

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!“¹⁾ Wie aus dem Briefwechsel des Paares hervorgeht, ist

¹⁾ 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.²⁾ 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,³⁾ 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.⁴⁾ 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.⁵⁾ Auf Grundlage der Gleichung Kapitalismus = Faschismus

²⁾ 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.

³⁾ 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.

⁴⁾ 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.

⁵⁾ 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.⁶⁾ 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.⁷⁾ Teils aus ideologischer Überzeugung, teils aus außenpolitisch-strategischen Gründen im Kalten Krieg kooperierte die DDR mit palästinensischen (Terror-) Organisationen und Israel feindlich gesinnten Ländern,⁸⁾ 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.⁹⁾ 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.¹⁰⁾ 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.

- ⁶⁾ 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.
- ⁷⁾ 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.
- ⁸⁾ HERF, *Unerklärte Kriege* (zit. Anm.7), bes. S. 145f.
- ⁹⁾ 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.
- ¹⁰⁾ 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.¹¹⁾ Wiedergutmachung für jüdische Überlebende, so hieß es im Prozess gegen Paul Merker, sei die „Verteidigung der Interessen zionistischer Monopolkapitalisten.“¹²⁾ 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.¹³⁾ 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.¹⁴⁾

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.¹⁵⁾

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-

¹¹⁾ HAURY, Antisemitismus von links (zit. Anm. 5), S. 446–455.

¹²⁾ THOMAS HAURY, Der Marxismus-Leninismus und der Antisemitismus, in: Der Antisemitismus in der DDR und die Folgen, hrsg. von ANDREAS H. APPEL und MARIA HUFENREUTER, Halle (Saale) 2016, S. 11–33, hier: S. 25.

¹³⁾ WERNER BERGMANN, RAINER ERB, Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. Ergebnisse der empirischen Forschung von 1946–1989, Opladen 1991, bes. S. 232f.

¹⁴⁾ 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.

¹⁵⁾ 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.¹⁶⁾ 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.¹⁷⁾

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.¹⁸⁾ Insbesondere das Verhältnis von Literatur und Ideologie, das für die Erforschung des Literarischen Antisemitismus eine entscheidende Rolle spielt,¹⁹⁾ 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 gewesen²⁰⁾ – sehr wohl jüdische und nichtjüdische Autor*innen gab, die sich literarisch mit der Judenverfolgung und -vernichtung im Nationalsozialismus

¹⁶⁾ 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.

¹⁷⁾ Ebenda, S. 6.

¹⁸⁾ 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.

¹⁹⁾ KÖRTE, Literarischer Antisemitismus (zit. Anm. 15), S. 197.

²⁰⁾ 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.²¹⁾ 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.²²⁾

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“.²³⁾ 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*

²¹⁾ 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.

²²⁾ 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.

²³⁾ 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.²⁴⁾ 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.²⁵⁾ 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.²⁶⁾ 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.²⁷⁾ Wie etliche andere kommunistische Funktionshäftlinge

²⁴⁾ KÖRTE, Literarischer Antisemitismus (zit. Anm. 15), S. 198.

²⁵⁾ SUSANNE HANTKE, Schreiben und Tilgen. Bruno Apitz und die Entstehung des Buchenwald-Romans *Nackt unter Wölfen*, Göttingen 2018, S. 48.

²⁶⁾ Ebenda, S. 55.

²⁷⁾ 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.²⁸⁾ 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.²⁹⁾ 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.³⁰⁾ 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.³¹⁾ 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.³²⁾

Mit der Behauptung der Selbstbefreiung und eines historisch verbürgten Sieges der Kommunisten über die SS im KZ Buchenwald konnte sich die DDR

²⁸⁾ Vgl. TATERKA, Buchenwald (zit. Anm. 10); LUTZ NIETHAMMER, Der ‚gesäuberte‘ Antifaschismus. Die SED und die roten Kapos von Buchenwald, Berlin 1994.

²⁹⁾ HANTKE, Schreiben und Tilgen (zit. Anm. 25), S. 144.

³⁰⁾ 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.

³¹⁾ 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.

³²⁾ 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.³³⁾ 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.³⁴⁾

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).³⁵⁾ 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-

³³⁾ Vgl. BILL NIVEN, *Das Buchenwaldkind. Wahrheit, Fiktion und Propaganda*, Halle a. d. Saale 2009.

³⁴⁾ BILL NIVEN, *Remembering Nazi-Antisemitism in the GDR*, in: *Memorialization in Germany since 1945*, hrsg. von BILL NIVEN und CHLOE PAVEN, Basingstoke, New Hampshire 2010, S. 205–214, hier: S. 230.

³⁵⁾ 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.³⁶⁾ 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 Novelle³⁷⁾: 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“.³⁸⁾ 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.³⁹⁾ 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.⁴⁰⁾

Die Aussage impliziert die metaphysische Sinnhaftigkeit von Esthers Tod – und damit der nationalsozialistischen Judenvernichtung als solcher. Esthers

³⁶⁾ BRUNO APITZ, *Esther. Novelle*, Halle a. d. Saale 1959, S. 63.

³⁷⁾ Vgl. HUGO AUST, *Novelle*, 5. aktualisierte und erw. Aufl., Stuttgart 2012; WOLFGANG RATH, *Die Novelle*, 2. überarbeitete und aktualisierte Aufl., Göttingen 2008.

³⁸⁾ RATH, *Novelle* (zit. Anm. 37), S. 12

³⁹⁾ AUST, *Novelle* (zit. Anm. 37), S. 16.

⁴⁰⁾ 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 – heranbrechen 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“. ⁴¹⁾ 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 Dramentektonik angelehnt ist, unterstützt. ⁴²⁾ 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. ⁴³⁾ 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-

⁴¹⁾ KNIGGE, Antifaschistischer Widerstand und Holocaust (zit. Anm. 30), S. 69.

⁴²⁾ Vgl. RATH, Novelle (zit. Anm. 37), S. 15.

⁴³⁾ 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,⁴⁴⁾ ist die traditionelle Funktion der Tragödie mit einer (ästhetischen) Überwindung des Schreckens durch Reinigung (Katharsis) bestimmt.⁴⁵⁾ 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.⁴⁶⁾ 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

⁴⁴⁾ AUST, Novelle (zit. Anm. 37), S. 57.

⁴⁵⁾ FRANZISKA SCHÖSSLER, Einführung in die Dramenanalyse, Stuttgart, Weimar 2012, S. 21.

⁴⁶⁾ MICHAEL HOFMANN, Literaturgeschichte der Shoah, Münster 2003, S. 12.

Relativierungs- und Normalisierungsbestrebungen in Bezug auf die Shoah als Varianten des Schuldabwehr-Antisemitismus eingeordnet.⁴⁷⁾

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.⁴⁸⁾ 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

⁴⁷⁾ 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.

⁴⁸⁾ 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“) Opfer⁴⁹⁾ 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

⁴⁹⁾ 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.⁵⁰⁾ 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 eingegeben 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.⁵¹⁾ 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.⁵²⁾

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.⁵³⁾

⁵⁰⁾ 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.

⁵¹⁾ 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.

⁵²⁾ Vgl. MONIKA SCHWARZ-FRIESEL, Judenhass im Internet. Antisemitismus als kulturelle Konstante und kollektives Gefühl, Leipzig 2019, S. 33.

⁵³⁾ 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.⁵⁴⁾

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.⁵⁵⁾ 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 Märtyrerintod 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;⁵⁶⁾ nach der gemeinsamen Liebesnacht streichelt sie Oswalds „Gesicht, als wäre sie eine tröstende Mutter mit ihrem Kind.“⁵⁷⁾

⁵⁴⁾ 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.

⁵⁵⁾ APITZ, Esther (zit. Anm. 36), S. 18–22.

⁵⁶⁾ Ebenda, S. 48.

⁵⁷⁾ Ebenda, S. 54.

Die sowohl für die „imaginierte Weiblichkeit“⁵⁸⁾ als auch für Jüdinnen⁵⁹⁾ 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.⁶⁰⁾ 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.⁶¹⁾

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.⁶²⁾ 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-

⁵⁸⁾ SILVIA BOVENSCHEN, Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zur kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Sonderausg. zum 40jährigen Bestehen der Edition Suhrkamp, Frankfurt/M. 2004.

⁵⁹⁾ Zur Stereotypisierung der jüdischen Frau vgl. AGNES MUELLER, Die Unfähigkeit zu lieben. Juden und Antisemitismus in der Gegenwartsliteratur, Würzburg 2017.

⁶⁰⁾ SAMUEL SALZBORN, Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich, Frankfurt/M. 2010, S. 14.

⁶¹⁾ KARIN STÖGNER, Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen, Baden-Baden 2014, S. 52.

⁶²⁾ KROBB, Schöne Jüdin (zit. Anm. 54), S. 252–257.

de Element der Schönheit Esthers mildert den Schrecken des Todes darüber hinaus ab.⁶³⁾

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.⁶⁴⁾

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,

⁶³⁾ Zur psychoanalytischen Analyse der weiblichen Leiche in der Kulturgeschichte vgl. ELISABETH BRONFEN, *Nur über ihre Leiche. Tod, Weiblichkeit und Ästhetik*, Würzburg 2004.

⁶⁴⁾ 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.⁶⁵⁾ 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 eindruckliche und zum Teil differenzierende Weise die menschenverachtenden Repressions- und Verfolgungsmethoden der Nationalsozialisten gegenüber Juden und Jüdinnen, was für die Literatur der

⁶⁵⁾ 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.⁶⁶⁾ 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 darstellungsethologischer 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.⁶⁷⁾ 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.⁶⁸⁾ 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.⁶⁹⁾ Diese Implikation zieht

⁶⁶⁾ 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.

⁶⁷⁾ WOLFGANG EMMERICH, *Kleine Literaturgeschichte der DDR*, Berlin 2009, S. 131.

⁶⁸⁾ 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.

⁶⁹⁾ 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“.⁷⁰⁾

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,⁷¹⁾ 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.“⁷²⁾ 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.

⁷⁰⁾ EKE, Konfigurationen (zit. Anm. 23), S. 96.

⁷¹⁾ 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.

⁷²⁾ 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.“⁷³⁾ 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 anerkannt. 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.⁷⁴⁾

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.

⁷³⁾ Ebenda, S. 263.

⁷⁴⁾ 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.⁷⁵⁾ 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“.⁷⁶⁾ 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.⁷⁷⁾

Dieser Eindruck wird zusätzlich dadurch verstärkt, dass Moische mit Hehlerware 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“⁷⁸⁾ 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.⁷⁹⁾ 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

⁷⁵⁾ LEA SCHÄFER, *Imitationen des Jiddischen in der deutschsprachigen Literatur. Studien zur Struktur fiktionaler Sprache*, Diss., Marburg 2014, S. 25.

⁷⁶⁾ SCHNEIDER, Moischele (zit. Anm. 65), S. 209.

⁷⁷⁾ 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.

⁷⁸⁾ Ebenda, S. 234.

⁷⁹⁾ 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.⁸⁰⁾

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.⁸¹⁾ 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“.⁸²⁾ Beide Formen tauchen auch in Schneiders ›Geschichte vom Moischele‹ auf. Die jüdischen Perspektiven werden dabei auf Ebene

⁸⁰⁾ HAURY, Antisemitismus von links (zit. Anm. 5), S. 285.

⁸¹⁾ 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.

⁸²⁾ 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.⁸³⁾ 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.⁸⁴⁾ 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.⁸⁵⁾ In Schneiders Stück – ohne den frag-

⁸³⁾ 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.

⁸⁴⁾ 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.

⁸⁵⁾ 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.⁸⁶⁾ 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-

⁸⁶⁾ SCHNEIDER, Moischele (zit. Anm. 65), S. 345.

rung – 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.