdefinition der DDR-Oberen in die Nähe der Götzenverehrung, wenn er schreibt: »... die Wahrheit [...] ist mehr als eine hübsche Statue in einem friedlichen Bürgerpark«²⁴⁷, und beschreibt die autoritäre Grundstruktur der sozialistischen Wahrheitsdefinition, indem er sich fragt, »wie kann einer, der sich für einen Sozialisten hält [...] eingestehen, dass es mehr Dinge zwischen Himmel und Erde geben soll, als die Klassiker des Marxismus gutgeheißen haben?«²⁴⁸ Die Partei- und Staatsführung glaubte sich im alleinigen Besitz der Wahrheit, was im Text des SED-Klassikers *Die Partei* deutlich wird:

»Die Partei/ die Partei/ die hat immer recht/ drum' Genossen es bleibe dabei!/ Denn wer kämpft für das Recht, der hat immer recht gegen Lüge und Ausbeuterei/ Wer das Leben beleidigt/ ist dumm oder schlecht/ Wer die Menschheit verteidigt/ der hat immer recht/ so aus Leninschem Geist fest zusammengeschweiß/ die Partei/ die Partei/ die Partei.«²⁴⁹

245 Zitiert nach: Schenkel, Michael: Fortschritts- und Modernitätskritik in der DDR-Literatur. S. 65.

246 Schenkel, Michael: Fortschritts- und Modernitätskritik in der DDR-Literatur. S. 65.

247 Heym, Stefan: Die Langeweile von Minsk. S. 21.

248 Heym, Stefan: Nachruf. S. 194.

249 Lammel, Inge/Hofmeyer, Günter: Lieder der Partei. S. 147f.

Der Dissident Robert Havemann bezeichnete die Parteizentrale und deren Abteilung für Wissenschaft und Künste treffenderweise wiederholt als »Hauptverwaltung Ewige Wahrheiten«²⁵⁰. Während Engels noch der Meinung war, dass die »absolute Wahrheit unabhängig von Zeit, Raum, menschlicher und geschichtlicher Entwicklung«²⁵¹ sei und es »ein bloßer Zufall [sei], wann und wo sie entdeckt [würde]«, glaubten die SED-Oberen, dass, wenn man »die geschichtliche Entwicklung«²⁵² mit einbeziehe, »die Wahrheit« erkennbar sei. Gewappnet mit dieser Prämisse wurde auf der Grundlage der marxistischen Theorie der »real existierende Sozialismus« ausgerufen, der die Allmachbarkeit im gesellschaftlichen und technischen Bereich verkündete. Er bildete in der DDR das Orientierungswissen der Menschen, widersprach aber im Laufe der 70er und 80er Jahre immer offensichtlicher der Wahrnehmung der in der DDR lebenden Menschen. Die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit wurde vor allen Dingen an zwei Stellen deutlich: zum einen war die ursprünglich philosophische Theorie in der DDR zum Dogma geworden. Innerhalb einer hierarchischen Ordnung wurde die Realität durch die herrschende Parteikaste definiert, die fortwährend auf ihre – imaginäre – realdemokratische Legitimation verwies. Die Wahrheit musste sich nicht mehr an der Realität messen lassen, wurde nicht kritisch hinterfragt, sondern theoretisch definiert. Als SED-Wahrheit wurde beispielsweise verkündet, man lebe in einer Demokratie, in der die Entscheidungsprozesse von unten nach oben verliefen. Die Menschen nahmen aber immer stärker wahr, dass sie dem Staats- und Parteiapparat gegenüber machtlos waren.

Zum anderen hatte der uneingeschränkte Glaube an die Vernunft zu der Auffassung geführt, dass »der Verstand, der den Aberglauben besiegt [hat], über die entzauberte Natur gebieten solle«²⁵³. Die Technik sollte im Dienste des Menschen über die Natur herrschen und humanistischen Fortschritt hervorbringen. Dies war aber immer weniger der Fall – immer öfter wandte sich die Technik gegen den Menschen (Umweltverschmutzung und atomare Bedrohung). Der uneingeschränkte Glaube an die Vernunft war die Grundlage des dialektischen Materialismus. Die marxistischen Theoretiker waren sicher, das richtige Verfahren zur Wahrheitsfindung erkannt zu haben. Durch die Fixierung aller Erkenntnis auf die Vernunft wurde diese selbst wieder zu einem Mythos:

»Je mehr die Denkmaschinerie das Seiende sich unterwirft, um so blinder bescheidet sie sich bei dessen Reproduktion. Damit schlägt die Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wußte. [...] Die Welt als gigantisches analytisches

250 Heym, Stefan: Nachruf. S. 669. Wahrscheinlich rührt hierher die Bezeichnung »Hauptabteilung«, die in der Realität so nicht existierte, deren »Bericht« aber im Ahasver als 27. Kapitel abgedruckt ist und mit der vermutlich das Ministerium für Staatssicherheit gemeint ist [Heym, Stefan: Ahasver. S. 231]. Das Präfix »Haupt-« suggeriert aber auch, dass diese Abteilung des Kaderapparats, der die DDR regierte, die wichtigste sei. Demzufolge wird darauf hingedeutet, dass die staatstragende Kraft von einem Macht- und Bespitzelungsorgan ausgehe.

251 Axen, Hermann: Braucht unsere Zeit Propheten? Wer spricht das wahre Wort? S. 3.

252 Ebenda. S. 3.

253 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. S. 10.

Urteil, der einzige, der von allen Träumen der Wissenschaft übrig blieb, ist vom gleichen Schläge wie der kosmische Mythos [...]«²⁵⁴

Die Figur J. Leuchtenträger weist bereits darauf hin, dass auch sie im Sinne der Aufklärung zu wirken denke, beruft sich also auf die gleichen Wurzeln der abendländischen Philosophie wie der dialektische Materialismus, setzt sich aber gegen diesen ab, indem sie darauf hinweist, dass die »Verdummung der Massen [...] durch so manchen modernen Mythos vertieft wird, der unter dem Namen Wissenschaft läuft« (S. 25). Der abgeleitete Glaube an den technischen Fortschritt, welcher »gut« sei und der den humanistischen Fortschritt automatisch hervorbringe, widersprach der zunehmenden Bedrohung des Menschen im Alltag. Das Orientierungswissen der Menschen (Sozialismus als demokratisch-fortschrittliche Gesellschaftsstruktur und technischer Fortschritt als ausschließlich dem Menschen dienend) stand den alltäglichen Erfahrungen der Menschen (sozialistische Diktatur und technische Bedrohung) diametral gegenüber:

»Die Entlarvung der ebenso umfassenden wie vermeintlich gesetzmäßig begründbaren Fortschrittstheorie des marxistisch-leninistischen Sozialismus als Fiktion und die durch den immer offenkundiger werdenden ökonomischen und ökologischen Niedergang des ganzen Landes entstehende Glaubwürdigkeitskrise des Sozialismus trugen in entscheidender Weise zum Machtverlust des SED-Regimes bei.«²⁵⁵

Die Glaubwürdigkeit des sozialistischen Systems drohte an der Wirklichkeit zu scheitern, aber jedes Abrücken von den propagierten Wahrheiten hätte andererseits das Eingeständnis der eigenen Fehlbarkeit bedeutet. Die SED glaubte die »Wahrheit« zu kennen, sie glaubte, Einblick in die Mechanismen zu haben, nach denen Geschichte funktioniert und bog sich die Wirklichkeit entsprechend zurecht, um ihre Legitimation nicht einzubüßen:

»Mit der Fortschrittsfrage ist in den sozialistischen Gesellschaften nämlich zugleich immer auch die Demokratiefrage gestellt: Denn, wenn es einen anderen als den *einen*, von der Partei aus objektiven geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten abgeleiteten und von ihr verkörperten Fortschritt gibt, wenn Richtung und Art des Fortschritts von der öffentlichen Diskussion, den Bedürfnissen und Interessen der Gesellschaft zugänglich werden, dann droht das Erkenntnis- und Wahrheitsmonopol der Partei und somit auch deren Führungsanspruch verlorenzugehen.«²⁵⁶

Die Widersprüche zwischen der Wahrheit der Partei und der Wahrheit der Menschen lasteten schwer auf der Glaubwürdigkeit des Systems:

»Spätestens vom Datum der beiden Kongresse [XX. und XXII. Parteitag der KPdSU] an vergleichen die Menschen, prüfen sie, in den Fabriken und Geschäften, auf den Feldern und Märkten, ob das, was *die Partei sagt*, auch mit den Tatsachen übereinstimmt; und jede Feststellung eines Widerspruches, eine Verschiebung zugunsten der These [Kapitalismus] untergräbt den Kredit nicht nur der verhältnismäßig kleinen,

254 Ebenda. S. 33.

255 Schenkel, Michael: Fortschritts- und Modernitätskritik in der DDR-Literatur. S. 269.

256 Ebenda. S. 272.

aber unverhältnismäßig mächtigen Gruppe innerhalb der Partei, sondern der gesamten Partei, der Arbeiterbewegung und ihres Gedankenguts, des Sozialismus überhaupt.«²⁵⁷

Nach dem Tode Stalins waren dessen Machenschaften langsam ans Licht gekommen und hatten die erste schwere Glaubwürdigkeitskrise des Systems ausgelöst. Von da an war der Präzedenzfall geschaffen: Die Wahrheit der Partei war offensichtlich nicht immer mit der Wirklichkeit vereinbar. Die Situationen, die die inhärenten Widersprüche des Systems offenbarten, wurden in den 80er Jahren immer grotesker. Auf der einen Seite behauptete die DDR-Staats- und Parteiführung, sich fortwährend für den Frieden einzusetzen, auf der anderen Seite aber unterstützte sie die nach dem Nato-Doppelbeschluss im Ostblock einsetzende neue Aufrüstungsinitiative und Militarisierung mit Vehemenz und betrieb eine fortwährende Militarisierung der Gesellschaft. Die positiven Verheißungen des dialektischen Materialismus, der den mit Hilfe der theoretischen Grundlagen des Marxismus ständig fortschreitenden Wissenschaften eine fortwährende Verbesserung der technischen Möglichkeiten des Menschen in seinem Dienste unterstellte, standen dem immer deutlicher inhumanen Charakter des technischen Fortschritts gegenüber. Schenkel beobachtet, dass »spätestens am Ende der 70er Jahre das orthodox-marxistische Fortschrittsdenken von den Künstlern verworfen wird, der Glaube an ein gesetzmäßig gesichertes Ankommen im Sozialismus/Kommunismus verloren geht und die kritische Hinterfragung der technologischen Grundorientierung der Gesellschaft zum dominanten literarischen Thema der wichtigsten DDR-Autoren wird«²⁵⁸. Atomare Aufrüstung und Umweltverschmutzung waren immer weniger mit dem angepriesenen Orientierungswissen vereinbar. Die praktischen Widersprüche zwischen dem Orientierungswissen der Menschen in der DDR und ihrer Lebenswirklichkeit wurden auch in vielfältigen Alltagssituationen deutlich. So wurde beispielsweise 1982 der Aufnäher »Schwerter zu Pflugscharen« in der DDR als staatsfeindliches Symbol verboten. Das alttestamentliche Bild wurde in der Sowjetunion noch 1957 als herausragendes Bildnis des Kommunismus angesehen, denn eine solche Plastik schenkte die UdSSR den Vereinten Nationen für deren Hauptsitz in New York. Die DDR-Führung hingegen sah das Bildnis 1982 als staats- und parteifeindliches Symbol an:

»Wer den Aufnäher trug, brachte damit nicht nur seine persönliche Friedenssehnsucht zum Ausdruck, er meldete damit auch Protest gegen eine gerade in den letzten Jahren wachsende Militarisierung des gesamten öffentlichen Lebens an. Und dass der Aufnäher ein so breites und begeistertes Echo fand, hat nicht zuletzt damit zu tun, dass es in der DDR immer schwieriger wird, die – auch sozialistische – Geschichtsperspektive einer Welt ohne Waffen mit einer verstärkten Militarisierung dialektisch in Einklang zu bringen.«²⁵⁹

Der Aufnäher war Ausdruck des Widerspruchs, der sich zwischen der Wirklichkeit

257 Heym, Stefan: Stalin verläßt den Raum. S. 100. Hervorhebungen vom Autor.

258 Schenkel, Michael: Fortschritts- und Modernitätskritik in der DDR-Literatur. S. 63.

259 Fricke, Karl Wilhelm: Opposition und Widerstand in der DDR. S. 199.

(nuklearer Aufrüstung) und dem Orientierungswissen der Menschen (der Sozialismus setzt sich für den Frieden ein) gebildet hatte. Heym verwendet das entsprechende Bibelzitat im *Ahasver* auf S. 162: »Kein Schwert, entgegen dem Wort des Propheten, wurde je umgeschmiedet zur Pflugschar, kein Spieß zur Sichel geformt [...]«. Die Friedensliebe der SED und die Zuweisung der Attribute »friedensschaffend« (Sozialismus) und »Unfrieden stiftend« (Kapitalismus) nahm in der DDR-Propaganda einen festen Platz ein. Dies widersprach der Klassifizierung dieses Aufnehmers, mit dem sein Träger seine persönliche Friedenssehnsucht zum Ausdruck brachte, als staatsfeindlich. In den fünfziger Jahren hingegen war der Sozialismus noch glaubhaft gewesen. Diese Eigenschaft hatte er aber durch das doktrinäre Handeln seiner Führungsfunktionäre (das den Idealen seiner Theorie widersprach) eingebüßt. Heym kann – eben analog zu einem Friedensaufnehmer, der eine »Friedensmacht« kritisiert – die Dogmatiker kritisieren, indem er die ursprünglichen sozialistischen Ideale anpreist. Analog hierzu war bei vielen Demonstrationen im Herbst 1989 das berühmte Rosa-Luxemburg-Zitat »Freiheit ist immer Freiheit der Andersdenkenden« zu sehen. Ein Zitat von einer von der Staats- und Parteiführung verehrten Sozialistin konnte als Kritik an eben dieser Führung dienen.

Die SED glaubte den »objektiven Erfordernissen unserer Epoche gerecht zu werden«²⁶⁰, hatte aber in Wirklichkeit »jegliche Verbindung zu den grundlegenden Wahrnehmungen, Orientierungen und Hoffnungen der Menschen verloren«²⁶¹. Hierin bestand ein entscheidender Faktor, der in seinem Zusammenwirken mit anderen gesellschaftlichen Faktoren zum Niedergang des SED-Regimes führte. Das System, in dem die Menschen lebten, hatte offensichtlich keinen Realitätsbezug mehr. Es war in hohem Maße ungläubwürdig geworden und konnte nur mit Gewalt erhalten werden.

»Weit vielversprechender [als von einem Zusammenbruch der DDR aus rein ökonomischen Gründen auszugehen] ist es, den Zusammenbruch des SED-Regimes als »schleichende«, lange vor 1989 einsetzende Legitimitäts- und Identitätskrise des Sozialismus sowjetischen Typs, als im Einsturz des gesamten Herrschaftsgebäudes kulminierende Erschöpfung des herrschenden Orientierungswissens zu begreifen.«²⁶²

Zu Beginn der 80er Jahre traf in der DDR ein theoretischer Widerspruch mit einem praktischen zusammen und ließ eine langanhaltende Krise entstehen, an deren Ende das DDR-Staats- und Gesellschaftssystem unter dem Einfluss der Entwicklungen in der UdSSR »implodierte«. Der einsetzende Paradigmenwechsel von der Moderne zur Postmoderne ließ die Intelligenzija des Landes neben ihrer Kritik an dem diktatorischen Aufbau dieses Typs einer sozialistischen Gesellschaft nun auch ihren Glauben an die Richtigkeit der Grundlagen der staatstragenden Theorie verlieren. Ich gehe vorläufig von der Annahme aus, dass seit Ende der 60er Jahre ein philosophischer Paradigmenwechsel von der Moderne zur Postmoderne stattfindet, der sich in einer Anprangerung des Autoritätsanspruches der Vernunft manifestiert (Dekonstruk-

260 Geschichte der SED. S. 6.

261 Schenkel, Michael: Fortschritts- und Modernitätskritik in der DDR-Literatur. S. 264.

262 Ebenda. S. 264.

tivismus, Pragmatismus, Frankfurter Schule, etc.). Zusammen mit einer durch das den sozialistischen Idealen widersprechende dogmatische Verhalten der Führungsfunktionäre ausgelösten Glaubwürdigkeitskrise des Systems verstärkte die postmoderne Vernunftkritik, die dem dialektischen Materialismus seine theoretische Basis entzog, die kritische Einstellung weiter Bevölkerungsteile an der real-sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung.

»Was sich jetzt, im Laufe der 70er und in die 80er Jahre hinein, vollzieht, ist ein geschichtsphilosophischer Paradigmenwechsel von enormem Ausmaß. Das vom Marxismus in seiner orthodoxen Version vermittelte Fortschrittsdenken wird von den kritischen Künstlern verworfen, der Glaube an ein gesetzmäßig gesichertes Ankommen im Sozialismus und endlich im Kommunismus geht verloren.«²⁶³

Der Glaube an die Möglichkeit der Vernunft, Einblick in den Weltplan zu nehmen, hat sich in der Postmoderne weitgehend verflüchtigt und die dialektisch-materialistische Wahrheit war zu einem veralteten Theoriegebäude geworden, dessen Diskrepanz mit der Wirklichkeit für jeden sichtbar war. Die Staatsführung, die sich auf dieses Theoriegebäude stützte, hatte sich überholt, bevor sie es selbst wusste. So erwies sich die Wahrheitsdefinition des dialektischen Materialismus selbst als Mythos. Die Grundlage des sozialistischen Gesellschafts- und Staatssystems war zu einseitig auf eine Theorie ausgerichtet, die der menschlichen Vernunft die Fähigkeit zusprach, objektive, ewig gültige Wahrheiten zu erfassen, als dass sie den philosophischen Paradigmenwechsel von der Moderne in die Postmoderne hätte unbeschadet überstehen können. Die durch Horkheimer und Adorno erfolgte Anprangerung der Vernunft, die die Grundlage aller aufklärerischen Philosophie darstellte, als autoritär und – bewiesen durch die Anwendung im Faschismus – systemneutral, führte u. a. zu den verschiedenen Theorien der Gegenwart, die die Vernunft als Erkenntnisform relativieren und von einer geschichtlichen Kontingenz ausgehen. Eine Entthronisierung der Vernunft aber konnte ein System wie das des dialektischen Materialismus nicht überstehen. Der Paradigmenwechsel entzog dem theoretischen System, auf das die DDR gebaut war, ihre wichtigste Prämisse: Vernunft führte nicht mehr zwangsläufig zu Wahrheit.

In der Figur des Prof. Beifuß lässt Heym in seinem Roman die dialektisch-materialistische Wahrheit an der Realität scheitern, die er als Mythos darstellt. Die Überschrift zum zwanzigsten Kapitel lautet: »*Worin der Ahasver [...] dem Rabbi auseinandersetzt, dass die Wahrheit nicht bei irgendwelchen zentralen Stellen liegt, sondern sichtbar ist für den, der sehen will.*« (S. 159). Ahasvers Existenz ist mythisch. Die »Realität« seiner Existenz im Roman zeigt, dass die Wahrheitsdefinition der DDR-Wissenschaft unrichtig ist, denn Ahasver ist für jede Romanfigur »sichtbar«, und somit ist, wenn er theoretisch nicht anerkannt werden kann, die Theorie falsch, die seine Existenz verleugnet. Der Mythos stellt, wie Horkheimer und Adorno ausgeführt haben, das besondere Feindbild der Aufklärung dar, weil die Vernunft als seine Nach-

folgerin selbst in dessen Rolle schlüpft und aufgrund der sich aus dieser Abstammung ergebenden Abgrenzungsschwierigkeit um eine besonders deutliche Betonung des Unterschieds bemüht sein muss.²⁶⁴ Der Inhaber des Lehrstuhls für wissenschaftlichen Atheismus der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Olof Klohr, aus dessen Buch *Naturwissenschaft, Religion und Kirche* Heym zahlreiche Anregungen entnahm²⁶⁵, schrieb 1964:

»In dieser Zeit der Entwicklung der Wissenschaft zur unmittelbaren Produktivkraft muss die Weltanschauung des sozialistischen Menschen von unwissenschaftlichen Auffassungen befreit werden und sich von allen Elementen reinigen, die als »Übergreifendes« und »Ergänzung« gegenüber der Wissenschaft ausgegeben werden.«²⁶⁶

Der Mythos war für das herrschende Paradigma der Vernunft das Schreckgespenst, von dem es sich abzusetzen versuchte. Alternative Erklärungsansätze entlarven den autoritativen Charakter der Vernunft und stellen sie in Frage, wenn sie an ihrer Statt zur Erklärung von Welt herangezogen werden. Indem Heym den Mythos als die eigentliche Realität ausgibt, trifft er das Primat des dialektischen Materialismus, der keinen anderen Erkenntniszugang als den der Vernunft zu akzeptieren gewillt war an seiner verwundbarsten Stelle.

Die Gegenüberstellung des Mythos zur dargestellten Romanrealität konnte in der DDR zu Beginn der 80er Jahre ein starkes kritisches Potenzial entfalten, weil sie einer Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse in der Endphase des real existierenden Sozialismus entsprach: Das angepriesene Orientierungswissen war der durch die DDR-Oberen vorgegebene Mythos, der an der Wirklichkeit zerbrach. Der Roman konnte somit gelesen werden als eine Analogie zu den gesellschaftlichen Verhältnissen, von denen er auf der dritten Ebene handelte. Hierbei ist es eben die Wirklichkeitsauffassung, die im Roman vorgeführt wird, indem sie an der Romanwirklichkeit scheitert (Beifuß), die auch in der tatsächlichen DDR-Wirklichkeit als unglaublich gewordener Mythos an den tatsächlichen Verhältnissen scheitert. Aus dieser Konstellation heraus begründet sich der Kern des kritischen Potenzials dieses Romans.

Bei seiner Darstellung des Mythos greift Heym bewusst auf die jüdische Mythologie zurück. Flusser unterscheidet zwei verschiedene Entwicklungslinien abendländischer Mythen. Er sieht die griechische Variante als ein »Enthüllen und Entdecken des zu Erkennenden durch den Erkennenden« an, wohingegen die jüdisch-christliche Variante als »Sich-Offenbaren des zu Erkennenden gegenüber dem Erkennenden« beschrieben wird.²⁶⁷ Der griechische Mythos spricht dem Menschen die Fähigkeit zu, die Wahrheit durch ein Durchdringen der Wirklichkeit zu ergründen. Er brachte in seiner Folge die Metaphysik als Grundlage des abendländischen Vernunftbegriffs hervor. Die jüdisch-christliche Variante sieht den Menschen stärker in der Abhängig-

264 »Das mythische Grauen der Aufklärung gilt dem Mythos.« [Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. S. 35].

265 Ecker, Hans-Peter: *Poetisierung als Kritik*. S. 178.

266 Klohr, Olof: *Moderne Wissenschaft und Atheismus*. S. 13.

267 Flusser, Vilém: *Kommunikologie*. S. 212.

keit von Kräften, die er nicht beherrscht. Hierbei ist der jüdische Mythos eher durch Aktion (vgl. die herausragende Rolle der Esther im gleichnamigen Buch der Bibel oder die Gestalt des kämpferischen jüdischen Messias), der christliche von Passivität (Demut, Sanftmut) geprägt. Selbst der große Reformator Luther betonte dieses Charakteristikum des Christentums als Abgrenzungskriterium gegenüber dem Judentum, indem er selbst darauf verwies, dass eine Revolution für Christen nicht in Frage komme:

»Denn es sind nicht Christen, die über das Wort auch mit Feusten dran wollen und nicht viel mehr alles zu leiden bereit sind, wenn sie sich gleich zehen heiliger geist voll und aber voll behümbten.«²⁶⁸

Heym verwendet bewusst den jüdischen Mythos und betont die beschriebenen Charakteristika im Roman.

Der Mythos steht mit seinem »undialektischen und passivischen Charakter« aber insgesamt der »dialektisch-aktivischen Ratio« gegenüber²⁶⁹, die alle Ursachen zu kennen glaubt. Er gewann in Zusammenhang mit der Technikenttäuschung zu Beginn der 80er Jahre aus den gleichen Gründen wie im Osten auch im Westen wieder an Bedeutung.²⁷⁰ Der Verlust des Glaubens in die Allmachbarkeit der Wissenschaften und der unendlichen Erkenntnisfähigkeit der Vernunft machten Erklärungsmodelle wieder stärker, die abgeschlossene Erklärungen für unbeantwortete Fragen anboten und Gedanke und Bild spielerisch vereinten:

»Aus den besonderen Voraussetzungen und der spezifischen Natur des mythischen Bewußtseins erwachsen die eigenartig symbolischen Formen eines Weltverständnisses, das noch keinen Gegensatz von Gedanke und Bild kennt.«²⁷¹

In der DDR stand Heym mit der Einarbeitung eines Mythos in seine literarische Arbeit nicht allein da.²⁷² Autorinnen wie Irmtraud Morgner hatten sich ausschließlich mit der Bearbeitung von Mythen und Legenden zu Beginn der 80er Jahre in der DDR einen Namen gemacht und Christa Wolfs *Kassandra* erschien 1982.

Während im Westen die Esoterik-Welle anrollte, folgten im Osten viele Autoren Schlagworten wie »bildliches Denken« und »Phantasie an die Macht«, »denn in einer historischen und gesellschaftlichen Lage, die durch ein Zuviel an System, an Ordnung, an Repression charakterisiert ist, muss die Kunst Ordnung zerstören, entordnen, im Wortsinn an-archisch sein.«²⁷³ Ecker verweist darauf, dass der Mythos ein Medium sei, dem »offiziell die Ernsthaftigkeit aberkannt sei, so daß, wer sich darin äußert, ein wenig Narrenfreiheit« genieße.²⁷⁴ Dadurch, dass Heym in seinem Roman aber den

268 Luther, Martin: Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist. S. 221.

269 Raddatz, Fritz J.: Die Aufklärung entläßt ihre Kinder. S. 8.

270 Raddatz, Fritz J.: Unser Verhängnis als unsere Verantwortung. S. 14. Deutlich ablesbar war die Hinwendung zu mythischen Erklärungsmodellen in den 80er Jahren im Westen auch an dem starken Zulauf zu Sektengemeinschaften und einer boomenden Esoterik-Literatur.

271 Weimann, Robert: Literaturgeschichte und Mythos. S. 325.

272 Deutsche Literaturgeschichte. S. 514.

273 Ebenda. S. 508.

274 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. S. 122.

Mythos zur Wirklichkeit werden lässt, persifliert er den dialektisch-materialistischen Wahrheitsentwurf auf der dritten Handlungsebene und legt seinen Finger tief in die offene Wunde, die der Paradigmenwechsel in der marxistischen Erkenntnistheorie klaffen ließ. Eben die Verwendung des Mythos also beinhaltet die Kritik. Ansatzweise hatte Heym dies bereits im *König David Bericht* getan, der von der Abfassung eines Berichts mit der »Einzigen, Autoritativen Wahrheit« handelt. Hier hatte er aber noch einen deutlichen Schwerpunkt auf die Kritik an der autoritären Struktur der Staatsführung gelegt.

Starkes Gewicht legt Heym bei der Konstruktion seiner christlich-jüdischen Mythologie auch deswegen auf den jüdischen Mythos, weil diesem stärker als dem christlichen der Veränderungsgedanke innewohnt. Am Ende des *Ahasver* »vereinigen sich die drei großen Ideen des Judentums: der Monotheismus, die Liebe und der Glaube an Veränderung«²⁷⁵. Der christliche Mythos wird von Heym durch die erneute Rückkehr Jesu zur Erde verändert²⁷⁶ und dem Tenor des jüdischen Mythos angepasst. Jesus wird zum Revolutionär, zum erwarteten jüdischen Messias, der mit dem Schwert Gottes in der Hand die Unterdrückten der Erde befreit.

Durch die Darstellung der Welt als in ihrer Grundstruktur »mythisch« negiert Heym die Richtigkeit des positivistischen Erklärungsmodells der dialektisch-materialistischen Theorie und diffamiert es zugleich, indem er es mit dem Mythos auf eine Stufe stellt, als modernen Mythos. Er lässt aber die Annahme einer dialektischen Grundstruktur als Entwicklungsgesetz des Seins bestehen und übernimmt ebenfalls die Handlungsmaxime des Sozialismus wie Frieden, Solidarität und Gleichheit. Hierbei betont er aber die Verantwortung des Einzelnen (indem alle Protagonisten, die den verbindlichen moralischen Ansprüchen in ihrem Leben nicht gerecht wurden, zur Hölle fahren) und diffamiert die Institutionalisierung moralischer Werte.

Die ursprünglichen Ziele des Sozialismus, bevor er sich zum stalinistischen Dogmatismus entwickelte, sind von den moralischen Ansprüchen des Judentums und den Idealen des Christentums nicht weit entfernt gewesen. Historisch ist dies aus den gemeinsamen Wurzeln der abendländischen Kulturen erklärbar. Heym stellt diese Nähe beispielhaft dar, indem er die moralischen Ansprüche der drei verschiedenen Weltanschauungen in der Konstruktion eines einheitlichen Mythos zusammenführt. Durch die Verbindung der sozialistischen Utopie mit dem christlichen und dem jüdischen Mythos – indem deren Ideale als wesensgleich erscheinen – setzt Heym die drei Ideenwelten als gleichberechtigt nebeneinander und »degradiert« – aus dem Blickwinkel des dialektischen Materialisten – den Sozialismus zur Religion, zu einem Glauben unter anderen. Nicht eine alles durchdringende menschliche Vernunft führt gesetzmäßig zu gutem Handeln, sondern die moralischen Ansprüche des Einzelnen an sich selbst. Im Mittelpunkt steht das Individuum, nicht die Gesellschaft. Dem »schlechten« Sozialismus, der doktrinär ist und einer Religion gleichgesetzt wird, weil auch

275 Frei, Hannah Liron: Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker. S. 101.

276 Panskus, Hartmut: Gelitten und nicht mehr. S. 1582.

deren Wurzeln mit einem unhinterfragbaren Tabu belegt sind, wird der »gute« Sozialismus, die Idee der Basisdemokratie und die Gleichberechtigung aller, gegenübergestellt. Eine »gute« Gesellschaft kann nur aus überzeugten Individuen mit einem hohen moralischen Anspruch geschaffen werden und folgt nicht planmäßig aus der geschichtlichen Entwicklung. Ohne den Widerspruch und die Selbstkritik ist eine gute Gesellschaft nicht denkbar. Ahasver, der Zweifler, Symbol des Dissens und der Kritik, und Jesus, die Nächstenliebe, Symbol der Harmonie und des Wunsches nach Konsens, sind die beiden Pole eines demokratischen Prozesses. Dialektisch entwickelt sich aus ihnen (Kritik und Nächstenliebe) die von den Individuen übereinstimmend definierte Wahrheit. In diesem demokratischen Prozess – Ahasver überzeugt Jesus im Habermasschen Sinn Kraft der größeren Evidenz seiner Argumente – vereinigen sich die Individuen, um eine neue Gesellschaft (Welt) aufzubauen, und bedürfen hierzu keiner übergeordneten Institution (Gott) mehr. So realisiert sich am Ende der Romanhandlung die Sehnsucht nach der Existenz einer idealen Welt ohne das Zutun des Schöpfers: Ahasver und Jesus werden »ein Wesen, ein großer Gedanke, ein Traum« (S. 244), an dem Gott (als Verkörperung der Idee) nur indirekt partizipiert. In der starken Betonung der Möglichkeiten des Einzelnen widerspiegeln sich auch die Veränderungen der politischen Vorstellungen Heyms.

4.2. Die formale Konstruktion des Romans als Kritik

Zur ästhetischen Gesamtkonzeption gehören u. a. die von Heym angewandten sprachlichen Mittel, der Aufbau des Romans mit den drei Handlungsebenen und der Einsatz von »Faction«. Mit dem Begriff »Faction« bezeichnet Fisher den Stil Heyms in *The Queen against Defoe* und auch im *Ahasver*.²⁷⁷ Heym sucht die unmittelbare Nähe zur Geschichte und zu realen Orten. Er will mit seinen Texten direkt auf sie verweisen, denn er folgt der Theorie des sozialistischen Realismus zunächst, indem auch er der Meinung ist, dass den Menschen die Fiktion glaubhafter erscheint, wenn sie Teile der Lebenswirklichkeit des Menschen enthält:

»Die Massen werden ja nicht durch abstrakte Kunst und abstruse Formen beeinflusst; dafür ist die Anstrengung zu groß, die erforderlich ist, um aus solchen Sachen einen Sinn abzulesen oder eine Emotion zu gewinnen. Die Massen werden beeinflusst durch ihnen verständliche Kunst, mit einem ihnen verständlichen, ihrem Lebensinhalt und ihren Erfahrungen entsprechenden Inhalt.«²⁷⁸

Auf die Frage »Wo liegt bei Ihnen die Grenze zwischen Dichtung und Wahrheit?« antwortete er: »Natürlich habe ich Facts und Fiction gemischt. Aber vieles ist sogar

277 In *The Queen against Defoe* [Deutsch: Die Schmähschrift] verarbeitete Heym u. a. die Texte *The shortest way* und *Hymn to the Pillory* von Daniel Defoe in der angegebenen Weise [Fisher, Rodney W.: *Fact and fiction in Heym's The Queen against Defoe*. S. 106].

278 Heym, Stefan: *Stalin verläßt den Raum*. S. 103.

direktes Zitat.«²⁷⁹. Heym geht davon aus, dass er durch die »Aufarbeitung« der historischen Dokumente deren Tenor unterstreicht, d. h. eine eindeutige Interpretation ermöglicht. Der *Niederdeutsche Predigereid* des realen Paulus von Eitzen beispielsweise ist historisch aus dem Bemühen heraus zu erklären, in einem von den religiösen Wirren des späten 16. Jahrhunderts geschüttelten Mitteleuropa für ein begrenztes Territorium durch Zwang einen einheitlichen Glauben herzustellen. Die staatsstabilisierende Funktion, also die politische Wirkung des aus dem Predigereid resultierenden religiösen Friedens im Land, wird von Heym durch seinen Textzusatz (S. 190) verdeutlicht: Im Roman verpflichtet der religiöse Würdenträger die Prediger des Landes außer auf einen einheitlichen Glauben auch direkt auf den amtierenden Landesfürsten. Durch eine Veränderung der geschichtlichen Fakten und Dokumente und die Kennzeichnung des so manipulierten Textes als historische Tatsache – im Falle des Predigereids erfolgt die Kennzeichnung durch Kursivsetzung – begünstigt Heym eine bestimmte Lesart des Textes und somit auch eine bestimmte Interpretation der Geschichte, auf die der Text rekurriert.

Die historischen Quellen dienen dem Autor als Beispiele, um Zusammenhänge zu verdeutlichen. Bei der Montage der verschiedenen Qumran-Rollen (S. 74f) wird deutlich, dass nach der Montage Heyms eine eindeutige historische Interpretation des Rollentextes zwar nicht mehr so möglich ist, wie dies vor der Montage bei den einzelnen Originaltexten möglich war, aber der religionsgeschichtlich schwierige Zusammenhang zwischen dem christlichen und dem jüdischen Messias – und damit ein wesentliches Scheidungskriterium zwischen diesen beiden Religionen – wird hier symbolhaft verdeutlicht. Natürlich sind dem montierten Text die Schwächen jeder Simplifikation eigen, andererseits wird in dem Text die Opposition zwischen den unterschiedlichen Messiasen der beiden verwandten Religionen beispielhaft vorgeführt. Heym wirkt – auch hierin den Idealen des sozialistischen Realismus folgend – aufklärerisch.

Für den *Ahasver* lässt sich weder sagen, dass alle als »dokumentarisch« gekennzeichneten Textteile real existieren (z. B. gibt es den 2. Teil des Predigereids und die erwähnten Zeitschriftenartikel nicht), noch dass die als »fiktional« herausgestellten Teile nicht in der Realität existieren (z. B. sind die Schriften Luthers – abgedruckt als Examensrede Eitzens – originalgetreu wiedergegeben). Die Arbeitsweise Heyms in einigen Romanen aus dem letzten Jahrzehnt des Bestehens der DDR, die Herstellung von »Faction«, wird in der Sekundärliteratur weitgehend negativ beurteilt. Frei spricht von »einer Schreibweise, die keine Deutungen mehr zulässt« und unterstellt Heym, dass er sich nicht besser verhalte als die von ihm im *König David Bericht* dargestellten Figuren, die zu ihrem eigenen Machtvorteil Geschichte bewusst manipulieren²⁸⁰, ohne zu erkennen, dass bei der Veröffentlichung eines solchen Buches in einer Ge-

279 Stefan Heym in einem Gespräch mit Hartmut Pankus [Pankus, Hartmut: Gelitten und nicht mehr. S. 1583.].

280 Frei, Hannah Liron: Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker. S. 81.

sellschaft, in der die Herrschenden eben fortwährend Geschichte zu ihren Gunsten manipulieren, hierin ein wesentlicher Kritikansatz gesehen werden muss. Ohne eine genaue literaturwissenschaftliche Analyse ist es dem Leser nicht möglich, die jeweiligen »Fact«- und »Fiction«-Anteile zu erkennen. Pawlik schreibt in seiner Rezension, es handele sich bei dem Roman um ein »Welten-, Gottes-, Teufels-, Menschen Pallawatsch«, in dem man lese »wie ein Maurer in einem Schnittbogenmuster«²⁸¹. Dieser Eindruck entsteht, weil im Roman verschiedene synchrone und diachrone Facetten der Weltinterpretation zueinander in Bezug gesetzt werden.

Dem formalen Konzept Heyms wird eine eigene Bedeutung häufig nicht zugestanden. Eine richtige Beurteilung des Heymschen Konzepts kann aber nur entstehen, wenn man die Umstände miteinbezieht, unter denen der Autor schrieb. Für die Einbeziehung der damals aktuellen Umstände spricht auch, dass der Autor das »Faction«-Konzept seit dem Mauerfall nicht mehr angewandt hat.

Zum einen wurden in der DDR andere Maßstäbe an Literatur angelegt und von offizieller Seite andere Forderungen an sie gestellt als in der BRD, zum anderen war die wissenschaftliche Geschichtsschreibung häufig eben nichts anderes als »Geschichtsdichtung«²⁸², da politische Interessen die Ergebnisse bestimmten.²⁸³ Die DDR-Geschichtsschreiber hatten zum Teil bedingt durch ihre Voreingenommenheit keine wesentlich andere Arbeitsmethode als Heym. Der wesentliche Unterschied lag in einigen Fällen nicht so sehr in einem höheren oder geringeren Maß an Objektivität, sondern in der zugrunde liegenden Weltsicht und der Bezeichnung des einen als »Geschichtsschreibung« und des anderen als »Literatur«. Brandes bezeichnet Heyms Konzept als »idealtypische Mittelposition [...] zwischen einsinnig organisierten Zitierweisen in der realistischen Prosa und multiperspektivischen Montageformen in den Texten der Moderne«²⁸⁴, und billigt der Form bei Heym eine eigenständige Funktion zu. »Faction« ist bei Heym aus seiner Ablehnung der vorgeschriebenen Form²⁸⁵ heraus entstanden und stellt bei ihm eine Weiterführung seiner ursprünglichen Montagekonzepte dar. Die Montage war von Beginn an ein wesentlicher Bestandteil der Arbeit Heyms. Er schreibt, dass er bereits während seiner Arbeit an *Goldsborough* über »das Verhältnis von »Facts« und »Fiction«, und über Nutz und Schaden ihrer Verflechtung« nachgedacht habe.²⁸⁶ Für den Journalisten Heym besteht am Beginn seiner

281 Pawlik, Peter: Pallawatsch. Stefan Heyms Roman »Ahasver«. S. 2.

282 So bezeichnet Moeller die Arbeit Heyms [Moeller, Hans-Bernhard: Stefan Heym. Das Wagnis der literarischen Exilanten-Tugenden und -Versuchungen in Alter und Neuer Welt. S. 406.].

283 So wird z. B. die Umarbeitung der Person Thälmann zur Figur »Thälmann« in der DDR-Geschichtsschreibung von Gradhand unter Berufung auf Tilo Gabelmann skizziert. [Gradhand, Ulrike: Geschichte der Literaturzensur in Deutschland. S. 6].

284 Brandes, Ute: Zitat und Montage in der neueren DDR-Prosa. S. 144.

285 Heym setzt sich für den Formalismus ein, der von den »bolschewistischen Führern der zweiten und dritten Generation« verdammt wird und bezieht sich selbst mit ein, wenn er sagt: »Wir weigern uns, die von Euch vorgeschriebenen Formen zu akzeptieren.« [Heym, Stefan: Wege und Umwege. Streitbare Schriften aus fünf Jahrzehnten. S. 278].

286 Heym, Stefan: Nachruf. S. 479.

schriftstellerischen Tätigkeit kein großer Unterschied zwischen dem Konstruieren eines Ingenieurs und dem Komponieren eines Dichters.²⁸⁷

Während in Heyms frühen Romanen nur wenig Dokumente eingebaut sind, wird spätestens ab *Fünf Tage im Juni* die Montagearbeit für ihn zu einer zentralen Aufgabe bei der Herstellung eines Romans. Der Anteil der verarbeiteten Dokumente steigt stark an und es entsteht ein »Stundenprotokoll eines historischen Ereignisses«²⁸⁸, bei dem aber Fiktion und Dokument noch deutlich voneinander getrennt sind. Erst in seinen Romanen *Der König David Bericht*, *Die Schmähschrift* und *Ahasver* kann von »Faction« geredet werden. »Faction« als Produktionsmethode eines fiktionalen Textes ist Teil des ästhetischen Gesamtkonzepts des Textes, das sich außerdem auch aufgrund der Mischung mythischer und realer Räume und der dürftigen Orts- und Zeitangaben im Text einem chronologischen Lesevorgang verweigert. Die verschiedenen Handlungsebenen bieten dem Leser ständig wechselnde Perspektiven und machen schon sprachlich – durch den Einsatz der unterschiedlichen formalen Mittel – eine durchgehende Lesart unmöglich und zwingen den Rezipienten zu Flexibilität.

Im Roman treten mythische und menschliche Figuren nebeneinander auf und agieren miteinander. Heym bricht so die eingeübten Rezeptionsschemata des Rezipienten auf und verweigert sich jeglichem Anspruch des sozialistischen Realismus, denn dieser fordert »vom Künstler wahrheitsgetreue, historisch konkrete Darstellung der Wirklichkeit in ihrer revolutionären Entwicklung. Wahrheitstreue und historische Konkretheit der künstlerischen Darstellung muss mit den Aufgaben der ideologischen Umgestaltung und Erziehung der Werktätigen im Geiste des Sozialismus verbunden werden.«²⁸⁹ Der sozialistische Realismus war in der DDR die verbindliche Kunstform aller Künste, wurde aber in der Ära Ulbricht anders als bei Honecker definiert und war seit seiner Erschaffung immer wieder den Angriffen durch Gegenströmungen ausgesetzt. Nach dem 2. Weltkrieg hatte die Staatsführung der DDR den sozialistischen Realismus aus der UdSSR als verbindliches künstlerisches Prinzip der Wirklichkeitsdarstellung für alle Kunstschaffenden übernommen. Das Ziel des sozialistischen Realismus war es, die Menschen zum Sozialismus zu erziehen. Er sollte Utopie und Wirklichkeit in einem sein:

»Der Streit darum, was sozialistischer Realismus sei, bewegte sich zwischen folgenden beiden Extremen: Wenn die Realität potentiell immer schon utopisch ist, sich in Bewegung befindet mit der Tendenz zur Besserung der Lage, dann ist die Abbildung der Wirklichkeit die angemessene Form der Utopie. Die andere Seite betont, dass die Realität, insofern sie sich auf dem Weg zur Utopie befindet, mittels bloßer Widerspiegelung noch nicht auf die Tendenz verweisen kann. Vielmehr müsse die

287 Vgl. Heym, Stefan: Nachruf. S. 632. Er schließt sich damit Stalins Slogan von dem »Schriftsteller [der] der Ingenieur der menschlichen Seele« sei, an (Stalin 1932.) [Zitiert nach Metzler Literatur Lexikon. S. 435.]

288 Brandes, Ute: Zitat und Montage in der neueren DDR- Prosa. S. 128.

289 Metzler Literatur Lexikon. S. 435.

literarische Darstellung die utopische Teleologie der Realität antizipieren, indem sie über die reine Abbildung hinausgehe.«²⁹⁰

Heym fasst das »Rezept« des sozialistischen Realismus ironisierend zusammen, indem er formuliert: »Du, Schriftsteller, zeige einen vorbildlichen Aktivist – damit alle deine Leser, alle *unsere Werktätigen* vorbildliche Aktivist werden.«²⁹¹ Der formale Anspruch des sozialistischen Realismus an Literatur war es, eine realistische Figur in einer realistischen Umgebung darzustellen, der eine »glanzvolle sozialistische Zukunft« bevorstand.²⁹² Hierbei war die Form weniger wichtig, entscheidend war der Inhalt. Als in den 50er Jahren eine Kunstform entstand, die als Gegenreaktion hierzu die Form betonte und die Inhaltsleere ihrer Werke als eigentliche Aussage unterstrich, definierte die SED den Formalismus als »Zersetzung und Zerstörung der Kunst selbst«²⁹³. Kunst war vordefiniert, so dass logischerweise Kunstformen, die die Kriterien nicht erfüllten, keine Kunst sein konnten.

In den 60er Jahren war das vorgegebene Ziel das ökonomische Kunstwerk. Es sollte »nicht nur die ›sozialistische Persönlichkeit‹ im Kontext der ›sozialistischen Menschengemeinschaft‹ darstellen, sondern – selbst eine Funktion der ökonomischen Hebeltheorie – [...] den generellen Prozeß der Produktivitätssteigerung beispielhaft voranbringen«²⁹⁴. Somit war das Kunstwerk endgültig zum Mittel der Produktivitätssteigerung degradiert. Es war durch eine genaue Aufgabenzuweisung definiert: Es musste leicht zugänglich sein, hatte einen didaktischen Auftrag zu erfüllen, war mit einem klaren Ziel – dem Klassenstandpunkt – versehen, sollte 1:1 in die Lebenswelt des Rezipienten übertragbar sein und durfte die philosophische Grundlage, den Materialismus, nicht in Frage stellen. Es gab durchaus Künstler, die sich gerne an diesem starren Formkonzept orientierten:

»Diese haben ein festes Interesse an den aus dem Gutbürgerlichen übernommenen Formen und Methoden; hier ist für sie die moralische, politische und wirtschaftliche Sicherheit; man braucht nur die Gesichter ein wenig zu glätten und die Kleider ein wenig zu übermalen, und man hat statt des Bildnisses des Bestarbeiters X. das Porträt des Kommerzienrats Y. Das künstlerische Experiment, ob richtig oder falsch, nützlich oder nicht, bringt Unruhe unter diese Liebhaber der Ruhe und des Gleichgewichts; sie befürchten, dass ihr Werk, dessen Minderwertigkeit ihnen wohl bewusst ist, in Frage gestellt werden könnte, und dass jemand den Betrug, von dem sie so angenehm leben, durchschauen möchte.«²⁹⁵

Diese Art der – auch formal – angepassten Kunst sicherte den Erhalt des Systems,

290 Jäger, Andrea: Schriftsteller-Identität und Zensur. Über die Bedingungen des Schreibens im »realen Sozialismus«. S. 142.

291 Heym, Stefan: Wege und Umwege. S. 219. Hervorhebungen im Original.

292 Rütther, Günther (Hg.): Literatur in der Diktatur. Schreiben im Nationalsozialismus und DDR-Sozialismus. S. 249.

293 Emmerich, Wolfgang: Kleine Literaturgeschichte der DDR. S. 98.

294 Deutsche Literaturgeschichte. S. 483.

295 Heym, Stefan: Stalin verläßt den Raum. S. 101.

denn sie erzeugte keine Widersprüche, die man hätte auflösen müssen.²⁹⁶ 1975 hatte sich die Rolle der Literatur aber bereits weitgehend in eine defensive Position zurückgezogen:

»Der Schriftsteller wurde zum Bewahrer der Utopie, damit sie – wenn noch nicht, wie von Marx vorausgesagt, in den Verhältnissen selbst aufgehoben – wenigstens als Vision kommenden Generationen überliefert werden konnte.«²⁹⁷

Dieser Wandlung folgten nur noch wenige Schriftsteller. Der sich abzeichnende Paradigmenwechsel und die immer offensichtlicher werdenden Widersprüche des Systems mit der Wirklichkeit ließen nach der Biermann-Ausbürgerung 1976 immer weniger Autoren an eine Wandlungsfähigkeit der Verhältnisse glauben. Vielmehr versuchten viele Autoren durch eine radikale Neusetzung von Sprache, die Sprache der Macht zu zerstören.²⁹⁸ Emmerich beschreibt die neue Art zu Schreiben als Foucaultschen Gegendiskurs zum Leitdiskurs und nennt die Autorennamen Plenzdorf, Fries, Wolf und Braun.

Stefan Heym hingegen hatte sich vom Glauben an die Wandlungsfähigkeit des Systems noch nicht abgewandt, so dass er – auch wenn er mit den genannten Autoren die Abwendung von der »instrumentellen Vernunft und [...] der Doktrin des sozialistischen Realismus«²⁹⁹ gemein hatte – nicht in einem Atemzug mit ihnen genannt wird. Sein ästhetisches Konstrukt ist eine deutliche Abwendung vom Anspruch der Nachbildung der Realität in der Kunst, aber weder reine Utopie wie bei Morgner noch Dokumentarismus wie bei Sarah Kirsch. Zwar folgt auch Heym dem Trend der neueren DDR-Erzählliteratur, die sich »dem Bann der auswendigen Realität entzieht [und] Einbildungen, Phantasmen und Fiktionen als eine zweite, andere Realität gegen die erste, verordnete setzt«³⁰⁰, aber er bezieht die Realität durch seine Montage mit ein und zeigt auf, wo die Utopie umgesetzt werden soll. Statt eine reine Utopie zu entwerfen oder das melancholische Kämmerchen, in das sich Plenzdorfs *Neuer Werther* zurückzieht, kritisiert Heym die Ursache des Missstands. Er gehört noch zur Gruppe der »Alten« in der DDR-Literatur.

Innerhalb der DDR-Literaturszene wurde zwischen den »alten« und den »neuen« Autoren getrennt. Das Unterscheidungsmerkmal war das Erleben des 2. Weltkriegs als Literat. Zur Gruppe der »Alten« gehörten also Brecht, Seghers und Heym, wohingegen die »Neuen« bereits einen Großteil ihrer Sozialisation in der DDR durchlebt hatten: Plenzdorf, Papenfuß, etc. Für letztere war die Zeit zwischen 1979 und 1982 eine »Phase des Aktivismus«³⁰¹, die sie deutlich als Zäsur empfanden. Man fing an,

296 Auch in den Statuten des Ministeriums für Kultur war festgeschrieben, dass nur »Werke der sozialistisch-realistischen Kunst und Literatur und ihre Verbreitung« Unterstützung finden sollten [Zitiert nach: Köhler-Hausmann, Reinhild: Literaturbetrieb in der DDR: Schriftsteller und Literaturinstanzen. S. 94].

297 Lehmann, Joachim: Vom gesunden Volksempfinden zur Utopie. S. 123.

298 Emmerich, Wolfgang: Status melancholicus. S. 237.

299 Deutsche Literaturgeschichte. S. 522.

300 Emmerich, Wolfgang: Kleine Literaturgeschichte der DDR. S. 285.

301 Dahlke, Birgit: »Temporäre autonome Zone«. S. 471.

Texte unzensuriert einem kleinen Ost-Berliner Publikum vorzustellen. Häufig genug bestand das Publikum nur aus anderen Literaten. Man schrieb, las vor und kritisierte sich gegenseitig, etwa so wie es im Westen die Gruppe 47 auf ihren Treffen getan hatte. Der entscheidende Unterschied war, dass die, die hier Texte vortrugen, »die Szene am Prenzlauer Berg«, nicht auf eine Veröffentlichung in der DDR hinarbeiteten. Kaum einer von ihnen gehörte dem DDR-Schriftstellerverband an, und keiner wollte sich seine Texte von staatsstreuen Zensoren »zerpfücken« lassen – die meisten fühlten sich in ihrer abgeschotteten Szene als Teil einer Keimzelle des Widerstands. Tatsächlich entstanden auch aus ihrem Umfeld heraus Mitte der 80er Jahre in der ganzen DDR inoffizielle Zeitschriften, die sich am Rande der Legalität oder darüber hinaus bewegten und nur zum Teil toleriert wurden.

Die etablierte Literaturszene, die nicht zwangsläufig mit »Kreis affirmative Literatur produzierender Autoren« gleichzusetzen ist, stand ihr zu Beginn der achtziger Jahre gegenüber. Sie bestand in der Hauptsache aus dem DDR-Schriftstellerverband, dem Kant, Seghers, Wolf und andere angehörten. Nach der Abspaltung der letzten Abtrünnigen (darunter Heym) im Zuge der Ereignisse nach der Biermann-Ausbürgerung 1976, zeichnete der Verband sich vor allem durch seine Linientreue aus. Nach der Biermann-Ausbürgerung war eine große Anzahl an bedeutenden DDR-Autoren zu offenen Systemkritikern geworden (z. B. Jürgen Fuchs, Joachim Seyppel, Rudolf Bahro, Rolf Schneider, Erich Loest und Hans-Joachim Schaedlich) – Heym war somit nur einer von vielen. Heym gehörte zur Gruppe der »Alten«, stand aber außerhalb des Schriftstellerverbandes und war nie Parteimitglied, andererseits gehörte er auch nicht zu jener experimentierfreudigen Avantgarde am Prenzlauer Berg.

Es gab in der DDR die Schriftsteller, die treu den Prinzipien des sozialistischen Realismus folgten, die, die durch Darstellen einer Utopie oder Rückzug in eine Scheinwelt Kritik übten und jene, die direkte Kritik übten (z. B. Biermann). Heym gehörte zu den wenigen Autoren, die diese unterschiedlichen Ansätze miteinander kombinierten und nimmt insofern eine Mittelposition ein. Sein ästhetisches Konzept widersprach in mancher Hinsicht den Vorstellungen des sozialistischen Realismus, aber inhaltlich blieb Heym der Sozialismus-Utopie treu. »Faction« ist veränderte Wirklichkeit, d. h. mit dem unbedingten Wahrheitsanspruch des sozialistischen Realismus nicht vereinbar. Bedenkt man hierüber hinaus die Verweigerung der Anerkennung der Realität durch die Setzung des Mythos als der Wirklichkeit im Roman und die Gleichsetzung des sozialistischen Erklärungsversuchs mit dem Mythos, so liegt der Schluss nahe, dass die eigentliche Kritik des *Ahasver* sein formal-ästhetisches Konzept ist, nicht sein Inhalt. Diese Auffassung hält Ecker in seiner Dissertation zum *Ahasver* für durchaus plausibel:

»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.«³⁰²

302 Ecker, Hans-Peter: Poetisierung als Kritik. Stefan Heyms Neugestaltung der Erzählung vom Ewigen Juden. S. 312.

Dies spiegelt sich auch im Titel seiner Arbeit wider. Das Kritische Lexikon hingegen behauptet über den gleichen Roman:

»Für Heym ist die Form nicht Bedeutungsträger, sondern Transportmittel.«³⁰³

Der Mythos ist ein nach den gängigen literarischen Kriterien der DDR unzulässiger Gegenentwurf, da er keine realisierbare Utopie darstellt. »Faction« ist eine Verdrehung historisch-wissenschaftlicher Tatsachen und die Darstellung der Un-Sinnigkeit der Handlungen der DDR-Offiziellen legt die Beschränktheit der DDR-Normalität frei. Es lässt sich also zusammenfassend sagen, dass Inhalt und Form sich ergänzen und dass tatsächlich auch der Form kritische Qualitäten zugeschrieben werden müssen:

»Die Negierung des Rechts der politischen Führung, die statthaften künstlerischen Formen zu bestimmen, ist gleichzeitig die Ablehnung ihres Anspruchs, den Inhalt festzulegen, zu entscheiden, was wahr und was unwahr ist. Wird der Totalitätsanspruch an einem Punkt, dem der Form, durchbrochen, so ist er, eben weil er ein totaler Anspruch ist, ganz und gar durchbrochen.«³⁰⁴

Die von Heym verwendete Form war eine Form der Kritik.

4.3. Die direkte Kritik an der Staatsführung und der SED

Immer wieder werden im *Ahasver* versteckt oder offen DDR-Institutionen oder Parteikader der SED angegriffen und bloßgestellt. So handelt es sich beispielsweise bei ausnahmslos allen Figuren, die in den Behörden der DDR beschäftigt sind – sie werden hauptsächlich im 27. Kapitel eingeführt – um unselbstständige und geistig beschränkte Opportunisten. Der Hauptabteilungsleiter Würzner nimmt die Inschrift auf einem Panier, das in einer 2000 Jahre alten mythischen Schrift erwähnt wird, zum Beweis für die Aggressivität des »zionistischen Imperialismus« der 80er Jahre (S. 77) und die Mauer aus dem Bibelpsalme wird – trotz ausdrücklicher Angabe der Fundstelle – unhinterfragt als »antiimperialistischer Schutzwall« begriffen (S. 223). Beifuß, der DDR-Wissenschaftler, unterwirft sich dem von seinem Vorgesetzten eingeforderten Primat der Politik widerspruchslos und ist bereit, sich in seinen Untersuchungsergebnissen nach den Wünschen der Partei zu richten (S. 77, 79). Auf S. 214 werden die Führungsgremien der DDR als Kader bestehend aus »Männern von beschränkter Denkungsart« bezeichnet, denn sie sind es, die »lauthals proklamieren, sie bräuchten ihr Arsenal [an Atomwaffen] zur Verteidigung des Friedens«. Zur Kritik sind die dargestellten Figuren nicht in der Lage. Sie verharren in alten Denkschemata. So hat Beifuß beispielsweise – lange nach dem XX. Parteitag der KPdSU – noch nicht verstanden, dass es sich bei der Hinrichtung Trotzki durch den KGB um ein in Stalins Auftrag verübtes Verbrechen handelte, sondern propagiert weiter die alte, stalinistische Version nach der Trotzki zu einem »Werkzeug der finstersten Reaktion« gewor-

303 Kritisches Lexikon. S. 2.

304 Heym, Stefan: Stalin verläßt den Raum. S. 103.

den sei (S. 210). In vielen anderen in den Text eingestreuten Anmerkungen, die aphoristischen Charakter haben, wird auf die DDR, die Struktur ihres Staatssystems und die Partei angespielt. Jede unvollkommene Revolution, heißt es beispielsweise auf S. 161, verweise entschuldigend auf die Unvollkommenheit des Menschen. Die Dissidenten seien nur von bösen Engeln verwirrte Geister (S. 59) und dass in einem ordentlichen Staat das Volk kurzgehalten wird, wird als Naturgesetz hingestellt (S. 80). Immer wieder wird eine Denkungsort als zu bequem angeprangert, bei der man dem, was von oben angeordnet wird, folgt, ohne es kritisch zu prüfen (S. 97). Gerade darauf aber bauten die zivilen DDR-Behörden – wie die Behörden jedes totalitären Staats – in extremem Maße. Zur Einführung der entsprechenden Überwachungsinstanzen (Staatssicherheit) rät bezeichnenderweise der Teufel (S. 188), bei dem alle enden werden, die versuchen, mit den beschriebenen Methoden »den menschlichen Geist in hohle Doktrinen zu zwängen« (S. 236). Wenn die einzelnen Figuren nicht direkt als Beamte des DDR-Staates benannt werden, dann wird zumeist durch Analogismen auf die real existierenden DDR-Kader verwiesen. Die in allgemeinen Andeutungen formulierte Kritik verweist offenkundig auf die DDR. Zum Teil werden bestimmte Formulierungen und Umschreibungen direkt aus der DDR-Propaganda übernommen, in der z. B. immer wieder der »zionistische Imperialismus« herausgestellt wurde.³⁰⁵ Heym ist hierbei aber zurückhaltender als in seinen früheren Romanen, in denen einzelne Minister und Staatsfunktionäre aufgrund von äußeren Beschreibungen allzu deutlich zu identifizieren waren.

Für die DDR-Zensoren war Heyms Konzept lange Zeit klar: Sie schrieben in ihren Beurteilungen, dass die Form des Romans schlicht Verpackung sei, ein »historisches Gewand, Verkappung und Mummenschanz zur Tarnung [...] eines Angriffs [...] gegen unsere Partei und die Regierung der DDR«³⁰⁶. Diese Aussage eines DDR-Zensors bezieht sich auf *Die Schmähschrift*, in der DDR-Chefideologe Kurt Hager, Erich Honecker, Hermann Axen und Wilhelm Pieck anhand von Details der Figurenbeschreibung und durch Wortspiele identifiziert werden können.

Der *Ahasver* ist kein Schlüsselroman. Zwar können auch in ihm einzelne Figuren mit Personen (»Beifuß« – Beltz), Beschreibungen von Gruppen mit tatsächlich existierenden Vereinigungen (»arabische Freunde« – PLO) oder die Erwähnung von Adressen mit Institutionen (»Behrenstr. 39a« – Staatsbank der DDR) in Verbindung gebracht werden, aber hierbei handelt es sich im Romanganzen nicht um ein handlungstragendes Element. Die Personen, auf die in der realen Welt verwiesen wird, sind zudem keine hochrangigen Vertreter des Staates, wie in der *Schmähschrift* oder im *König David Bericht*.³⁰⁷

305 Heym verwies in seiner Rede »Über Juden und Christen« 1982 darauf, dass die sozialistische Presse diesen Begriff immer wieder benutzt, wenn sie vermeintliche »Zionistische Verschwörungen« aufzudecken glaubt und rückte die DDR-Presse deswegen in die Nähe der Nazi-Presse [Heym, Stefan: Einmischung. S. 19.].

306 Heym zitiert seine eigene Stasi-Akte [Heym, Stefan: Filz. S. 20].

307 Auch Reich-Ranicki weist darauf hin, dass es sich beim König David Bericht lediglich um

Auf den Einbau direkter Kritik hatte auch Bulgakow in seinem *Der Meister und Margarita* nicht verzichtet. Ähnlich wie Heym hatte auch er sich in parodierender Weise des bürokratischen Eifers der Stalinisten bedient und kritisierte ihn, indem er ihn leicht überspitzt darstellte. So fordert beispielsweise ein zum Satansball entführter Stalinist den Satan auf, ihm ein Entschuldigungsschreiben für dessen unerlaubte Abwesenheit auszustellen. Der Text lautet:

»Hiermit wird bescheinigt, dass der Inhaber dieses, Nikolai Iwanowitsch, die letzte Nacht auf dem Ball beim Satan verbrachte. Er wurde als Transportmittel eingesetzt ... jetzt Klammer auf, Gella, und in Klammern schreibst du »Eber«. Unterschrift.«³⁰⁸

Auch an anderen Stellen macht sich Bulgakow über die Eigenarten der Machthaber lustig oder greift ganz offen die weit verbreitete Günstlingswirtschaft und Korruption an.³⁰⁹ Bulgakows Roman ist aber im Unterschied zum *Ahasver*, in dem sich ebenfalls »kleine Spitzen« gegen die Herrschenden finden, zu einem großen Teil als Schlüsselroman lesbar und war deshalb noch 27 Jahre nach dessen Tod verboten. Heym verzichtet demgegenüber im *Ahasver* weitgehend auf die Zuordnung von Figuren zu Personen.

Er konstruiert einen weiteren wesentlichen Kritikansatz, indem er die Parallele zwischen den Institutionen der Kirche und der DDR in ihrer Gleichsetzung als auf Dogmatismus aufgebauten Organisationen herausstellt und ihre Gegenüberstellung zu Religion und Sozialismus als den ursprünglichen nicht-dogmatischen Glaubensbekundungen vornimmt. Auf der zweiten Handlungsebene wird am Beispiel der reformierten Kirche und ihres Würdenträgers Eitzen deutlich herausgearbeitet, dass jeder »starr« gewordene Glaube nur mit Gewalt zu erhalten ist. Für Eitzen gelten im »Geschäft« die gleichen Grundsätze wie in der Religion (S. 103), mit deren Glaubensgrundsätzen die kirchlichen Dogmen und die Aussagen der Kirchenväter häufig nicht zu vereinbaren sind.³¹⁰ Eitzens anfängliche Schwierigkeiten mit diesen Widersprüchen verflüchtigen sich sehr bald, und er wird zu einem der deutlichsten Vertreter des Dogmatismus. Als Pendant zum hierarchischen Aufbau der Kirche wird die gleiche Struktur (Hierarchie, Totalitarismus und Dogmatismus) auch innerhalb der ersten Handlungsebene für den Mythos nachgewiesen, der einst »durch die Dogmen und Lehren der Kirche abgelöst wurde«³¹¹. Auch der christliche Gott regiert diktatorisch (S. 5), benützt die Gewaltandrohung zur Stabilisierung seiner Ordnung (S. 100) und ist ungerecht, indem er die begünstigt, die ihm gehorsam sind (S. 12). Durch den

eine historische »Verpackung« handele, ein »Vehikel für zeitkritische Befunde und polemisch gemeinte Diagnosen« und identifiziert »König David« als Stalin [Reich-Ranicki, Marcel: König David alias Stalin. S. 60.].

308 Bulgakow, Michail: *Der Meister und Margarita*. S. 364.

309 Auf den Seiten 76 und 125 greift Bulgakow offen die UdSSR-Schriftsteller-Elitevereinigung an und macht sich auf S. 305 wiederholt über den engstirnigen Staatsapparat lustig [Bulgakow, Michail: *Der Meister und Margarita*].

310 Als Luther die Beseitigung der Juden fordert, fällt Eitzen der Satz »Liebet Eure Feinde und segnet, die Euch fluchen« ein (S. 35).

311 Beltz, Walter: *Gott und die Götter*. S. 40.

Briefwechsel auf der Handlungsebene der Gegenwart wird der Bezug zwischen der mythischen, der historischen und der gegenwärtigen Struktur hergestellt. Leuchtenträger bemüht die Kirche, »die im Laufe ihrer Geschichte viel Grausames getan hat« – also negativ konnotiert ist – als Beispiel für jede »auf Dogmen gegründete Organisation«, deren Charakteristikum es sei, dass sie schon auf die kleinste Kritik extrem reagiere (S. 46). Die Kirche ist im Roman ein Abbild der himmlischen Ordnung und ein Äquivalent zur sozialistischen Diktatur. Die Strukturen, die Methoden und die Entscheidungsabläufe sind in jedem der drei Fälle die gleichen. Das gleiche Paradoxon, das den Glauben mit der Kirche verbindet, nämlich, dass die sich immerzu auf ihn berufende Kirche gleichzeitig durch seine Grundsätze in Frage gestellt werden kann³¹², wiederholt sich im Zusammenhang Sozialismus – sozialistische Diktatur. Fisher schreibt bezüglich der Parallelisierung der SED mit der Kirche:

»The description is of the Church, but it could equally well refer to the political organisation to which Beifuß belongs. In other words the East German collective's reluctance to accept the supernatural is on a par with the Lutheran failure to come to terms with that which it cannot force into the straightjacket of dogma.«³¹³

Im gesamten Roman ist für Heym »das Böse die Ordnung, das Institutionale«³¹⁴. Er sieht die Kirche als ein »perfektes Beispiel« für die Wandlung einer Heilslehre zum Dogma:

»Nun ist es wohl seit je so gewesen, dass die Vertreter einer Heilslehre, wenn sie ihre Versprechungen innerhalb annehmbarer Frist einzulösen nicht imstande sind, dazu neigen, eine starre Hierarchie zu errichten und ihren Anhängern strenge Regeln und ein festes Dogma aufzuzwingen [...]. Wir können derart Entwicklungen bis in die heutige Zeit verfolgen, in vielen Teilen der Welt und in vielen Bewegungen, politischen und anderen, und die christliche Kirche ist ein perfektes Beispiel dafür: Je länger die Gläubigen auf die Erfüllung der Heilsversprechen zu warten hatten, desto engmaschiger wurde die Herrschaft des Apparats [...]«³¹⁵

Die Kirche im 16. Jahrhundert und sozialistische Diktatur des 20. Jahrhunderts hatten zu den in ihren Strukturen lebenden Menschen ein ähnliches Verhältnis: Sie betrachteten sie als Untertanen, als »Schafe«, die von Hirten gelenkt werden müssen. Wolle verdeutlicht dies am Beispiel der letzten Volkskammerrede des DDR-Geheimdienstchefs Erich Mielke vom 13.11.1989, in der dieser den Satz »Ich liebe doch alle, alle Menschen!« gesprochen hatte. »In der verkürzten Fassung ›Ich liebe euch doch alle!« wurde diese Erwiderung zum Geflügelten Wort und Ausdruck des Verhältnisses zwischen der Obrigkeit als liebendem und strafendem Vater und den Untertanen als

312 Leuchtenträger schreibt: »Aber [es] [...] war doch zu befürchten, dass sie zu weit gehen und in ihrem religiösen Eifer die Worte und Gedanken des Gekreuzigten den Praktiken des Klerus gegenüberstellen könnten.« (S. 184).

313 Fisher, Rodney W.: Stefan Heyms Ahasver: Structure and principles. S. 254.

314 Frei, Hannah Liron: Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker. S. 88.

315 Heym in seiner Rede Über Juden und Christen 1982 [Heym, Stefan: Einmischung. S. 14.].

unmündigen Kindern«, schreibt Wolle und macht damit die Haltung der DDR-Oberen deutlich.³¹⁶ Diese Haltung hat sich von den Grundwerten der sozialistischen Vor-denker so weit entfernt, dass – wie eben auch im Falle der Kirche – das Selbstverständnis jener Begründer der Lehre als Kritik an dem Status quo benutzt werden kann. So berief sich beispielsweise ein ums andere Mal die DDR-Opposition auf die Worte Karl Marx' oder Rosa Luxemburgs, um dem System den Spiegel vorzuhalten, es durch das Aufzeigen der Entfremdung von seinen Wurzeln zu demaskieren.³¹⁷

Heym baut im *Ahasver* eine Entwicklungsparallele zwischen zwei Heilslehren auf, die beide ihr Ziel – die Errichtung einer menschlichen Gesellschaft – nicht erreichten und zu dogmatischen Systemen verkamen. Hierin liegt eine mehrfache Kritik: Zum einen besteht sie in der Gleichsetzung des DDR-Sozialismus mit einem – gerade aus der Sicht der Sozialisten – gescheiterten, archaischen und dogmatisch-unmenschlichen System Kirche, zum anderen in der Darstellung des DDR-Sozialismus als »gescheitert«. Lauckner sieht das Schicksal des Sozialismus und des Christentums durch die Figuren Eitzen und Beifuß verkörpert:

»[...] it seems likely that Heym intends Beifuß to represent dogmatic communism, just as Eitzen represents dogmatic Christianity. Symbolically, then, the fate of Eitzen and Beifuß indicates that both Christianity and communism have failed to achieve their goal of an ideal world of peace, justice, and brotherhood which Heym calls ›das wahre Reich Gottes‹.«³¹⁸

»Das wahre Reich Gottes« ist das Ziel, von dem sich die dogmatischen Systeme so weit wie denkbar entfernt haben. Die Ziele »Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit« sind im DDR-Sozialismus nicht verwirklicht. Es sind hohle Floskeln geworden und das Versagen des Systems ist schon lange vor dem symbolischen Untergang der Lehre in der Höllenfahrt Beifuß' deutlich an der Unfreiheit abzulesen, von der die Figuren umgeben sind. Bespitzelung und Unterdrückung werden im Handlungsgeschehen als normaler Alltag wiedergegeben. Die direkte Kritik durch die Darstellung des DDR-Alltags als einem Leben in einer Diktatur, die sich in ihrem Endstadium befindet, wirkt vor allen Dingen deswegen besonders stark, weil sie so realitätsnah ist. Neben dem Mythos und der Legende als »Inhalte« und dem ausgefeilten Formkonzept stellt die direkte Kritik durch den Einbau kleiner Spitzen gegen den DDR-Staat, die Darstellung des Alltags als Unterdrückungsalltag und die Charakterisierung der Angepassten als der Stupiden sowie die Parallelisierung der Kirche mit dem Staats- und Parteikader einen entscheidenden dritten Teil des kritischen Gesamtpotenzials des Romans.

316 Wolle, Stefan: Die heile Welt der Diktatur. S. 126. Schreibfehler im Original.

317 Die von Stephan Hermlin initiierte Protestschrift gegen die Ausbürgerung Wolf Biermanns aus der DDR – sie wurde dem Neuen Deutschland am 17.11.1976 übergeben – enthält beispielsweise die Passage: »Unser sozialistischer Staat, eingedenk des Wortes aus Marxens 18. Brumaire', demzufolge die proletarische Revolution sich unablässig selbst kritisiert, [...]« [Zitiert nach: Chotjewitz-Häfner, Renate (Hg.): Die Biermannausbürgerung und die Schriftsteller. S. 22, 249].

318 Lauckner, Nancy Ann: Stefan Heym's revolutionary Wandering Jew: a warning and a hope for the future. S. 74.

5. Sozialistische Kritik am real existierenden Sozialismus

Der *Ahasver* ist ein besonders gelungenes Beispiel für das literarische Konzept Heyms, das die Grenzen zwischen den traditionellen Genres der politischen Literatur, dem historischen und dem phantastischen Roman aufbricht. Heym nimmt einen tradierten literarischen Stoff auf, verbindet ihn mit geschichtlichen Ereignissen und den – 1980 – aktuellen Auseinandersetzungen. In diesem Roman wird der Ahasver-Stoff produktiv verändert. Aus dem ursprünglich christlich-antisemitischen Stoff schafft Heym durch eine Anbindung an die Bearbeitungen des Ahasver-Motivs im Vormärz eine neue Version der Legende, in der die Betonung deutlich auf dem gesellschaftskritischen Aspekt liegt. Hierbei orientiert sich Heym an älteren Bearbeitungen des Stoffs und an dem Roman *Meister und Margarita* von Bulgakow. Durch die Verbindung, die zwischen dem Ahasver-Stoff und – unter Bezug auf die Grundlagen der Volksbücher von 1600 – dem biblischen Mythos geschaffen wird, wird der Stoff in seiner Bedeutung ausgeweitet. Er wird mit den Auseinandersetzungen innerhalb der Bibel und den Differenzen zwischen dem christlichen und dem jüdischen Mythos in Verbindung gebracht. Der Mythos wird im Roman der rationalen Weltsicht der Gegenwart gegenübergestellt. Weil der Sozialismus in der DDR zu einem rationalen Ordnungssystem ohne jede Glaubenskraft verkam, ist er gegenüber dem glaubensstarken Mythos schwach und dieser kann deshalb formal-ästhetisch als Ausgangspunkt einer Kritik dienen. Durch die Entlarvung der »sozialistischen Realität« als Fiktion bleibt von dem, was die DDR 1980 zusammenhielt, nur noch ihre dogmatische Struktur übrig, der demokratisch-pluralistische Forderungen und Konzepte entgegeng gehalten werden. Der Idealismus des ursprünglichen Sozialismus ist bei seiner Institutionalisierung verloren gegangen und seine erkenntnistheoretische Grundlage durch den Paradigmenwechsel in Frage gestellt worden. Die Struktur der sozialistischen Diktatur wird als unmenschlich beschrieben und die Menschen, die sie erhalten, werden als unkritische Befehlsempfänger und -übermittler dargestellt. Heym wies noch am 9.12. 1989 in einer Rede auf einer Demonstration auf den Antagonismus zwischen den sozialistischen Idealen und der sozialistischen Diktatur hin:

»Der Sozialismus ist nicht, ich wiederhole: nicht, die Diktatur eines Apparates oder

einer Partei über das Leben der Menschen, und er ist nicht die Unterdrückung der Wünsche und Gedanken des Volkes!«³¹⁹

Heym stellt die sozialistischen Ideale in eine Reihe mit anderen menschlichen Gesellschaftsentwürfen, dem christlichen und dem jüdischen, und stellt sie gemeinsam den Systemen gegenüber die nur noch den jeweiligen Namen (christliche Kirche / sozialistischer Staat) erhalten, ihre Ideale aber eingebüßt haben. Aus der Opposition von säkularisiertem versus religiösem Gesellschaftsentwurf wird bei Heym die Gegenüberstellung von menschlicher versus unmenschlicher Gesellschaft. Die DDR-Rezensentin Ursula Reinhold stellte deswegen vereinfachend fest: »Der Ahasver ist wie alle Bücher dieses Autors ganz unmittelbar den Fragen der Gegenwart verpflichtet«³²⁰, nachdem der Roman kurz vor dem endgültigen Zusammenbruch des durch ihn angeprangerten Systems mit knapp achtjähriger Verspätung doch noch in der DDR erscheinen durfte.

Vom Œuvre des Autors hebt sich dieser Roman ab. Er ist außer dem *König David Bericht* der bisher einzige Roman Heyms, der auf einem Mythos – es ist in beiden Fällen zumindest zum Teil der biblische – aufbaut. Das Formkonzept im *Ahasver* ist aber wesentlich stärker ausgearbeitet und der *Ahasver* ist auch kein Schlüsselroman. Seine Form und seine sprachliche Gestaltung sind dem Inhalt gleichwertig, mit dem sie eine Einheit eingehen, ihnen muss sogar ein eigenes kritisches Potential beigemessen werden. Die Anlehnung der Sprache an das in der Luther-Bibel bzw. im Barock benutzte Deutsch ist besonders auffallend und belegt die Ausgefeiltheit des Heymschen Konzepts. Der Roman wurde im Gegensatz zu den meisten anderen Romanen Heyms in deutscher Sprache abgefasst und nicht, wie der *König David Bericht*, zuerst in Englisch geschrieben und dann vom Autor übersetzt. Durch die Infragestellung der philosophischen Grundlage der sozialistischen Theorie greift seine Kritik sehr viel tiefer als in anderen Romanen Heyms. Hierin ist vermutlich auch der Grund zu sehen, weswegen dieser Roman erst in der letzten großen Veröffentlichungswelle kritischer Literatur in der DDR publiziert werden konnte, und nicht, wie viele andere Romane des Autors »nur« mit zwei bis vier Jahren Verspätung.

Als sozialistischer Dissident im real existierenden Sozialismus hat Heym in diesem Roman auf der Basis eines Mythos Gesellschaftskritik geübt. Dies war nur möglich, weil sich in der DDR-Gesellschaft der 80er Jahre eine große Kluft zwischen dem Orientierungs- und dem Erfahrungswissen der Menschen aufgetan hatte. In unserer heutigen Gesellschaft (Deutschland) wäre dieses literarische Konzept nicht erfolgreich, denn das Wissen der Menschen um die positiven und negativen Zustände unserer Gesellschaft ist mit ihrem pluralistischen Orientierungswissen nahezu deckungsgleich. Das Konzept der »Kritik durch den Mythos« wurde zu Beginn der 80er Jahre von mehreren DDR-Autoren verfolgt, die durch ihre Kritik den Umdenkungsprozess innerhalb der DDR-Gesellschaft dokumentieren, der letztlich zu der ersten unbluti-

319 General, Regina/Sabath, Wolfgang: Stefan Heym. S. 132.

320 Reinhold, Ursula: Stefan Heym: Ahasver. S. 495.

gen *und* erfolgreichen Revolution auf deutschem Boden führte und hierdurch wesentlich zu einer positiven Änderung des deutschen Demokratieverständnisses beitrug.

Heyms Roman ist aber außerdem auch ein wesentlicher Beitrag zum Wiedererstarken eines progressiven jüdischen Bewusstseins in Deutschland. Im Gegensatz zu der bedeutungslos gewordenen angepassten DDR-Literatur (deren Aufgabe die Bewahrung einer sozialistischen Utopie für zukünftige Generationen war) lebt eine positive – weil demokratisch-sozialistische – Utopie eben gerade in diesem – sozialismuskritischen – Roman fort.

6. Literaturverzeichnis

Allgemeine Deutsche Biographie. Hrsg. von: Historische Commission bei der königlichen Akademie der Wissenschaften. 1. Auflage 1877. Hier: Berlin 1968. Bd. 6. S. 481-485. [= Eintrag zu: Eitzen, Paulus von.]

Andersen, Hans Christian: *Ahasverus*. Teil I und II. In: Andersen, Hans Christian: *Gesammelte Werke*. Leipzig 1847. Bd. 29, 30.

Anouilh, Jean: *Antigone*. München/ Wien 1942.

Axen, Hermann: *Braucht unsere Zeit Propheten? Wer spricht das wahre Wort?* In: Neues Deutschland. Organ des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Jahrgang 20. 28.11.1965. Nr. 327. Republik-Ausgabe. S. 3.

Becker, Jurek: *Jakob der Lügner*. Berlin/ Weimar 1969.

Beltz, Walter: *Gott und die Götter. Biblische Mythologie*. Berlin/ Weimar 1975.

Berger, Klaus: *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss*. Stuttgart 1993.

[Die] *Bibel. Altes und Neues Testament*. Hrsg. von: Kirchenrat des Kantons Zürich. Zürich 1955.

[Die] *Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung des D. Martin Luthers*. Hrsg. von: Deutscher Evangelischer Kirchenausschuß. Stuttgart 1928.

Biermann, Wolf: *Nur wer sich ändert, bleibt sich treu. Der Streit um Christa Wolf, das Ende der DDR, das Elend der Intellektuellen: das alles ist auch komisch*. In: Die Zeit. 24.8.1990. Nr. 35. S. 43f.

Bohn, Volker: *Deutsche Literatur seit 1945. Texte und Bilder*. Frankfurt 1993.

Brecht, Bertolt: *Leben des Galilei*. Berlin 1955.

Bulgakow, Michail: *Gesammelte Werke*. Berlin 1994. Bd. 3: *Der Meister und Margarita*.

De Lange, Nicholas: *Jüdische Welt*. München 1984.

Deutsche Biographische Enzyklopädie. Hrsg. von Walther Killy. München/ London/ Paris 1995.

Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. von Wolfgang Beutin u.a. Stuttgart 1992.

Deutscher Bundestag: *Rede des Alterspräsidenten Stefan Heym zur Konstituierung des 13. Deutschen Bundestages am 10.11.1994*. Internet: <http://www.glasnost.de/db/DokZeit/9411heym.html>. 25.2.98. S. 1-5.

Donnini, David: *Die Manuskripte von Qumran*. Internet: <http://www.data.it/donnini/manus.htm>. 18.5.1998. S. 1-5.

dtv-Atlas zur Weltgeschichte. Karten und chronologischer Abriss. Hrsg. von Hermann Kinder/Werner Hilgemann. München 1964. Hier: München 1976. Bd. 1.

Eitzen, Paulus von: *Niederdeutscher Predigereid*. In: Rordam: *Historische Kildeshrister*. o. O. [1574] o. J. Bd.II. S. 661f.

Emmerich, Wolfgang: *Kleine Literaturgeschichte der DDR*. Frankfurt a.M. 1989. *Enzyklopädie des Holocaust*. Hrsg. von Israel Gutman. Berlin 1993. Bd. 1-3.

Foerster, Uly/Schwarz, Ulrich: *Plötzlich hebt sich der Boden. Der DDR-Schriftsteller Stefan Heym über die Friedensbewegung in Ost und West*. In: Der Spiegel. Jahrgang 36. 31.5.1982. Nr. 22. S. 94-100.

Flusser, Vilém: *Kommunikologie*. Hrsg. von Stefan Bollmann/Edith Flusser. Mannheim 1996.

General, Regina/Sabath, Wolfgang: *Stefan Heym*. In der Reihe: *Querköpfe*. Hrsg. von Marina Achenbach/Hans-Dieter Schütt. Berlin 1994.

Geschichte der SED. Abriss. Hrsg. von: Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1978.

Goethe, Johann Wolfgang: *Der ewige Jude*. 1774. In: Kürschner, Joseph (Hg.): *Deutsche National-Literatur*. Historisch kritische Ausgabe. Band 86. Goethes Werke V. Berlin/ Stuttgart o. J. S. 149-164.

Gradhand, Ulrike: *Geschichte der Literaturzensur in Deutschland*. Internet: <http://www.mda.de/homes/ug.htm>. 18.5.1998. S. 1-12.

Grass, Günter: *Nachdenken über Deutschland. Stefan Heym und Günter Grass diskutieren am 21.11.84 in Brüssel*. Hrsg. von: Goethe-Institut. Berlin 1984.

Harenberg, Werner: *Gab es Christen vor Jesus?* In: Der Spiegel. Jahrgang 52. 5.1.1998. Nr. 2. S. 126-134.

Hase, Karl: *Hutterus Redivivus. Dogmatik der evangelischen Kirche. Ein dogmatisches Repertorium für Studierende*. Leipzig 1883.

Heine, Heinrich: *Deutschland. Ein Wintermärchen*. Hamburg 1844. Hier: Frankfurt 1983.

Heym, Stefan: *Ahasver*. München 1981. Hier: Frankfurt 1983.

Heym, Stefan: *Atta Troll. Versuch einer Analyse*. Chicago 1936. Hier: München 1983.

Heym, Stefan: *Collin*. München 1979.

Heym, Stefan: *Der bittere Lorbeer*. München 1989.

- Heym, Stefan: *Der König David Bericht*. München 1972.
- Heym, Stefan: *Der Winter unsers Mißvergnügens. Aus den Aufzeichnungen des OV Diversant*. München 1996.
- Heym, Stefan: *Die Langeweile von Minsk*. In: Die Zeit. 29.10.1965. S. 21.
- Heym, Stefan (Hg.): *Die sanfte Revolution. Prosa, Lyrik, Protokolle, Erlebnisberichte, Reden*. Leipzig 1990.
- Heym, Stefan: *Die Schmähschrift oder Königin gegen Defoe. Erzählt nach den Aufzeichnungen eines gewissen Josiah Creech*. Berlin 1993.
- Heym, Stefan: *Einmischung. Gespräche. Reden. Essays*. Gütersloh 1990.
- Heym, Stefan: *Filz. Gedanken über das neuste Deutschland*. München 1992.
- Heym, Stefan: *Goldsborough*. München 1953.
- Heym, Stefan: *In höherem Auftrag*. In: Deutscher Schriftstellerverband (Hg.): *Neue Deutsche Literatur*. Jahrgang 13. Berlin 1965. Heft 11. S. 96-104.
- Heym, Stefan: *Lassalle*. München 1968.
- Heym, Stefan: *Lenz oder die Freiheit*. München 1965.
- Heym, Stefan: *Nachruf*. München 1988.
- Heym, Stefan: *Reden an den Feind*. München 1986.
- Heym, Stefan: *Schwarzenberg*. München 1984.
- Heym, Stefan: *Stalin verläßt den Raum*. Leipzig 1990.
- Heym, Stefan: *Wege und Umwege. Streitbare Schriften aus fünf Jahrzehnten*. Hrsg. von Peter Mallwitz. München 1980.
- Hochhausen, Ronald: *Der aufgehobene Tod im französischen Populärroman des 19. Jahrhunderts. Ewiger Jude-Vampire-Lebenselexire*. Heidelberg 1988.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Frankfurt 1969.
- Jens, Tilman/Pragal, Peter: *Die DDR ist gepflastert mit Tabus*. In: Der Stern. 29.3.1984. Heft 14. S. 230.
- Kindler-Verlag (Hg.): *Beiträge zu einer Biographie. Eine Freundesgabe für Stefan Heym zum 60. Geburtstag am 10.4.73*. München 1973.
- Klohr, Olof: *Moderne Wissenschaft und Atheismus*. [Lehrstuhl für wissenschaftlichen Atheismus, Friedrich-Schiller-Universität Jena]. Berlin 1964.
- Klohr, Olof: *Naturwissenschaft, Religion und Kirche*. Berlin 1958.
- Köhler-Hausmann, Reinhild: *Literaturbetrieb in der DDR. Schriftsteller und Literaturinstitutionen*. Stuttgart 1984.
- Krupp, Michael: *Qumran Texte. Zum Streit um Jesus und das Urchristentum*. Gütersloh 1996.
- Lammel, Inge/Hofmeyer, Günter: *Lieder der Partei. Das Lied – im Kampf geboren*. Leipzig 1962. Heft 10.
- Langgässer, Elisabeth: *Das unauslöschliche Siegel*. Hamburg 1959.

- Loader, James Alfred: *Das Buch Esther*. In: Kaiser, Otto/Perlitt, Lothar (Hg.): *Das Alte Testament*. Göttingen 1992. Band 16. Teil 2. S. 201-282.
- Lohse, Eduard (Hg.): *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch*. Darmstadt 1971. Hier: 4. Auflage. Darmstadt 1986.
- Lützel, Paul Michael und Schwarz, Egon (Hg.): *Deutsche Literatur in der Bundesrepublik seit 1965. Untersuchungen und Berichte*. Königstein 1980.
- Luther, Martin: *Ein Brief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist*. o.O. 1524. In: Luther, Martin: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1899. Bd. 15. S. 199-221.
- Luther, Martin: *Von den Juden und ihren Lügen*. o.O. 1543. In: Luther, Martin: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1920. Bd. 53. S. 412-552.
- Maier, Johann: *Die Tempelrolle vom Toten Meer*. München 1987.
- Mann, Heinrich: *Der Untertan*. München 1964.
- Marsch, Wolf-Dieter und Thieme, Karl (Hg.): *Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute*. Mainz 1961.
- Mayer, Bernhard (Hg.): *Christen und Christliches in Qumran?* Regensburg 1992.
- Menge, Marlies: *Unterwegs mit Stefan Heym. Nur Ellbogen zählen noch*. In: *Die Zeit*. 24.9.1998. Nr. 40. S. 30.
- Metzler Literatur Lexikon. Begriffe und Definitionen*. Hrsg. von Günther/Irgmgard Schweikle. Stuttgart 1990.
- Metzler Literatur Lexikon. Deutschsprachige Dichter und Schriftsteller vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Stuttgart/ Weimar 1994.
- Moeller, Bernd: *Geschichte des Christentums in Grundzügen*. Göttingen 1983.
- Mytze, Andreas: *DDR-Schriftsteller stellen sich vor. Gespräche mit Stefan Heym und Wilhelm Girus*. In: *Deutschland-Archiv. Zeitschrift für Fragen der DDR und der Deutschlandpolitik*. Hrsg. von: Bundesministerium für innerdeutsche Beziehungen. Köln 1974. Heft 7. Bd. 1. S. 600-604.
- Neubert, Ehrhart: *Geschichte der Opposition in der DDR 1949-1989*. Bonn 1997.
- Ortag, Peter: *Jüdische Kultur und Geschichte. Ein Überblick*. Bonn 1997.
- Panskus, Hartmut: *Gelitten und nicht mehr. Stefan Heym gibt Auskunft über seinen Ahasver-Roman*. In: *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel*. Hrsg. von: Buchhändler-Vereinigung GmbH. Frankfurter Ausgabe. Frankfurt 5.6.1981. Nr. 37. S. 1581- 1584.
- Raddatz, Fritz J.: *Die Aufklärung entläßt ihre Kinder. Vernunft, Geschichte, Fortschritt werden verabschiedet: Mythos ist der neue Wert*. In: *Die Zeit*. 29.6.84. Nr. 27. S. 8-10.
- Raddatz, Fritz J.: *Unser Verhängnis als unsere Verantwortung. Der ratlose Mensch zwischen Mythos und Ratio: die Aufklärung entläßt ihre Kinder (Teil II und Schluß)*. In: *Die Zeit*. 6.7.1984. Nr. 28. S. 14.

Raddatz, Fritz J.: *Zur Entwicklung der Literatur in der DDR*. In: Durzak, Manfred (Hg.): *Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen*. Stuttgart 1971. S. 337-365.

Reich-Ranicki, Marcel: *König David alias Stalin. Stefan Heyms pseudobiblischer Roman*. In: *Die Zeit*. 18.8.1972. Nr. 33. S. 60.

Rießler, Paul: *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*. Augsburg 1928.

Rüther, Günther (Hg.): *Literatur in der Diktatur. Schreiben im Nationalsozialismus und DDR-Sozialismus*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.

Schenkel, Michael: *Fortschritts- und Modernitätskritik in der DDR-Literatur. Prosatexte der achtziger Jahre*. Diss. Tübingen 1994.

Schroeter, Sabine: *Die Sprache der DDR im Spiegel ihrer Literatur. Studien zum DDR-typischen Wortschatz*. Diss. Bonn 1992.

Schubart, Christian Friedrich Daniel: *Der ewige Jude. Eine lyrische Rhapsodie*. In: Christian Friedrich Daniel Schubart: *Sämmtliche Gedichte*. Stuttgart 1842. Bd. 1. S. 403-407.

Seidl, Johann Gabriel: *Ausgewählte Werke in vier Bänden*. Hrsg. von: Wolfgang von Wurzbach. Leipzig 1905. Bd. 1.

Simon, Horst: *Chronist und Romancier. Zum 60. Geburtstag des Schriftstellers Stefan Heym*. In: *Neues Deutschland*. Organ des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Jahrgang 35. 10.4.1973. Nr. 100. A-Ausgabe. S. 4.

So funktionierte die DDR. Lexikon der Organisationen und Institutionen. Hrsg. von Andreas Herbst. Hamburg 1994.

Stamer, Uwe: *Beiträge zur Literaturkritik. Rezensionen zu Romanen und Erzählungen der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur aus den Jahren 1978-1988*. In der Reihe: *Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik*. Hrsg. von Ulrich Müller, Franz Hundsnurscher/Cornelius Sommer. Bd. 219. Stuttgart 1989.

Stegemann, Hartmut: *Die Bedeutung der Qumran Funde für das Verständnis Jesu und des frühen Christentums*. In: *Bibel und Kirche*. Hrsg. von: Katholisches Bibelwerk. Jahrgang 48. Heft 1. Stuttgart 1993. S. 10-19.

Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte. Hrsg. von Elisabeth Frenzel. Stuttgart 1988.

Ternowetz, Ulrike: *DDR-typischer Wortschatz in literarischen Texten nach der Wende*. Internet: <http://www.club.it/culture/ulrike.ternowetz/corpo.tx.ternowetz.html>. 18.5.1998. S. 1-27.

Verlag für Agitations- und Anschauungsmittel (Hg.): *40 Jahre DDR*. Berlin (Ost) 1989.

Weimann, Robert: *Literaturgeschichte und Mythologie. Methodologische und historische Studien*. Frankfurt 1977.

Westphalus, Chrysostomus Dudulaeus: *Kurtze Beschreibung und Erzehlung von einem Juden/ mit Namen Ahaßverus*. Bautzen 1602.

Wolfschütz, Hans: *Diskussion mit dem Teufel. Ein Zeit-Gespräch mit Stefan Heym*. In: Die Zeit. 16.10.1981. Nr. 43. S. 2 der Literaturbeilage zur Frankfurter Buchmesse.
Wolle, Stefan: *Die heile Welt der Diktatur. Alltag und Herrschaft in der DDR 1971-1989*. Berlin 1998.

Zachau, Reinhard Konrad: *Stefan Heym*. In der Reihe: *Autorenbücher*. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold/Ernst-Peter Wieckenberg. München 1982. Heft 28.

Zachau, Reinhard Konrad: *Stefan Heym in Amerika. Eine Untersuchung zu Stefan Heyms Entwicklung im amerikanischen Exil 1935-1952*. Diss. Pittsburgh 1987.

Zwi Kanner, Israel: *Jüdische Märchen*. Frankfurt 1976.

Forschungsliteratur

Agde, Günter: *Kahlschlag. Das 11. Plenum des ZK der SED 1965*. Studien und Dokumente. Berlin 1991.

Anderson, George K.: *The legend of the Wandering Jew*. New York 1965.

Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Text und Kritik. Literatur in der DDR. Rückblicke*. Sonderband. München 1991.

Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Die andere Sprache. Neue DDR-Literatur der 80er Jahre*. München 1990.

Becker, Jurek: »Ahasver«. *Der Ewige Jude gibt keine Ruhe*. In: Der Spiegel. Jahrgang 35. 2.11.1981. Nr. 45. S. 240-246.

Berbig, Roland (Hg.): *In Sachen Biermann. Protokolle, Berichte und Briefe zu den Folgen einer Ausbürgerung*. In der Reihe: *Forschungen zur DDR – Geschichte*. Hrsg. von Armin Mitter/Stefan Wolle. Bd. 2. Berlin 1994.

Bilke, Jörg Bernhard: *Stefan Heym: Ahasver*. In: Neue Deutsche Hefte. Hrsg. von Joachim Günther. Berlin 1981. Jahrgang 28. Nr. 172. Heft 4. S. 827-831.

Brandes, Ute: *Zitat und Montage in der neueren DDR-Prosa*. In: Helmut Kreuzer/Karl Riah (Hg.): *Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte*. Band 3. Frankfurt/ Bern/ New York 1984.

Burgmann, Hans: *Wer war der »Lehrer der Gerechtigkeit?«*. In: La Maison Gabalda (Hg.): *Revue de Qumran*. Paris 1981. Bd. 10. Nr. 40. S. 553-578.

Chiarloni, Anna (Hg.): *Die Literatur der DDR 1976-1986*. Pisa 1988.

Chotjewitz-Häfner, Renate (Hg.): *Die Biermannausbürgerung und die Schriftsteller*.

Ein Deutsch-Deutscher Fall. Protokoll der ersten Tagung der Geschichtskommission deutscher Schriftsteller. Köln 1994.

Dahlke, Birgit: »Temporäre autonome Zone«. *Mythos und Alltag der inoffiziell publizierenden Literaturszene im letzten Jahrzehnt der DDR*. In: Günther Rüter (Hg.): *Literatur in der Diktatur. Schreiben im Nationalsozialismus und DDR-Sozialismus*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1997. S. 463-480.

Davis, Geoffrey V.: »Bloß kein Berufs-Dissident werden!« *Zum Phänomen der DDR-Literatur in der Bundesrepublik*. In: Lützeler, Paul Michael und Schwarz, Egon (Hg.): *Deutsche Literatur in der Bundesrepublik seit 1965. Untersuchungen und Berichte*. Königstein 1980. S. 230-245.

Durzak, Manfred: *Zitat und Montage im deutschen Roman der Gegenwart*. In: Manfred Durzak (Hg.): *Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen*. Stuttgart 1971. S. 211-229.

Ecker, Hans-Peter: *Poetisierung als Kritik. Stefan Heyms Neugestaltung der Erzählung vom Ewigen Juden*. Diss. Tübingen 1987. (= Peter Brockmeier (Hg.): *Mannheimer Beiträge zur Sprach- und Literaturwissenschaft*. Bd. 13).

Emmerich, Wolfgang: *Status melancholicus*. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Text und Kritik. Literatur in der DDR. Rückblicke*. Sonderband. München 1991. S. 232-246.

Ernst, Otto: *Stefan Heyms Auseinandersetzung mit Faschismus, Militarismus und Kapitalismus. Dargestellt an den Gestalten seiner Romane*. Diss. Jena 1965.

Fisher, Rodney W.: *Stefan Heyms Ahasver: Der ewige Jude als Sinnbild der Kontroverse*. In: Röll, Walter/Bayerdörfer, Hans-Peter (Hg.): *Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur. Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur*. In der Reihe: *Akten des VII. internationalen Germanisten-Kongresses*. Hrsg. von Albrecht Schöne. Göttingen 1985. Bd. 5: *Kontroversen, alte und neue*. S. 220-224.

Fisher, Rodney W.: *Stefan Heym's Ahasver: Structure and Principles*. In: *Seminar. A Journal of Germanic Studies*. Hrsg. von Patrick O'Neill. Vol. XXII. Canada 1986. Nr. 1. S. 230-254.

Fisher, Rodney W.: *The state against Stefan Heym. Fact and fiction in Heyms Queen against Defoe*. In: *German life and letters*. Oxford 1.1.1992. Nr. 45. S. 94-107.

Frei, Hannah Liron: *Das Selbstbild des Juden, entwickelt am Beispiel von Stefan Heym und Jurek Becker*. Diss. Zürich 1992.

Fricke, Karl Wilhelm: *Opposition und Widerstand in der DDR. Ein politischer Report*. Köln 1984.

Gregor-Dellin, Martin: *Im Sturz durch die Welten. Stefan Heyms Roman »Ahasver«*. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 17.10.1981. S. 73.

Hutchinson, Peter: *Stefan Heym. The perpetual dissident*. Diss. Cambridge 1992.

Jäger, Andrea: *Schriftsteller-Identität und Zensur. Über die Bedingungen des Schrei-*

bens im »realen Sozialismus«. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Text und Kritik. Literatur in der DDR. Rückblicke*. Sonderband. München 1991. S. 137-149.

König, Eduard: *Ahasver »der ewige Jude«*. Gütersloh 1907.

Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Hrsg. von Heinz Ludwig Arnold. Bd. 4. 52. Neuauflage. München 1996. Eintrag zu Stefan Heym. S. 1-17 und S. A-W.

Lehmann, Joachim: *Vom gesunden Volksempfinden zur Utopie*. In: Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Text und Kritik. Literatur in der DDR. Rückblicke*. Sonderband. München 1991. S. 117-126.

Lauckner, Nancy Ann: *Stefan Heym's revolutionary Wandering Jew: a warning and a hope for the future*. In: Gerber, Margy (Hg.): *Studies in GDR culture and society. Selected papers from the ninth New Hampshire symposium on the German Democratic Republic*. Lanham/New York/London 1984. Bd. 4. S. 65-78.

Lauckner, Nancy Ann: *The Image of the jew in the postwar German novel*. Diss. Wisconsin 1971.

Liersch, Werner: *Sturz und Aufstieg*. In: *Neue Deutsche Literatur. Monatszeitschrift für Literatur und Kritik*. Hrsg. von: Schriftstellerverband der DDR. Jahrgang 37. 1989. Heft 1. S. 136-141.

Meier, A.: *Die Literatur der DDR und der Wendezeit*. Internet: <http://ikarus.pclab-phil.uni-kiel...n/deutsch/litwiss/meier/ddrlit.htm>. 18.5.1998. S. 1-22.

Michael, Klaus: *Feindbild Literatur. Die Biermann-Affäre, Staatssicherheit und die Herausbildung einer literarischen Alternativkultur in der DDR*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*. 28.5.1993. Bd. 22-23. S. 23-31.

Moeller, Hans-Bernhard: *Stefan Heym. Das Wagnis der literarischen Exilanten-Tugenden und -Versuchungen in Alter und Neuer Welt*. In: *Deutsche Studien* 13. 1975. S. 403-410.

Pawlik, Peter: *Pallawatsch. Stefan Heyms Roman »Ahasver«*. In: *Die Zeit*. 16.10.1981. Nr. 43. Literaturseite 2.

Reinhold, Ursula: *Stefan Heym: Ahasver*. In: *Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturtheorie*. Hrsg. von Siegfried Rönisch. Jahrgang 35. 1989. Heft 3. S. 495-502.

