

# SPRACHKUNST

Beiträge  
zur Literaturwissenschaft  
Jahrgang LI/2020  
2. Halbband



Literarischer Antisemitismus in Zentral- und  
Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert

Herausgegeben von

Miloslav Szabó



VERLAG DER  
ÖSTERREICHISCHEN  
AKADEMIE DER  
WISSENSCHAFTEN

# SPRACHKUNST

Beiträge  
zur Literaturwissenschaft  
Jahrgang LI/2020  
2. Halbband

Literarischer Antisemitismus in Zentral- und  
Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert

Herausgegeben von  
Miloslav Szabó



VERLAG DER  
ÖSTERREICHISCHEN  
AKADEMIE DER  
WISSENSCHAFTEN

- Herausgeber* Hans Höller, Christoph Leitgeb und Michael Rössner, im Auftrag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Institut für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte.
- Verantwortliche Redaktion* Federico Italiano und Christoph Leitgeb, Institut für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vordere Zollamtstraße 3, 1030 Wien, Österreich.  
Phone: +43-1-51581-3323 · Fax: +43-1-51581-3311 · Christoph.Leitgeb@oeaw.ac.at  
<http://www.oeaw.ac.at/sprachkunst>
- International Advisory Board* Prof. Dr. Christian Begemann, Neuere deutsche Literaturwissenschaft, Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Prof. Dr. Astrid Erll, Institut für England- & Amerikastudien, Goethe-Universität Frankfurt am Main.
- Prof. Dr. Monika Fludernik, Englisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.
- Prof. Dr. Dr. H.C./UWM em. Herbert Grabes, Department of English, Justus-Liebig-Universität Gießen.
- Prof. Dr. Christine Kanz, Institut für Deutsche Sprache und Literatur, Universität Gent.
- Prof. Dr. Thomas Klinkert, Romanisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.
- Prof. em. Dr. Werner von Koppenfels, Institut für Englische Philologie, Ludwig-Maximilians-Universität München.
- Prof. em. Dr. Renate Lachmann, Fachbereich Literaturwissenschaft, Universität Konstanz.
- Prof. Dr. Michael Meyer, Institut für Anglistik, Universität Koblenz-Landau.
- Prof. Dr. Luigi Reitani, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere, Università degli Studi di Udine.
- Prof. Dr. Ritchie Robertson, The Queen's College, Faculty of Modern Languages, University of Oxford.
- Prof. Dr. Monika Schmitz-Emans, Lehrstuhl für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Ruhr-Universität Bochum.
- Prof. Dr. Peter Schnyder, Institut für Deutsche Sprache und Literatur, Université de Neuchâtel.
- Prof. Dr. Franziska Schößler, Fachbereich II, Neuere Deutsche Literaturwissenschaft, Universität Trier.
- Prof. em. Dr. Gustav Siebenmann, School of Humanities and Social Sciences, Universität St. Gallen.
- Prof. Dr. Cornelia Sieber, Abteilung Spanische und Portugiesische Sprache und Kultur, Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
- Prof. Dr. Marie Luise Wandruszka, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna.

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Als internationale wissenschaftliche peer-reviewed Zeitschrift von der ÖAW gefördert.

ISBN 978-3-7001-8856-8 · AU ISSN 0038-8483

© Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2021

Alle Rechte vorbehalten.

Die verwendete Papiersorte in dieser Publikation ist DIN EN ISO 9706 zertifiziert und erfüllt die Voraussetzung für eine dauerhafte Archivierung von schriftlichem Kulturgut.

Satz & Layout: Hermann Blume, Wien

Druck und Bindung: Prime Rate, Budapest

<https://www.austria.ac.at/0038-8483collection>

<https://verlag.oeaw.ac.at>

## INHALTSVERZEICHNIS

### Aufsätze

- Miloslav Szabó 5 Literarischer Antisemitismus in Zentral- und Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert. Einführung.  
(Bratislava)
- Roland Reichen 13 „... daß Sie die Juden so hassen“. Säkulare Judenfeindschaft in Jeremias Gotthelfs ›Uli, der Knecht‹.  
(Bern)
- Roland Innerhofer 33 Die Verneinung der Herkunft. Egon Friedells idealistischer Antisemitismus.  
(Wien)
- Amália Kerekes 49 „Bis zur Grenze des Tragbaren“. Zur Geschichte der Kritik am Antisemitismus im Feuilleton des ›Pester Lloyd‹ 1933 bis 1944.  
(Budapest)
- Stefan Winterstein 69 „Und hätte man gleich den letzten Rassejuden aus der Welt geschafft“. Überblick und bisher Verborgenes zu Heimito von Doderers Antisemitismus.  
(Wien)
- Miloslav Szabó 101 Wer schmarotzt an wem? Zur Umcodierung eines zentralen antisemitischen Stereotyps im Werk des slowakischen Schriftstellers František Švantner.  
(Bratislava)
- Anja Thiele 117 Instrumentelle Indienstnahme, stereotype Sinnstiftung: Konstellationen des literarischen Antisemitismus in der Literatur der DDR.  
(Jena)
- 145 VERZEICHNIS DER LITERATURWISSENSCHAFTLICHEN DISSERTATIONEN AN ÖSTERREICHISCHEN UNIVERSITÄTEN

### Berichte und Besprechungen

- Nicolai Busch 153 Biography – a play? Poetologische Experimente mit einer Gattung ohne Poetik, hrsg. von Günter Blamberger, Rüdiger Görner und Adrian Robanus.  
(Köln)



# LITERARISCHER ANTISEMITISMUS IN ZENTRAL- UND OSTMITTELEUROPA IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

## Eine Einführung

Von Miloslav Szabó (Bratislava)

Die Antisemitismusforschung stellt ein junges und nur teilweise institutionalisiertes, dafür aber stark interdisziplinär ausgerichtetes Forschungsfeld dar. Unter den Antisemitismusforscherinnen und -forschern überwiegen Vertreterinnen und Vertreter der Geschichtswissenschaften oder der Soziologie, nur ein geringerer Teil von ihnen ist literaturwissenschaftlich orientiert. Dies hat natürlich mit dem Gegenstand zu tun, denn die Literaturwissenschaft untersucht Erzeugnisse von Kunst und Fiktion, die zwar in bestimmten historischen Kontexten produziert werden, aber in ihrer Deutung jedoch grundsätzlich offen bleiben. Literatur zeichnet sich durch grundsätzliche Mehrdeutigkeit und hermeneutische Unabschließbarkeit aus.<sup>1)</sup>

„Antisemitismus in der Literatur“ wurde seit den 1970er und 1980er Jahren systematisch erforscht, wobei zunächst autorenzentrierte oder biographische Ansätze überwogen.<sup>2)</sup> Erst seit den 1990er Jahren etablierte sich „Literarischer Antisemitismus“ als genuin germanistisches Forschungskonzept, das nach vermeintlich typischen Merkmalen, Vorurteilen und sprachlichen Stereotypisierung von Juden und Jüdinnen in den Werken einzelner Autorinnen und Autoren suchte, die anschließend verallgemeinert wurden. Den bis heute wohl einflussreichsten Katalog solcher Merkmale beziehungsweise „Indikatoren“ für literarischen Antisemitismus stellte Martin Gubser zusammen: 1. Ver-

---

<sup>1)</sup> NIKE THURN, Literarischer Antisemitismus? Einführung, in: *Deutschunterricht* 2 (2015), S. 2–6, S. 2f.

<sup>2)</sup> JAN SÜSELBECK, Tertium non datur. Gustav Freytags ›Soll und Haben‹, Wilhelm Raabes ›Hungerpastor‹ und das Problem des Literarischen Antisemitismus – eine Diskussion im Wandel, in: DIRK GÖTTSCHE, FLORIAN KROBB (Hrsgg.), *Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft*, Bd. 54 (2013), S. 51–72, hier: S. 54f.

wendung von negativ besetzten antijüdischen Klischees, 2. Verwendung ‚jiddelnder‘ Sprache bei jüdischen Figuren, 3. Verwendung bestimmter Stilmittel wie Metapher, Ironie, Hyperbel, Antonym zur Zeichnung jüdischer Figuren, 4. ‚manichäische‘ Gegenüberstellung von ‚bösen‘ jüdischen und ‚guten‘ nicht-jüdischen Figuren, 5. Verlachen und Bloßstellen von negativ gezeichneten jüdischen Figuren durch den Erzähler, 6. das Fehlen einer klaren Trennungslinie zwischen dem *Aufzeigen* und *Aufweisen* des Antisemitismus.<sup>3)</sup>

Das Interesse an der Erforschung des literarischen Antisemitismus in der deutschen Literatur wuchs insbesondere nach der Jahrtausendwende. Während vorher vor allem kanonisierte Autoren des späten 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Vordergrund standen, wandte sich nun die Forschung weniger greifbaren, häufig camoufflierten literarischen Codierungen des „sekundären Antisemitismus“ nach 1945 zu. Klaus-Michael Bogdal modifizierte Gubser's Merkmalkatalog, indem er auf die unterschiedlichen Qualitäten der den Juden zugeschriebenen Eigenschaften hinwies: „Eine literaturwissenschaftliche Analyse sollte [...] sorgfältig zwischen Judenbildern als Konstruktionen des Fremden oder des Eigenen, die eine Distanz markieren, und antisemitischen Konstruktionen des Anderen unterscheiden, die eine Differenz herstellen, die wiederum ein asymmetrisches Verhältnis zum Bezeichneten begründen bzw. legitimieren soll.“<sup>4)</sup> Bilder und Stereotype erlangen ideologische Relevanz, so Bogdal, wenn sie einen Bezug zum politischen Kollektiv herstellen, der ‚Wir-Gruppe‘ im Sinne der Antisemitismustheorie von Klaus Holz:<sup>5)</sup>

Selbstbilder können spiegelbildlich entweder als Bilder des Fremden (der Distanz) oder des Anderen (der Differenz) entworfen werden. Im besten Fall lösen sich Fremdbilder durch Nähe auf bzw. verlieren ihre Bedrohlichkeit. Das ist ein typisches Erzählmuster interkultureller Literatur. Bilder des Anderen hingegen, zumal wenn sie auf Dauer der eigenen Identitätsbildung dienen sollen wie im nationalen Antisemitismus, gewinnen durch Nähe an Bedrohlichkeit und erzeugen eliminatorische Phantasien.<sup>6)</sup>

Zur selben Zeit meldete Mona Körte Zweifel an einer allgemein verbindlichen Theorie des Literarischen Antisemitismus an, wie sie bereits in den 1980er Jahren etwa Mark H. Gelber entworfen hatte.<sup>7)</sup> Alle Versuche, eine solche Theorie

<sup>3)</sup> MARTIN GUBSER, *Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts*, Göttingen 1998, S. 309f.

<sup>4)</sup> KLAUS-MICHAEL BOGDAL, *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Perspektiven der Forschung*, in: DERS., KLAUS HOLZ, MATTHIAS N. LORENZ (Hrsgg.), *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*, Stuttgart 2007, S. 1–12, hier: S. 8.

<sup>5)</sup> Vgl. KLAUS HOLZ, *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, Hamburg 2001.

<sup>6)</sup> BOGDAL, *Literarischer Antisemitismus* (zit. Anm. 4), S. 8.

<sup>7)</sup> MARK H. GELBER, *What is Literary Antisemitism?*, in: *Jewish Social Studies*, Jg. 47 (1985), Nr. 1, S. 1–20.

zu formulieren, müssten vor der Einzigartigkeit und Nicht-Reduzierbarkeit einzelner literarischer Werke kapitulieren. Die von Körte aufgezählten Eigenarten einer Theorie des literarischen Antisemitismus – der simplifizierende „Antisemitismusverdacht“, die Annahme einer Intentionalität des Autors, der einen „Pakt“ mit dem Leser schließt, die ideologische ‚Infizierung‘ der Literatur oder die „Dimension der sprachlichen Verwundbarkeit“ – würden zugleich Einwände gegen die Verallgemeinerung einer solchen Theorie bilden.<sup>8)</sup> Ob und inwiefern ein literarischer Text als antisemitisch bezeichnet werden kann, lasse sich Körte zufolge „nur von Werk zu Werk, als Ergebnis eines immer neuen *close reading* unter Berücksichtigung aller textuellen Komponenten bestimmen.“<sup>9)</sup>

Insbesondere Jan Süselbeck setzte in den vergangenen Jahren bei der Erforschung des literarischen Antisemitismus neue Akzente. Als Anregung zum Umdenken diene Süselbeck ein zentraler Streitpunkt der älteren Forschung: Handelt es sich bei negativen Stereotypisierungen jüdischer Figuren um ein bewusstes Kalkül eines Autors oder einer Autorin oder eher um einen Aspekt, der in Hinblick auf das Ganze eines literarischen Werkes differenziert zu gewichten ist? Nicht zuletzt außerhalb der Literaturwissenschaft wird verbreitet der Vorwurf formuliert, dass die Erforschung eines literarischen Antisemitismus oft auf ein „Denunzieren“ kanonisierter Autoren wie Gustav Freytag oder Wilhelm Raabe hinauslaufe.<sup>10)</sup> Im Unterschied dazu stellt Süselbeck die Frage, „ob und wie es im Fall der Diagnose des literarischen Antisemitismus möglich ist, die Intention des Autors von der literarischen Wirkungskapazität seines Textes zu trennen.“<sup>11)</sup>

Wie andere Literaturhistoriker und Literaturhistorikerinnen wurde auch Süselbeck vom Ansatz des Soziologen Klaus Holz beeinflusst.<sup>12)</sup> Um diesen zu präzisieren, betont Süselbeck nicht nur den exkludierenden Charakter der antisemitischen Semantik, sondern auch die „extrem *emotionalisierende* und gerade deshalb so *mobilisierende* Wirkungskraft“ von antisemitischen literarischen Werken.<sup>13)</sup> Einen Ausweg aus der Sackgasse, in die sich der Ansatz des „Litera-

<sup>8)</sup> MONA KÖRTE, *Judaeus ex machina* und ‚jüdisches *perpetuum mobile*‘. Technik oder Demontage eines Literarischen Antisemitismus?, in: BOGDAL, HOLZ, LORENZ (Hrsgg.), *Literarischer Antisemitismus* (zit. Anm. 4), S. 59–76, S. 67f.

<sup>9)</sup> Ebenda, S. 66.

<sup>10)</sup> SÜSELBECK, *Tertium non datur* (zit. Anm. 2), S. 51–54.

<sup>11)</sup> JAN SÜSELBECK, *Philosemitismus und imaginierte Weiblichkeit*. Über Karl Gutzkows Roman ›Wally, die Zweiflerin‹, in: *sans phrase*. Zeitschrift für Ideologiekritik, 2014, H. 5, S. 166–182, hier: S. 179.

<sup>12)</sup> Holz' Forderung nach Einbeziehung von Selbstbildern der Antisemiten in die Analyse entsprechend untersuchte Christine Achinger in ihrer Arbeit über Freytags umstrittenen Roman ›Soll und Haben‹ ausdrücklich nicht nur die negativ, sondern auch die positiv stereotypisierten Figuren. Vgl. CHRISTINE ACHINGER, *Gespaltene Moderne. Gustav Freytags ›Soll und Haben‹. Nation, Geschlecht und Judenbild*, Würzburg 2007.

<sup>13)</sup> SÜSELBECK, *Tertium non datur* (zit. Anm. 2), S. 68.



rischen Antisemitismus“ Mona Körte zufolge notgedrungen hineinmanövriere, fand Süselbeck in der historischen Emotionsforschung. Ähnlich wie die vom *New Historicism* beeinflusste Diskussion der angelsächsischen Literaturwissenschaft<sup>14)</sup> setzt auch Süselbeck voraus, „dass Texte im Leser Gefühle zu evozieren vermögen, die denen in seiner realen Lebenswelt gleichen“.<sup>15)</sup> Süselbeck spricht in Anlehnung an Ronald de Sousa von „paradigmatischen Szenarien“, die im Leser oder in der Leserin durch Erzeugung von Pathos entsprechende Gefühle „triggern“.<sup>16)</sup>

Die hier in einem Themenheft der ›Sprachkunst‹ gesammelten Beiträge gehen auf einen Workshop in Bratislava im Februar 2020 zurück. Sie überschneiden sich in mehrfacher Hinsicht mit den besprochenen Forschungstendenzen. Dabei hat die Geschichte des literarischen Antisemitismus in Zentral- und Ostmitteleuropa ihre Besonderheiten, die es zu berücksichtigen gilt. Eine davon hat mit der jeweiligen Bildung eines literarischen Kanons zu tun, wie ein Blick auf die – ohnehin nur in Ansätzen geführte – Diskussion in Österreich veranschaulicht. Hier reduziert Forschung die Frage nach dem literarischen Antisemitismus in der Regel nach wie vor auf die dezidiert antisemitische oder völkische Literatur außerhalb des Kanons.<sup>17)</sup> Eine tief im 19. Jahrhundert wurzelnde Tradition scheint dann direkt zum ›Bekenntnisbuch österreichischer Dichter‹ 1938 zu führen und seinem „Ja“ zu Anschluss und ‚Führer‘. Die Tatsache, dass etwa der antisemitische Roman ›Die Republik‹ (1924), in dem Karl Paumgarten alias Hufnagl die österreichische Nachkriegsdemokratie als hoffnungslos „verjudet“ diffamiert hatte,<sup>18)</sup> inzwischen zusammen mit vielen anderen Autoren und Autorinnen der Zwischenkriegszeit von einer „Kanonrevison“ neu entdeckt wurde,<sup>19)</sup> fällt für die Erforschung des literarischen Antisemitismus kaum ins Gewicht.

In den Beiträgen dieses Themenhefts hingegen werden auch Positionen von Vertretern des literarischen Kanons problematisiert. Im Sinne der gerade

<sup>14)</sup> Vgl. MAURICE SAMUELS, *Literature and the Study of Anti-Semitism*, in: *American Historical Review* 123 (2018), H. 4, S. 1223–1233, S. 1229–1232.

<sup>15)</sup> JAN SÜSELBECK, *Die Schriftsteller in ihrer Zeit sehen. Eine Studie über den literarischen Antisemitismus und seine Affekte*, in: *Studien-Jahrbuch Alfred Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald*, Studienjahr 2016/2017, S. 76–83, hier: S. 78f.

<sup>16)</sup> Ebenda, S. 79.

<sup>17)</sup> JOHANN SONNLEITNER, *Völkische Literatur und Antisemitismus in der Zwischenkriegszeit*, in: ANNE BETTEN, KONSTANZE FLIEDL (Hrsgg.), *Judentum und Antisemitismus. Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich*, Berlin 2003, S. 84–92; ERIKA WEINZIERN, *Antisemitismus in der österreichischen Literatur, 1900–1938*, in: *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, Bd. 20 (1967), S. 356–371.

<sup>18)</sup> KARL PAUMGARTEN, *Die Republik. Eine galgenfröhliche Wiener Legende aus der Zeit der gelben Pest und des roten Todes*, Graz 1924.

<sup>19)</sup> Vgl. EVELYNE POLT-HEINZL, *Österreichische Literatur zwischen den Kriegen. Plädoyer für eine Kanonrevison*, Wien 2012.

skizzierten aktuellen Forschungstendenzen sind dabei weniger Kataloge von Merkmalen oder Indikatoren des literarischen Antisemitismus, sondern vielmehr seine Ambivalenzen und Paradoxien von Interesse. Sie förderten seine Wirkungsmächtigkeit nicht weniger nachhaltig, wenn auch weniger plakativ als völkische Tendenzliteratur. Diese Problemlage bildete sich bereits im 19. Jahrhundert heraus, indem Stereotype des traditionellen Antijudaismus wie der ‚jüdische Lügner‘ oder ‚Wucherer‘ zunehmend rassistisch ‚unterfüttert‘ wurden, wie Roland Reichen in seiner Studie zu Jeremias Gotthelfs ›Uli, der Knecht‹ (1841/1846) minutiös herausarbeitet.

Äquivalente Spannungen lassen sich auch im sogenannten ‚Selbsthass‘ jüdisch-evangelischer Konvertiten der Jahrhundertwende wie Egon Friedell erkennen. In seiner facettenreichen Analyse verortet Roland Innerhofer Friedells „idealistischen Antisemitismus“ in einer Geisteslandschaft der Zwischenkriegszeit, in der Friedell bewusst bei Autoren wie Houston Stewart Chamberlain und Otto Weininger anknüpfte. Deren rassistischer Antisemitismus ‚vergeistigte‘ den Sozialdarwinismus durch christliche und deutsch-idealistische Residuen; später dann wurde dieser Antisemitismus durch den nationalsozialistischen ‚Chefideologen‘ Alfred Rosenberg noch quasi mystisch überhöht. Diese Tendenz entspricht Horkheimers und Adornos ideologiekritischer Diagnose, die das historische Christentum im Sinne einer „Vergeistigung der Magie“ analysiert.<sup>20)</sup>

Friedells Selbstmord dokumentiert die Ausweglosigkeit der Assimilierungsphantasmen in einem solchen geteilten Antisemitismus auf geradezu erschütternde Art und Weise. Dass es sich dabei um keine österreichische Besonderheit handelt, belegt Amália Kerekes in ihrem Aufsatz über das Feuilleton der deutschsprachigen ungarischen Tageszeitung ›Pester Lloyd‹ zwischen 1933 und 1944. Die jüdisch geprägte Redaktion lehnt zwar Antisemitismus „prinzipiell“ ab, in dieser Zeit bespricht der ›Lloyd‹ aber anders als früher auch wohlwollend

<sup>20)</sup> „Aber kraft der gleichen Momente, durch welche das Christentum den Bann der Naturreligion fortnimmt, bringt es die Idolatrie, als vergeistigte, nochmals hervor. Um soviel wie das Absolute dem Endlichen genähert wird, wird das Endliche verabsolutiert. Christus, der fleischgewordene Geist, ist der vergottete Magier. Die menschliche Selbstreflexion im Absoluten, die Vermenschlichung Gottes durch Christus ist das proton pseudos. Der Fortschritt über das Judentum ist mit der Behauptung erkaufte, der Mensch Jesus sei Gott gewesen. Gerade das reflektive Moment des Christentums, die Vergeistigung der Magie, ist schuld am Unheil. Es wird eben das als geistigen Wesens ausgegeben, was vor dem Gott als natürlichen Wesens sich erweist. Genau in der Entfaltung des Widerspruchs gegen solche Präntention von Endlichem besteht der Geist. So muß das schlechte Gewissen den Propheten als Symbol empfehlen, die magische Praxis als Wandlung. Das macht das Christentum zur Religion, in gewissem Sinn zur einzigen: zur gedanklichen Bindung ans gedanklich Suspekte, zum kulturellen Sonderbereich.“ MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Leipzig 1989, S. 199f.

eine ungarische, sich teilweise zu einem neuen Kanon formierende „völkische“ Literatur. Das und die ambivalenten Schlussfolgerungen angesichts der antisemitischen Kulturpolitik NS-Deutschlands zeigt das schwer zu lösende Dilemma, vor dem das ‚assimilierte‘ deutschsprachige Judentum in Ungarn stand.

Die „Vergeistigung der Magie“ als „antisemitisches Element“ im Sinne von Horkheimer und Adorno ist auch ein Bestandteil im literarischen Antisemitismus Heimito von Doderers, der ähnlich wie Egon Friedell von Otto Weininger beeinflusst war. In seiner textkritischen Analyse des unvollendet gebliebenen Romanprojekts ›Die Dämonen der Ostmark‹ zeigt Stefan Winterstein, wie Doderer nach 1945 einen sexistischen, gleichzeitig pseudochristlich/idealistisch und rassistisch geprägten Antisemitismus in philosemitischer Absicht modifizierte. ›Die Dämonen der Ostmark‹ thematisierten noch eine Polarität von Juden und Nichtjuden – wobei Doderer das ‚Jüdischsein‘ zwar nicht auf Juden beschränkt, diesen aber keine Möglichkeit zugesteht, sich vom zugeschriebenen Typus zu lösen. Die Neufassung des Romanprojekts nach dem Krieg sollte dann den Antisemitismus der ursprünglichen Fassung – in Gubers Terminologie – nicht mehr *aufweisen*, sondern *aufzeigen*. Winterstein hält dieses „Kunststück der Umpolung“ insgesamt für problematisch.

Doderers „philosemitische Auflösung“ könnte Gegenstand einer „literaturwissenschaftliche[n] Allosemitismusforschung“ sein, die Nike Thurn als Ausweg aus den Aporien herkömmlicher Forschung zu literarischem Antisemitismus anvisiert<sup>21</sup>), die Unbeständigkeit und Virtualität der antijüdischen Stereotype und Stigmata häufig unterschätzt. Zygmunt Bauman hat den Begriff von „Allosemitismus“ eingeführt, um die paradoxe Natur sowohl der antijüdischen Stereotype als auch des Antisemitismus selbst auf den Punkt bringen. Laut Bauman verkörpere ‚der Jude‘ die moderne Ambivalenz, die Un-Eindeutigkeit und Un-Ordnung: ‚Der Jude‘ als Anderer *par excellence* zieht damit Bauman zufolge sowohl Phantasmen der Eliminierung als auch solche des Begehrens auf sich, je nach historischem Kontext.<sup>22</sup>) Überwog in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der antisemitische Aspekt, gewann bis weit ins 19. Jahrhundert und dann wieder nach 1945 der sogenannte Philosemitismus die Oberhand.

Bei Doderer ging es um eine philosemitische „Umpolung“ eines ursprünglich antisemitischen literarischen Sujets. Die *Secessio judaica* (Hans Blüher) wird weiterhin von der biographischen auf die gesellschaftliche und politische

<sup>21</sup>) NIKE THURN, „Falsche Juden“. Performative Identitäten in der deutschsprachigen Literatur von Lessing bis Walser, Göttingen 2015, S. 65.

<sup>22</sup>) Vgl. ZYGMUNT BAUMAN, Große Gärten, kleine Gärten. Allosemitismus. Vormodern, Modern, Postmodern, in: MICHAEL WERZ (Hrsg.), Antisemitismus und Gesellschaft. Zur Diskussion um Auschwitz, Kulturindustrie und Gewalt, Frankfurt/M. 1995, S. 44–61, bes. S. 51f.

Ebene verlagert, ohne ihr kritisch zu begegnen. Eine vergleichbare Strategie lässt sich auch im Kontext des offiziellen ‚Antifaschismus‘ in der Tschechoslowakei oder in der Deutschen Demokratischen Republik beobachten. Gemeint ist die Um- beziehungsweise Neucodierung überlieferter antisemitischer Stereotype,<sup>23)</sup> die für die ambivalente literarische Aufarbeitung der Shoa bezeichnend waren. So werden die männlichen jüdischen Figuren im Werk des slowakischen Schriftstellers František Švantner zugleich in anti- und philosemitischer Absicht als ‚jüdische Wucherer‘ beziehungsweise ‚Parasiten‘ stereotypisiert. Anja Thiele arbeitet in ihrem Beitrag über die DDR-Schriftsteller Bruno Apitz und Rolf Schneider eine ähnliche Entwicklung anhand des Stereotyps der ‚schönen Jüdin‘ heraus.

Die hier gesammelten Beiträge bieten verständlicherweise nur einen kursorischen Einblick in die sich dynamisch entwickelnde Forschung zu literarischem Antisemitismus. Im Einklang mit aktuellen Forschungstendenzen gilt es zukünftig, etwa die Rezeptionsgeschichte im Sinne eines *emotional turn* sowie vergleichende Ansätze stärker zu berücksichtigen. Gleichwohl kann das vorliegende Themenheft den Anspruch erheben, einen ersten Schritt in diese Richtung getan zu haben.

---

<sup>23)</sup> „Literarische Texte [...] können an der Konventionalisierung bestehender Marker mitarbeiten oder Neucodierungen in dieser Tradition vornehmen; sie können aber auch an deren subversiver Sichtbarmachung mitwirken.“ THURN, „Falsche Juden“ (zit. Anm. 21), S. 61.



## „... DASS SIE DIE JUDEN SO HASSEN“

### Säkulare Judenfeindschaft in Jeremias Gotthelfs ›Uli, der Knecht‹

Von Roland Reichen (Bern)

“... *that you hate Jews so much*”: *Secular hostility towards Jews in Jeremias Gotthelf's ›Uli, the farmhand.*

In Jeremias Gotthelf's best-selling novel ›Uli, der Knecht‹, hostility towards Jews is more pronounced than research until now recognized. The „Baumwollenhändler“, an important opponent of the main character, has to be a converted Jew. In a proto racist manner, the narrator attributes relevant stereotypes to the merchant despite the supposable conversion – thereby documenting the dawn of biologically arguing hostility towards Jews.

Die Judenfeindschaft in Jeremias Gotthelfs Erfolgsroman ›Uli, der Knecht‹ ist ausgeprägter, als von der Forschung bislang erkannt. Bei dem „Baumwollenhändler“, einem nicht unwichtigen Gegenspieler des Protagonisten, muss es sich um einen getauften Juden handeln. In prorassistischer Weise schreibt der Erzähler dem Händler trotz der supplierbaren Konversion einschlägige Stereotype zu – und dokumentiert so das Anbrechen der biologisch argumentierenden Judenfeindschaft.

#### I.

Im Herbst 1846 veröffentlichte Jeremias Gotthelf im Verlag von Julius Springer in Berlin ›Uli, der Knecht. Ein Volksbuch. Bearbeitung des Verfassers für das deutsche Volk.<sup>1)</sup> Die erste, von häufigem „Bernerdialekt“<sup>2)</sup> geprägte Fassung des Romans hatte er 1841 im Verlag von Christian Beyel in Zürich und Frauenfeld herausgebracht – mit einem noch etwas längeren Haupt- und nur einem Untertitel: ›Wie Uli, der Knecht, glücklich wird. Eine Gabe für Dienstboten und Meisterleute.<sup>3)</sup> Seinem Freund Reithard klagte Gotthelf 1847, Beyel sei

<sup>1)</sup> JEREMIAS GOTTHELF, Uli, der Knecht. Ein Volksbuch. Bearbeitung des Verfassers für das deutsche Volk, Berlin 1846.

<sup>2)</sup> JEREMIAS GOTTHELF, Vorwort zur deutschen Ausgabe des ›Uli‹, in: JULIUS SPRINGER und JEREMIAS GOTTHELF, Dokumente einer schwierigen Beziehung, hrsg. von HANNS PETER HOLL, Basel 1992, S. 70.

<sup>3)</sup> JEREMIAS GOTTHELF, Wie Uli, der Knecht, glücklich wird. Eine Gabe für Dienstboten und Meisterleute, Zürich und Frauenfeld 1841.

„der schlechteste Verleger“; „von keinem meiner Bücher“ seien „weniger Exemplare abgesetzt“ worden als von dieser ersten ›Uli‹-Fassung.<sup>4)</sup>

Ganz anders die deutsche Bearbeitung: ›Uli, der Knecht‹ wurde einer der größten publizistischen Erfolge in der Zusammenarbeit mit Springer und in der Folge Gotthelfs bekanntester Roman.<sup>5)</sup> Am 14. September 1846 berichtet Springer Gotthelf aus Berlin, wie der ›Uli‹ anfangs, „sich aller Orten Bahn zu brechen und Anklang zu finden“. Er erwähnt „vielfache Besprechungen und Belobungen“ in der deutschen Presse, teilt aber auch Kritiken aus „Privatkreisen“ mit, unter anderen die folgende:

Auch daß Sie die Juden so hassen, will man hier nicht gelten lassen. Ich finde zwar nur zwei Stellen, wo Sie das Prädikat ‚jüdisch‘ als etwas Gemeines bezeichnen sollend gebrauchen. Ein Pfarrer in der Nähe Berlins, der sonst alle Ihre Schriften für seine Dorfbibliothek angeschafft und ein großer Verehrer derselben und deren Verfasser ist, will Ihnen wegen dieses Punktes nächstens schreiben, da er meint, daß im Volke nie der schon hinreichend vorhandene Judenthum noch genährt werden darf.<sup>6)</sup>

Den von Springer in Aussicht gestellten Brief des Pfarrers konnte die Forschung bisher nicht auffinden, auch nicht eine allfällige Antwort Gotthelfs. Weder ist Christian Thommen bei seiner Arbeit an der bislang einzigen Monographie zum Thema „Gotthelf und die Juden“ auf solche Schreiben gestoßen –<sup>7)</sup> noch hat sie die Forschungsstelle Jeremias Gotthelf an der Universität Bern ausfindig machen können, die im Rahmen der Historisch-kritischen Gesamtausgabe der Werke und Briefe von Jeremias Gotthelf (HKG) mittlerweile rund ein Drittel der geschätzten 3000 Schreiben von und an den Dichterpfarrer zumindest ersttranskribiert hat.

Springer kritisiert seinen Autor ja aber auch selber wegen zwei ‚gemeinen‘ Stellen über Juden. Diese Kritik ist aus der familiären und vielleicht auch der lokalen Herkunft des Verlegers erklärbar: Aufgrund des sogenannten Emanzipationsedikts war ein Teil der Juden in Preußen der christlichen Bevölkerung seit 1812 wenigstens in bestimmten Bereichen rechtlich gleichgestellt. Der für diese fortschrittliche Politik maßgebliche Staatskanzler Karl August von Har-

<sup>4)</sup> JEREMIAS GOTTHELF, Brief vom 14. März 1847 an Johann Jakob Reithard, in: DERS., Sämtliche Werke in 24 Bänden, hrsg. von RUDOLF HUNZIGER, HANS BLOESCH, KURT GUGGISBERG und WERNER JUKER, Ergänzungsbd. 7: Briefe. Vierter Teil, Erlenbach-Zürich 1951, S. 29f.

<sup>5)</sup> HOLL (Hrsg.), Julius Springer und Jeremias Gotthelf (zit. Anm. 2), S. 14, 55.

<sup>6)</sup> JULIUS SPRINGER, Brief vom 14. September 1846, in: GOTTHELF, Sämtliche Werke in 24 Bänden (zit. Anm. 4), Ergänzungsbd. 6: Briefe. Dritter Teil, Erlenbach-Zürich 1950, S. 310–312, hier: S. 311.

<sup>7)</sup> CHRISTIAN THOMMEN, Jeremias Gotthelf und die Juden (= Zürcher germanistische Studien 27), Bern, Berlin, Frankfurt/M., New York, Paris und Wien 1991, S. 197.

denberg galt als „Fürsprecher der Juden“.<sup>8)</sup> 1815 verbot er immerhin zeitweise die Berliner Aufführung der üblen „Judenposse“ ›Unser Verkehr‹, da diese die religiösen Gefühle der Juden verletze.<sup>9)</sup>

Stadt und Kanton Bern hatten demgegenüber die längste Zeit „eine besonders restriktive gesetzliche Handhabung gegenüber den Juden“ vertreten. Erst im Jahr, als Gotthelfs deutsche Bearbeitung des ›Uli‹ erschien, sollte sich das ändern: Die Berner Staatsverfassung von 1846 gewährte den Juden verhältnismäßig tolerante Regelungen bezüglich Niederlassungs-, Handels- und Religionsfreiheit.<sup>10)</sup>

Das preußische Emanzipationsedikt von 1812 mit seiner eingeschränkten Gleichstellung war seinerseits von Anfang an dazu gedacht, die Juden zur Konversion zu bewegen. Weil es sie etwa von Beamten- und Offiziersstellen ausschloss und weil seine Bestimmungen nach dem Wiener Kongress und den judenfeindlichen „Hepp-Hepp-Krawallen“ des Jahres 1819 zunehmend restriktiv ausgelegt wurden, ließen sich viele Juden taufen.<sup>11)</sup> Julius Springer, der aus einer jüdischen Kaufmannsfamilie in Berlin stammte, unternahm diesen Schritt am 1. Dezember 1832 im Alter von 15 Jahren.<sup>12)</sup>

## II.

Es mag also die eigene Herkunft gewesen sein, womöglich auch eine in Berlin trotz allem noch nachwirkende Tradition religiöser Toleranz, die Springer zu seiner Kritik an Gotthelf veranlassten. Die Forschung hat jedenfalls just zwei Stellen im ›Uli‹ ausgemacht, auf die der Verleger mit seinen Worten abgezielt haben könnte, dass Gotthelf die Juden hasse, dass er die Charakterisierung „jüdisch“ im Roman verwende, um „etwas Gemeines“ zu bezeichnen.

An der ersten Stelle, kurz vor der Buchmitte, erwähnt der allwissende Erzähler, der selber nicht als Figur in Erscheinung tritt, „die Juden“ zum ersten

<sup>8)</sup> WERNER TRESS, Preußisches Emanzipationsedikt (1812), in: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von WOLFGANG BENZ, Bd. 4: Ereignisse, Dekrete, Kontroversen, Berlin und Boston 2011, S. 319–321, hier: S. 320.

<sup>9)</sup> HANS-JOACHIM NEUBAUER, Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert (= Schriftenreihe des Zentrums für Antisemitismusforschung Berlin 2), Frankfurt/M. und New York 1994, S. 113–116.

<sup>10)</sup> Karin Huser, Juden unter Vorbehalt. Der lange Weg bis zur „Emanzipation“, in: Wie über Wolken. Jüdische Lebens- und Denkwelten in Stadt und Region Bern, 1200–2000, hrsg. von RENÉ BLOCH und JACQUES PICARD (= Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz 16), Zürich 2014, S. 89–104, hier: S. 96f.

<sup>11)</sup> TRESS, Preußisches Emanzipationsedikt (zit. Anm. 8), S. 320.

<sup>12)</sup> Die Judenbürgerbücher der Stadt Berlin 1809–1851. Mit Ergänzungen für die Jahre 1791–1809, bearb. und hrsg. von JACOB JACOBSON (= Veröffentlichungen der Berliner historischen Kommission beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin 4, Quellenwerke 1), Berlin 1962, S. 103, Anm. 355.



Mal im Roman. Er nennt sie im Rahmen eines Porträts, das er von Uli zeichnet, nachdem dieser als neuer Meisterknecht auf dem großen „Glunggen“-Hof einen Platz am Stubentisch der Bauernfamilie bekommen hat:

Uli war aber auch ein hübscher Mann, freilich bald dreißig Jahre alt, aber schön von Wuchs und Farbe: im Kopf hatte er blaue, heitere Augen und auf demselben dunkelblondes, gekräuselt Haar, eine schöne Nase und darunter weiße Zähne, welche die Juden auch gestohlen haben würden, wenn sie sich an einen solchen Mann getraut hätten.<sup>13)</sup>

Die Stelle stand weitgehend unverändert schon in der Beyel-Ausgabe von 1841:

Uli war aber auch ein hübscher Mann, freilich bald dreißig, aber schön von Wuchs und Farbe; im Kopf hatte er blaue, heitere Augen und auf demselben dunkelblondes, gekrauselt Haar, bas nieden eine schöne Nase und darunter weiße Zähne, welche die Juden auch gestohlen haben würden, wenn sie sich an einen solchen Mann getraut hätten.<sup>14)</sup>

Ohne jeden vorherigen Zusammenhang, so Thommen,<sup>15)</sup> konterkariert der Erzähler Uli ‚Schönheit‘ hier nebenbei, in zwei Nebensätzen mit dem landläufigen Stereotyp von den diebischen, aber auch feigen Juden.<sup>16)</sup> Auf Kosten des verachteten Kollektivs profiliert er Uli körperliche Stärke – „die Juden“ ganz generell trauen sich eben nicht „an einen solchen Mann“. Dass der Erzähler die Steigerungspartikel „auch“ benutzt, wenn er davon schwadroniert, dass „die Juden *auch*“ Uli Zähne „gestohlen haben würden“, betont freilich nicht einfach nur, wie Thommen meint, dass die Juden „sogar weisse Zähne stehlen“.<sup>17)</sup>

Die Bemerkung bringt die Juden mit dem Zahnhandel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Verbindung. Der sei ein „moralisch schlecht[es]“ Gewerbe, da er auf dem „Verstümmeln“ Lebender oder Toter beruhe, schreibt der Würzburger Zahnarzt Karl Joseph Ringelmann 1824 in seinem Grundlagenwerk ›Der Organismus des Mundes‹.<sup>18)</sup> Zahnprothesen waren seinerzeit kostspielig, und sie wurden vorzugsweise aus möglichst frisch gezogenen menschlichen Zähnen hergestellt.<sup>19)</sup> Händler kauften Ersatz-Zähne „Menschen aus der niedrigsten Klasse“ ab oder fledderten die Leichen gefallener Soldaten auf Schlachtfeldern.<sup>20)</sup> Ringelmann assoziiert seinerseits Juden mit solchen Praktiken. Im ›Organismus des Mundes‹ fordert er mehrfach, nament-

<sup>13)</sup> JEREMIAS GOTTHELF (Albert Bitzium), Gesammelte Schriften. Neue wohlfeile Ausgabe, Bd. 2: Uli, der Knecht, Berlin 1861, S. 178.

<sup>14)</sup> GOTTHELF, Wie Uli, der Knecht, glücklich wird (zit. Anm. 3), S. 159f.

<sup>15)</sup> THOMMEN, Jeremias Gotthelf und die Juden (zit. Anm. 7), S. 183.

<sup>16)</sup> WOLFGANG BENZ, Was ist Antisemitismus?, München 2004, S. 77.

<sup>17)</sup> THOMMEN, Jeremias Gotthelf und die Juden (zit. Anm. 7), S. 183.

<sup>18)</sup> K[ARL] J[OSEPH] RINGELMANN, Der Organismus des Mundes, besonders der Zähne, deren Krankheiten und Ersetzungen, für Jedermann, insbesondere für Aeltern, Erzieher und Lehrer, Nürnberg 1824, S. 512f.

<sup>19)</sup> Ebenda, S. 512, 541.

<sup>20)</sup> Ebenda, S. 516, 527.

lich „Sackjuden“ das Ausreißen und Ersetzen von Zähnen zu verbieten,<sup>21)</sup> also jüdischen Kleinhändlern.<sup>22)</sup>

Der Erzähler im Roman unterstellt den „Juden“ rundheraus, sie würden die Zähne des lebenden Uli ‚stehlen‘, wenn der einen schwächeren Eindruck machte. Diese Behauptung suggeriert eine latente Gewaltbereitschaft der verfeimten Minderheit. Im Rahmen des zitierten Porträts bringt der Erzähler den Protagonisten und größten Sympathieträger des Romans so in einen ausgesprochenen Gegensatz zu den Juden: Sie repräsentieren ein grausiges, ‚unmoralisches‘ Gewerbe. Der Erzähler stilisiert sie zu einer möglichen Gefahr für Ulis leibliche Unversehrtheit. Gleichzeitig müssen sie als negative Vergleichsgröße für die körperliche Überlegenheit der Hauptfigur herhalten.

An der zweiten Stelle, auf die Springer angespielt haben könnte, kaum zehn Seiten weiter, begegnet Uli „den Juden“. Er trifft auf sie in einem „Wirthshause“, als ihn sein Meister Joggeli mit „einige[n] Louisd’ors“ nach Bern auf den Markt schickt, wo er zwei alte Kühe verkaufen und wenn möglich junge kaufen soll:

Es war wenig Ruhe in dem Wirthshause, wo er einkehrte, das kam und ging die ganze Nacht durch: rechtliche Leute und Hudelpack, schmutzige Juden und geizige Christen, Käufer und Verkäufer, Alles im Schweiß des Angesichts rennend und jagend gutem Glücke nach, das Vorspiel der morgigen Schlacht bereits eröffnend um die Ställe herum, in der Gaststube, ja bis in die Schlafkammern hinauf; das war ein Handeln und Markten, ununterbrochener als in einer großen Schlacht der Kanonendonner. Es war ihm nicht geheim unter diesem Volke mit seinen Louisd’ors im Sacke; er nahm seine Hosen unter’s Hauptkissen, zog ein Bein davon herab und lag darauf und schlief wenig. Er wollte aus den Juden heraus, die ihm schon am Abend zugesetzt hatten, und zog am Morgen in aller Frühe von dannen.<sup>23)</sup>

Bis auf die Münzen, die Uli bei sich trägt, stimmt auch diese Passage größtenteils mit dem Text der Beyel-Ausgabe überein:

Es war wenig Ruhe im Wirthshause; das kam und ging die ganze Nacht durch; rechtliche Leute und Hudelpack, schmutzige Juden und geizige Christen, Käufer und Verkäufer, alles im Schweiß des Angesichtes rennend und jagend gutem Glücke nach, das Vorspiel der morgigen Schlacht bereits eröffnend um die Ställe herum, in der Gaststube, ja bis in die Schlafkammern hinauf; das war ein Handeln und Märten, ununterbrochener als in einer großen Schlacht der Kanonendonner. Es war ihm nicht geheim unter diesem Volke mit seinen Dublonen im Sacke; er nahm seine Hosen unter’s Hauptkissen, zog ein Bein davon herab und lag darauf und schlief nur wenig. Er wollte aus den Juden heraus, die ihm schon am Abend zugesetzt hatten, und fuhr am Morgen in aller Frühe von dannen.<sup>24)</sup>

<sup>21)</sup> Ebenda, S. 93, 548, 557.

<sup>22)</sup> ERNST HASSE, Geschichte der Leipziger Messen. Gekrönte Preisschrift, Leipzig 1885, S. 396.

<sup>23)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 187.

<sup>24)</sup> GOTTHELF, Wie Uli, der Knecht, glücklich wird (zit. Anm. 3), S. 167.

Anfangs nennt der Erzähler die Juden, die er gemäß dem jahrhundertealten Vorurteil zum Vornherein als „schmutzig[]“ deklassiert,<sup>25)</sup> noch unter anderen. Im letzten Satz der zitierten Passage gebraucht er sie aber als *pars pro toto* der Wirtshausgesellschaft. Hier knüpft Gotthelf an eine Rhetorik an, die schon zu seiner Jugendzeit in der schweizerischen Publizistik verbreitet war. Im Kanton Aargau zum Beispiel, in dessen Gemeinden Oberendingen und Lengnau die überwiegende Mehrheit der wenigen Tausend Schweizer Juden wohnte,<sup>26)</sup> benutzten in den Jahren nach dem Wiener Kongress gerade auch liberale Zeitungen das Wort ‚Jude‘ regelmäßig als Schimpfwort, als Synonym für unehrliche, profitgierige Händler, mit dem auch Christen bedacht wurden. Dieser Sprachgebrauch hatte den Effekt, dass er die unterprivilegierte Randgruppe der Juden mit nahezu allen wirtschaftlichen Nöten der Zeit in Verbindung brachte.<sup>27)</sup>

Dass der Erzähler die Juden gemäß der erwähnten Konvention zum Inbegriff der Wirtshausgesellschaft macht, dürfte mit Gotthelfs Ablehnung des liberalisierten Handels zusammenhängen, den der Emmentaler Pfarrer stark mit Gasthäusern assoziierte. Wie Albert Tanner bemerkt, treten die judenfeindlichen Tendenzen in Gotthelfs Schriften „ab 1843 markant stärker“ hervor, und dies vielfach im Kontext von Polemiken gegen die regierenden Liberalen.<sup>28)</sup> Als Liberalkonservativer vertrat der Autor und Geistliche eine christlich und patriarchalisch geprägte Gesellschaftsordnung; die Emanzipation der unteren Klassen lehnte er ab.<sup>29)</sup> Die Handels- und Gewerbefreiheit deutete er als Entfesselung des Eigennutzes.<sup>30)</sup> In seiner ›Bettagspredigt für die eidgenössischen Regenten‹ von 1839 kritisiert er jene regierenden Liberalen, die nicht „frommen Glauben und Sitte bewahrt“ hätten.<sup>31)</sup> Er wirft ihnen vor, Geld zu vergötzen,

<sup>25)</sup> Vgl. z. B. JOHN M. EFRON, *Der reine und der schmutzige Jude*, in: „Der schejne Jid“. Das Bild des „jüdischen Körpers“ in Mythos und Ritual, hrsg. von SANDER L. GILMAN, ROBERT JÜTTE und GABRIELE KOHLBAUER-FRITZ, Wien 1998, S. 75–85, hier: S. 75–79.

<sup>26)</sup> ARAM MATTIOLI, *Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798–1874*, in: *Antisemitismus in der Schweiz 1848–1960*, hrsg. von DEMS. mit einem Vorwort von ALFRED A. HÄSLER, Zürich 1998, S. 61–82, hier: S. 62f.

<sup>27)</sup> PATRIK SÜESS, 1819. Antijüdische Umtriebe im Kanton Aargau im Jahr der Hep-Hep-Verfolgungen in Deutschland, in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 69.1 (2019), S. 92–110, hier: S. 97–99.

<sup>28)</sup> ALBERT TANNER, *Vom „ächten Liberalen“ zum „militanten“ Konservativen? Jeremias Gotthelf im politischen Umfeld seiner Zeit*, in: „... zu schreien in die Zeit hinein...“ Beiträge zu Jeremias Gotthelf/Albert Bitzios (1797–1854), hrsg. von HANNS PETER HOLL und J. HARALD WÄBER, Bern 1997, S. 11–59, hier: S. 57.

<sup>29)</sup> Ebenda, S. 29, 34, 53.

<sup>30)</sup> Ebenda, S. 35.

<sup>31)</sup> JEREMIAS GOTTHELF, *Bettagspredigt für die eidgenössischen Regenten*, in: *DERS., Sämtliche Werke in 24 Bänden* (zit. Anm. 4), Ergänzungsbd. 17: *Reden und Predigten*, Erlenbach-Zürich 1969, S. 106–127, hier: S. 108.

sich bei der Gesetzgebung von der eigenen Gier leiten zu lassen und die „Unmündigen im Volke“ mit „teuflischem Wucher“ zu quälen.<sup>32)</sup> Als bevorzugten Ort solcher Liberaler und ihrer „neueidgenössischen[n] Wirtschaft“ nennt er die „Wirtschaften“; dort würden „die heiligsten Angelegenheiten lachend in den Kot getreten“, Grundsätze wie „Wahrheit“ und „Vertrauen“ gälten nichts.<sup>33)</sup>

Mit dem Vorwurf des „Wucher[s]“ greift Gotthelf auf ein zentrales judenfeindliches Stereotyp zurück,<sup>34)</sup> um die ‚Wirtschafts‘-Liberalen zu diskreditieren. Mit der Synekdoche „Juden“ akzentuiert der Erzähler im Roman seinerseits die Unchristlichkeit des im Wirtshaus praktizierten freien Handels. Das „Volk[]“ dort will Uli zwar nicht gerade wie an der ersten Stelle an die Zähne, rückt ihm aber doch zu nahe auf den Leib: Die „Juden“ ‚setzen‘ ihm ‚zu‘, dringen bis in die relative Privatheit der „Schlafkammern“. Ulis Angst, bestohlen zu werden, ruft natürlich wiederum die Vorstellung von den diebischen Juden auf. Mit Metapher und Vergleich rückt der Erzähler das „Handeln und Markten“ beziehungsweise „Märten“ im Wirtshaus in den Bereich kriegerischer Gewalt. Durch die Anspielung auf Genesis 3,19 – „Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“ –<sup>35)</sup> erscheint es gemäß Albert Debrunner zudem als ‚Pervertierung‘ dieses biblischen Gebots, denn im Wirtshaus „gier[e]“ ja stattdessen „Alles im Schweiß des Angesichts“ „nach Profit“.<sup>36)</sup> Die Bibelstelle und ihr Kontext – Vertreibung aus dem Paradies, Bestimmung der Menschen zum Ackerbau – spielte eine zentrale Rolle im judenfeindlichen Denken.<sup>37)</sup> Sie wurde regelmäßig herangezogen, um ‚ehrliches‘ christliches Handwerk,<sup>38)</sup> „anständige Arbeit“ und „durch den eigenen Schweiß verdiente[s] Geld“ vom „Wucher“ abzugrenzen, der angeblichen „Geldvermehrung ohne eigene Arbeit“ der Juden.<sup>39)</sup> Gerade auch den Berner Behörden galt der Handel der Juden jahrhundertlang grundsätzlich als ‚schädlich‘.<sup>40)</sup>

<sup>32)</sup> Ebenda, S. 117f.

<sup>33)</sup> Ebenda, S. 116.

<sup>34)</sup> Vgl. z. B. FREDDY RAPHAEL, „Der Wucherer“, in: Antisemitismus. Vorurteile und Mythen, hrsg. von JULIUS H. SCHOEPS und JOACHIM SCHLÖR, München und Zürich 1995, S. 103–118.

<sup>35)</sup> Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers, 7. Aufl., Stuttgart 1998, S. 6 (1. Mose 3,19).

<sup>36)</sup> ALBERT M. DEBRUNNER, Antisemitismus in der Deutschschweizer Literatur 1848–1914, in: MATTIOLI (Hrsg.), Antisemitismus in der Schweiz 1848–1960 (zit. Anm. 26), S. 23–44, hier: S. 25.

<sup>37)</sup> RAPHAEL, „Der Wucherer“ (zit. Anm. 34), S. 103.

<sup>38)</sup> BENZ, Was ist Antisemitismus? (zit. Anm. 16), S. 81.

<sup>39)</sup> GEORGE L. MOSSE, Die Geschichte des Rassismus in Europa, 2. Aufl., Frankfurt/M. 2006, S. 186.

<sup>40)</sup> RAINER CHRISTOPH SCHWINGES, Zwischen Privileg und Gewalt. Juden in Bern, 1200–1800, in: BLOCH und PICARD (Hrsgg.), Wie über Wolken (zit. Anm. 10), S. 21–53, hier: S. 41–44.

Der Erzähler, erkennen Thommen und Debrunner, konzipiert die Wirtshaus-„Juden“ als „Gegenteil“ des „ehrliche[n] und aufrechte[n] Meisterknecht[s]“,<sup>41)</sup> als „negative[n] Gegenpol“ zu dem in Uli idealisierten „christlichen Landmann[]“.<sup>42)</sup> Bei dem im Anschluss an die zitierte Passage geschilderten Kuhhandel macht der Protagonist „drei Neuthaler“ Gewinn und treibt „bessere Kühe“ heim, obwohl er bei einem der Verkäufer auf dem Markt in Bern nicht „das Herz hatte“, ihn „zu drücken, wie er vielleicht gekonnt hätte“.<sup>43)</sup> Mit diesem Hinweis auf Ulis nicht nur profitgeleitetes Verhalten suggeriert der Erzähler nach Debrunner, dass Uli gerade deshalb Erfolg im Viehhandel habe, weil er sich nicht auf die „Juden“ einlasse, weil er ein anderes „Geschäftsgebaren“ zeige als diese.<sup>44)</sup>

Abgesehen davon, dass Uli beim Kauf der einen Kuh darauf verzichtet, den Preis jedenfalls maximal zu drücken, weisen seine Kuhhändler bei genauer Betrachtung allerdings große Ähnlichkeit mit den vom Erzähler desavouierten Geschäften im Wirtshaus auf – und zwar sowohl auf der Käufer- wie auch auf der Verkäuferseite. So ist der erwähnte Verkäufer auf dem Markt in Bern vermutlich ebenso schmutzig wie angeblich die Juden, denn „der Mann roch gar übel, daß man ihn auf zehn Schritte in die Nase faßte“. In seinem Fall begründet und entschuldigt der Erzähler aber die mangelnde Körperhygiene: Der Mann wohne vermutlich in großer Armut „nebenaus“ und sei „in der Welt nicht recht daheim“, „wisse[] sich nicht zu helfen“.<sup>45)</sup>

Weiter gibt der Erzähler zu erkennen, dass Uli bei seinen An- und Verkäufen den Profit durchaus im Auge behält: Die Kuh, deren Preis er nicht oder zumindest nicht maximal drückt, kauft er dennoch „wohlfeil“.<sup>46)</sup> Die beiden alten Kühe verkauft er zuvor auf dem Weg nach Bern „wenigstens um zwei Louisd'ors zu theuer“<sup>47)</sup> beziehungsweise „wenigstens um zwei Dublonen zu theuer“.<sup>48)</sup> Dass gleichwohl der Eindruck entstehen kann, Uli handle bei seinen Geschäften anders als die „Juden“ im Wirtshaus, hängt auch mit der gerafften Schilderung des Kuhverkaufs durch den Erzähler zusammen, in der Uli vorwiegend eine passive Rolle zukommt. Ein Mann, der ihm begegnet, beginnt,

<sup>41)</sup> THOMMEN, Jeremias Gotthelf und die Juden (zit. Anm. 7), S. 184.

<sup>42)</sup> DEBRUNNER, Antisemitismus in der Deutschschweizer Literatur 1848–1914 (zit. Anm. 36), S. 25.

<sup>43)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 189. In der Beyel-Ausgabe ist ebenfalls von „3 Neuthaler[n]“ Gewinn die Rede: GOTTHELF, Wie Uli, der Knecht, glücklich wird (zit. Anm. 3), S. 168.

<sup>44)</sup> DEBRUNNER, Antisemitismus in der Deutschschweizer Literatur 1848–1914 (zit. Anm. 36), S. 25f.

<sup>45)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 188.

<sup>46)</sup> Ebenda, S. 189.

<sup>47)</sup> Ebenda, S. 187.

<sup>48)</sup> GOTTHELF, Wie Uli, der Knecht, glücklich wird (zit. Anm. 3), S. 167.

„mit ihm zu handeln um die Kühe, ließ nicht nach, bis Uli schätzte, und ehe sie in Bern waren, hatte Uli verkauft, und zwar, wie er glaubte, wenigstens um zwei Louisd'ors zu theuer.“<sup>49)</sup> Nur widerwillig scheint sich Uli auf den Handel einzulassen. Anstatt das konkrete „Handeln und Markten“ zwischen Käufer und Verkäufer wiederzugeben, fokussiert der Erzähler auf die Wegstrecke, die die beiden während des Verkaufsgesprächs gehen: „und ehe sie in Bern waren, hatte Uli verkauft“.

Die Forschung hat festgestellt, dass angenommene Unterschiede zwischen Fremd- und Eigengruppe im Rahmen der Stereotypenbildung überbetont werden.<sup>50)</sup> Genau das lässt sich an den Episoden um Uli's Kuhhandel exemplarisch nachvollziehen: Die Juden verunglimpft der Erzähler pauschal als „schmutzig[]“, während er bei einem mutmaßlich schmutzigen Christen die mangelnde Körperhygiene entschuldigt. Das „Handeln und Markten“ der „Juden“ assoziiert er mit „Schlacht[en]“, wohingegen dasjenige des christlichen Protagonisten entweder vom „Herz[en]“ geleitet sein soll oder bis aufs „[S]chätz[en]“ unter die Unbestimmtheitsstellen des Romans fällt.

Nach dem Muster, das zahllose judenfeindliche Schriften seit der Frühen Neuzeit prägt,<sup>51)</sup> zielt die Rhetorik des Erzählers gegenüber den Juden an beiden zitierten Textstellen auf Polarisierung und Abwertung ab. Da der Erzähler selber nicht als Figur im Roman auftritt, sind seine Auslassungen in der Regel nicht als subjektive Sichtweisen markiert und deshalb besonders geeignet, dass die Leserschaft sie als objektive Beschreibungen der erzählten Welt auffasst. Inhaltlich vermittelt er eine weitgehend säkularisierte Judenfeindschaft, die nur zum Teil noch auf ihre religiösen Ursprünge hin durchsichtig wird. Im Zentrum steht der angeblich schädliche Handel der Juden, begleitet von traditionsreichen Pauschalunterstellungen wie Raubgier, Feigheit und Schmutzigkeit. Die Repräsentation der Juden in ›Uli, der Knecht‹ knüpft damit an das weit verbreitete Stereotyp von deren „Gemeinschädlichkeit“ an, das gerade auch in der protestantischen Landregion des Emmentals tief in der Volkskultur verwurzelt gewesen sein soll,<sup>52)</sup> dem Entstehungs- und Handlungsgebiet des Romans. Trotz der Kürze der Stellen, an denen sie erwähnt werden, tragen die Juden nicht unwesentlich zur Konturierung der christlichen Hauptfigur hinsichtlich Körperbaues und Verhalten bei.

<sup>49)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 187.

<sup>50)</sup> UTE SCHÖNPFLUG, Stereotyp, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von JOACHIM RITTER und KARLFRIED GRÜNDER, Bd. 10, Basel 1998, Sp. 135–139, hier: Sp. 136.

<sup>51)</sup> Vgl. NICOLINE HORTZITZ, Die Sprache der Judenfeindschaft, in: SCHOEPS und SCHLÖR (Hrsgg.), Antisemitismus (zit. Anm. 34), S. 19–40, hier: S. 19–21.

<sup>52)</sup> MATTIOLI, Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798–1874 (zit. Anm. 26), S. 68f., 76f.

## III.

Mit Springers Worten und gemäß dem derzeitigen Forschungsstand sind es freilich „nur zwei Stellen“ im Roman, und noch dazu kurze, an denen Gott-helf in der beschriebenen Weise am jüdenfeindlichen Diskurs seiner Epoche mitschreibt. Der vom Verleger angesprochene „Judenhass“ bleibt, so scheint es, im ›Uli‹ marginal. Wenigstens bei der zweiten Textstelle, der äußerst negativen Charakterisierung der Wirtshaushändler, zielt der Erzähler zudem nicht nur auf Juden ab. Unter dem „Hudelpack“ nennt er zumindest eingangs der Passage ja explizit auch „geizige Christen“ – auch wenn er die einige Zeilen weiter tendenziell gleich wieder vergessen macht, wenn er die ganze Wirtshausgesellschaft unter das zu Gotthelfs Zeiten eben einschlägige Schimpfwort für betrügerische Geschäftemacher fasst: „Juden“.

Es gibt allerdings noch eine dritte Textstelle im ›Uli‹, auf die sich Springer mit seiner Kritik an „zwei Stellen“ allenfalls bezogen haben könnte. Diese dritte Stelle ist die einzige im Roman, an der das Adjektiv ‚jüdisch‘ vorkommt. Sie betrifft eine der prominenteren Nebenfiguren, den „Baumwollenhändler“,<sup>53)</sup> der Uli in die Quere kommt, als der darauf hofft, das läppische Elisi heiraten zu können, die „Erbin von wenigstens fünfzigtausend Gulden“<sup>54)</sup> respektive „100.000 Pf[und]“<sup>55)</sup> und Tochter des „Glunggen“-Bauern Joggeli. Unter dem Vorsatz, er wolle sich nur erlauben, „das Nothwendigste [...] aufzuzeichnen“,<sup>56)</sup> schildert der Erzähler zunächst ausführlich, wie der namenlos bleibende „Händler“<sup>57)</sup> Mutter und Tochter im Kurort Gurnigelbad kennenlernt und für seine Heiratspläne gewinnt. Ebenso detailliert berichtet der Erzähler anschließend über den ersten Besuch des „Baumwollenherr[n]“<sup>58)</sup> auf der „Glungge“, über die Einwände von Elisis Bruder Johannes gegen die geplante Verbindung und über die Erkundigungen, die Joggeli über den zukünftigen „Tochtermann“<sup>59)</sup> einholt, bevor er endlich in die Heirat einwilligt. Über vierzig Seiten, über den größeren Teil von zwei Kapiteln, bahnt der Erzähler Elisis Hochzeit mit dem „Baumwollene[n]“<sup>60)</sup> an, dann erklärt er:

Die sämtlichen Hochzeitgeschichten aller Art, die Hochzeit selbst etc. wollen wir überspringen, denn mit dem Baumwollenhändler haben wir es eigentlich nicht zu thun, sondern mit Uli, daher uns schon zu lange mit dieser unbedeutenden Nebenperson abgegeben. Als dieselbe aber einmal aufgetreten war, wollte sie sich bei ihrer angeborenen jüdischen

<sup>53)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 275.

<sup>54)</sup> Ebenda, S. 274.

<sup>55)</sup> GOTTHELF, Wie Uli, der Knecht, glücklich wird (zit. Anm. 3), S. 243.

<sup>56)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 272.

<sup>57)</sup> Ebenda, S. 281.

<sup>58)</sup> Ebenda, S. 277.

<sup>59)</sup> Ebenda, S. 333.

<sup>60)</sup> Ebenda, S. 283.

Zudringlichkeit nicht so schnell abfertigen lassen, und noch jetzt nach gefaßtem Entschluß werden wir Mühe haben, sie uns vom Leibe zu halten.<sup>61)</sup>

Die Passage weist wiederum nur geringe Unterschiede zur Beyel-Ausgabe auf. Wie an den zuvor im Vergleich zitierten Stellen kann man hauptsächlich ein Zurücknehmen der Dialektnähe und Detailanpassungen bei der Interpunktion beobachten:

Die sämtlichen Hochzeitgeschichten aller Art, das Hochzeit selbst etc. wollen wir überspringen; denn mit dem Baumwollenhändler haben wir es eigentlich nicht zu thun, sondern mit Uli, daher uns schon zu lange mit dieser unbedeutenden Nebenperson abgegeben. Als dieselbe aber einmal aufgetreten war, wollte sie sich bei ihrer angebornen jüdischen Zudringlichkeit nicht so schnell abfertigen lassen und noch jetzt, nach gefaßtem Entschluß, werden wir z’Teufels Mühe haben, sie uns vom Leibe zu halten.<sup>62)</sup>

Hier zeigt sich erneut die starke Parteilichkeit des Erzählers. Zunächst nimmt sich dieser selber vor, zumindest von der „Badefahrt [...] nur das Nothwendigste [...] aufzuzeichnen“.<sup>63)</sup> Dafür, dass seine Erzählung seither „zu lange“ ausgefallen sei, macht er dann aber die Figur verantwortlich, deren Schilderung er sich in den entsprechenden Passagen zu einem großen Teil widmet, eben den Baumwollenhändler. Für seinen Kommentar nutzt der Erzähler den *pluralis auctoris*, den Autorenplural. In der ersten Person Plural bezieht er die Leserschaft mit ein in seinen Entscheid, die „sämtlichen Hochzeitgeschichten“ zu überspringen. Er bezieht sie auch mit ein in seine angebliche Bedrängtheit durch die „unbedeutende[] Nebenperson“. Unverhohlen schürt er so Antipathien gegenüber der Figur.

Deren „angeborene[] jüdische[] Zudringlichkeit“ gibt der Erzähler konkret als Grund für die behauptete Überlänge seines Berichts seit der Badefahrt an. Zudringlichkeit prägt die Juden, wie gesehen, bereits an den beiden zuvor diskutierten Stellen im ›Uli‹. In enger Verbindung mit Diebstahl gehört sie schon im Drama der Aufklärung zur stereotypen Repräsentation von Juden.<sup>64)</sup> Hartwig von Hundt-Radowsky erwähnt sie in seinem berüchtigten ›Judenpiegel‹ aus dem Jahr 1819. Über die „schönen Geister[]“ unter den Juden heißt es dort: „Das sind die widerlichsten, zudringlichsten, geschwätzigsten und hochmütigsten Jchlinge, die nur zu finden sind.“<sup>65)</sup>

Hanns Peter Holl merkt in seiner ›Uli‹-Edition zur „angeborenen jüdischen Zudringlichkeit“ an:

<sup>61)</sup> Ebenda, S. 315.

<sup>62)</sup> GOTTHELF, Wie Uli, der Knecht, glücklich wird (zit. Anm. 3), S. 278f.

<sup>63)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 272.

<sup>64)</sup> NEUBAUER, Judenfiguren (zit. Anm. 9), S. 26.

<sup>65)</sup> HARTWIG VON HUNDT-RADOWSKY, Judenpiegel. Ein Schand- und Sittengemälde alter und neuer Zeit, Würzburg 1819, S. 113.



Bis zu dieser Stelle hätte wohl kein Leser den Baumwollhändler für einen Juden gehalten; wahrscheinlich nennt Gotthelf auch nur die Zudringlichkeit und nicht den Mann ‚jüdisch‘. Allerdings wird der Vater des Baumwollhändlers erwähnt, der vielleicht ein hausierender Jude war [...]. Eindeutig läßt sich das Problem aber nicht klären.<sup>66)</sup>

Holl hält es also für „wahrscheinlich“, dass das Adjektiv ‚jüdisch‘ hier nur die Zudringlichkeit charakterisieren soll, ohne aber etwas über die ethnisch-religiöse Zugehörigkeit der Figur auszusagen. Das wäre unter Umständen vorstellbar. Zum einen ist es die einzige Stelle im Roman, die den Baumwollhändler namentlich mit dem Judentum in Verbindung bringt. Als der zukünftige Tochtermann bei den Brauteltern um Elisis Hand anhält und von „Gott“, „Seligkeit“ und „Tugend“ redet, kommt ein Glaubensunterschied der Brautleute nicht zur Sprache. Der Erzähler gibt einzig zu erkennen, dass der Händler aus Berechnung eine „rührsame[] Ausdrucksweise“ wählt.<sup>67)</sup>

Zum andern ist zumindest das Substantiv ‚Jude‘ im gemeinsprachlichen Gebrauch seit dem 17. Jahrhundert als Schimpfwort für Nichtjuden belegt. In judenfeindlichen Schriften wurde es vielfach auch als Glied in Komposita benutzt. Seine polemische Verwendung war nicht auf betrügerische Händler beschränkt. Meist brachte sie eine starke Abwertung, Bedrohlichkeit oder Ausgrenzung zum Ausdruck, sei es im sozialen, wirtschaftlichen oder religiösen Bereich. Häufig bezog sie sich auf negative Verhaltensmerkmale und Charaktereigenschaften.<sup>68)</sup>

Holls Zweifel, ob der Händler ein Jude im ethnisch-religiösen Sinn ist, werden auch vor dem sozialgeschichtlichen Hintergrund der im Roman erzählten Zeit verständlich. Die Badefahrt und die anschließende Hochzeit dürften in die späten 1830er-Jahre zu liegen kommen.<sup>69)</sup> Den meisten schweizerischen Juden, nämlich jenen im Aargau, war zu jener Zeit jedoch selbst eine Eheschließung mit einer Jüdin nur mit regierungsrätlicher Bewilligung erlaubt.<sup>70)</sup> Und gelangten sie in den Besitz einer Liegenschaft außerhalb von Oberendingen oder Lengnau, waren sie in der Regel verpflichtet, diese innerhalb eines Jahres wieder zu verkaufen.<sup>71)</sup>

Der Erzähler des ›Uli‹ will zwar die „sämmlichen Hochzeitgeschichten“ überspringen. Dass er indes weder einen Glaubensunterschied der Ehegatten erwähnt noch ein Wort verliert über die zivil- und wohl auch erbrechtlichen

<sup>66)</sup> HANNS PETER HOLL, Anmerkungen, in: JEREMIAS GOTTHELF, *Wie Uli der Knecht glücklich wird. Eine Gabe für Dienstboten und Meisterleute*, hrsg. von HANNS PETER HOLL, Stuttgart 1982, S. 396–523, hier: S. 502.

<sup>67)</sup> GOTTHELF, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Uli, der Knecht* (zit. Anm. 13), S. 310f.

<sup>68)</sup> HORTZITZ, *Die Sprache der Judenfeindschaft* (zit. Anm. 51), S. 34–38.

<sup>69)</sup> Vgl. HOLL, *Anmerkungen* (zit. Anm. 66), S. 472f.

<sup>70)</sup> MATTIOLI, *Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798–1874* (zit. Anm. 26), S. 69.

<sup>71)</sup> SÜESS, 1819 (zit. Anm. 27), S. 103.

Hindernisse, die einer Ehe mit einem Juden seinerzeit entgegenstanden, macht es dennoch höchst unwahrscheinlich, dass der Bräutigam ethnisch und religiös dem Judentum angehört.

Andererseits soll die „jüdische[] Zudringlichkeit“ dem Händler ja aber „angeboren[]“ sein. Das legt eine jüdische Herkunft wiederum sehr nahe. Neben der Zudringlichkeit weist er zudem zahlreiche weitere Merkmale auf, die ihn für die zeitgenössische Leserschaft als Juden lesbar machten, und zwar sowohl in der Erstausgabe von 1841 wie auch in der deutschen Bearbeitung. Der Übersichtlichkeit halber werden die entsprechenden Stellen zunächst nach Letzterer zitiert.

Da ist zum einen die stereotype<sup>72)</sup> Geldgier und Lügenhaftigkeit der Figur. Im Gurnigelbad behauptet der Baumwollenhändler, er „sei reich“ und schaue bei der Brautsuche „nicht auf Geld“. <sup>73)</sup> Gegenüber Joggeli beteuert er, er sei statt einer Ehesteuer „mit nichts auch zufrieden, die Jungfer Elisi sei ihm alles“. <sup>74)</sup> – Dabei, gibt der Erzähler zu verstehen, betrachtet er die Bauerntochter von Anfang an als „Spekulation“. <sup>75)</sup> Er tut nur so, „als könne er fast nicht von ihr lassen“. <sup>76)</sup> Nachdem er verheiratet ist, gesteht er bei einem Streit um die Zukunft der „Glunge“ rundheraus ein, dass er Elisi wegen nichts „Anderem als wegem Geld genommen“ hat. <sup>77)</sup>

Als Tochtermann „[]schwätzt“ er seinen Schwiegereltern im großen Umfang Vorräte ab, die er zu einem guten Preis verkaufen will, bleibt das versprochene Geld aber schuldig. <sup>78)</sup> Das lässt ans Feindbild der diebischen Juden denken. In den Worten Ulis „plündert“ der Händler die Bauernfamilie „aus“. <sup>79)</sup> Diesen Vorwurf erhob zum Beispiel im April 1819 wörtlich eine von 26 Gemeindepräsidenten unterschriebene Petition an die Aargauer Kantonsregierung gegen „das Endigen-Lengnauische [sic] Judenthum“, das, so heißt es dort, „aus Erpressungen und Plünderung lebt“. <sup>80)</sup>

Die häufigste Bezeichnung der Figur im Roman – ‚Baumwollenhändler‘<sup>81)</sup> respektive ‚Baumwollene[r]‘<sup>82)</sup> oder ‚Baumwollenherr‘<sup>82)</sup> – könnte ebenfalls auf eine jüdische Herkunft hindeuten. So sind für Deutschland die jüdischen

<sup>72)</sup> Vgl. z. B. BENZ, Was ist Antisemitismus? (zit. Anm. 16), S. 77.

<sup>73)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 282.

<sup>74)</sup> Ebenda, S. 304.

<sup>75)</sup> Ebenda, S. 277.

<sup>76)</sup> Ebenda, S. 285.

<sup>77)</sup> Ebenda, S. 363.

<sup>78)</sup> Ebenda, S. 318.

<sup>79)</sup> Ebenda, S. 333.

<sup>80)</sup> Zitiert nach: SÜESS, 1819 (zit. Anm. 27), S. 99f.

<sup>81)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 278, 280, 282, 284, 286, 301, 304, 309, 312, 315, 318, 362, 365, 367.

<sup>82)</sup> Ebenda, S. 318, 365.

Familiennamen „Baumwoll“ und „Baumwollspinner“ belegt.<sup>83)</sup> Bei beiden dürfte es sich um ‚Berufsnamen‘ handeln, einen von Juden relativ häufig gewählten Namenstyp; beim ersten wurde mutmaßlich das Handelsgut zum Namen gewählt.<sup>84)</sup> Mit Textilien handelte zu Gotthelfs Zeiten auch ein sehr großer Teil etwa der Berner Juden: Von den zwölf jüdischen Familien, die das Adressbuch der Stadt Bern von 1822 auflistet, wurden sieben unter der Unterrubrik „Tuchhandlung“ aufgeführt.<sup>85)</sup> Und von den „rund sechzig“ Juden, die sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit ihren Familien in Bern ansiedelten, waren „neunundzwanzig sogenannte Negotianten, die nebst Tuch mit allem Möglichen handelten“.<sup>86)</sup>

Die Textilie, mit der der Erzähler den Händler so oft benennt, dürfte zumal bei Gotthelfs zeitgenössischer Berner Leserschaft ihrerseits vielfach Animositäten gegenüber der Figur geweckt haben. Denn der Baumwollhandel trug in den 1830er-Jahren entscheidend zum Niedergang des Emmentaler Leinenwebereigewerbes bei. Dieses hatte vielen armen Leuten eine kümmerliche Existenz ermöglicht; nun fanden sie kaum mehr Verdienstmöglichkeiten.<sup>87)</sup> Unter einem „Baumwollenhändler“ konnte man deshalb einen verstehen, der schädlichen Handel betreibt – wie das die Berner Behörden im 17. und 18. Jahrhundert grundsätzlich für die Handelstätigkeit der Juden vorausgesetzt hatten.<sup>88)</sup>

Im Weiteren vergleicht der Erzähler den Händler mit Ungeziefer: Im Gur-nigelbad ‚schwebt‘ er hinter Elisi „drein wie eine Bremse hinter einem Pferde“; er ‚schießt‘ ihr nach „wie eine hungrige Fliege einem Suppenteller“.<sup>89)</sup> Ungeziefervergleiche und -metaphern mit ihrem impliziten Tötungsappell haben eine reiche Tradition in der judenfeindlichen Rhetorik.<sup>90)</sup> Der Stadtstaat Bern bezeichnete die „unglößigen verstockten Juden“, die „diebstäle gleichsamb einem gewerbe tryben“, beispielsweise in einem Mandat aus dem Jahr 1648 zur Vertreibung jüdischer Kriegsflüchtlinge als „ungezifer“.<sup>91)</sup> „Ungeziefer“-

<sup>83)</sup> HEINRICH W. GUGGENHEIMER und EVA H. GUGGENHEIMER, *Jewish Family Names and Their Origins. An Etymological Dictionary*, o. O. 1992, S. 71, s. v. ‚Baum‘.

<sup>84)</sup> Vgl. DIETZ BERING, *Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812–1933*, Stuttgart 1987, Anm. 8, S. 401–403, hier: S. 402.

<sup>85)</sup> Zitiert nach: EMIL DREIFUSS, *Juden in Bern. Ein Gang durch die Jahrhunderte. Im Anhang: Judentum – was ist das eigentlich?*, Bern 1983, S. 21.

<sup>86)</sup> ANGELA BHEND, *Verbürgerlichung und Konfessionalisierung. Jüdische Lebenswelt in der Gründerzeit, 1848–1914*, in: BLOCH und PICARD (Hrsgg.), *Wie über Wolken* (zit. Anm. 10), S. 105–171, hier: S. 109f.

<sup>87)</sup> CHRISTIAN PFISTER, *Geschichte des Kantons Bern seit 1798*, Bd. IV: *Im Strom der Modernisierung. Bevölkerung, Wirtschaft und Umwelt 1700–1914* (= *Archiv des Historischen Vereins des Kantons Bern* 78), Bern 1995, S. 234–236.

<sup>88)</sup> SCHWINGES, *Zwischen Privileg und Gewalt* (zit. Anm. 40), S. 41–44.

<sup>89)</sup> GOTTHELF, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Uli, der Knecht* (zit. Anm. 13), S. 286.

<sup>90)</sup> HORTZITZ, *Die Sprache der Judenfeindschaft* (zit. Anm. 51), S. 23–26.

<sup>91)</sup> Zitiert nach: SCHWINGES, *Zwischen Privileg und Gewalt* (zit. Anm. 40), S. 43.

Metaphern kommen im schon erwähnten ›Judenspiegel‹ aus dem Jahr 1819 wiederholt vor.<sup>92)</sup> Die Trope fehlt auch nicht in jener Aargauer Petition gegen die Juden aus demselben Jahr.<sup>93)</sup>

Schon Luther geiferte von der Teufelhaftigkeit der Juden.<sup>94)</sup> Angesichts dessen ist es vielleicht nicht unerheblich, dass der Baumwollenhändler tanzen kann „wie der Teufel“.<sup>95)</sup> Seine Redeweise charakterisiert der Erzähler wiederholt als ‚Schwätzen‘. Allein auf den ersten beiden Seiten, auf denen er eingeführt wird, „schwatz[t]“ der Händler dreimal, nämlich „wie eine Elster“, von Elisis Kleidern und vom „Weltschland“.<sup>96)</sup> Das verbindet ihn mit den „schönen Geistern“ unter den Juden, den „zudringlichsten, geschwätzigsten und hochmüthigsten Jchlinge[n]“, wie von Hundt-Radowsky sie beschreibt: „Sie schwätzen unaufhörlich“.<sup>97)</sup>

Überdies scheint die Figur einen starken Sexualtrieb zu haben. Holl erkennt im Roman „Andeutungen“ über Seitensprünge von Elisis Mann.<sup>98)</sup> Bei dessen erstem Besuch auf der „Glungge“ will Elisi selber bemerken, dass er „ein Wüster“ sei, weil er „immer das Vreneli angesehen“,<sup>99)</sup> eine arme Verwandte der Bauernfamilie, die als tüchtige Magd auf dem Hof arbeitet und die Uli im Rahmen des ‚happy ending‘ des Romans heiraten wird. Nach Elisis Hochzeit vertraut Vreneli der Bäuerin an, dass der Händler sie ‚anekle‘, denn „das wüste Böckli“ sei „allerdings mehr hinter mir drein, als nöthig ist“.<sup>100)</sup> Er wird übergriffig, als Joggeli die „Glungge“ Uli und Vreneli in Pacht geben will. Zunächst verlangt der Tochtermann einen Pachtvertrag, auf den „Uli unmöglich hätte eintreten können“. Dann, so der Erzähler, „versuchte der Baumwollenherr Privatgeschäfte bei Vreneli, wollte mit ihm so unterhandeln, daß, wenn es ihm nachgebe, er auch mit dem Contract nachgeben wolle, und ließ sich wohl nahe zu ihm heran“.<sup>101)</sup>

All das konnte Gotthelfs zeitgenössische Leserschaft auf die schon im 18. Jahrhundert verbreitete Überzeugung von der übermäßigen „Geilheit“ der Juden beziehen.<sup>102)</sup> Der Tübinger Rechtsprofessor Christian Gottlieb Gmelin verglich Juden 1785 in diesem Zusammenhang auch mit dem Tier, zu dem

<sup>92)</sup> VON HUNDT-RADOWSKY, *Judenspiegel* (zit. Anm. 65), S. 28, 32, 86, 146.

<sup>93)</sup> Vgl. SÜESS, 1819 (zit. Anm. 27), S. 100.

<sup>94)</sup> MARTIN LUTHER, *Von den Jüden und jren Lügen*, Wittemberg 1543, o. P.

<sup>95)</sup> GOTTHELF, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Uli, der Knecht* (zit. Anm. 13), S. 275.

<sup>96)</sup> Ebenda, S. 275f.

<sup>97)</sup> VON HUNDT-RADOWSKY, *Judenspiegel* (zit. Anm. 65), S. 113.

<sup>98)</sup> HOLL, *Anmerkungen* (zit. Anm. 66), S. 514.

<sup>99)</sup> Gotthelf, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Uli, der Knecht* (zit. Anm. 13), S. 303.

<sup>100)</sup> Ebenda, S. 317.

<sup>101)</sup> Ebenda, S. 364f.

<sup>102)</sup> GOTTFRIED SELIG, *Der Jude, oder Altes und Neues Judenthum*, Bd. 1, Leipzig 1781, S. 404.

Vreneli den Händler in seiner Rede macht: „Oefters finden sich Juden, welche geiler und unkeuscher Natur, und gleich einem Bock oder Spazen auf das Weibsvolk begierig sind.“<sup>103)</sup>

Der Übergriffsversuch des Baumwollenhändlers scheitert freilich kläglich. Vreneli „nahm ein buchenes Scheit“, „traktirte ihn jämmerlich“ und darf „[w]ie eine glühende Siegesgöttin“ über ihn triumphieren „oder wie ein Engel mit flammendem Schwerte vor dem Paradiese der Unschuld“. Die Demütigung des Händlers, einer Frau zu unterliegen, begleitet Johannes mit „gewaltigem Lachen“.<sup>104)</sup> Uli fasst sie in die Worte, dass „es ihm zuwider sei, Einen anzu-rühren, den ein Meitschi geprügelt“.<sup>105)</sup>

Die Szene lässt sich in die Tradition der Judenpossen mit ihrer Verlachko-mik einlesen. In Julius von Voß' ›Mährchen von der Tonne‹ aus dem Jahr 1816 zum Beispiel freut sich ein triebhafter jüdischer Gläubiger, der seinerseits wie der Baumwollenhändler „ein ekelhafter Kerl“ sein soll,<sup>106)</sup> auf ein erotisches Stelldichein mit einer Christin, der Frau eines Schuldners. Er landet statt in deren Bett aber in der titelgebenden Tonne, wo er sich nicht wehren kann und von der Gläubigerfamilie misshandelt wird.<sup>107)</sup> Strukturell aufschlussreich ist im ›Uli‹, dass der Händler wegen Vrenelis Prügel „drei ausgeschlagene Zähne“ zu beklagen hat,<sup>108)</sup> denn bei ihrer allerersten Erwähnung im Roman hatten es „die Juden“ ja angeblich auf Ulis Zähne abgesehen.

Die Vielzahl jüdisch deutbarer Merkmale weckt Zweifel an Holls Einschätzung, dass vor der Stelle über die „angeborne[] jüdische[] Zudringlich-keit“ „wohl kein Leser den Baumwollenhändler für einen Juden gehalten“ hätte. Holls Vermutung, der Vater des Händlers sei „vielleicht ein hausieren-der Jude“ gewesen, stützen hingegen mehrere Stellen: Der Sohn denkt im Gurnigelbad daran, „daß sein Vater Baumwollenzeug in einer Schachtel im Lande herum getragen.“<sup>109)</sup> Elisis Bruder Johannes erinnert die versammelte Familie später an diesen ‚bettelarmen‘ Vater, „den alten verhudelten Mann mit der Schachtel und den Schuhen ohne Sohlen“; sie hätten ihn „oft hier in der Glunggen über Nacht gehabt im Stalle“.<sup>110)</sup> Ein solcher hausierender

<sup>103)</sup> CHRISTIAN GOTTLIEB GMELIN, Abhandlung von den besondern Rechten der Juden in peinlichen Sachen, Tübingen 1785, S. 52.

<sup>104)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 365.

<sup>105)</sup> Ebenda, S. 367.

<sup>106)</sup> JULIUS VON VOSS, Das Mährchen von der Tonne. Fastnachtssposse in drei Aufzügen, in: DERS., Possen und Marionettenspiele, zur Erheiterung in trüben Stunden, Berlin 1816, S. 131–194, hier: S. 135.

<sup>107)</sup> Vgl. NEUBAUER, Judenfiguren (zit. Anm. 9), S. 104–107.

<sup>108)</sup> GOTTHELF, Gesammelte Schriften, Bd. 2: Uli, der Knecht (zit. Anm. 13), S. 365.

<sup>109)</sup> Ebenda, S. 278.

<sup>110)</sup> Ebenda, S. 362.

Baumwollenhändler tritt im ersten Drittel des Romans kurz auf, nachdem Uli unter seinem ersten Meister, dem Bodenbauern, Hauptknecht geworden ist: ein „Aargauer, der in's Haus geschlichen seine Baumwollenwaare für seidene ausgab.“<sup>111)</sup>

Zumindest war der Vater also ein sehr armer Hausierer. Allein schon deswegen hatten die ersten Leserinnen und Leser des ›Uli‹ gute Gründe, in ihm einen Juden zu vermuten. Denn die meisten Aargauer Juden lebten zu Beginn des 19. Jahrhunderts tatsächlich als „bitterarme Hausierer und kleine Händler.“<sup>112)</sup> Der „Hausierhandel“ war ein „Haupterwerbszweig[]“ der schweizerischen Juden.<sup>113)</sup> Dasselbe galt, seit dem 17. Jahrhundert, auch für Deutschland.<sup>114)</sup> Überdurchschnittlich oft traten jüdische Hausierergestalten etwa in den erwähnten Judenpossen auf.<sup>115)</sup>

Nahmen Leserinnen und Leser zu Gotthelfs Zeiten an, der Vater des Baumwollenhändlers habe im „Aargauer, der in's Haus geschlichen“ kommt, sogar einen kurzen Auftritt im Roman, lag die Vermutung, er sei ein Jude, für sie noch näher: Er kommt ausdrücklich aus dem Kanton, in dem seinerzeit die meisten Schweizer Juden wohnten. Eine Berner Verordnung von 1781, deren Ziel eine weitreichende „Einschränkung des Judenhandels“ war, verbot den Juden namentlich das, was der „Aargauer“ tut: „denen Häusern nach zu hausieren“ und „mit Waaren in die Häuser zu gehen.“<sup>116)</sup> Indem er seine „Baumwollenwaare für seidene“ ausgibt, zeigt er überdies das den Juden pauschal unterstellte betrügerische Geschäftsgebaren.

Das eben beschriebene Bündel an Merkmalen, das den Baumwollenhändler mit dem Judentum in Verbindung bringt, findet sich bereits in der Erstausgabe von 1841. Die Unterschiede zu den oben nach der deutschen Bearbeitung zitierten Stellen sind minimal. Sie beschränken sich auf Differenzen wie „auf's Geld“<sup>117)</sup> statt „auf Geld“, „wie d'r Tüfel“<sup>118)</sup> statt „wie der Teufel“, „Akkord“<sup>119)</sup> statt „Contrakt“ oder „Drucke“<sup>120)</sup> statt „Schachtel“.

<sup>111)</sup> Ebenda, S. 86.

<sup>112)</sup> MATTIOLI, Die Schweiz und die jüdische Emanzipation 1798–1874 (zit. Anm. 26), S. 65.

<sup>113)</sup> HUSER, Juden unter Vorbehalt (zit. Anm. 10), S. 93.

<sup>114)</sup> WOLFGANG HIPPEL, Armut, Unterschichten, Randgruppen in der Frühen Neuzeit (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 34), 2. Aufl., München 2013, S. 41.

<sup>115)</sup> NEUBAUER, Judenfiguren (zit. Anm. 9), S. 103.

<sup>116)</sup> Berner Verordnungen von 1781 und 1787, in: BLOCH und PICARD (Hrsgg.), Wie über Wolken (zit. Anm. 10), S. 54–59, hier: S. 54, 56.

<sup>117)</sup> GOTTHELF, Wie Uli, der Knecht, glücklich wird (zit. Anm. 3), S. 249.

<sup>118)</sup> Ebenda, S. 244.

<sup>119)</sup> Ebenda, S. 322.

<sup>120)</sup> Ebenda, S. 247, 320.

## IV.

„[A]ngeborne[ ] jüdische[ ] Zudringlichkeit“, zahlreiche weitere Merkmale, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts jüdisch lesbar waren, der Vater mit hoher Wahrscheinlichkeit ein jüdischer Hausierer, aber doch keine Erwähnung eines Glaubensunterschieds zur christlichen Gattin – am schon mehrfach zitierten ›Judenspiegel‹ lässt sich ablesen, dass eine solche Figurenzeichnung zu Gotthelfs Zeiten keineswegs als widersprüchlich aufgefasst werden musste. Von Hundt-Radowsky faselt von der „angestammte[n], nie zu befriedigende[n] Habgier und Ränkesucht“ der Juden.<sup>121)</sup> Er erklärt: „Wucher- und Schachergeist, Geldgier, Lug und Trug sind bei den Juden so erblich, wie die Krätze[.]“<sup>122)</sup> Er schlussfolgert:

Man gebe einem Juden alle sieben Sakramente unter tausenderlei Gestalt, man gebe ihm außer der Wasser-, auch die Feuertaufe; [...] aber ewig wird er ein Jude bleiben. Man sieht das an allen Jsraeliten, die zum Christenthume übertraten, sie blieben was sie waren. Ein Jude kann nie besser werden [...].<sup>123)</sup>

Die vergleichende Lektüre von Pamphlet und Roman legt nahe: Unter die Unbestimmtheitsstellen des ›Uli‹ fällt mutmaßlich die Taufe des Baumwollenhändlers. Gehört dieser demselben Glaubensbekenntnis an wie seine Frau, gibt es für den Erzähler gar keinen Grund, anlässlich der Heirat einen Glaubensunterschied oder sonderrechtliche Hindernisse wenigstens anzudeuten. Aufgrund der neuen, prorassistischen<sup>124)</sup> Argumente der ‚Angestammtheit‘, ‚Angeborenheit‘ und ‚Erblichkeit‘ im judenfeindlichen Diskurs des frühen 19. Jahrhunderts bleibt der Händler aber auch als Getaufter fast uneingeschränkt mit dem Stigma ‚Jude‘ assoziierbar. In einem ‚getauften Juden‘ geht das Merkmalsset der Figur widerspruchlos auf. Will man die Gestalt anders deuten, müsste man mit einer schwer gestörten Erzähllogik argumentieren.

Der Erzähler des Romans macht der Leserschaft also das Angebot, zumindest die „Zudringlichkeit“ des Händlers als etwas einem Juden ‚Angeborenes‘ zu verstehen, an dem die supplyierbare Taufe nichts ändert. Vor diesem Hintergrund wird Springers Kritik an der Repräsentation der Juden im ›Uli‹ umso verständlicher. Denn die Figur des Händlers erzählt ja gewissermaßen auch Springers eigene Geschichte – eben die eines Konvertiten. Von einer Argumentation, die Getauften in biologistischer Weise weiterhin landläufige

<sup>121)</sup> VON HUNDT-RADOWSKY, *Judenspiegel* (zit. Anm. 65), S. 62.

<sup>122)</sup> Ebenda, S. 68.

<sup>123)</sup> Ebenda, S. 142.

<sup>124)</sup> WERNER BERGMANN, *Deutschland*, in: WOLFGANG BENZ (Hrsg.), *Handbuch des Antisemitismus* (zit. Anm. 8), Bd. 1: Länder und Regionen, Berlin und New York 2008, S. 84–103, hier: S. 87.

judenfeindliche Stereotype zuschrieb, musste sich der Verleger persönlich betroffen fühlen.

In Berlin konvertierten zwischen 1800 und 1830 insgesamt 1253 Juden – vor allem junge Männer mit Unversitätsbildung, „die im Staats- oder Hochschuldienst, in Justiz, Medizin und Literatur aufzusteigen wünschten“. Zeitgenossen sprachen von einer „Taufepidemie“ unter den Berliner Juden.<sup>125)</sup> Demgegenüber scheint es bei den Juden in der Schweiz kaum zu Glaubensübertritten gekommen zu sein. Für Stadt und Kanton Basel etwa lassen sich in der Zeit zwischen 1684 und 1843 nur gerade sieben Taufen von Juden belegen.<sup>126)</sup>

Wie andernorts gezeigt, vertrat Gotthelf in seinen Predigten der Studenten- und Vikariatszeit zwischen 1818 und 1830 einen weitgehend traditionellen christlichen Antijudaismus. Er bezog sich fast ausschließlich auf die biblischen Juden; nur höchst selten schürte er etwa ökonomische Vorurteile.<sup>127)</sup> Der Erzähler des ersten ›Uli-Romans vermittelt hingegen einen überwiegend säkularen Judenhass, der auch die allerneueste, biologistische Abart der Judenfeindschaft aufnimmt. Dass just ein Pfarrer in seinem belletristischen Werk das Argument der ‚Angeborenheit‘ übernimmt, das die Bedeutung der Taufe nivelliert, bleibt auf den ersten Blick doch sehr erstaunlich. Es lässt sich in Beziehung setzen zu den organologischen Vorstellungen vom Christentum, die Gotthelf in seinem Predigtwerk äußert, angeregt wohl vor allem durch die Schriften Johann Gottfried Herders.<sup>128)</sup>

Nach Debrunner repräsentieren „die Juden“ im Roman „das Andere“.<sup>129)</sup> Diesem ‚Anderen‘, dem, was Uli nicht ist, verleiht der getaufte Baumwollenhändler eine viel detailreichere Gestalt. Der Judenhass wird im ›Uli‹ – bezeichnend für das protorassistische Substrat im Text – vor allem an dem Juden ausagiert, der eigentlich gar keiner mehr ist, weil er zum Christentum übertrat. Nach der finalen Konfrontation um die Zukunft der „Glungge“ bleibt er verlacht und mit ausgeschlagenen Zähnen zurück, ein ‚Abjekt‘, das Uli nicht mehr ‚anrühren‘ mag.

<sup>125)</sup> TODD M. ENDELMAN, Konversion, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, hrsg. von DAN DINER, Bd. 3, Stuttgart und Weimar 2012, S. 405–409, hier: S. 406f.

<sup>126)</sup> SARA JANNER, Judenmission in Basel in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Ein Forschungsbericht, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 104 (2004), S. 31–81, hier: S. 36.

<sup>127)</sup> ROLAND REICHEN, Die Repräsentation der Juden in Gotthelfs Predigten 1818–1830, in: JEREMIAS GOTTHELF, Neue Studien, hrsg. von MARIANNE DERRON und CHRISTIAN VON ZIMMERMANN, Hildesheim, Zürich und New York 2014, S. 113–134, hier: S. 132f.

<sup>128)</sup> Vgl. ebenda, S. 121f.

<sup>129)</sup> DEBRUNNER, Antisemitismus in der Deutschschweizer Literatur 1848–1914 (zit. Anm. 36), S. 24.





# DIE VERNEINUNG DER HERKUNFT

## Egon Friedells idealistischer Antisemitismus

Von Roland Innerhofer (Wien)

*The negation of the origin: Egon Friedell's idealistic anti-Semitism.*

If, on the one hand, research accuses Egon Friedell of “vehement hatred of Jews” and, on the other hand, apologetically denies his anti-Semitism, this reflects Friedell’s ambivalent attitude: he combines the long-lasting anti-Jewish discourse with modern racial theories, while at the same time asserting the idealistic sovereignty of the individual. By intensifying such antinomies typical of the time in an aphoristic manner, Friedell makes them productive for the style and rhetoric of artistic cultural historiography.

Wenn die Forschung einerseits Egon Friedell „vehementen Judenhass“ unterstellt, andererseits seinen Antisemitismus apologetisch leugnet, so spiegelt sich darin Friedells ambivalente Haltung: Er verbindet den langanhaltenden antijüdischen Diskurs mit modernen Rassentheorien, behauptet aber zugleich die idealistische Souveränität des Individuums. Indem Friedell solche zeittypischen Antinomien aphoristisch überspitzt, macht er sie für den Duktus und die Rhetorik einer künstlerischen Kulturgeschichtsschreibung produktiv.

### I.

#### *Jüdischer Antisemitismus und Deutschchauvinismus*

Eine besondere, in der deutschsprachigen Literatur des frühen 20. Jahrhunderts weit verbreitete Form des Antisemitismus ist der jüdische, der auch als ‚jüdischer Selbsthass‘ bezeichnet wurde. Er ist ein Phänomen, das bei assimilierten jüdischen Intellektuellen in den hochentwickelten Industrieländern auftritt. Der moderne jüdische Antisemitismus geht auf das späte 19. Jahrhundert zurück. Im deutschen Kaiserreich und in der Endphase der Habsburger Monarchie wurden die Juden zunehmend für die vom Kapitalismus ausgelösten Missstände und Krisen verantwortlich gemacht. Solche Schuldzuschreibungen wurden besonders in der Folge des Börsenkrachs des Jahres 1873 laut. Massiv wurde ein Dualismus von ‚jüdischem‘ ‚raffendem‘ Finanzkapital und ‚deutschem‘ ‚schaffendem‘ Produktionskapital propagiert. Hans Dieter Hellige erklärt den innerjüdischen Antisemitismus als Reaktion auf diese Außenbedrohung durch wachsende Judenfeindlichkeit:

In dem sich assimilierenden jüdischen Bürgertum der neuentstandenen städtischen Ballungszentren förderte der politische, soziale und religiöse Außendruck [...] die Aufgabe traditioneller Verhaltensweisen und Wertvorstellungen und beschleunigte die Zerstörung der kollektiven Identität dieser Gruppe. Die jüngere Generation, vor allem Kinder jüdischer Unternehmer, Bankiers und Kaufleute, internalisierte die Kritik des antisemitischen Gegners und reagierte angesichts der eigenen Ohnmacht mit Selbsthaß bzw. Selbstdistanzierung von den inkriminierten Gruppenmerkmalen [...].<sup>1)</sup>

Diese sozialgeschichtliche Konstellation und sozialpsychologische Disposition setzten sich in der Zwischenkriegszeit fort. Die weiterführende Frage, wie sich jüdischer Antisemitismus unter den veränderten Bedingungen nach 1945 manifestierte,<sup>2)</sup> muss hier offenbleiben.

In der österreichischen Literatur findet sich ein solcher Antisemitismus nicht nur bei Egon Friedell, sondern auch bei einer Reihe weiterer prominenter Autoren wie etwa Arnolt Bronnen oder Karl Kraus. Einflussreich war dabei besonders Otto Weininger, der in ›Geschlecht und Charakter‹ das Jüdische mit dem Weiblichen gleichsetzte. Deshalb wäre Weininger zufolge „vor allem geboten, daß die Juden [...] gegen sich kämpfen, **innerlich** das Judentum **in sich** besiegen **wollten**.“<sup>3)</sup> In dieser Verbindung von Antifeminismus und Antisemitismus wird das Judentum als eine minderwertige, für den jüdischen Mann zu überwindende Entwicklungsstufe betrachtet.<sup>4)</sup> Jacques Le Rider bezeichnet den jüdischen Selbsthass in diesem Zusammenhang als „hyperassimilatorische Identifikation mit dem Aggressor.“<sup>5)</sup> Wie stark der Assimilationsdruck war, zeigt das Beispiel Hugo von Hofmannsthal. Er distanzierte sich öffentlich betont von seiner jüdischen Herkunft und versuchte, „sein Werk [...] entgegen der antisemitischen Kritik als integralen Bestandteil der deutschen Kultur auszuweisen“, obwohl er im

<sup>1)</sup> Vgl. HANS DIETER HELDIGE, Generationskonflikt, Selbsthaß und die Entstehung anti-kapitalistischer Positionen im Judentum, in: Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft 5 (1979), S. 476–518; hier: S. 476.

<sup>2)</sup> Beispiele, die in der Diskussion über den jüdischen Antisemitismus immer wieder genannt werden, sind Noam Chomsky, Moshe Menuhin, Alfred Grosser oder Abraham Melzer. Vgl. dazu den polemischen Beitrag von: ARNO LUSTIGER, Kurzer Lehrgang über den Selbsthass, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18. September 2008, <<https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/juedischer-antisemitismus-kurzer-lehrgang-ueber-den-selbsthass-1699782-p2.html>> [08.04.2020].

<sup>3)</sup> OTTO WEININGER, Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung, 23. Aufl., Wien, Leipzig 1922 (1. Aufl. 1903), S. 414. Sperrung und Fettdruck im Original.

<sup>4)</sup> Vgl. JACQUES LE RIDER, Der Fall Otto Weininger. Wurzeln des Antifeminismus und des Antisemitismus, Wien 1985.

<sup>5)</sup> JACQUES LE RIDER, Judentum und Antisemitismus, in: Habsburg neu denken. Vielfalt und Ambivalenz in Zentraleuropa, hrsg. von JOHANNES FEICHTINGER und HEIDEMARIE UHL, Wien, Köln, Weimar 2016, S. 104–111; hier: S. 104.

Privaten eine weitaus differenziertere und ambivalente Haltung zu seinem jüdischen Erbe einnahm.<sup>6)</sup>

Die Kulturgeschichtsschreibung Egon Friedells, namentlich seine äußerst erfolgreiche ›Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Weltkrieg‹, erschien in drei Bänden in München bei Beck 1927–1931, und seine ›Kulturgeschichte des Altertums. Leben und Legende der vorchristlichen Seele‹, die unvollendet blieb und deren erster Teil, ›Ägypten und der Alte Orient‹, 1936 in Zürich bei Helikon erschien,<sup>7)</sup> ist ein besonderer und zugleich exemplarischer Fall dieser Form von Antisemitismus. Friedell, geboren 1878 in Wien als Egon Friedmann, war der Sohn eines jüdischen Seidentuchfabrikanten. Schon ein Jahr nach seiner Geburt verließ seine Mutter die Familie. Sein Vater starb, als Friedell dreizehn Jahre alt war. Darauf kam er zu einer Tante nach Frankfurt am Main. Die Reifeprüfung bestand er erst 1899 beim vierten Antritt. Schon 1897 konvertierte er zum evangelisch-lutherischen Glauben.<sup>8)</sup>

In Friedells Kulturgeschichten, die als sein literarisches Hauptwerk gelten können, ist der Antisemitismus in ein weitgespanntes historisches Narrativ eingebunden und begründet eine geschichtsphilosophische Teleologie.<sup>9)</sup> Er ist nicht, wie in zeitgenössischen Romanen oder Dramen, über eine Figurenrede oder eine Erzählerstimme vermittelt, sondern Teil einer diskursiven Argumentation und ein starker Faden von Friedells Geschichtserzählung. Er verbindet sich dabei mit einer Reihe anderer ideologischer Grundlagen. Der Autor vertritt dezidiert einen christlich geprägten Idealismus und Irrationalismus. Seine Utopie ist rückwärtsgewandt: ein vergeistigtes, vollkommen auf Innerlichkeit ausgerichtetes Leben, das er im untergegangenen Atlantis verwirklicht sieht. Dieses Telos wird als zu erkämpfendes dargestellt und erzeugt eine Reihe von Oppositionen: Materialismus, Rationalismus und Judentum sind seine Ge-

<sup>6)</sup> JENS RIECKMANN, Zwischen Bewusstsein und Verdrängung. Hofmannsthals jüdisches Erbe, in: DVjs 67 (1993), S. 466–483; hier: S. 483.

<sup>7)</sup> Der zweite Teil der ›Kulturgeschichte des Altertums‹, der den Titel ›Hellas und Rom‹ tragen sollte, blieb unvollendet. Die ersten beiden Kapitel dieses Teiles erschienen zuerst postum 1940 in norwegischer Übersetzung, sodann 1949 auf Deutsch bei Phaidon (London, Wien) unter dem Titel ›Kulturgeschichte Griechenlands‹. Das noch nicht vollkommen ausgearbeitete dritte und letzte Kapitel, welches das antike Rom bis zu Cäsar und Augustus behandelt, wurde jüngst (2020) im Mantis-Verlag (Gräfelfing) unter dem Titel ›Der Schatten der Antike‹ von Heribert Illig herausgegeben, annotiert, kommentiert und durch Passagen aus anderen Schriften Friedells ergänzt.

<sup>8)</sup> Zur Biographie Friedells vgl.: BERNHARD VIEL, Egon Friedell. Der geniale Dilettant. Eine Biografie, München 2013.

<sup>9)</sup> Vgl.: ROLAND INNERHOFER, Kulturgeschichte zwischen den Weltkriegen: Egon Friedell. Mit einem Beitrag von JOHANN HINTERHOFER, Wien, Köln 1990, S. 43–45. Zur Teleologie vgl. besonders den Beitrag von Johann Hinterhofer in diesem Buch.

genspieler. Der „undialektische[.] Idealismus“<sup>10)</sup> wird so bei Friedell zu einer moralischen Kategorie.

Dabei werden die gegensätzlichen moralischen Positionen auf verschiedene Nationen und „Rassen“ übertragen. Friedell war ein überzeugter Deutschnationalist und ein Bewunderer Bismarcks. Dieser war für ihn ein Beispiel dafür, dass große Männer Geschichte machen: „der letzte Held, den die Neuzeit erblickt hat.“<sup>11)</sup> Friedell war von der Überlegenheit Deutschlands über alle anderen Nationen überzeugt. Während des Ersten Weltkrieges mutierte seine Germanophilie zum Deutschschauvinismus. In seinen im ›Neuen Wiener Journal‹ publizierten und in dem Bändchen ›Von Dante zu D’Annunzio<sup>12)</sup> gesammelten Polemiken propagierte er diffamierende Stereotype zum Volkscharakter der Kriegsgegner: der Italiener, Russen, Engländer und der Franzosen, die er als „Westbarbaren“ verunglimpfte. Aber auch andere Nationalitäten wurden nicht verschont: „Japan ist eine Mottenplage. Menagerievölker wie die Serben und Montenegriner sind völlig indiskutabel.“<sup>13)</sup> Den Hauptwiderspruch sieht Friedell aber zwischen den Indogermanen oder Ariern und den Juden: Während jenen Spiritualität, Seelenhaftigkeit und „Wahrheitsliebe“<sup>14)</sup> zugesprochen wird, sind die Juden die Verfechter von Rationalismus, Materialismus und Irreligiosität.

Friedell verstand sich als Vertreter eines „richtigen“ Nationalsozialismus,<sup>15)</sup> den die realen Nationalsozialisten nach ihrer Machtergreifung durch pöbelhafte Brutalität verraten hätten: „Jede Regung von Noblesse, Frömmigkeit, Bildung, Vernunft wird von einer Rotte verkommener Hausknechte auf die gehässigste und ordinärste Weise verfolgt.“<sup>16)</sup> Heribert Illig argumentiert einleuchtend, Friedell habe sich „mitschuldig an Hitler“ gefühlt: „Sein Werk bot ebenso viele Rechtfertigungsgründe für den ‚großen Diktator‘ wie das von Nietzsche, und er wußte es. [...] Daß er seine jüdische Umgebung nicht mochte, verschwieg er nie, daß er Helden und nicht die Demokratie verehrte, wußte man seit 1914.“<sup>17)</sup> Auch Daniela Strigl hält es für belegt, dass „die Steigbügel-

<sup>10)</sup> JOHANN HINTERHOFER, Ideologie und Teleologie, in: INNERHOFER, Kulturgeschichte zwischen den Weltkriegen (zit. Anm. 9), S. 140–155; hier: S. 150.

<sup>11)</sup> EGON FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg, Ausg. in 2 Bänden, 6. Aufl., München 1986, Bd. 2, S. 1239.

<sup>12)</sup> EGON FRIEDEL, Von Dante zu D’Annunzio, Wien, Leipzig 1915.

<sup>13)</sup> EGON FRIEDEL, Westbarbaren, in: Neues Wiener Journal, II. 10. 1914.

<sup>14)</sup> EGON FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens und des alten Orients. Leben und Legende der vorchristlichen Seele, München 1998, S. 451.

<sup>15)</sup> EGON FRIEDEL, Brief an Lina Loos, Kufstein, undatiert (ca. März 1935), Wiener Stadt- und Landesbibliothek, Handschriftensammlung, I.N. 127.312.

<sup>16)</sup> EGON FRIEDEL, Brief an Lina Loos, Kufstein, undatiert (1935). Wiener Stadt- und Landesbibliothek, Handschriftensammlung, I.N. 126.946.

<sup>17)</sup> HERIBERT ILLIG, Schuld und Sühne, in: Das Friedell-Lesebuch, hrsg. von HERIBERT ILLIG, München 1988, S. 276–282; hier: S. 280f.

dienste für die NS-Ideologie sein [Friedells] Gewissen belasteten“.<sup>18)</sup> Wie wenig die nationalsozialistische Propaganda mit Friedells idealistisch begründetem Antisemitismus anzufangen wusste, zeigt die Tatsache, dass Friedell nach 1933 vergeblich versuchte, in Deutschland weiter zu publizieren und als Schauspieler aufzutreten: Beides war ihm nach der nationalsozialistischen Machtergreifung verwehrt.<sup>19)</sup> Im Februar 1938 wurde die ›Kulturgeschichte der Neuzeit‹ in Deutschland verboten.<sup>20)</sup> Am 16. März 1938, kurz nach dem Einmarsch Hitlers in Österreich, entzog sich Egon Friedell einer drohenden Verfolgung durch den Todessprung aus dem Fenster seiner Wiener Wohnung.

## II.

### *Kulturgeschichtsschreibung als Dokument der Kulturgeschichte*

Zu Recht plädiert Daniela Strigl dafür, Friedells „politische Fehleinschätzungen [...] vor dem Denkhorizont seiner Zeit“ zu sehen.<sup>21)</sup> Insbesondere die Analyse von Friedells Antisemitismus bedarf der historischen Kontextualisierung. Bemerkenswert erscheint dabei, dass diese Art von geistigem Antisemitismus zu seiner Zeit kaum Anstoß erregte. So lobte selbst Arthur Schnitzler, ein unbestechlicher Kritiker antisemitischer Tendenzen und Ideologien, Friedells Kulturgeschichten in seinem Tagebuch als „temperamentvoll und geistreich“, fügte allerdings hinzu: „nicht ohne Paradoxe und Weltanschauungsnobismen.“<sup>22)</sup> Die trotz solcher Einwände grundsätzlich positive Beurteilung bekräftigte er auch später, wenn er vom „Religions- und Christentumschwandel in Friedells (so guter) Kulturgeschichte“ spricht.<sup>23)</sup> Eben solche Widersprüche sollen im Folgenden genauer betrachtet werden. Es geht dabei nicht um ein Verdikt,

<sup>18)</sup> DANIELA STRIGL, Nachwort, in: FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens (zit. Anm. 14), S. 481–490; hier: S. 489.

<sup>19)</sup> Vgl. die Bibliographie und das Auftrittsverzeichnis in: HERIBERT ILLIG, Schriftspieler – Schausteller. Die künstlerischen Aktivitäten Egon Friedells, Wien 1987, S. 91–219.

<sup>20)</sup> „Am 23. 2. 1938 erhielt er [Friedell] von der C. H. Beck’schen Verlagsbuchhandlung den Bescheid, daß für seine ‚Neuzeit‘ nun definitiv das Auslieferungsverbot erlassen worden sei.“ ILLIG, Schuld und Sühne (zit. Anm. 17), S. 280. In der „Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums“ der Reichsschrifttumskammer vom Dezember 1938 finden sich unter dem Namen „Friedlaender, Egon“ (!) sowohl die ›Kulturgeschichte der Neuzeit‹ als auch die ›Kulturgeschichte des Altertums‹. Liste des schädlichen und unerwünschten Schrifttums, Bd. [2.], Leipzig 1938, S. 41.

<sup>21)</sup> STRIGL, Nachwort (zit. Anm. 18), S. 489.

<sup>22)</sup> ARTHUR SCHNITZLER, Tagebuch. Eintrag vom 4. Juli 1927, <[https://schnitzler-tagebuch.acdh.oew.ac.at/pages/show.html?document=entry\\_\\_1927-07-04.xml&searchkey=person\\_15210](https://schnitzler-tagebuch.acdh.oew.ac.at/pages/show.html?document=entry__1927-07-04.xml&searchkey=person_15210)> [07.04.2020].

<sup>23)</sup> ARTHUR SCHNITZLER, Tagebuch. Eintrag vom 22. Februar 1929, <[https://schnitzler-tagebuch.acdh.oew.ac.at/pages/show.html?document=entry\\_\\_1929-02-22.xml&searchkey=person\\_15210](https://schnitzler-tagebuch.acdh.oew.ac.at/pages/show.html?document=entry__1929-02-22.xml&searchkey=person_15210)> [07.04.2020].

sondern um einen bemerkenswerten Befund: Gerade ein Autor, der größten Wert auf Subjektivität, Originalität und Eigenständigkeit legt, ist zugleich in den Diskursen seiner Zeit befangen. Friedell benennt in seiner ›Kulturgeschichte der Neuzeit‹ selbst diesen Widerspruch, wenn er das „Genie“ einerseits als Produkt seines Zeitalters, als seine „Essenz“ – oder umgekehrt das jeweilige Zeitalter als Produkt des Genies –, andererseits als mit der Zeit inkommensurabel betrachtet.<sup>24)</sup> Eben solche Widersprüchlichkeit erhebt der Autor zum Programm: sein Werk sei „für den, der die Aufgabe des menschlichen Denkens nicht im Darstellen, sondern im Abstellen von Widersprüchen erblickt, [...] gänzlich überflüssig“.<sup>25)</sup>

Der jüdische Antisemitismus ist ein in der Zwischenkriegszeit virulentes Phänomen, das bei Friedell eine besondere Ausprägung erfährt. Das ›Handbuch Jüdische Kulturgeschichte‹ definiert ‚jüdischen Selbsthass‘ wie folgt:

Auf sprachliche und körperliche Zuschreibungen antisemitischer Denkungsart reagiert ein Teil der jüdischen Bevölkerung mit der Ablehnung seiner Identität als Jüdinnen und Juden. Er projiziert diese von außen kommenden Vorstellungen auf andere jüdische Gruppen und versucht sich in performativer Hinsicht der Mehrheitsgesellschaft anzupassen, um von dieser akzeptiert zu werden.<sup>26)</sup>

Diese Behauptung einer Eigenheit des jüdischen Sprechens, des „Mauschelns“, das als „Symbol für das verlogene, betrügerische und materialistische Wesen“ der Juden fungiere, stellt besonders Sander L. Gilman als typisch für den antisemitischen Diskurs heraus.<sup>27)</sup> Im Anschluss an Gilman zeigt Hildegard Kernmayer, wie der moderne Antisemitismus Presse und Judentum in eins setzt und dabei besonders den feuilletonistischen Stil als „eine spezifisch ‚jüdische‘ Diskursform“ ansieht.<sup>28)</sup> Anders als etwa Karl Kraus, der sich in seiner Kritik an der Phrasenhaftigkeit der Presse und besonders an dem ‚unschöpferischen‘, ‚hohlen‘ Feuilleton „gebräuchliche[r] antisemitische[r] Zuschreibungen“<sup>29)</sup> bedient, polemisiert Friedell, der selbst als Feuilletonist hervortrat, nicht gegen einen den Juden attribuierten sprachlichen Habitus. Für ihn beruht Judentum weder auf sprachlichen noch auf körperlichen Merkmalen, sondern auf einer Geistesart, einer geistig-seelischen Haltung. Ulrich Weinzierl spricht daher von

<sup>24)</sup> Vgl. FRIEDEL, Kulturgeschichte der Neuzeit (zit. Anm. 11), Bd. 1, S. 30–32.

<sup>25)</sup> Ebenda, S. 32.

<sup>26)</sup> JOHANNES HOFINGER, Jüdischer „Selbsthass“, in: Handbuch Jüdische Kulturgeschichte. <<http://hbjk.sbg.ac.at/kapitel/juedischer-selbsthass/>> [07.04.2020].

<sup>27)</sup> SANDER L. GILMAN, Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden, Frankfurt/M. 1993, S. 95.

<sup>28)</sup> HILDEGARD KERNMAYER, Judentum im Wiener Feuilleton. Exemplarische Untersuchungen zum literarästhetischen und politischen Diskurs der Moderne, Tübingen 1998 (= *Conditio Judaica* 24), S. 49.

<sup>29)</sup> Ebenda, S. 34.

einem „‘theoretische[n]’ [...] Antisemitismus“, der vor 1933 „im intellektuellen Milieu diskurstauglich“ gewesen sei.<sup>30)</sup>

Differenziert man zwischen dem jüdischen Antisemitismus als einer öffentlichen Haltung und dem jüdischen Selbsthass als geistig-psychologischer Disposition,<sup>31)</sup> so zeigt sich, dass in Friedells ideologischem Antisemitismus individuelle Motive und kollektive Einstellungen zu verschmelzen tendieren. Wenn Daniela Strigl argumentiert, dass Friedells „antisemitische[.] Urteile nicht unter dem Begriff des ‚jüdischen Selbsthasses‘ subsumierbar sind, weil Friedell mit seiner Entscheidung für das Christentum sich füglich zu den ‚anderen‘ zählte“<sup>32)</sup>, so ist dieses Argument zwar aus Friedells eigener Perspektive zutreffend. Doch lässt sich dagegenhalten, dass der Begriff ‚jüdischer Selbsthass‘ gerade den Zusammenhang zwischen der Abwendung von der eigenen jüdischen Herkunft und der feindlichen Einstellung gegen sie anspricht.

In seiner einflussreichen Schrift ›Der jüdische Selbsthass‹, erschienen im Jüdischen Verlag in Berlin 1930,<sup>33)</sup> wendet sich Theodor Lessing gegen die Ablehnung der eigenen jüdischen Identität und betont die Notwendigkeit der Rückbesinnung auf die Zugehörigkeit zum jüdischen Volk: „Die Juden sollen ihre Rolle, die Ausgestoßenen dieser Welt zu sein, aufgeben und endlich alle gemeinsam leben, ihren alten jüdischen Traditionen gemäß.“<sup>34)</sup> Aus der Erfahrung des Scheiterns eigener Akkulturationsversuche kommt der inzwischen zionistisch orientierte Lessing zum Ergebnis, dass der jüdische Selbsthass von einem übermäßigen Assimilationsbedürfnis zeuge. Die beste Therapie dagegen sei für Lessing, so schreibt Paul Reitter, „ein Zusammenflechten von Selbstdisziplin und Selbstbestätigung.“<sup>35)</sup> Kritisch sieht Allan Janik das Konzept des jüdischen Selbsthasses: „Eine Person mit dem Prädikat ‚Selbsthasser‘ zu verstehen, beschreibt und bewertet jenen Menschen in einer Weise, die jede weitere konstruktive Diskussion unterbindet“, woraus Janik folgert: „Jene, die sich auf den Begriff des Selbsthasses berufen, scheinen oft

<sup>30)</sup> ULRICH WEINZIERS, Nachwort, in: EGON FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit. Die Krisis der europäischen Seele von der schwarzen Pest bis zum Ersten Weltkrieg*, München 2012, S. 1541–1549; hier: S. 1547f.

<sup>31)</sup> Vgl.: SHULAMIT VOLKOV, *Selbstgefälligkeit und Selbsthass*, in: DIES., *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*, 2. Aufl. München 2000, S. 181–196.

<sup>32)</sup> STRIGL, Nachwort (zit. Anm. 18), S. 486.

<sup>33)</sup> Neuausgabe: THEODOR LESSING, *Der jüdische Selbsthass*. Mit einem Vorwort von BORIS GROYS, Berlin 2004.

<sup>34)</sup> Ebenda, S. 80.

<sup>35)</sup> „a braiding together of self-discipline and self-affirmation.“ PAUL REITTER, *Zionism and the Rhetoric of Jewish Self-Hatred*, in: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, Vol. 83 (4), 2008, S. 343–364; hier: S. 357.



etwas der Kritik gänzlich entziehen zu wollen und setzen ihn daher als eine Art ad hominem-Erwidern ein.“<sup>36)</sup>

Diese Warnung davor, den jüdischen Antisemitismus hauptsächlich aus der psychologischen Prädisposition ihrer Vertreter zu erklären, ist auch mit Blick auf Friedell ernst zu nehmen. Aus biographischer Sicht ist seine Konversion vom jüdischen zum evangelisch-lutherischen Glaubensbekenntnis nicht nur auf die zerrütteten Familienverhältnisse, sondern auch auf die Abneigung gegen eine geregelte, säkularisierte, auf Vermehrung des Besitzstandes ausgerichtete bürgerliche Lebensform assimilierter Juden zurückzuführen. Doch in erster Linie erscheint diese Konversion als biographischer Beleg für Friedells Überzeugung, dass die Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft eine Frage der *geistig*, nicht psychologisch motivierten individuellen Entscheidung und der Übertritt damit philosophisch gerechtfertigt sei. Die Herkunft wird demgegenüber für die Zugehörigkeit zu einem religiösen Bekenntnis als sekundär betrachtet: Welcher „Religionsrasse“<sup>37)</sup> eine Person angehört, ist ihrer freien Entscheidung anheimgestellt. Ob jemand Jude ist, zeigt sich daran, wie er denkt, fühlt, sich verhält. Um zu charakterisieren, wie ein solches Denken, Fühlen und Verhalten beschaffen ist, bedient sich Friedell durchwegs der gängigen antisemitischen Stereotypen.

### III.

#### *Die Dominanz des Geistes*

Friedell war radikaler philosophischer Idealist. Sein Rassebegriff ist nicht biologisch, sondern voluntaristisch und idealistisch fundiert: Der Charakter und der Wille des Individuums sind für die Zugehörigkeit zu einer Rasse entscheidend. Insofern ist Friedell kein Rassist im heutigen Sinn. Die Religion bestimmt für ihn die Rassenzuordnung: „die Religion ist der Mutterleib der Rasse.“<sup>38)</sup> In der Biologie greift Friedell in seiner Ablehnung des von ihm so bezeichneten „darwinistischen Materialismus“ auf den älteren Lamarckismus zurück, besonders auf dessen Auffassung: „alles, was die Individuen durch Gebrauch oder Nichtgebrauch eines Organs erwerben oder verlieren, wird durch die Fortpflanzung auf die Nachkommen vererbt.“<sup>39)</sup> Und mit Berufung

<sup>36)</sup> ALLAN JANIK, Die Wiener Kultur und die jüdische Selbsthass-Hypothese. Eine Kritik, in: Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert, hrsg. von GERHARD BOTZ, IVAR OXAAL, MICHAEL POLLAK und NINA SCHOLZ, Wien 2002, S. 113–126, hier: S. 116 und 123.

<sup>37)</sup> FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens (zit. Anm. 14), S. 96.

<sup>38)</sup> Ebenda.

<sup>39)</sup> Ebenda, S. 95.

auf Schopenhauer begreift Friedell die physische Beschaffenheit menschlicher Individuen und ganzer Rassen als „Ausdruck eines Willensakts“. <sup>40)</sup> Die Rasse ist damit nicht etwas ein für alle Mal Vorgegebenes, sondern veränderlich, das Produkt einer Entscheidung und eines Verhaltens.

Judentum ist also ein geistiges Prinzip, das mit den von Friedell abgelehnten Konzepten der Aufklärung, des Rationalismus und der Demokratie zusammenfällt. Bei Friedell ist Antisemitismus gleichbedeutend mit Antimodernismus. Als teuflische Macht wird das Judentum verantwortlich gemacht für alle negativen Erscheinungen der modernen Zivilisation. Diese Form des Antisemitismus wurde besonders am Ende des 19. Jahrhunderts akut:

Der Antisemitismus war die Protestbewegung aller derer, die durch die Modernisierung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens beunruhigt waren, die in der modernen Gesellschaft im beruflichen, sozialen und geistigen Bereich so viel Individualität und Tradition wie möglich bewahren wollten. <sup>41)</sup>

Nach Gerhard Lauer ist Friedell „im genauen Sinn seiner Zeit Antisemit, d. h. jemand, der sein Unbehagen in der Moderne den Juden anlastete.“ <sup>42)</sup> Besonders in der ›Kulturgeschichte der Neuzeit‹ ist Lauer zufolge „die enge Verknüpfung von Modernitätskritik und Antisemitismus strukturbildend“. <sup>43)</sup> Allerdings ist dieses Unbehagen bei Friedell nur *ein* Aspekt eines Dualismus, dessen Ursprünge und dessen schlechtere Hälfte weit hinter die Epoche der Moderne zurückreichen. Christentum und Judentum sind bei Friedell Antinomien, und als solche die Grundlage für die Konstruktion einer Reihe weiterer Gegensatzpaare: Idealismus vs. Materialismus, Mystik vs. Rationalismus, aristokratischer Individualismus vs. Marxismus. Die Weltgeschichte wird als Geschichte des Kampfes zwischen diesen Prinzipien verstanden. Deziert deklariert Friedell den auf der erlösenden Botschaft Jesu beruhenden christlichen Glauben als den einzig wahren. Astrid Schweighofer bemerkt:

Nicht um Weltliches oder Materielles ging es dem konvertierten ‚Juden‘ Friedell – beides sah er ja untrennbar mit dem Judentum verbunden –, sondern um die Erlösung von der Welt, um das Transzendente und Jenseitige, zu dem der Gottessohn Jesus Christus den Weg gewiesen habe. <sup>44)</sup>

<sup>40)</sup> Ebenda, S. 99.

<sup>41)</sup> WERNER JOCHMANN, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus 1898–1914, in: Anti-Semitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust, hrsg. von HERBERT A. STRAUSS und NORBERT KAMPE, Frankfurt/M., New York 1985, S. 99–142; hier: S. 134.

<sup>42)</sup> GERHARD LAUER, Egon Friedell, in: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart, hrsg. von ANDREAS B. KILCHER, Stuttgart, Weimar 2000, S. 159–161; hier: S. 159.

<sup>43)</sup> Ebenda, S. 160.

<sup>44)</sup> ASTRID SCHWEIGHOFER: Religiöse Sucher in der Moderne. Konvertitinnen und Konvertiten vom Judentum zum Protestantismus in Wien um 1900, Wien (Diss.) 2013, S. 259f.

In seiner ›Kulturgeschichte des Altertums‹ stellt der Autor den jüdischen und den christlichen Gott gegenüber: Sei dieser der Gott der Liebe, so der alttestamentarische Jahwe „in erster Linie ein Kriegsgott“ – „furchteinflößend, elementar und unberechenbar wie eine Feuersbrunst: sein Zorn verzehrt Schuldige und Unschuldige.“<sup>45)</sup> Die mit dieser Kontrastierung verbundene Entgegensetzung von Altem und Neuem Testament gehört zu den Grundmustern des christlichen Antijudaismus.

Wie David Nirenberg in seiner wegweisenden Studie<sup>46)</sup> gezeigt hat, argumentiert der Antijudaismus nicht biologisch. Es geht dabei nicht um die realen Juden, sondern um ein beharrliches Feindbild, ein christliches Konstrukt und eine Negativfolie für die eigene Identität. Judentum bezeichnet demgemäß in dieser langanhaltenden Tradition eine grundsätzliche, intellektuell verfehlte und moralisch verwerfliche Weltsicht und Lebenshaltung: Während sich die ‚jüdische‘ Haltung am „Fleisch“, am Materiellen, am Buchstabenglauben und am Gesetz orientiere, stünden für die ‚christliche‘ Haltung der „Geist“, das Ideelle, die Liebe und die Gnade an oberster Stelle. Solchem „theoretischen“ Judentum wurde im bürgerlichen Zeitalter das Geld und das Privateigentum zugeordnet.<sup>47)</sup>

Dass aber die Tradition des Antijudaismus durchaus als Vorstufe des Antisemitismus zu begreifen ist, zeigt gerade das Beispiel Friedell. Denn der sowohl religiös als auch geistesgeschichtlich motivierte antijudaistische Dualismus von Judentum und Christentum verbindet sich bei ihm mit dem zeitgenössischen Rassendiskurs. Friedells Argumentation ist zirkulär: Geistige Haltungen bestimmen die Rasse, die ihrerseits die Weltanschauung ihrer Angehörigen prägt. In einem solchen Zirkel bewegte sich auch die nationalsozialistische Rassenideologie, nach der erst der Geist und die Seele den Zusammenhang der Rasse herstellen. Alfred Rosenberg, einer der wichtigsten Vertreter dieser Rassenlehre, schreibt: „*Seele aber bedeutet Rasse von innen gesehen. Und umgekehrt ist Rasse die Außenseite einer Seele.*“<sup>48)</sup> Dementsprechend ergibt sich Rosenberg zufolge der Zusammenhalt der semitischen Kulturen, die von den germanischen abgehoben werden, nicht aus erbmäßigen Faktoren, sondern aus Sprache, Tradition und Weltanschauung, die aber ihrerseits durch die Rasse bedingt seien.

Friedell schätzte zwei dezidierte Wegbereiter des modernen Antisemitismus: Paul de Lagarde und Houston Stewart Chamberlain. Aus dessen ›Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts‹ übernahm Friedell aber nicht die biologische

<sup>45)</sup> FRIEDEL, Kulturgeschichte Ägyptens (zit. Anm. 14), S. 383.

<sup>46)</sup> DAVID NIRENBERG, Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. Aus dem Engl. von Martin Richter, München 2015.

<sup>47)</sup> Ebenda, S. 431–438.

<sup>48)</sup> ALFRED ROSENBERG, Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, 33.–34. Aufl., München 1934 (1. Aufl. 1930), S. 2.

Begründung der Rasse, aus der bei Chamberlain allererst die charakterlichen und geistigen Unterschiede, etwa zwischen den edlen Germanen und den verkommenen Juden, hervorgehen.<sup>49)</sup> Es ist bezeichnend, dass Friedell in seiner ›Kulturgeschichte Ägyptens‹ gerade eine Stelle bei Chamberlain zitiert, in der dieser, entgegen der Hauptargumentationslinie seines Werkes, die Willensentscheidung über die Abstammung stellt:

[...] man braucht nicht die authentische Hethiternase zu besitzen, um Jude zu sein, vielmehr bezeichnet dieses Wort vor allem eine besondere Art, zu fühlen und zu denken; ein Mensch kann sehr schnell, ohne Israelit zu sein, Jude werden, ... andererseits ist es sinnlos, einen Israeliten echterer Abstammung, dem es gelungen ist, die Fesseln Esras und Nehemias abzuwerfen, in dessen Kopf das Gesetz Mose und in dessen Herzen die Verachtung anderer keine Stätte mehr findet, einen Juden zu nennen.<sup>50)</sup>

Gerade indem Friedell mit Berufung auf Chamberlain die Rassenzugehörigkeit als Willensfrage betrachtet, wird derjenige, der sich entscheidet, Jude zu bleiben, besonders verächtlich. Der Jude wird damit zu einem Menschen, der die Umkehr zum Guten wider besseres Wissen verweigert und sich so bewusst zum Bösen bekennt. Zugleich ergibt sich aus der Auffassung, dass die Rassenzugehörigkeit nicht determiniert und ein Rassenwechsel aus Überzeugung jederzeit möglich ist, in Friedells Sicht auch die Gefahr, dass Nicht-Juden zu Juden werden und sich damit für das Prinzip des Bösen entscheiden.

Friedells Aversion gegen die Juden wird in seinen Kulturgeschichten immer wieder virulent – beispielsweise in der Darstellung des Jahres 1348, des Pestjahres, mit dem er die Neuzeit anfangen lässt. In diesem Jahr begannen auch die großen, überregionalen Judenpogrome, die auf eine Ausrottung der gesamten Judenheit zielten.

Das Volk aber hatte niemals vergessen, daß es die Juden gewesen waren, die den Heiland getötet hatten, und wenn einzelne milddenkende Prediger einzuschärfen versuchten, daß man für diese Schuld nicht alle Nachkommen verantwortlich machen dürfe, so lag der Einwand nahe, daß ja die Judenschaft bis zum heutigen Tage das Evangelium verleugne und sogar insgeheim befehde; und mit diesem in der Tat ungeheuerlichen Faktum, daß unter allen Kulturvölkern des Abendlandes das kleinste, schwächste und verstreuteste sich als einziges dem Licht des Christentums hartnäckig entzogen hat, vermochte man sich in der damaligen Zeit noch nicht psychoanalytisch abzufinden.<sup>51)</sup>

<sup>49)</sup> Auf die Ähnlichkeit von Chamberlains und Friedells Rassenbegriff weist Gordon Patterson hin, ohne aber die jeweils verschiedene Gewichtung im Verhältnis von biologischem und ‚geistigem‘ Rassebegriff zu berücksichtigen: GORDON PATTERSON, *Race and Anti-Semitism in the Life and Work of Egon Friedell*, in: *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte*, hrsg. und eingeleitet von WALTER GRAB, Bd. 10 (1981), S. 319–339; hier: S. 333.

<sup>50)</sup> FRIEDEL, *Kulturgeschichte Ägyptens* (zit. Anm. 14), S. 92. Originalzitat: HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*. Erste Hälfte, ungekürzte Volksausg., 26. Aufl., München 1940 (1. Aufl. 1899), S. 544 f.

<sup>51)</sup> FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit* (zit. Anm. 11), Bd. 1, S. 100.

Mit der ironischen Wendung am Ende des Satzes, mit der eine psychologische Erklärung jüdischer ‚Verstocktheit‘ als anachronistisch zurückgewiesen wird, betont der Autor die moralische Schuld, für die die Juden zurecht verfolgt worden wären. Anschließend nennt Friedell aber auch weniger idealistische Gründe für die Judenverfolgung:

Dazu kam nun noch die wirklich harte Bedrückung durch den jüdischen Wucher. Die Juden waren die einzigen, denen ihre Religion das Zinsnehmen nicht verbot, ja es mochte in ihren Augen sogar verdienstlich erscheinen, den irrgläubigen „Goj“ möglichst zu schädigen, und zudem waren ihnen alle anderen Berufe verschlossen, da selbstverständlich nur ein Christ in eine Zunft aufgenommen werden konnte. Und so gab es nicht wenige, die es bei diesen Verfolgungen weniger auf die Verbrennung der Juden abgesehen hatten als auf die Verbrennung der Schuldbriefe. „Ihr Gut“, sagt ein zeitgenössischer Chronist, „war das Gift, das sie getötet hat.“<sup>52)</sup>

Sowohl die geistige als auch die ökonomische Erklärung der Judenpogrome impliziert ihre Rechtfertigung. Mit dem Vorwurf des Wuchers<sup>53)</sup> und der Gotteslästerung wird die Schuld den Opfern zugewiesen: Durch ihre Verblendung, ihre Leugnung der Heilslehre Christi ebenso wie durch ihre Geldgier hätten sie den berechtigten Hass der Christen auf sich gezogen. Die Judenverfolgungen erscheinen so als legitime Verteidigung gegen die erbittertsten Feinde des Christentums.

Dem Judentum wird von Friedell der religiöse Charakter überhaupt abgesprochen, es sei nur verdeckter Materialismus. So wird Moses Mendelssohn einer Aufklärung zugeordnet, als deren Motive das „Ressentiment des Juden gegen den Heiland“ und „der jüdische Hass gegen die Idealität, gegen das Geheimnis, gegen Gott“<sup>54)</sup> festgemacht werden. In Mendelssohn zeigt sich Friedell zufolge der Nexus von „seichtester Aufklärungsphilosophie“<sup>55)</sup> und Judentum. Die Juden sind demnach die Erfinder eines primitiven und stumpfsinnigen Materialismus: „Die Annahme, daß die Wirklichkeit aus jenen Dingen bestehe, die man beweisen, womöglich abtasten kann: dieser himmelschreiende Nonsens ist eine jüdische Erfindung.“<sup>56)</sup>

---

<sup>52)</sup> Ebenda.

<sup>53)</sup> Zum Wuchervorwurf gegen die Juden im Mittelalter vgl.: JOHANNES HEIL, Verschwörung, Wucher und Judenfeindschaft oder: die Rechnung des Antichristen – Eine Skizze. Wolfgang Benz zum siebzigsten Geburtstag gewidmet, in: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, Bd. 20, Heft 2 (2012), S. 395–413.

<sup>54)</sup> FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit* (zit. Anm. 11), Bd. 1, S. 679.

<sup>55)</sup> Ebenda, S. 678.

<sup>56)</sup> Ebenda, S. 679.

## IV.

*Rhetorik des Widerspruchs*

Wenn Walter Grab mit Blick auf die ›Kulturgeschichte der Neuzeit‹ von Friedells „vehementem Judenhaß“<sup>57)</sup> spricht, so ist dies angesichts der Verbindung aller negativen Erscheinungen der Neuzeit – Materialismus, Rationalismus und Demokratie – mit dem jüdischen Geist verständlich. Das pauschale Urteil verdeckt aber die Ambivalenzen in Friedells Auseinandersetzung mit jüdischen Denkern. Zwiespältig ist besonders Friedells Haltung gegenüber Freud: Er wird als Vertreter einer „Jewish Science“ verstanden, dessen Ziel „die Verhäßlichung und Entgötterung der Welt“<sup>58)</sup> sei. Die Konzeption der Psychoanalyse wachse aus einem Instinkthaß gegen die religiösen Bewußtseinsinhalte, die der Adept der Jewish science aus allen Mitmenschen eliminieren möchte, weil er unterbewußt weiß, daß er als Jude, und das heißt: als typischer homo irreligiosus, auf diesem Gebiet mit den „anderen“ nicht konkurrieren kann. Kurz: es ist, [...] mit Nietzsche zu reden, „ein Parasitenattentat, ein Vampyrismus bleicher unterirdischer Blutsauger“; es handelt sich um einen großartigen Infektionsversuch, einen schleichenden Racheakt der Schlechtweggekommenen: die ganze Welt soll neurotisiert, sexualisiert, diabolisiert werden. Die Psychoanalyse verkündet den Anbruch des Satansreichs.<sup>59)</sup>

Indessen war Friedells ›Kulturgeschichte der Neuzeit‹ selbst mit psychoanalytischen Erklärungsmodellen ‚infiziert‘: So beschreibt Friedell,

wie der europäische Mensch durch den Sieg des Nominalismus und durch das große Trauma der Schwarzen Pest einen ungeheuren Choc erlitt, der sich in einer hundertjährigen Psychose entlud, einer Psychose der Erwartung; wie am Schlusse dieser Inkubationszeit der Mensch der Neuzeit endlich ans Licht trat [...].<sup>60)</sup>

Neben dem Trauma-Begriff ist es besonders die Kompensationstheorie des abtrünnigen Freudschülers Alfred Adler, die Friedell als „Ergänzung der Freudschen Lehre“<sup>61)</sup> versteht und als analytisches Instrument seiner Kulturgeschichtsschreibung verwendet. Friedells Appropriation der Psychoanalyse artikuliert sich in einer für die ›Kulturgeschichte der Neuzeit‹ typischen Pointe: Das wahre, ihr selbst nicht bewusste Ziel der Psychoanalyse sei die Propagierung des Idealismus, des Irrationalen, des Okkulten – ein Ziel, zu dem der Rationalismus das Mittel sei und das Freud „verdrängt“ habe. Denn Freuds

<sup>57)</sup> WALTER GRAB, „Jüdischer Selbsthaß“ und jüdische Selbstachtung in der deutschen Literatur und Publizistik 1890 bis 1933, in: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, hrsg. von HORST DENKLER und HANS OTTO HORCH, Tübingen 1989, S. 313–336; hier: S. 320.

<sup>58)</sup> FRIEDEL, *Kulturgeschichte der Neuzeit* (zit. Anm. 11), Bd. 2, S. 1518.

<sup>59)</sup> Ebenda.

<sup>60)</sup> Ebenda, Bd. 1, S. 407.

<sup>61)</sup> Ebenda, Bd. 1, S. 68.

Verdienst sei „die Enthüllung der ungeheuren Rolle, die dem Unbewußten zuteil ist. Zugleich liegt in der entscheidenden Bedeutung, die er der Macht des Wortes, des schöpferischen Logos einräumt, eine klare Anerkenntnis der Suprematie des Geistigen über das Physische.“<sup>62)</sup> Das Unbewusste ist nach Friedell der Ort des Irrationalen, das seinerseits mit dem Idealen gleichgesetzt wird. Idealistisch ist aber in Friedells Deutung auch die Praxis der Psychoanalyse, da sie auf dem Gespräch beruhe und damit dem Geist den Vorrang vor der Physis einräume.

Friedell sah seine Zeit als den Endpunkt einer langwährenden, seit dem Beginn der Neuzeit anhaltenden geistesgeschichtlichen Krise. Solches Krisenbewusstsein befördert ein Denken in Oppositionspaaren: den krisenverursachenden stehen die schützenden und rettenden Kräfte entgegen. Der Einfügung in ein simples dualistisches Schema widersetzen sich aber eine Reihe von Merkmalen, welche die Friedellsche Kulturgeschichtsschreibung auszeichnen. Die Betonung der Subjektivität jeder Geschichtsbetrachtung und der individuellen Einzigartigkeit der jeweiligen historischen Akteure; Friedells eigensinnige aphoristische Schärfe und seine Vorliebe für überraschende Wendungen und Pointen<sup>63)</sup> – all das widerspricht der Gut-Böse-Dichotomie, die Friedell gleichwohl seinen Kulturgeschichten zugrunde legt. Ihr zufolge leugne die jüdische Geisteshaltung das Ideale zugunsten eines kruden Materialismus. Sie sei als der Inbegriff des Teuflischen an allem Übel schuld. Diese Feindzuschreibung verbindet Friedell mit dem Nationalsozialismus.

Aber anders als dieser sprach Friedell nicht der physischen Vernichtung der Juden das Wort. Johann Hinterhofer resümiert: „Um die Vernichtung und Ausrottung des ‚Jüdischen‘ in seinem Verständnis, nämlich als Lebenshaltung rationalistischer und materialistischer Natur, ging es ihm [Friedell] aber zweifellos. Und ebenso zweifellos hat er den Propagandisten der physischen Vernichtung des Judentums Argumente geliefert.“<sup>64)</sup> Obschon die nationalsozialistische Ideologie das Judentum nicht nur als biologisches, sondern auch, wie Friedell, als geistiges Phänomen betrachtete, definierten die Nürnberger Gesetze die ‚jüdische Rasse‘ ausschließlich genetisch. Friedell selbst wurde zu deren Opfer, als er vier Tage nach dem Einmarsch der Hitlertruppen in Österreich Selbst-

<sup>62)</sup> Ebenda, Bd. 2, S. 1519.

<sup>63)</sup> Heribert Illig betont die stilistische Affinität und generische Durchlässigkeit zwischen Friedells kulturgeschichtlichem und aphoristischem Schreiben: „Geist und Witz, der Wille zur Pointierung, ja zur Übertreibung und bewußte, den Leser provozierende Einseitigkeit prägen seine ‚*Neuzeit*, also genau jene Eigenschaften, die schon den Aphoristiker auf der Kabarettbühne ausgezeichnet hatten.“ HERIBERT ILLIG, *Der aphoristische Epiker*, in: EGON FRIEDEL, *Kultur ist Reichtum an Problemen. Extrakt eines Lebens gezogen und vorgelesen* von HERIBERT ILLIG, Zürich 1989, S. 165–169; hier: S. 167.

<sup>64)</sup> HINTERHOFER, *Ideologie und Teleologie* (zit. Anm. 10), S. 150.

mord beging. Dieser gewaltsame Abbruch einer Biographie ist emblematisch für die Aporie, in die Friedells widersprüchliche Haltung führt. Seine Kulturgeschichtsschreibung ist von einer eigenartigen Spannung geprägt: Sie bekennt sich zu dem in der abendländischen Geschichte tief verankerten, religiös und weltanschaulich fundierten Antijudaismus, verbindet diesen aber zugleich mit dem auf modernen Rassentheorien beruhenden Antisemitismus.

Diese Ambivalenz ist mit einer weiteren verschränkt. Denn der typologischen Betrachtungsweise, die sowohl dem Antijudaismus als auch dem Antisemitismus zugrunde liegt, widerspricht Friedells Idealisierung des Individuums, des genialen Einzelnen, der den Lauf der Geschichte lenkt. Friedell bekennt sich zu diesen Widersprüchen. Sie auszuhalten und nicht zugunsten einer Folgerichtigkeit, einer logischen Konsequenz aufzulösen, ist für ihn – weit mehr als bloße poetische Lizenz – Garant einer Wirklichkeitsnähe, worin die künstlerische Kulturgeschichtsschreibung die wissenschaftliche übertreffe. Indem Friedell Widersprüche aphoristisch überspitzt, macht er sie für den Duktus und die Rhetorik einer Kulturgeschichtsschreibung, die sich als Kunstform versteht, produktiv. Ihre historische Kontextualisierung erweist aber, dass sich diese Widersprüche nur allzu oft in altbekannte, zeittypische, ideologische Gegensatzpaare einfügen. In diesem Umschlag von Originalität in Stereotypie manifestiert sich eine objektive Ironie.





## „BIS ZUR GRENZE DES TRAGBAREN“

Zur Geschichte der Kritik am Antisemitismus  
im Feuilleton des ›Pester Lloyd‹ 1933 bis 1944

Von Amália Kerekes (Budapest)

*“At the limit of tolerability”: On the history of criticism of anti-Semitism in the feuilleton of ›Pester Lloyd‹ 1933–1944.*

When Siegfried Brachfeld’s dissertation on the last decade of the most influential German-language newspaper in Hungary appeared in 1971, a turning point in the cultural and scientific debate about anti-Semitism became apparent. A contemporary contextualisation of the only academic work by the popular entertainer constitutes the starting point for an inspection of the reception of literary antisemitism in Hungarian fiction with the help of random samples from ›Pester Lloyd‹.

Als 1971 Siegfried Brachfelds Dissertation über das letzte Jahrzehnt der wirkmächtigsten deutschsprachigen Zeitung Ungarns erschien, zeichnete sich eine Wende in der kulturellen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus ab. Die zeitgenössische Kontextualisierung der einzigen wissenschaftlichen Arbeit des beliebten Conférenciers stellt den Ausgangspunkt für Stichproben im ›Pester Lloyd‹ dar, die Aufschluss über die Rezeption des literarischen Antisemitismus in der ungarischen Belletristik geben sollen.

Die eingehendste Kritik an der Reaktion des ›Pester Lloyd‹ auf die Radikalisierung des deutschen Antisemitismus ist ihrerseits schon wieder historisch. Als „Verharmlosung“ und „nachträgliche Beschönigung“ werden in Siegfried Brachfelds Monografie ›Deutsche Literatur im Pester Lloyd zwischen 1933–1944‹ die ersten Reaktionen auf die Bücherverbrennung im offiziellen deutschsprachigen Tagblatt Ungarns bewertet. Den insgesamt „wertvolle[n] antifaschistische[n] Beitrag“ des ›Lloyd‹ wollte Brachfeld damit aber nicht in Frage stellen.<sup>1)</sup> Seine Arbeit, welche die bereits in den 1960er Jahren aufgewerteten, nicht kommunistischen Akteure des Widerstands integrierte, lässt sich literaturgeschichtlich in vieler Hinsicht am Wendepunkt des antifaschistischen Narrativs verorten. Dessen allmähliche Auflösung positioniert Phänomene des literarischen Antisemitismus neu.

<sup>1)</sup> SIEGFRIED BRACHFELD, *Deutsche Literatur im Pester Lloyd zwischen 1933 und 1944*, Budapest 1971, S. 47.

Hier geht es also um eine doppelte Kontextualisierung: um eine des ›Pester Lloyd‹ in den 1930er und frühen 40er Jahren und um eine von Brachfelds Monografie. Diese zweite Kontextualisierung kann von Beispielen für die Rezeption deutschsprachiger Literatur im Ungarn der späten 1960er Jahre ausgehen, welche die Debatten über die Ambivalenzen in der Darstellung des Antisemitismus prägten. Der Eklektizismus der Maßstäbe der ungarischen Literaturkritik hatte, wie die Kulturpolitik der Kádár-Ära generell, das nivellierende Nebeneinander geduldeter Standpunkte zum Ergebnis<sup>2)</sup> und löste sich allmählich von der Dominanz wirtschaftlicher Erklärungsmodelle für den Faschismus. Beides kennzeichnet auch Brachfelds kulturhistorische Methode. Er imitiert dabei die vergleichsweise offene, jedoch gegen jede Form des Radikalismus gerichtete Feuilletonpoetik des ›Pester Lloyd‹ in seinen Deutungen und formuliert stellenweise Imperative dazu, besonders deutlich in seinen Ausführungen zum Antisemitismus. Die Differenzierung des Realismusbegriffs in den 1960er Jahren zugunsten einer Rückkehr zum bürgerlichen Bildungsideal und die Verstärkung nationaler Parameter der Geschichtsschreibung blicken bei ihm auf das Feuilleton des ›Pester Lloyd‹ zurück: Es steht für eine zwar nicht friktionsfreie, aber von ihrem humanistischen Gehalt her beispielhafte Vorgeschichte einer Gegenwart in den 60er Jahren und darüber hinaus.

Die Kontextualisierung von Brachfelds Arbeit bezieht sich also zugleich auf eine historische Positionierung des ›Pester Lloyd‹. Deshalb wird hier Brachfelds Perspektive durch einen Blick auf die Vermittlung ungarischsprachiger Belletristik im ›Pester Lloyd‹ ergänzt, der das antifaschistische Narrativ für das Blatt relativiert. Einerseits geht es dabei um die Gattung der Großstadtliteratur, die oft in Zusammenhang mit jüdischem Selbsthass gebracht wurde, andererseits um völkische Autoren, die politisch wesentlich deutlicher polarisierten, und die der ›Pester Lloyd‹ als „Vorkämpfer der neuen Volksverbundenheit“ apostrophierte. Über diese hauptsächlich in der ungarischsprachigen Presse geführten Debatten berichtete der ›Lloyd‹ zwar nur am Rande. Sein feuilletonistischer Umgang mit diesen Formen der Radikalität lenkt den Blick aber auf den prekären Status, welchen der Antisemitismus bei der Positionierung des Blattes hatte. Die ausbalancierende und teilweise lavierende Kritik des ›Lloyd‹ nimmt dabei eine Rehabilitierung urbaner und völkischer Autoren vorweg, die zu Brachfelds Zeit wieder in Gang gesetzt wurde.

---

<sup>2)</sup> Zur Kulturpolitik der 1960er Jahre vgl. MELINDA KALMÁR, Versuch der Optimierung. Reformmodell in der Kultur, 1965–1973, in: JÁNOS RAINER M. (Hrsg.), Die „sechziger Jahre“ in Ungarn, Herne 2009, S. 159–205.

## I.

*Klassenkampf und Antisemitismus in der Literaturkritik der 1960er Jahre*

Der 1917 in Berlin geborene Brachfeld galt nach den Nürnberger Gesetzen als Jude. Er wurde nach drei Jahren Haft im Konzentrationslager Dachau als ungarischer Staatsbürger nach Ungarn abgeschoben und fiel später im Arbeitseinsatz an der Ostfront in russische Kriegsgefangenschaft. Nach seiner Rückkehr arbeitete er in der deutschsprachigen Sendung des ungarischen Rundfunks und studierte in den 1960er Jahren Germanistik, zuerst in Budapest und nachher an der Freien Universität zu Berlin. Als Kabarettist und Journalist war er schon in den 1960er und 1970er Jahren einer der populärsten Akteure in den ungarischen Massenmedien. Er stand als Symbolfigur für die Deutsch- bzw. Mehrsprachigkeit und prangerte von der Warte des nicht näher definierten Außenseiters soziale Missstände sanft an.

Es gibt kaum Anhaltspunkte zur Beantwortung der Frage, was Brachfelds Umzug nach Westberlin und die Themenwahl der 1971 in Budapest veröffentlichten Dissertation motivierte. Unbehagen an der mangelhaften Professionalität beim ungarischen Rundfunk oder das Stipendium des Entschädigungsamts<sup>3)</sup> – diese Momente aus Brachfelds spärlich bekannter Biografie beleuchten kaum den Hintergrund seiner Entscheidungen. Betreuer seiner wissenschaftlichen Arbeit wurde Wilhelm Emrich, der selbst zu den Bedingungen der Literaturkritik arbeitete und „durch Konzessionen an die NS-Ideologie Arrangements mit dem Regime“ fand.<sup>4)</sup> Brachfelds drei Jahre in Berlin werden in den Akten der Staatssicherheit als Studienreise apostrophiert, mit einigen Hinweisen darauf, dass er seine Berliner Kontakte zuverlässig für die ungarische Kulturpolitik spielen ließ, Gastspiele organisierte und in den Sommerferien selber in Ungarn als Kabarettist auftrat.<sup>5)</sup>

Brachfelds an der FU approbierte Dissertation beschrieb eine Periode, die in der germanistischen Forschung Ungarns bis dahin nur vereinzelt behandelt wurde – abgesehen von einigen Arbeiten zu Thomas Mann. Die Analogie zur Klassikerforschung in der DDR drängt sich auf. Hinzu kommt der Umstand, dass im Zuge der Konsolidierung des Kádár-Regimes die Heroisierung der Geschichte des kommunistischen Widerstands etwas zurückgenommen wurde. Das neue Interesse galt größeren historischen Kontinuitäten und letztlich

<sup>3)</sup> Vgl. die Aufzeichnungen im Nachlass von Brachfeld im Landesmuseum und am Institut für Theatergeschichte (Karton GY/1760).

<sup>4)</sup> JÖRG SCHÖNERT, Einleitung: Wilhelm Emrich im Zwielicht, in: DERS. u. a. (Hrsgg.), Wilhelm Emrich – zur Lebensgeschichte eines Geisteswissenschaftlers vor, in und nach der NS-Zeit, Stuttgart 2018, Bd. 1, S. 13–20, hier: S. 17.

<sup>5)</sup> Historisches Archiv der Staatssicherheitsdienste Ungarns, Arbeitsdossier Sarkadi (1969), M-31577.

wurde ein zunehmend verallgemeinerter Kampf zwischen Progression und Reaktion betont. In dieser Trendwende zu einer Politik des Ausgleichs, welche schrittweise die bürgerlich imprägnierte sozialdemokratische Tradition in das große Narrativ integrierte,<sup>6)</sup> lässt sich die Arbeit von Brachfeld verorten. Sie modelliert diesen Übergang auch mit Blick auf eine Einordnung des Antisemitismus.

Die bis dahin dominanten, strategischen Erklärungen für den Antisemitismus standen im Zeichen der Idee, die Georg Lukács 1967 in einem Gespräch prägnant formulierte: „Ich halte es für falsch, wenn heute in Deutschland die Neigung besteht, die Überwindung des Faschismus auf die Judenfrage zu reduzieren. Das ist nur eine Episode.“<sup>7)</sup> Ähnlich propagierte das auch die Literaturwissenschaft der DDR, die mit den Worten von Stephan Braese in der jüdischen Frage nur einen „Nebenwiderspruch in der Folge des alles fundierenden Klassenwiderspruchs“ erkannte.<sup>8)</sup> Dieses Dispositiv hatte zur Folge, dass der Antisemitismus nur als ein Glied in der Auflistung von Phänomenen wie Rassismus, Nationalismus, Chauvinismus aufschien, welche eine mit Imperativen reich bestückte Literaturkritik zu bekämpfen hatte. Ziel des Antisemitismus sei die Irreführung des Proletariats durch die Elite, der gegen Großkapital und Großgrundbesitz gerichtete Judenhass sei zwecks Ablenkung von der eigenen kapitalistischen Praxis instrumentalisiert. Beispielhaft dafür kann ein Zitat aus dem ungarischen Nachwort zu einem Novellenband Arnold Zweigs stehen: In den dort dargestellten Problemlagen könne man „Momente entdecken, die sich aus dem Jüdischsein des Autors ergeben, sie sind aber nie maßgebend, denn die Nationalitätenoptik steigert nur die Heftigkeit der dramatischen Zusammenstöße und ist mit Blick auf ihren Ausgang nicht entscheidend.“<sup>9)</sup> Der Verfasser illustriert den Klassenkampf unter Juden mit einem Beispiel für fehlende Solidarität und die Verflechtung des jüdischen Großka-

<sup>6)</sup> Vgl. ÁDÁM TAKÁCS, A történetírás ideológiai funkciói Magyarországon az 1960-as és az 1970-es években [Die ideologischen Funktionen der Geschichtsschreibung in Ungarn in den 1960er und 1970er Jahren], in: DERS. und VILMOS ERŐS (Hrsgg.), *Tudomány és ideológia között. Tanulmányok az 1945 utáni magyar történetírásról*, Budapest 2012, S. 92–101; REGINA FRITZ, *Nach Krieg und Judenmord. Ungarns Geschichtspolitik seit 1944*, Göttingen 2012, S. 256ff.

<sup>7)</sup> THEO PINKUS (Hrsg.), *Gespräche mit Georg Lukács*. Hamburg 1967, S. 54–55. Zit. n. ZOLTAN TARR, *Georg Lukács zur Judenfrage* [2010], in: Internationale Stiftung Lukács-Archiv (Hrsg.), *Schriften anlässlich Lukács' 125. Geburtstags*, <<https://www.lana.info.hu/lukacs-gyorgy/irasok-lukacsrollzoltan-tarr-georg-lukacs-zur-judenfrage>> [04.12.2020]

<sup>8)</sup> STEPHAN BRAESE, *Ahasver im Arbeiter- und Bauernstaat*. Stefan Heyms Bibel-Lektüren, in: MOSHE ZUCKERMANN (Hrsg.), *Zwischen Politik und Kultur. Juden in der DDR*, Göttingen 2002, S. 123–131, hier: S. 127.

<sup>9)</sup> PÉTER RÉNYI, *Utószó* [Nachwort], in: ARNOLD ZWEIG, *A parancs*, Budapest 1960, S. 463–485, hier: S. 471f. (Übersetzungen, wenn nicht anders markiert, von mir, A.K.).

pitals mit dem Militarismus,<sup>10)</sup> operiert also mit den bewährten Kriterien des sozialistischen Realismus.

Die Anwendung auf einschlägige Dramen der Zeit zum Thema Antisemitismus erwies sich allerdings schon als wesentlich schwieriger. Am Beispiel der Kritiken über die Budapester Inszenierung von Rolf Hochhuths ›Stellvertreter‹ und Max Frischs ›Andorra‹ Mitte der 1960er Jahre lässt sich nachvollziehen, wie die Hierarchie der einzelnen Elemente dieses Dispositivs allmählich fragwürdig wird: Bei aller Anerkennung wird Hochhuth nämlich vorgeworfen, auf die enzyklopädische Aufführung aller Opfer- und Widerstandsgruppen verzichtet zu haben und die Deutung des Faschismus auf die „Judenfrage“ einzuengen. Das wird allerdings im Zentralorgan der Staatspartei zugleich mit dem Hinweis auf die seit der Expressionismusdebatte der 1930er Jahre verunglimpft Tatsachenliteratur verteidigt – eine bezeichnende Geste dem dokumentarischen Theater gegenüber, das die Ordnungslogik des gelenkten Realismus unterläuft.<sup>11)</sup> Bei der Rezeption von Frischs ›Andorra‹ wird teilweise gegenläufig eine abstrahierend-stilisierende Inszenierung auf den Prüfstand gestellt: Einerseits beanstanden die Kritiker „die thesenhafte Annahme der Judenverfolgung“, die statt einer tiefgreifenden Analyse ein „sentimentales humanistisches Trugbild zeitigt“. Andererseits zweifeln sie die Notwendigkeit der jüdischen Abstammung als Handlungselement an,<sup>12)</sup> womit sie einiges vorwegnehmen, was auch Nike Thurn später formulieren wird: „[...] dass dies Stereotype sind, die auch auf Juden nicht zutreffen, dass auch Juden nicht das sind, was als vermeintlich ‚jüdisch‘ gilt, zeigt das Stück nicht.“<sup>13)</sup>

<sup>10)</sup> Zu den Veränderungen von Zweigs Position von der Leugnung des Antisemitismus als Überbau bis hin zum Einschwenken auf ökonomische Erklärungsmuster vgl. ALFRED BODENHEIMER, „Auf Druckpapier erzeugte Juden“. Antisemitismus und Judentum im Spätwerk Arnold Zweigs, in: ZUCKERMANN, Zwischen Politik und Kultur (zit. Anm. 8), S. 132–140, hier: S. 138f.

<sup>11)</sup> Vgl. ERVIN PAMLÉNYI, A helytartó [Der Stellvertreter], in: Magyar Nemzet vom 22. Februar 1966, S. 4; IMRE DEMETER, Három híres mű – Budapesten [Drei bekannte Werke – in Budapest], in: Film, Színház, Muzsika vom 18. Februar 1966, S. 4–7; PÉTER RÉNYI, A helytartó, in: Népszabadság vom 27. Februar 1966, S. 7.

<sup>12)</sup> M.G.P. [PÉTER MOLNÁR GÁL], Andorra, in: Népszabadság vom 2. Oktober 1963, S. 6; ENDRE SÓS, Az Andorra a Thália Színházban, in: Magyar Nemzet vom 27. September 1963, S. 4. Eine vergleichbare Bifurkation zeigt sich auch in der Rezeption des ungarischen Gerichtsdrasmas über eine Blutanklage im ausgehenden 19. Jahrhundert: Sie deutet die mit Unwissenheit erklärten Vorurteile der Mehrheitsgesellschaft und die aus Gründen der Unterdrückung erfolgte Selbstanklage der Juden, ihr falsches Schuldbewusstsein einmal allegorisch als Lehrstück über den Aberglauben, einmal als Vorgeschichte des Holocaust. Vgl. MIKLÓS ALMÁSI, Tiszaeszlár, in: Film, Színház, Muzsika vom 17. März 1967, S. 5–6; ANDRÁS RAJK, Tiszaeszlár, in: Népszava vom 18. März 1967, S. 2.

<sup>13)</sup> NIKE THURN, ‚Blut und Holz‘. Zur Ambivalenz des Aufzeigens und Aufweisens von Antisemitismus in Max Frischs Andorra, in: Deutschunterricht 67 (2015), H. 2, S. 51–61, hier: S. 58.

Dieses Neben- und Ineinander der Forderungen von analytisch-dokumentarischer und allgemeiner ideologischer Orientierung belegt einmal mehr, wie eine Öffnung der Diskussionskultur staatlich vorangetrieben wurde, um zur Zeit des Stalinismus kurzgeschlossene Debatten nachzuholen und öffentlich auszutragen bzw. das Erstarken einzelner polarisierender Positionen zu unterbinden. Der Versuch, Ungarns eigenen Beitrag zum Holocaust noch immer mit ökonomisch-lassenkämpferischen Parametern zu erklären,<sup>14)</sup> kam zunehmend unter Zugzwang und konnte sich die Auseinandersetzung mit dem Fortleben konservierter antisemitischer Muster nicht mehr ersparen, die in der Revolution von 1956 deutlich zum Vorschein kamen.<sup>15)</sup> Auch westliche Formen der Vergangenheitsbewältigung, allen voran im Anschluss an den Eichmann-Prozess,<sup>16)</sup> konnten nicht mehr ausgeblendet werden, auf die Brachfeld etwa im Zusammenhang mit der Kritik an der journalistischen Tätigkeit von Friedrich Sieburg hinweist. Er verstärkt so den seitens des ›Pester Lloyd‹ vorgebrachten Vorwurf geistiger „Verworrenheit“ und beklagt einen „feigen Opportunismus“.<sup>17)</sup>

Die allmähliche Abwendung von der metonymischen Verschränkung repressiver Systeme im Zeichen eines „antifaschistischen Humanismus“<sup>18)</sup> pluralisierte nicht nur Erklärungsmodelle. Sie differenzierte nicht nur, sondern führte offenbar außerdem zu einer bis heute verheerenden Verzettelung in der Analyse einzelner Aspekte des Antisemitismus, wie sie in den veröffentlichten Memoiren der einstigen Akteure des kulturellen Lebens und in den internen Meldungen des Parteiapparats nachvollziehbar ist.<sup>19)</sup> So flammten Debatten aus den 1930er Jahren schnell wieder auf, welche unter den völkischen und ur-

<sup>14)</sup> Vgl. die Debatte über die Konzepte des Kleinbürgertums und der „Volkstümmer-Schriftsteller“ in: Századok 92 (1958), S. 732–790.

<sup>15)</sup> Vgl. ÉVA STANDEISKY, Antisemitismus in Ungarn zur Zeit der Revolution, in: RÜDIGER KIPKE (Hrsg.), Ungarn 1956. Zur Geschichte einer gescheiterten Volkserhebung, Wiesbaden 2006, S. 97–115.

<sup>16)</sup> Vgl. TAMÁS BEZSENYI und ANDRÁS LÉNÁRT, The Legacy of World War II and Belated Justice in the Hungarian Films of the Early Kádár Era, in: The Hungarian Historical Review 6 (2017), H. 2, S. 300–327.

<sup>17)</sup> BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 35–36. Zu den Debatten über Sieburg vgl. PETER HOERES, Zeitung für Deutschland. Die Geschichte der FAZ, München, Salzburg 2019, S. 171ff.

<sup>18)</sup> TAMÁS SCHEIBNER und MÁTÉ ZOMBORY, Holokauszt és államszocializmus. A történelem terhe a hatvanas években [Holocaust und Staatssozialismus. Die Last der Geschichte in den 60er Jahren], in: Múltunk 64 (2019), H. 2, S. 4–13, hier: S. 13.

<sup>19)</sup> Vgl. v.a. TAMÁS SZÓNYEI, Titkos írás. Állambiztonsági szolgálat és irodalmi élet 1956–1990 [Geheime Schrift. Staatssicherheitsdienst und literarisches Leben], Budapest 2012, Bd. 1, S. 445–452, S. 512–513; ISTVÁN KIRÁLY, Napló 1956–1989 [Tagebuch], Budapest 2017; ANTAL BABUS u. a. (Hrsgg.), Magyar irodalom és szovjet irodalompolitika a hruscsovi korszakban [Ungarische Literatur und sowjetische Literaturpolitik in der Chruschtschow-Ära], Budapest 2019, Bd. 1, S. 297–307.

banen Autoren geführt wurden, die mit dem Antisemitismus zumindest kokettierten. Diese Debatten werden seit der Wende in aller Schärfe wieder geführt.

In den 1960er Jahren findet sich in der ungarischen Germanistik lediglich ein Beispiel für den expliziten Umgang mit den Ambivalenzen eines literarischen Antisemitismus, wie ihn Martin Gubser definiert.<sup>20)</sup> Antal Mádl, Brachfelds Mentor an der Budapester Universität, beschäftigt sich dabei mit den möglichen ungarischen Vorbildern der Figur Fitelbergs im ›Doktor Faustus.<sup>21)</sup> Fitelberg wird, um eine extreme Position in der Debatte um den Roman heranzuziehen, bei Yahya Elsaghe mit zwei weiteren Figuren als Beispiel für die kulturgeschichtliche statt „rasseanthropologische“ Konzeptualisierung des jüdischen Volks behandelt.<sup>22)</sup> Das ist tendenziell auch in Antal Mádl's Studie von 1970 angelegt: Die offen zugegebene Ratlosigkeit bei der Einordnung der Figurenrede über den deutschen und jüdischen Nationalismus wird letztlich mit dem Hinweis auf die verfehlt „nationstragende“ Rolle des wohlhabenden jüdischen Vorbilds geglättet. Die Stelle gilt als gelungenes und weitblickendes Beispiel für die Ironisierung der kurzzeitigen Allianz der jüdischen und der liberal-konservativen Elite.<sup>23)</sup>

Das Verfahren dieser Studie, mit dem Verdachtsmomente des Antisemitismus zerstreut werden, sollte in seiner Widersprüchlichkeit alarmieren. Es geht davon aus, dass die von Fitelberg verkörperte „jüdische“ Geschäftigkeit und Geschwätzigkeit in Manns Œuvre zwar nur einmal in der Darstellung auffällig wird, in der Erklärung dieses „Einzelfalls“ wird der Vorwurf des Antisemitismus aber letztlich mit einem kulturgeschichtlich-verallgemeinernden Argument erledigt. Dieses unterstellt dem „Einzelfall“ nicht nur Weitsicht mit Blick auf die gescheiterte ökonomische Integration der Juden oder „die mörderische Satire“ der Ausgrenzung,<sup>24)</sup> sondern ebnet auch den Weg zur versöhnlichen Deutung der folgenden Stelle aus dem Roman, welche die „internationale“ und „pro-deutsche“ Position „des Juden“ betont: „Die Deutschen sollten dem Juden erlauben, den médiateur zu machen zwischen ihnen und der Gesellschaft, den

<sup>20)</sup> MARTIN GUBSER, *Literarischer Antisemitismus*, Göttingen 1998. Vgl. dazu den Beitrag von Miloslav Szabó in diesem Heft.

<sup>21)</sup> ANTAL MÁDL, *Élmény és mű magyar vonatkozásai a Doktor Faustusban* [Ungarische Bezüge von Leben und Werk im Doktor Faustus], in: *Irodalomtörténet* 52 (1970), S. 473–494 (gekürzte deutschsprachige Fassung der Studie: *Zwei donauländische Kapitel in Thomas Manns Doktor Faustus*, in: *Lenau-Forum* 3 [1971], H. 3–4, S. 32–46).

<sup>22)</sup> YAHYA ELSAGHE, „Wie soll man sie nennen?“ *Thomas Manns Erzählwerk ‚nach Auschwitz‘*, in: KLAUS-MICHAEL BOGDAL u. a. (Hrsgg.), *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*, Stuttgart, Weimar 2007, S. 111–129, hier: S. 123.

<sup>23)</sup> MÁDL, *Élmény és mű* (zit. Anm. 21), S. 489.

<sup>24)</sup> Ebenda. Zu den methodologischen Debatten über literarische Stereotypen als Quellen vgl. VICTORIA LUISE GUTSCHE, *Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktionen des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts*, Berlin 2014, S. 32–38.



Manager, den Impresario, den Unternehmer des Deutschtums“.<sup>25)</sup> Dieses Zitat wird in der Interpretation einerseits historisch konkretisiert, indem sie Fitelberg mit dem aus 1933 aus Deutschland nach Ungarn geflohenen Kulturjournalisten Otto Zarek identifiziert, der nachher jahrelang für den ›Pester Lloyd arbeitete.<sup>26)</sup> Mit Hinweis auf die allgemeine Atmosphäre in der Exilliteratur wird das Zitat andererseits aber auch entschärft: Denn diese Exilliteratur sorgte sich, mit einem Zitat von Zareks Artikel über seinen Besuch bei Mann in der Schweiz, um das „heilige deutsche Schicksal, das Schicksal des deutschen Geistes, der im deutschen Wort lebt“.<sup>27)</sup>

Die Identifizierung der fiktiven Figur Fitelberg mit dem historischen Zarek nimmt der Interpretation einer zwar singulären, aber offen vorgeführten ethnischen Kodierung die rassistische Schärfe. In Brachfelds Deutung von Zareks Arbeit für den ›Pester Lloyd‹ reihen sich ebenfalls affirmativ zitierte Belege zur Idee der „Kulturnation“ aneinander, wie sie in Manns Joseph-Roman mit der Idee einer Modernisierung der jüdischen „Volkheit“<sup>28)</sup> ihre Entsprechung findet. Stellenweise werden diese idealisierenden Momente mit Hinweisen auf den politischen Pragmatismus Zareks korrigiert, der, wie viele zu seiner Zeit, die Bedeutung der Judenverfolgung herunterspielt. Brachfeld zitiert als Beispiel für diese Ambivalenz Zareks Nekrolog auf den Ministerpräsidenten Gömbös: Zareks Absage an eine „materialistische Geschichtsauffassung“ steht dabei neben dem blinden Glauben, Gömbös hätte „selbst den Irrtum des ‚Rassismus‘ mehrfach feierlich einbekannt.“ Nach Brachfeld bleibe jedoch für Zarek „die Frage offen, ob es der Nachfolge Gömbös’ ebenso gelingen wird, die Besonderheit der nationalen Struktur des Landes – das immer eine nationale Einheit von völkischen Minderheiten sein wollte – gegenüber einem wiederauflebenden Rassismus zu verteidigen.“<sup>29)</sup>

<sup>25)</sup> THOMAS MANN, *Doktor Faustus*, Berlin 1956, S. 553–554. Zit. n. MÁDL, *Zwei donauländische Kapitel* (zit. Anm. 21), S. 44.

<sup>26)</sup> Zur Biografie von Zarek vgl. RENÉ GEOFFROY, *Ungarn als Zufluchtsort und Wirkungsstätte deutschsprachiger Emigranten (1933–1938/39)*, Frankfurt/M. 2001, S. 198–226. Geoffroy erkennt noch in Zareks früheren Werken den „jüdischen Selbsthaß“, den er als „Indiz für eine fast pathologisch zu nennende Furcht vor gesellschaftlicher Ausgrenzung“ deutet (S. 199), an deren Stelle im Exil die allmähliche Zuwendung zum Zionismus tritt (S. 214f.).

<sup>27)</sup> MÁDL, *Élmény és mű* (zit. Anm. 17), S. 492.

<sup>28)</sup> OTTO ZAREK, *Biblische Stoffe in deutscher Dichtung*, in: *Pester Lloyd* [im Weiteren zitiert als PL] vom 24. März 1934, S. 1–3.

<sup>29)</sup> OTTO ZAREK, *Ungarn nach dem Tode Gömbös*, in: PL vom 14. Oktober 1936, S. 3 (der Artikel erschien ursprünglich in der Basler ›National-Zeitung‹); BRACHFELD, *Deutsche Literatur* (zit. Anm. 1), S. 99–117. René Geoffroy (zit. Anm. 26) wertet im Kontext des Œuvres Zareks Artikel über die ungarische Politik noch deutlicher als „taktische Konzession an das Horthy-Regime, mit der er sich einen gewissen Freiraum zu erkaufen hoffte“ (S. 209), als weiteren Beweis für seine opportune Haltung.

## II.

*Brachfelds Poetik und das Lloyd-Feuilleton*

Im Porträt Zareks sieht man die komprimierte Form von Brachfelds Methode: Wie der ›Pester Lloyd‹ trennt er politischen Teil und relativ eigenständiges Feuilleton und imitiert in seinen Ausführungen zur Literaturkritik im ›Lloyd‹ dann die Feuilletonpoetik des Blattes. Das „Verhalten des Kunstwerks, seines Künstlers und seines Kritikers unter dem Druck der Zeitgeschichte“<sup>30)</sup> soll dabei als Maßstab des Maßstabs zur Geltung gebracht werden, nicht eine immanente, ästhetische Lektüre. Die dabei vorgenommene zeithistorische Verortung weist zwar die Bedeutung antijüdischer Maßnahmen nach und lehnt es ab, sie einfach als korrigierbaren Fehler einzuschätzen. Sie zieht zu ihrer Erklärung aber keine anderen Faktoren als die Entscheidungsmechanismen der politischen Elite heran und wechselt oft sprunghaft den Maßstab. Brachfelds Dissertation bleibt in dieser Hinsicht eine vorsichtige, aber politikwissenschaftlich informierte Annäherung an ein Korpus, das bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs das Forum westlicher Exilliteratur repräsentierte. Seine Beschreibung aus der Perspektive der frühen 70er Jahre stellt den ersten und letzten systematischen Versuch über das literarische Feuilleton der späten 30er und frühen 40er Jahre in der Germanistik Ungarns dar.

Der ›Pester Lloyd‹ ist zu dieser Zeit eine offiziöse Tageszeitung, in ihrer Funktion als Schaufenster der Regierung für das Ausland der deutschsprachigen Wochenschrift ›Budapester Rundschau‹ nicht unähnlich, für die Brachfeld später tätig war. Brachfeld beschreibt ihre politische Ausrichtung als „national-liberal“, was in diesem Abschnitt ihrer Geschichte vordergründig ihre Hoffnungen auf territoriale Revision und wirtschaftlichen Aufschwung meint.<sup>31)</sup> Er entfaltet diese Etikettierung bei der Analyse der Feuilletons kaum, mit der Ausnahme der Kritik an einem apologetischen Artikel über Gerhart Hauptmann, der sich in politischer Abstinenz übt.<sup>32)</sup> Wo der Feuilletonist Weisz im Jahr 1937 Hauptmann gegen den Angriff aus allen Richtungen durch das „Hinaufheben des Dichters ins Überparteiliche“ verteidigt, formuliert Brachfeld 1971 von seiner politischen Warte etwas härter: „Damit stellt Weisz die Kritik Alfred Kerrs gegen Hauptmann auf eine Basis mit der Kritik der Nazis gegen Hauptmann. Darin zeigt sich deutlich die Grenze des bürgerlichen Humanisten, der

<sup>30)</sup> BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 5.

<sup>31)</sup> Ebenda, S. 28. In dieser Hinsicht ist die Wahrnehmung des ›Pester Lloyd‹ als „jüdisches Blatt“ unter den Nationalisten in der Tschechoslowakei ein weiterer Beleg für die Logik der antihegemonialen Gleichsetzungen bzw. für die auch in Ungarn geläufige Kritik am opportunen Verhalten als Folge der Assimilation. Den Hinweis verdanke ich Miloslav Szabó.

<sup>32)</sup> X.Y.Z. [JULIAN WEISZ], Gerhart Hauptmanns Memoiren. Abenteuer einer Dichterjugend, in: PL vom 13. November.1937, S. 1–3.

dem konservativen Liberalismus verhaftet war.<sup>33)</sup> Im Wesentlichen gilt diese Grenze auch für den ›Pester Lloyd‹, so wie ihn Brachfeld beschreibt: Er war „gegen jeden Radikalismus, gegen jede Aggressivität, gegen jeden Fanatismus“<sup>34)</sup> nicht zuletzt aus dem mehrmals betonten Grund, weil er in Deutschland legal vertrieben werden konnte.

In Brachfelds vorsichtiger oder absichtlich offener Interpretationstechnik, die Zitate aus der Zeitung häufig für sich sprechen lässt, kann man zwei leitende Problemstellungen erkennen: einerseits die Grundfrage nach Kontinuitäten und Zäsuren in der nach dem ersten Judengesetz von 1938 teilweise nur pro forma arisierten Feuilletonredaktion,<sup>35)</sup> andererseits die wechselnde Beurteilung der direkt politischen, ideologiebildenden Funktion der Literatur. Im Fall der letzteren weist Brachfeld mehr oder minder versteckte Indizien für die tagespolitische Relevanz der Werke nach. Er lässt allerdings den auch für seine eigene Praxis als Kabarettist typischen und mehrmals als „Camouflage“ bezeichneten Kompromiss gelten, umso mehr, als sich die Formulierung dieser „tagespolitischen Relevanz“ manchmal auch als Anspielung auf die ganz anders geartete „political correctness“ einer früheren, marxistischen Literaturwissenschaft lesen lässt, deren Verbindlichkeit Anfang der 1970er Jahre schon abnahm. Das gilt etwa für die Besprechung von Bruno Franks abenteuerlichen Migrationsroman ›Der Reisepaß‹ (1937), der den Rassismus offen thematisiert, und dessen Orientierung im ›Lloyd‹ wie folgt skizziert wurde:

In dieser Rubrik ist es untersagt, in politische Erörterungen einzugehen und wir unterwerfen uns willig dem Verbot, nicht nur aus Taktgefühl, sondern auch von rein ästhetischem Gesichtspunkte; denn uns können in der Beurteilung der Kunstwerke nur künstlerische Maßstäbe und Rücksichten interessieren. Und so meinen wir, unserem Kritikerdienst in aller Ehre Genüge getan zu haben, wenn wir vom politischen Gehalt des neuen Romans nur so viel andeuten, daß er sich mit großer Schärfe und Leidenschaftlichkeit gegen das Dritte Reich wendet. Um die schweren Krisen und Erschütterungen des jüngsten Kurses in Deutschland dreht sich die ganze Handlung des Romans.<sup>36)</sup>

Es scheint generell charakteristisch für Brachfelds Interpretation zu sein, dass er sich auch im umgekehrten Fall mit knapperen, orientierenden Hinweisen zufrieden gibt. Im Kapitel „Positive Kritik – mit Vorbehalten – an der Nazi-Literatur“ lässt er etwa mit einer Rezension des ›Lloyd‹ Walter von Molos

<sup>33)</sup> BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 124f.

<sup>34)</sup> Ebenda, S. 28.

<sup>35)</sup> Vgl. ebenda, S. 22.

<sup>36)</sup> –n, Das Buch des Tages, in: PL vom 25. Juni 1937, S. 10; BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 95–96. Zur angesichts der Märchenhaftigkeit des Romans leicht irritierten zeitgenössischen Rezeption vgl. SASCHA KIRCHNER, Bruno Frank „Der Reisepaß“ (1937), in: SONJA KLEIN und SIKANDER SINGH (Hrsgg.): Die deutsche Exilliteratur 1933 bis 1945. Perspektiven und Deutungen, Darmstadt 2015, S. 50–63.

Roman ›Der kleine Held‹ von 1935 und eine Episode über die schlagenden Burschenschaften trotz „mancherlei Erörterungen zu Staat und Rasse“ gelten. Die Trennung der bunten Geschehnisse, interessanten Figuren und des sorgfältigen Stils hält der Rezensent für notwendige Konzessionen den „neu-deutschen Patrioten“ gegenüber.<sup>37)</sup>

Lebhaftigkeit und Plastik werden wie im ›Pester Lloyd‹ so auch bei Brachfeld zu den wichtigsten Maßstäben der Literaturkritik, mit einer eher vage formulierten Idee zur ehrlichen humanistischen Grundtendenz der Werke, die Brachfeld nur selten aus der Perspektive der engagierten Literatur als unzureichende Grundlage bemängelt. In der Kritik von Werfels ›Musa Dagh‹ und ihrer Interpretation sieht man exemplarisch diesen Akzent: Der Rezensent des ›Pester Lloyd‹ spricht bei allem Lob äußerst vorsichtig von der verfehlten Multiperspektivität des Romans – im Wortlaut der Kritik von der „antitürkischen Tendenz“ und dem „Trennungsstrich zwischen dem ottomanischen Volk und den ‚degenerierten Jungtürken‘“ – und meint, am Porträt von Enver Pascha wären vielleicht „Retuschen am Platze gewesen“. Brachfeld nimmt ein Zitat zum heroischen und wohl „kaum irgendwo mehr als in Ungarn“ verständlichen heldenhaften Kampf der Nation zum Anlass, den „Befreiungskampf der Ungarn gegen die Türken, später gegen die Österreicher und in dunkler Zukunft gegen die aus Deutschland drohende Rassen-Politik“ zu kommentieren und auf das „Schicksal, das dem jüdischen Volk droht“, einzugehen.<sup>38)</sup> Dieser Vergleich mit einer Parallelisierung der unterdrückten Juden und Ungarn kehrt auch im Beispiel von Stefan Zweigs Novellenband ›Der begrabene Leuchter‹ wieder.<sup>39)</sup> Er zeigt am deutlichsten die allmähliche Entschärfung des antifaschistischen Narrativs zugunsten einer nationalromantischen Widerstands- und Befreiungsgeschichte, wie sie Anfang der 1970er Jahre in den Massenmedien bereits üblich wurde.

Die Rekonstruktion der journalistischen Rahmung der Bücherverbrennung soll hier abschließend aus der von Brachfeld behandelten Beispielsammlung herausgegriffen werden. Sie ist für den Balanceakt in der Behandlung des Antisemitismus typisch. Brachfeld zeichnet nämlich sehr genau nach, wie im ›Pester Lloyd‹ die Einschätzung der Tragweite der Bücherverbrennung schrittweise bis hin zur „nachträgliche[n] Beschönigung“<sup>40)</sup> modifiziert wird, und zwar mit zwei gewichtigen Argumenten: Zum einen kommt bei den Besprechungen eine elitäre Sichtweise zum Tragen. Die Bücherverbrennung sei als nackte Gewalt

<sup>37)</sup> N.N., „Der kleine Held“, in: PL vom 9. März 1935, S. 6. Zit. n. BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 62.

<sup>38)</sup> X.Y.Z. [Julian Weisz], Franz Werfel in Budapest, in: PL vom 8. Dezember 1933, S. 1–2, hier: S. 2; BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 139.

<sup>39)</sup> BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 135–136.

<sup>40)</sup> Ebenda, S. 47.

Abfallprodukt, Einzelfall, Werk „einzelner Fanatiker“ und des Pöbels, sie habe eine lange Vorgeschichte und der aktuelle Fall sei bar jeder Originalität.<sup>41)</sup> Brachfeld zitiert etliche Hinweise des ›Lloyd‹ darauf, dass die Bücher trotz allem verfügbar blieben und die Aktion auf Dauer nur gegen die entschieden kommunistisch eingestellten Schriftsteller gerichtet gewesen sei. Mit diesen pragmatischen-ideologischen Korrekturen kommt auch der ›Pester Lloyd‹ zum Schluss, dass der Kampf dem Bolschewismus gelte, und „den Juden [...], so weit sie sich reichstreu verhalten, soll kein Haar gekrümmt werden“.<sup>42)</sup>

### III.

#### *Völkisch-urbane Korrespondenzen im ›Pester Lloyd‹*

An diesem Bündel von Argumenten lassen sich Merkmale identifizieren, die Brachfeld in ihrer Brisanz entgehen, weil er sich nicht zugleich für den Kommentar zu ungarischsprachigen Literaturphänomenen in der Zeitschrift interessiert. Für Kritiken an und den späteren Umgang mit der erstarkenden populistischen Literaturbewegung waren nämlich ähnliche Strategien charakteristisch. Die im ›Pester Lloyd‹ als ‚völkisch‘, ‚volkstümlich‘, ‚volkhaf‘ übersetzte ‚népies‘ Gruppe der Bauernschriftsteller wurde als „Vorkämpfer der neuen Volksverbundenheit“ apostrophiert. Die Gruppe stand für Antimodernisierung und Umverteilung<sup>43)</sup>, aber zugleich auch mehrmals vor Gericht wegen „Aufreizung zum Klassenhass und gegen die israelitische Konfession“. Der letztgenannte Anklagepunkt wurde dann immer wieder fallengelassen, weil Juden nur als Angehörige der besitzenden Klasse angegriffen worden seien. Seit den 1960er Jahren wurde diese Gruppe im Zuge der Abkehr von der klassenkämpferischen Rhetorik kulturpolitisch und später auch literaturwissenschaftlich rehabilitiert.<sup>44)</sup>

<sup>41)</sup> Ebenda, S. 43, 46.

<sup>42)</sup> N.N., Das neue Deutschland und seine Juden, in: PL vom 29. März 1933, S. 1–2, hier: S. 1. Zit. n. BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 43.

<sup>43)</sup> Zur früheren Position des Blattes zu den antimodernen Tendenzen als Plädoyer für die prinzipiell „hybride Beschaffenheit der ungarischen Kulturgeschichte“, die den Vorwurf des Kosmopolitismus umdeutet, vgl. ZSUZSA BOGNÁR, Moderne-Debatten auf der Grundlage des kulturellen Transfers im Pester Lloyd der 1900er-Jahre, in: Hungarian Studies 33 (2019), H. 1, S. 23–38, hier: S. 31.

<sup>44)</sup> Vgl. GEORG LÜCK, Leistungen und Grenzen der „Volkstümpler-Schriftsteller“, in: LUDWIG RICHTER (Hrsg.), Literatur im Wandel, Berlin 1986, S. 461–467. KATALIN FRANK (Die Aufnahme der ungarischen Literatur in der BRD 1945–1970, Budapest 1977, S. 36) spricht ebenfalls von der positiven Rezeption des Vordenkers dieser Richtung angesichts seiner „Bildungsfülle“ und pädagogischen Wirkung. Für eine Zusammenfassung der Diskussion über die positiven Effekte der Radikalisierung der Jugend gegen den kapitalistischen christlich-nationalen Kurs, die aber letztlich den antifaschistischen Widerstand abschwächte, vgl. N.N., A Szabó Dezső-vitáról [Über die Debatte um Dezső Szabó], in: Kortárs 2 (1958), H. 4, S. 589–196.

Der ›Pester Lloyd‹ berichtete über die jahrelangen Prozesse nur am Rande, ohne Kommentar.<sup>45)</sup> Er bot jedoch immer wieder Ideen eine Plattform, welche die Relevanz der Judenfrage eingrenzten, indem sie ihre angeblich notwendige Lösung mit anderen „lebenswichtigen Fragen“<sup>46)</sup> des Landes zu verbinden trachteten. Aus dem Feuilleton verschwanden nach dem Ausbruch des Weltkriegs Werke und Besprechungen der Exilliteratur und der Import der Literatur aus Deutschland war auf dem ungarischen Buchmarkt von vornherein auf einige Übersetzungen von Karl Heinrich Waggerl beschränkt.<sup>47)</sup> Der ›Pester Lloyd‹ öffnete sich allerdings mit der Zeit für diese Sparte der Belletristik, die im Zeichen der „volkschaften Mystik“ stand und für die man sich beim deutschen Publikum günstige Aufnahme erhoffte. Immer deutlicher teilte man den Glauben an die unmittelbare politische Funktion dieser Literatur, die Forderung nach einer neuen Allianz von Schriftstellern und politischer Elite,<sup>48)</sup> an das weiter vereinfachte, nationalromantische Klischee vom „Prototyp des Dichters“, der „aufflammend“, „uneigennützig“, „die Armen liebend, den Mächtigen höhend“ sei.<sup>49)</sup>

Wie im Zuge der Neudeutung von Masse und Volk bzw. der Volkstumsideologie der Urvater der Bewegung, Dezső Szabó, im ›Pester Lloyd‹ neu positioniert wird, veranschaulicht diese Wende. Sie geht in den letzten Kriegsjahren bis zur gänzlichen Affirmation dieser, wie es öfter heißt, „durchsichtigen“, aber in ihrer „einfachen und natürlichen Vitalität“ und „visionären Stärke“ anerkennenswerten Literatur. 1931 z. B. kritisiert der ›Pester Lloyd‹ noch scharf Szabós in der unmittelbaren Nachkriegszeit spielenden Roman: An die Stelle der früheren „organischen Seinsverbundenheit“ setze „der schwärmerische Liebhaber

<sup>45)</sup> Zum Prozess wegen der Neuauflage der Blutanklage vgl. N.N., Die literarische Tätigkeit des Dichters Erdélyi, in: PL vom 12. Februar 1939, S. 14.

<sup>46)</sup> N.N., Imre Németh über die wahre Demokratie, in: PL vom 15. April 1937, S. 3. Zum Stellenwert des Antisemitismus und der antijüdischen Gesetze in der Etablierung der neuen Sozialpolitik als Mittel der Umverteilung bzw. als Vorwand für die ideologisch, propagandistisch motivierte Diskriminierung vgl. KRISZTIÁN UNGVÁRY, A Horthy-rendszer és antiszemitizmusának mérlege [Bilanz des Horthy-Regimes und seines Antisemitismus], 3. erw. Aufl. Budapest 2017; BÉLA TOMKA, A Horthy-rendszer mérlege vagy vádirata? [Bilanz oder Anklageschrift des Horthy-Regimes?], in: Múltunk 63 (2018), H. 1, S. 174–187.

<sup>47)</sup> Die Bestandsaufnahme von Miklós Salyámosy (Magyar irodalom Németországban 1913–1933 [Ungarische Literatur in Deutschland]. Budapest 1973, S. 145) wurde korrigiert. Die Zahl der übersetzten Werke von Exilautoren war hingegen herausragend hoch, den Angaben von Geoffroy zufolge erschienen von 85 Autoren 180 (nicht nur belletristische) Titel, was er damit erklärt, dass „die deutsche Gesandtschaft in Budapest recht unzulänglich über die Buchproduktion der ungarischen Verlage informiert war“ (GEOFFROY, Ungarn als Zufluchtsort [zit. Anm. 26], S. 244).

<sup>48)</sup> Vgl. JUHÁSZ GÉZA, Ungarische „Nüchternheit“ – ungarische „Mystik“, in: PL vom 17. April 1938, S. 33–35; DEZSŐ KERESZTURY, Ungarische Selbsterkenntnis, in: PL vom 22. Januar 1939, S. 17–18.

<sup>49)</sup> GABRIEL THURZÓ, Josef Erdélyi, in: PL vom 30. April 1941, S. 4.

des ganzen organischen Lebens“ ein „verlogenes Schema“. Darin mythisiere er die „Auseinandersetzung zwischen Ungartum und Judentum“, die zur Zeit der Handlung des Romans „selbst in guten Köpfen viel Verwirrung anrichtet“: „das Gegeneinander der ‚echten Ungarn‘ und der Juden, die, jeder Lebenstiefbar, auf der Oberfläche schwimmen und alles systematisch darauf anlegen, Hab’ und Gut der Ungarn und die Herrschaft im Lande sich anzueignen, wirkt geradezu abstoßend.“ Nachher wendet der Kritiker Szabós Klischees von den Juden als „Nur-Wollende, Nur-Geistige“ auf die Poetik des Romans an, die damit den fehlenden „Reichtum lebendiger Schöpferkraft“ kaschieren will.<sup>50)</sup>

„Sofern unser Leben das Gefühl einer solch zügellosen Kraft benötigt, wird in unseren Augen die Welt zur Mythologie.“ 1939 wird in einem jubelnden Geburtstagsartikel zwar dieser Satz Szabós erneut gegen den Autor selbst gewendet, aber unter radikal anderen Vorzeichen: „Im Zeitalter des völkischen Interesses kann man nicht oft genug seine echtstes Volkstum kündenden Sätze lesen, in denen er statt des Mythos die klare Sicht, anstatt des Bauernkults das universellere, anscheinend westlichere Völkische fordert.“<sup>51)</sup> Der Schluss führt jetzt zu einem anderen Ergebnis, nämlich zu der Bejahung eines von jeder konservativ-liberalen Tendenz losgelösten, nur noch aktivistischen Willens, den „prophetischen Glauben und die prophetische Bitterkeit, die geißelnde Glut und den beißenden Spott der Prediger“.<sup>52)</sup> So schlittert der ›Pester Lloyd‹ 1939 in die Feststellung: „Die Periode der ungarischen Assimilation ist zu Ende“, die Nationalitäten sind zum „völkischen Bewußtsein“ erwacht, bei dessen Entfaltung der „ungarische[n] Geistigkeit“ eine Vorbildfunktion zukommen soll.<sup>53)</sup>

Diese diffuse Ethnisierung lässt nur noch „Fälle“ gelten, „in denen die Haltung eines sogenannten Assimilierten eine ‚doppelte Stärke‘ für das Ungartum bedeuten kann.“<sup>54)</sup> Die Assimilation ist, um zu Brachfelds Monografie zurückzukehren, als anderes Thema im Umfeld der Bücherverbrennungen angedeutet.<sup>55)</sup> In den Debatten um die Assimilation hatte der ›Pester Lloyd‹

<sup>50)</sup> K-i, Desider Szabó: Megered az eső [Es beginnt zu regnen], in: PL vom 20. Dezember 1931, S. 14.

<sup>51)</sup> GEORG RÓNAY, Der sechzigjährige D. Szabó, in: PL vom 23. Mai 1939, S. 3–6, hier: S. 3.

<sup>52)</sup> Ebenda, S. 6.

<sup>53)</sup> ÁRPÁD TÖRÖK, Öffentliche Meinung und Minderheitenfrage, in: PL vom 19. März 1939, S. 4.

<sup>54)</sup> BÉLA VÁRKONYI, Dichter, Denker, Erzieher, in: PL vom 9. Juli 1939, S. 7. Zur intensiven und mehrheitlich ablehnenden Rezeption des im Artikel erwähnten Bandes ›Die Zeit der Assimilation in der ungarischen Literatur 1867–1914‹ von Gyula Földes vgl. GÁBOR SCHWEIZER, Az irodalmi asszimiláció színe és fonákja [Sinn und Widersinn der literarischen Assimilation], in: PETRA TÖRÖK (Hg.), A határ és a határolt. Töprengések a magyar-zsidó irodalom létformáiról, Budapest 1997, S. 69–109.

<sup>55)</sup> Vgl. PETRA TÖRÖK, A zsidó irodalom értelmezésének fordulópontjai a magyar zsidó sajtóban 1880–1944 között [Wendepunkt der Interpretation der jüdischen Literatur in der ungarischen jüdischen Presse], in: DIES., A határ és a határolt (zit. Anm. 54), S. 134–156;

höchstens eine berichtende und keine initiiierende Funktion. Bis zum ersten Judengesetz von 1938 bezog er in einzelnen Fällen sehr deutlich gegen die in Ungarn sowieso schwach vertretene zionistische Ideologie Stellung. Die habe, wie es 1938 in einem Artikel über Theodor Herzl heißt, „zu tiefst auf dem Rassegedanken beruht, jenem extremen Nationalismus innerhalb der Wirtsvölker zweifellos beträchtlichen Vorschub geleistet, der nun in Deutschland zu einer neuen jüdischen Katastrophe von noch ungeahnter Tragweite geführt hat.“<sup>56)</sup>

Brachfeld zitiert ein Minidrama, in dem „in allen Einzelheiten die Bücherverbrennung vorgespielt“ wird, als weiteren Beleg dafür, wie der ›Pester Lloyd‹ zwischen prinzipieller Ablehnung des Antisemitismus und Befürwortung eines formal rechtskonformen Verhaltens changiert. Der Text wurde kurz nach der Ankündigung der „Aktion gegen den undeutschen Geist“ als Leitartikel positioniert:

Es treten nacheinander bekannte Figuren der verbrannten Bücher an: Heines Lorelei, Lessings Nathan, Saulus aus Tharsus und Jesus aus Nazareth, verwickeln den SA-Mann in Gespräch und werden, weil sie ihre Dichter verteidigen, ins KZ abgeführt, mit Ausnahme von Jesus, der gerade unterwegs gen Himmel ist.<sup>57)</sup>

Vorgeführt wird hier eine einzige Parade über die integrative Kraft der deutschen Kultur, die bis 1938 im ›Pester Lloyd‹ als selbstverständlich vorausgesetzt war. Im Zweifelsfall, wenn Assimilation als hehre Leitidee in der Praxis durch gewaltsame Ausgrenzung vereitelt wurde, bezog man Position mit Hinweis auf den Begriff der Gerechtigkeit, d. h. mit dem Versuch, Argumente für und gegen die antijüdischen Maßnahmen formal abzuwägen.<sup>58)</sup>

Wie sich der ›Pester Lloyd‹ auf dieses Spiel einließ, lässt sich am besten am Beispiel des im Feuilleton gefeierten Jakob Wassermann exemplifizieren, aus dessen Autobiografie im März 1933 folgende Stelle zitiert wird:

[...] bei allen Völkern des Erdballs gelten die wenigen Edlen und Vorzüglichen als Gradmesser für die Würdigkeit und Bildung der Gesamtheit, bei den Juden allein weist man auf die Niedrigsten hin, um das Urteil über alle zu fällen. Und der Herd der Umtriebe, das Zentrum der Infektion, ist nach wie vor Deutschland! Das schmerzt. Dieses wunderbare Land, dieses unvergleichliche Volk! Nun hat mich aber doch das Schicksal zum Juden

---

RICHARD S. ESBENSHADE, *The Radical Assimilated: Hungarian „Urbanists“ and Jewish Identity in the 1930s*, in: LEONARD J. GREENSPOON u.a. (Hrsgg.), *The Jews of Eastern Europe*, Omaha, Neb. 2005, S. 117–143.

<sup>56)</sup> ERWIN RIEGER, *Theodor Herzl und sein Vermächtnis*, in: PL vom 2. Mai 1935, S. 1–3, hier: S. 3.

<sup>57)</sup> BRACHFELD, *Deutsche Literatur* (zit. Anm. 1), S. 45; N.N., *Zwischen Grablegung und Auferstehung*, in: PL vom 14. April 1933, S. 1.

<sup>58)</sup> Zur Abwägung der einzelnen Aspekte antijüdischer Maßnahmen seitens der jüdischen Autoren vgl. FERENC LACZÓ, *Verwirrte Fäden, blinde Flecken. Die ungarischen Juden in der Horthy-Ära*, in: *Osteuropa* 62 (2012), H. 9, S. 73–85, hier: S. 75–76.



gemacht, das heißt zu einem Menschen, der sein Alles dransetzt, Blut und Seele, Leben und Nachleben, um zur Gleichgewichtslage zu gelangen.<sup>59)</sup>

Brachfeld paraphrasiert hier zustimmend den Kommentar des Rezensenten: Der nimmt eine Mahnung zur Geduld vorweg, mit der auch die jüdische Kultusgemeinde nach dem Erlassen des ersten antijüdischen Gesetzes in der Presse reagierte: Ein möglicher positiver Effekt der Maßnahmen, so fantasieren sie,<sup>60)</sup> wäre der Rückgang des Antisemitismus nach der vermeintlich gerechten Verteilung von Posten und Gütern.

Dafür spricht auch, dass die einschlägige Berichterstattung über das erste antijüdische Gesetz zynisch, weil mehrdeutig, mit einer Erzählung über jüdische Wohltätigkeit unterlegt wird. Diese Erzählung karikiert die Überheblichkeit eines sich als gerechten Gott gebärdenden Judens, der scheitert, indem er den Stand der Armen viel zu mechanisch begünstigt. Die langfristige Wirksamkeit der wohlwollenden Idee wird durch wirtschaftliche Konkurrenz zunichte gemacht und auch von den Hilfsempfängern als Irreführung ausgelegt. Nachdem sich das alt-neue, wettbewerbsorientierte Modell als tragfähig erweist, sieht man letztlich nur noch die Sackgasse der Lösungsversuche. Der elitären Tonalität des ›Pester Lloyd‹ entsprechend bleibt die leicht manipulierbare, aber pragmatisch operierende Masse gefangen in den beiden Extremen der radikalen Umverteilung und des Wirtschaftsliberalismus. Das kann man genauso als eine religiös verbrämte, aber dennoch gutgeheißene Gotteslästerung mit einem prospektiven Ansatz auslegen und zugleich als Plädoyer für das Verharren im vermeintlichen Status Quo mit einem tragischen Gegenbeispiel.<sup>61)</sup>

Auch die Bewertung eines zweiten Typs ungarischsprachiger Literatur ist bei Brachfeld nicht Gegenstand der Analyse und kann doch seine Einschätzungen zum Antisemitismus in der Zeitung weiter kontextualisieren. Ähnlich vorsichtig wie bei der Reaktion auf im weitesten Sinne „völkische“ Texte war das Feuilleton des ›Pester Lloyd‹ bei der Einschätzung jener ungarischen Romane der 30er Jahre, welche die Rückschläge der Assimilation zum Thema hatten und in der Retrospektive als Teil der Großstadtliteratur, als Budapest-Zeitromane etikettiert wurden. Das Blatt brachte regelmäßig Erzählungen dieser Autoren und ihre Werke erschienen fast zeitgleich mit der ungarischen Publikation auch auf Deutsch bei österreichischen Verlagen. Seit der Wende erfreuen sich diese Werke einer erneuten Popularität auch auf dem deutschsprachigen Buchmarkt.

<sup>59)</sup> x-x, Blick in die Werkstatt des Romanciers. Jakob Wassermanns „Selbstbetrachtungen“, in: PL vom 9. März 1933, S. 1-3, hier: S. 3; BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 34.

<sup>60)</sup> Vgl. CLAUDIA K. FARKAS, Jogok nélkül. A zsidó lét Magyarországon, 1920-1944 [Ohne Rechte. Das jüdische Leben in Ungarn], 2010, S. 116-118.

<sup>61)</sup> STEFAN KARZAG, Rafael, in: PL vom 23. April 1938, S. 1-3.

Nach der Deutung von László Földényi verleihen sie einer anachronistischen und konservativen Sehnsucht nach einem im Westen nicht mehr existenten Bürgertum Ausdruck und das Jüdische verstärkt die auch in anderer Hinsicht gegebene minoritäre Position der Autoren.<sup>62)</sup> Diese Romane wurden im ›Pester Lloyd‹ nur äußerst selten oder überhaupt nicht mit Blick auf die Modalitäten der Assimilation besprochen. Deutlich erkennt man diese Aussparung in Rezensionen zu Romanen von Ferenc Kőrmendi und Béla Zsolt; die selbst als „jüdisch“ konnotierten Kritik im ›Lloyd‹ greift ihre sonst unübliche, überbordende Körperlichkeit dann in Formulierungen an wie „jüdisch belastet“ oder „bis zur Grenze des Tragbaren“ gehend.<sup>63)</sup>

Wesentlich deutlicher nimmt die Kritik im damaligen ›Pester Lloyd‹ in anderer Hinsicht die Neuentdeckung dieser Autoren um 1970 bzw. ihre heutige Rezeption vorweg. An den Mängeln des jüdischen Bürgers werde die Kritik an einer Person verallgemeinert, die nicht „aus freiem Willen und eigenem Antrieb zu handeln vermag“ und „ein Bürger ohne Rückhalt, ein Erbe ohne Erbschaft“ sei.<sup>64)</sup> Gemäß den Regeln des Feuilletons soll der Erzähler allerdings auf die „größte Distanz“ zum so Dargestellten gehen, auch wenn er ihm angehört, heißt es in einer Kritik zu Károly Paps Roman ›Azarek‹ von 1938. Bei aller Gnadenlosigkeit in der Kritik an der Orthodoxie und an den angeblich viel zu mechanischen Heilserwartungen des Judentums soll hier letztlich die „Rache des metaphysisch obdachlos Gewordenen“, die „Revolte des Blutes“, und letztlich die „Angst vor dem Nichts“ am Werk sein.<sup>65)</sup>

Der ›Pester Lloyd‹ steht nicht singular in der Literaturkritik der Zeit, damit, dass er diesem Roman eine Form der Grausamkeit attestiert. Das Blatt war nur etwas weniger deutlich als die anderen, noch geduldeten kritischen Presseorgane, und wollte oder konnte schneller in Formulierungen ausweichen, die eine offen zugegebene Doppelbödigkeit der Darstellung guthießen. Es wollte den Roman weder als Urteil über die „Dunkelheit der Orthodoxie“ noch als Urteil über „die Lüsterheit der auf Nützlichkeit schielenden Auflösung“ lesen.<sup>66)</sup>

<sup>62)</sup> LÁSZLÓ FÖLDÉNYI, Von der Peripherie ins Zentrum. Über den Boom der ungarischen Zwischenkriegsliteratur, in: Neue Zürcher Zeitung vom 6./7. November 2004, S. 67.

<sup>63)</sup> JOSEF TURÓCZI-TROSTLER, Ungarische Erzähler, in: PL vom 4. Juli 1936, S. 4–5, hier: S. 5; T., Zsolt Béla: Kakasviadal, in: PL vom 18. Januar 1939, S. 6. Zur vom antisemitischen Register infiltrierten kolonialen Logik der körperlichen Demütigungen bei Zsolt vgl. TÍMEA JABLONCZAY, A test sebe Zsolt Béla Kínos ügy című regényében [Die Wunde des Körpers in Béla Zsols Roman ›Eine peinliche Sache‹], in: GÁBOR SCHEIN und TERI SZÜCS (Hrsgg.), „Zsidó“ identitásképek a huszadik századi magyar irodalomban, Budapest 2013, S. 55–66.

<sup>64)</sup> TURÓCZI-TROSTLER, Ungarische Erzähler (zit. Anm. 63), S. 5; FERENC KŐSZEG, Zsolt Béla és a Kínos ügy, in: Béla Zsolt, Kínos ügy, Budapest 1970, S. 209–236, hier: S. 228.

<sup>65)</sup> JOSEF TURÓCZI-TROSTLER, Neue ungarische Prosa, in: PL vom 9. Januar 1938, S. 18f., hier: S. 18 (KÁROLY PAP, Azarek, aus dem Ung. v. HANS SKIRECKI, München 2004).

<sup>66)</sup> ZSIGMOND MÓRICZ, Azarek, in: Pesti Napló vom 16. Januar 1938, S. 37.

So schlägt der ›Pester Lloyd‹ auch im Fall des 1936 auf die Bühne gestellten ›Kaufmanns von Venedig‹ einen Mittelweg ein: Shylock sei als Mensch eine komische, als „getretene[r], mißhandelte[r], verspottete[r]“ Jude hingegen eine tragische Figur, die sich „zu einer Monumentalität des Leidens“ erhebe.<sup>67)</sup> Auch wenn an der Inszenierung einhellig kritisiert wird, dass sich die Proportionen des Tragikomischen zugunsten des Spielerisch-Frivolen verschieben, beanstanden andere Rezensenten als die des ›Lloyds‹ wesentlich ausdrücklicher den letztlich vollkommen verunsicherten Status des Tragischen bzw. der Repräsentativität von Shylocks Gestalt.<sup>68)</sup>

Auch die Neuauflage dieser Unterscheidung findet man abgewandelt in der Arbeit von Brachfeld. Das verdeutlicht am besten ein kurzes Kapitel, das erneut auf Jakob Wassermann eingeht. Eine Stelle ruft zur Revision einer abfälligen Einschätzung der west- und ostdeutschen Literaturgeschichtsschreibung auf, die das Vermächtnis Wassermanns als „humanistisch achtbares“, aber „ideologisch verschwommenes Suchertum“<sup>69)</sup> kritisiert. Brachfeld führt zwei Argumente ins Treffen, deren unsichere Bewertung insgesamt für den ›Pester Lloyd‹ wie auch für ihn selbst charakteristisch war: Einerseits setze sich Wassermann tiefgreifend mit religiösen Fragen auseinander,<sup>70)</sup> was ein Zeichen dafür sei, dass ihn auch die Komplexität des Antisemitismus zunehmend beschäftigt. Andererseits zitiert Brachfeld ohne expliziten Kommentar eine Kritik zu Wassermanns 1935 posthum erschienenem Buch. Diese Kritik beanstandet die „blinde Liebe und Hingebung zu einem Lande [...], wo man ihn – im wahrsten Sinne des Wortes – verbrennt.“<sup>71)</sup> Mit einem harten Schnitt in dieser Zitatmontage folgt ein Hinweis auf die dem Zusammenspiel von Autor, Werk und Intention innewohnende Humanität von Wassermann, wie es in Thomas Manns Geleitwort entwickelt wird, und abschließend die Abwandlung des „Drucks der Zeitgeschichte“ zur „tragisch-verdunkelte[n] Zeit“.<sup>72)</sup>

<sup>67)</sup> KARL SEBESTYÉN, „Der Kaufmann von Venedig“ im Künstlertheater, in: PL vom 3. Oktober 1936, S. 7f., hier S. 7.

<sup>68)</sup> ENDRE VÁZSONYI, A velencei kalmár, in: Ujság vom 3. Oktober 1936, S. 11; (ny.i.), „A velencei kalmár“, in: Népszava vom 3. Oktober 1936, S. 4.

<sup>69)</sup> HANS JÜRGEN GEERDTS, Deutsche Literaturgeschichte in einem Band, Berlin 1965, S. 501. Zit. n. BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 145.

<sup>70)</sup> Zum Status der religiösen Komponenten des Antisemitismus vgl. den Beitrag von Roland Innerhofer in diesem Heft.

<sup>71)</sup> N.N., Jakob Wassermann: „Tagebuch aus dem Winkel“, in: PL vom 2. November 1935, S. 9. Zit. n. BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 147.

<sup>72)</sup> H. F. KÖNIGSGARTEN, Jakob Wassermann, in: PL vom 30. Januar 1936, S. 6. Zit. n. BRACHFELD, Deutsche Literatur (zit. Anm. 1), S. 147.

### Fazit

Vieles bleibt insgesamt verwirrend: Im ›Pester Lloyd‹ stehen unterschiedliche Ansätze synchron nebeneinander; öfters folgt die Zeitung kulturzionistischen Ansätzen wie der nationaljüdischen Richtung in Deutschland, sie betont die idealisierende Funktion der Literatur, die identifikatorische Lektüre.<sup>73)</sup> Wenn die Schärfe der Zäsur um 1938 einigermaßen zurückgenommen wird, sieht man in der Literaturkritik der Tageszeitung die Fallstricke einer Trennung von politischer Analyse und kulturidealistischer Intention. Dass die Zeitung im Sinne eines assimilationistischen Telos vieles als zweitrangig einstufte, hatte fatale Folgen. Bei ihrem Historiker Brachfeld hingegen nivelliert das Fehlen eines klaren Telos nach dem Abschwächen orthodox-kommunistischer Geschichtsphilosophie Symptome und Motivlagen des Antisemitismus. Vieles wird neu in ein Gesamtbild integriert, mit scheinbar unvergleichbar niedrigerem Einsatz als Ende der 1930er Jahre. Seine eher beiläufig gestellte Frage nach den Elementen des Antisemitismus und ihrer Bedeutung mündet aber in einer Debatte über die Schuldfrage in Ungarn, die sich immer mehr von einem früheren Konsens entfernt.

Die Besonderheiten einer germanistischen Perspektive auf die Rezeption deutschsprachiger Literatur in einer breiteren, u. a. ungarischen Öffentlichkeit könnte dazu beitragen, den Status solcher Narrative präziser zu bestimmen, die ja ihrerseits immer wieder eine Art von internationaler Gültigkeit reklamierten. Solche Untersuchungen könnten zu einer Internationalisierung der ungarischen Antisemitismusforschung beitragen, wie sie jüngst durch Forschungen zur imperialen Logik des radikalen Antisemitismus um 1940 sowie zur west-östlichen „Statuskonkurrenz“ in den Kriegsprozessen der 1960er Jahre angestoßen wurde.<sup>74)</sup> Tiefer greifende Vergleiche mit Blick auf den kulturellen Transfer könnten darüber Aufschluss geben, was vor einer repressiven und totalitären Öffentlichkeit als „Möglichkeitsraum“ und was als zynische „Simulation“ von Multiperspektivität<sup>75)</sup> zu deuten wäre.

<sup>73)</sup> ALADÁR KOMLÓS, *A zsidó irodalom és amit tennünk kellene érte (1942)* [Die jüdische Literatur und was wir für sie tun sollten], in: DERS., *Magyar-zsidó szellemi történet a reformkortól a holocaustig*, Budapest 1997, Bd. 2, S. 82–87; MONA KÖRTE, „Juden und deutsche Literatur“. Zu den Erzeugungsregeln von Grenzziehungen in der Germanistik, in: DIES. und WERNER BERGMAN (Hrsgg.), *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*, Berlin 2004, S. 353–375, hier: S. 363.

<sup>74)</sup> Vgl. FERENC LACZÓ, *The Radicalization of Hungarian Antisemitism until 1941: On Indigenous Roots and Transnational Embeddedness*, in: FRANK BAJOHRT und DIETER POHL (Hrsgg.), *Right-Wing Politics and the Rise of Antisemitism in Europe 1935–1941*, Göttingen 2019, S. 39–59; MÁTÉ ZOMBORY, *Hidegháborús státuszversengés. A Magyar Népköztársaság és a háborús bűnperek második hulláma* [Statuskonkurrenz im Kalten Krieg. Die Ungarische Volksrepublik und die zweite Welle der Kriegsprozesse], in: *Múltunk* 64 (2019), H. 2, S. 14–54.

<sup>75)</sup> MELINDA KALMÁR, *Ennivaló és hozomány. A kora kádárizmus ideológiája* [Ernährung und Mitgift. Die Ideologie des frühen Kádárismus], Budapest 1998, S. 78.



# „UND HÄTTE MAN GLEICH DEN LETZTEN RASSEJUDEN AUS DER WELT GESCHAFFT“

## Überblick und bisher Verborgenes zu Heimito von Doderers Antisemitismus

Von Stefan Winterstein (Wien)

*“And if the last racial Jew had been eliminated from the world”: Overview and previously hidden information on Heimito von Doderer’s anti-Semitism.*

The article provides an overview of the anti-Semitism of the Austrian novelist Heimito von Doderer (1896–1966). It presents his anti-Semitic novel project ›The Demons of the Ostmark‹, which was pursued in the 1930s, and shows problematic passages in texts after 1945 as well. In addition, explanations for also recognizable philo-Semitic traces are sought. A reading of the as yet unpublished ›Speech about the Jews‹ (1936) provides explosive results.

Der Beitrag bietet einen Überblick zum Antisemitismus des österreichischen Romanciers Heimito von Doderer (1896–1966). Er stellt dessen in den 1930er Jahren betriebenes antisemitisches Romanprojekt ›Die Dämonen der Ostmark‹ vor und zeigt prekäre Stellen auch in Texten nach 1945 auf. Zudem wird nach Erklärungen für ebenso erkennbare philosemitische Spuren gesucht. Brisante Erkenntnisse liefert eine Lektüre der noch unveröffentlichten ›Rede über die Juden‹ (1936).

Nationalsozialistische Verstrickung und antisemitische Anschauungen hatten dem österreichischen Romancier Heimito von Doderer unübersehbar als Makel an. Während die politischen Fehlritte in Fortsetzung der retrospektiven Klitterungsbemühungen des Schriftstellers lange Zeit übersehen oder wohlwollend kleingeredet und beschönigt wurden, stehen heute mehrere ideologiekritische Arbeiten, am einflussreichsten aber sicherlich Wolfgang Fleischers Biographie ›Das verleugnete Leben‹ (1996)<sup>1)</sup> einer breiteren, unbelasteten öffentlichen Würdigung seines literarischen Werks entgegen, dessen ästhetische Qualitäten unstrittig sind. Arbeitete sich die kritische Literaturwissenschaft der 1970er Jahre noch vor allem an Doderers starrem

---

<sup>1)</sup> Vgl. WOLFGANG FLEISCHER, *Das verleugnete Leben. Die Biographie des Heimito von Doderer*, 2. Aufl., Wien 1996.

Konservativismus ab,<sup>2)</sup> so wurde zuletzt bereits die von manchen Apologeten angestrebte Abgrenzung zwischen dieser konservativen Weltanschauung und einer faschistischen ‚Phase‘ in Frage gestellt.<sup>3)</sup>

Doderers Antisemitismus ist bei alledem meist vorwiegend oder gar ausschließlich unter biographischen Gesichtspunkten betrachtet worden, etwa im Rahmen eines Beitrags von Kai Luehrs und Gerald Sommer aus dem Jahr 1996,<sup>4)</sup> der konzis die Entwicklung und Hintergründe von Doderers Verhältnis zum Nationalsozialismus beleuchtet und dabei auch den Antisemitismus ätiologisch untersucht, aber nicht bis in die literarischen Texte verfolgt. Ein weiterer Aufsatz von Sommer, nur zwei Jahre später erschienen und erneut vor allem auf die Tagebücher konzentriert, versucht den Antisemitismus des Autors auf eine allgemeine „Struktur Dodererscher Ressentiments“ herunterzubrechen und vergleichend mit seinen Aversionen gegen Deutsche („Antibochevismus“) zu verknüpfen<sup>5)</sup> – eine Herangehensweise, die die lange Geschichte antijüdischer Vorurteile übergeht und Doderers Einstellungen so gewissermaßen endgültig privatisiert. Selbst die prominenteste einschlägige Studie, Alexandra Kleinlerchers umfangreiche und dokumentarisch verdienstvolle Dissertation ›Antisemitismus und Nationalsozialismus bei Heimito von Doderer‹ (2011),<sup>6)</sup> ist, und zwar selbst dort, wo die literarischen Texte behandelt werden, ausgesprochen biographisch orientiert.

Die Frage nach den antisemitischen Niederschlägen im literarischen Schaffen des Autors steht demgegenüber bis heute im Hintergrund. Eine Ursache dafür dürfte nicht zuletzt darin zu finden sein, dass der für entsprechende Analysen zentrale Text, das Romanfragment ›Die Dämonen der Ostmark‹, nach wie vor unediert bzw. das Unternehmen, die daraus hervorgegangenen ›Dämonen‹ historisch-kritisch zu edieren, vor etlichen Jahren auf halbem

<sup>2)</sup> Vgl. insbes. ANTON REININGER, *Die Erlösung des Bürgers. Eine ideologiekritische Studie zum Werk Heimito von Doderers* (= Bonner Arbeiten zur deutschen Literatur 30), Bonn 1975; HANS JOACHIM SCHRÖDER, *Apperzeption und Vorurteil. Untersuchungen zur Reflexion Heimito von Doderers* (= Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, 3. Folge, 28), Heidelberg 1976.

<sup>3)</sup> Vgl. STEFAN WINTERSTEIN, *Versuch gegen Heimito von Doderer. Über „Ordnungspein“ und Faschismus*, Würzburg 2014.

<sup>4)</sup> Vgl. KAI LUEHRS, GERALD SOMMER, *Nach Katharsis verweist. Heimito von Doderer und der Nationalsozialismus*, in: *Dichtung im Dritten Reich? Zur Literatur in Deutschland 1933–1945*. Hrsg. von CHRISTIANE CAEMMERER und WALTER DELABAR, Opladen 1996, S. 53–75, hier: S. 56–59.

<sup>5)</sup> GERALD SOMMER, *Sündenbock und Prügelknabe. Antisemitismus und Antibochevismus bei Heimito von Doderer*, in: „Excentrische Einsätze“. *Studien und Essays zum Werk Heimito von Doderers*. Hrsg. von KAI LUEHRS, Berlin, New York 1998, S. 39–51, hier: S. 39.

<sup>6)</sup> Vgl. ALEXANDRA KLEINLERCHER, *Zwischen Wahrheit und Dichtung. Antisemitismus und Nationalsozialismus bei Heimito von Doderer* (= *Literaturgeschichte in Studien und Quellen* 16), Wien, Köln, Weimar 2011.

Wege stecken geblieben ist<sup>7)</sup> – wissenschaftlichen Untersuchungen fehlt somit schlichtweg eine in tauglicher Form zugängliche Textbasis. Den gründlichsten Eindruck vom Romanfragment hat die Studie von Kleinlercher gegeben, die aber dennoch im Herausarbeiten der Textstrategien eher undeutlich bleibt.<sup>8)</sup> Noch ein weiterer Aufsatz von Sommer (2004)<sup>9)</sup> untersucht zwar anhand einzelner Passagen und Erzählstränge den textgenetischen Weg, den antisemitische Vorgaben eines Romanentwurfs über ›Die Dämonen der Ostmark‹ bis zum schließlich gedruckten Roman ›Die Dämonen‹ genommen haben, eine gesonderte Betrachtung des Mittelschritts, eben der massiv antisemitisch geprägten Frühfassung, bleibt durch dieses Vorgehen aber aus. Ein aufschlussreicher Beitrag von Kai Luehrs zu den ›Dämonen der Ostmark‹ im ›Literaturwissenschaftlichen Jahrbuch‹ (1995)<sup>10)</sup> behandelt zwar auch das Problem des Antisemitismus, rückt es aber nicht in den Mittelpunkt. Ein Doderer gewidmeter Abschnitt in Heidy M. Müllers Untersuchung zur ›Judendarstellung in der deutschsprachigen Erzählprosa‹ (1984)<sup>11)</sup> endlich ist für eine vergleichende Arbeit, mit wenigen Abstrichen, erstaunlich hellsichtig, aber naturgemäß nicht allzu tieferschürfend.

Der vorliegende Beitrag strebt in erster Linie eine sowohl biographische als auch literarische Aspekte berücksichtigende Überblicksdarstellung an (wie sie bis heute fehlt), will aber außerdem noch drei andere Desiderata abdecken.

Das erste Desideratum ist – nach einer biographisch-ideologischen Einleitung – die genaue Lektüre eines weiteren für den Gegenstand zentralen Textes, nämlich der bis dato weitgehend unerforschten oder verkannten, gleichfalls noch unedierten ›Rede über die Juden‹ (1936), aus der dem Fall Doderer, wie bereits das Titelzitat des Beitrags zeigt, Brisantes hinzuzufügen sein wird (Abschnitt I); das zweite eine konzentrierte Darstellung der antisemitischen Programmatik und literarischen Mechanik der ›Dämonen der Ostmark‹ (Abschnitt II); das dritte schließlich – nach einer Betrachtung der

<sup>7)</sup> Einzelprojekt P 13201 des Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, „Historisch-kritische Edition von Heimito von Doderers Roman ›Die Dämonen‹ auf CD-ROM“, Laufzeit 1. Jänner 2000 bis 30. November 2005.

<sup>8)</sup> Vgl. KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 229–264.

<sup>9)</sup> Vgl. GERALD SOMMER, In die „Sackgasse“ und wieder hinaus. Über den zur Romantendenz erhobenen Antisemitismus in Heimito von Doderers „Aide mémoire“, in: DERS. (Hrsg.), Gassen und Landschaften. Heimito von Doderers „Dämonen“ vom Zentrum und vom Rande aus betrachtet (= Schriften der Heimito von Doderer-Gesellschaft 3), Würzburg 2004, S. 73–86.

<sup>10)</sup> Vgl. KAI LUEHRS, Das ausgefallene Zentrum der *Dämonen*. Heimito von Doderers Studien I–III zu den *Dämonen der Ostmark*, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 36 (1995), S. 243–276.

<sup>11)</sup> Vgl. HEIDY M. MÜLLER, Die Judendarstellung in der deutschsprachigen Erzählprosa (1945–1981) (= Hochschulschriften Literaturwissenschaft 58), Königstein/T. 1984, S. 38–41.



Romanüberarbeitung ab 1951 und antisemitischer Residuen in Texten der Nachkriegszeit – eine Thesenbildung zu den wiederholt registrierten<sup>12)</sup> und nicht minder bedeutsamen philosemitischen Spuren nach 1945 (Abschnitt III). Dabei wird auf die Beantwortung der Frage abgezielt, wie diese philosemitischen Tendenzen vor dem Hintergrund des lange übergangenen Antisemitismus des Autors zu erklären sind.

## I.

*Privater Antisemitismus, ›Rede über die Juden‹*

Heimito von Doderer, 1896 in eine großbürgerlich-aristokratische Familie in Wien geboren, war, was die Entwicklung des Verhältnisses zum Judentum betrifft, in der Grundierung seiner Einstellungen sicherlich ein Kind sowohl seiner Zeit als auch seiner durch ihre Herkunft und die Zugehörigkeit zum Protestantismus deutschnational geprägten Familie. Einschlägige ideologische Einflüsse dürfte er darüber hinaus an der Universität und aus der Lektüre ebenso empfangen haben wie aus dem Freundeskreis. Als biographischer Hauptmotor seiner weltanschaulichen Drift ist indes – wohl zu Recht – immer wieder die unglückliche Beziehung zu der aus dem assimilierten Judentum stammenden Gusti Hasterlik genannt worden,<sup>13)</sup> die er 1921 kennengelernt hatte und 1930 heiratete, ein von abwechselnden Trennungen und Versöhnungen geprägtes Verhältnis, dessen extreme Grundspannung vor allem aus den gänzlich unterschiedlichen Lebensentwürfen und charakterlichen Veranlagungen der beiden erklärlich ist.

Bei Lektüre der frühen Tagebücher des Autors fällt auf, dass Doderer, damals noch Student, seine Partnerin in der Anfangszeit immer wieder nicht nur gegen antisemitisch gefärbte verbale Angriffe seitens seiner Familie, insbesondere der Schwester Astri, verteidigt haben dürfte, sondern diese Attacken im Tagebuch auch dezidiert als antisemitisch kategorisiert hat. So etwa ist am 17. Jänner 1922 von „bornierte[m] Antisemitismus dieser Dodererin“, der Schwester, die Rede: „Ihre zur Differenzierung unfähige Natur zeigte sich ja voll auf in der Beurteilung gewisser, G[usti] betreffender Sachverhalte!“<sup>14)</sup> Nach einem Gespräch mit Astri am 1. August 1923 notiert er deren „*Gegnerschaft*“ gegenüber seiner Geliebten und vermerkt in Parenthese: „(auch: Blutsituation!)“ (TB 144), was er

<sup>12)</sup> Vgl. etwa DIETRICH WEBER, Heimito von Doderer (= Autorenbücher 45), München 1987, S. 79; MARTIN VORACEK, Rand der Wissenschaft, Beginn des Magischen. Zu Doderers Figurennamen, in: „Excentrische Einsätze“ (zit. Anm. 5), S. 88–107, hier: S. 100–103.

<sup>13)</sup> Vgl. etwa LUEHRS, SOMMER, Nach Katharsis verweist (zit. Anm. 4), S. 56; KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 60 und 62.

<sup>14)</sup> HEIMITO VON DODERER, Tagebücher 1920–1939. Hrsg. von WENDELIN SCHMIDT-DENGLER u. a., München 1996, S. 79 (im Folgenden im Text zitiert als TB).

übrigens ein paar Monate später auf den Begriff „Rassenantisemitismus“ bringt (nebst „schwesterliche[r] Eifersucht“) (TB 153). Derselben Schwester wird da außerdem vorgeworfen, nicht in der Lage zu sein, „auf die eigene ‚Erhöhung‘ durch ihr Ariertum einer Jüdin gegenüber *zu verzichten*“ (TB 153). Die ‚rassische‘ Nichtabgrenzung als Verzichtleistung: Das Zitat scheint von rassistischem Dünkel im Hintergrund nicht völlig frei zu sein. In dem schmalen Areal zwischen dieser fragwürdigen Form von Toleranz und der Entschiedenheit, mit der der Tagebuchsreiber das Wort „Erhöhung“ unter distanzierende Anführungszeichen setzt, scheint sich Doderer zu dieser Zeit zu bewegen.

Dass in dessen Familie der Antisemitismus grassierte, zeigt überdies auch die Notiz zu einem Gespräch mit seiner zukünftigen Schwägerin, der Braut seines Bruders, im Juli 1923:

Durch Zufall kamen wir auf *Mechner* – der war für sie einfach „ein schrecklicher kleiner Jud“.<sup>15)</sup> Ich deutete ihr etwas von Scheuklappen an und teilte mit, dass ich diesen selben M. in Russland in Situationen gesehen habe, die geeignet sind, das Wesentliche am Charakter eines Menschen aufzuzeigen; und dass jener kleine Mann, der so wenig reputabel aussieht, dabei besser abgeschnitten habe, als dies wahrscheinlich bei einer Reihe von durchaus repräsentativen Personen der Fall gewesen wäre. Ich deutete auf ‚s *Wesentliche*, auf den *Menschen*. (TB 139)

Diese wenigen Stellen, die vom Antisemitismus, der mangelnden Differenzierung und den „Scheuklappen“ der anderen handeln, könnten zunächst geradezu ein – für die Zeit und das Milieu – überraschend unbefangenes Verhältnis des jungen Doderer zu Juden vermuten lassen. Dass dieser Eindruck täuscht, zeigt sich indes darin, dass schon eine der ersten überlieferten Tagebucheintragen überhaupt jene spezifische erotische Hingezogenheit zu Jüdinnen offenbart, die Luehrs und Sommer in ihrem gemeinsamen Aufsatz nicht ganz unzutreffend, aber auch nicht ganz treffend als „[s]exualisierte[n] Philosemitismus“ bezeichnet haben.<sup>16)</sup> Diese Beschreibung ist insofern diskussionswürdig, als sich Doderers Bild von Jüdinnen durchaus mit dem traditionsreichen antisemitischen Klischee „sexuelle[r] Hemmungslosigkeit“ jüdischer Frauen – entstanden als „Gegenbild christlicher Ehevorstellungen und häuslicher Intimität“ – deckt:<sup>17)</sup>

<sup>15)</sup> Im Original an dieser Stelle als Fußnote eingefügt: „unterbewusst in Parantese: ‚was hat sowas mit meiner Gesellschaftsklasse zu tun?‘“. Anmerkung: Im gedruckten Tagebuch findet sich „schrecklicher kleiner“ zu „schrecklich kleiner“ fehltranskribiert (und damit abgeschwächt), was hier korrigiert wurde. Vgl. HEIMITO VON DODERER, *Journal* (3. Heft) ab Februar 23. Österreichische Nationalbibliothek (ÖNB), Ser. n. 14.063, Bl. 14r.

<sup>16)</sup> LUEHRS, SOMMER, *Nach Katharsis verreist* (zit. Anm. 4), S. 56.

<sup>17)</sup> JEANETTE JAKUBOWSKI, „Die Jüdin“. Darstellungen in deutschen antisemitischen Schriften von 1700 bis zum Nationalsozialismus, in: *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. Hrsg. von JULIUS H. SCHOEPS und JOACHIM SCHLÖR, München, Zürich 1995, S. 196–209, hier: S. 196f.

*Lili* und *Franziska* sind *anziehende* Mädchen, die erste, offenbar durch Herzengüte ausgezeichnet, sieht schon etwas „alt“ aus; ihre jüngere Schwester besitzt die Qualitäten einer rassigen Jüdin und – wie ich auf dem Ball Gelegenheit hatte zu bemerken – bereits jetzt, in ihren jungen Jahren, den speckigen Rücken, der den Frauen dieses Volkes eigen ist, wenn sie reifer und üppiger werden. Ihre geschlechtlichen Fähigkeiten müssen nicht unbedeutend sein. (TB 20, 12. März 1921)

Jüdinnen sind für den jungen Doderer also mit einer speziellen erotischen Anziehung und mit dem Vorurteil besonderer sexueller Kräfte und Enthemmung belegt, und das sollte sich auch später keineswegs ändern. Am 9. April 1933 etwa – Doderer ist da seit acht Tagen Mitglied der NSDAP – phantasiert er über die Tochter seiner ehemaligen Vermieterin Mary Kornfeld: „zB die Tochter Mary’s, alle diese Jüdinnen schon als Mädchen wissend, noch bevor ein Mann sie berührt hat..... dort wohnt die äusserste Geilheit“ (TB 583). Ein Jahr später bekennt er im Tagebuch über das Judentum: „*Hier* [im Judentum] lag für mich der Reiz meiner Frau [...]“ (TB 631, 16. Juli 1934). Gusti Hasterlik (bzw. nunmehr Auguste Doderer) und Heimito von Doderer waren seit November 1932 endgültig getrennt, man pflegte auch keinen Kontakt mehr miteinander. Erst im November 1938 erfolgte die formale Scheidung.

Ausdruck einer von Stereotypen geprägten erotischen Fixierung auf Jüdinnen sind auch jene delikatsten Kontaktanzeigen, die der Autor im Jahr 1929 schaltete, so etwa in der ›Neuen Freien Presse‹ vom 17. November:

*Junger Doktor* aus guter Familie, finanziell unabhängig, tadellose Erscheinung, sucht Anschluß an ca. 40jähr[ige] disting[uierte] *israel[itische]* Dame (Wienerin) von nur sehr starker (korpulenter) größerer Figur u[nd] schwarzem Haar. Strengste Diskretion. Unt[er] „Neue Jugend Nr. 47302“ an das Ank[ündigung]-Bur[eau] d[es] Bl[attes]<sup>18)</sup>

Diese Annoncen nährten sich aus einer erotischen Fixierung ebenso wie einer gewissen Lust am Unfug,<sup>19)</sup> standen aber, angesichts geplanter einschlägiger Passagen in den ›Dämonen der Ostmark‹, auch im Kontext literarischer Produktion (vgl. Abschnitt II).

In den frühen dreißiger Jahren schließlich tauchen im Tagebuch Einträge mit offen antisemitischer Tönung auf, die zu den früheren Stellungnahmen des Autors in deutlichem Kontrast stehen. Über den Waffenkameraden aus dem Ersten Weltkrieg mit dem Namen Mechner, den er gegenüber der Schwägerin 1923 noch mit dem Hinweis „auf den *Menschen*“, also aufs Individuelle, gegen die Bezeichnung „ein schrecklicher kleiner Jud“ in Schutz genommen hat,

<sup>18)</sup> Neue Freie Presse (Wien), 17.11.1929, S. 48 (Hervorhebungen im Original durch Fettdruck und größere Lettern). Vgl. dazu ELIZABETH C. HESSON, *Twentieth Century Odyssey. A Study of Heimito von Doderers „Die Dämonen“*, Columbia, S.C., 1982, S. 21.

<sup>19)</sup> Vgl. FLEISCHER, *Das verleugnete Leben* (zit. Anm. 1), S. 208f.

heißt es am 21. September 1932 revidierend: „ob bei Mechner nicht auch schon sein Judentum mitgespielt hat: aber das alles war damals noch ganz unbekannt...“ (TB 536). Vom 9. August 1935 datiert die Traumnotiz: „Die grausam jüdische Fresse G[usti]’s heute nacht, die Erkenntnis ihrer reinen ‚Klugheit‘ (‚dumping‘ sagte ich, bevor ich sie dann im Traum ohrfeigte)“ (TB 739), wobei die adverbiale Verwendung von ‚grausam‘ („grausam jüdische Fresse“, nicht etwa ‚grausame jüdische Fresse‘) zweifellos eine per se negative Konnotation von ‚jüdisch‘ impliziert.

Wenige Wochen zuvor, am 21. Juni 1935, notiert Doderer folgende Grundsatzüberlegungen:

Juden sind die Nachkommen jener Leute, die bei unmittelbarer Nähe des Gottes-Sohnes im Stande der Nicht-Ergriffenheit zu verharren fähig waren und also darin verharren. [...] Das psychologische Korrelat der „Nicht-Ergriffenheit“ ist die Frechheit. Mit ihr ist logischerweise das jüdische Antlitz gezeichnet. (TB 719)

Hier wird offensichtlich das nur angespielte Ur-Motiv des christlichen Antijudaismus (der Gottesmord, für den die angebliche Empfindungslosigkeit der Juden nach dieser Lesart eine psychologische Voraussetzung bildet) mit dem antisemitischen Stereotyp von der ‚jüdischen Frechheit‘ verknüpft, einem (auch heute noch) verbreiteten „assoziativen Verknüpfungs- und Kollokationsmuster[ ]“.<sup>20)</sup>

Mit Anfang der dreißiger Jahre lässt sich den Tagebüchern also ein offenes Aufbrechen von Doderers Antisemitismus ablesen – die biographischen Impulse und ideologischen Einflüsse, die dafür ausschlaggebend gewesen sein mögen, können hier dahingestellt bleiben. Fest steht, erstens, dass das antisemitische Ressentiment in der seit Anbeginn nachweisbaren erotischen Sonderstellung jüdischer Frauen in seinem Weltbild offenbar vorgeprägt war und, zweitens, dass die individuelle Entwicklung unzweifelhaft, gewissermaßen eigentlich mit Verspätung, dem Zeitgeist folgte.

Deutliche inhaltliche Parallelen zur zuletzt wiedergegebenen Tagebuchstelle finden sich im Schriftstellernachlass in einem auf Juni 1936 datierten Text mit dem Titel ›Rede über die Juden‹,<sup>21)</sup> der bislang weitestgehend unbeachtet

<sup>20)</sup> MONIKA SCHWARZ-FRIESEL, „Ich habe gar nichts gegen Juden!“. Der „legitime“ Antisemitismus der Mitte, in: Aktueller Antisemitismus – ein Phänomen der Mitte. Hrsg. von MONIKA SCHWARZ-FRIESEL u. a., Berlin, New York 2010, S. 27–50, hier: S. 35.

<sup>21)</sup> HEIMITO VON DODERER, Rede über die Juden. ÖNB, Ser. n. 14.312/8 (im Folgenden im Text zitiert als R; handschriftliche Korrekturen werden stillschweigend übernommen). Vgl. auch Ser. n. 14.311/5 (identisches Typoskript mit abweichenden Korrekturen). Die handschriftliche Ergänzung von Titel und Datierung weist nur das hier zitierte Exemplar auf (daher die Titelfingierungen und Datierungsversuche in der bisherigen Forschungsliteratur), ebenso einen abschließenden lateinischen Eintrag, der den Text als Weiterentwicklung von Überlegungen kennzeichnet, die Doderer am 15. Mai 1936 gegenüber Gabriele Murad

geblieben ist und auf den auch Kleinlercher nur allzu oberflächlich eingeht.<sup>22)</sup> Dabei zeigt sich Doderer hier als meisterlicher Agitator in antisemitischer Sache, und das gerade in der Stunde seiner größten Entflammung für den Nationalsozialismus. Nur wenige Wochen später sollte er, aus praktischen Erwägungen, aber eben auch aufgrund seiner enthusiastischen politischen Erwartungen, ins bayrische Dachau übersiedeln. Ob die Rede (von Doderer selbst auch als ‚Streitrede‘ bzw. verharmlosend als ‚Abhandlung‘ bezeichnet),<sup>23)</sup> deren Argumentation nachfolgend skizziert werden soll, jemals gehalten wurde, ist unbekannt (die Tagebücher der Zeit weisen große Lücken auf) – überlieferte Tempo- und Betonungsvermerke geben allerdings ein starkes Indiz dafür ab.

Doderer hebt an mit einem an die Sprachphilosophie gemahnenden Lamento über die Abgeschliffenheit unserer Begriffe und Vorstellungen, bevor er als Beispiele dafür just die Wörter ‚Jude‘ und ‚jüdisch‘ anführt, an denen „das Organ wirklichen Denkens sozusagen nicht mehr haftet und greift“. Bereits im Rahmen dieser Einleitung wird auf die (im September 1935 erlassenen) Nürnberger Rassengesetze mit ihrer verordneten Juden-Definition<sup>24)</sup> Bezug genommen, in deren Geist sich das Finale des Textes ganz bewegen wird: „Wir müssen uns hier die noch immer erstaunliche Tatsache vor Augen halten, dass es im Hauptraume Zentraleuropas, nämlich im Deutschen Reich, heute eine ‚Judenfrage‘ nicht mehr gibt. Der nach aussen gerichtete Gebrauch welcher von der Erkenntnis des Judentums zu machen war, ist dort längst gesetzlich festgelegt“ (R 1). Der sprachphilosophische Zweifel wird so binnen weniger Zeilen in die willkürliche Setzung bzw. autokratische Verkürzung des nationalsozialistischen Identitätsdiktats abgebogen.

Es folgt eine Anleitung zur erkenntnisfördernden Meditation („Wir werden die Augen schliessen, unsere Vorstellungskraft anpeitschen“, bis ein jüdisches „Antlitz“ heranschwebt) und hierauf die an die Zuhörerschaft gerichtete Frage: „[W]as ist das Wesentliche am jüdischen Gesicht [...]?“ Die Antwort auf diese Frage liege in jener „geheimnisvolle[n] Lähmung“, die vom Judentum ausgehe,

---

(später verh. Steinhart, genannt Licea) äußerte, und zwar ‚zum Heil der eigenen Seele‘ („in remediū[m] a[n]imae p[ro]p[ri]ae suae“, R 12).

<sup>22)</sup> Vgl. KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 27–29, 318 und 322f. Der Text wird außerdem, wohl erstmalig, zitiert bei SOMMER, Sündenbock und Prügelknabe (zit. Anm. 5), S. 48 („Sammelsurium diskriminierender Unterstellungen“).

<sup>23)</sup> Im erwähnten handschriftlichen Eintrag (R 12, siehe Anm. 21) wird der Text als „tractat[us] seu oratio filinica de reb[us] iudaicis“ tituliert, also ‚Abhandlung oder Streitrede von den jüdischen Angelegenheiten‘ („filinica“ zu gr. φιλονικία ‚Streit‘, unter wortspielerischer Kontamination durch den in der nächsten Zeile genannten „Fili“, ein Kosenamen Doderers).

<sup>24)</sup> Die – folgenschwere – nationalsozialistische Definition des Begriffs „Jude“ (sowie der sogenannten „Mischlinge ersten“ und „zweiten Grades“) ist nicht im sogenannten Reichsbürgergesetz vom 15. September 1935, sondern in der auf dessen Grundlage erlassenen Ersten Verordnung vom 14. November 1935 enthalten.

„für alles was unserer Art ist“. Das Gebäude ‚unserer‘ Kultur habe unter den zersetzenden Kräften des Judentums zu leiden: unter dem „Nebeneinander, [dem] Spannungslose[n], Beziehungslose[n]“, der Zweckorientierung, der Vernunft, der Unverbindlichkeit – was alles der Redner unter der Chiffre „Auch“ subsumiert (R 2). Diesem jüdischen „Auch“ vis-à-vis setzt er ein (arisches) „Nur“, für das an der Stelle von Zwecksetzungen der Lebenssinn schlechthin stehe, der Schöpferwille, das Schicksal, „die Ergriffenheit dem Leben gegenüber“ (R 3).

In dieser unversöhnlichen Dichotomie von romantischem Idealismus hier und kühlem Rationalismus dort fährt der Text fort, wobei die merkwürdig gewählten Chiffren „Auch“ und „Nur“ bereits die erlebte Bedrohlichkeit des ‚Anderen‘ und die Ausschließlichkeit des ‚Eigenen‘, die der Antisemitismus impliziert, zur Schau zu stellen scheinen (wenn nicht geradezu jene unerträgliche Ambivalenz in der antisemitischen Konstruktion des Juden, auf deren Ausmerzungen der Antisemit nach Zygmunt Bauman<sup>25</sup>) abzielt). Die leidige Rolle des Juden sei es, „den Ergriffenen aller Grade die kalte Prüfung des fleischgewordenen Nichts entgegenzuhalten“. Gezeigt habe sich dies historisch erstmals – so wird hier die oben zitierte Tagebuchstelle paraphrasiert – bei „Erscheinen Jesu Christi“, als die Juden „in Nichtergriffenheit“ verharrt hätten (R 3). Dieser Vorwurf wird hier nicht nur mit dem Motiv der Frechheit, sondern auch mit dem im Weiteren noch mehrfach variierten Motiv der jüdischen Verschwörung verquickt: In jenem welthistorischen Moment „gerann das jüdische Antlitz zu jenem Geheimzeichen das es seither in den Zügen aller Nachfahren erkennen lässt, zum wirklichen und deutlichsten Sinnbild der Nichtergriffenheit: zur Frechheit“ (R 4).

Paradox wirkt, dass Doderer neben solche als rassenantisemitisch zu bezeichnenden Auslassungen die scheinbar anti-essenzialistische Frage: „wie wird man Jude?“ (R 3) rückt. Jude *wird* man, so doziert er – und folgerichtig –, wenn man sich zur Ergriffenheit als unfähig erweist: „Wer nämlich, welcher Schicksalsgemeinschaft [sic] immer angehörend, in deren entscheidendem Stadium den profunden Stoss nicht spürt, [...] ein solcher ist [...] seiner Schicksalsgemeinschaft gegenüber – Jude. Oder er wäre zumindest zum Juden zu ernennen, auch wenn er keinen Tropfen semitischen Blutes hätte“ (R 4). Nun könnte man hinter der Frage „wie wird man Jude?“ bloß eine polemische Volte und hinter der gerade wiedergegebenen Passage einen daraus folgenden metaphorischen Sprachgebrauch vermuten, der lediglich dazu dienen sollte, den jüdischen Charakter zu veranschaulichen. Anzunehmen ist indes, dass die Stelle zunächst

<sup>25</sup>) Vgl. ZYGMUNT BAUMAN, Große Gärten, kleine Gärten. Allosemismus: Vormodern, Modern, Postmodern, in: MICHAEL WERZ (Hrsg.), Antisemitismus und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1995, S. 44–61.

wörtlich zu nehmen ist. Anton Reininger spekuliert, dass hinter Doderers (von ihm zu Recht als „Sophismus“ bezeichneter) ideologischer Öffnung des Begriffs ‚Jude‘ eine Inspiration durch Otto Weininger stehe.<sup>26)</sup> Weininger, dessen Schrift ›Geschlecht und Charakter‹ der Schriftsteller intensiv rezipiert hat, definiert das Judentum weder als Rasse noch als Volk, noch auch als Religionsgemeinschaft: „Man darf das Judentum nur für eine Geistesrichtung, für eine psychische Konstitution halten, welche für *alle* Menschen eine *Möglichkeit* bildet, und im historischen Judentum bloß die grandioseste *Verwirklichung* gefunden hat.“<sup>27)</sup>

Gerade von einer „Möglichkeit“ (R 4) spricht in der ›Rede über die Juden‹ denn wörtlich tatsächlich auch Doderer. Doch die Aussagen *beider* Autoren sind als Doppelbotschaften angelegt: So wie letztlich auch zu Weiningers Theorie<sup>28)</sup> gehört erst recht zu Doderers Überlegungen ein unmissverständlich rassenantisemitisches Fundament. So spricht er nur eine Seite später von „natürlichen und rassischen Voraussetzungen [sic]“: „Jede Rasse holt sich einmal selbst ein und jede Kultur wie jedes Schicksal eines Volkes ist dessen eingeholte und prägnant gewordene Natur“ (R 5). Und die Pointe der gesamten Rede wird gerade in der bestätigenden Bezugnahme auf die NS-Rassengesetze liegen.

In der zweiten Hälfte seiner Rede unternimmt der Historiker Doderer einen Parforceritt durch die europäische Geschichte, stets mit Blick aufs Judentum, vom Mittelalter über die Renaissance und die Aufklärung herauf bis ins 19. und 20. Jahrhundert, wobei er dem Juden wiederholt „die Rolle des Igels im Märchen vom Swinigel [sic] und vom Hasen“ andichtet (R 5): die Rolle eines gewitzten, aber verschlagenen, betrügerischen Gegners also – ein literarischer Vergleich, der ein Gefühl von Unterlegenheit schlecht verbergen kann.

Erst das 19. Jahrhundert, das „Zeitalter des Liberalismus“, habe es dem Juden unter dem Siegel der Assimilation gestattet, „seinen Sinn ganz zu erfüllen“, und an dieser Stelle wird hinsichtlich antisemitischer Klischees aus dem Vollen geschöpft:

<sup>26)</sup> Vgl. REININGER, Erlösung des Bürgers (zit. Anm. 2), S. 51–53 (Zitat: S. 51), mit Bezug auf das (chronologisch frühere) ›Aide mémoire‹.

<sup>27)</sup> OTTO WEININGER, Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung, Wien, Leipzig 1903, S. 406 (der Satz erscheint im Original in Sperrdruck, dortiger Fettdruck wird hier kursiv wiedergegeben).

<sup>28)</sup> In Weiningers Theorie über „die psychische Eigenheit des Jüdischen“ wird das Judentum zwar einerseits zur „platonischen Idee“ gemünzt (ebenda, S. 409 [im Original in Sperrdruck]), andererseits aber heißt es ganz im Ton einer Rassenlehre: „[D]as Judentum scheint anthropologisch mit allen beiden erwähnten Rassen, mit den Negern wie mit den Mongolen, eine gewisse Verwandtschaft zu besitzen. Auf den Neger weisen die so gern ringelnden Haare, auf Beimischung von Mongolenblut die ganz chinesisch oder malaiisch geformten Gesichtsschädel, die man so oft unter den Juden antrifft, und denen regelmäßig eine gelblichere Hautfärbung entspricht“ (ebenda, S. 405; vgl. auch S. 419, wo wörtlich von „Rassenangehörigkeit“ die Rede ist).

Dieser [Sinn] offenbarte sich nun endlich. Er lag und liegt heute noch in der völligen Wahlfreiheit des Nichtergriffenen, der überall mitarbeitet, überall mitwirkt, überall Einlass findet und doch in seinem innersten Kerne nie die einstmals geprägte Form verliert, kämpfe er nun als Marxist für die Freiheit des internationalen Proletariats, als Journalist für die Überwindung alter Vorurteile, als Freigeist gegen Gott den er nicht kennt, als Kapitalist für den Ausbau der ökonomischen Beziehungen zwischen den Völkern. (R 8)

Schließlich hätten im 20. Jahrhundert der Erste Weltkrieg, das Massenzeitalter und die Rationalität der Technik zu einem wahren „Hexensabbath[ ] der Nichtergriffenheit“ (R 9), einem „Leviathan“ (R 10) der Zweckgerichtetheit, ja, in eine Welt geführt, zu deren „angemessene[m] Führer“ der Jude geradezu bestimmt sei (R 9). Dieser herabgekommenen, aus den Fugen geratenen Welt, die freilich „den Swinigel in irgend einer Form stets an ihrem Wege sitzen finden“ wird, „und hätte man gleich den letzten Rassejuden aus der Welt geschafft“ (!), sieht Doderer die Nationalsozialisten, „die Neubildner des Deutschen Reichs“, als ein „Häuflein Ergriffener“ heldenhaft gegenüberstehen (R 11).

Das sind deutliche, ja verräterische Worte, die, aus der Lektüre ex post gesehen, die Shoah vorwegzunehmen scheinen, jedenfalls aber auf eine verbrecherische Entledigung als abstrakte Phantasie referieren. Auch Doderers Fazit zur nationalsozialistischen Machtergreifung ist klar (wenn auch die Bewegung an keiner Stelle beim Namen genannt wird): „Das Folgende und Bekannte bleibt schlechthin wunderbar. Mehr ist darüber ehrlicher Weise nicht zu sagen“ (R 11). Und hierauf folgt ein Satz, der den Schlüssel zu einer tieferen Bedeutung der vorher erwähnten ‚Judenernennung‘ liefert. Die frühere Passage lautet vollständig:

Wer nämlich, welcher Schicksalsgemeinschaft immer angehörnd, in deren entscheidendem Stadium den profunden Stoss nicht spürt, welcher da erfolgt, *wer nicht im Stande ist die verschiedenen rationalen Sammelgüter*, von der Logik bis zur Klugheit, von der persönlichen Eigenart bis zum Witz *fallen zu lassen*, ja, noch besser ausgedrückt, wer fähig ist, diesen ganzen Kram in der Hand zu behalten, wer hell und geordnet bleibt, wo nur Dumpfheit und Erschütterung ist: ein solcher ist, sei er wer er wolle, seiner Schicksalsgemeinschaft gegenüber – Jude. Oder er wäre zumindest zum Juden zu ernennen, auch wenn er keinen Tropfen semitisches Blutes hätte. (R 4, Hervorhebungen S. W.)

Nun aber heißt es: „Hätten wir *die rationale Flagge* in der Geschichtsbetrachtung nicht lange vor dem schon gestrichen – in diesem Sturm wäre sie uns *glatt von der Stange geflogen* und wir hätten es kaum gemerkt“ (R 11, Hervorhebungen S. W.). Das bedeutet: Die deutsche ‚Schicksalsgemeinschaft‘ ist in den Augen des Autors in ihr „entscheidende[s] Stadium“ eingetreten (wie einst die Judenheit beim Erscheinen Jesu), und wer gegenüber dem „[W]underbar[en]“, das sich da gerade tue, in „Nichtergriffenheit“ verharre (also sich der nationalsozialistischen Idee und der Judenhetze nicht ergibt), wäre, wohl gleichsam als Verräter, den Juden gleichzustellen. Reiningers Frage, ob Doderers



„haarfeine[r] Sophismus“, nämlich der Sophismus seiner ideologischen Erweiterung des Judenbegriffs, „nach der Machtergreifung des Nationalsozialismus noch ausreichte, um sich von der rohen Gegenwart der ‚Judenfrage‘ zu distanzieren“,<sup>29)</sup> ist hiermit beantwortet.

Von den Entwicklungen seiner Zeit sieht sich der Autor zu den größten Hoffnungen berechtigt. Man habe – offensichtlich über den Weg der Nürnberger Rassengesetze – das Judentum dazu gezwungen, „sich als solches zu deklarieren“. „Nichts aber ist seinem Wesen so entgegengesetzt wie eben dieses“. Und die Rede schließt:

Nach der Lösung der sogenannten Judenfrage von reichswegen und im äusseren Leben, welche Lösung sie [die Juden] zugleich aus dem äusseren Blickfelde schafft, muss es nun bei uns einen gewaltigen Fall ganz nach innen zurück tun bis wir vollends jenen Angelpunkt erreichen wo es ein blankes „Nur“ gibt aber kein „Auch“ mehr. (R 12)

Doderer stand zu dieser Zeit ein Dasein in innerlich romantisch-idealistischer, äußerlich ‚arischer‘ Exklusivität als dringliches Sehnsuchtsbild vor Augen.

Als bisher unberücksichtigte Aspekte an dieser zwölfseitigen Hetzrede kann die vorliegende Relektüre verbuchen: die Indizien dafür, dass die Rede nicht nur ausformuliert, sondern (in vermutlich halbprivatem Rahmen) auch gehalten wurde; die Kapitulation von Doderers Begriffs-Sophismus vor der NS-Rassenpolitik; den euphorischen Applaus für Hitlers Regime und im Speziellen für die Nürnberger Rassengesetze; die nebenher zu Tage tretende Phantasie eines noch hypothetischen Menschheitsverbrechens; in letzter Konsequenz die Gleichsetzung der nationalsozialistischen Bewegung (oder Hitlers) mit dem Messias; den Ausdruck ultimativer politischer Verblendung, indem Unverbundene zu Menschen zweiter Klasse erklärt werden; die Hoffnung auf ein Leben in ‚Judenfreiheit‘.

Wir begegnen hier dem Nationalsozialisten Doderer und seinem Judenhass in einer bislang unbekanntem Qualität, die autortypisch verklausuliert, aber dennoch unmissverständlich ist. Wir können dabei keinen politischen Mitläufer und keinen opportunistischen Schriftsteller erkennen, der sich an ein Regime andient – wir sehen einen authentisch „Ergriffenen“, einen beredten Ideologen, einen subalternen politischen Agitator, der ‚zum eigenen Seelenheil‘<sup>30)</sup> seinen Hass ausagiert. Wir sehen einen brillanten Schriftsteller, einen gebildeten Historiker, einen stolzen Akademiker, wie er dem Ausschalten von Logik, Klugheit, Charakter und Witz das Wort redet. Wir sehen einen Menschen in seiner vielleicht schwächsten Stunde, vermeinend, seine Stunde wäre gekommen.

<sup>29)</sup> REININGER, Erlösung des Bürgers (zit. Anm. 2), S. 51.

<sup>30)</sup> Vgl. Anm. 21.

## II.

## ›Die Dämonen der Ostmark‹

Doderers Roman ›Die Dämonen‹, sein Opus magnum nach dem Durchbruchroman ›Die Strudlhofstiege‹ (1951), ist 1956 erschienen, die schriftstellerische Arbeit daran reicht jedoch bis ins Jahr 1930 zurück. Das Romanprojekt machte im Verlauf dieses Vierteljahrhunderts mehrere grundlegende konzeptionelle Wandlungen durch.<sup>31)</sup> Die ursprüngliche Kernmaterie sollte eine sexuelle Obsession des Schriftsteller-Alter-Egos Kajetan von Schlaggenberg bilden: die Fixierung auf beliebte Frauen. Die im Schriftstellertagebuch gebräuchliche Abkürzung „DD“ stand denn ursprünglich nicht für ›Die Dämonen‹, sondern für „Dicke Damen“, eine groteske Skandalchronik. Später verschrieb der Autor seine Prosa einer politischen Programmatik – „DD“ stand bis auf Weiteres für den neuen Arbeitstitel ›Die Dämonen der Ostmark‹, der im Tagebuch erstmals am 19. Juli 1933 genannt wird (vgl. TB 606).

Das politische Thema, unter das der Autor sein Projekt nun stellte, war die „als notwendig erachtete Trennung der Juden von den Nichtjuden“,<sup>32)</sup> in Doderers Worten: die

*Zerlegung der Gesellschaft* durch die Entscheidung jenes – fälschlich ein „Problem“ genannten – Komplexes, den man gemeinhin mit dem Worte Judenfrage zu bezeichnen pflegt, obgleich es sich da, weiss Gott, auch um eine Reihe von Menschen handelt, bei denen sich nicht ein einziger Tropfen jüdischen Blutes nachweisen [sic] liesse.<sup>33)</sup>

In der Inklusion von Nichtjuden unter den Juden-Begriff deckt sich diese, dem sogenannten ›Aide mémoire‹ entnommene Darstellung evidenterweise mit den wörtlichen Behauptungen in der ›Rede über die Juden‹. Im ›Aide mémoire‹, einem Text aus dem Jahr 1934, skizzierte Doderer den damaligen Arbeitsstand und den geplanten Fortgang des Romans. Als weiteres kompromittierendes Zeugnis findet sich im Tagebuch der Entwurf eines Briefs an den Freund Gerhard Aichinger, datiert auf den 21. Juli 1936, enthaltend einen ausführlichen Lebenslauf, in dem auf das Romanprojekt eingegangen wird.<sup>34)</sup> Auch in dieser Darstellung wird als das thematische Zentrum des Romans dezidiert das Judentum genannt: Er habe bei Beginn der Romanniederschrift „unzweideutig erkannt“, so schreibt der Autor,

<sup>31)</sup> Vgl. WEBER, Heimito von Doderer (zit. Anm. 12), S. 57–65.

<sup>32)</sup> KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 219.

<sup>33)</sup> HEIMITO VON DODERER, Aide mémoire zu: ›Die Dämonen der Ostmark‹. Hrsg. und kommentiert von GERALD SOMMER, in: SOMMER (Hrsg.), Gassen und Landschaften (zit. Anm. 9), S. 39–72, hier: S. 48 (im Folgenden im Text zitiert als AM).

<sup>34)</sup> Eine beinahe identische Kopie davon fügte Doderer einige Wochen später als „Wesentliche Lebensbeschreibung“ seinem Antrag auf Aufnahme in die Reichsschrifttumskammer bei. Vgl. GERALD STIEG, Frucht des Feuers. Canetti, Doderer, Kraus und der Justizpalastbrand, Wien 1990, S. 216–227.

dass dem Judentume in Österreich und besonders in Wien bei Entscheidungen, deren Heran-Nahen man damals schon fühlte, eine geradezu überwältigende Bedeutung werde zukommen müssen. Alle gesellschaftliche Communication war und ist bei uns vom jüdischen Elemente durchwachsen, und diese Gesellschaft – im Liberalismus der 80-er Jahre aus den verschiedensten Stoffen wahllos und oberflächlich im raschen Wirtschaftsleben zusammengenäht – [...] musste ganz ausserordentlichen Zerreibungen entgegen gehen, wenn solche Spannungen und Gegensätze, wie ich etwa sie damals schon infolge der Reinheit meines Blutes allüberall spürte, um sich greifen und allgemein auftreten würden. (TB 819)

Ein „*Theatrum Judaicum* sozusagen in *drei Stockwerken*“ bildete demnach das literarische Vorhaben: „auf der Ebene des familiären und erotischen Lebens, auf der Ebene der Presse und der Öffentlichkeit, und endlich auf der Ebene der Wirtschaft, in der Welt der grossen Banken“ (TB 820). Der Text sollte sich mithin genau in jenen Bereichen bewegen, die sich kolportage- und klischeehaft antisemitisch ausschlachten ließen: in der Sphäre privater Konflikte, die sich bei entsprechender Konstruktion als Rassenunverträglichkeit würden deuten lassen, in der mächtigen sogenannten ‚Judenpresse‘ und in den Kreisen des die Welt ausbeutenden ‚jüdischen Kapitals‘. Die Handlungszeit des nach damaligem Planungsstand auf zwei Bände angelegten Romans sollte den Zeitraum von Ende 1926 bis 1932 umfassen, also bis „ein Jahr noch vor dem Antreten der neuen Epoche“ (TB 819) – gemeint ist Hitlers Machtergreifung. „[E]in großer Zeitroman“ sollte es sein, heißt es an anderer Stelle, „der das sozusagen ‚unterirdische‘ Werden eines neuen Deutschland, welches jetzt schon im Tagbau erfasst werden kann, in seiner Vorgeschichte gestalten will“ (TB 495, Briefentwurf an Diederichs Verlag, 3./4. Juni 1932).

Der auf Handlungsebene bis Mai 1927 reichende erste Band lag zum Zeitpunkt des zitierten Briefs vom Juli 1936 – einen Monat nach der ‚Rede über die Juden‘ – bereits fertig vor. Dieser Textbestand hat sich im Schriftstellernachlass als etwa 700 Seiten starkes Typoskript<sup>35)</sup> erhalten,<sup>36)</sup> das, wie erwähnt, bis heute unveröffentlicht ist. Wenige Monate später dehnte Doderer das Vorhaben von zwei Bänden auf fünf Bände aus (vgl. TB 882f.), während die Handlungszeit nun bis 1936 reichen sollte – wandte sich dann aber anderen literarischen Projekten zu. Ein weiteres Romankapitel, das 1940 entstanden und als Manuskript

<sup>35)</sup> Vgl. HEIMITO VON DODERER, Roman-Studien [zu *Die Dämonen*] I [S. 1–235], II [S. 236–499] und III [S. 500–705]. ÖNB, Ser. n. 14.238, 14.239 und 14.240 (im Folgenden im Text zitiert als I, II und III).

<sup>36)</sup> Die originale Handschrift wurde bei einem Brand des Verlagshauses C.H. Beck (München) im Gefolge alliierter Luftangriffe 1944 vernichtet. Vgl. FLEISCHER, *Das verleugnete Leben* (zit. Anm. 1), S. 330; STEFAN REBENICH, *C.H. Beck 1763–2013. Der kulturwissenschaftliche Verlag und seine Geschichte*, München 2013, S. 448–450. Dieses Manuskript lagerte bereits seit 1937 in München. Vgl. Festschrift zum zweihundertjährigen Bestehen des Verlages C.H. Beck 1763–1963, München 1963, S. 256.

überliefert ist,<sup>37)</sup> sowie Tagebuchtexte<sup>38)</sup> aus den folgenden Jahren als Wehrmachtsangehöriger weisen darauf hin, dass sich der Autor in dieser Zeit von seinem ursprünglichen literarischen Thema distanzierte. Erst 1951 nahm er die Arbeit an den ›Dämonen‹ wieder auf und brachte sie in einer grundsätzlichen Revision und Erweiterung unter gänzlich anderen Vorzeichen zu Ende (vgl. Abschnitt III).

Die ›Dämonen der Ostmark‹ sollten erklärtermaßen ein Roman der ‚Rassentrennung‘ zwischen Juden und Nichtjuden sein. Das Programm kommt schon in den geplanten Titeln des zunächst zweibändig angelegten Werks zum Ausdruck: Der erste Band sollte „Der Eintopf“ heißen, wobei das Bild des Eintopfes für die ‚rassisch‘ durchmischte Gesellschaft steht, der zweite: „An der Wasserscheide“ (TB 819), und dieses Bild nun steht für das gleichsam natürliche Auseinanderfallen der Gruppen, so wie Wasser in der Natur sich naturgesetzmäßig unterschiedlichen Flusssystemen zuordnet.

Mag die Entwicklung der antisemitischen Gesinnung Doderers nicht von seiner schwierigen Beziehung zu Gusti Hasterlik ablösbar sein – sein antisemitisches Romanprojekt ist es wahrscheinlich ebenso wenig. Zentrale Romanfiguren der ›Dämonen der Ostmark‹ (wie übrigens auch der späteren ›Dämonen‹) bilden gleich zwei Alter-Ego-Gestalten des Autors, die jeweils in schwierigen Beziehungen zu jüdischen Frauen stehen oder standen: Zwischen Kajetan von Schlaggenberg und seiner früheren Partnerin Camy Schedik liegt eine „Rassenkluff“ (AM 46), und auch René von Stangler und Grete Siebenschein sind von „grundverschiedener Rassen- und Geistesart“ (AM 44). Beide Frauen sind in wesentlichen Zügen nach dem Modell Gusti Hasterliks gestaltet. Doch es gibt im Figurenkabinett noch andere gemischte Paarbeziehungen, die zum Scheitern verurteilt sind: das Paar Imre von Gyurkicz und Charlotte von Schlaggenberg und das Paar Hans Neuberg und Angelika Trapp (in beiden Fällen er Jude, sie Nichtjüdin).

Die Trennung von seiner Frau Camy, schon vor Handlungsbeginn, bildet den Auslöser der bereits erwähnten sexuellen Obsession Kajetan von Schlaggenbergs für beliebte, idealerweise jüdische Frauen, und Doderer scheint sich hier selbst über die Schulter zu blicken, wenn er dies im ›Aide mémoire‹ unter „merkwürdige Neigung vieler Arier für das jüdische Weib“ subsumiert (AM 47). Die forciert derbe Skizzierung von Schlaggenbergs fleischlichem

<sup>37)</sup> Vgl. HEIMITO VON DODERER, Roman-Studien IV (›Dämonen‹) [I] 1940 [I] ‚Auf offener Strecke‘. ÖNB, Ser. n. 14.184. Vgl. dazu KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 265–275.

<sup>38)</sup> Vgl. HEIMITO VON DODERER, Epilog auf den Sektionsrat Geyrenhoff. Diversion aus ›Die Dämonen‹, in: DERS., Tangenten. Tagebuch eines Schriftstellers 1940–1950, 3. Aufl., München 1995, S. 49–100.

Treiben, die in diesem Dokument enthalten ist, verrät eine gewisse Gezwungenheit zur rhetorischen Übersteigerung: Schlaggenberg gerate „ins Judentum, dort, wo es am dicksten, und – wort wörtlich [sic] genommen, – am feistesten ist“, heißt es da, und finde „in einige üppige orientalische Betten“, wo er „im untersten Grund der Schweinerei“ lande, „sozusagen in der Dreckhöhle selbst“ (AM 47f.). Ausgeführt werden sollen hätte das freilich erst im unrealisiert gebliebenen zweiten Teil des Romans.

So explizit das ›Aide mémoire‹ in der Darlegung der antisemitischen Stoßrichtung ist, so undeutlich bleibt auf den ersten Blick der überlieferte Textbestand des Romanfragments. Der Begriff ›Arier‹ kommt darin gar nicht vor, Ausdrücke aus dem Wortfeld ›Juden‹ so gut wie gar nicht.<sup>39)</sup> Diese zunächst überraschende Beobachtung erklärt sich freilich durchaus schlüssig aus der Konzeption des Romans in Kombination mit dessen Fragmentarität: Es sollte ja um ein schleichendes Zutagekommen der auseinanderfallenden Gruppen von Juden und Nicht-Juden gehen (im Verlauf von, nach letztem Planungsstand, fünf Bänden oder ca. zehn Jahren erzählter Zeit – der erste Teil des Romans umfasst kaum ein halbes Jahr), um eine „chemische *Zerfällung* der Gesellschaft“, bis erst am Schluss „zwei völlig wesensfremde Fronten geschlossen einander gegenüber[stehen]“ (AM 48).

Als paradigmatisch für die ideologische Romantendenz kann der Fall Camy Schedik stehen, wenn er auch – und das unterscheidet ihn in der Form von anderen Romanfiguren und -episoden – ungewohnt explizit dargestellt wird. Von Schedik wird gesagt, sie sei eine „katholisch getaufte[ ] Tochter aus kleinbürgerlich-jüdischem Hause“ (I 49), ein Kind aus einer assimilierten Familie also. Camys Vater klagt, ihr früherer Partner Kajetan von Schlaggenberg habe seine Tochter „zur fanatischen Jüdin gemacht“. Die Erzählerfigur hingegen, Sektionsrat G-ff, lobt das ausdrücklich als Kajetans „Verdienst“: „Sie haben jemand, der Ihren Lebensweg kreuzte, gezwungen, sich zu definieren, Farbe zu bekennen, Verkleidungen abzulegen, und seien diese noch so anmutig gewesen. Sie haben Camy gezwungen, sozusagen ihre eigene Abkunft einzuholen“ (I 50).

Mit dem Wort „Abkunft“ mündet die Passage in jene verklausulierende Sprache ein, die den Text ansonsten prägt. Denn die antisemitische Rhetorik der ›Dämonen der Ostmark‹ ergeht sich vor allem in konspirativen Andeutungen: In Bezug auf das Paar René von Stangler und Grete Siebenschein etwa wird pauschal auf deren „Herkunft oder Abkunft“ verwiesen (II 389f.), wobei man freilich einen deutlicher mit dem Zaunpfahl winkenden Namen als Siebenschein, der die jüdische Menora aufruft, einer Romanfigur kaum zuweisen

<sup>39)</sup> Vgl. KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 243 bzw. 245.

könnte. In Bezug auf Camy wird auch vom „menschlichen und geistigen Auslande“ (I 54f., 56) und von „Ausländerin“ (I 56) gesprochen und von ihrem „fremdartige[n], ja eigentlich artfremde[n] [...] Wesen“ (I 34).<sup>40)</sup> Der offenbar von jüdischen Mitarbeitern geprägte Zeitungskonzern „Allianz“, der gemäß dem zeitgenössischen Klischee auch in die Nähe des Bolschewismus gerückt wird (vgl. II 301), wird als „Feindesland“ bezeichnet (III 543, 544). Die beiden insinuierten Menschentypen – Juden und Arier – sind untereinander jeweils durch „Wesensverwandtschaft“ verbunden (II 292, 294, 391; vgl. auch 431), die der Rittmeister Eulenfeld auf der anderen, also jüdischen Seite übrigens in einer „Art Unempfindlichkeit durch Blindheit“ zu erkennen meint (II 294) – ein Codewort Doderers mit Bezug auf den antijudaistischen Ur-Vorwurf. Die Figuren Kurt Körger und Geza von Orkay sprechen ausgiebig „über die ‚zwei Parteien‘ [...] und die ‚fremde Macht‘, von der unsere Stadt ‚angefressen oder schon halb aufgefressen‘ ist“ (III 559).<sup>41)</sup> Nachdem Schlaggenberg eine Stelle bei der „Allianz“ angenommen hat, fragt er sich in fast denselben Worten: „[S]oll ich immer auf’s neue verstrickt werden in diese andere fremde Welt, von der unsere halbe Stadt hier aufgefressen [sic] ist, und bald aufgefressen [sic] sein wird?“ (III 550)

Eine wichtige Parole für die sich abzeichnende Spaltung der Gesellschaft findet der Autor in dem Wortpaar ‚unter uns‘. Einen großen Teil des Figurenkabinetts stellen Leute, die, nachdem der frühpensionierte Erzähler G-ff in die grüne Wiener Vorstadt gezogen ist, ihren Wohnsitz ebenfalls dorthin verlegen. Diese lose Personengruppe, bald als die „Unsrigen“ bezeichnet, weist laut G-ff, der sich zu ihrem Chronisten aufschwingt, als „Geburtsfehler“ eine „gewisse Zwiespältigkeit“ auf (II 327). Wiederum ist auf die verklausulierende Sprache des Romans zu verweisen.

Später beschreibt G-ff zwei Zusammentreffen der Unsrigen, bei denen jeweils ein Teil homogen unter sich ist, „als Momente des Glücks“ und im Kontrast „zu jenen spannungsgeladenen Begegnungen“,<sup>42)</sup> wenn die Gruppe vollzählig und daher gemischt ist. Einmal heißt es:

Ja, wahrhaftig, wir waren unter uns, im flachsten, aber dahinter wohl auch in einem bedeutenderem [sic] Sinne, wir waren unter uns und damit von allen unfruchtbaren Gegensätzen und ihrer Qual beurlaubt, freie Herren, die fröhlich und guter Dinge sein durften. Denn hier blieb draussen, was sich dem Verständnis sperrte und den Menschen zwang, gebückt auf fremden Pfaden zu tasten; hier durfte einer im höchsten wie im niedrigsten Grade immer er selbst sein. (II 383)

<sup>40)</sup> Die Attribute zu „Wesen“ wurden im Original (wohl im Zuge der Wiederaufnahme der Arbeit am Roman 1951) handschriftlich gestrichen.

<sup>41)</sup> Auch Eulenfeld spricht an späterer Stelle von den Juden als „einer fremden Macht“ (III 588).

<sup>42)</sup> KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 243.

### Beim zweiten Mal:

Immerhin, heute waren wir wieder einmal „beisammen und ganz unter uns“. Hier gab es freilich viel Unterschiede, und wir fanden uns keineswegs alle einig. War ich etwa mit Schlaggenberg einig? Schien nicht Höpfner zum Beispiel nur ein seltsamer Fremdling unter uns zu sein [...]? Ich glaube, er begriff im Grunde keineswegs, worüber wir uns heute freuten, er begriff nicht, dass wir – mit ihm! – „unter uns“ waren, und er wusste auch nicht, was die Abwesenheit einer Grete Siebenschein, eines Neuberg, einer Glöckner (so vortrefflich sie immer sein mochte!) und schon gar eines Gyurkicz hier bedeutete, von Holder und anderen seiner Art überhaupt zu schweigen. [...] Wohl, es gab Misstöne, Flachheiten, es gab ein gegenseitiges Nichtverstehenkönnen da und dort, in dem und jenem, aber nie doch griff man so glatt aneinander vorbei, dass die Hand ganz in's Leere fuhr, wodurch das Gleichgewicht gefährdet wurde und etwas wie Angst zu fühlen war, eine Angst, die man solch einem im Grunde doch lächerlichen Püppchen, wie Grete gegenüber, sehr wohl erleben konnte. (III 587f.)

Es sind Stellen wie diese, die die von Kleinlercher ausgesprochene Vermutung, Doderers in den dreißiger Jahren eruptierender Antisemitismus sei dem psychodynamischen Zweck untergeordnet, sich von der früheren Geliebten Gusti Hasterlik zu lösen<sup>43)</sup> (deren literarisches Abbild ja hier als „im Grunde doch lächerliche[s] Püppchen“ diffamiert wird), plausibel erscheinen lassen. Es dürfte nicht abwegig sein anzunehmen, dass auch das Romanprojekt zu dieser Zeit denselben Privatzzweck mitverfolgte. Der Antisemitismus kam hier allerdings in wesentlich breiterer Form (oder in höherer Form, nämlich den genannten „Stockwerken“) zur Entfaltung. Er zeigt sich im Roman genauso wie in der ›Rede über die Juden‹ generalisiert (und radikalisiert) und ist somit nicht privatisierbar.

Im ›Aide mémoire‹ ist in Bezug auf die in obigem Zitat genannten Romanfiguren explizit von „der Ausscheidung aller wesensfremden Elemente aus jenem Kreis“ die Rede: „Diesen Druck hat neben Grete Siebenschein, dem Studenten Neuberg, einer gewissen Frau Glöckner (sämtlich Juden) in mehr indirekter Form auch ein Element wie Gyurkicz zu spüren, dessen schlecht verhüllte Abkunft jeder kennt (ebenso, wie seinen wahren Namen)“ (AM 52).<sup>44)</sup> Auch dieser Gyurkicz wird im Roman als Jude gekennzeichnet – er heißt eigentlich Friedmann. Kleinlercher gelangt zu dem Schluss, die Apartheids-grenze in den ›Dämonen der Ostmark‹ verlaufe „ganz klar zwischen Juden und Nichtjuden“<sup>45)</sup> – und zwar keineswegs in einem von Weininger inspirierten, ideologisch oder quasi-charakterologisch verbrämten, sondern in einem rein rassenantisemitischen Sinne. Die Disharmonie der beiden ›Rassen‹ macht die

<sup>43)</sup> Vgl. ebenda, S. 60 und 62.

<sup>44)</sup> Die zweite Parenthese ist im Original handschriftlich gestrichen.

<sup>45)</sup> KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 237.

Romanfrühfassung mehr als deutlich: Der Rittmeister Eulenfeld etwa fragt sich in Bezug auf den anderen Menschenschlag, die Juden, rundheraus, „wie man solche Leute – dauernd aushalten kann. Dass jemand derlei überhaupt kann – kann, ohne ständig an Brechreiz zu leiden .... na, ich meine, da sollte man eigentlich, selbst bei den allerbesten Vorsätzen und der eisernsten Entschlossenheit, Frieden zu halten, mit Prügel endigen“ (II 293).

Auch äußerliche Figurenzeichnungen, die traditionelle Judenklischees bedienen, lassen sich, wiewohl sie rar sind, finden. Das folgende Beispiel ist dennoch mehr in anderer Weise für den Text charakteristisch, weil auch hier in der Benennung eine Leerstelle bleibt: Die Redaktionsmitarbeiter der „Allianz“ werden mehrfach als „kleine[ ], meist dunkle[ ] und leicht verfettete[ ] Männer[ ]“ beschrieben (II 467; vgl. auch 471, 472). Als ausgerechnet Kajetan von Schlaggenberg, der nur freiberuflicher Mitarbeiter ist, auf einen Literaturempfang zur deutschen Gesandtschaft geschickt wird, fragt er den Verantwortlichen, warum nicht einer der festangestellten Redakteure diese Aufgabe übernehme. Darauf wird dieser ungehalten und entgegnet:

„[...] was stellst Du Dir denn vor, soll ich vielleicht einen von – denen da auf die deutsche Gesandtschaft [sic] schicken?“ Und diese Auslassung war begleitet und gefolgt von Gebärden, welche die Physiognomie, Haltung und den ganzen Personscharakter jener kleinen, dunklen, meist leicht verfetteten Männer da draussen sozusagen karikaturistisch umrissen. Hiebei ging Schlaggenberg freilich ein Licht auf. (II 490)

Der Text belässt es hier nicht bei abwertenden und typisierenden Menschenbeschreibungen – er macht sich darüber hinaus mit dem verschwörerischen Ton, in dem die Figuren über jüdische Mitbürger raunen, gemein.

Doderers ›Dämonen der Ostmark‹ sind, so kann man bilanzieren, in programmatischer Weise antisemitisch, und zwar in ihrer Grundstruktur. Durch den Text zieht sich ein Netz von antisemitischen Andeutungen und Verweisen, und es ist – da der Clou der Romanstruktur ja in der wachsenden Evidenz der Scheidung zweier Menschengruppen liegen sollte – zu vermuten, dass das Ressentiment in der unverwirklicht gebliebenen Fortsetzung des Romans (nach der im ›Aide mémoire‹ dargelegten Konzeption) in stärkere verbale Explizität umschlagen hätte sollen. Von vulgären Angriffen und klischeehaften Figurenzeichnungen ist der Textbestand weniger stark geprägt, als man das für einen antisemitischen Tendenzroman und erst recht nach Maßgabe des an Deutlichkeit nichts missen lassenden ›Aide mémoire‹ vermuten könnte, ja, sehr vieles erscheint „auf den ersten Blick“ in der Tat geradezu „unbedenklich“.<sup>46)</sup> Dem Roman einen „gemäßigte[n] Ton“ zu attestieren oder ihm gar den Antisemi-

<sup>46)</sup> LUEHRS, Das ausgefallene Zentrum (zit. Anm. 10), S. 257.



tismus „im landläufigen Sinne des Wortes“ abzusprechen,<sup>47)</sup> geht dennoch am Kern vorbei, weil der Antisemitismus bloß ins Strukturelle verschoben ist.<sup>48)</sup> Die ideologische Programmatik wird literarisch punktuell durch Abwertung des anderen, auf breiterer Front aber durch eine oftmals leer wirkende Präntation von Unverträglichkeit verfolgt, die vielleicht nur innerhalb der fulminant antisemitischen Gesellschaftsstimmung der Entstehungszeit und gegenüber einem dementsprechend gearteten Lesepublikum ihren Zweck erfüllt hätte. Immerhin: Im realisierten, als Typoskript überlieferten Textteil werden die Juden systematisch zu Fremden gestempelt und als Urheber der seelischen Qualen und der Unfreiheit der Übrigen dargestellt. Der Text behauptet eine prinzipielle Inkompatibilität von Juden und Nichtjuden und suggeriert, dass das Glück und die Freiheit der Letzteren in ihrer ethnischen Geschlossenheit und im gesellschaftlichen Ausschluss der Ersteren liege. Die im Titel auftauchenden „Dämonen“ dürften nach einer vom Text nahegelegten Lesart auf die düsteren Konsequenzen der ‚Rassendurchmischung‘ zu beziehen sein.<sup>49)</sup>

Ungewiss bleibt, auch aufgrund der Fragmentarität des Werks, welche Form die im projektierten Romanganzen beschworene jüdisch-arische Separation annehmen sollte respektive inwiefern der Autor diese in der Realität seiner unmittelbaren Vergangenheit oder Gegenwart verwirklicht sah. Fraglich scheint außerdem, ob oder inwiefern er hier bereits den Endpunkt eines gesellschaftlichen Prozesses vermutete. Auch laut dem ›Aide mémoire‹ sollte der Roman „fast ein Jahr noch vor der deutschen Revolution“ (der Machterringung der Nationalsozialisten) enden, welche – und das Nachfolgende zeigt, dass Doderer die Entwicklungen im Deutschen Reich keineswegs durchgehend geheuer waren, was den späteren Ablösungsprozess begünstigt haben dürfte –

jene von jedem Wissenden *bereits damals* empfundene Scheidung zu einer ganz allgemeinen und legalen Tatsache gemacht hat, sie mit ihren politischen Mitteln bis zum Aeussersten verflachend, so dass wir im Reiche bald wieder so weit sein werden, jene Cretins bekämpfen zu müssen, welche aus dem Umstande einer arischen Abkunft, bei völliger Abwesenheit jeder Intelligenz, meinen, eine Qualifikation machen zu können. (AM 49)

Das ›Aide mémoire‹ spricht vage von „Umgruppierung“, von einer „Reinigung *beider* Fronten von Fremdkörpern“, von einem „merkwürdigen, durch alle Fugen der Gesellschaft knisternden *Dezidieren*[ ]“ (AM 55). Reingerer geht von der Anstrengung „eine[r] Art statischen Gleichgewichts“ aus, „das keine Dynamik mehr enthält“, und meint, dass Doderer übersehen habe, dass „diese be-

<sup>47)</sup> ANDREW W. BARKER, Das Romanschaffen Heimito von Doderers im Bannkreis des Faschismus, in: Internationales Symposium Heimito von Doderer. Ergebnisse. 4., 5. Oktober 1986 Prein/Rax, NÖ, Wien 1986, S. 15–27, hier: S. 20.

<sup>48)</sup> Vgl. LUEHRS, Das ausgefallene Zentrum (zit. Anm. 10), S. 253.

<sup>49)</sup> Vgl. ebenda, S. 259.

wußte Polarisierung im Gegenteil ein ungeheures Aggressionspotential in sich bergen könnte“.<sup>50)</sup> Das ›Aide mémoire‹ steht dieser These auf überraschende Weise entgegen: Das Judentum erweise sich als „dem Ariertum im Punkte der Dezidiertheit turmhoch überlegen“, heißt es dort. Dieser erneut als Ausdruck eigener Unterlegenheitsgefühle lesbaren Feststellung folgt prompt die Warnung vor einer diffus bleibenden jüdischen Bedrohung: „In diesem letzten Umstand liegt, nebenbei bemerkt, meines Erachtens eine wirkliche und furchtbare Möglichkeit zu dem, was man allen Ernstes den ‚Untergang des Abendlandes‘ nennen könnte“ (AM 48f.).

Das Abendland war freilich, als diese Zeilen entstanden, längst im Begriff, auf ganz andere Weise unterzugehen.

### III.

#### *Antisemitische und philosemitische Spuren nach 1945*

Am 3. April 1952 notiert Doderer unter dem Kürzel „DD“, nunmehr ›Die Dämonen‹, ins Tagebuch:

Der sogenannte Antisemitismus ist, wie eine unbefangene Betrachtung vom Empirischen her zeigt, nicht so sehr eine aus eben diesem hervorlaufende und also von Erfahrungen eingespurte Bereitschaft; sondern ein schon in der Kindheit durch die Umgebung introduziertes Material von Associationen, das erst im viel späteren Leben als Baustoff polemischer Konstruktionen herangezogen wird, oder gleichsam als Brennstoff unter dem Kessel des Selbstwertes, um jenen bei Spannung zu erhalten. Abwertungen können im Menschen lange verkapselt sein oder latent: er wird sie hervorholen, wenn er ihrer bedarf, in irgendeinem Konkurrenz-Kampfe. Die sogenannte [sic] „Rasse“ sprach nicht apriorisch. Ich wenigstens empfand meinen jüdischen Kameraden im Gymnasium und in der Officiers-Schule gegenüber nichts dergleichen: höchstens dann und wann eine gewisse – oder, besser: ungewisse! – Hingezogenheit (immerhin etwas!). Erst viel später, nämlich am Anfang der Zwanzigerjahre, im beginnenden Kampf der Geschlechter, versuchte ich meine Unterlegenheit auf diesem Felde in eine Überlegenheit des Rassen-Wertes zu convertieren: ein Vorgang von Persons-Verlust [...].<sup>51)</sup>

Diese retrospektive Einsicht in den eigenen Antisemitismus scheint beachtlich und als Ausdruck intendierter Läuterung auch durchaus glaubhaft. Dass die Tagebücher der Nachkriegszeit und das nach 1945 veröffentlichte literarische Werk Doderers frei von antisemitischen Spuren wären,<sup>52)</sup> lässt sich dennoch

<sup>50)</sup> REININGER, Erlösung des Bürgers (zit. Anm. 2), S. 52f.

<sup>51)</sup> HEIMITO VON DODERER, Commentarii 1951 bis 1956. Tagebücher aus dem Nachlaß. Hrsg. von WENDELIN SCHMIDT-DENGLER, München 1976, S. 117f.

<sup>52)</sup> Ähnlich pauschal formuliert es einmal Kleinlercher – hier liegt denn auch ein blinder Fleck ihrer Studie. Vgl. KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 324.

nicht behaupten. Das Nachfolgende ließe sich auf die Summe bringen: Der Wille mag erkennbar sein, die Beharrlichkeit der Denkmuster ist es aber ebenfalls.

Zu nennen ist da etwa ein unhinterfragt bleibender Ausspruch der – allerdings allemal als problematisch gezeichneten – Romanfigur Julius Zihal in den ›Erleuchteten Fenstern‹ (entstanden 1939/40, erschienen 1951): „Literatur ist für mich das, was ein Jud’ vom anderen abschreibt“,<sup>53)</sup> übrigens die Abwandlung eines authentischen Politikerzitats der Handlungszeit (wie auch der Romantext andeutet). Im Tagebuch reflektiert Doderer noch 1952 über das von Oswald Spengler so genannte „jüdische[ ] Geld-Denken“,<sup>54)</sup> wenn er es auch als „die Fähigkeit, abstrakt zu denken, auch im Material des Geldes“,<sup>55)</sup> umdeutet. Im selben Atemzug wird über „die enorme und durchaus beruhigte Sicherheit“ sinniert, „mit der sich die Juden heute unseres zivilisatorischen Apparates bedienen, der uns selbst andauernd Angst macht, ihnen aber keineswegs“.<sup>56)</sup> Anzuführen wäre vielleicht auch das 21. Kapitel der ›Merowinger‹ (1962), in dem eine Familie mit dem jüdischen Namen Kronzucker, welche „schon durch ihren Namen“ den Zorn des Schriftstellers Dr. Döblinger (ein Doderer-Alter-Ego) erweckt,<sup>57)</sup> zum Opfer von Terror und Spott wird – eine Episode, die man im günstigsten Fall als satirische Verarbeitung des eigenen Antisemitismus deuten könnte. Ins Bild passt jedoch auch eine Anekdote Wolfgang Fleischers, der von Doderer einmal vor der Kritikerin Hilde Spiel als „alttestamentarische[r] Rachegöttin“ gewarnt wurde – ein Herkunftsverweis mit Unterton.<sup>58)</sup>

Und schließlich hat Éric Chevrel auf problematische Passagen im posthum erschienenen Romanfragment ›Der Grenzwald‹ (1967) aufmerksam gemacht, nämlich auf die Figurenzeichnung Ephraim Halfons.<sup>59)</sup> Halfon ist vermöglicher Getreidehändler, der seine Tage mit dem Studium des Talmuds zubringt, trägt einen „gewaltigen schwarzen Bart“, ja sieht auf seinem Hochzeitsfoto

<sup>53)</sup> HEIMITO VON DODERER, Die erleuchteten Fenster oder Die Menschwerdung des Amtsrates Julius Zihal, in: DERS., Die erleuchteten Fenster oder Die Menschwerdung des Amtsrates Julius Zihal. Ein Umweg. Zwei Romane, München 1995, S. 5–143, hier: S. 14.

<sup>54)</sup> DODERER, Commentarii 1951 bis 1956 (zit. Anm. 51), S. 114 (20. März 1952) und 129 (17. Mai 1952).

<sup>55)</sup> Ebenda, S. 129 (17. Mai 1952).

<sup>56)</sup> Ebenda, S. 115 (20. März 1952).

<sup>57)</sup> HEIMITO VON DODERER, Die Merowinger oder Die totale Familie, München 1995, S. 290.

<sup>58)</sup> FLEISCHER, Das verleugnerte Leben (zit. Anm. 1), S. 424. Das Wort ‚alttestamentarisch‘ kann geradezu als „Schlüsselbegriff antijüdischer NS-Propaganda“ bezeichnet werden (Matthias Heine, Verbrannte Wörter, Berlin 2019, S. 27). Die Kollokation mit ‚Rache‘ findet sich etwa in einer Reichstagsrede Hitlers vom 30. Jänner 1939: „Die Völker wollen nicht mehr auf den Schlachtfeldern sterben, damit diese wurzellose internationale Rasse an den Geschäften des Krieges verdient und ihre alttestamentarische Rachsucht befriedigt“ (zit. n. ebenda, S. 28).

<sup>59)</sup> Vgl. zum Folgenden: ERIC CHEVREL, Les romans de Heimito von Doderer. L'ordre des choses, du temps et de la langue, Bern u. a. 2008, S. 219–222. Ich danke dem anonymen Gutachter für diesen und auch mehrere andere Hinweise.

aus „wie ein Oberpriester des Baal in Zivil, und er hätte eigentlich ein blutbespritztes weißes Gewand tragen und ein gewaltiges Messer in der Hand halten müssen, mit welchem eben ein Opfer geschlachtet worden war“.<sup>60</sup>) Diese Schilderung strotzt in der Tat vor Klischees: reicher Jude, religiöser Fanatismus, orientalisches Äußeres, Menschenopfer bzw. noch treffender Kinderopfer, denn auf dem Foto zu sehen ist neben Halfon die schöne Jüdin Thamar Atlas, die mit siebzehn Jahren an ihn zwangsverheiratet wird – eine Anspielung auf die Geschichte der biblischen Tamar (Gen. 38). Zuletzt wird noch das jüdische Bilderverbot ins Spiel gebracht, wenn berichtet wird, dass der Maler Eggenbrecher in Anwesenheit Halfons unfähig ist, am Porträt von dessen Frau weiterzumalen. Chevrel schließt, dass Doderers Antisemitismus noch in seinem letzten literarischen Werk keinesfalls überwunden, sondern lediglich abgemildert oder unterdrückt und in den biblischen Bildbereich verschoben ist.

Für diese These, die sich in gewisser Weise zu Doderers 1940 erfolgter Konversion zum Katholizismus fügt,<sup>61</sup>) sprechen insbesondere biblische Bezugnahmen, die sich gerade auch im Bereich der philosemitischen Spuren in den 1956 veröffentlichten ›Dämonen‹ zeigen werden.<sup>62</sup>) Doch zunächst ist im Folgenden der Überarbeitungsprozess der ›Dämonen der Ostmark‹ zu eben diesen ›Dämonen‹ näher zu beleuchten.

Dass Doderer „zwischen Abfassung des ›Aide mémoire‹ (1934) und Erscheinen der ›Dämonen‹ (1956) [...] hinreichend Gelegenheit dazu gehabt hätte“, den Tendenzroman in seiner ursprünglichen Konzeption zu Ende zu bringen,<sup>63</sup>) ist angesichts der weltpolitischen Zäsur 1945 sicherlich eine müßige Überlegung. Dass die Neugestaltung des Romans nicht allein den geänderten politischen Rahmenbedingungen geschuldet war, sondern das Projekt vielmehr bereits vor Antritt des Kriegsdienstes 1940 in eine schwere Krise geraten war und der Autor in der thematischen Ausrichtung den Grundfehler („vitium originis“) erkannte,<sup>64</sup>) ist hingegen ausdrücklich festzuhalten. Ja, mehr noch: Zwar ist

<sup>60</sup>) HEIMITO VON DODERER, *Der Grenzwald*, München 1995, S. 29.

<sup>61</sup>) Ein herber Vorbote für die katholische Ausprägung von Doderers Antisemitismus findet sich vielleicht im Tagebucheintrag vom 30. November 1938: Doderer notiert da (drei Wochen nach der Reichspogromnacht), im Wesen der Juden müsse „irgendeine sublimale Beleidigung des Schöpfers liegen, wofür Leiden verhängt werden“ (TB 1124).

<sup>62</sup>) Auch das Motiv der Posaunen von Jericho in der gleichnamigen Erzählung (1958), das dort gerade im Zusammenhang mit einer jüdischen Figur auftritt, spricht dafür. Der Text wird immer wieder als verklauulierte Bezugnahme auf die Autorvergangenheit gelesen. Vgl. zuletzt THOMAS MELLE, „Es war außen“. Die Auslagerung des Gewissens in Heimito von Doderers „Die Posaunen von Jericho“, in: HEIMITO VON DODERER, *Die Posaunen von Jericho*, München 2020, S. 61–79, hier: S. 66–68. Vgl. hingegen auch MÜLLER, *Judendarstellung in der Erzählprosa* (zit. Anm. 11), S. 40f.

<sup>63</sup>) SOMMER, *In die „Sackgasse“ und wieder hinaus* (zit. Anm. 9), S. 82.

<sup>64</sup>) DODERER, *Tangenten* (zit. Anm. 38), S. 39.

Luehrs' Annahme, bereits 1940 sei die Idee von der endgültigen Form des Romans so detailliert und „definitiv gewonnen“ gewesen, dass sogar schon dessen endgültiger Titel (samt dem Untertitel ›Nach der Chronik des Sektionsrates Geyrenhoff‹) festgelegt gewesen sei,<sup>65)</sup> allzu optimistisch. Aber in der Tat steht schon in einer Tagebucheintragung vom 31. Jänner 1940 der Entschluss fest, „das Thema ‚Wasserscheide‘ lebensmäßig [zu] desavouieren“: Nur als ein „objektiviertes Vorstellungs-Gebiet gewisser Personen“ sollte es nunmehr im Roman vorkommen,<sup>66)</sup> und der Autor ahnt auch bereits, dass diese Verschiebung von der Ebene der Romantendenz auf die Ebene der Handlung leicht zu bewerkstelligen sein würde: „solche Auffassungen aus dem ersten Teile [...] zum bloßen psychologischen Objekt werden“ zu lassen – das könne eine „beschränkende, ergänzende und nachbessernde Hand leicht zum Ausdrucke bringen“.<sup>67)</sup>

Als Doderer 1951, im Erscheinungsjahr der ›Strudlhofstiege‹ (und der ›Erleuchteten Fenster‹), die Arbeit an den ›Dämonen‹ endlich wieder aufnahm, sah er sich mit der dennoch nicht ganz geringen Aufgabe konfrontiert, das erklärtermaßen einer antisemitischen Weltsicht verpflichtete Manuskript so umzuarbeiten, dass (erstens) dieses von seiner bisherigen Programmatik befreit werde, (zweitens) niemand dem fertigen Text seine ursprüngliche Stoßrichtung würde ablesen können und (drittens) zugleich ein Großteil der Textmasse gerettet werde. Die „antisemitischen Komplexe einer Reihe von Individuen“ sollten nun, wie es unter dem 24. August 1951 im Tagebuch nochmals heißt, zum „Objekt der Darstellung“ werden.<sup>68)</sup> Das heißt, im Zuge der Überarbeitung fand eine Bewegung exakt zwischen jenen beiden Tendenzen statt, die Martin Gubser in seiner grundlegenden Studie zu literarischem Antisemitismus einander gegenübergestellt hat: vom *Aufweisen* zum *Aufzeigen* von Antisemitismus.<sup>69)</sup>

Was während des mehrjährigen Überarbeitungsprozesses vor sich ging, bezeichnet Luehrs treffend als „Versuch der Verwandlung eines faschistischen in ein faschismuskritisches Buch“ bzw. „Kunststück der ‚Umpolung‘“.<sup>70)</sup> Versteht man es zugleich als Versuch einer „Verarbeitung“ seines fatalen Fehlers,<sup>71)</sup>

<sup>65)</sup> LUEHRS, Das ausgefallene Zentrum (zit. Anm. 10), S. 247. Der Luehrs als Beleg dienende handschriftliche Vermerk „Hier wurde das Manuscript durch den Krieg endgültig unterbrochen (ich war am 30. April eingerückt). Somit ist hier das vorl[äuf]f[i]ge Ende von ‚Dämonen [Kapitel] 18“ wurde, ebenso wie der darüber festgehaltene Romantitel, nicht 1940 angebracht (schon das verwendete Plusquamperfekt widerlegt diese Annahme). Doderer notiert auf der fraglichen Seite ausdrücklich, dass es sich um eine Abschrift von 1948 handelt. DODERER, Roman-Studien IV (zit. Anm. 37), Bl. 29v.

<sup>66)</sup> DODERER, Tangenten (zit. Anm. 38), S. 39.

<sup>67)</sup> Ebenda, S. 40.

<sup>68)</sup> DODERER, Commentarii 1951 bis 1956 (zit. Anm. 51), S. 67.

<sup>69)</sup> Vgl. MARTIN GUBSER, Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts, Göttingen 1998, S. 310.

<sup>70)</sup> LUEHRS, Das ausgefallene Zentrum (zit. Anm. 10), S. 245.

<sup>71)</sup> Ebenda, S. 245.

nämlich des politischen Abwegs des Autors, so muss man konstatieren, dass dieser Verarbeitungsversuch, wenigstens in den begleitenden theoretischen Analysen zu den Ursachen des Faschismus, die er in dem Essay ›Sexualität und totaler Staat‹ entwickelt,<sup>72)</sup> als gescheitert betrachtet werden muss, stellen diese Überlegungen doch wesentlich eine „wortreiche Verdrängung“ der biographischen Problematik dar.<sup>73)</sup> Die ›Dämonen‹ jedenfalls wurden ein Roman über die Wiener Gesellschaft der Zwischenkriegszeit, der deren schleichendes Auseinanderfallen zeigen und unter anderem auch die Vorläufer der Nationalsozialisten porträtieren sollte. Der Autor zielte nun allerdings auf jede Art von ideologischem Totalitarismus oder gedanklicher Doktrin ab, im Tagebuch 1940 unter dem Code „Genf“<sup>74)</sup> – „nach dem Traditionsheim aller Totalisten seit Calvin“<sup>75)</sup> – subsumiert. Im gedruckten Roman, in den er große Teile der ›Dämonen der Ostmark‹ übernommen hat, gibt es antisemitische Residuen – Doderer bemüht sich aber penibel um Distanzierung.

Für die Transformation des Antisemitismus von einer Romantendenz zu einem bloßen „Objekt der Darstellung“ können folgende Stellen zu Camy Schedek als Exempel dienen: Als Kajetan von Schlaggenberg in den ›Dämonen‹ beim Lamentieren über seine kaputte Ehe „auf die jüdische Abkunft seiner Frau zu sprechen“ kommt, erkennt Geyrenhoff dies prompt „als Vehikel der Flucht“.<sup>76)</sup> Auch die schon in der Frühfassung vorhandene Rede von der „fanatischen Jüdin“ (I 50), nunmehr sogar: „aufgehetzte[n], fanatische[n] Jüdin“ (D 1078), zu der Kajetan seine Frau (laut deren Vater) angeblich gemacht hat, findet sich noch in der Endfassung, nur dass Kajetan, am Ende des Buches persönlich gereift und von seinen Animositäten geheilt, dies mit folgenden Worten bestreitet:

Es war nicht zutreffend. Das möchte ich gleich sagen. Camy war nie ‚aufgehetzt und fanatisch‘, nicht einmal in ihrer schlimmsten Zeit. Sie war nur friedliebend. Sie wollte und mußte ihren Frieden kaufen, um jeden Preis, auch um den von Kompromissen innen und außen, die immer neu meinen Verdacht erregten. Sie mußte ihren Frieden so kaufen. Sie mußte, verstehen Sie?! Die Arme. (D 1078f.)

Die „dicken Damen“ wiederum fungieren im Roman nun nicht mehr als „Studienobjekte für den Antisemitismus“<sup>77)</sup> an denen Schlaggenberg seine

<sup>72)</sup> Vgl. HEIMITO VON DODERER, Sexualität und totaler Staat, in: DERS., Die Wiederkehr der Drachen. Aufsätze / Traktate / Reden. Hrsg. von WENDELIN SCHMIDT-DENGLER. Mit einem Vorwort von WOLFGANG H. FLEISCHER, 2. Aufl., München 1996, S. 275–298.

<sup>73)</sup> Vgl. dazu WINTERSTEIN, Versuch gegen Heimito von Doderer (zit. Anm. 3), S. 121–154. Zitat: S. 121.

<sup>74)</sup> DODERER, Tangenten (zit. Anm. 38), S. 20, 39 und 41, vgl. auch S. 37.

<sup>75)</sup> Ebenda, S. 20.

<sup>76)</sup> HEIMITO VON DODERER, Die Dämonen. Nach der Chronik des Sektionsrates Geyrenhoff, München 1995, S. 67 (im Folgenden im Text zitiert als D).

<sup>77)</sup> LUEHRS, Das ausgefallene Zentrum (zit. Anm. 10), S. 260.

gleichsam naturgemäße Weltsicht festigt, sondern bilden allein einen Ausdruck von dessen doktrinärer Sexualität. Die „Unsrigen“ trennen sich im Zuge eines Wienerwaldausflugs einmal durch Zufall in zwei ‚rassisch‘ homogene Untergruppen, was dem als Protofaschist gezeichneten Dr. Körger als „Vision einer besseren Zukunft“ (D 309) erscheint – eine „Umgruppierung“ aber, wie sie ursprünglich geplant war, findet in den ›Dämonen‹, wo die Bande der „Unsrigen“ bald einfach zerfällt, nicht statt.

Die Distanzierung vom Antisemitismus ist dem Autor über weite Strecken, jedoch nicht in allen Details gelungen.<sup>78)</sup> So etwa sagt Schlaggenberg im Roman über den zwielichtigen Kammerrat Levielle:

„Er verkehrte in meinem Elternhause [...]. Ich glaube, er war so eine Art Berater in geschäftlichen oder finanziellen Dingen, Vermögensverwaltung und dergleichen – obgleich es ja bei uns neben der Landwirtschaft nicht gar viel Vermögen zu verwalten gab, und von Kühen oder Saatgut hat der Herr Levielle doch bestimmt nichts verstanden. Nun, wie immer, er war eben das, was man einen ...“ Er schnappte plötzlich ab und setzte dann hinzu: „Ein Manager.“

„Typischer Fall der Achtzigerjahre“, bemerkte vor uns Doktor Körger, und brach gleich danach in ein, wie mir schien, unpassend lautes Gelächter aus. (D 313)

Schon in den ›Dämonen der Ostmark‹ „schnappt[ ]“ Schlaggenberg an obiger Stelle „plötzlich ab“ (II 445). Der unvollständige Satz wäre wohl gedanklich zu ergänzen zu: „was man einen Hausjuden nennt“ – eine despektierliche Apostrophierung, die im ›Aide mémoire‹ für die Romanfigur Levielle tatsächlich verwendet wird.<sup>79)</sup> Diese in den ›Dämonen‹ unausgesprochen bleibende Bezeichnung, auf die das Publikum durch Satzabbruch hingeführt wird, ist, wie Sommer zu Recht festgehalten hat, „in dieser Konstellation, die ein gemeinsames Wissen zwischen den Figuren, aber auch zwischen Autor und Leser ebenso stillschweigend voraussetzt wie ein kollektives Ressentiment, eindeutig herabsetzend und antisemitisch“<sup>80)</sup> – und durch die Aktivierung latent vorhandener Vorurteile wohl sogar doppelt problematisch.

Zwar fiel manche Romanpassage der Überarbeitung zum Opfer, es darf aber nicht angenommen werden, dass für die rigorosen Streichungen – in Summe über ein Drittel an Textmasse – allein die inhaltliche Neuausrichtung verantwortlich war: Zu einem größeren Teil dürften die Tilgungen auf unübersehbare

<sup>78)</sup> Eine ausführliche Kontroverse zu diesem Thema, im Zuge deren mancher Verdacht auf antisemitisch auslegbare Stellen in den *Dämonen* ausgeräumt wird: Vgl. Beiträge zu einer laufenden Debatte über Antisemitismus in Heimito von Doderers *Die Dämonen*. Ausgewählt und bearbeitet von FRANK BLEKER, in: SOMMER (Hrsg.), Gassen und Landschaften (zit. Anm. 9), S. 413–465.

<sup>79)</sup> „Haus-Jude[ ]“ (AM 42).

<sup>80)</sup> SOMMER, In die „Sackgasse“ und wieder hinaus (zit. Anm. 9), S. 86.

stilistische Schwächen des Typoskripts zurückzuführen sein.<sup>81)</sup> Die Änderungen im Dienste der von Luehrs so genannten ‚Umpolung‘ fielen hingegen oft geradezu minimalistisch aus. Gerade die weitgehend „diskrete“ Verhandlung des Antisemitismus“ in den ›Dämonen der Ostmark‹ kam Doderer bei der ‚umpolenden‘ Selbstredaktion entgegen.<sup>82)</sup> Es ist jeweils „die *Verwendung* [des] Materials, die Kombination und Integration innerhalb des Romankontextes“, die eine Passage „so oder anders erscheinen [lässt]“.<sup>83)</sup> Ein extremes Beispiel für diesen Mechanismus liefert die folgende Aussage aus der „Ouverture“ der ›Dämonen‹, die von den meisten Lesern wohl auf das Dritte Reich bezogen und als faschismuskritische Lektüreeinweisung aufgefasst werden wird: „Furchtbares hat sich begeben in meinem Vaterlande und in dieser Stadt, meiner Heimat, zu einer Zeit, da die Geschichten, ernst und heiter, die ich hier erzählen will, längst geendet hatten“ (D 21). Erstaunlicherweise ist dieser Satz bereits in den ›Dämonen der Ostmark‹ enthalten, mit dem einzigen oberflächlichen Unterschied, dass es dort statt „in meinem Vaterlande“ „in meinem engeren Vaterlande“ heißt (I 20),<sup>84)</sup> eine mit politischer Schlagseite versehene Chiffre für Österreich (im Gegensatz zum Deutschen Reich). Auf welche ‚furchtbaren‘ Geschehnisse Doderer in der Frühfassung anspielen wollte, bleibt der Spekulation überlassen.<sup>85)</sup> Unter der Oberfläche hat der Satz jedenfalls – einesteils durch Streichung eines einzigen Worts, andernteils durch schiere Alterung – zwischen Früh- und Letztfassung eine 180-Grad-Wendung vollzogen.

Dass „das antisemitische Motiv im Zentrum des Romans [...] kraft seiner Tilgung nurmehr *negativ* – im Modus seiner Vermeidung – erhalten [geblieben ist]“,<sup>86)</sup> ist insoweit richtig, als es in den ›Dämonen‹ nicht mehr das thematische Zentrum bildet. Als Seitenthema bleibt es hingegen plangemäß in Form von persönlichen Tendenzen mancher Romanfiguren weiterhin präsent. In einem zweiten Sinne *negativ* vorhanden ist der frühere Antisemitismus des literarischen Projekts freilich als nunmehriger Philosemitismus: Er schlägt dann tatsächlich in sein Gegenteil um. Hier ist insbesondere die Gestaltung der Romanfigur Mary K. zu betrachten.

Als eine Art Kontrapunkt zu den „*ursprünglich*“ positiv gedachten Figuren der ‚Unsrigen‘, über welche der Roman nunmehr das „Verdikt“ faschistischer

<sup>81)</sup> Vgl. GERALD SOMMER, Der entbehrliche Dr. Hartog oder die „große Flut“ überflüssigen Geredes. Anmerkungen zu „Die Dämonen der Ostmark“, in: DERS. (Hrsg.), Gassen und Landschaften (zit. Anm. 9), S. 223–234, hier: S. 234.

<sup>82)</sup> LUEHRS, Das ausgefallene Zentrum (zit. Anm. 10), S. 262.

<sup>83)</sup> Ebenda, S. 253.

<sup>84)</sup> Das Wort „engeren“ wurde dort (wohl im Zuge der Wiederaufnahme der Arbeit am Roman 1951) fast bis zur Unkenntlichkeit durchgestrichen.

<sup>85)</sup> Vgl. dazu KLEINLERCHER, Wahrheit und Dichtung (zit. Anm. 6), S. 235.

<sup>86)</sup> LUEHRS, Das ausgefallene Zentrum (zit. Anm. 10), S. 274.



Präfiguration bzw. ideologischer Befangenheit verhängt,<sup>87)</sup> führt Doderer im Laufe der Überarbeitung eine Reihe neuer positiver Figuren in den Roman ein, darunter den Proletarier Leonhard Kakabsa (humanistisch interessierter Gurtweberei-Arbeiter, am Ende Bibliothekar beim Prinzen Croix) und eine schon in der ›Strudlhofstiege‹ auftretende Witwe aus dem assimiliert-jüdischen Bürgertum, eben Mary K. (gestaltet nach dem Vorbild der im Tagebuch erwähnten früheren Unterkunftgeberin Mary Kornfeld). Diese beiden dienen zugleich als Gegengewicht zu anderen, ebenfalls ‚gemischtrassigen‘, aber krisengebeutelten Liebespaaren: Denn die Geschichte der Beziehung zwischen Leonhard Kakabsa und Mary K. könnte, wie bereits die bunte, Klassengrenzen überschreitende<sup>88)</sup> soziale Konstellation nahelegt, „märchenhaft[er]“<sup>89)</sup> kaum verlaufen.

Doch schon die Figurenzeichnungen sind märchenhaft. Kakabsa: eine, wie man summarisch sagen kann, „Lichtgestalt und Vorzeigefigur“<sup>90)</sup> (an deren literarischer Glaubwürdigkeit vielfach Zweifel geäußert wurden); sie, ebenfalls summarisch: detto eine „Lichtgestalt[ ]“<sup>91)</sup> „bestqualifizierte[ ] weibliche[ ] Romanfigur“,<sup>92)</sup> „die Heldin des Buchs“,<sup>93)</sup> „fast zu gut, um wahr zu sein.“<sup>94)</sup> Oder, anhand von Roman-Zitaten: „eine intelligente Frau“ (D 74), die sich „heldenhafte“ verhält (D 81), „sehr hübsch“ ist (D 503),<sup>95)</sup> ja „blühend und entzückend“ (D 535), „sehr schön und klug“ und mit „ungeheure[r] Kraft“ ausgestattet (D 821). Ihr Gesicht ist „weich, in der Art einer aufgebrochenen Frucht, dabei aber auch in irgendeiner Weise von einer feinen, klugen Schärfe durchzogen“ (D 30), ihre Haut schimmert „wie das Innere einer Perlmuschel“ (D 36). Jener Schicksalsschlag, der den erzählerischen Höhepunkt der ›Strudlhofstiege‹ bildet – ein Straßenbahnunfall, bei dem Mary K. ihr rechtes Bein verliert –, wird in den ›Dämonen‹ zum Ausgangspunkt einer glücklichen per-

<sup>87)</sup> WEBER, Heimito von Doderer (zit. Anm. 12), S. 64 (Hervorhebung S. W.).

<sup>88)</sup> Bruce Irvin Turner hat auf die Deutbarkeit des Paares Leonhard/Mary auch als Personifikation der Überwindung politischer Lagergegensätze (Bürgertum, Arbeiterschaft) hingewiesen, wie sie die Erste Republik geprägt hatten, in der Zweiten Republik aber in Form von Großen Koalitionen zu überbrücken getrachtet wurden. Vgl. BRUCE IRVIN TURNER, Doderer and the Politics of Marriage. Personal and Social History in „Die Dämonen“ (= Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik 111), Stuttgart 1982, S. 71–84.

<sup>89)</sup> WEBER, Heimito von Doderer (zit. Anm. 12), S. 79.

<sup>90)</sup> WENDELIN SCHMIDT-DENGLER, Unsichtbare Grenzen. Zur Funktion eines Bildes in Heimito von Doderers *Die Dämonen*, in: SOMMER (Hrsg.), Gassen und Landschaften (zit. Anm. 9), S. 325–336, hier: S. 332.

<sup>91)</sup> HENNER LÖFFLER, Dämonen und Subdämonen, in: SOMMER (Hrsg.), Gassen und Landschaften (zit. Anm. 9), S. 293–308, hier: S. 306.

<sup>92)</sup> MÜLLER, Judendarstellung in der Erzählprosa (zit. Anm. 11), S. 39.

<sup>93)</sup> WEBER, Heimito von Doderer (zit. Anm. 12), S. 79.

<sup>94)</sup> HENNER LÖFFLER, Doderer-ABC. Ein Lexikon für Heimitisten, München 2001, S. 231.

<sup>95)</sup> So über Hubert K., dessen Gesicht jedoch „von der Mutter her[kam]“ (D 503).

sönlichen Entwicklung, an deren Ende René Stangler urteilen kann: „Sie hat sich wie der berühmte Baron Münchhausen sozusagen am eigenen Zopf aus dem Sumpf gezogen“ (D 821).

Die Anspielungen des Texts auf die ethnische Abkunft der Figur sind dabei kaum anders denn als offensiv zu bezeichnen: Sie trägt, wie es gleich eingangs heißt, die „fast ehrwürdig wirkenden Züge uralter Rasse“ (D 36). Spätere Vergleiche lauten: Sie sei „schön [...] ja, eine Rahel, eine Rebekka“ (D 639), „tapfer [...] wie Judith“, „sanft wie Ruth“ (D 651).

Von dem ansonsten zutreffenden Urteil, Juden und Jüdinnen in dem Roman seien „differenzierte Individuen, die – ebenso wie die meisten übrigen Helden – sowohl gute Eigenschaften als auch Schattenseiten haben“,<sup>96</sup> muss mithin gerade die Hauptheldin ausgenommen werden. Sind die dick aufgetragenen philosemitischen Idealisierungen Mary K.s aber lediglich ein kraftvoller Ausdruck des Bemühens, den Text noch vom leisesten Anschein antisemitischer Intentionen freizuspielen? Diese Vermutung liegt zunächst nahe: Gegen den drohenden Verdacht, die antisemitischen Anschauungen mancher Figur seien als eine Botschaft des Textes zu verstehen, ließ sich der Roman mit solchen positiven Erzählerkommentaren, an der Hauptheldin prominent platziert, sicherlich am deutlichsten versichern. Die philosemitischen Spuren wären demnach Ergebnis einer Art Übersteuerung bei der Ausmerzungen früherer Tendenziösität, vielleicht auch ein Ausdruck von Kontrollverlust im Zuge dieses beispiellosen literarischen Verwandlungsversuchs – gleichsam eine ‚Überdosierung‘.

Daneben sei jedoch eine – damit verwandte – Erklärung vorgeschlagen, die unmittelbar mit dem Image des Autors selbst zusammenhängt. Dass Doderer seine politisch-ideologische Vergangenheit, wie noch 1976 behauptet werden konnte, „später nie beschönigt“ habe,<sup>97</sup> widerspricht diametral den Tatsachen.<sup>98</sup> Vom Hang zur Beschönigung künden nicht nur allerlei gestreute Gerüchte, er sei aus der NSDAP „ausgetreten, er habe sich nicht mehr als Mitglied führen lassen, er habe sein Parteibuch verbrannt und dergleichen“.<sup>99</sup> Die in der

<sup>96</sup>) MÜLLER, Judendarstellung in der Erzählprosa (zit. Anm. 11), S. 40. Müller merkt im selben Atemzug an, dass gewisse jüdische Figuren in den Genuss des „besonderen Wohlwollens“ (ebenda, S. 40) des Erzählers gelangen können. Der Begriff Philosemitismus fällt bei ihr nicht, und auch auf Mary K. wird nicht näher eingegangen. Dass sich der Roman bzw. die Erzählinstanz „nicht entschieden von den negativen Äußerungen [sic] mancher [Figuren]“ über Juden distanzieren (ebenda, S. 41), ist so nicht nachzuvollziehen.

<sup>97</sup>) WENDELIN SCHMIDT-DENGLER, Nachwort des Herausgebers, in: DODERER, Commentarii 1951 bis 1956 (zit. Anm. 51), S. 563–596, hier: S. 574.

<sup>98</sup>) Vgl. zum Folgenden auch STEFAN WINTERSTEIN, Doderers Selbstinszenierung, in: ROLAND INNERHOFER u. a. (Hrsgg.), Keime fundamentaler Irrtümer. Beiträge zu einer Wirkungsgeschichte Heimito von Doderers (= Schriften der Heimito von Doderer-Gesellschaft 10), Würzburg 2018, S. 127–156, hier: S. 148–151.

<sup>99</sup>) FLEISCHER, Das verleugnete Leben (zit. Anm. 1), S. 284.

Öffentlichkeit propagierte Erklärung für die Nichtpublikation der ›Dämonen (der Ostmark)‹ (bzw. deren ersten Teils) am Ende der dreißiger Jahre lautete: Doderer habe auf eine Veröffentlichung damals verzichtet, „denn er wollte sein Buch nicht der Gefahr aussetzen, verboten oder polemisch mißbraucht zu werden“<sup>100</sup>) oder: Er habe es „dem Verlag gar nicht zumuten [wollen]. Dieses Buch wäre ja unter den damaligen Verhältnissen unpublizierbar gewesen“<sup>101</sup>) oder kurz: „An eine Veröffentlichung war der politischen Verhältnisse wegen 1937 nicht zu denken.“<sup>102</sup>) Tatsache ist, dass Doderer noch im Februar 1939 in einem Vertrag mit C.H. Beck, der auch mit einem monatlichen Fixum verbunden war, als Abgabetermin den 1. November 1940 festlegte.<sup>103</sup>) In der Richtungskrise des Autors ein Jahr später, die offenbar fundamental war, heißt es allerdings im Tagebuch: „Heut’ stand mir die Notwendigkeit, überhaupt noch weiter ein Schriftsteller zu bleiben, durch mehrere Augenblicke sehr in Frage“, und weiter: „[I]m Begriffe, meine Kategorie zu erfüllen, gilt keine Rücksicht auf ein vorhandenes Manuskript und freilich auch keine auf Verlag und Vertrag.“<sup>104</sup>) Am 28. Februar 1940 kündigte Doderer dem Verlagslektor Horst Wiemer schließlich eine „Termin-Überschreitung“ an. Der erste Band müsse „stark vermehrt werden“.<sup>105</sup>) Die Nichteinhaltung des Vertrags war am Ende wohl auch durch den am 30. April angetretenen Kriegsdienst rechtfertigbar. Daneben ist festzuhalten, dass sich für einen derartig verklausuliert antisemitischen Roman, wie ihn die ›Dämonen der Ostmark‹ in der überlieferten Fassung darstellen, in den rabiat gewordenen neuen Zeiten wohl ohnehin niemand mehr interessiert hätte, respektive dass der Roman in der Zwischenzeit wohl tatsächlich als „unpublizierbar“ gelten musste (und er dies nach dem nunmehr angestrebten Richtungswechsel natürlich vollends gewesen wäre). Der Fall Doderer ist insgesamt auch der Fall eines Autors, der sich in einer politisch fatalen

<sup>100</sup>) Vorbemerkung des Verlages zur ›Strudlhofstiege‹. Wiedergegeben in ROSWITHA FISCHER, Studien zur Entstehungsgeschichte der „Strudlhofstiege“ Heimito von Doderers (= Wiener Arbeiten zur deutschen Literatur 5), Wien, Stuttgart 1975, S. 66f., hier: S. 66.

<sup>101</sup>) HEIMITO VON DODERER, Meine neunzehn Lebensläufe und neun andere Geschichten, München 1966, S. 31.

<sup>102</sup>) RUDOLF U. KLAUS, Der Epoche Bestes bleibt. Zum Tode Heimito von Doderers, in: Kurier (Wien), 24.12.1966.

<sup>103</sup>) Vgl. REBENICH, C.H. Beck 1763–2013 (zit. Anm. 36), S. 447; TB 1151–1153. Ein Romananzug erschien 1938 im Verlags-Almanach, darunter heißt es: „Er [Doderer] arbeitet zur Zeit an einem umfangreichen Romanwerk, ›Die Dämonen‹ [sic], das sich unter anderem die Aufgabe stellt, Kräfte und Gegenkräfte österreichischer Geschichte im letzten Jahrzehnt vor der Erneuerung des Reichs gestaltend zu erfassen.“ HEIMITO VON DODERER, Herr G-ff geht über den „Graben“, in: Der Aquädukt. Ein Jahrbuch. Hrsg. im 175. Jahre der C.H. Beck’schen Verlagsbuchhandlung, München, Berlin 1938, S. 130–141, hier: S. 141.

<sup>104</sup>) DODERER, Tangenten (zit. Anm. 38), S. 41 (1. Februar 1940).

<sup>105</sup>) Brief Heimito von Doderers an Horst Wiemer vom 28. Februar 1940. Privatnachlass Horst Wiemer. Zit. n. REBENICH, C.H. Beck 1763–2013 (zit. Anm. 36), S. 447.

Geschichtsperiode radikalisiert, aber auch schleichend wieder deradikalisiert hat, während sich die Radikalisierung der Gesellschaft ringsum rasant und bis in ungeahnte Höhen fortschraubte. Der Eindruck von der politischen Biographie des Autors und seiner literarischen Produktion, den das Publikum der Nachkriegszeit durch Stellungnahmen wie die oben zitierten gewinnen musste, war aber sicherlich ein anderer.

In einem prominenten Artikel des Hamburger ›Spiegel‹ aus dem Jahr 1957 (das Konterfei des Dichters zierte das Titelblatt) wird der gesponnene Mythos vom politischen Abweichler noch um folgendes Detail ergänzt: „Da viele wichtige Figuren in den Romanen, an denen Doderer arbeitete, Juden waren – sie schneiden zumeist sehr viel besser ab als die anderen –, sah sich der Schriftsteller bald zu einiger Vorsicht gezwungen.“<sup>106)</sup> Die Figurenzeichnung der Mary K. aus dem im Jahr zuvor veröffentlichten Roman ist dazu angetan, den Mittelteil dieser massiv klitternden Aussage zum Schein zu untermauern. Dass die Figur überhaupt erst nach dem Krieg Eingang in den Roman gefunden hatte (es war bekannt, dass dessen Entstehungsgeschichte sich über ein Vierteljahrhundert erstreckte), konnte die literarische Öffentlichkeit nicht wissen. Die philosemitische Schlagseite des Romans arbeitete somit nicht zuletzt dem Mythos einer sauberen Vergangenheit seines Verfassers zu und half, dessen Stellung im Nachkriegsliteraturbetrieb<sup>107)</sup> zu festigen.

Doch noch eine dritte Erklärung, die weder auf eine Funktion innerhalb der Mechanik des Textgefüges noch auf eine mögliche äußere, opportunistische Instrumentalisierung durch den Autor abzielt, erscheint bedenkenswert. Martin Voraceks Untersuchung zu Doderers Figurennamen hat in einem Abschnitt über Judaonyme „eigenartige und ungereimte Indizien“ verzeichnet,<sup>108)</sup> aus denen er den Schluss zieht, dass das Verhältnis des Autors zum Jüdischen auch in der Nachkriegszeit ein problematisches gewesen sein muss – eine Annahme, der man mit Blick auf die oben angeführten fragwürdigen Tagebuch- und Romanstellen nur zustimmen kann. Wenn auch die pauschale Feststellung „entweder sind die jüdischen Figuren Schurken oder philosemitisch Glorifizierte“<sup>109)</sup> eher überzeichnet scheint, ist doch der Befund eines befangenen Verhältnisses ebenso wie die These, dass „Doderers an der Oberfläche plakativer Philosemitismus der Nachkriegszeit, wie er vor allem an der Figur Mary K. exemplifiziert wird, in der Hauptsache eine Reaktionsbildung im tiefenpsychologischen

<sup>106)</sup> [ANON.], Der Spätzünder, in: Der Spiegel (Hamburg), 5.6.1957, S. 53–58, hier: S. 56.

<sup>107)</sup> Vgl. dazu GÜNTHER STOCKER, *Everybody's Darling? Heimito von Doderer im Literaturbetrieb der 1950er Jahre*, in: INNERHOFER u. a. (Hrsgg.), *Keime fundamentaler Irrtümer* (zit. Anm. 98), S. 109–126.

<sup>108)</sup> VORACEK, *Rand der Wissenschaft, Beginn des Magischen* (zit. Anm. 12), S. 101.

<sup>109)</sup> Ebenda, S. 103.

Sinn gewesen zu sein [scheint]<sup>110)</sup> nicht von der Hand zu weisen. Eine kleine Untersuchung zu Mary K., die im Kern denselben Standpunkt vertritt, hat inzwischen Spuren zutage befördert, die diese Lesart stützen.<sup>111)</sup> Vor der Folie des im ›Aide mémoire‹ beschriebenen, „durch alle Fugen der Gesellschaft knisternden *Dezidierens*“ (lat. *decidere* ‚abschneiden‘) und der im antisemitischen Diskurs verbreiteten Metapher der Amputation des ‚jüdischen Geschwürs‘ aus dem ‚Volkkörper‘ lässt sich Mary K.s Beinverlust in der ›Strudlhofstiege‹ als Symbol für Judenvertreibung und Shoah verstehen. In den ›Dämonen‹ wird dieses am Judentum begangene Verbrechen gleichsam wieder rückgängig gemacht und getilgt: personell, indem die Jüdin mit dem ‚Arier‘ Kakabsa liiert wird; dinglich, indem das abgetrennte Bein durch eine Prothese ersetzt wird, die die Heldin den Verlust überwinden lässt und sie so weit wieder ganz macht, bis „alles getan, alles überwunden, alles vorbei und gut“ ist (D 664); und atmosphärisch durch „die Figurenzeichnung Marys, die kaum anders denn als literarische Bauchpinselung bezeichnet werden kann“.<sup>112)</sup>

Das hieße: Was Doderer in den ›Dämonen‹ an der Figur der Mary K. beschwört, könnte letztlich die retrospektive (von der Handlungszeit aus gesehen: Ex-ante-)Verneinung und Auslöschung eines Verbrechens gegen die Menschheit sein, das aus demselben Geist geboren wurde, dem dieser Roman und sein Verfasser ursprünglich verpflichtet waren. Der Autor mag sich auf diese Weise unbewusst entlastet haben.

---

<sup>110)</sup> Ebenda, S. 101.

<sup>111)</sup> Vgl. STEFAN WINTERSTEIN, Was wurde aus Mary K.?, in: DERS., Doderer-Lektüren. Die Romane nach 1945, neu gelesen, Würzburg 2016, S. 55–71.

<sup>112)</sup> Ebenda, S. 69.

## WER SCHMAROTZT AN WEM?

### Zur Umcodierung eines zentralen antisemitischen Stereotyps im Werk des slowakischen Schriftstellers František Švantner

Von Miloslav Szabó (Bratislava)

*Who is parasitizing on whom? On the recoding of a central anti-Semitic stereotype in the fictional work of the Slovak writer František Švantner.*

The article deals with the peculiarities of literary anti-Semitism in the context of Slovak literature. Taking into account more recent approaches that emphasize the impermanence and changeability of central anti-Semitic stereotypes, the transformation and philo-Semitic recoding of the stereotype of the 'Jewish usurer' in the work of the Slovak writer František Švantner are worked out.

Der Beitrag beschäftigt sich mit den Besonderheiten des literarischen Antisemitismus im Kontext der slowakischen Literatur. Unter Berücksichtigung neuerer Ansätze, die die Unbeständigkeit und Wandelbarkeit zentraler antisemitischer Stereotype betonen, werden die Transformation und philosemitische Umcodierung des Stereotyps des 'jüdischen Wucherers' im Werk des slowakischen Schriftstellers František Švantner herausgearbeitet.

Die Erforschung des Antisemitismus in der slowakischen Literatur bleibt nach wie vor ein Desiderat. Die wenigen relevanten Arbeiten konzentrieren sich auf die Reaktionen der jüdischen Schriftsteller auf den Antisemitismus oder arbeiten prägende literarische Stereotype heraus beziehungsweise ordnen den literarischen Antisemitismus im Kontext des slowakischen Nationalismus ein.<sup>1)</sup> Die vorliegende Studie orientiert sich hingegen an der Diskussion, die die in-

---

<sup>1)</sup> Vgl. VILIAM MARČOK, Jüdische Schriftsteller in der slowakischen Literatur, in: ALFRUN KLIEMS (Hrsg.), Slowakische Kultur und Literatur im Selbst- und Fremdverständnis. Ludwig Richter zum 70. Geburtstag, Stuttgart 2005, S. 87–104; HENRICH JAKUBÍK, My et Oni. Fenoméni židovstva v slovenskej literatúre 19. a začiatku 20. storočia [Wir und die Anderen. Das Phänomen des Judentums in der slowakischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts], Banská Bystrica 2012; SABINE WITT, Nationalistische Intellektuelle in der Slowakei 1918–1945. Kulturelle Praxis zwischen Sakralisierung und Säkularisierung (= Ordnungssysteme. Studien zur Ideengeschichte der Neuzeit, Bd. 44), Berlin, München, Boston 2015.

ternationale Forschung seit mehreren Jahrzehnten führt und die insbesondere die Ambivalenzen der literarischen Stereotypisierung jüdischer Figuren in den Vordergrund des Forschungsinteresses rückt. Um die entsprechenden Tendenzen zu veranschaulichen, konzentriert sich die Analyse auf das Werk eines einzelnen Schriftstellers, František Švantner, der zum slowakischen literarischen Kanon zählt. Im Folgenden wird danach gefragt, wie sich das überlieferte Stereotyp des ‚jüdischen Wucherers‘ auf sein Werk niederschlug.

## I.

*Vom ‚jüdischen Wucherer‘ zum ‚Parasiten‘  
Ein unheimliches europäisches Literaturerbe*

Das Stereotyp des jüdischen Wucherers hat eine lange, unheilvolle Geschichte, die auf die Zurückdrängung von Juden aus den ‚ehrevollen‘ und sogenannten produktiven Berufen im mittelalterlichen und neuzeitlichen christlichen Europa zurückgeht und bis ins 20. Jahrhundert häufig von gewaltsamen Protesten begleitet wurde.<sup>2)</sup> Das Stereotyp des jüdischen Wucherers wurde schon früh auch literarisch bearbeitet und prägt durch William Shakespeares Stück ›The Merchant of Venice‹ (1600) das kulturelle Gedächtnis des Abendlandes seit Jahrhunderten mit. Die Figur des unbarmherzigen jüdischen Kaufmanns Shylock, der von seinem Schuldner Antonio statt Zinsen „ein Pfund Fleisch“ fordert, gehört laut Mona Körte zu den „Metaerzählungen des Literarischen Antisemitismus“:

Shakespeares Shylock ist geradezu bestimmt durch Vorurteile, Angriffe und Repressionen und fungiert gleichsam als angereichertes Zitat alter Wucherer-Stereotype [...]. Zugleich liefert das Stück durch seine lange und kontroverse Aufführungsgeschichte einen Beitrag zu der Frage nach dem Gewaltpotential von Kunst und Literatur [...].<sup>3)</sup>

Die Gestalt des blutrünstigen Wucherers Shylock – gewöhnlich mit einem Messer in der Hand dargestellt –, dessen Forderung an seinen Schuldner Antonio an der Bedingung scheitert, von dessen Körper „ein Pfund Fleisch“

<sup>2)</sup> JOHANNES HEIL, BERND WACHER (Hrsgg.), *Shylock? Zinsverbot und Geldverleih in jüdischer und christlicher Tradition*, München 1997; MISCHA SUTER, *Moral Economy as a Site of Conflict: Debates on Debt, Money, and Usury in the Nineteenth and Early Twentieth Century*, in: *Geschichte & Gesellschaft* 26 (2019), Sonderheft ›Moral Economies‹, S. 75–101, bes. S. 95–100.

<sup>3)</sup> MONA KÖRTE, *Judaeus ex machina und ‚jüdisches perpetuum mobile‘. Technik oder Demontage eines Literarischen Antisemitismus?*, in: KLAUS-MICHAEL BOGDAL, KLAUS HOLZ, MATTHIAS N. LORENZ (Hrsgg.), *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*, Stuttgart 2007, S. 59–76, hier: S. 63. Zu modernen Varianten des Shylock-Motivs in der deutschen Literatur vor dem Zweiten Weltkrieg vgl. JOHN WARD, *Jews in Business and their Representation in German Literature 1827–1934*, Oxford 2010, bes. S. 93–136.

abzuschneiden, ohne einen Tropfen Blut zu vergießen, nimmt zudem spätere antisemitische Abwandlungen des Wucherer-Stereotyps vorweg. Unter diesen sollte das Stereotyp des „jüdischen Parasiten“ das berüchtigtste werden. Shylock regt nicht nur Phantasmen eines vermeintlichen jüdischen Vampirismus an, sondern scheint zugleich rassistischen Zuschreibungen eines „jüdischen Infektions- oder Bazillenherdes“ Tür und Tor zu öffnen:

[...] in him [Shylock], older anxieties about the Christ-killing Jew who allegedly circumcises and performs ritual murders are conjoined with newer anxieties about the Jew who can [...] pry to the interior [...] the worry that the Jewish physician has a special and dangerous access to the insides of bodies.<sup>4)</sup>

Die Begriffe „Parasit“ beziehungsweise „Schmarotzer“, in denen Axel Bein bereits vor Jahrzehnten ein zentrales semantisches Element des NS-Antisemitismus erkannte,<sup>5)</sup> verbreiteten sich in den europäischen Sprachen gerade im Laufe des 16. Jahrhunderts, an dessen Ende Shakespeare sein Stück verfasste, um seit dem späten 18. Jahrhundert von vorwiegend sozialistischen Ökonomen und Soziologen zunehmend als Bezeichnung für ‚Ausbeutung‘ produktiver Arbeit verwendet zu werden. Eine besonders unheilvolle Symbiose gingen diese Begriffe im 19. Jahrhundert mit nationalistischen und rassistischen Vorstellungen einer auf „organischem Wachstum“ beruhenden deutschen Volksgemeinschaft ein.<sup>6)</sup>

Nach dem Ersten Weltkrieg kristallisierten sich die beiden bereits bei Shakespeare und seinen Zeitgenossen angelegten, sich überschneidenden Varianten des vermeintlichen jüdischen Parasitismus als Stereotype des mit Insekten wie Läusen und Flöhen assoziierten ‚jüdischen Vampirs‘ beziehungsweise des Infektionen verbreitenden ‚geilen Juden‘ heraus. In beiden Fällen bildete das Medium des ‚jüdischen Schmarotzens‘ am ‚deutschen Volkskörper‘ dessen Blut, das durch Metaphern des Geldflusses per analogiam mit dem älteren Wucherer-Stereotyp assoziiert wurde.<sup>7)</sup>

Zum literarischen Manifest des ‚jüdischen Parasiten‘ wurde nicht zuletzt Arthur Dinters antisemitischer Bestseller ›Die Sünde wider das Blut‹ (1918), der eine Geschichte der „rassistischen Infektion“ erzählt, die durch sexuell begierige, wenn gleich impotente jüdische Männer als Anschlag an das „reine Blut“ deutscher

<sup>4)</sup> JANET ADELMAN, *Blood Relations: Christian and Jew in The Merchant of Venice*, Chicago 2008, S. 122.

<sup>5)</sup> AXEL BEIN, *The Jewish Parasite: Notes on the Semantics of the Jewish Problem, with Special Reference to Germany*, in: *Leo Baeck Institute Yearbook* 1 (1964), S. 3–40.

<sup>6)</sup> Ebenda, S. 10 und S. 5.

<sup>7)</sup> MYRIAM SPÖRRI, *Reines und gemischtes Blut. Zur Kulturgeschichte der Blutgruppenforschung*, Berlin 2013, S. 79.



Frauen verübt werden sollte.<sup>8)</sup> Somit überlagerte das rassistisch-antisemitische Stereotyp des „schmarotzenden Juden“ das ältere, teilweise philosemitische Stereotyp der „schönen Jüdin“.<sup>9)</sup> Die dem neuen Stereotyp zugrundeliegende Theorie der „rassischen Imprägnation“, wonach das ‚reine Blut‘ einer deutschen Frau schon durch Geschlechtsverkehr mit einem männlichen ‚jüdischen Parasiten‘ für immer ‚verseucht‘ werde, war freilich keineswegs Dinters Erfindung. Dinter fand die Theorie der „rassischen Imprägnation“ in Otto Weiningers berüchtigter Schrift ›Geschlecht und Charakter‹, deren Autor sie wiederum aus dem Kontext der US-amerikanischen *white supremacy* übernahm.<sup>10)</sup> Ungeachtet dessen, dass die NS-Wissenschaft die Theorie der „rassischen Imprägnation“ später verwarf, hatte Dinters Roman die ‚Rassengesetze‘ vorweggenommen.<sup>11)</sup>

Die vorliegende Studie wurde durch die Beobachtung angeregt, dass die gerade referierte Transformation eines zentralen antisemitischen Stereotyps – vom ‚jüdischen Wucherer‘ zum ‚jüdischen Parasiten‘ – sich nicht auf den deutschsprachigen Raum beschränkte. Eine entsprechende semantische Verschiebung lässt sich auch am Beispiel der slowakischen Literatur feststellen. Es handelt sich hier daher um einen Beitrag zur interkulturellen Germanistik, „die sich mit der Veränderung von Grenzziehungen zwischen dem Eigenen und dem Fremden befasst und ihre Untersuchungen komparatistisch auf das Problem des Transfers von Begriffen und Ideologemen“ ausdehnt.<sup>12)</sup>

Der Apell mit dem Stereotyp des ‚jüdischen Wucherers‘ bildete eine der zentralen semantisch-ideologischen Strategien der slowakischen Nationalbewegung im Königreich Ungarn im langen 19. Jahrhundert. Die Mehrheit der Slowakisch sprechenden Bevölkerung in Oberungarn verfügte kaum über ein ausgeprägtes Nationalbewusstsein, aus welchem Grund zu ihrer Mobi-

<sup>8)</sup> ARTUR DINTER, *Die Sünde wider das Blut*, Leipzig 1918. Zum Stereotyp des geilen, aber impotenten Juden vgl. CHRISTINA VON BRAUN, *Antisemitische Stereotype und Sexualphantasien*, in: *Die Macht der Bilder. Antisemitische Vorurteile und Mythen*, hrsg. von ELISABETH KLAMPER, Wien 1995, S. 180–191, hier: S. 183.

<sup>9)</sup> Zum Stereotyp der „schönen Jüdin“ vgl. FLORIAN KROBB, *Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum ersten Weltkrieg*, Tübingen 1993.

<sup>10)</sup> OTTO WEININGER, *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, Wien 1908, S. 308 und S. 568–569.

<sup>11)</sup> SPÖRRI, *Reines und gemischtes Blut* (zit. Anm. 7), S. 84, 80.

<sup>12)</sup> KÖRTE, *Judaeus ex machina* (zit. Anm. 3), 65f. „So müßte unter Einschluß einer Forschungsdisziplin wie der Komparatistik grundsätzlich das Problem des Transfers von Primärwerken, Begriffen und ideologischen Floskeln aufgearbeitet werden (H.-P. Bayerdörfer).“ Zit. nach FLORIAN KROBB, STEFAN WIRTZ, *Über Judentum und Antisemitismus, literarisches Bild und historische Situation: Grundzüge der Diskussion*, in: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Teil 2, hrsg. von HANS OTTO HORCH, HORST DENKLER, Tübingen 1989, S. 337–354, hier: S. 353.

lisierung außer explizit nationalistischen noch andere Ideologeme bemüht wurden. Da in den ländlichen Regionen Oberungarns der Mehrheit der slowakischen Bauern eine Minderheit jüdischer, in der Regel Deutsch sprechender Händler und Schankwirte gegenüberzustehen schien, bot sich deren Stereotypisierung als ‚Ausbeuter‘ für die nationalistische Agitation gleichsam an. Diese Tendenz erstarkte nach dem österreichisch-ungarischen Ausgleich von 1867, als im ungarischen Reichsteil zunehmend eine Politik der sprachlichen ‚Magyarisierung‘ forciert und gleichzeitig die slowakische Nationalbewegung marginalisiert wurde. Insbesondere im Kontext des seit den 1880er Jahren erstarkenden ungarischen Antisemitismus zogen auch slowakische Publizisten und Schriftsteller\*innen antijüdische Motive heran. Das Stereotyp des ‚jüdischen Wucherers‘ wurde durch das äquivalente Stereotyp des ‚jüdischen Magyarisierers‘ potenziert, dessen Wahrheitskern in der wachsenden sprachlichen Akkulturation der ungarischen Judenheit bestand – ungeachtet dessen, dass große Teile des slowakischen Bürgertums und Mittelstands sich in gleichem Maße wie ihre jüdischen Mitbürger ‚assimilierten‘.<sup>13)</sup>

Antisemitische Polemiken gegen die ‚Assimilation‘ schlugen sich nicht zuletzt in der slowakischen Literatur nieder. Stellvertretend sei hier auf den führenden Ideologen der slowakischen Nationalbewegung um 1900 verwiesen, Svetozár Hurban-Vajanský, der Zeit seines Lebens von der ‚Judenfrage in der Slowakei‘ regelrecht besessen war. Vajanský schwankte zwischen einem lutherisch geprägten Antijudaismus – sein Vater war protestantischer Priester und glühender slowakischer Nationalist – und einem rassistischen Antisemitismus, in dem biologistische Ideologeme von sexistischen Vorurteilen überlagert wurden.<sup>14)</sup> Vajanský modernisierte das überlieferte Stereotyp des ‚jüdischen Wucherers‘, indem er dieses zur Grundlage einer monströsen Verschwörung der ‚jüdischen Rasse‘ gegen alle vermeintlich authentischen Völker der Welt erklärte. Zwar erkannte Vajanský die paradigmatische Rolle, die Shakespeares Shylock seit Jahrhunderten für die westliche antijüdische Imagination spielte; für Vajanskýs Übergangsposition ist es jedoch bezeichnend, dass er sie konventionell auf den Aspekt des Vampirismus reduzierte. Die inter- oder genauer: antinationalen Juden schmarotzten in diesem Narrativ an den christlichen Völkern, ob als liberal-kapitalistische Wucherer oder zersetzende Sozialisten und Kommunisten.<sup>15)</sup> Dennoch nutzt Vajanský literarischer Antisemitismus

<sup>13)</sup> Vgl. MILOSLAV SZABÓ, „Von Worten zu Taten“. Die slowakische Nationalbewegung und der Antisemitismus, 1875–1922, Berlin 2014, S. 27–37.

<sup>14)</sup> Ebenda, S. 74–86.

<sup>15)</sup> Ebenda, S. 95–104. Zur antisemitischen Figur des ‚antinationalen Juden‘ vgl. KLAUS HOLZ, Die antisemitische Konstruktion des „Dritten“ und die nationale Ordnung der Welt, in: CHRISTINA VON BRAUN, EVA-MARIA ZIEGE (Hrsgg.), „Das bewegliche Vorurteil“. Aspekte des internationalen Antisemitismus, Würzburg 2004, S. 43–63.

(sowie derjenige seiner Epigonin Ľudmila Riznerová-Podjavorinská) die anachronistische Figur der ‚schönen Jüdin‘, um die Unmöglichkeit einer slowakisch-jüdischen ‚Assimilation‘ zu demonstrieren.<sup>16)</sup>

Die Stereotype des ‚jüdischen Wucherers‘ beziehungsweise ‚Magyarisierers‘ charakterisierten einen Teil der slowakischen Literatur auch nach der Gründung der Tschechoslowakei, deren Bestandteil Oberungarn nach dem Ersten Weltkrieg wurde. Unter Berufung auf beide Stereotype wurde schließlich die offizielle antisemitische Politik der Slowakischen Republik, eines Satelliten NS-Deutschlands, legitimiert, in deren Folge während des Zweiten Weltkriegs die große Mehrheit der jüdischen Bevölkerung beraubt, entrechtet und in Vernichtungslager deportiert wurde. Ungeachtet dessen wirkten beide Stereotype bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts fort, nachdem die Slowakei in die wiedererrichtete Tschechoslowakische (später: Sozialistische) Republik eingliedert worden war.

## II.

### *Das modernisierte Stereotyp des ‚jüdischen Wucherers‘ im Roman ›Leben ohne Ende‹*

Die Verwandlung des Stereotyps des ‚jüdischen Wucherers‘ zu demjenigen des ‚jüdischen Parasiten‘, das die Überlagerung des Vampirismus-Vorwurfs durch die Wahnvorstellung einer Blutverschmutzung oder Infektion begleitete, lässt sich im Kontext der slowakischen Literatur erstaunlicherweise nicht an deren ästhetischer Peripherie, sondern im Werk eines ihrer hervorragendsten, der Ideologisierung fernstehenden Repräsentanten beobachten.

František Švantner, von Beruf Lehrer und einer der wichtigsten modernen slowakischen Prosaisten, begann in den 1930er Jahren zu publizieren. Er schrieb zunächst Erzählungen, meistens Schauergeschichten, die um Themen wie Krankheit und Tod kreisen – ein spätes Echo auf die Prosa des Expressionismus. Bereits hier kündigte sich Švantners manchmal fast obsessive Vorliebe für Blutmetaphern an, die das Blut zugleich als Lebensquelle und Bedrohung imaginieren. Nähert sich der Tod, wird warmes Blut zudem häufig mit eiskaltem Wasser, Schneesturm oder Nebel konfrontiert.<sup>17)</sup>

<sup>16)</sup> Vgl. MILOSLAV SZABÓ, From “National Endogamy” to “Defiling a Race”. Gender Stereotypes in Slovak Nationalism and anti-Semitism in late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> Century, in: Women and World War II (= Acta Historica Posoniensia 31, Judaica et Holocaustica 7), hrsg. von EDUARD NIŽŇANSKÝ, DENISA NEŠŤÁKOVÁ, Bratislava 2016, S. 133–157, bes. S. 138–147.

<sup>17)</sup> MILOSLAV SZABÓ, Tekutý svet Františka Švantnera. Krv a jej symbolizácie [František Švantners flüssige Welt. Blut und dessen Symbolisierungen], in: DERS., Boh v ofsajde [Der Gott im Abseits], Bratislava 2004, S. 214 – 228.

Švantners in den Jahren des zweiten Weltkriegs entstandene Prosa zeichnet sich durch mythologisierende Verherrlichung bzw. Dämonisierung der Natur aus.<sup>18)</sup> Seine Erzählungen aus dieser Zeit, die oft Bereiche des Menschlichen und Natürlichen gegeneinander ausspielen, sind zumindest latent kulturkritisch, genauer: antizivilisatorisch ausgerichtet und, wie der experimentelle Roman ›Die Almbraut‹ (1946) zeigt, auch antisemitischen Stereotypisierungen zugänglich. Im Fall der ›Almbraut‹ begegnet uns eine Modernisierung des Stereotyps des „jüdischen Wucherers“, wenngleich dieses eher episodischen Charakter hat. Dennoch bot diese Modernisierung sich für den Roman geradezu an, denn die ›Almbraut‹ wird in der neueren Forschung als „gotischer Roman“ bezeichnet, dessen Sujet ein „erotischer Vampirismus“ bilde.<sup>19)</sup>

Der männliche Ich-Erzähler Libor fühlt sich von der ›Almbraut‹ Zuna zugleich angezogen und bedroht, die er vor allem als weibliche Verkörperung des Werwolfs erlebt. Darüber hinaus scheint sie jedoch ein erotisches Geheimnis mit dem jüdischen Schankwirt Weinhold zu teilen, bei dem wir es mit einer antisemitischen Variante des Vampirismus zu tun haben.<sup>20)</sup> Im Einklang mit dem rassistischen Diskurs der Zeit wird im Text das ältere Stereotyp des ‚jüdischen Schmarotzers‘ in Form von Schädlingsmetaphern biologistisch angereichert. Der jüdische Schankwirt Weinhold, der von der Stadt aufs Land flüchtet, wird zunächst als Repräsentant der verdorbenen Zivilisation verzerrt: „Sein [Weinholds] Vater betete Moses an und er selbst nach der Mode und dem neuesten Wechselkurs Christus, allein er hatte kein reines Gewissen, wie es die Christen zu haben pflegen, weil er erst vor kurzem aus der Stadt in den hiesigen Windschatten flüchtete.“<sup>21)</sup> Nicht nur wird Weinholds Judentum als unüberwindbares Stigma projiziert, der als Wucherer und ekelregender Parasit verzerrte Schankwirt ruft zudem beim zynischen Ich-Erzähler Gewaltphantasien hervor. Der Schankwirt vergifte mit seinem stinkenden Schnaps das reine Blut der Bergbewohner, weswegen er als Ungeziefer zu behandeln sei: Weinhold

[...] war ein großer grauer Wurm, blind vor Fettleibigkeit, am Schwanz leicht gekrümmt,

<sup>18)</sup> Vgl. MILAN ŠUTOVEC, *Mýtus a dejiny v próze naturizmu* [Der Mythos und die Geschichte in der Prosa des Naturismus], Bratislava 2005.

<sup>19)</sup> JOANNA GOSZCZYŃSKA, *Metaforický vampirizmus hrdiniek slovenskej medzivojnovnej prózy* (Hrušovský, Švantner) [Der metaphorische Vampirismus von Heroinnen der slowakischen Prosa in der Zwischenkriegszeit (Hrušovský, Švantner)], in: *Slovenská literatúra* 60 (2013), S. 93–104, bes. S. 101–104.

<sup>20)</sup> Vgl. dazu JOANNA TOKARSKA-BAKKIR, *The Figure of the Bloodsucker in Polish Religious, National and Left-Wing Discourse, 1945–1946. A Study in Historical Anthropology*, in: *Dapim. Studies on the Holocaust* 27 (2013), S. 75–106.

<sup>21)</sup> FRANTIŠEK ŠVANTNER, *Nevesta hól a iné prózy* [Die Almbraut und andere Prosawerke], Bratislava 2007, S. 143.

mit schwarzem, speichelndem Mäulchen. Er watete im Glas mit halbzerlassenem weißem Schmalz und sein ganzer schwerfälliger Körper war dermaßen mit fetten Falten bedeckt, dass ich Lust bekam, ihn ein bisschen, nur ein bisschen an die Wand zu drücken, um die Farbe seiner Eingeweide zu erkunden.<sup>22)</sup>

Der Ich-Erzähler des Romans ›Die Almbraut‹ verliert seinen mythischen Kampf mit der ambivalenten Natur, verkörpert durch den ‚erotischen Vampirismus‘ Zunas, nur scheinbar beziehungsweise vorübergehend. Zwar ändert Švantner allmählich seine Poetik, aber die Protagonisten seiner existentialistisch anmutenden Nachkriegswerke setzen das Ringen mit dem ‚Bösen‘ nun in Gestalt des Kriegs und (in der Regel gewaltsamen) Sterbens fort. Insbesondere mit dem Roman ›Leben ohne Ende‹ (entstanden 1947 bis 1949, publiziert posthum 1956) schuf Švantner ein Werk „existentieller Imagination“, das die neuere Forschung weniger an Henri Bergsons Lebensphilosophie als vielmehr an den Existentialismus eines Kierkegaard oder Heidegger erinnert.<sup>23)</sup> Švantner war allerdings kein systematischer Denker und sein Roman spiegelt heterogene Einflüsse.<sup>24)</sup> Das Schicksal der Protagonistin von ›Leben ohne Ende‹, Paulínka, sollte so einen ‚Lebensfluss‘ á la Bergson exemplifizieren, dessen scheinbare Ausweglosigkeit und Brutalität durch biologistisch angehauchte ‚Arbeit‘ wenn nicht überwunden, so wenigstens erleichtert werden sollte. Freilich vermochte Švantner diese weitgehend undifferenzierten Ideen und Einflüsse mit einer Bravour literarisch umzusetzen, die ›Leben ohne Ende‹ in der Tat als den großen Roman der modernen slowakischen Literatur erscheinen lässt, als der er heute allgemein gilt.

›Leben ohne Ende‹ ist zugleich ein individueller und kollektiver Entwicklungsroman. Er schildert Paulínkas Werdegang vor dem Hintergrund des *nation-building*-Prozesses eines slowakischen Volkes, das in den Augen der slowakischen Nationalisten an seiner natürlichen Entfaltung gehindert worden sei. Schuld wäre eine als unmoralisch empfundene ‚Entvolkung‘ oder ‚Magyarisierung‘. Der erste Teil des Romans behandelt Paulínkas Kindheit und ist in der Zeit der nationalen Unterdrückung unter der ‚Magyaren-Herrschaft‘ situiert, der zweite thematisiert die Peripetien von Paulínkas – insbesondere sexueller – Reifung während der Krise mitten im Ersten Weltkrieg, und der

<sup>22)</sup> Ebenda, S. 145.

<sup>23)</sup> PETER ZAJAC, Román tkaniva. František Švantner: Život bez konca (1956) [Der Roman des Gewebes. František Švantner: Leben ohne Ende (1956)], in: Sondy. Interpretácie klúčových diel slovenskej literatúry 20. storočia [Sonden. Interpretationen von Schlüsselwerken der slowakischen Literatur des 20. Jahrhunderts], hrsg. von PETER ZAJAC, Bratislava 2014, S. 286–312.

<sup>24)</sup> Zur Zeit der Entstehung von ›Leben ohne Ende‹ setzte Švantner sich nicht zuletzt mit Arthur Schopenhauers Philosophie auseinander – vermittelt durch die tschechische Übersetzung von Thomas Manns gleichnamigem Essay von 1938.

dritte Teil beschreibt Paulínkas allmähliche Läuterung unter den veränderten Bedingungen der Ersten Tschechoslowakischen Republik, indem sie ihre geschlechtsspezifisch begründete Zerrissenheit durch das Prinzip der „Sorge“ neutralisiert.<sup>25)</sup> Insbesondere die ersten beiden Teile des Romans bringen Stereotype zur Geltung. Es begegnet uns hier wieder die bekannte, wenngleich im Roman ›Die Almbraut‹ nur skizzierte, kultur- beziehungsweise zivilisationskritische Konstellation, die der naturverbundenen, slowakischen Dorfgemeinschaft die ‚jüdisch-magyarische Stadt‘ gegenüberstellt. Während im Roman ›Die Almbraut‹ der vermeintliche jüdische Parasitismus eine Episode bleibt, spielt er in ›Leben ohne Ende‹ eine viel gewichtigere Rolle. Darüber hinaus unterliegt er einer folgenschweren Transformation.

Der ‚jüdische Wucherer‘ wird hier zum blutrünstigen Vampir verzerrt und verschmutzt und infiziert durch seine triebhaft-zügellose Libido das Blut seiner ‚Opfer‘. Die Keime der ‚Verderbnis‘ trägt die stark sexualisierte Paulínka allerdings bereits in ihrem eigenen Blut – wie nicht anders zu erwarten, sind die Blutmetaphern auch in ›Leben ohne Ende‹ zentral. Zwar wird Paulínka als eine aus feinsten „Geweben“ bestehende, gut durchblutete Biomachine geschildert.<sup>26)</sup> Schon ihre Herkunft erscheint aber fragwürdig – sie ist die Tochter eines von Geldgier verblendeten, wenngleich nicht-jüdischen Schankwirts, der in der slowakischen Dorfgemeinschaft einen schmarotzenden Fremdkörper bildet. Der erste Kontakt mit der ‚magyarisierten Stadt‘ vertieft diese Fragwürdigkeit weiter: Paulínka wird noch als Mädchen zur Tante in die Stadt geschickt, der Mätresse eines alten ungarischen Offiziers, die diesen mit dem Kutscher betrügt. Nachdem der alte Ehrenmann seine Geliebte bloßgestellt hat, erschießt er sie und anschließend auch sich selbst. Paulínka findet die Leichname in einer großen Blutlache und beschmutzt sich mit dem unreinen „klebrigen Blut“ so gründlich, dass sie ihren Körper nicht wieder säubern kann; das ergossene, sündhafte Blut „blendet sie“.<sup>27)</sup>

Švantner spaltet das überlieferte Stereotyp auf raffinierte Art und Weise – im Dorf befindet sich nämlich außer der Kneipe von Paulínkas Vater noch ein jüdisches Geschäft. Beide zusammen, der nicht-jüdische Schankwirt und der jüdische Händler, bilden Fremdkörper, die am Leib des slowakischen Volkes schmarotzen beziehungsweise diesen vergiften. Beide ‚Wucherer‘ sind zudem Vorposten der ‚magyarisierten Stadt‘ – der erste Teil des Romans ist bezeichnenderweise in der Zeit der Österreichisch-Ungarischen Monarchie um 1900 situiert – und es bleibt ihren Kindern vorbehalten, mitten im Ersten Weltkrieg eine unheilvolle Symbiose einzugehen. Der Sohn des jüdischen Händlers Er-

<sup>25)</sup> ZAJAC, Román tkaniva (zit. Anm. 23), S. 301.

<sup>26)</sup> Vgl. ebenda, S. 293.

<sup>27)</sup> FRANTIŠEK ŠVANTNER, Život bez konca [Leben ohne Ende], Bratislava 1986, S. 116.

win Tóth – auf Ungarisch eine pejorative Bezeichnung für ‚Slowake‘ – macht Paulínka von Kindheit an den Hof. Und gerade in seiner Figur gewinnt das Stereotyp des jüdischen Parasiten eine neue Qualität. Der Erzähler verzerrt Erwin zum sexuellen Prädator, wobei er Libido und ‚unreine Herkunft‘ verbindet. Nachdem Erwin Paulínka schließlich verführt, geschwängert und mit seiner ‚Unreinheit‘ angesteckt hat, lässt der Erzähler ihn in einer Mistgrube ertrinken. Der Erzähler schildert Paulínkas böses Erwachen mit Hilfe von Stereotypen und Blutmetaphern, die ihn in deutliche Nähe zum ‚Rassenschande‘-Phantasma bringen. Paulínka kann sich vor Erwin nirgendwo verstecken, obwohl dieser bereits tot ist:

[...] nein, sie kann ihm nicht entkommen, denn er ist in ihr. Er ist ihr ins Blut übergegangen. Er richtete sich dort fest ein und sie wird mit ihm ihr ganzes Leben lang kämpfen müssen, und dennoch wird sie ihn nie ganz loswerden. Überall wird er ihr folgen und sein Recht fordern.<sup>28)</sup>

Obwohl der Erzähler dem aus diesem ‚unreinen‘ Geschlechtsakt hervorgegangenen ‚Mischling‘ nicht gönnt, groß zu werden, bleibt in ›Leben ohne Ende‹ die raffinierte Zusammenführung des traditionellen und modernisierten Stereotyps des ‚jüdischen Wucherers‘ keineswegs Episode. Der ‚geile Jude‘ Erwin aktiviert in der Protagonistin Paulínka eine biologische ‚Natur‘, die sie im weiteren Verlauf des Romans zu transzendieren hat: „Im zweiten Teil siegt in Paulínka das Biologische über das Kulturelle, Paulínka wird verführt und verführt selbst, sie unterliegt dem Eros, der sie aufzehrt und sie macht sich seinetwegen schuldig [...]“.<sup>29)</sup> Die „Infektion durch den ‚geilen Juden““ führt als Biologisierung dazu, dass die nicht-jüdische Paulínka zu einer antisemitischen, das heißt bedrohlichen Variante der ‚schönen Jüdin‘ stereotypisiert wird. Dem Erzähler von ›Leben ohne Ende‹ gelingt hier eine raffinierte, durchaus moderne Potenzierung des überlieferten Stereotyps des ‚jüdischen Wucherers‘, die im Rahmen der slowakischen Literatur völlig neu war und auch exklusiv bleiben sollte.

### III.

#### *Eine Wende zum ‚Philosemitismus‘? Die Erzählung ›Der Bauer‹*

Wir wissen leider nicht, inwiefern František Švantner diese Zusammenhänge bewusst waren oder ob er sie gar reflektierte. Es sei hier nur daran erinnert, dass er seinen Roman in der unmittelbaren Nachkriegszeit zu verfassen begann, als die Shoa bereits nicht mehr verheimlicht werden konnte. Dass Švantner dies berücksichtigte, legt die Streichung der ursprünglich jüdisch klingenden Namen aus dem

<sup>28)</sup> Ebenda, S. 273.

<sup>29)</sup> ZAJAC, Román tkaniva (zit. Anm. 23), S. 298.

Manuskript von ›Leben ohne Ende‹ und ihre Ersetzung durch scheinbar ‚neutrale‘ Alternativen nahe.<sup>30)</sup> Schwerer wiegt, dass Švantner der Judenverfolgung eine seiner ‚existenziellen‘ Erzählungen widmete, an denen er parallel mit ›Leben ohne Ende‹ arbeitete. Gemeint ist die Erzählung ›Der Bauer, welche die Verfolgung eines jüdischen Arztes während des Slowakischen Nationalaufstandes im Winter 1944/45 sowie die Dilemmas eines slowakischen Bauern schildert, der aus Angst nicht bereit ist, dem Verfolgten zu helfen. Die Erzählung beruht auf wahren Begebenheiten: Švantner, der selbst am antifaschistischen Aufstand teilgenommen hatte, erinnerte sich nach dem Krieg in seinem Tagebuch an einen „ungarischen Juden, den wir zu Hause im Heuschuppen versteckten – die Armseligkeit/Erbärmlichkeit [úbohost] eines vor dem Tode zitternden Menschen“.<sup>31)</sup>

Švantners Erinnerung ließe auf positive, ‚philosemitische‘ Motive schließen, bei einem näheren Blick zeigt sich jedoch ein viel komplizierteres Bild. Zusammen mit seinem zweijährigen Sohn wird der jüdische Arzt völlig erschöpft von Partisanen aufgefunden und bei einem Bauern zurückgelassen. Der Bauer gerät regelrecht zwischen die Fronten. Sein Hof markiert die Frontlinie zwischen den Besatzern unten im Dorf und den Widerstandskämpfern oben im Wald. Er fühlt sich von beiden bedroht und bangt um sein Leben. Am Tag des Entscheidungskampfes erscheinen in der Frühe bei ihm zunächst die Soldaten und nach der verlorenen Schlacht, nachts, auch die Partisanen. Diese vertrauen dem Bauern den erschöpften jüdischen Arzt an, dessen Sohn – auf den der Erschöpfte freiwillig zu verzichten scheint – sie in die Berge mitnehmen.

Schon in der Beschreibung der äußeren Erscheinung des erschöpften Juden kündigt sich die Umcodierung von Švantners zentralem antijüdischem Stereotyp des ‚jüdischen Parasiten‘ an: Er „[k]rümte sich zusammen wie ein Wurm [...]“.<sup>32)</sup> Ähnlich beschreibt der Partisanenführer die Befindlichkeit von Vater und Sohn, einem „schwarzgelockte[n] Knabe[n]“ mit dem russischen Namen Igor: „Der Junge knabberte an Rinde und an ihm knabberten die Läuse.“<sup>33)</sup> Die Beschwerden des jüdischen Arztes muten auf den ersten Blick harmlos an und kontrastieren mit seiner Erschöpfung. Der Erzähler macht jedoch sehr deutlich, dass sie symbolisch zu verstehen sind. Um die Leiden des kaum als ‚jüdischer Parasit‘ Erkennbaren anschaulich zu machen, codiert der Erzähler die antisemitischen Stereotype um. Wie gezeigt, wurde der ‚jüdische Arzt‘ seit Shylocks Zeiten als komplementär zum Stereotyp des Vampirs gedeutet, wenngleich er den ‚Opfern‘ nicht das Blut aussaugte, sondern in Gestalt des Arztes in deren Körper eindrang. Zwar wird der „Chirurg“ als Gegenteil des ‚schmut-

<sup>30)</sup> Ebenda, S. 296.

<sup>31)</sup> FRANTIŠEK ŠVANTNER, *Integrálny denník* [Das integrale Tagebuch], Pezinok 2001, S. 148.

<sup>32)</sup> FRANTIŠEK ŠVANTNER, *Die Dame und andere Erzählungen*, Berlin 1976, S. 52.



zigen Juden‘ Erwin aus ›Leben ohne Ende‹ geschildert, sein Beruf und seine dazugehörigen Instrumente sind jedoch ›Shylocks Messer‹ nicht unähnlich:

Er war im weißen Kittel durch die sonnigen Zimmer gegangen, hatte sich oft die Hände gewaschen, man hatte ihm das Handtuch gereicht, zu jedem Abtrocknen ein neues, andere hatten ihm verschiedene blitzende Instrumente bereitgestellt: Scheren, Zangen, lange Nadeln, er hatte sie immer nur mit zwei Fingern ergriffen, um sich die übrigen nicht zu beschmutzen, denn er war Chirurg, er mußte oft operieren, mußte verschiedene lebensgefährliche Krankheiten heilen, schlimme Gebrechen, von denen die armen Menschen gequält wurden.<sup>34)</sup>

Komplementär hierzu fällt eine zweite Erzählstrategie auf, die Umkehrung und paradoxerweise zugleich Potenzierung des vermeintlichen Übels, des Parasitismus. Der erschöpfte jüdische Arzt birgt keine Infektionsgefahr, und dennoch haftet ihm das Stigma des Parasitismus, obwohl unter umgekehrten Vorzeichen, an – seine Opferrolle ähnelt somit einer „Täter-Opfer-Umkehr“, einem zentralen Merkmal des „sekundären Antisemitismus“ nach Auschwitz.<sup>35)</sup> Der innere Monolog des früheren Chirurgen geht wie folgt weiter:

Und was war er jetzt? Ein Bettler, den die Läuse auffraßen. Vielleicht war das nicht einmal die genaue Diagnose seines hoffnungslosen Zustandes. Die Leute sagen oft, daß jemanden die Läuse auffressen, und sie meinen das bildlich, stellen sich einige harmlose kleine Läuse vor, die jemandem hinter den Kragen gekrochen sind und ihn zuweilen ein bißchen mit ihren zarten Beinchen und haarigen Bäuchlein am Hals kitzeln. Aber bei ihm erfüllte sich diese Redensart bis in die letzte tragische Konsequenz. Ihn fraßen wahrhaftig die Läuse auf. Er wußte selber nicht, wie er zu ihnen gekommen war. Vielleicht hatten sie ihn in der einen Nacht, da er unter einer Fichte schlief, plötzlich überfallen, wie gefräßige Heuschrecken über Getreidefelder herfallen, vielleicht hatten sie sich so rapide aus einem Pärchen harmloser winziger Läuse vermehrt, die er hinterm Kragen getragen und auf die er nicht geachtet hatte. Das war nun unwichtig. Hauptsache war, daß er sie zu Millionen auf dem Leib hatte, nein, zu Milliarden, und daß er nicht mehr über die Kraft verfügte, gegen sie etwas zu unternehmen. Sie krabbelten überall umher: auf den Beinen, den Armen, in der Taille, auf dem Bauch, der Brust, dem Hals und dem Gesicht, in den Ohren, er konnte ihretwegen nicht sprechen, denn sie wären ihm sonst in den Mund gekrochen. Ach, wie widerlich, ekelhaft, sehr ekelhaft, aber zugleich auch furchtbar und unerträglich ist es, wenn der Mensch beobachtet, wie sich seine ganze Haut bewegt, wie er dabei abnimmt, schon hat er davon Fieber wie ein Schwindsüchtiger. Wenn ihm nicht rasch gute Menschen helfen, dann saugen ihm die Läuse alles Blut aus dem Leib und fressen ihn auf, ja, sie fressen ihn auf im wahrsten Sinne des Wortes.<sup>36)</sup>

<sup>33)</sup> Ebenda, S. 55f.

<sup>34)</sup> Ebenda, S. 59.

<sup>35)</sup> KLAUS HOLZ, Die Paradoxie der Normalisierung. Drei Gegensatzpaare des Antisemitismus vor und nach Auschwitz, in: BOGDAL, HOLZ, LORENZ, Literarischer Antisemitismus (zit. Anm. 3), S. 37–58, bes. S. 52–55.

<sup>36)</sup> ŠVANTNER, Die Dame (zit. Anm. 32), S. 59f. Die wie auch immer verzerrte Darstellung beruht ebenfalls auf authentischen Erlebnissen, denn die Läuseplage trieb die Partisanen

Da die Umcodierung des Stereotyps des ‚jüdischen Parasiten‘ wegen der Unglaubwürdigkeit der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung paradox anmutet, wird sie durch eine Quantifizierung – der jüdische Arzt habe die Läuse „zu Millionen auf dem Leib [...], nein, zu Milliarden“ – potenziert. Dass „[d]ie letzte tragische Konsequenz“ die Umkehrung des zentralen antisemitischen Stereotyps bedeutet, darüber kann auch die angebliche Ahnungslosigkeit des jüdischen Chirurgen nicht hinwegtäuschen: Er hätte sehr wohl wissen müssen, „wie er zu ihnen [zu den Parasiten, M. S.] gekommen war“.

Der Bauer zeigt sich jedoch aus einem anderen Grund irritiert, der aber – auch das haben wir gesehen – lediglich eine Variante des ‚jüdischen Vampirismus‘ darstellt. Nachdem der Erschöpfte ihm seine jüdische Identität enthüllt hat („Ich bin ein Jude“<sup>37</sup>), will er ihn durch eine Belohnung zur „Barmherzigkeit“ bewegen: Schon der Partisanenführer will dem Bauern einen kostbaren Ring schenken und der Arzt selbst enthüllt ihm sein Geheimnis: „ich habe Gold vergraben“.<sup>38</sup> Der Armselige vermöge, so die antisemitische Leseart, auch im Moment der größten Not nicht, auf seine vermeintliche Identität des Wucherers zu verzichten. Er sei reich und hoffe mit seinem Reichtum andere korrumpieren zu können. Der Bauer lässt sich allerdings nicht kaufen. Er projiziert auf den ‚reichen Juden‘ seine existenziellen Ängste: „Dieser Mensch will ihn vernichten. Will sich sein Leben mit dem seinen erkaufen und bietet ihm dafür einen Haufen Gold an, ach, welche Unverschämtheit, kann man denn ein Menschenleben mit dem Gold aufwiegen?“<sup>39</sup>)

Dem draußen wütenden Schneesturm zum Trotz beschließt der Bauer, den erschöpften Arzt ins Krankenhaus in die Stadt, also indirekt zurück zu seiner parasitären Existenzgrundlage, die ihm durch die Verfolgung genommen wurde, zu bringen. Die Beschwerden des Kranken stoßen dort aber auf wenig Verständnis, das städtische Krankenhaus sei eben keine „Entlassungsanstalt“.<sup>40</sup> Unbewusst schwebt dem Bauer sowieso und von Anfang an eine andere Lösung der ihn plagenden ‚Judenfrage‘ vor, wie bereits während der Fahrt in die Stadt angedeutet wird.

Als der Pferdeschlitten an einem Kruzifix vorbeikommt, heißt es von Jesu: „wo er am Kreuz hing, nackt, den Launen der Stürme ausgesetzt“.<sup>41</sup>) Der

---

regelrecht zur Verzweiflung. Vgl. Partizán Ladislav Horák: Nemci a vši, to boli naši nepriatel'ia [Der Partisan Ladislav Horák: Die Deutschen und die Läuse, das waren unsere Feinde], in: Denník N, 26. August 2017, <<https://dennikn.sk/862349/partizan-ladislav-horak-nemci-a-vsi-to-boli-nasi-nepriatel'ia/?ref=tit>> [09.12.2020].

<sup>37</sup>) Ebenda, S. 61.

<sup>38</sup>) Ebenda.

<sup>39</sup>) Ebenda, S. 61f.

<sup>40</sup>) Ebenda, S. 68.

<sup>41</sup>) Ebenda, S. 65.

Bauer vergisst auch nicht, „Pferde [zu] versorgen, [...] er warf ihnen Decken über“.<sup>42)</sup> Auf dem Rückweg aus der Stadt gelangt der Bauer zum Entschluss, den erschöpften Juden erfrieren zu lassen. Zunächst lässt er an den Pferden seine Wut aus, die gegen den eisigen Nordwind den Heimweg bestreiten müssen. Dem Bauern ist auch kalt. Um seine Knie zu wärmen, reißt er dem Juden mit einer bezeichnenden Begründung seinen Rock weg: „Man muß die Läuse austreiben.“<sup>43)</sup> Schließlich zieht er den Juden, der seiner Meinung nach zu Unrecht sich als Opfer des Parasitismus ausbeugt und nun sich zu einem Knäuel zusammenrollt, ganz aus. Sogar der Nordwind wundert sich, da er sich nicht anstrengen braucht, um dem Hilflosen ins Herz zu gelangen, „wo der Quell der Wärme sitzt“.<sup>44)</sup> Der Erzähler bedient hier jene Bluts-, Körperflüssigkeits- und Wärmemetaphern, die uns bereits im Roman ›Die Almbraut‹ begegnet sind. Der Bauer fasst den Entschluss, um jeden Preis zu überleben, noch kurz bevor die Partisanen den Erschöpften bei ihm zurücklassen. Bezeichnenderweise haben in diesem Fall Schmutz und Kälte eine positive Funktion. Nachdem der Bauer seinen Schafstall ausgemistet hat, das heißt sein produktives, nicht-schmarotzendes Dasein unter Beweis gestellt, verspürt er eine körperliche Wonne:

Er roch noch den satten Duft des Dungs. Das erinnerte ihn an die Weichheit und Fettigkeit der dichten Wolle, an die Wärme der strotzenden Euter, an den Geschmack der süßen Schafmolke und an den ganzen schweren animalischen Dunst, der von einer friedlich ruhenden Schafherde ausgeht. Er mischte sich ihm auf der feuchten Schleimhaut der Nase mit dem Geruch des eigenen verschwitzten Körpers. Und ihn reizte das, er blähte die Nüstern, zog heftig die kalte Luft ein, damit sie ihn tief innen berührte und durchdrang. Ja, das habe ich gewollt, sagte er sich, jetzt weiß ich, daß ich das Recht zum Leben neu erworben habe, und ich werde es mir von keinem mehr nehmen lassen. Er meinte das ernst.<sup>45)</sup>

Als er wieder am „Gekreuzigten“ vorbei muss, meldet sich beim Bauer doch das Gewissen. Er wirft beschämt den warmen Pelz über den Nackten: „Damit beweist er seine Nächstenliebe.“<sup>46)</sup> Der Bauer wird auch ohne Mantel zurechtkommen, er hat nämlich „genügend heißes Blut“.<sup>47)</sup> Zuhause angekommen, ist das Gewissen wieder beruhigt. Zusammen mit seiner Frau hebt der Bauer für den vermeintlich Erfrorenen ein Grab aus, wobei er sich gar nicht zu sehr anstrengen braucht. Und wieder klingt das umcodierte Stereotyp des Parasiten an: „dieser Mensch war klein wie ein Wurm“.<sup>48)</sup> Der Pelz scheint Wunder

<sup>42)</sup> Ebenda.

<sup>43)</sup> Ebenda, S. 74.

<sup>44)</sup> Ebenda, S. 76.

<sup>45)</sup> Ebenda, S. 45.

<sup>46)</sup> Ebenda, S. 78.

<sup>47)</sup> Ebenda.

<sup>48)</sup> Ebenda, S. 80.

bewirkt zu haben, denn plötzlich sehen der Bauer und seine Frau den Nackten auf dem Schlitten sitzen und für seine Rettung danken: „Ich danke euch, es hat mir geholfen, ich glaube, ich bin alle Läuse losgeworden.“<sup>49)</sup> Der Bauer jedoch hat dem Armseligen längst seine Opferrolle aberkannt und die unerwartete Wendung vermag ihn kaum aus der Fassung zu bringen. Er schickt seine Frau, dem Nackten Tee zu machen, „damit er schwitzen kann“, bringt ihn um und bestattet ihn. Der Erzähler versichert uns, dass er diese Nacht „ruhig schlief“.<sup>50)</sup>

Das Werk Švantners veranschaulicht die schwer greifbare, ambivalente Natur des literarischen Antisemitismus wie kaum ein anderes – zumindest in der Geschichte der slowakischen Literatur. Švantner wurde in der antijüdischen Tradition der älteren slowakischen Literatur sozialisiert, die ‚den Juden‘ als ‚Wucherer‘ und ‚Magyarisierer‘ stereotypisiert hatte. Er modernisierte diese Tradition, indem er den ‚Wucherer‘ zum ‚Parasiten‘ transformierte. Davon zeugt bereits die episodische Figur des jüdischen Schankwirts im Roman ›Die Almbraut‹. Viel schwerer wiegt der ‚geile Jude‘ Erwin aus dem Roman ›Leben ohne Ende‹, dessen ‚Unreinheit‘ durch Sex mit der Protagonistin Paulínka nicht nur deren, sondern das ‚slowakische Blut‘ als solches infiziert. Bezeichnenderweise situiert Švantner diese Handlung nicht in seiner Gegenwart, als auch in der Slowakei Gesetze zum Schutz des ‚slowakischen Blutes‘ galten, sondern in der Zeit der ‚nationalen Unterdrückung‘ vor 1918: Allein schon daraus entsteht eine Täter-Opfer-Umkehr.

Zugleich kann die sexualisierte Figur des ‚geilen Juden‘ Erwin nur im Kontext des zeitgenössischen rassistischen Antisemitismus verstanden werden. Das Stereotyp ‚rassischer Imprägnation‘, wonach das ‚reine Blut‘ einer nicht-jüdischen Frau schon durch Geschlechtsverkehr mit einem männlichen ‚jüdischen Parasiten‘ für immer ‚verseucht‘ werde, wird zwar bei Švantner keineswegs zur Obsession wie in Artur Dinters Roman ›Die Sünde wider das Blut‹. Švantners Roman ›Leben ohne Ende‹ ist im Vergleich mit solchen Werken kaum als Ausdruck eines ideologischen Antisemitismus zu interpretieren. Dennoch haftet der Figur Erwin ein Stigma an, das der weiblichen Hauptfigur Paulínka buchstäblich ins ‚Blut‘ übergeht und den Tiefpunkt ihrer Menschlichkeit markiert, indem es sie auf triebhafte Materie reduziert.

Während im Roman ›Leben ohne Ende‹ Antisemitismusvorwürfe durch die Situierung in der Zeit der ‚nationalen Unterdrückung‘ neutralisiert werden hätten sollen, sah sich Švantner noch zu anderen literarischen Strategien gezwungen, um die Täter-Opfer-Umkehr zu kaschieren, die für den sogenannten sekundären Antisemitismus nach 1945 bezeichnend war. In der parallel zum

<sup>49)</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>50)</sup> Ebenda, S. 82.

Roman ›Leben ohne Ende‹ entstandenen Erzählung ›Der Bauer‹ unternimmt er den erstaunlichen Versuch, das Stereotyp des ‚jüdischen Wucherers‘ oder ‚Parasiten‘, das ausschließlich negativ besetzt ist und für die eliminatorischen Phantasmen des NS-Antisemitismus steht, zu quasi philosemitischen Botschaften umzucodieren. Anregung hat ihm die persönliche Erfahrung mit der Judenverfolgung geboten. Ungeachtet dieser menschlichen Regung – wie der „ungarische Jude“ aus Švantners Tagebuch will auch der jüdische Chirurg aus der Erzählung im „Heu“ versteckt werden<sup>51)</sup> – vermag Švantner in seiner Erzählung auf das Stereotyp des ‚jüdischen Parasiten‘ kaum zu verzichten. Dieses lässt sich nämlich kaum ‚umpolen‘: Der jüdische Chirurg wird von den Parasiten regelrecht überflutet, deren Wesen ihm selbst zugeschrieben wird. Der Erzähler ist bestrebt, einzelne Aspekte des Stereotyps zu neutralisieren, während andere zugespitzt werden.

Das Ergebnis erhärtet die These, dass die Erforschung des literarischen Antisemitismus durch eine „literarische *Allosemitismusforschung*“ zu ergänzen sei. Auch negative Stereotypisierungen können ambivalent, das heißt philosemitisch umcodiert werden. Die Täter-Opfer-Umkehr ist in dieser Hinsicht nicht nur für die deutsche Literatur nach 1945 bezeichnend. Švantners Beispiel zeigt, dass sie auch bei Repräsentanten anderer literarischer Kanons aufgezeigt werden kann.

---

<sup>51)</sup> Ebenda, S. 61.

# INSTRUMENTELLE INDIENSTNAHME, STEREOTYPE SINNSTIFTUNG

## Konstellationen des literarischen Antisemitismus in der Literatur der DDR

Von Anja Thiele (Jena)

*Instrumentalization and stereotypical sensemaking: Constellations of literary anti-Semitism in East German literature.*

The article explores constellations of literary anti-Semitism in the literature of the GDR, focusing on depictions of the National Socialist extermination of the Jews. Using Bruno Apitz's novella ›Esther‹ and Rolf Schneider's folk play ›Die Geschichte vom Moischele‹ as examples, forms of instrumentalization and stereotyping of the Jewish are examined.

Der Beitrag erkundet Konstellationen des literarischen Antisemitismus in der Literatur der DDR und fokussiert dabei auf Darstellungen der nationalsozialistischen Judenvernichtung. Am Beispiel von Bruno Apitz' Novelle ›Esther‹ und Rolf Schneiders Volksstück ›Die Geschichte vom Moischele‹ werden Formen der Instrumentalisierung und der Stereotypisierung des Jüdischen herausgearbeitet.

Im Oktober 1955 zieht der österreichisch-jüdische Autor und Shoahüberlebende Fred Wander von Wien nach Leipzig, in die Deutsche Demokratische Republik. Als Mitglied der Kommunistischen Partei Österreichs ist er eingeladen, am ersten Studienjahrgang des neu gegründeten DDR-Literaturinstituts „Johannes R. Becher“ teilzunehmen. Wander, der vor dem grassierenden österreichischen Nachkriegsantisemitismus fliehen will, sagt zu. Doch die anfängliche Euphorie über das „antifaschistische“ Deutschland währt nicht lange. Nach drei Monaten schreibt Fred Wander an seine Freundin Elfriede Brunner, die später unter dem Namen Maxie Wander als Autorin in der DDR reüssiert, nach Wien. In seinen Briefen erzürnt er sich über seine nichtjüdischen Schriftstellerkollegen: „Was ist das doch für ein Geist! Sie wissen garnicht [sic], wie viel von dem Gift sie noch in sich haben!“<sup>1)</sup> Wie aus dem Briefwechsel des Paares hervorgeht, ist

---

<sup>1)</sup> ARCHIV AKADEMIE DER KÜNSTE BERLIN, Wander-Fred 1070, Briefe Maxie Wander – Fred Wander 1955–1957, Brief vom 30. Januar 1956.

es das „Gift“ des Antisemitismus, welches Wander in den Köpfen der jungen ostdeutschen Autorengeneration ausmacht. Zehn Jahre zuvor hatte ein nicht unbeträchtlicher Teil von ihnen noch als überzeugte Nationalsozialisten an der Front gedient.<sup>2)</sup> Einige von ihnen verstanden sich nun als Stalinisten. Das Urteil Wanders gibt Anlass zur Frage, inwiefern dieses „Gift“ auch in die Texte jener Schriftsteller\*innen einsickerte, die später erfolgreich das Profil der DDR-Literatur prägten.

Während für die bundesdeutsche Literatur nach 1945 bereits eine überschaubare Anzahl von Aufsätzen und Monographien existiert, die nach antisemitischen Tendenzen bzw. nach einem genuin literarischen Antisemitismus in den Texten bundesdeutscher Autor\*innen fragt,<sup>3)</sup> liegt für die Literatur der DDR nichts Vergleichbares vor. Dies ist umso verwunderlicher, da in den 1990er Jahren im Zuge der begonnenen Aufarbeitung des SED-Regimes in der Forschung intensiv über die Frage nach dem „antisemitischen Charakter der DDR“ diskutiert wurde.<sup>4)</sup> Abgesehen von pauschalen Verurteilungen und Entlastungen der DDR, die nicht selten geschichtspolitisch motiviert waren, hat die historische und sozialwissenschaftliche Antisemitismusforschung inzwischen gezeigt: Obwohl der Antisemitismus den Staatsideologien des Marxismus-Leninismus, Antiimperialismus und Antifaschismus – im Gegensatz zur völkischen Ideologie des Nationalsozialismus – nicht inhärent war, leisteten diese dem Fortwirken antisemitischer Ressentiments Vorschub. Auf staatlicher Ebene erwies sich die von der Sowjetunion übernommene marxistisch-leninistische Kapitalismusanalyse, die den deutschen Nationalsozialismus als Auswuchs des Monopolkapitalismus betrachtete, als anschlussfähig an antisemitische Denkmuster und Stereotype.<sup>5)</sup> Auf Grundlage der Gleichung Kapitalismus = Faschismus

<sup>2)</sup> Diese Einschätzung Fred Wanders deckt sich mit den tatsächlichen Biographien der Studierenden des ersten Studienjahrgangs, siehe ISABELLE LEHN, SASCHA MACHT, KATJA STOPKA, Schreiben lernen im Sozialismus: das Institut für Literatur „Johannes R. Becher“, Göttingen 2018, S. 138.

<sup>3)</sup> Vgl. STEPHAN BRAESE, Verlagerungen. Zur Ökonomie des Philosemitismus in der westdeutschen Nachkriegsliteratur, in: Philosemitismus. Rhetorik, Poetik, Diskursgeschichte, hrsg. von PHILIPP THEISON und GEORG BRAUNGART, Paderborn 2017, S. 357–378; KLAUS-MICHAEL BOGDAL, KLAUS HOLZ, MATTHIAS N. LORENZ, Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz, Stuttgart 2007; MATTHIAS N. LORENZ, „Auschwitz drängt uns auf einen Fleck.“ Judendarstellung und Auschwitzdiskurs bei Martin Walser, Stuttgart 2005; KLAUS BRIEGLEB, Mißachtung und Tabu. Eine Streitschrift zur Frage „Wie antisemitisch war die Gruppe 47?“, Berlin 2003.

<sup>4)</sup> Vgl. verdammend MICHAEL WOLFFSOHN, Die Deutschland-Akte. Juden und Deutsche in Ost und West. Tatsachen und Legenden. München 1995, differenzierend ANGELIKA TIMM, Hammer, Zirkel, Davidstern. Das gestörte Verhältnis der DDR zu Zionismus und Staat Israel. Bonn 1997, verteidigend DETLEF JOSEPH, Die DDR und die Juden. Eine kritische Untersuchung, Berlin 2010.

<sup>5)</sup> THOMAS HAURY, Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR, Hamburg 2002, S. 293; vgl. auch MOISHE POSTONE,

wurden in den 1950er Jahren im Zuge spätstalinistischer antisemitischer ‚Säuberungen‘ in der UdSSR auch in der DDR jüdische KommunistInnen aufgrund von „Kosmopolitismus“ sowie vermeintlicher Spionage-Tätigkeiten für den „faschistischen“ US-Imperialismus und den „Zionismus“ mit Repressionen belegt, sie wurden verhaftet oder ihrer Ämter enthoben.<sup>6)</sup> Wenngleich die Ausmaße der Repressalien in der DDR deutlich geringer waren als in den sozialistischen ‚Bruderstaaten‘, verließen mehr als 400 jüdische Gemeindemitglieder das Land. Der antizionistische Kurs der sozialistischen Länder verschärfte sich mit dem Sechstagekrieg 1967. Auch in der SED dominierte seitdem die von der Sowjetunion adaptierte antiimperialistische Diktion, die den jüdischen Staat auf der Seite des Faschismus verortete und den Zionismus als Rassismus diffamierte.<sup>7)</sup> Teils aus ideologischer Überzeugung, teils aus außenpolitisch-strategischen Gründen im Kalten Krieg kooperierte die DDR mit palästinensischen (Terror-) Organisationen und Israel feindlich gesinnten Ländern,<sup>8)</sup> was etliche jüdische DDR-Bürger\*innen vor den Kopf stieß – selbst diejenigen, die die sozialistische Weltanschauung aus Überzeugung teilten.

Darüber hinaus verband sich die in den sozialistischen Ideologemen angelegte Nähe zu antisemitischen Denkmustern auf individueller Ebene mit nicht aufgearbeiteten, verdrängten und daher fortwirkenden antisemitischen Ressentiments der nachnationalsozialistischen deutschen Gesellschaft.<sup>9)</sup> Denn der DDR-spezifische Legitimationsmythos des Antifaschismus marginalisierte auf staatlicher Ebene die nationalsozialistische Judenvernichtung und verhinderte damit auch auf individueller Ebene eine breite, gesamtgesellschaftliche Aufarbeitung des Nationalsozialismus und Antisemitismus in Ostdeutschland.<sup>10)</sup> Paradoxerweise legitimierte dieser Antifaschismus damit nicht nur

---

Antisemitism and National Socialism. Notes on the German Reaction to „Holocaust“, in: *New German Critique* 19/1(1980), S. 97–115.

- <sup>6)</sup> Vgl. JEFFREY HERF, *Divided Memory. The Nazi past in the two Germanys*, Cambridge, Mass. 1997; JAN GERBER, *Ein Prozess in Prag. Das Volk gegen Rudolf Slánský und Genossen*, Göttingen 2017.
- <sup>7)</sup> Vgl. JEFFREY HERF, *Unerklärte Kriege gegen Israel. Die DDR und die westdeutsche radikale Linke 1967–1989*, Göttingen 2018; WOLFGANG BENZ, *Antizionismus als Staatsdoktrin. Implementierung und Durchsetzung des Israelbildes der DDR*, in: *Antisemitismus in der DDR. Manifestationen und Folgen des Feindbildes Israel*, hrsg. von WOLFGANG BENZ, Berlin 2018, S. 9–41.
- <sup>8)</sup> HERF, *Unerklärte Kriege* (zit. Anm.7), bes. S. 145f.
- <sup>9)</sup> ANJA THIELE, *Zweierlei Kontinuitäten: Antisemitismus in der DDR*, in: *Wissen schafft Demokratie* 7 (2020), S. 48–63, hier: S. 50; vgl. HAURY, *Antisemitismus von links* (zit. Anm. 5), S. 445.
- <sup>10)</sup> Vgl. THOMAS TATERKA, *„Buchenwald liegt in der Deutschen Demokratischen Republik.“ Grundzüge des Lagerdiskurses in der DDR*, in: *LiteraturGesellschaft DDR. Kanonkämpfe und ihre Geschichte(n)*, hrsg. von MARTINA LANGERMANN, BIRGIT DAHLKE, THOMAS TATERKA, Stuttgart, Weimar 2000, S. 312–365.



eine gesellschaftliche Entlastung und Abwehr von Schuld, sondern beförderte auch antisemitische Ressentiments, die sich aus der Schuld- und Erinnerungsabwehr speisten. So entzündete sich etwa die antizionistische Rhetorik und Repressionspraxis der 1950er Jahre ausgerechnet an der Frage nach Wiedergutmachungsleistungen für jüdische Überlebende und den Staat Israel.<sup>11)</sup> Wiedergutmachung für jüdische Überlebende, so hieß es im Prozess gegen Paul Merker, sei die „Verteidigung der Interessen zionistischer Monopolkapitalisten.“<sup>12)</sup> Jene Umkehr von Täter und Opfer ist symptomatisch für den sogenannten Schuldabwehr-Antisemitismus, der Formen von Antisemitismus nach 1945 bezeichnet, die aus der „Diskrepanz zwischen dem Wunsch zu vergessen bzw. nicht erinnert zu werden und der [...] Konfrontation mit den deutschen Verbrechen“ entstehen.<sup>13)</sup> Aber auch unabhängig von der staatlichen marxistisch-leninistischen Ideologie zirkulierten in Teilen der ostdeutschen Bevölkerung antisemitische Ressentiments. Spätestens in den 1980er Jahren kamen diese in Form von rechtsextremer Gewalt zum Ausdruck.<sup>14)</sup>

## I.

### *Literatur und Ideologie im „Leseland“ DDR*

Der Literatur kam im „Leseland“ DDR in der Verbreitung der sozialistischen Ideologeme eine wichtige Rolle zu. Die konkrete historische Verortung der DDR-Literatur in einem auf gesellschaftspolitische Wirkung und ideologische Erziehung zielenden Literatursystem ist für die Erforschung von Literarischem Antisemitismus von höchster Relevanz.<sup>15)</sup>

Offiziell stand die Literatur der DDR im Dienst des Staates, hatte einen expliziten Erziehungsauftrag und war staatlich reglementiert. Die Regulierungsmaßnahmen reichten von den Inhalts- und Formvorgaben des sozialistischen Realismus, über die Kontrolle von Produktion und Distribution, über Zensur bis hin zur Reglementierung der Schriftstellerausbildung und -subventionie-

<sup>11)</sup> HAURY, Antisemitismus von links (zit. Anm. 5), S. 446–455.

<sup>12)</sup> THOMAS HAURY, Der Marxismus-Leninismus und der Antisemitismus, in: Der Antisemitismus in der DDR und die Folgen, hrsg. von ANDREAS H. APEL und MARIA HUFENREUTER, Halle (Saale) 2016, S. 11–33, hier: S. 25.

<sup>13)</sup> WERNER BERGMANN, RAINER ERB, Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Ergebnisse der empirischen Forschung von 1946–1989, Opladen 1991, bes. S. 232f.

<sup>14)</sup> Vgl. HARRY WAIBEL, Die braune Saat. Antisemitismus und Neonazismus in der DDR, Stuttgart 2017; BERND WAGNER, Rechtsradikalismus in der Spät-DDR. Zur militant-nazistischen Radikalisierung. Wirkungen und Reaktionen in der DDR-Gesellschaft, Berlin 2014.

<sup>15)</sup> MONA KÖRTE, Literarischer Antisemitismus, in: Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, Band 3: Theorien, Begriffe, Ideologien, hrsg. von WOLFGANG BENZ, Berlin 2010, S. 195–199, bes. S. 197f.

zung. An der Einhaltung und Umsetzung der Normen und Maßstäbe wirkten jedoch auch die Autor\*innen und Lesenden selbst innerhalb von Kanonisierungsprozessen mit.<sup>16)</sup> Auch jene Schriftsteller\*innen, die die starren offiziellen Doktrinen nicht unhinterfragt übernahmen oder diese kritisch in Frage stellten, hatten oft ein sozialistisches Selbstverständnis verinnerlicht, das Autor\*innen als wichtige, gesellschaftlich wirkende Impulsgeber\*innen auswies. Stärker als in der Bundesrepublik oder Österreich lässt sich die Literatur der DDR daher als explizit *gesellschaftsbildend* und *gesellschaftsgestaltend* beschreiben. Sie diene der Verständigung darüber und der Gestaltung dessen, was die DDR sein sollte. Für den gesellschaftlichen Raum der DDR bedeutete das, dass dieser entschieden von der Literatur der DDR „mitgeprägt und mitgeformt“ wurde.<sup>17)</sup>

Die Vermessung dieses „diskursiven Raums“, sprich, der konkreten historischen und kulturellen Situierung der Literatur der DDR, ist notwendig, um die Funktions- und Ausdrucksweisen des Literarischen Antisemitismus in der antifaschistischen Literatur zu erfassen.<sup>18)</sup> Insbesondere das Verhältnis von Literatur und Ideologie, das für die Erforschung des Literarischen Antisemitismus eine entscheidende Rolle spielt,<sup>19)</sup> tritt in der Literatur der DDR offener zutage – und scheint damit greifbarer – als in der Bundesrepublik, da eine parteiische, normative, und bestimmten Ideologemen verpflichtete Literatur nicht nur offiziell gewollt, sondern von den Autor\*innen selbst aus Überzeugung angestrebt wurde. Dies war oft auch dann der Fall, wenn die Autor\*innen von den monolithischen Dogmen der Partei abwichen.

Tatsächlich entwickelte sich die Literatur in der DDR aufgrund der spezifisch literarischen Reflexions- und Artikulationspotentiale, aber auch aufgrund des ‚Eigensinns‘ der Autor\*innen, zumindest partiell zu einer ‚Gegenöffentlichkeit‘, in der auch nonkonforme Ansichten geäußert wurden. Bezogen auf die Geschichtspolitik der DDR bedeutete das, dass es – entgegen der weit verbreiteten Auffassung, die Shoah sei eine „Leerstelle“ in der Literatur der DDR gewesen<sup>20)</sup> – sehr wohl jüdische und nichtjüdische Autor\*innen gab, die sich literarisch mit der Judenverfolgung und -vernichtung im Nationalsozialismus

<sup>16)</sup> MARTINA LANGERMANN, THOMAS TATERKA, Von der versuchten Verfertigung einer Literaturgesellschaft. Kanon und Norm in der literarischen Kommunikation der DDR, in: Literaturgesellschaft DDR. Kanonkämpfe und ihre Geschichte(n), hrsg. von BIRGIT DAHLKE, MARTINA LANGERMANN, THOMAS TATERKA, Stuttgart 2010, S. 1–32, hier: S. 2.

<sup>17)</sup> Ebenda, S. 6.

<sup>18)</sup> KLAUS-MICHAEL BOGDAL, Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Perspektiven der Forschung, in: Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz, hrsg. von KLAUS-MICHAEL BOGDAL, KLAUS HOLZ und MATTHIAS N. LORENZ, Stuttgart 2007, S. 1–12, hier: S. 7.

<sup>19)</sup> KÖRTE, Literarischer Antisemitismus (zit. Anm. 15), S. 197.

<sup>20)</sup> WOLFGANG EMMERICH, Fast eine Leerstelle – Über die verleugnete Präsenz des Holocaust in der DDR-Literatur, in: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts IX (2010), S. 57–84, hier: S. 57.

auseinandersetzen.<sup>21)</sup> Dennoch blieben etliche Autor\*innen den sozialistischen Denkmustern verhaftet, selbst wenn diese nicht orthodox im Sinne der Partei ausgelegt wurden. Diese Denkmuster beeinflussten die Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Judenverfolgung und -vernichtung. Nicht jeder Rekurs auf Juden und Jüdinnen und den Nationalsozialismus in der Literatur der DDR bedeutete folglich eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der Shoah oder dem Phänomen des nationalsozialistischen Antisemitismus.

Vor dem Hintergrund dieses spezifischen Literatursystems und -verständnisses sowie des Selbstverständnisses der Autor\*innen in der DDR lässt sich konstatieren, dass die oben genannten sozialistischen Ideologeme oftmals wie vermittelt auch immer in der Literatur mitschwangen. Die folgenden zwei Beispiele – Bruno Apitz' Novelle ›Esther‹ und Rolf Schneiders Volksstück ›Die Geschichte vom Moischele‹ – zeigen, wie literarische Texte, welche die Judenverfolgung und -vernichtung thematisierten und dabei inhaltlich und formal innerhalb eines marxistisch-leninistischen bzw. sozialistischen Koordinatensystems blieben, unweigerlich die blinden Flecken der Ideologie gegenüber dem Antisemitismus reproduzierten. Aufgrund der inneren Logik der marxistisch-leninistischen Geschichtsdeutung brachte eine ungebrochene Übernahme jener Theoreme auch dann ein verkürztes oder gar entleertes Verständnis von Antisemitismus mit sich, wenn die Autor\*innen das Gegenteil beabsichtigten.<sup>22)</sup>

Die Ideologisierung des Themas ‚Judenvernichtung‘ resultierte nicht nur, wie der Literaturwissenschaftler Norbert Otto Eke konstatiert, in einer „Vernutzung der Shoah“ – sprich, einer Reduzierung der „Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten zum Anschauungsmaterial einer [kommunistischen, A.T.] ‚Lehre“.<sup>23)</sup> Mit der „Vernutzung der Shoah“ gingen auch, wie ich argumentieren möchte, bisher wenig beachtete Formen und Abstufungen der *instrumentellen Indienstnahme des Jüdischen* sowie eine *antisemitisch gefärbte*

<sup>21)</sup> Vgl. ANJA THIELE, Die Shoah in der Literatur der DDR, Diss., Jena 2020, CAROLA HÄHNEL-MESNARD, KATJA SCHUBERT, Störfall Holocaust. Eine Leerstelle in der ostdeutschen Literatur nach 1989? Antworten an Wolfgang Emmerich, in: Störfall? Auschwitz und die ostdeutsche Literatur nach 1989, hrsg. von CAROLA HÄHNEL-MESNARD und KATJA SCHUBERT, Berlin 2016, S. 7–40, HELMUT PEITSCH, Antifaschistisches Verständnis der eigenen jüdischen Herkunft in Texten von DDR-SchriftstellerInnen, in: Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden. Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern, hrsg. von ELKE-VERA KOTOWSKI, Berlin 2015, S. 117–142.

<sup>22)</sup> Zum verkürzten Antisemitismusbegriff in der politischen Linken der Gegenwart vgl. DANA IONESCU, Mehr als „Judenhass“ und „Judendiskriminierung“: Auseinandersetzungen um Antisemitismus im politisch linken Spektrum, in: Wissen schafft Demokratie 8 (2020), i. Dr.

<sup>23)</sup> NORBERT OTTO EKE, Konfigurationen der Shoah in der Literatur der DDR, in: Shoah in der deutschsprachigen Literatur, hrsg. von NORBERT OTTO EKE, Berlin 2006, S. 85–105, hier: S. 94.

*Stereotypisierung des Jüdischen* einher. Die Darstellung von Juden und Jüdinnen und der Shoah erfolgte in diesen Texten nicht oder nicht in erster Linie dazu, um jüdische Perspektiven und jüdische Erfahrung sichtbar zu machen, sondern sie diente vielmehr als Mittel zu einem übergeordneten Zweck – als Vehikel, um die eigene sozialistische Moral, das eigene sozialistische Menschenbild oder die eigene Weltanschauung als überlegen zu plausibilisieren. Aus diesem instrumentellen Verhältnis zur Darstellung des Jüdischen, das die Realität jüdischer Erfahrung nicht berücksichtigte, resultierte oft zwangsläufig eine Stereotypisierung jüdischer Figuren.

## II.

### *Stereotyp und Sinnstiftung: Bruno Apitz*

In ihren grundlegenden Überlegungen zum Literarischen Antisemitismus weist Mona Körte auf die Notwendigkeit hin, in Texten des Literarischen Antisemitismus den Autor als Akteur der literarischen Kommunikation nicht zu vernachlässigen.<sup>24)</sup> Dies gilt im Besonderen für die Autor\*innen der DDR, die sich als moralische Erzieher\*innen oder als intellektuelle Mahner\*innen verstanden und damit ein politisches Sendungsbewusstsein verbanden. Dies gilt ebenso für Bruno Apitz, dessen Biographie paradigmatisch für einen wesentlichen Teil der um die Jahrhundertwende geborenen Kommunist\*innen und Gründungsfiguren der DDR ist.

Apitz wurde am 28. April 1900 in Leipzig-Volkmarsdorf als Sohn einer alleinerziehenden Wäscherin geboren.<sup>25)</sup> Vor dem Hintergrund seiner prekären Familien- und Arbeitsverhältnisse begann der ausgebildete Buchhändler sich schon als Jugendlicher für „linke politische Anschauungen und radikale Protestformen“ zu engagieren und war in der KPD aktiv.<sup>26)</sup> Im Zuge einer Verhaftungswelle nach dem Reichstagsbrand im Jahr 1933 wurde er wegen Verbreitung sozialistischer Propaganda verhaftet und saß seither in verschiedenen Konzentrationslagern ein. 1937 wurde er ins KZ Buchenwald überstellt – wo er helfen musste, das Lager aufzubauen und bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges inhaftiert blieb. Als deutscher politischer Gefangener hatte er dort eine privilegiertere Stellung inne, da deutsche Kommunisten im Laufe des Jahres 1938 zunehmend Einfluss auf die zentralen Funktionsstellen der Häftlingsverwaltung gewannen.<sup>27)</sup> Wie etliche andere kommunistische Funktionshäftlinge

<sup>24)</sup> KÖRTE, Literarischer Antisemitismus (zit. Anm. 15), S. 198.

<sup>25)</sup> SUSANNE HANTKE, Schreiben und Tilgen. Bruno Apitz und die Entstehung des Buchenwald-Romans *Nackt unter Wölfen*, Göttingen 2018, S. 48.

<sup>26)</sup> Ebenda, S. 55.

<sup>27)</sup> Ebenda, S. 67.

befand sich Apitz in der dilemmatischen Position, aus einer erzwungenen Zusammenarbeit mit der SS deren direkten Schutz und damit individuelle Handlungsspielräume zu erwirken. Diese Tatsache wurde später in der DDR vertuscht.<sup>28)</sup> In Apitz' Fall waren die Handlungsspielräume vor allem künstlerischer Natur: er fertigte Holzschnitzarbeiten an und schrieb Texte – darunter auch heimlich die Novelle ›Esther‹.

Nach der Befreiung Buchenwalds durch die US-Armee kehrte der überzeugte Sozialist nach Leipzig zurück und engagierte sich von Beginn an für den Aufbau des ‚neuen Deutschlands‘: er war Gründungsmitglied der SED, schrieb für das SED-Organ ›Leipziger Volkszeitung‹ und arbeitete von 1957 bis 1959 als Inoffizieller Mitarbeiter (IM) für das Ministerium für Staatsicherheit.<sup>29)</sup> Apitz' langjährige Ambitionen, als Autor erfolgreich zu sein, erfüllten sich, als er 1958 den Roman ›Nackt unter Wölfen‹ publizierte.

Der autobiographisch inspirierte Roman ›Nackt unter Wölfen‹, der von den Widerstandshandlungen des illegalen kommunistischen Lagerkomitees im KZ Buchenwald handelt, avancierte zu einer zentralen Gründungserzählung der DDR: Die Erzählung der vermeintlichen Selbstbefreiung des Lagers Buchenwald durch die Kommunisten bildete die wichtigste Grundlage für das Narrativ des antifaschistischen Widerstandskampfes.<sup>30)</sup> Am Beispiel des Romans lässt sich die gesellschaftliche Wirkkraft der Literatur in der DDR veranschaulichen: die millionenfach verkaufte, vielfach verfilmte und zur obligatorischen Schullektüre gewordene Erzählung trug maßgeblich dazu bei, das antifaschistische Widerstandsnarrativ zu zementieren – zumal der Roman als historischer Tatsachenbericht gelesen wurde.<sup>31)</sup> Dennoch war Apitz' Roman kein Auftragswerk. Vielmehr schrieb er ›Nackt unter Wölfen‹ in der Absicht, das Ansehen der Buchenwalder Kommunisten zu rehabilitieren, die zunächst aufgrund von Fehlverhalten im KZ bei der SED-Führung in Misskredit geraten waren. Ganz bewusst nahm Apitz Tilgungen und Glättungen an der realen Geschichte vor, die später mit der offiziellen Darstellung der SED amalgamierte.<sup>32)</sup>

Mit der Behauptung der Selbstbefreiung und eines historisch verbürgten Sieges der Kommunisten über die SS im KZ Buchenwald konnte sich die DDR

<sup>28)</sup> Vgl. TATERKA, Buchenwald (zit. Anm. 10); LUTZ NIETHAMMER, Der ‚gesäuberte‘ Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald, Berlin 1994.

<sup>29)</sup> HANTKE, Schreiben und Tilgen (zit. Anm. 25), S. 144.

<sup>30)</sup> Vgl. VOLKHARD KNIGGE, Antifaschistischer Widerstand und Holocaust. Zur Geschichte der KZ-Gedenkstätten in der DDR, in: Erinnerung. Zur Gegenwart des Holocaust in Deutschland-West und Deutschland-Ost, hrsg. von BERNHARD MOLTMANN, DORON KIESEL, CILLY KUGELMANN, Frankfurt/M. 1993, S. 67–77.

<sup>31)</sup> CORDULA GÜNTHER, Einige kritische Bemerkungen zu Buno Apitz' Erfolgsroman „Nackt unter Wölfen“, in: Hallesche Studien zur Wirkung von Sprache und Literatur 55/7 (1983), S. 57–73.

<sup>32)</sup> HANTKE, Schreiben und Tilgen (zit. Anm. 25), S. 335.

als Teil der „Sieger der Geschichte“, und damit als das „bessere“ Deutschland legitimieren, das für die nationalsozialistischen Verbrechen keine Verantwortung zu tragen brauchte. Der Roman veranschaulicht in nuce die Marginalisierung der Shoah, die der antifaschistischen Geschichtsdeutung inhärent ist, sowie eine instrumentelle Haltung gegenüber Juden und Jüdinnen. Jüdische Erfahrung wird im Roman quantitativ wie qualitativ nivelliert, der Holocaust scheint allenfalls als Randnotiz auf.<sup>33)</sup> Die wenigen jüdischen Figuren, allesamt stimm- und gesichtslose, sowie passive Opfer, dienen als Kontrastfolie zur Bestätigung der kommunistischen Heldentaten und als Ausweis für die „judenfreundliche“, ergo antifaschistische Einstellung der Kapos.<sup>34)</sup>

Jene sozialistischen Deutungsansätze finden sich bereits in der Novelle ›Esther‹, dort allerdings noch gesteigert. Apitz schrieb den Text laut eigenen Angaben 1944 heimlich in Buchenwald. Publiziert wurde er allerdings erst nach Apitz' Welterfolg mit ›Nackt unter Wölfen‹ im Jahr 1959 in einem Almanach des PEN-Zentrums. Bevor im Jahr 1988 auch eine Buchversion der Novelle mit Zeichnungen von Heidrun Hegewald erschien, wurde die Geschichte für das DDR-Fernsehen verfilmt (1962) und als Opernlibretto adaptiert (1966).<sup>35)</sup> Die Novelle thematisiert die Liebesgeschichte zwischen dem kommunistischen Funktionshäftling Oswald, der bereits seit zehn Jahren in einem nicht näher benannten Konzentrationslager in Deutschland inhaftiert ist, und der griechischen Jüdin Esther. Esther wurde zusammen mit hundert jüdischen Griechinnen aus einem Vernichtungslager in das an Buchenwald angelehnte „Männer“-KZ, in dem Oswald inhaftiert ist, deportiert. An den Frauen sollen medizinische Versuche durchgeführt werden, deren Vorbereitung Oswald als Funktionshäftling des SS-Arztes mitträgt. Bereits im ersten Satz der Novelle wird vorweggenommen, dass die Frauen vergast werden sollen. Die Beziehung zwischen dem in der Liebe noch unerfahrenen Kommunisten und der als erfahren, lebensmutig und schön geschilderten Jüdin Esther entwickelt sich entlang zaghafter Annäherungsversuche, wobei Oswald versucht, ihr die unausweichliche Ermordung zunächst vorzuenthalten. Die Annäherungen gipfeln schließlich in einer heimlichen Liebesnacht im Zimmer des SS-Arztes, die gleichzeitig Oswalds erste sexuelle Erfahrung markiert. Wenige Tage später drängt Oswald im Angesicht von Esthers nahender Vergasung auf einen ge-

<sup>33)</sup> Vgl. BILL NIVEN, *Das Buchenwaldkind. Wahrheit, Fiktion und Propaganda*, Halle a. d. Saale 2009.

<sup>34)</sup> BILL NIVEN, *Remembering Nazi-Antisemitism in the GDR*, in: *Memorialization in Germany since 1945*, hrsg. von BILL NIVEN und CHLOE PAVER, Basingstoke, New Hampshire 2010, S. 205–214, hier: S. 230.

<sup>35)</sup> BUNDESARCHIV BERLIN (BARCH), DR 1/2195 (Druckgenehmigungsakten Bruno Apitz: Esther), 1988, fol. 23.

meinsamen Selbstmord mit Morphium. Esther lehnt diese Form des „feigen“ Todes jedoch ab, mit der Begründung, dass ihre Ermordung einer kommenden, großen Zeit „wert“ sei.<sup>36)</sup> Am Tag darauf wird sie in der Gaskammer ermordet, wobei angedeutet wird, dass sie sich gegen ihre Ermordung wehrte.

Der aus acht Szenen bestehende Text orientiert sich in vielerlei Hinsicht an den konventionellen Gattungsmerkmalen der Novelle<sup>37)</sup>: Die Erzählung ist von mittlerer Länge und wird von einer „unerhörten Begebenheit“ – der Nachricht von der Vergasung der jüdischen Frauen – veranlasst. Wie Apitz im Nachwort anführt, beruht die Erzählung gattungsgemäß auf „wahren“ Tatsachen; gleichzeitig ist der tradierte Topos einer ausgeweglosen Liebe im Kampf gegen den Tod von „zeitlosem Interesse“.<sup>38)</sup> Darüber hinaus wird die Erzählung von einem rahmenden Gespräch eingefasst, während sich die Binnenhandlung auf eine hochpotenzierte Situation konzentriert, die in einer pyramidalen Struktur, ähnlich der geschlossenen Form des Dramas, angeordnet ist. Das blaue Seidenkleid Esthers fungiert als wiederkehrendes Symbol, wobei die weißen Chrysanthemen, die das Kleid zieren, bezeichnenderweise sowohl einen Liebesbeweis als auch einen Todesboten symbolisieren.<sup>39)</sup> Wie die Textanalyse zeigen wird, erfüllt die Wahl dieser Gattung mit ihren Eigenschaften eine ganz bestimmte Funktion, insbesondere hinsichtlich der Deutung der Shoah und des Umgangs mit Juden und Jüdinnen.

Sowohl auf inhaltlicher, als auch auf darstellungsästhetischer Ebene wird der Text von einem Deutungsmuster geleitet, das der millionenfachen Vernichtung von Juden und Jüdinnen implizit und explizit einen teleologischen Sinn zuschreibt. Das zentrale siebte Kapitel, in dem Esther das Angebot Oswalds zu einem gemeinsamen Selbstmord ablehnt, zeigt dies am deutlichsten. Apitz lässt Esther dabei folgende Sätze sprechen:

Nein. Ich darf diesen verlockenden Weg nicht gehen und du auch nicht [...]. Du wirst leben. Vielleicht. [...] Aber Tausende werden nach uns sein. Und der Tod, so wie wir ihn zu sterben haben, er muss sein. Ich ahne ein Großes, das hinter unserm Tod sich aufrichtet. Mir ist, als vermöchte ich mit meinen Augen den Nebel des Gegenwärtigen zu durchdringen und ich weiß: das Kommende ist unseres Todes wert. Uns reißt eine versinkende Zeit in ihren Strudel hinab.<sup>40)</sup>

Die Aussage impliziert die metaphysische Sinnhaftigkeit von Esthers Tod – und damit der nationalsozialistischen Judenvernichtung als solcher. Esthers

<sup>36)</sup> BRUNO APITZ, *Esther. Novelle*, Halle a. d. Saale 1959, S. 63.

<sup>37)</sup> Vgl. HUGO AUST, *Novelle*, 5. aktualisierte und erw. Aufl., Stuttgart 2012; WOLFGANG RATH, *Die Novelle*, 2. überarbeitete und aktualisierte Aufl., Göttingen 2008.

<sup>38)</sup> RATH, *Novelle* (zit. Anm. 37), S. 12.

<sup>39)</sup> AUST, *Novelle* (zit. Anm. 37), S. 16.

<sup>40)</sup> APITZ, *Esther* (zit. Anm. 36), S. 63, Hervorhebungen A.T.

Worte transformieren sie in eine Märtyrerin, die ihr Leben notwendig opfern muss, damit eine neue Zeit – gemeint ist der Sozialismus – heranzubringen kann. Diese instrumentelle Sinnstiftung der Shoah mutet grotesk an, ist im Kontext der marxistisch-leninistischen Ideologie jedoch durchaus schlüssig: Apitz veranschaulicht mit dieser Wendung die teleologische Geschichtsphilosophie des Marxismus-Leninismus, die den Sozialismus im Sinne einer säkularen Heilsgeschichte als gesetzmäßigen Fortschritt postulierte.

Wie nicht nur Apitz' Roman ›Nackt unter Wölfen‹, sondern etwa auch die bauliche Anlage der 1958 in der DDR eröffneten Nationalen Mahn- und Gedenkstätte Buchenwald illustriert, wurde der Nationalsozialismus in diesem Narrativ als notwendige Stufe auf dem Weg in eine bessere sozialistische Welt gedeutet, nach dem Motto: „Vom Sterben durch Kämpfen zum Sieg“. <sup>41)</sup> Da Apitz die Novelle noch im Lager, im Jahr 1944, schrieb, ist es wenig plausibel, dass der ursprüngliche Text auf die Legitimation der späteren DDR zielte. Allerdings veränderte Apitz die teleologische Grundaussage in den späteren Überarbeitungen der 1950er und 1960er Jahre nicht – zumal der teleologische Fortschrittsoptimismus, den die Erzählung demonstriert, bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts ein zentraler Bestandteil des sozialistischen Denkens war. Aufgrund der Allgegenwärtigkeit des teleologischen Erzählmusters in der politischen Rhetorik der DDR zum Zeitpunkt des Erscheinens der Novelle ist es nicht unwahrscheinlich, dass die Herausgeber\*innen und Leser\*innen die Verheißung einer kommenden, besseren Zeit auf die DDR bezogen.

Die heilsgeschichtliche Deutung der Shoah, die der Judenvernichtung geradezu kathartische Wirkung zuspricht, wird durch die dramatische Bauform der Novelle, die ganz im Sinne des sozialistischen Realismus an die traditionelle Dramentechnik angelehnt ist, unterstützt. <sup>42)</sup> Die Novellenforschung hat darauf hingewiesen, dass Novellen herkömmlich nach der dramatischen Bauweise strukturiert sind und daher die Kenntnis des überlieferten Dramenmusters, insbesondere der aristotelischen Lehre von Peripetie und Anagnorisis, grundlegend für das Verständnis von Novellen ist. <sup>43)</sup> Auch Apitz' Novelle orientiert sich streng am tradierten aristotelischen Tragödienschema: So ist Kapitel 1 als Exposition gestaltet, die die Figuren einführt, Kapitel 2 bis 4, in denen Esther und Oswald sich kennenlernen (2), verlieben (3) und sich zum ersten Mal küssen (4), dienen der Erregung und Steigerung der Konfliktsituation, in Kapitel 5 und 6 kommt es zur Peripetie bzw. zur Anagnorisis: Nach der gemeinsamen, „ersten, letzten“ Liebesnacht im Arztzimmer (5) wird sich Esther ihres ausweg-

<sup>41)</sup> KNIGGE, Antifaschistischer Widerstand und Holocaust (zit. Anm. 30), S. 69.

<sup>42)</sup> Vgl. RATH, Novelle (zit. Anm. 37), S. 15.

<sup>43)</sup> Ebenda, bes. S. 23.



losen Todes bewusst (6). Das siebte Kapitel, in dem Oswald darauf dringt, der Vergasung durch Selbstmord zu entkommen, dient als Moment der letzten, retardierenden Spannung. Kapitel 8 schließlich endet in der ‚Katastrophe‘ mit Esthers Ermordung in der Gaskammer.

Die gattungskonventionellen Implikationen der Tragödienform des Textes untermauern die inhaltliche Stoßrichtung: Während der pyramidale Aufbau in der Tragödie auf Kohärenz, Sinn und Zwangsläufigkeit, mithin auf das Herausstellen „heilsgeschichtliche[r] Zusammenhänge“ in profanen Lebensverhältnissen abzielt,<sup>44)</sup> ist die traditionelle Funktion der Tragödie mit einer (ästhetischen) Überwindung des Schreckens durch Reinigung (Katharsis) bestimmt.<sup>45)</sup> Bezogen auf Apitz’ Novelle heißt das, dass die sinnlose Ermordung Esthers durch die Nationalsozialisten qua Form den Status eines sinnhaft vorbestimmten Schicksals erhält. Gerade die der geschlossenen Form eingeschriebene Unabwendbarkeit der Ereignisse markiert Esther nicht nur als aktives Märtyreropfer (*sacrificium*), sondern auch als passives Opfer (*victima*) einer höheren Gewalt.

Zudem droht die Narrativierung der Judenvernichtung in Form einer klassischen Tragödie nicht nur, dem Menschheitsverbrechen der Shoah Sinn zuzusprechen, sondern auch, ihr den Schrecken zu nehmen. In der literaturwissenschaftlichen Holocaustforschung wurde daher immer wieder auf die Problematik der Anwendung konventioneller Formen und Normen der Sinnstiftung auf das Sprechen über die Shoah hingewiesen.<sup>46)</sup> Ganz den Regeln des sozialistischen Realismus gemäß, der in erster Linie konventionelle Erzählformen zur Maxime erhob, werden diese in der Novelle jedoch nicht hinterfragt. Vielmehr macht die strenge teleologische Bauform der Apitz’schen Novelle das oben beschriebene realsozialistische Narrativ der Sinnstiftung der nationalsozialistischen Verbrechen auch auf ästhetischer Ebene greifbar.

Auch wenn diese Deutung auf Apitz’ orthodoxe sozialistisch-antifaschistische Sozialisation und Anschauung zurückgeführt werden kann, innerhalb der sie stringent ist, leistet das sozialistische Deutungsmuster objektiv gesehen Shoah-Relativierung und antisemitischen Denkmustern Vorschub. Das Argumentationsmuster, in der Vergasung von Juden einen metaphysischen Sinn für größere politische Ziele zu erkennen – und damit auf Textebene die Shoah für die Legitimierung eines Weltbilds zu instrumentalisieren – ist, auch unabhängig von Apitz’ Intention, als eine Form der Relativierung und Nivellierung der Judenvernichtung zu betrachten. Die Antisemitismusforschung hat solche

<sup>44)</sup> AUST, Novelle (zit. Anm. 37), S. 57.

<sup>45)</sup> FRANZISKA SCHÖSSLER, Einführung in die Dramenanalyse, Stuttgart, Weimar 2012, S. 21.

<sup>46)</sup> MICHAEL HOFMANN, Literaturgeschichte der Shoah, Münster 2003, S. 12.

Relativierungs- und Normalisierungsbestrebungen in Bezug auf die Shoah als Varianten des Schuldabwehr-Antisemitismus eingeordnet.<sup>47)</sup>

Diese „Vernutzung“ und Bagatellisierung der Shoah geht in der Novelle darüber hinaus untrennbar mit einer Bemächtigung und Instrumentalisierung des Jüdischen bzw. der jüdischen Perspektive einher. Diese findet erneut sowohl auf darstellungsästhetischer Ebene – in der Erzählform und der Perspektivierung – als auch auf inhaltlicher Ebene – in der intertextuellen Bezugnahme auf die Geschichte der Königin Esther aus dem jüdischen Tanach – statt. Zunächst fällt auf, dass es die jüdische Figur Esther ist, die die kathartische Deutung ihres Todes – und damit der Shoah – äußert. Das spezifisch sozialistische Denkmuster, das der Judenvernichtung einen höheren Sinn zuschreibt, wird damit scheinbar aus einer jüdischen Perspektive legitimiert. Dem/Der Leser\*in wird suggeriert, dass Esther ihren Märtyrerintod durch die SS-Schergen befürwortet und im Gegensatz zum Selbstmord sogar ausdrücklich gutheißt.

Diese rezeptionslenkende, suggestive Strategie wird durch darstellungsästhetische Mittel, die ebenfalls mit der Wahl der Gattung in Beziehung stehen, forciert. Nicht nur im Aufbau, sondern auch in der Darstellung des Erzählten ist Apitz' Novelle an das Drama angelehnt. So zeichnet sich die Binnenhandlung durch einen überproportionalen Gebrauch dramatischer Figurenrede aus, also durch eine szenische Erzählform. Zwar gibt es einen heterodiegetischen Erzähler, dessen variable interne Fokalisierung an Esther und Oswald gebunden ist, dieser verschwindet allerdings die meiste Zeit hinter der mündlichen Rede der beiden Protagonist\*innen. Der Erzähler kommentiert die Figurenrede nicht, sondern gibt, ähnlich den Regieanweisungen im Drama, nur die für den Verlauf der Geschichte notwendigsten Handlungen der Figuren wieder. Der dramatische Modus suggeriert die Illusion einer unmittelbar greifbaren ‚Wirklichkeit‘ des Geschehens und steigert damit die Authentizität der getroffenen Aussagen.<sup>48)</sup> Der Großteil der direkten Rede und der inneren Monologe fällt wiederum auf die Figur Esther. Auf diese Weise kann der nichtjüdische Autor Apitz die Erfahrungen einer Jüdin im Angesicht ihrer Vergasung als authentische Gedanken schildern – und sich damit dieser Perspektive bemächtigen, um seine eigene sozialistische Weltdeutung zu legitimieren.

Die Bemächtigung des Jüdischen wird auf Ebene der intertextuellen Ausrichtung der Novelle potenziert. Apitz referiert mit dem Namen seiner Protagonistin auf die für das Judentum zentrale Geschichte der Königin Esther aus

<sup>47)</sup> WERNER BERGMANN, Störenfriede der Erinnerung. Zum Schuldabwehr-Antisemitismus in Deutschland, in: Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz, hrsg. von KLAUS-MICHAEL BOGDAL, KLAUS HOLZ, MATTHIAS N. LORENZ, Stuttgart 2007, S. 13–36, hier: S. 17.

<sup>48)</sup> MATÍAS MARTÍNEZ, MICHAEL SCHEFFEL, Einführung in die Erzähltheorie, 10. überarbeitete und aktualisierte Auflage, München 2016, hier: S. 46.

der Hebräischen Bibel. Im Buch Ester des Tanach riskiert die jüdische Ehefrau des Perserkönigs Ahasveros mutig ihr Leben und rettet damit das jüdische Volk vor der drohenden Vernichtung durch Haman und dessen Gefolge. Der geplante Genozid an den Juden kann nicht nur verhindert werden – vielmehr gelingt es durch eine List Esthers, zahlreiche Feinde der Juden und Jüdinnen per königlichem Gesetz zu töten. In der realsozialistischen Transformation dieser Erzählung bei Apitz wird die traditionsreiche Geschichte geradezu ins Gegenteil verkehrt – ohne, dass die Grundaussage der Erzählung verändert wird. Verknüpft mit einer Heilsgeschichte, die christlich sein könnte, aber kommunistisch ist, wird so suggeriert, dass Esther auch in Apitz' Novelle die Retterin eines ganzen Volkes ist: Allerdings figuriert sie eben nicht im Sinne des Tanach als mutige Retterin des *jüdischen* Volkes, sondern ist im Gegenteil vielmehr eine *jüdische* ‚Opfergabe‘ an ein erwartetes neues Zeitalter des Sozialismus.

Sowohl der intertextuelle Bezug auf die jüdische Tradition, als auch die Perspektivierung der kathartischen Deutung der Shoah durch die jüdische Figur stellen meines Erachtens Legitimationsstrategien dar, die die jüdische Perspektive und die jüdische Tradition instrumentell vereinnahmen, um die eigene marxistisch-leninistische Fortschrittsteleologie und die daraus resultierende Nivellierung der Judenvernichtung als ein *spezifisch jüdisches Anliegen* erscheinen zu lassen. Im Gegensatz zu ›Nackt unter Wölfen‹, in dem allein die Kommunisten eine heilsgeschichtliche Sinnstiftung der NS-Verbrechen vornehmen, wird in der Novelle ›Esther‹ nahegelegt, dass Juden und Jüdinnen ihre eigene Opferung selbst befürworten – allerdings nicht für die Rettung des jüdischen Volkes, sondern für die Rettung der gesamten Menschheit durch die Installierung des Sozialismus. Die hier durchscheinende Fortschreibung des antijüdischen Stereotyps von den Juden als („willige“) Opfer<sup>49)</sup> wird im Text forciert, da der kommunistische Protagonist Oswald in Kontrast zu Esther mutmaßlich überlebt. Es scheint, als müsse der Kommunist überleben, weil er für den Aufbau des beschriebenen neuen Zeitalters, das der/die damalige Leser\*in als die sozialistische Gesellschaft identifizieren konnte, verantwortlich ist. Gleichzeitig wird Esthers distinkte jüdische Identität letztlich im Telos einer internationalen sozialistischen Gesellschaft eingeebnet und aufgehoben.

Diese Konstellation erinnert an den universalisierenden und gleichzeitig hierarchischen Umgang der SED mit den „Opfern des Faschismus“: Einerseits wurde die jüdische Verfolgungserfahrung unter eine allgemeine Verfolgungserfahrung subsumiert, was jegliche Unterschiede – allen voran den entscheidenden Unterschied, nicht aufgrund einer bewussten Entscheidung, sondern um

<sup>49)</sup> Ein verbreitetes antisemitisches Stereotyp verglich Juden und Jüdinnen im Nationalsozialismus mit sich willenlos zur Schlachtbank führen lassenden Lämmer.

ihrer selbst willen verfolgt zu werden – nivellierte. Andererseits wurden kommunistische Überlebende als „Kämpfer gegen den Faschismus“ den „Opfern des Faschismus“, die vermeintlich „nicht gekämpft“ hätten, gegenübergestellt.<sup>50)</sup> Jüdische Überlebende erhielten auf diese Weise weniger Rentenansprüche als kommunistische. Auch Apitz bedient sich in der Erzählung dieser Trennung, die bei ihm verschärft wird: durch literarische Strategien der Perspektivierung und Intertextualität wird suggeriert, die Opferung Esthers an die „Neue Welt“ sei freiwillig und im Sinne der jüdischen Tradition, welche wiederum im universellen sozialistischen Kollektiv eingeebnet wird. Es handelt sich bei Apitz' rhetorischer Figur letztlich um eine „Vereinnahmung des Judentums unter gleichzeitiger Abforderung des Jüdischen“, die typisch für philo- und antisemitische Sprechweisen ist.<sup>51)</sup> Dass die jüdische Figur Esther nicht nur für ein einzelnes jüdisches Individuum spricht, sondern ein jüdisches Kollektiv repräsentiert, ist in der stereotypen – und damit verallgemeinernden – Darstellung der Figur angelegt.<sup>52)</sup>

Aus der Instrumentalisierung des Jüdischen resultiert folglich eine Stereotypisierung des Jüdischen, die wiederum als zentrales Merkmal antisemitischer Rhetorik (nicht nur) in der Literatur gilt. Da es in der Novelle eben nicht darum geht, jüdische Erfahrung in ihrer Vielschichtigkeit abzubilden oder sich empathisch in diese hineinzusetzen, sondern die Darstellung von Juden und Jüdinnen zur Rechtfertigung einer sozialistischen Weltanschauung benutzt wird, gerät auch die jüdische Protagonistin zum Stereotyp: Esther ist eine „schöne Jüdin“, in der sich etliche Attribuierungen des tradierten literarischen Topos, vor allem im Sinne männlicher Wunsch- und Angstphantasien antisemitischer und misogynen Natur spiegeln.

In der Forschung ist vielfach herausgestellt worden, dass der Topos der schönen Jüdin nicht per se antisemitisch ist, da sich die Darstellung und Bewertung jüdischer Frauenfiguren in der Literaturgeschichte durchaus verschieden gestaltet: so gibt es etwa eine Rezeptionsgeschichte der jüdischen Heldinnen der Heiligen Schrift, die die Erzählungen von Esther, Yael, Bathseba oder Judith variieren und die jüdische Frau als positive, tapfere Heldin illustrieren.<sup>53)</sup>

<sup>50)</sup> SUSANNE ZUR NIEDEN, „L. ist ein vollkommen asoziales Element ...“. Säuberungen in den Reihen der „Opfer des Faschismus“ in Berlin, in: Vielstimmiges Schweigen. Neue Studien zum DDR-Antifaschismus, hrsg. von ANNETTE LEO und PETER REIF-SPIREK, Berlin 2001, S. 85–108, hier: S. 88.

<sup>51)</sup> GEORG BRAUNGART, PHILIPP THEISON, Die überspringende Rede. Philosemitismus als literarischer Diskurs, in: Philosemitismus: Rhetorik, Poetik, Diskursgeschichte, hrsg. von PHILIPP THEISON und GEORG BRAUNGART, Sulzbach-Rosenberg 2017, S. 9–30, hier: S. 10.

<sup>52)</sup> Vgl. MONIKA SCHWARZ-FRIESEL, Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl, Leipzig 2019, S. 33.

<sup>53)</sup> ELVIRA GRÖZINGER, Die schöne Jüdin. Klischees, Mythen und Vorurteile über Juden in der Literatur, Berlin 2003, S. 12.

Die zwei anderen (idealtypischen) Variationen des literarischen Topos dagegen lassen sehr wohl Raum für antisemitische Imaginationen: so wird die schöne Jüdin entweder als sinnlich-laszive *femme fatale*, mithin als dämonische und gar verderbende Verführerin dargestellt, oder aber als Verkörperung des wehrlosen, unschuldigen Opfers.<sup>54)</sup>

Bei Apitz gestaltet sich die Charakterisierung nicht nur ambivalent, sondern geradezu widersprüchlich. Esther ist einerseits das schöne, bedrohte Opfer, das vor den geifernden, sie sexuell bedrängenden SS-Soldaten von Oswald gerettet werden muss.<sup>55)</sup> Die Kontrastierung der brutal misogynen, triebgesteuerten und sittlich verrohten Nationalsozialisten mit dem schüchternen, nach Liebe und gegenseitiger Wertschätzung trachtenden männlichen Protagonisten demonstriert die moralische Überlegenheit, sittliche Reinheit und (im wahrsten Sinne des Wortes) die Unschuld des Kommunisten Oswald. Andererseits wird Esther darüber hinaus auch als Heldin im Sinne der alttestamentarischen Erzählung skizziert, die nur widerstrebend den Märtyrertod auf sich nimmt, *und* als erotische und sexuell erfahrene Verführerin, die in der Organisation und Ausführung der gemeinsamen Liebesnacht die Initiative und Führung übernimmt – ohne dabei je als „unsittlich“ markiert zu werden. Ihre Sinnlichkeit wird vielmehr vor dem Hintergrund ihres nahenden Todes als eine reine, letzte Aufwallung von Lebens-„Lust“ plausibilisiert.

Esther erscheint damit zunächst als durchweg positive Figur. Ihre widersprüchliche Darstellung ist allerdings mitnichten Ausdruck eines differenzierenden oder empathischen Blicks auf die jüdische Erfahrung. Vielmehr handelt es sich bei der Figur um eine kollektivierende Wunschphantasie, die Imaginationen des Jüdischen und des Weiblichen miteinander verbindet. Das entscheidende Indiz dafür ist die aporetische Widersprüchlichkeit Esthers. So ist sie nicht nur bemitleidenswertes, unschuldiges Opfer, sondern gleichzeitig erotische Verführerin und heldenhafte, ihrem Schicksal ergebene Märtyrerin in einem, sie wird von Apitz darüber hinaus wiederkehrend mit mütterlichen Attributen ausgestattet. Mehrfach ist von Esthers „mütterlicher Liebe“ für Oswald die Rede;<sup>56)</sup> nach der gemeinsamen Liebesnacht streichelt sie Oswalds „Gesicht, als wäre sie eine tröstende Mutter mit ihrem Kind.“<sup>57)</sup>

<sup>54)</sup> Vgl. ebenda; FLORIAN KROBB, Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur im 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen 1993; JEANETTE JAKUBOWSKI, Vierzehntes Bild: „Die Jüdin“, in: Antisemitismus. Mythen und Vorurteile, hrsg. von JULIUS H. SCHOEPS und JOACHIM SCHLÖR, München 1995, S. 196–209.

<sup>55)</sup> APITZ, Esther (zit. Anm. 36), S. 18–22.

<sup>56)</sup> Ebenda, S. 48.

<sup>57)</sup> Ebenda, S. 54.

Die sowohl für die „imaginierte Weiblichkeit“<sup>58)</sup> als auch für Jüdinnen<sup>59)</sup> gleichermaßen stereotypen wie einander widersprechenden Zuschreibungen verdeutlichen die projektive, klischierte Dimension der Figur Esther. Es sind nämlich gerade jene „Widersprüchlichkeiten“ der Zuschreibungen, die die Antisemitismusforschung als konstitutiv für antisemitische Vorstellungen ausgemacht hat.<sup>60)</sup> Hierin gleicht der Antisemitismus wiederum sexistischen Zuschreibungen:

Dass Schwäche und Übermacht in ein und demselben Objekt zusammengedacht werden, macht gerade eine Besonderheit von Antisemitismus und Sexismus aus und ist für die Widersprüchlichkeit der Konstruktion der Objekte verantwortlich. [...] Die Widersprüchlichkeit ist ein Hinweis darauf, dass in der Konstruktion des Objekts falsche Projektion im Gange ist.<sup>61)</sup>

So ist Esther nicht der differenzierte Versuch, konkrete jüdische Erfahrung abzubilden, sondern ein Potpourri von Ideal- und Zerrbildern des Weiblichen und Jüdischen. Insbesondere das Narrativ der ihrem Schicksal – also ihrem Tod – ausweglos ergebenden „schönen Jüdin“ ist fester Bestandteil des tradierten literarischen Topos. Es wurde in der Forschung als weibliche Variante des „ewigen Juden“, und damit als Ausdruck einer angeblich ewigen, jüdischen Ausweglosigkeit interpretiert, die mitunter antisemitisch konnotiert ist.<sup>62)</sup> Apitz' Rückgriff auf diese Tradition im Kontext der Shoah legt nicht nur nahe, dass es sich bei Esther um eine Repräsentantin eines jüdischen Kollektivs handelt, sondern dass Esthers Vergasung durch ein vermeintlich mythisches, jüdisches Schicksal determiniert sei.

Psychoanalytisch gedeutet kann die Figur der schönen Jüdin Esther als der literarische Versuch gelesen werden, den drohenden Tod (Apitz') zu bannen, und zwar auf dreifache Weise: aus Perspektive des männlichen, nichtjüdischen Autors bzw. Protagonisten bedeutet der Tod der schönen Jüdin, als Verkörperung des *Anderen* schlechthin, eine doppelte Distanzierung von der eigenen Sterblichkeit und damit einen doppelten Sieg über den Tod: nicht der deutsch-kommunistische Mann ist es, der stirbt, sondern die jüdische Frau muss für die „bessere Welt“ in der Zukunft ihr Leben lassen. Das verbindend-

<sup>58)</sup> SILVIA BOVENSCHEN, Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zur kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Sonderausg. zum 40jährigen Bestehen der Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2004.

<sup>59)</sup> Zur Stereotypisierung der jüdischen Frau vgl. AGNES MUELLER, Die Unfähigkeit zu lieben. Juden und Antisemitismus in der Gegenwartsliteratur, Würzburg 2017.

<sup>60)</sup> SAMUEL SALZBORN, Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich, Frankfurt/M. 2010, S. 14.

<sup>61)</sup> KARIN STÖGNER, Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen, Baden-Baden 2014, S. 52.

<sup>62)</sup> KROBB, Schöne Jüdin (zit. Anm. 54), S. 252–257.

de Element der Schönheit Esthers mildert den Schrecken des Todes darüber hinaus ab.<sup>63)</sup>

Die Analyse von Apitz' Novelle veranschaulicht, inwiefern bestimmte Elemente der sozialistischen Legitimationsideologie – hier vor allem der heilsgeschichtliche Mythos vom Sozialismus als gesetzmäßigen Fortschritt – in ihrer konkreten, d.h. literarischen Ausgestaltung, der Instrumentalisierung und den stereotypisierten Vorstellungen von Juden und Jüdinnen Vorschub leisten können.

### III.

#### *Vereinnahmung und Verbildung: Rolf Schneider*

Auch in Rolf Schneiders Fragment gebliebenem Theaterstück ›Die Geschichte vom Moischele‹ verbinden sich sozialistische Ideologeme mit antisemitischen Stereotypen und Denkmustern, obwohl dem Autor seinem Selbstverständnis nach an einer Aufklärung über den Nationalsozialismus gelegen war. Im Gegensatz zu Apitz gehörte Rolf Schneider zu jener ‚zweiten‘ Generation DDR-Intellektueller, die während oder kurz nach dem Nationalsozialismus aufwuchs und die den Enthusiasmus der Gründergeneration im Laufe ihres Lebens zunehmend in Frage stellte. Schneider wurde 1932 in Chemnitz geboren und wuchs als Sohn einer kleinbürgerlichen Familie in Wernigerode im Harz auf. Laut Schneiders Autobiographie ›Schonzeiten: Ein Leben in Deutschland‹ waren zwar weder seine Eltern noch er Anhänger Hitlers, allerdings entzog sich die Familie auch nicht aktiv dem Regime, im Gegenteil: sein Vater arbeitete als Metallformer in einer Wernigeroder Fabrik, die Leichtmetalle für die NS-Luftwaffe produzierte, und er selbst war im Deutschen Jungvolk, einer Untergruppierung der Hitlerjugend, organisiert.<sup>64)</sup>

Nach dem Krieg studierte Schneider in Halle unter anderem bei Victor Klemperer Germanistik und Pädagogik und zog 1955 nach Ostberlin, wo er im Aufbau-Verlag als Redakteur der kulturpolitischen Zeitschrift ›Aufbau‹ arbeitete. Er erlebte 1957 die Verhaftung der regimekritischen Führungsriege des Verlags, des Leiters Walter Janka und des Cheflektoren Wolfgang Harich, und wurde zeitweilig selbst von der Stasi überwacht. Anhaltspunkte für eine „Regimegefährdung“ durch Schneider gab es zu diesem Zeitpunkt allerdings nicht: Schneider war bis in die 1970er Jahre überzeugter, wenn auch nicht streng orthodoxer Sozialist. Davon zeugen auch seine Hörspiele und Dramen,

<sup>63)</sup> Zur psychoanalytischen Analyse der weiblichen Leiche in der Kulturgeschichte vgl. ELISABETH BRONFEN, *Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik*, Würzburg 2004.

<sup>64)</sup> ROLF SCHNEIDER, *Schonzeiten. Ein Leben in Deutschland*, Berlin 2013.

die er seit den 1960er Jahren schrieb und die er unter anderem auf Sitzungen der Gruppe 47 vortrug. Erst im Laufe der 1970er Jahre äußerte sich Schneider zunehmend kritischer gegenüber dem SED-Regime. Im Zuge der Proteste gegen die Ausbürgerung Wolf Biermanns im Jahr 1976, die Schneider mitzeichnete, wurden seine Publikations- und Auftrittsmöglichkeiten bis zur Wende massiv eingeschränkt und Schneider aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen. Schneider publizierte dennoch weiter. Seit der Wiedervereinigung erschienen auch Sachbücher.

Das Volksstück ›Die Geschichte vom Moischele‹ schrieb Schneider zwischen 1964 und 1965 und veröffentlichte es 1970 zusammen mit anderen Dramen im Sammelband ›Stücke‹ im Ostberliner Henschelverlag. Der Text blieb jedoch Fragment – als erster Teil eines zweiteiligen Stückes – und wurde nie öffentlich inszeniert. In einer Voranmerkung erklärt der Autor, das Stück sei an die Form des „jiddischen Volksstücks“ angelehnt, die er für das gegenwärtige Theater „fruchtbar“ machen wolle.<sup>65)</sup> Dem eigentlichen Stück, das aus 12 Akten besteht, ist daher ein „Vorspiel“ vorangestellt, in dem ein jüdischer Bücherhändler (Sfurim) in einem ans Jiddische angelehnten Monolog in Versform die „Geschichte vom Moischele“ erzählt, die allerdings im Gegenteil zum tatsächlichen Stück im Mittelalter angesiedelt ist. Wie im Folgenden noch zu zeigen ist, ist die Form angelehnt an das jüdische Purimspiel. Das darauffolgende Stück selbst thematisiert das Leben des polnisch-jüdischen Jungen Moische, der in das Ghetto Kielce und später in ein nicht näher bestimmtes Konzentrationslager deportiert wird. Während seine Familie von den Nationalsozialisten ermordet wird, überlebt er das KZ durch Anpassung an die NS-Logik. Bereits im Ghetto lernt Moische den weitaus älteren deutschen Anarchisten Joseph kennen, der sich nach dem gescheiterten Ghettoaufstand in Kielce zum Kommunisten wandelt. Joseph und Moische treffen nach dem Krieg in der Sowjetischen Besatzungszone (SBZ) erneut aufeinander. Joseph beschließt, Moische unter seine Fittiche zu nehmen, da sich Moische auf dem Schwarzmarkt als Hehler verdingt und den kommunistischen Ideen, für die er sich einst interessierte, abgeschworen hat. Das Stück endet damit, dass Joseph gegen Moische vor Gericht aussagt, sodass dieser in ein sozialistisches Erziehungscamp kommt – das Joseph als Erzieher leitet.

Das Stück ist weitaus ambivalenter und vielschichtiger als die Novelle von Apitz. So veranschaulicht es auf eindrückliche und zum Teil differenzierende Weise die menschenverachtenden Repressions- und Verfolgungsmethoden der Nationalsozialisten gegenüber Juden und Jüdinnen, was für die Literatur der

<sup>65)</sup> ROLF SCHNEIDER, Die Geschichte vom Moischele, in: Stücke, hrsg. von ROLF SCHNEIDER, Berlin 1970, S. 207–278, hier: S. 7.



DDR in den 1960er Jahren eher eine Seltenheit war.<sup>66)</sup> Bei genauerem Hinsehen werden jedoch auch in Schneiders Darstellung Momente der Instrumentalisierung und Stereotypisierung der jüdischen Thematik sichtbar. Die instrumentelle Vereinnahmung des Jüdischen findet, ähnlich wie bei Apitz, auf zwei Ebenen statt: Auf der inhaltlichen Ebene wird die jüdische Figur des Moische zum Vehikel, um das sozialistische Welt- und Menschenbild des Autors als moralisch überlegen zu inszenieren. Auf darstellungsästhetischer Ebene dient die Form des „jiddischen Volkstheaters“ als Legitimationsstrategie.

Inhaltlich folgt das Handlungsschema dem Muster der sozialistischen „Wandlungsgeschichte“, einem zentralen Narrativ des sozialistischen Realismus, das die Wandlung eines nationalsozialistischen oder politisch ‚neutralen‘, ‚naiven‘ Protagonisten zum Kommunisten, fast immer angeleitet von einer kommunistischen Identifikations- und Vorbildfigur, nachvollzieht.<sup>67)</sup> In Schneiders Stück ist diese Wandlung sogar doppelt präsent: Zum einen wird Joseph, der einst im Spanischen Bürgerkrieg kämpfte und aufgrund der Niederlage zum anarchistischen Nihilisten wurde, durch die Inhaftierung im Konzentrationslager (erneut) zum Kommunismus „bekehrt“. Zum anderen mutiert der nun überzeugte Kommunist zum „Erzieher“ des als unehrlich und unproduktiv dargestellten Moisches: in der zweiten Hälfte des Stücks (ab dem 6. Akt) bemüht sich Joseph, Moische einen ‚ehrlichen‘ Job zu verschaffen und einen ‚guten‘ Einfluss auf ihn auszuüben, indem er ihn bei sich wohnen lässt. In seinem moralischen Eifer geht Joseph sogar so weit, gegen Moische vor Gericht auszusagen, um ihn anschließend in seinem Sinne in einem Jugendwerkhof erziehen zu können.

Dem Erzählmuster der Wandlungsgeschichte liegt, auch in der ‚Geschichte vom Moischele‘, ein teleologisches Fortschrittsverständnis sowie das positive Erziehungsideal des „sozialistischen neuen Menschen“ zugrunde.<sup>68)</sup> Beide miteinander verbundene Ideologeme wurden in der frühen Gründungszeit der DDR bis in die 1960er Jahre hinein angesichts der Verbrechen des Nationalsozialismus in der DDR-Literatur etabliert, um einen optimistischen Neuanfang zu apostrophieren. Dabei sollte die Vision des unbelasteten Neubeginns und des „vollkommenen“ Menschen ganz bewusst die nationalsozialistische Vergangenheit ausklammern, um diese hinter sich zu lassen.<sup>69)</sup> Diese Implikation zieht

<sup>66)</sup> Vgl. ANJA THIELE, „Welch Wort in die Kälte gerufen“ – eine Lyrikanthologie über die Shoah im Kontext der DDR-Erinnerungskultur, in: *Medaon* 10/19 (2016), S. 1–15.

<sup>67)</sup> WOLFGANG EMMERICH, *Kleine Literaturgeschichte der DDR*, Berlin 2009, S. 131.

<sup>68)</sup> KATRIN LÖFFLER, Der ‚neue Mensch‘ in der frühen DDR-Literatur und sein Kontext, in: *Der ‚neue Mensch‘. Ein ideologisches Leitbild der frühen DDR-Literatur und sein Kontext*, hrsg. von KATRIN LÖFFLER, Leipzig, S. 9–25, bes. S. 9–10.

<sup>69)</sup> Ebenda, S. 10.

sich auch durch das Stück: Die gesellschaftlichen Umstände, die dazu führten, dass Moische auf die kriminelle Bahn gerät, etwa, weil er von den Nationalsozialisten aller materieller Existenz beraubt wurde und schwer traumatisiert ist, werden von der Identifikationsfigur Joseph bewusst beiseitegeschoben. Vielmehr verlangt er von Moische, aus eben jener KZ-Erfahrung zu *lernen* (und zwar das Richtige, nämlich den Sozialismus) – genauso, wie er selbst aus dieser Erfahrung gelernt hat. Dieses teleologische Erzählmuster befördert jedoch, ähnlich wie bei Apitz, eine Sinnstiftung der nationalsozialistischen Verbrechen: die Shoah wird in Josephs Deutung zu einer Art Schule des Lebens umgedeutet, und zum „Anschauungsmaterial einer ‚Lehre‘ reduziert“, die mit der „Vorstellung des Lernens durch die Shoah operiert“.<sup>70)</sup>

Nun ließe sich einwenden, dass die sozialistischen Deutungsmuster im Text vor allem durch die Figurenperspektive des Joseph artikuliert werden. In der Tat zieht Moische beispielsweise Josephs erzieherisches Anliegen in Zweifel und widerspricht sogar einer Instrumentalisierung seiner Person in Form einer Allegorie,<sup>71)</sup> womit zumindest die Möglichkeit einer Kritik an den sozialistischen Konzepten im Text gegeben ist. Verschiedene rezeptionslenkende Elemente erschweren es jedoch, die Einwände Moisches als ernstzunehmende Kritik am Sozialismus zu lesen: so lenkt der Text die Sympathien deutlich auf die Figur des Joseph, der gerade aufgrund von Schwächen, seiner unorthodoxen Haltung zur Partei, aber auch aufgrund seiner Empathie und seines Einsatzes für Moische als authentische Identifikationsfigur charakterisiert wird. Diese Lenkung von Sympathie wird dabei stets mit Josephs sozialistischem Weltbild in Verbindung gebracht. So tröstet Joseph etwa den durch die nationalsozialistische Verfolgung gebrochenen Moische mit den Worten: „Hier [in der SBZ/DDR, A.T.] gibt es Leute, die ihre Arbeit daran setzen, dass es ein Land wird, wo sich wohnen lässt, ein Jud soll nicht mehr verlassen sein, sondern ein Mensch.“<sup>72)</sup> Um Moisches Erzieher werden zu können, begehrt Joseph sogar gegen die Partei auf, die ihm vorschreiben will, eine Reederei zu leiten. Selbst Josephs unerbittliche Prinzipientreue gegenüber Moische vor Gericht wird als ehrenvoll und vernünftig, ja gar als moralische Pflicht plausibilisiert: Denn Josephs Kontrahent, Rechtsanwalt Stronz, ist ehemaliger Nationalsozialist, der sich durch den Freispruch des Shoahüberlebenden Moisches eine Absolution von seiner Schuld und moralische Erhöhung verspricht.

<sup>70)</sup> EKE, Konfigurationen (zit. Anm. 23), S. 96.

<sup>71)</sup> Im 11. Akt vergleicht sich Moische vor Gericht mit einem Hund, der hin und wieder Diebstahl begeht, ohne damit Menschen „zu schaden“ und deswegen von Menschen gefangen genommen wird, im Zwinger aber stirbt: „Sie wollten ihn gefügig, damit sie einen Nutzen von ihm haben“, s. SCHNEIDER, Moischele (zit. Anm. 65), S. 275.

<sup>72)</sup> SCHNEIDER, Moischele (zit. Anm. 65), S. 260.

Im Gegensatz zu Joseph wird Moische dagegen, wie später noch zu zeigen sein wird, als störrischer und naiver *Anderer* charakterisiert.

Die Problematik dieser Konstellation besteht nicht nur darin, dass Moische als fremd, ja grundlegend anders markiert wird, sondern auch, dass es einer jüdischen Kontrastfigur bedarf, um die moralische Überlegenheit der Kommunisten über andere Ideologien herauszustellen – und das, obwohl die Instrumentalisierung jüdischer Überlebender im Text sogar explizit kritisiert wird. Die jüdische Figur des Moische fungiert im Text somit als Vehikel, um die Tugenden des sozialistischen Antifaschismus zu exemplifizieren und damit dessen Rechtmäßigkeit zu legitimieren. In einer zentralen Stelle des Stückes sagt Joseph zu Moische: „Moische, für mich soll sich’s an dir entscheiden, ob das was taugt, was wir hier machen im Land. Es muss anders werden mit dir.“<sup>73)</sup> Damit wird andererseits implizit verdeutlicht, dass sich der Sozialismus besonders der jüdischen Opfer des Faschismus bzw. allgemein der Juden und Jüdinnen annimmt und deren Wohl in den Mittelpunkt stellt. Der Sozialismus wird folglich als dezidiert projüdisch und anti-antisemitisch ausgewiesen, was wiederum der Legitimierung des Weltbildes dient. In die gleiche Richtung zielt ein anderes Argumentationsmuster des Textes: Auf Textebene wird nahegelegt, der Sozialismus werde von Juden und Jüdinnen selbst gewollt. So treten in der ersten Hälfte des Stücks und vor Josephs Wandlung die zwei jüdischen Kommunisten Berkowitz und Rubiner auf, die ebenfalls Sympathieträger für die Lesenden und Identifikationsfiguren für Moische sind. Sie kommen beim Ghettoaufstand ums Leben. Joseph leitet aus ihrem Tod für Moische die „Verpflichtung“ ab, den Sozialismus zu unterstützen:

Wirklich Moische: du musst dich ändern. Du hast eine Verpflichtung sozusagen. Auch wo du sie nicht aner kennst. Die gestorben sind von deinen Leuten [...] sind’s wert, dass du dich gelegentlich an sie erinnerst [...]. Sie haben ein Ideal gehabt, Moische, und was hier gewollt wird, in unserm Land [...], hat was von dem Ideal.<sup>74)</sup>

Im Zentrum des Textes steht folglich eine Denkfigur, die das Jüdische benutzt, um die moralische Integrität des Sozialismus im Sinne einer wortwörtlich *antifaschistischen* Ausrichtung hervorzuheben und zu belegen. Auch bei Schneider tritt die Kehrseite der instrumentellen Vereinnahmung jüdischer Figuren in Form einer antisemitisch gefärbten Stereotypisierung zutage: Moische erinnert erstens an das antisemitische Stereotyp des kriminellen und wuchernden Ostjuden, der auch sprachlich als ausgeschlossener *Anderer* markiert wird. Zweitens werden an Moisches Handeln typische Zuschreibungen eines „Antisemitismus nach Auschwitz“ sichtbar.

<sup>73)</sup> Ebenda, S. 263.

<sup>74)</sup> Ebenda, S. 264.

Die jüdischen Figuren werden im Stück zunächst allein sprachlich als *andersartig* und eindeutig „ostjüdisch“ markiert: die Verwendung eines sogenannten „Literaturjiddisch“, das sowohl im Vorspiel, als auch im dramatischen Stück mehreren jüdischen Figuren zugeschrieben wird, kennzeichnet jene als *Andere*, die aus einer fremden, potentiell rückständigen Kultur kommen und aus dem deutschen Kulturkreis ausgeschlossen sind.<sup>75)</sup> Das gesamte Vorspiel ist durch eine klischierte Vorstellung des Judentums geprägt, die der Heterogenität der deutschen (und osteuropäischen) Juden und Jüdinnen nicht gerecht wird: dem ostjüdischen Stereotyp entsprechend trägt der Sfurim „Pejes, Kaftan und Käppi“ vor einem Hintergrund „in der Art Chagalls“.<sup>76)</sup> Im Stück selbst wird auch die pejorative Konnotation Moisches fortgesetzt: In der Nachkriegszeit wird Moische, in Kontrast zu dem ehrlichen, unkorruptierbaren Kommunisten Joseph, als arbeitsunwilliger und unbelehrbarer Krimineller skizziert, der mit anarchistischen Ideen sympathisiert. Gegen einen „ehrlichen Broterwerb“, den Joseph ihm mehrfach nahelegt, sperrt Moische sich vehement. Die intellektuelle und kulturelle Rückständigkeit, aber auch die Unproduktivität und „Arbeitsscheue“, die Moische verkörpert und die ihm immer wieder von Joseph vorgeworfen werden, rücken die Figur in die Nähe des antisemitischen Ostjudenbilds.<sup>77)</sup>

Dieser Eindruck wird zusätzlich dadurch verstärkt, dass Moische mit Hehlware auf dem Schwarzmarkt handelt und seine Ware dabei zu horrenden Preisen verkauft. Die weder ironisierte, noch kritisch hinterfragte Darstellung knüpft dabei nicht nur erneut an das antisemitische Bild des „ostjüdischen Schiebers und Schleichhändlers“<sup>78)</sup> an, das seit dem Ersten Weltkrieg in Deutschland als antisemitischer Code galt, sondern auch an das strukturell antisemitische Stereotyp des unproduktiven Wucherers, Preistreibers und Spekulanten.<sup>79)</sup> Diese Semantik des ‚guten‘, disziplinierten Arbeiters, der durch Arbeit den faulen Kriminellen zu humanistischen Idealen erzieht, ist der bereits erwähnten sozialistischen Ideologie des ‚Neuen Menschen‘ entlehnt. Die Verherrlichung der ‚ehrlichen‘, ‚handfesten‘ Arbeit, sowie der Glaube an eine Erziehung durch Arbeit waren für dieses sozialistische Paradigma der 1950er und 1960er Jahre maßgeblich. Joseph fungiert in Schneiders Stück als Verkörperung jener sozialistischen Fortschrittsteologie, als Idealfigur des vorbildlich

<sup>75)</sup> LEA SCHÄFER, *Imitationen des Jiddischen in der deutschsprachigen Literatur. Studien zur Struktur fiktionaler Sprache*, Diss., Marburg 2014, S. 25.

<sup>76)</sup> SCHNEIDER, *Moischele* (zit. Anm. 65), S. 209.

<sup>77)</sup> LUDGER HEID, *Achtzehntes Bild: „Der Ostjude“*, in: *Antisemitismus. Mythen und Vorurteile*, hrsg. von JULIUS H. SCHOEPS und JOACHIM SCHLÖR, München 1995, S. 241–251, S. 243.

<sup>78)</sup> Ebenda, S. 234.

<sup>79)</sup> Ebenda, S. 245.

zum Sozialismus bekehrten, fleißigen Arbeiters – ergo des „neuen Menschen“. Dabei wird die Fremd-Machung Moisches gerade durch die Kontrastierung mit Joseph vorangetrieben. In Josephs Worten bleibt Moische, der sich nicht zur ehrlichen Arbeit überreden lässt, außerhalb eines wiederholt postulierten (sozialistischen) ‚Wir‘. Die manichäische Gegenüberstellung des „wuchernden“ Kapitalisten und des ehrlichen, fleißigen Arbeiters im Text, die ganz der marxistisch-leninistischen Kapitalismusanalyse der SED entspricht, hat insofern strukturell antisemitische Züge.<sup>80)</sup>

Die Rhetorik der personalisierenden Kapitalismuskritik nimmt im Text nicht zuletzt Elemente eines Schuldabwehr-Antisemitismus in sich auf. Moische, so legt es der Text nahe, macht aus seiner Verfolgungsvergangenheit finanziellen Gewinn: Bei Polizeikontrollen zieht er sich mit Verweis auf seinen Status als „Opfer des Faschismus“ aus der Affäre und nutzt das Mitleid der Polizisten aus, um ihnen Ware zum doppelten Preis zu verkaufen. Die hier mitschwingende, implizite Annahme, Juden schlugen (finanziellen) Vorteil aus dem Holocaust, die sich im Text wiederum mit dem sowohl antikapitalistischen als auch antisemitischen Bild des (jüdischen) „Wucherers“ verbindet, ist paradigmatisch für einen Schuldabwehr-Antisemitismus nach Auschwitz. Diese ungebrochene Stereotypisierung Moisches bleibt auch dann aufrechterhalten, wenn man – wie oben angemerkt – davon ausgeht, dass sich in der Figur des Joseph nicht nur Affirmation, sondern auch Kritik am Sozialismus spiegelt.

Abschließend ist noch ein Blick auf die außergewöhnliche Form des Stücks und seiner Funktion zu werfen. Konzipiert ist es, wie erwähnt, als „jiddisches Volksstück“, wie Schneider selbst schreibt. Der Autor bezieht sich dabei auf die Tradition des jüdischen Purimspiels, eines theatralen Spiels, das seit dem 16. Jahrhundert im aschkenasischen Raum belegt ist und insbesondere in Osteuropa weite Verbreitung fand.<sup>81)</sup> Ursprünglich und bis heute ein Bestandteil des religiösen Purimfestes, in dem auf karnevaleske Weise die biblische Estergeschichte und die Errettung des jüdischen Volkes szenisch nachgespielt wird, entwickelte es sich im Zuge der Haskala zu einer eigenständigen Kunstform. Diese verband traditionell zwei Genres in jiddischer Sprache miteinander: zum einen ein dramatisches Stück, dessen Stoff dem jüdischen Alltag entnommen war, zum anderen „Gebete und religiöse Gesänge parodierende, monologisch vorgetragene Lieder“.<sup>82)</sup> Beide Formen tauchen auch in Schneiders ›Geschichte vom Moischele‹ auf. Die jüdischen Perspektiven werden dabei auf Ebene

<sup>80)</sup> HAURY, Antisemitismus von links (zit. Anm. 5), S. 285.

<sup>81)</sup> EVI MICHELS, Purimspiel, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Band 5 Pr-Sy, hrsg. von DAN DINER, Stuttgart, Weimar 2014, S. 53–58, bes. S. 53.

<sup>82)</sup> Ebenda, S. 54.

der Darstellungsästhetik zur Legitimation der sozialistischen Weltanschauung nutzbar gemacht.

Zwar ist die Übernahme jüdischer Topoi und Perspektiven, oder eben der jüdischen Tradition entlehnter ästhetischer Formen durch nicht-jüdische Autor\*innen nicht per se als Ausdruck einer unrechtmäßigen, philo- oder antisemitischen Aneignung zu werten. Gerade in der Nachkriegszeit wurden jedoch solcherlei literarische Strategien nichtjüdischer Autor\*innen von jüdischen AutorInnen als Anmaßung empfunden, da diese Rhetoriken nicht selten dazu genutzt wurden, die Mitschuld der nichtjüdischen deutschen Autor\*innen an den Verbrechen des Nationalsozialismus zu verbergen oder verharmlosen.<sup>83)</sup> Literaturwissenschaftliche Studien haben diese Tendenzen der Vereinnahmung jüdischer Sprechweisen und der Etablierung einer „umfassenden Opferrede“ in der Nachkriegsliteratur – sowohl in West-, als auch Ostdeutschland – inzwischen gründlich dokumentiert.<sup>84)</sup> Die Einordnung solcher oftmals philosemitisch daherkommenden Rhetoriken bedarf jedoch einer konkreten Kontextualisierung.

Vor dem Hintergrund der Ergebnisse der Textanalyse, die eine Instrumentalisierung jüdischer Figuren zur Affirmation des Sozialismus, aber auch antisemitisch grundierte Zuschreibungen an den jüdischen Protagonisten aufgezeigt haben, lassen sich meines Erachtens die imitierenden Verweise auf das jiddische Volksstück als Legitimationsstrategie werten: Insbesondere durch die Perspektivierung des Stücks durch eine jüdische Figur, nämlich den Sfurim im Vorspiel, wird suggeriert, die sozialistischen, mitunter an antisemitische Denkmuster anknüpfenden Inhalte des Stücks seien „jüdisch legitimiert“. Die traditionelle Funktionsbestimmung der gewählten Form unterstreicht wiederum die teleologische Stoßrichtung des Stücks, das der Shoah eine moralische Lehre abringen will: mit den Mitteln der Parodie, der karnevalesken Vermischung von heiligen und profanen Elementen und dem Übertreten gesellschaftlicher Normen sollte das religiöse Purimspiel bei den Spieler\*innen und Zuschauer\*innen einen „kathartischen Effekt“ durch Lachen angesichts der Rettung des jüdischen Volkes erzielen.<sup>85)</sup> In Schneiders Stück – ohne den frag-

<sup>83)</sup> Diesen Vorwurf äußerte beispielsweise Paul Celan gegenüber dem Schriftsteller Johannes Bobrowski, vgl. ANDREAS DEGEN, „Sah ich dich nicht mehr an, Bruder?“ Johannes Bobrowski, die Juden und das Problem des Authentischen, in: *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*, hrsg. von WILLI JASPER, EVA LEZZI, ELKE LIEBS und HELMUT PEITSCH, Wiesbaden 2006, S. 395–419.

<sup>84)</sup> STEPHAN BRAESE, HOLGER GEHLE, DORON KIESEL, DORON und HANNO LOEWY, Vorwort, in: *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*, hrsg. von DENS., Frankfurt/M. 1998, S. 9–16, hier: S. 10.

<sup>85)</sup> Vgl. Ebenda, S. 56; AHUVA BELKIN, *Ritual Space as Theatrical Space in Jewish Folk Theatre*, in: *Jewish Theatre. A global view*, hrsg. von EDNA NAHSHON, Leiden, Boston, S. 15–25, S. 24.

mentarischen Text überstrapazieren zu wollen – scheint es, als solle ein solcher „kathartischer Effekt“ bei den Leser\*innen bewirkt werden – angesichts der mutmaßlichen Rettung des jüdischen Protagonisten durch den Sozialismus.

Auch in Schneiders Text zeigen sowohl Formaspekte als auch die semantische Codierung des jüdischen Protagonisten, wie sich sozialistische bzw. marxistisch-leninistische Denkmuster mit antisemitischer Rhetorik amalgamieren können – auch wenn der Autor aller Wahrscheinlichkeit nach geradezu gegenteilige Absichten verfolgte. Schneider selbst schien ein gewisses Unbehagen bei der Bearbeitung der Thematik zu spüren, da er das Stück nie beendete: in einem Interview gab er zu, er habe den Stoff „niemals bewältigen“ zu können.<sup>86)</sup> Die Unabgeschlossenheit des Stücks mag letztlich auch die Frage offenlassen, ob die aufgezeigten literarischen Strategien in einem zweiten Teil nicht abgeschwächt, konterkariert oder sogar offen kritisiert worden wären. Trotzdem beschloss Schneider, das Fragment in der vorliegenden Form zu publizieren.

#### IV.

##### *Literarischer Antisemitismus in der DDR*

Beide Texte machen auf je verschiedene Weise deutlich, dass bestimmte Deutungsmuster der DDR-Staatsideologie und des sozialistischen Realismus Erzählweisen lancieren, die das Jüdische *instrumentalisieren* und *stereotypisieren*: Insbesondere der teleologische Fortschrittsglaube an den siegreichen Sozialismus – sei es in der Variante des antifaschistischen Widerstands oder in der Variante des ‚Neuen Menschen‘ – erweist sich als unvereinbar mit einem Sprechen über die Shoah, auf der narrativen bzw. darstellungsästhetischen Ebene der hier ausgewählten Beispiele. Innerhalb solcher teleologischer Erzählmuster geraten jüdische Figuren fast notwendig zu Statisten einer weltanschaulichen Lehre. Dabei evoziert die konkrete literarische Ausbuchstabierung der abstrakten Fortschrittsideologeme des DDR-Sozialismus auf Textebene stereotype, beständig zwischen Philo- und Antisemitismus schwankende Rhetoriken. Literarische Texte scheinen damit besonders gut dazu geeignet, die „unbewussten“ antisemitischen Implikationen dieser Ideologeme freizulegen.

Charakteristisch für die sozialistisch-realistischen Techniken der DDR-Literatur sind dabei vorgeblich judenfreundliche, philosemitisch anmutende Konstellationen (der schönen Jüdin, des Judens als Opfer etc.). Sowohl in den Texten von Apitz als auch von Schneider geht es darum, ähnlich wie in der philosemitischen Rede das Jüdische auf verschiedenem Weg nutzbar zu machen, es zu vereinnahmen, um unter Nivellierung der jüdischen Erfah-

<sup>86)</sup> SCHNEIDER, Moischele (zit. Anm. 65), S. 345.

– insbesondere der qualitativ verschiedenen Verfolgungserfahrung im Nationalsozialismus – die eigene sozialistische Weltanschauung zu legitimieren. Die sozialistische Weltanschauung wird demnach auch gerade aufgrund ihrer unterstellten Gleichberechtigung von Juden und Nicht-Juden als moralisch überlegen inszeniert. Die instrumentelle Indienstnahme, die jüdische Erfahrung in ihrer Facettenhaftigkeit ignoriert, wird, wie der Beitrag zeigte, dabei auch über literarästhetische Strategien – von der Wahl der Gattung über die Perspektivierung bis hin zur intertextuellen Referenz – zum Ausdruck gebracht.





# VERZEICHNIS DER LITERATURWISSENSCHAFTLICHEN DISSERTATIONEN AN ÖSTERREICHISCHEN UNIVERSITÄTEN

## Vorbemerkung der Redaktion

Die folgende Dokumentation basiert auf den in der Redaktion ›Sprachkunst‹, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Institut für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte, Vordere Zollamtstraße 3, 1030 Wien, eingelangten Anzeigen. Um auch weiter diese Dokumentation möglichst lückenlos durchführen zu können, sei hier die dringende Bitte an alle Referenten gerichtet zu veranlassen, dass jede literaturwissenschaftliche Dissertation kurz vor oder nach der Promotion des Doktoranden der ›Sprachkunst‹ bekannt gegeben werde. Die Promovierten ersuchen wir um eine Kurzfassung (bis zu fünfzehn Zeilen/ca. 150 Wörter).

### 1. Germanistik

EHRMANN Daniel: Kollektivität: geteilte Autorschaften und kollaborative Praxisformen 1770–1840, Salzburg 2020. 635 Seiten.

Ref.: Norbert Christian Wolf, Herwig Gottwald.

Anhand der Beispiele von Goethes ›Propyläen‹ und Schlegels ›Athenäum‹ wird das Verhältnis untersucht, in dem kollaborative Praxisformen zu den autorschaftlichen Inszenierungen stehen, wie diese konvergieren oder sich unterscheiden und welche Rezeptionseffekte dadurch erzielt werden. Die zentrale These der Arbeit ist dabei, dass individuelle und kollektive Autorschaft in verschiedenen Kontexten unterschiedlichen Wert haben und somit situationsabhängig inszeniert werden. Die Dissertation nimmt daher auch die Überschneidung von Kunst und Wissenschaft im Konzept der Kollektivität in den Blick. Das Projekt versucht somit einen neuen Blick auf die Konstellation um 1800 zu werfen, der über das Moment der Kollektivität eine bisher kaum beachtete Form der Autorschaft in Kunst und Wissenschaft hervortreten lassen soll.

MEISENBICHLER Gernot Gottlieb: Zwischen Autonomie und Abhängigkeit. Möglichkeiten und Grenzen der „Neuen Frau“ in ausgewählten Romanen Wiener Autorinnen der Ersten Republik, Graz 2020.

Ref.: Brigitte Spreitzer-Fleck, Bettina Rabelhofer.

In der sozialhistorischen Forschung der vergangenen Jahrzehnte wurde das Phänomen der medial stilisierten „Neuen Frau“ der 1920er und frühen 1930er Jahren mehrfach einer kritischen Dekonstruktion unterzogen, wobei der Großteil entsprechender Analysen sich am Diskurs der Weimarer Republik, insbesondere Berlins, orientiert. Die Erforschung

österreichischer Verhältnisse weist hingegen beträchtliche Lücken auf. Eine ähnliche Gewichtung ist in der Literaturwissenschaft zu beobachten: Während der Typus der „Neuen Frau“ anhand von Romanen deutscher Autorinnen vielfach untersucht wurde, fallen vergleichbare Forschungsarbeiten zu österreichischen Autorinnen auffallend spärlich aus. Der Anspruch dieser Dissertation besteht darin, die Aufmerksamkeit von der Weimarer auf die Erste Republik, von Berlin auf Wien zu lenken. Im Vordergrund stehen die Fragen, ob und in welchem Ausmaß sich ein Diskurs über die „Neue Frau“ im Wien der Ersten Republik überhaupt nachweisen lässt und falls ein solcher Diskurs vorhanden sein sollte, inwiefern dieser von Wiener Autorinnen der Ersten Republik aufgegriffen und an diesen literarisch angeknüpft wird. Die Untersuchungen der Romane von Gina Kaus, Mela Hartwig, Joe Lederer, Else Feldmann und Veza Canetti folgen dabei der These, dass sich der eingangs analysierte Diskurs in den behandelten Texten nicht bloß widerspiegelt wird, sondern die Autorinnen versuchen, ihn kritisch zu dekonstruieren. Während die mediale Inszenierung der „Neuen Frau“ mit plakativer Schwarz-Weiß-Schematisierung arbeitet, differenzieren die genannten Autorinnen eine solche Stereotypisierung insofern, als sie ihre Aufmerksamkeit den chromatischen Übergängen widmen. Es sind gerade die Brüche im Diskurs über die „Neue Frau“, welche in den ausgewählten Texten erkennbar werden und im Rahmen dieser Dissertation herausgearbeitet werden sollen.

PAOLETIĆ Vito: Die Utopie scheitert nie. Über den Umgang mit jugendlichem Unbehagen im Adoleszenzroman des 21. Jahrhunderts, Klagenfurt 2019, 270 Seiten.

Ref: Arno Rußegger, Wynfried Krieglleder.

In dieser Studie fließen viele Bereiche der Geisteswissenschaften zusammen und ergänzend ineinander: Adoleszenz und Jugendprobleme, daher also Psychologie und Soziologie, Kinder-, Jugend- und Erwachsenenliteratur, Jugend- und Adoleszenzroman, Fantastik und ScienceFiction, Utopie und Philosophie – ich habe versucht, sie zu versöhnen und unter einen gemeinsamen Nenner zu bringen, um die Darstellung des Umgangs mit dem typisch adoleszenten Unbehagen im gegenwärtigen (aber auch im klassischen) deutschsprachigen Adoleszenzroman nachzuzeichnen, wobei ich in den Texten stets ein mehr oder minder implizites utopisches Denkmuster habe erkennen wollen. Untersuchte Vorläufer des aktuellen Adoleszenzromans sind von Goethe, Moritz, Musil, Hesse, Grass und Plenzdorf, besprochene AutorInnen der Gegenwart sind Herrndorf, Mohl, Travnicek, Hochgatterer, Bach, Güntner.

PICHLER Simone: Die Formalisierung der Philologie: das philologische Seminar und die Genese der Literaturwissenschaft in der österreichischen Moderne (1848–1914), Graz 2019, 561 Seiten.

Ref.: Simone De Angelis.

Die Dissertation setzt sich mit der Geschichte und dem Konzeptwandel des philologischen Seminars im 19. Jahrhundert auseinander. Thematisch ausgehend von der staatlichen Gründung des Seminars für deutsche Philologie an der Karl-Franzens-Universität Graz im Jahr 1873 werden dafür in methodischer Hinsicht die traditionellen Konzepte der Institutionen- und Disziplinengeschichtsschreibung neu besichtigt und mit der Methodologie der Integrated History and Philosophy of Science (& HPS) verbunden. Diese Zusammenführung erlaubt eine neue Perspektive auf die Geschichte der Geisteswissenschaften, da so ihre umfassenden Institutionalisierungsprozesse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von ihrem epistemologischen Kontext her verstanden werden können. Aus diesem Blickwinkel wird zwischen der Genese der Sprachwissenschaft, den Forderungen nach einer Methodologie der Philologie und der Gründung von Forschungsbibliotheken ein immanenter Zusammenhang ersichtlich, der mit der Berücksichtigung der Entwicklungen in der Philosophie,

damit verbunden der Ästhetik- und (Natur-)Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts, begründet und umfassend erläutert werden kann.

PRISTAVEC Ewald: Johannes Calvins Theologie und Ethik in den Kinder- und Hausmärchen (KHM) der Brüder Grimm, die von der Märchenzuträgerin Marie Hassenpflug beigeleitet worden sind, Graz 2019.

255 Seiten.

Ref.: Theresia Heimerl, Peter Wiesflecker.

Die Brüder Jacob und Wilhelm Grimm haben die Sammlung ihrer Kinder- und Hausmärchen (KHM) als ein Werk mit wissenschaftlichem Anspruch verstanden, es ging ihnen um das Sammeln und Dokumentieren mündlich überlieferter Volksmärchen. Der zweite Anspruch, den die beiden gestellt haben, war es, den Familien ein Erziehungsbuch für ihre Kinder in die Hand zu geben. Es stellt sich die Frage, welche Werte sie in den Erzählungen der KHM vermitteln wollten. – Der christliche Glaube in der konkreten reformiert-calvinistischen Ausprägung hat im Leben der Brüder Grimm und in der Erziehung der Familie Hassenpflug eine wichtige Rolle gespielt. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, wie sehr die Märchen, die von der Märchenforschung der Marie Hassenpflug zugeordnet werden, calvinistische Werte und Normen vermitteln. Ein besonderer Blick gilt dabei den Ausschmückungen durch Wilhelm Grimm, aber auch den Parallelen und den diversen Vorlagen. Die Darlegung calvinistischer Gedanken ist ein zentraler Teil der Arbeit, und immer wieder wird im Blick auf die KHM dargelegt, wie stark die Lehre Calvins die Erzählungen beeinflusst. Die These, dass der Calvinismus die Werte der neun behandelten Märchen in großem Maß bestimmt, ist sicherlich nicht von der Hand zu weisen.

SCHRABERGER Antje: Die fürsorgliche Schreiberin: Fehler- und korrekturanalytische Studie zur Überlieferungsstrategie der spätmittelalterlichen Lohnschreiberin Clara Hätzlerin im Lichte ihrer Reproduktion von Münsingers ›Falkenbuch‹, Graz 2020.

653 Seiten.

Ref.: Andrea Hofmeister, Wernfried Hofmeister.

Als eine von nur wenigen namentlich bekannten Frauen in einer männlich dominierten Zunft sticht die Augsburger Berufsschreiberin Clara Hätzlerin aus dem regen und für die schriftliche Wissensvermittlung jener Zeit so bedeutenden spätmittelalterlichen Laienschreibbetrieb hervor. Das umfangreiche Werk der Professionistin stellt einen Glücksfall für die Literaturwissenschaft, aber auch für andere Forschungszeile wie die Historiolinguistik und die Schreibprozessforschung dar, denn nicht weniger als neun von ihr abgeschriebene und signierte Codices sind bis heute erhalten und liefern eine Fülle an Untersuchungsmaterial von einer identifizierten Schreiberhand. Besonders reiches Vergleichsmaterial liegt zu Claras Abschrift von Heinrich Münsingers Buch von den Falken, Habichten, Sperbern, Pferden und Hunden – kurz ‚Falkenbuch‘ – vor, von dem insgesamt elf Textzeugen erhalten sind. Dieser Fachtext aus dem Bereich des spätmittelalterlichen Gebrauchsschrifttums zur Beizjagd wurde als Untersuchungsobjekt für diese Arbeit ausgewählt, die sich erstmals eine umfassende Schreibprozessanalyse anhand der Schreibleistung einer historischen Persönlichkeit zum Ziel gesetzt hat. Unter Ausschöpfung des gesamten Informationspotenzials des Überlieferungsträgers Stuttgart, LB, Cod. HB XI 51 (= D) sowie durch den minuziösen textkritischen Vergleich mit Codex Heidelberg, UB, Cpg 247 (= A), der im Zuge der Vorbereitung dieser Studie als Claras Vorlage nachgewiesen werden konnte, wurden sämtliche Verschreibungen und Revisionshandlungen der Hätzlerin in ihrer Abschrift des Textes erfasst und ausgewertet und in weiterer Folge ihre Schreibstrategien und ihr Korrekturverhalten zu rekonstruieren versucht. Im Ergebnis erweist sich Clara Hätzlerin aufgrund ihres Engagements

um einen fehlerbereinigten und verständlichen Text als außergewöhnlich sorgfältige, ja geradezu ‚fürsorgliche‘ Schreiberin, auch wenn ihre nach bestem Wissen und Gewissen vorgenommenen inhaltlichen Texteingriffe mitunter ihre Intention verfehlten. Um einen ganzheitlichen Blick auf Claras Überlieferung des ‚Falkenbuches‘ gewährleisten zu können, wurden zudem biographische Informationen über die Person der Schreiberin als Vermittlungsinstanz des Textes einbezogen. Dies geschah u. a. auf Basis einer umfassenden Auswertung der Augsburger Steuerbücher. Zahlreiche bislang nicht bekannte Details verleihen dem Leben und Wirken dieser berufstätigen Frau im Spätmittelalter nunmehr deutlichere Konturen.

TRATTNER Peter: Das Schrift-stellerische Œuvre Marc Adrians unter besonderer Berücksichtigung des Methodischen Inventionismus als Poetik neo-avantgardistischer Dichtkunst in Österreich, Klagenfurt 2019.  
267, XIII Seiten.  
Ref.: Anke Bosse, Arno Rußegger.

## 2. Anglistik und Amerikanistik

AUINGER Christian: Reading fictional minds in the EFL classroom, Wien 2019.  
215 Seiten.

Ref.: Stefan Krammer, Petra Kirchhoff.

Das Ziel der vorliegenden Dissertation ist es, Methoden zu etablieren, die Schüler\*innen im Englischunterricht dabei helfen sollen, fiktionale Charaktere besser zu verstehen und Empathie zu entwickeln. Dieser Ansatz basiert auf Forschung im Bereich der Figurenrezeption durch die Leserschaft im literarischen Kontext, sowie der sozialen Wahrnehmung im realen Leben. Die konkreten Methoden, die aus jenem theoretischen Fundament abgeleitet sind, werden in einer umfassenden Analyse zweier Jugendromane angewandt: ›Solo‹ von Alyssa Brugman (2007), sowie ›Aristotle and Dante Discover the Secrets of the Universe‹ von Benjamin Alire Sáenz (2014). In zwei österreichischen Schulklassen wurde Aktionsforschung betrieben, wobei jedem Roman zwei Forschungszyklen zukamen. Es wurden Lesetagebücher sowie diverse Lernerprodukte verwendet, um Daten für eine qualitative Analyse der emischen Perspektive der Schüler\*innen zu gewinnen. Die Auswertung ergab eine starke Neigung zur Perspektivenübernahme und eine Bereitschaft, verschiedene differierende Ansichten zu akzeptieren. Diese Arbeit liefert Einsichten, die für die laufende Forschung bezüglich kognitiver Prozesse bei der Literaturrezeption und deren Auswirkungen auf den Fremdsprachenunterricht relevant sind und die ebenfalls für Lehrkräfte sowie Lehramtsstudierende von Interesse sein können.

BRAUNECKER Melanie Vanessa Nicole: A Greed to Which We Agreed? Representations of the Oil Industry in Canadian Petro-Literature, Graz 2020.

233 Seiten.

Ref.: Maria Loeschnigg, Ulla Krieberegg.

Diese Arbeit beschäftigt sich mit kanadischer Ölliteratur ab den 1970er Jahren. Der Themenschwerpunkt liegt dabei auf der Ölindustrie im Norden von Alberta, die das Leben vor Ort maßgeblich beeinflusst und stellvertretend für die Abhängigkeit der modernen Gesellschaft von fossilen Brennstoffen steht. Insbesondere untersucht die vorliegende Arbeit die Bedeutung von Literatur in Zeiten von ökologischen Krisen, wobei besonderes Augenmerk auf die Vielfalt von literarischen Gattungen gelegt wird. Nach einem Theorieteil behandeln die Folgekapitel je eine literarische Gattung, wobei jedes Kapitel eine kurze Einführung,

eine Analyse ausgewählter gattungsspezifischer Texte, sowie ein Resümee der wichtigsten Erkenntnisse enthält. Als Abschluss dient ein Ausblick zu anderen Kunstformen und zur Entstehung von Ölliteratur weltweit, welcher die Aktualität und Brisanz des Themas unterstreicht.

EDERER Petra: *The empowered child: discourses of childhood in time travel stories for children and young adults*, Wien 2019.

312 Seiten.

Ref.: Susanne Reichl, Ingrid Tomkowiak.

Das vorliegende interdisziplinäre Dissertationsprojekt untersucht, wie in Erzählungen aus den Bereichen Literatur, Film und Videospiele eine bestimmte Erfahrung konstruiert und dem jungen Publikum vermittelt wird, nämlich die des erstarkten Kindes („the empowered child“). In Geschichten unternehmen Kinder außergewöhnliche Reisen in vergangene, zukünftige und parallele Welten und werden „strong, brave, rich, powerful, and independent“ (Nikolajeva 2010: 10). Somit wird aus einer Metapher der Macht ein Instrument der Bemächtigung, das den jungen Zeitreisenden ermöglicht, stark und erwachsen zu werden und gleichzeitig auch Macht auszuüben, indem sie die Kontrolle über die Zeit, die Welt und die Erwachsenen übernehmen. – Texte für Kinder und Jugendliche sind immer Ausdruck von Ideen der Erwachsenen über die Stellung und Identität von Kindern, die hier „Diskurse des Kindseins“ („discourses of childhood“) genannt werden. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, wie genau es Kinder durch die Zeitreise schaffen, ihren sozio-politischen Status zu verändern und wie dies in den beiden Erzählungen ›Crusade in Jeans‹ und ›Harry Potter and the Prisoner of Azkaban‹ und deren jeweils drei medialen Versionen dargestellt wird. Weiters wird untersucht, welche längerfristigen Auswirkungen diese Erfahrung auf die Lebenswelt der Kinder in den Geschichten wie auch auf die der jungen Leser\*innen, Zuseher\*innen und Spieler\*innen hat. – Die Dissertation greift eine Vielzahl von Theorien und Ansätzen auf, vor allem dekonstruktive und poststrukturalistische Perspektiven der Kulturwissenschaften und erzähltheoretische und strukturalistische Methoden aus den Literatur- und Filmwissenschaften sowie der Game Studies. Es wird auch Marie-Laure Ryans Konzeptualisierung der „möglichen Welten“ (1991) herangezogen und auf Theorien aus den Bereichen der Science Fiction und Fantasy zurückgegriffen. Die Arbeit soll so einen wertvollen Beitrag zur Konzeptualisierung von Zeitreise als bedeutsames diskursives Phänomen leisten und ein besseres Verständnis der sinngebenden und identitätsstiftenden Praktiken („signifying practices“) von Texten für Kinder und Jugendliche schaffen.

FAGAN Paul: *The Irish literary hoax from Swift to Beckett*, Wien 2020.

324 Seiten.

Ref.: Dieter Fuchs, Anne Fogarty.

This doctoral thesis argues that the interface between literary hoaxes and more standard forms of fiction constitutes a critically under-theorised dimension of the Irish canon. By reclaiming the importance of hoaxes on the margins of dominant discourses – in astrological almanacs, travelogues, scientific reports, pamphlets, essays, translations, newspaper articles, confessions, critical tracts, scholarly lectures, and various genres ostensibly marked with tags such as ‘non-fiction’, ‘referential’, ‘trustworthy’, ‘true’ – this study imbues undifferentiated essentialist readings of the Irish tradition with historical depth. More significantly, it demonstrates the extent to which the project of staging and deconstructing the problem of *trust* in the literary event is a central drive of Irish comic writing. The study covers a broad historical and generic spectrum of *ad hoc* engagements with the cultural logics and literary devices of the hoax: preparing falsified documents, forging signatures, and manipulating the truth-claims encoded in discursive genres so as to claim

spuriously and then challenge an authority grounded in expertise, insight, and a necessary trust. Authors considered from this perspective include Jonathan Swift (‘The Bickerstaff Affair’, ›Gulliver’s Travels‹), Maria Edgeworth (›An Essay on Irish Bulls‹), William Maginn (›Fraser’s Magazine for Town and Country‹), Francis Sylvester Mahony (›The Prout Papers‹), James Clarence Mangan (›Anthologica Germanica‹, ›Literæ Orientales‹), Sheridan Le Fanu (›The Room at the Dragon Volant‹), Brian O’Nolan (›The Irish Times Letters Hoax‹, ›The Third Policeman‹), James Joyce (›Finnegans Wake‹), and Samuel Beckett (›Le Concentricisme‹, ›Ohio Impromptu‹). – In its broader thesis, the study considers how the (perhaps uncomfortably close) relationship between the literary hoax and the fictional text compels us to turn away from a model of analysing literature along an axis of truth and falsehood – as a series of propositional ‘truth claims’ about the world – to one that considers literature and its various responses in print as an intersubjective event in which texts play with the perlocutionary forces of belief, expectation, and trust. In its narrower thesis, the project considers how the hoax’s various hijackings and transgressions of the law of genre, the authenticating gestures of paratextual and exegetical apparatuses, and the authority of the signature are (and perhaps cannot help but be) concomitant with challenges to the normative discourses of expertise, authenticity, and taste.

FRÜHWIRTH Sarah: Discourses of determinism in British sensation novels of the 1860s and 1870s, Wien 2020.  
266 Seiten.

Ref.: Christa Knellwolf King, Igor Maver.

Nineteenth-century sensation novels not only deal with transgressive and/or criminal behaviour but also tend to rationalise and explain the deviant and often criminal actions of their protagonists by a strong emphasis on determinism. The deterministic forces employed in many sensation novels include internal (madness) and external (environmental factors) as well as supernatural (fate/providence) and natural forces (natural and sexual selection) and are very important and powerful narrative devices that constitute an essential part of the ‘sensation formula’. Their employment enabled sensation novelists to bring about the sensational coincidences that are characteristic of the genre and to negotiate matters of guilt and responsibility in the context of crimes and infringements of morality. In my thesis, I relate this emphasis on determinism to the free will vs determinism debate that was raging in Great Britain and many other parts of Europe in the second half of the nineteenth century. Although the influence of discourses of determinism on individual nineteenth-century novelists and their works has already been researched, analyses of their effect on sensation fiction are sparse, though this popular genre with its numerous references to providential, biological and environmental determinism lends itself well to a discussion in this context. – Therefore, it is the purpose of this dissertation to advance and supplement the insights gained by previous research into the genre by shedding light on this hitherto neglected aspect. By analysing four sensation novels (›Lady Audley’s Secret‹ (1862) by Mary Elizabeth Braddon, ›Armadale‹ (1866) by Wilkie Collins, ›Not Wisely, but Too Well‹ (1867) by Rhoda Broughton and ›Bred in the Bone‹ (1871) by James Payn), I am going to determine the influence of nineteenth-century discourses of determinism on the genre and ascertain whether the criminal or otherwise deviant behaviour of the protagonists in these narratives is shown to originate in the workings of adverse forces or if the characters are indeed able to exert free will and are answerable for their deeds.

LECHNER Elisabeth: Beyond disgust: the postfeminist politics of body positivity, Wien 2020.  
352 Seiten.

Ref.: Monika Seidl, Ralph Poole.

My PhD project addresses the new visibility and popularity of ‘disgusting’ female bodies in contemporary popular culture as manifested in the body positivity phenomenon. While I understand my methodological/theoretical approach as deeply rooted in British Cultural Studies, my examples cover the Anglophone world more generally (see e.g. Megan Jayne Crabbe (UK), Harnaam Kaur (UK), Felicity Hayward (UK), but also Lena Dunham (USA), Rupi Kaur (CAN), Casey Jenkins (AUS)). By way of these examples, I will briefly introduce the most important trends in body positivity (fat acceptance, menstrual, breast-feeding and body hair activism) and then focus on explaining my approach towards the controversial and often contradictory phenomenon I refer to as ‘popfeminist body positivity.’ – To do justice to the affordances of social media like Facebook and Instagram and their awkward (Smith-Prei & Stehle 2016), affective politics as well as generally the multitude of different texts discussed in my thesis (posts and comments, TV series, autobiographical texts, self-help literature, etc.) that travel quickly between different platforms and lack clear boundaries, I will employ an ‘inventive’ (Lury and Wakeford 2012), Deleuzian-inspired feminist methodology as it has been developed by researchers like Rebecca Coleman, Jessica Ringrose, Emma Renold, and Lisa Blackman. In short, my project provides a critical account of body positivity between transgression and commodification and asks about the role of affect, disgust and shame in those transmedial encounters that produce ‘disgusting’ as well as idolised, feminist revolutionary bodies at the same time.

ZAJEC Polona: *The decline of the African Star: xenophobia in contemporary fiction about South Africa*, Wien 2020.

173 Seiten.

Ref.: Bodomo, Adams, Igor Maver.

### 3. Romanistik

PAGANO Marina: *„Da dove piovano le immagini?“: la parola e l’immagine nelle Cosmicomiche di Italo Calvino*, Salzburg 2020.

212 Seiten.

Ref.: Peter Kuon, Mario Berenghi.

### 4. Slawistik

BRUNOVÁ Marie: *Faktualität und Fiktionalität im Werk von Jiří Weil*, Salzburg 2019.

332 Seiten.

Ref.: Peter Deutschmann, Walter Koschmal.

Das Œuvre des tschechischen Schriftstellers jüdischer Herkunft Jiří Weil (1900–1959) umfasst einige Romane und Erzählungen, viele Übersetzungen (vor allem aus dem Russischen), zahlreiche journalistische Artikel, Reportagen und Essays sowie einige literaturwissenschaftliche Arbeiten. In seinem Nachlass befinden sich unter den bisher unveröffentlichten Prosatexten auch zwei Theaterstücke und ein Filmdrehbuch. Die bisherige, literaturwissenschaftliche Forschung zu Weils Werk zerfällt vorwiegend in zwei Bereiche, und zwar gemäß den beiden Themenschwerpunkten in seinen Schriften: Auf der einen Seite wird sein Vorkriegsschaffen untersucht, auf der anderen Seite werden seine Werke aus der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg analysiert, in denen er sich literarisch mit dem Holocaust auseinandersetzt. – Bisher fehlte es jedoch an Publikationen, die Weils vermeintlich heterogenes Werk unter einer theoretischeren Perspektive betrachteten. Die vorliegende Dissertation



untersucht Weils Werk in Hinblick auf die Interrelation von Faktualität und Fiktionalität. Anhand des Übergangs von faktualen zu fiktionalen Texten skizziert sie die Herausbildung von Weils Poetik, weswegen sein Schreiben auf Fiktionsignale untersucht wird.

### 5. Vergleichende Literaturwissenschaft

HÖFFERER Gerrit: *Kunstpädagogisches Kuratieren mit dem hyperimage: kulturanalytische Untersuchungen zum Motiv der Frau mit Bart*, Klagenfurt 2019.

314 Seiten.

Ref.: Gabriele Sorgo, Wilhelm Berger.

Die vorliegende Dissertation untersucht das kulturelle Muster der ›Frau mit Bart‹ (aus den Bereichen Kunst und visuelle Kultur) im Rahmen eines kuratorischen Projekts. Mit Hilfe des hyperimage, einem Konstrukt, das der Kunstwissenschaftler Felix Thürlemann etablierte, lassen sich autonome Bilder immer wieder kreativ zu neuen Bildgefügen zusammenstellen. Diese selektiven Bildcluster erzeugen Sinn, Sinn der nicht als bloße Addition einer Werk- bzw. Bildauswahl gefasst werden kann. Die Wurzeln des hyperimage reichen bis in die Antike. Transmediale hyperimages ermöglichen ein Display, das – wie in dieser Dissertation vorgestellt – ein exemplarisches Muster anzeigt und von einem Genderkontext gerahmt, in flexible Ordnungen einbettet wird. Die autonomen Bilder innerhalb eines hyperimage ermöglichen immer wieder neue intellektuelle Setzungen, die als Generatoren neuer Kontexte und Wissensordnungen fungieren können. Vergangenes und Gegenwärtiges lässt sich in einen erkenntnis- und sinnstiftenden Zusammenhang bringen, kulturelles Orientierungswissen lässt sich exemplifizierend veranschaulichen und stärken.

PENSLER Thomas: ›Und immer ruft die innere Stimme: Gib dich nicht auf!‹: die Malerin und Autorin Charlotte Berend-Corinth (1880–1967), Salzburg 2020.

245 Seiten.

Ref.: Andrea Gottdang, Markus Neuwirth.

Die Arbeit untersucht Leben und Werk Berend-Corinths anhand vorrangig sämtlicher verfügbarer Primärquellen (Tagebücher, Schriften, Briefwechsel) um ihr gesamtes Œuvre zu erschließen und zu würdigen. Neben der chronologischen Darstellung ihres Lebens und Wirkens ist ein wichtiger Aspekt der Analyse ihrer Tagebücher und (auto)biographischen Schriften das Aufzeigen der genretypischen Tendenz zur Fiktionalisierung und Stilisierung. Die von ihrem ›Lektor‹ Emil Ludwig vor der Publikation vorgenommenen umfangreichen Streichungen in ihren Tagebüchern zeigt dessen Intention auf, die Beziehung des Künstlerpaares und den Künstlerkult um Lovis Corinth hervorzuheben. Fünf Leitmotive in Berend-Corinths literarischem Schaffen (Künstlerkult, Künstler-Selbstverständnis, Genderthematik, Exil-Erfahrung, Netzwerkerin) werden herausgearbeitet und theoretisch untermauert. Ziel der Arbeit ist, die bisherige einseitige Wahrnehmung von Berend-Corinth als eine sich selbst aufgebende Künstlerin kritisch zu hinterfragen und durch eine fundiert begründete Sichtweise ihrer Motive, Verhaltensweisen und ihres Schaffens zu ersetzen. Letztlich kann die Leitfrage – sich aufgebende oder sich behauptende Künstlerin? – positiv beantwortet werden: Berend-Corinth blieb sich in allen Lebensphasen mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln stets treu und brachte ihre künstlerische Entwicklung und ihr kreatives Schaffen voran. Von einer Selbstaufgabe als Künstlerin kann also keine Rede sein.

## BERICHTE UND BESPRECHUNGEN

Biography – a play? Poetologische Experimente mit einer Gattung ohne Poetik, hrsg. von GÜNTER BLAMBERGER, RÜDIGER GÖRNER und ADRIAN ROBANUS (= Morphomata; Band 47), München (Wilhelm Fink) 2020, XVIII + 430 S., mit Illustrationen und Tafeln.

Die zentrale Ausgangsfrage des vorliegenden Bandes, ob und wie die Biographie als literarisch, fiktional, mithin ‚poetisch-spielerisch‘ verfahrende Textsorte zu produzieren und zu rezipieren sei, kann – so viel als Einführung durch den Rezensenten – als *die* Streitfrage der Biografietheorie des 20. Jahrhunderts betrachtet werden.<sup>1)</sup> Firmierten noch bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts Biografie und Historiografie unter dem Label der Literatur, etabliert sich überhaupt erst durch das Erstarken wissenschaftlich-positivistischer Standards eine nicht unproblematische Differenzierung zwischen literarisch und nicht-literarisch bzw. wissenschaftlich verfassten Lebensgeschichten.<sup>2)</sup> Im Spannungsfeld „zwischen Kunst und Wissenschaft“<sup>3)</sup> ordnet entsprechend Wilhelm Dilthey die Biografie 1910 als „Kunstwerk“<sup>4)</sup> ein, das hermeneutisch den „Wirkungszusammenhang“<sup>5)</sup> von Individuum und Milieu verständlich mache. Bekanntlich kommt es Mitte der 20er Jahre zur großen Auseinandersetzung zwischen Schriftsteller\*innen und Historiker\*innen um die Deutungshoheit über das ‚Biografische‘ in der populär-historischen Belletristik.<sup>6)</sup> Mit Siegfried Kracauers 1930 formulierter Kritik an einer unpoetischen, „neubür-

---

<sup>1)</sup> Vgl. CHRISTIAN KLEIN (Hrsg.), Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des Biographischen Schreibens, Stuttgart 2002.

<sup>2)</sup> Vgl. HELMUT SCHEUER, Biographie. Studien zur Funktion und zum Wandel einer literarischen Gattung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart 1979.

<sup>3)</sup> WILHELM HEMECKER, Zwischen Wissenschaft und Kunst. Diltheys Theorie der Biographie, in: Theorie der Biographie. Grundlagentexte und Kommentar, hrsg. von BERNHARD FETZ und WILHELM HEMECKER, Berlin 2011, S. 65–71.

<sup>4)</sup> WILHELM DILTHEY, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910), in: Gesammelte Schriften, Bd 7, hrsg. von BERNHARD GROETHUYSEN, Stuttgart 1965, S. 246–251.

<sup>5)</sup> Ebenda., S. 246.

<sup>6)</sup> Vgl. CHRISTOPH GRADMANN, Historische Belletristik. Populäre historische Biographien in der Weimarer Republik, Frankfurt/M. 1993.

gerlichen“ Geschlossenheit dieser biografischen Belletristik im Angesicht der Zerissenheit der Zeit<sup>7)</sup>, aber auch durch Virginia Woolfs Essay ›The New Biography‹ (1927)<sup>8)</sup> sowie der zur selben Zeit aufkommenden ‚neu-biografischen‘ Form spitzt sich der Zweifel an jeder teleologisch-chronologischen und wissenschaftlich-faktual Darstellung von ‚Leben‘ zu. Poststrukturalistische Theorieströmungen führen ab den 1960er Jahren zu einer noch verstärkten Problematisierung des Konnexes von Historiografie, lebensgeschichtlicher ‚Wahrheit‘ und faktualer bzw. fiktionaler Darstellungsweise. Zwischen zwei literaturwissenschaftlichen Forschungstraditionen, die jeweils für (etwa Hayden White, Paul Ricœur) oder gegen (Dorrit Cohn, Gerard Genette) die theoretische Einebnung der Grenzen von historiografischer Faktualität und fiktionalem Erzählen in biografischen Darstellungen plädieren, lässt sich bis dato unterscheiden.<sup>9)</sup>

Gilt auch das deutschsprachige Feld der literaturwissenschaftlichen Biografie- bzw. Biografikforschung, in dem sich der neue Band der Kölner ›Morphomata‹-Reihe platziert, als ein bis heute relativ kleines, so kann zumindest das hier nur grob anskizzierte Theoriefeld demnach durchaus umfassend erscheinen. Überzeugend pragmatische Anknüpfungsversuche an dieses Feld liefert die vorliegende Publikation dennoch, indem sie ihrem zentralen Vorhaben, „Variationsmöglichkeiten biografischer Poetologie“ (X) vorzustellen, in fünf thematischen Abschnitten gerecht wird. Folgende Antworten teilweise namhafter Biograf\*innen und Biografieforschender auf die Ausgangsfrage nach den poetischen Notwendigkeiten und Mitteln einer in ihrer poetischen Funktion zumindest umstrittenen<sup>10)</sup> Gattung erweisen sich als repräsentativ für das Bandvorhaben. Zahlreiche weitere, dieses Vorhaben übersteigende Ergebnisse finden sich darin subsumiert und können hier natürlich nur ausschnittsweise diskutiert werden.

Der wissenschaftlichen Biografik, genauer, dem Balanceakt zwischen Wissenschaft und Literatur wie auch der damit einhergehenden „Grundangst des Biographen“ (IX), den Portraitierten nicht zufriedenstellend zu fassen zu kriegen, widmet sich der erste Abschnitt. Als Mitherausgeber ist es Günter Blamberger, der in einem theoriegeschichtlichen Abriss von Dilthey über Jan Romein, Nietzsche,

<sup>7)</sup> Vgl. SIEGFRIED KRACAUER, Die Biographie als Neubürgerliche Kunstform, in: DERS., Das Ornament der Masse, Frankfurt/M. 1970, S. 75–80.

<sup>8)</sup> „Truth of fact and truth of fiction are incompatible; yet [the biographer] is now more than ever urged to combine them“. VIRGINIA WOOLF, The New Biography, in: DIES., Collected Essays; Bd. 4, London 1967, S. 229–235. Zit. n.: MANFRED MITTERMAYER, Das Handwerk der Biographie. Virginia Woolfs Beiträge zur Theorie der Biographie, in: Theorie der Biographie. Grundlagentexte und Kommentar, hrsg. von BERNHARD FETZ und WILHELM HEMECKER, Berlin 2011, S. 171–176, hier S. 173.

<sup>9)</sup> Vgl. ANSGAR NÜNNING, Fiktionalität, Faktizität, Metafiktionalität, in: Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien, hrsg. von CHRISTIAN KLEIN, Stuttgart 2009, S. 21–27.

<sup>10)</sup> Der Untertitel des Bandes ›Poetologische Experimente mit einer Gattung ohne Poetik‹ stellt sich vor dem Hintergrund der dargelegte Theoriegeschichte offensichtlich selbst zur Debatte, insofern biographische Darstellungen zwangsweise und ständig zwischen referentieller und poetischer Funktion schwanken.

Foucault, bis hin zu Hayden White zunächst auf wissenschaftliche „Konstruktionsstrategien von Biographik“ (25) hinweist und diese mit Prämissen moderner fiktionaler Biografik kontrastiert. „Die Dichter“, so Blambergers Zwischenfazit, „gehen den Wissenschaftlern also voran, was die narrativen Experimente angeht“ (27). Es folgt – begründet anhand der eigenen Kleist-Biografie (2011) – eine Kritik am ‚konservativen‘ Kausalitätsprinzip, an linear-chronologischen Erzählweisen, der Vorstellung eines stabilen Individuums und schließlich der Souveränität des Biografen über sein Material.

Vor allem Blambergers Forderung, Biografierende hätten der „Unabschließbarkeit“ (32) der biografischen Wahrheitssuche durch eine „offene Form“ (ebenda) gerecht zu werden, lässt sich ähnlich in anderen Beiträgen des ersten Abschnitts wiederfinden. Anhand ihrer Biografie über Jean Améry verweist so etwa auch Irene Heidelberg-Leonard auf die „Unmöglichkeit“ (81), die Lücken eines fragmentarischen Lebens zu überspielen, wobei der Biografin gerade diese Unmöglichkeit zur ethischen Verpflichtung ihres Schreibens über Amérys ‚jüdische Nicht-Identität‘ (86) wurde. Als „Begründer eines neuen Auschwitz-Diskurses [...]“, in dem die Sprache selbst das Paradox Auschwitz verkörpert“ (88), gewinnt Améry durch seine Biografin jene Individualität zurück, „die ihm die Nazis abgesprochen hatten“ (86). Umgekehrt weiß Peter Sprengel, dessen Biografie ›Rudolf Borchardt. Der Herr der Worte‹ (2015) bereits von der Kritik aufgrund ihrer Aufdeckungen zum notorischen ‚Lügner‘ Borchardt gelobt wurde<sup>11)</sup>, vom kritischen Umgang mit der Selbsttheroisierung seines Gegenstands zu berichten. Wissenschaftliches Biografieren, dies wird bei Sprengel deutlich, kann damit nicht nur als Bewältigungsversuch biografischer Kontingenz, sondern auch als ‚Korrektur‘<sup>12)</sup> eines sich bereits zu Lebzeiten ständig in Formen der Dichtung und Wissenschaft neu entwerfenden und korrigierenden Subjekts verstanden werden.

Determinierter noch als Sprengel und mitunter konträr zu Blamberger und Heidelberg-Leonard werten Rüdiger Görner und Rüdiger Safranski schließlich die Rollen von Biografierenden und Biografierten: Das „verstärkte Interesse an der Biografik und damit am Leben und Wirken eines Einzelnen, also einer mehr als deutlich identifizierbaren auktorialen Person, einer Urheberin, einem Urheber eines Werks oder Schaffens“ bilde, so der Trakl- (2014) und Kokoschka-Biograf (2018) Görner, „das vielbändige Gegengewicht zum ‚Tod des Autors‘“ (44). Noch einmal autor-zentrierter als Görner und mit geradezu politischem Gestus spricht Safranski vom ‚Biograf-Sein‘ „in eigener Sache“ (59). Als interessant erweisen sich die Beiträge Görners und Safranskis, weil hier der „Mythos einer geschlossenen

<sup>11)</sup> Vgl. RÜDIGER GÖRNER, Die Lügengeschichten des dichtenden Gärtners. Peter Sprengels Biografie über Rudolf Borchardt, in: Neue Züricher Zeitung, Nr. 223 vom 26. September 2015, S. 54.

<sup>12)</sup> Zum „biographischen Korrekturversuch“ als Legitimationsstrategie biographischen Schreibens, wie sie etwa in Lothar Machtans Arbeit zu Hitlers Homosexualität kenntlich wird: Vgl. CHRISTIAN KLEIN, Kontext, in: Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien, hrsg. von DEMS., Stuttgart 2009, S. 200–203.

historischen Persönlichkeit<sup>13</sup>), anstatt verabschiedet zu werden, über eine interessengeleitete „schöpferische Imagination“ des Biografen (Görner, 41) oder gar die Figur des „spezifisch Deutsche[n]“ (Safranski, 53) wieder eingeführt wird. Insbesondere Safranski, Biograf sogenannter „Meister aus Deutschland“ (55) und Verfasser einer im Fach als germanozentristisch rezipierten Romantikgeschichte<sup>14</sup>), sollte indes mit seiner recht spärlich begründeten Sonderwegs-These<sup>15</sup>) von einer kulturbioграфischen, „deutschen Tradition“ (55) deutliche Zweifel wecken. Letztlich paradox erscheint zudem Safranskis Vorstellung vom biographischen Schreiben als „Befreiung [...] von der suggestiven Gewalt [...] der ideologischen Muster“ (57)<sup>16</sup>) bei offensichtlich gleichzeitiger Ideologisierung der eigenen biografierten Gegenstände. Gleiches gilt für dessen Kritik an zu sehr auf „Allgemeinheit“ (58) zielende, wissenschaftlich-biografische Schreibweisen bei simultan selbst durchweg verallgemeinernder Sprache.

Gerade der zweite Abschnitt des Bandes, der sich u. a. den „soziokulturellen Rahmungen von Biographien“ (XII) widmet, tut vor diesem Hintergrund gut daran, gleich im ersten Beitrag mit der ‚biographischen Illusion‘<sup>17</sup>), „that individuals were in control of their own destiny, as autonomous, intellectual agents, uncoerced by cultural or historical circumstances“ (124), erneut zu brechen. So überzeugend wie der Historiker Ciraj Rassool, der sozialgeschichtliche Ansätze einer „history from below“ (124) auf südafrikanische, unterprivilegierte Gesellschaften anwendet und die Textsorte der wissenschaftlichen Biografie in ihrer „production of history“ (136) beleuchtet, lesen sich die Beiträge von Melbourne-Professorin Alison Lewis, wie auch von Karena Weduwen und Mike Rottmann. Unter dem Titel ›Stasiakten als Life Writing‹ zeigt Lewis eindrucksvoll anhand entsprechender Akten zu Monika Maron, mit welcher ‚Macht‘ der Akt des Bibliografierens einhergehen kann, insofern der geheimdienstliche Sicherheitsdiskurs der DDR „nicht nur Leben beschrieb“, sondern auch „Lebensereignisse auslöste [...] und gewünschte Lebensmöglichkeiten verhinderte“ (145). Vor allem auf ein nach wie vor bestehendes Desiderat der literaturwissenschaftlichen Biografieforschung weisen darüber hinaus Weduwen und Rottmann hin, wenn diese in ihrem Beitrag praxeologisch anhand von Rezensionen und Nachrufen zu und auf Elise Richter (1865–1943) ein wissenschafts-biografisches Portrait der Wiener Romanistin rekonstruieren. Gerade der gewählte Fokus auf die Konstruktion einer weiblichen

<sup>13</sup>) HANS ERICH BÖDEKER (Hrsg.), *Biographie schreiben*, Göttingen 2003, S. 26.

<sup>14</sup>) Vgl. THEODORE ZIOLKOWSKI, Rüdiger Safranski, Romantik. Eine deutsche Affäre, in: *Arbitrium* 26 (2008), H. 1, S. 82–85; URSULA HOMANN, Blüte gesamteuropäischen Geistes? Rüdiger Safranskis Studie über die ‚deutsche Affäre‘ der Romantik provoziert manche Fragen, in: *literaturkritik.de* (02. Oktober 2007), <<https://literaturkritik.de/id/11222>> [10.09.2020].

<sup>15</sup>) „Dieses Hin und Her zwischen Anpassung und Auftrumpfen gibt dem deutschen Kulturprozess etwas Flackerndes, Unstetes“ (54).

<sup>16</sup>) Safranski spricht etwa davon, dass heute „die Maschen der Gesellschaft immer enger werden“ (56) wie auch von Erfahrungen in Folge der 68er Bewegung, da „die Nonkonformisten bekanntlich sehr konformistisch und ideologisch“ (57) wurden.

<sup>17</sup>) Vgl. PIERRE BOURDIEU, *The Biographical Illusion*, Chicago 1987.

*scientific persona*, genauer, der ersten habilitierten Frau an einer deutschsprachigen Hochschule (180), provoziert vor allem gendertheoretische Anschlussfragen, die anknüpfende Arbeiten noch stärker berücksichtigen könnten. Auch die im Beitrag nicht erwähnte Textsorte der *scientific biography*, hier verstanden als Biografie über Wissenschaftler\*innen, sollte von Erkenntnissen zu den biografierenden Praktiken der Wissenschaft sicher profitieren können.

Gleichsam als theoretischer Überbau sämtlicher Beiträge des zweiten Abschnitts können schließlich die Thesen des Herausgebers des ›Handbuch Biographie‹ (2009) Christian Klein gefasst werden, der sich mittels der Figur des ‚Besonderen‘ nicht nur dem kulturellen Konstrukt der ‚Biografiewürdigkeit‘<sup>18)</sup> von Gegenständen, sondern auch der „textuellen Modellierung“ (235f.) dieser Besonderheit widmet. Entgegen der Untertitelformulierung des Bandes ›Gattung ohne Poetik‹ kann Klein durchaus Merkmale etwa der ‚populären Biografie‘ auf einer textuellen Verfahrensebene sowie einer rezeptionssteuernden paratextuellen Ebene feststellen. Anstatt diese Merkmale aber zu essentialisieren, schlägt der Autor ähnlich seinen Vorredner\*innen vor, die Biografie als kulturell-organisierte und *durch* das Leben gespeiste, „mediale Repräsentation“ (247) von Leben zu betrachten. Grundlegend spannend und diskussionswürdig im Sinne des Bandvorhabens erscheint dem Rezensenten letztlich Kleins Schlussthese, „dass es so etwas wie Leben jenseits des Textes gibt“ (248). Zumindest, was der Autor theoretisch unter einer solchen textjenseitigen „subjektive[n] Lebenspraxis“ (ebenda) versteht, bleibt bis zuletzt, auch mangels eines klaren Textbegriffs, leider offen.

Implizit einen Gegenstandswechsel von der Biografie zur Autobiografie vollziehen die Abschnitte III. und IV. des Bandes, wobei einerseits ‚schriftstellerische Inszenierungen von Autobiographie‘ (XIII) und andererseits „digitale Spielformen von Autobiographik“ (XIV) fokussiert werden. Innovativ an das bestehende Forschungsfeld ‚(Auto)biographie und Wissen‘ knüpft in diesem Sinne Monika Schmitz-Emans an, die beispielhaft fünf verschiedene Modelle lexikografischer Autobiografik bzw. autobiografischer Alphabete in ihren „Spielformen“ (259) und „Poetiken“ (271) untersucht.<sup>19)</sup> Unter anderem anhand der Texte ›Doroshny Lexikon‹ (2008) des tschuktschischen Autors Jurij Rytchëu, Wolfgang Hegewalds ›Lexikon des Lebens‹ (2017) oder Barthes ›Roland Barthes par Roland Barthes‹ (1975) kann Schmitz-Emans quasi wissenspoetische Effekte zwischen Autobiograf und lexikografisch angeordneten Sinnzusammenhängen ausmachen (272), welche eine Kontingenz von Bedeutung und Leben hervortreten lassen. Produktive Anknüpfungspunkte für zukünftige Forschungsansätze zur (Auto-)Biografie als sozialer Wissensform<sup>20)</sup> – so der

<sup>18)</sup> Vgl. HANNES SCHWEIGER, Biographiewürdigkeit, in: Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien, hrsg. von CHRISTIAN KLEIN, Stuttgart 2009, S. 32–36.

<sup>19)</sup> Vgl. auch: MONIKA SCHMITZ-EMANS, Enzyklopädische Phantasien. Wissensvermittelnde Darstellungsformen in der Literatur – Fallstudien und Poetiken, Hildesheim 2019.

<sup>20)</sup> Vgl. etwa: PETER ALHEIT und ERIKA M. HOERNING (Hrsgg.), Biographisches Wissen. Beiträge zu einer Theorie lebensgeschichtlicher Erfahrung, Frankfurt/M., New York 1989.

Eindruck des Rezensenten – bietet daneben auch der Beitrag von Antonia Villinger, in dem die Autorin der „Werkpolitik“ (277) Christian Friedrich Hebbels nachspürt. Etwa in Hebbels Tagebuch findet Villinger Hinweise auf eine biografisch-poetische „Schreibpolitik“ (280) als strategische Positionierung des Dramatikers im literarischen Feld. In Anlehnung an Spoerhase & Sina (2017)<sup>21)</sup> kann die Autorin außerdem zeigen, wie Hebbels eigene Bemühungen um eine posthume Archivierung einem „Vorbereiten der eigenen Auto-Biographie“ (289) zu Lebzeiten gleichkommen. Vor allem Grenzen und Schnittstellen bio- und autobiografischen Wirkens und Schreibens werden bei Villinger am Beispiel Hebbels gut greifbar.

Tatsächlich nur stellenweise – dies darf noch angemerkt werden – klärt sich in den Beiträgen der letzten Abschnitte für Leser\*innen, was mit der Gattungsbezeichnung ‚Autobiografie‘ nun genau gemeint sein könnte. Stefanie Sargnagel in Buchform publizierte Facebook-Statusmeldungen, so legen zumindest die Autor\*innen Harun Maye und Erika Thomalla unter Verweis auf Martina Wagner-Egelhaaf<sup>22)</sup> und Philippe Lejeune<sup>23)</sup> dar, „bedeuten einen kalkulierten Bruch mit dem ‚prominentesten Strukturmerkmal‘ autobiografischer Texte: der Auffassung, dass es sich um eine als ‚individuelle Lebensäußerung eines konkreten Menschen authentisch gelebte und darum wahre Erfahrung handle“ (320). Mit Verweis auf Paul de Mans bekannte Dekonstruktion des Autobiografiebegriffs<sup>24)</sup> gelingt es Maye und Thomalla nachzuweisen, wie Sargnagels immer schon fiktionale „Maske“<sup>25)</sup> den autobiografischen Konstruktionsregeln sozialer Medien folgt. Einem solchen Mediendispositiv, als regelgeleitetem Apparat fiktional-biografischer Experimente, widmet sich schließlich auch Adrian Robanus in seinem Beitrag zum Computerspiel ‚The Witcher 3‘. Auf erfrischende Weise erweitert Robanus den Forschungshorizont der Biografieforschung wie auch der Game Studies, indem er anhand des Action-Rollenspiels „Spezifika der Computerspielbiographie“ (339) herausarbeitet und etwa vor dem Hintergrund der „Handlungsfreiheit“ (ebenda) im Spiel diskutiert. Vor allem performativitätstheoretisch innovativ sind Überlegungen des Autors zum medialen Interface der Spielkonsole, das „einen doppelt stattfindenden Akt biographischen Handelns“ ermögliche, „der einerseits im fiktionalen, andererseits im lebensweltlichen Raum stattfindet“ (342). Die im und außerhalb des Spiels getroffenen Entscheidungen, getätigten Handlungen und immersiv-erlebten Welten führten, so Robanus, zu einer „Verschmelzung von Figurenbiographie und persönlicher Biographie“ (355), welche in Zukunft soziologisch genauer zu beleuchten wäre.

21) Vgl. CARLOS SPOERHASE und KAI SINA (Hrsgg.): Nachlassbewusstsein. Literatur, Archiv, Philologie 1750-2000, Göttingen 2017.

22) Vgl. MARTINA WAGNER-EGELHAAF, *Autobiographie*, Stuttgart 2005.

23) Vgl. PHILIPPE LEJEUNE, *Der autobiographische Pakt* (1975), Frankfurt/M. 1994.

24) Vgl. PAUL DE MAN, *Autobiographie als Maskenspiel* (1979), in: DERS., *Die Ideologie des Ästhetischen*, hrsg. von CHRISTOPH MENKE, Frankfurt/M. 1993, S. 131–146.

25) Auf eine Einbindung des Begriffs der ‚Autofiktionalität‘ verzichten die Autor\*innen. Vgl. hierzu etwa: MARTINA WAGNER-EGELHAAF (Hrsg.), *Auto(r)fiktion. Literarische Verfahren der Selbstkonstruktion*, Bielefeld 2013.

Mit dem fünften Abschnitt und einem sehr umfassenden, kunstgeschichtlichen Beitrag von Hartmut Böhme zu den Spielformen des Portraitierens zwischen dem 15. und 20. Jahrhundert endet der 47. Band der ›Morphomata-Reihe. „Seit der Renaissance“, so Böhme, „entwickeln Gemälde die Fähigkeit, zwischen dem Pol, wo sie sich *als* Bilder zeigen, und dem anderen Pol, wo sie *etwas* zeigen, zu changieren. So wird der Betrachter, indem er *etwas* sieht, sich zugleich bewusst, dass er ‚nichts als ein Bild sieht‘, an dessen Zustandekommen er beteiligt ist“ (363). Die „individuierte Besonderheit“ (364) des Menschen, so ließe sich mit Böhme eventuell ein Fazit des Sammelbands formulieren, kann und muss uns bereits seit Jahrhunderten als eine im Spiegel (auto-)biografischer Kunst erzeugte und gebrochene erscheinen. Die (Auto-)Biografie, unabhängig ob literarisch, wissenschaftlich, digital oder malerisch verfasst, hat damit – um auf die Ausgangsfrage des Bandes zurückzukommen – poetisch-spielerisches Potential, insofern sie ‚Leben‘ nicht nur stetig *be-*, sondern auch *erschreibt*, erzeugt, kreierte, verwirft etc. Verfasser und Erforscher (auto)-biografischer Medien und Darstellungen hierauf abermals hingewiesen zu haben, darf als Verdienst des gesamten, vorliegenden Bandes, seiner Herausgeber sowie seiner Verfasser\*innen gelten.

DOI: [https://doi.org/10.1553/spk51\\_2s153](https://doi.org/10.1553/spk51_2s153)

Nicolai Busch (Köln)





# SPRACHKUNST

Beiträge  
zur Literaturwissenschaft  
Jahrgang LI/2020



VERLAG DER  
ÖSTERREICHISCHEN  
AKADEMIE DER  
WISSENSCHAFTEN

# SPRACHKUNST

## Beiträge zur Literaturwissenschaft

Hrsg. im Auftrag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Institut für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte, von Hans Höller, Christoph Leitgeb und Michael Rössner.  
Redaktion: Federico Italiano und Christoph Leitgeb.

International Advisory Board: Christian Begemann (München), Astrid Ertl (Frankfurt/M.), Monika Fludernik (Freiburg/Br.), Herbert Grabes (Gießen), Christine Kanz (Gent), Thomas Klinkert (Freiburg/Br.), Werner von Koppenfels (München), Renate Lachmann (Konstanz), Michael Meyer (Koblenz-Landau), Luigi Reitani (Udine), Ritchie Robertson (Oxford), Monika Schmitz-Emans (Bochum), Peter Schnyder (Neuchâtel), Franziska Schöblier (Trier), Gustav Siebenmann (St. Gallen), Cornelia Sieber (Mainz), Marie Luise Wandruszka (Bologna).

### *Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

---

Als internationale wissenschaftliche peer-reviewed Zeitschrift von der ÖAW gefördert.

Anschrift Redaktion: Doz. Dr. Christoph Leitgeb, Institut für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vordere Zollamtstraße 3, 1030 Wien, Österreich..

Tel. + 43-1/515 81-3324 · Fax + 43-1/515 81-3311

[Christoph.Leitgeb@oeaw.ac.at](mailto:Christoph.Leitgeb@oeaw.ac.at) · <http://www.oeaw.ac.at/sprachkunst>

Erscheinungsweise: jährlich zwei Halbbände. Anzeigen und Beilagen werden aufgenommen. Rezensionsexemplare erbitten wir direkt an den Redakteur. Eine Gewähr für die Berücksichtigung unverlangt eingesandter Bücher, Sonderdrucke etc. kann nicht übernommen werden.

ISBN 978-3-7001-8747-9 (1. Halbband 2020)

ISBN 978-3-7001-8856-8 (2. Halbband 2020)

AU ISSN 0038-8483

© Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 2021

Alle Rechte vorbehalten.

Die verwendete Papiersorte ist aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt, frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Satz & Layout: Hermann Blume, Wien

Druck und Bindung: Prime Rate kft., Budapest

<https://www.austriaca.at/0038-8483collection>

<http://verlag.oeaw.ac.at>

# INHALTSVERZEICHNIS

Jahrgang LI/2020

## 1. Halbband

### Aufsätze

- Gernot Kamecke (Berlin): Das Sprachspiel als Klage und Selbstbehauptung. Über den Widerstreit zwischen Philosophie und Literatur bei Francisco de Quevedo. . . . . 5
- Kaltërina Latifi (Göttingen/London): „Jetzt – / zwischen Zwei Nichtse / eingekrümmt“. Sprachrupturen als Form des Plötzlichen bei Friedrich Nietzsche am Beispiel von zwei seiner Dionysos-Dithyramben und ihrer Bedeutung. . . . . 31
- Josh Torabi (London): The Aesthetics of Music and Myth: Joyce, Mann, Nietzsche Sophia Schnack (Auf-)begehrende Textkörper. Intertextuelle Verführungsspiele zwischen Nina Bouraoui und Marguerite Duras. . . . . 81
- Sophia Schnack (Wien): (Auf-)begehrende Textkörper. Intertextuelle Verführungsspiele zwischen Nina Bouraoui und Marguerite Duras. . . . . 111
- VERZEICHNIS DER LITERATURWISSENSCHAFTLICHEN DISSERTATIONEN AN ÖSTERREICHISCHEN UNIVERSITÄTEN . . . . 129

### Berichte und Besprechungen

- Moritz Csáky (Wien): Peter Becher, Steffen Höhne, Jörg Krappmann, Manfred Weinberg (Hrsgg.), Handbuch der deutschen Literatur Prags und der Böhmisches Länder. . . . . 139
- Günther Stocker (Wien): Grundthemen der Literaturwissenschaft: Lesen, hrsg. von Alexander Honold und Rolf Parr. . . . . 154

### *Tagungsbericht*

- Adeline Bauder (St. Louis): Das Potential der Weimarer Republik. Die Konrad-Adenauer-Stiftung konferiert zum zweiten Mal in Folge mit europäischen Germanisten zu Themen der Weimarer Medienrepublik. . . . . 163

## 2. Halbband

### LITERARISCHER ANTISEMITISMUS in Zentral- und Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert

Herausgegeben von Miloslav Szabó

#### Aufsätze

- Miloslav Szabó (Bratislava): Literarischer Antisemitismus in Zentral- und Ostmitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert. Einführung. . . . . 5
- Roland Reichen (Bern): „... daß Sie die Juden so hassen“. Säkulare Judenfeindschaft in Jeremias Gotthelfs ›Uli, der Knecht‹. . . . . 13
- Roland Innerhofer (Wien): Die Verneinung der Herkunft. Egon Friedells idealistischer Antisemitismus. . . . . 33
- Amália Kerekes (Budapest): „Bis zur Grenze des Tragbaren“. Zur Geschichte der Kritik am Antisemitismus im Feuilleton des ›Pester Lloyd‹ 1933 bis 1944. 49
- Stefan Winterstein (Wien): „Und hätte man gleich den letzten Rassejuden aus der Welt geschafft“. Überblick und bisher Verborgenes zu Heimito von Doderers Antisemitismus. . . . . 69
- Miloslav Szabó (Bratislava): Wer schmarotzt an wem? Zur Umcodierung eines zentralen antisemitischen Stereotyps im Werk des slowakischen Schriftstellers František Švantner. . . . . 101
- Anja Thiele (Jena): Instrumentelle Indienstnahme, stereotype Sinnstiftung: Konstellationen des literarischen Antisemitismus in der Literatur der DDR. 117

#### VERZEICHNIS DER LITERATURWISSENSCHAFTLICHEN DISSERTATIONEN AN ÖSTERREICHISCHEN UNIVERSITÄTEN. . . 145

#### Berichte und Besprechungen

- Nicolai Busch (Köln): Biography – a play? Poetologische Experimente mit einer Gattung ohne Poetik, hrsg. von Günter Blamberger, Rüdiger Görner und Adrian Robanus. . . . . 153









