

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Mayer, Hans
Außenseiter

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch 736
978-3-518-37236-4

suhrkamp taschenbuch 736

Vom »Denkparadox« und der zugleich geschichtlichen Realität ausgehend, »daß die Anerkennung von Lebensrecht und Würde der existentiellen Außenseiter am besten in jener Ära gesichert war, da adlige Aufklärer unter dem Ancien Régime die bürgerlichen Forderungen vertraten«, entdeckt Mayer das Scheitern des Bürgertums im Versuch, das Unvereinbare zu binden: die Forderung nach Sicherung bourgeoiser Herrschaft mit der nach freier individueller Verwirklichung – wie außenseiterisch sich diese als existentiell veranlagte Normabweichung auch ausnehme. Richtet sich Mayers Blick vom historisch Erfahrenen auch wieder nach vorn, fordert er die Fortsetzung von »ihren bürgerlichen und geschichtlichen Ursprüngen abgelöster« Aufklärung als der »permanenten Revolution«, so doch in erklärter Gegenstellung zu einem abstrakt bemühten Utopismus allgemein-gesellschaftlicher Emphase, in der Hinwendung zum letztlich maßgebenden Bedürfnis und Anspruch des Einzelnen. – Das Buch entwickelt seine Problematik beispielhaft und zentral an der Stellung bürgerlicher Gesellschaft und ihrer Literatur zur Frau, zu gleichgeschlechtlicher Liebe und Judentum. Es gelingt ihm deren darstellerische Bewältigung aus stupender Belesenheit und in methodischer Schmiegsamkeit.

Hans Mayer
Außenseiter

Suhrkamp

8. Auflage 2016

Erste Auflage 1981

suhrkamp taschenbuch 736

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1975

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany

Umschlag: hißmann, heilmann, hamburg

ISBN 978-3-518-37236-4

AUSSENSEITER

INHALT

Prämissen: Außenseiter und Aufklärung	5
Judith und Dalila	31
Sodom	169
Shylock	311
Offener Schluß	459
<i>Anhang:</i>	
Anmerkungen	465
Personenregister	491
Gesamtinhaltsverzeichnis	509

1. Das Monstrum als Ernstfall der Humanität

Dies Buch geht von der Behauptung aus, daß die bürgerliche Aufklärung gescheitert ist. Dem wird kaum widersprochen werden, wenn man der Gleichheitspostulate gedenkt. Formale Gleichheit vor dem Gesetz ist nicht mit der materialen Egalität einer gleichen Lebenschance zu verwechseln, eignet sich vielmehr, wie die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft demonstriert, vorzüglich zur Verhinderung. Dialektik der Aufklärung allenthalben: im Kontrast zwischen Freiheit und Freiheiten, materialer und formaler Egalität, beim Versuch, die hochherzigen Emotionen der »Brüderlichkeit« politisch und rechtlich zu konkretisieren. Die Erben des Gracchus Babeuf im 19. Jahrhundert vermieden deshalb die generöse Terminologie der Fraternität und ersetzten sie durch den präziseren Ausdruck der »Justice«.

Allein solche Erfahrungen widerlegen nicht die bürgerliche Aufklärung, sondern wirken als Bestätigung: man kann Unvollkommenes verbessern, verweigerte Lösungen erzwingen, der Bourgeoisie ihre Postulate entwenden, um sie durch neue gesellschaftliche Träger, mit absoluter Geltung und im Kampf gegen die einstigen bürgerlichen Protagonisten, zu verwirklichen. Dann wird Aufklärung, von ihren bürgerlichen und geschichtlichen Ursprüngen abgelöst, zum Synonym einer permanenten Revolution.

Scheitern einer bürgerlichen Aufklärung muß nicht den Bankrott des aufgeklärt-humanistischen Denkens bedeuten. Widersprüche im gesellschaftlichen Sein bestätigen die Notwendigkeit von Enlightenment. In seinem Buch über »Naturrecht und menschliche Würde« hat sich Ernst Bloch mit dem inneren Zusammenhang zwischen dem bürgerlich-naturrechtlichen Denken des 18. und dem gegenbürgerlichen Sozialutopismus des 19. Jahrhunderts auseinandergesetzt. Er wehrte sich dagegen, die »beiden Traumarten von einem besseren gesellschaftlichen Leben« ganz auseinanderzureißen. Denn: »Sie verschränken sich, Glückslehren meinen keinen Garten für unmündige Tiere, Würdelehren keine Kostverächter, auch noch mit der rauhen Haut einer Säule.« Die

Permanenz wird sehr stark akzentuiert: »Kraft der Gewißheit: es gibt keine menschliche Würde ohne Ende der Not, aber auch kein menschengemäßes Glück ohne Ende alter und neuer Untertänigkeit.«¹

Die Hoffnungsphilosophie von *Ernst Bloch* mit den Grundpostulaten menschlich aufrechten Ganges und des Menschenweges hin zu einer Heimat, worin keiner je gewesen sei, hat jene Permanenz der Aufklärung jenseits der Bourgeoisie ernsthafter und unbefangener verkündet, als das vorher geschehen war. Zum Prinzip Hoffnung gehörte stets das »Programm Citoyen«. Unter dem Citoyen jedoch war der bürgerliche Mensch zu verstehen, der den Träumen seiner Jugend, also der bürgerlichen Revolution, treu geblieben war: als ein permanenter Jakobiner.

Allein das »Prinzip Hoffnung« teilt mit allen Philosophien des gesellschaftlichen Optimismus, nicht bloß mit Rousseau, die Mißachtung des konkret leidenden Menschen zugunsten einer leidenden Menschheit. Kraftvoll spricht Bloch von den Erniedrigten und Beleidigten, meint aber nur die Gemeinsamkeit im Schicksal, nicht den erniedrigten und beleidigten Einzelnen, dessen Tun wie Leiden keiner allgemeinen Gesetzlichkeit subsumiert werden kann. Neben den zahlreichen Verweisen auf Platon, Rousseau oder Hegel, also Denker, die dem seltsam fremden und entfremdeten Individuum ihre Anteilnahme entziehen, nehmen sich im »Prinzip Hoffnung« die drei kargen Verweisungen auf *Montaigne* fast als Mißachtung auf. Ein einziges Zitat aus den »Essais«: just an jener Stelle, da Bloch in die Nähe des Einsamen und Untypischen gelangt.² »Leittafeln der Einsamkeit« sollen errichtet werden: neben solchen der Freundschaft, des Individuums und der Gemeinschaft. Doch wird die unreduzierbare und abseitige Subjektivität, die Montaigne so wichtig sein mußte, von Bloch bald wieder weggeschoben: das Licht der Hoffnung scheint zwar den Vielen in der Finsternis, kaum aber demjenigen, der selbst das Dunkle aufsuchte. Blochs Philosophie kennt das Hohe Paar, aber nicht den strindbergischen »Kampf der Geschlechter«; wie bei allen bürgerlichen Aufklärern wird auch hier die Natur gleichgesetzt mit dem sogenannten Normalverhalten; dem Juden Ernst Bloch wurde sein Judentum nie zum

Denkanstoß. Darin sah er, wie Karl Marx oder Leo Trotzki, höchstens ein akzidentelles Moment der Herkunft. Das »Prinzip Hoffnung« sinnt nach über die Sphärenmusik von Belmont im letzten Akt des »Kaufmann von Venedig«, nicht jedoch über Shylock, oder gar über dessen monströsen Gegenspieler, den Kaufmann Antonio.

Alles gehört zum Prinzip: die Nichtbeachtung der außenseiterischen Subjektivität; die ungeduldige Verlegenheit vor Einsamkeiten, welche nicht durch ein Kollektiv geteilt werden; endlich die geringe Affinität dieses Philosophen zur Philosophie des Michel de Montaigne. Hier nämlich findet eine Humanitätsphilosophie der menschlichen Heimatsuche ihre bisher unlösbaren Widersprüche. Das Trompetensignal aus dem »Fidelio«, die Musik von Belmont: sie müssen auch denen erklingen, die gedrückte Menschen sind, ohne als gedrückte Menschheit aufbegehren zu können. Florestan ist ein kühner Jedermann und bestätigt die Freiheitsphilosophie. Allein ob die permanente Aufklärung noch eine Chance hat in der Aktualität und Zukunft, muß an jenen Außenseitern der Gesellschaft demonstriert werden, die als *Monstren* geboren wurden. Ihnen leuchtet nicht das Licht des kategorischen Imperativs, denn ihr Tun kann nicht zur Maxime einer allgemeinen Gesetzlichkeit gemacht werden. Eben darum jedoch muß sich Aufklärung vor ihnen bewähren.

Ein umfassendes Inventar dieser Außenseitertypen findet sich im elisabethanischen Drama: in erstaunlicher Vollständigkeit und Genauigkeit bei *Christopher Marlowe*, mit allen Dunkelheiten und Untiefen bei *Shakespeare*. Wie stark Shakespeare als Leser und Dramatiker durch die im Jahre 1603 in Florys Übersetzung erschienenen Essais von Montaigne beeindruckt wurde, hat die moderne Forschung etablieren können. *Montaignes* Versuche, deren wichtige erste Bände (I und II) im Jahre 1580 erschienen, acht Jahre vor dem »Doctor Faustus« von Marlowe, ignorieren alle Menschheit mitsamt Utopien, Sonnenstaaten und neuatlantischen Visionen. Sie kennen bloß den realen Einzelmenschen, den sie durchaus nicht bemitleiden, doch verstehen möchten. Man hat von Montaignes Skeptizismus viel Wesens gemacht und die scheinbare Standpunktlosigkeit mißbilligt. In seinem berühmten Gegendessay vom Jahre 1938 über »Montaigne und die Funktion

der Skepsis« vertrat *Max Horkheimer*³ die These: »In Montaigne sind wichtige Züge des bürgerlichen Geistes ausgedrückt.« Denn: »Der positive Gehalt der Skepsis ist das Individuum.« Im Kontrast hierzu müssen dann in der Tat die Reformatoren inhuman wirken, die Utopisten unkonkret. Das reflektiert *auch*, wie nicht zu leugnen ist, den bürgerlichen Quietismus, sollte jedoch, entgegen den Gedanken Horkheimers von 1938, nicht einfach und ungeschichtlich mit ihm, erst recht nicht mit einer Philosophie des liberalen Egoismus gleichgesetzt werden. Die Motivationen Montaignes lassen sich ahnen: im Streit der katholischen Liga und der hugenottischen Puristen die Wahrheit des Selbsterfahrenen verteidigen zu wollen. Der Religionskrieg gestattete bloß die ideologische Abstraktion: Freund oder Feind. Montaigne wählte die Konkretion des Besonderen. Auch wenn es sich als Fall eines Monstrums darstellte.

Im II. Buch der »Essais« trägt das 30. Kapitel⁴ die Überschrift »D'un enfant monstrueux«. Montaigne wählt nach seiner stilistischen Gewohnheit das Alltagserlebnis. Was er berichtet, trug sich »vorgestern« zu. Bauernleben in der Gascogne. Eine Familie mit einem Kind von 14 Monaten, das keine Nahrung annimmt, außer der Ammenmilch. Es trägt einen kopflosen Zwilling mit sich herum. Nach genauer Beschreibung des Zustands kommt der Essayist auf einen ähnlichen Fall zu sprechen: einen etwa dreißigjährigen Hirten zu Medoc, der keinerlei Geschlechtswerkorgane besitze. »Er hat einen Bart, ist sinnlich, sucht die Berührung der Frauen.«

Montaigne unternimmt eine Deutung: seiner unentschiedenen, zwischen Religion und Philosophie unablässig oszillierenden Denkweise gemäß vorerst im Rekurs auf einen göttlichen Schaffensplan. »Was wir Monstren nennen, ist nicht monströs für Gott, der in seinem ungeheuren Werk die Unendlichkeit von Formen einbegreift, die er darin selbst entwarf.« Wir jedoch kennen diesen Daseinsplan nicht und sind verwundert. Dann folgt der nicht minder obligate Rekurs auf die antike Weisheit, Cicero wird zitiert, der das Wunderbare einfach als das Ungewohnte interpretiert hatte. Montaigne scheint ihm zuzustimmen, dann erst wagt er die eigene Konklusion: »Wir nennen naturwidrig, was regelwidrig ist; nichts ist regello. Möge diese uni-

verselle und natürliche Vernunft uns das Irren und das Erstaunen über die Neuartigkeit vertreiben.« (Que cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouveauté nous apporte.)⁵

Das ist mehr und anderes als *Toleranz*. Die Gleichheitsforderung mit der pathetischen Berufung auf alles, was Menschenantlitz trage, bleibt so lange widerspruchsvoll, wenn nicht unaufgeklärt, wie sie von einer scheinbaren Regelmäßigkeit des Menschlichen auszugehen sucht. Dann bedeutet Egalität die Norm, feudale und hierarchische Ungleichheit die Normwidrigkeit. Woraus zu folgern wäre, daß man die Schranken der »Mode« (Schiller) niederreißen muß, um Aufklärung freizusetzen. So in der Tat war das von Ernst Bloch angerufene »Programm Citoyen« zu verstehen.

Es ignorierte jedoch die Ungleichheit im Menschlichen, nicht bloß im Gesellschaftlichen. Bestand Menschheit wahrhaftig nur aus egalitären Männern und Frauen, Rassen, geistigen, körperlichen und seelischen Komplexionen? Genauer: *gehörten die Monstren aller Art zur Menschheit*, so daß auch ihnen das Licht der Aufklärung leuchten durfte? An dieser Antinomie ist Aufklärung bis heute gescheitert. Sie versagte vor den Außenseitern.

2. Intentionelle und existentielle Außenseiter

Literatur gehorcht der Kategorie des Besonderen. Das gilt für die schöpferische Subjektivität wie für die Besonderheit von Form und Gehalt. Sie behandelt stets Ausnahmefälle. Alle kulturpolitischen Appelle, die zur Gestaltung von kaum gebrochenen Alltagsexistenzen aufgefordert hatten, sind an dieser Konstellation gescheitert.

An der griechischen Tragödie und ihrer überzeitlichen Wirkung läßt es sich demonstrieren. Fast wider den eigenen Willen verwundert, mußte *Karl Marx* beim Niederschreiben des Entwurfs für eine Einleitung zur »Kritik der politischen Ökonomie« feststellen, daß Untergang einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung durchaus nicht die in ihrem Bereich entstandenen Werke der Kunst und Literatur obsolet machte. Marx machte es sich

an der griechischen Kunst und Epik klar. »Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehen, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbares Muster gelten.«⁶

Daß hier auch die antike Tragödie mitgemeint sein muß, ist offensichtlich; übrigens hatte Marx den Aischylos wiederholt als seinen Lieblingsdichter benannt. Die im Denkspiel versuchte Antwort auf solche Schwierigkeiten (Marx hat die Einleitung nicht in Druck gegeben) vermag nicht zu befriedigen: Genuß an Kunst und Dichtung der Griechen lasse sich als Rührung über ein heiteres Jugendalter der Menschheit erklären: »Warum sollte die gesellschaftliche Kindheit der Menschheit, wo sie am schönsten entfaltet, als eine nie wiederkehrende Stufe nicht ewigen Reiz ausüben? Es gibt ungezogene und altkluge Kinder. Normale Kinder waren die Griechen.« Das ist widerspruchsvoll, denn es will die Werke der Griechen gleichzeitig als Kinderwerk und als Perfektion interpretieren. Außerdem gerät diese Deutung mit den Gegebenheiten der griechischen Dramatik, nicht bloß der Tragödie, in Widerspruch. Weit davon entfernt, den Alltag munter-normaler Kinder zu reflektieren, *handelte die Schaubühne der Griechen ausschließlich von den anomalen Außenseitern*. Hier bereits läßt sich die Teilung in Welten der Komödie und Tragödie zugleich als Gegensatz zwischen den intentionellen und den existentiellen Außenseitern verstehen.

Die Komödienhelden des Aristophanes sind *willentliche* Einzelgänger und Sonderlinge: sei es, daß sie wie Trygaios und Lysistrate das Vernünftige tun in der allgemeinen Unvernunft, sei es auch, daß sie, wie die fratzenhaft verzerrten Euripides und Sokrates, von ihrem Komödiendichter, dem Sprecher für die normalen und gesunden griechischen Kinder, als Spinner bloßgestellt werden. Die Protagonisten der Tragödie hingegen sind Vorformen des existentiellen Außenseitertums insofern, als sie zumeist unter dem Götterfluch stehen, die tragische und daher unlösbare Konstellation nicht eigentlich gewollt haben. Der Fluch der Atriden zu Argos und der Labdakiden in Theben; der von den Göttern mit Wahnsinn geschlagene Aias oder die von

Dionysos verblendeten Bacchantinnen und der aussätzige Philoktet. Es gibt Mischformen des willentlichen und des durch Hybris und Götterfluch auferlegten tragischen Isolationsvorgangs: Prometheus oder der verblendete Xerxes bei Aischylos; die Antigone des Sophokles; Herakles und Medea beim Euripides. Wenn Marx konstatierte: »Ägyptische Mythologie könnte nie der Boden und Mutterschoß griechischer Kunst sein«, so band er griechische Kunst und Dichtung an die griechischen Mythen, damit aber an die Religiosität der griechischen Völker im fünften Jahrhundert. Sie ist bei Aischylos, Sophokles und ihrem Publikum noch intakt, auch bei Aristophanes, wenn er den offensichtlich atheistischen oder wenigstens skeptischen Euripides dem Aischylos aufopfert. Die Rolle der Götter bei Euripides hat *Jean-Paul Sartre* in Erläuterung seiner Bearbeitung der »Troerinnen« von 1965 so charakterisiert: »Einerseits beherrschen sie die Welt: ihr Werk war der trojanische Krieg. Bei genauer Betrachtung jedoch bemerkt man, daß sie sich nicht anders als die Menschen benehmen [...] Indem er die religiösen Klischees nutzt, um sie desto besser zu zerstören, bedient sich Euripides der Legende, um die Mythen gegeneinander auszuspielen und die Schwierigkeiten eines Polytheismus darzutun, woran sein Publikum bereits nicht mehr glaubt.«⁷

Dieser Prozeß setzt sich in den römischen Tragödien des *Seneca* fort. Stoische Philosophie und religiöser Pluralismus der römischen Kaiserzeit erzwangen eine Formalisierung und Ästhetisierung der Tragödie. Die Medea oder Phädra des Seneca, sein Hercules und seine Atriden wurden zur Bildungsdichtung für römische Bürger. Die tragischen Außenseiter der Griechen degenerierten zur literarischen Erbaulichkeit. Ihre kathartische Funktion hatten sie eingebüßt.

Der *christliche* Monotheismus kennt den Außenseiter nur im Bereich der Glaubenseinheit. Es gibt die Exoterik und Esoterik. Ungläubige Heiden, Juden der Synagoge mit der Binde vor den Augen, Katholiken, Häretiker, Ketzer. Alles wird reduziert auf ein Innen oder Außen in bezug auf die Welt des *Corpus christianum*. Innerhalb dieser Gemeinschaft ist *allein das intentionale Außenseitertum denkbar*. Monstren durch ihre Taten und Meinungen sind sündhafte Menschen. Nur ein einziges existentielles

Monstrum bevölkert die Welt der Evangelien: der verräterische Apostel *Judas Ischarioth*.⁸ Der Verräter um der lächerlichen Summe von 30 Silberlingen willen; der Mann vielleicht, der das vorhergesagte Ärgernis zu exekutieren hatte; oder auch der wahre Apostel, der nachzuhelfen beschloß, auf daß die Schrift erfüllt werde. Sein Außenseitertum erscheint in allen Abschilderungen und Deutungen kaum als jämmerliche Willensentscheidung für den Verrat, weit eher als providentielle Rollenerfüllung. Dadurch wird Judas zur Inkarnation des durch Gottesmord unrettbar befleckten jüdischen Volkes. *Der Jude wird zum Judas*. Seine Identität ist diejenige eines existentiellen Außenseiters.

Die Erkenntnis, daß Außenseiter möglich sind jenseits von Mythos und Dogma, vollzieht sich als Säkularisationsprozeß. Sie breitet sich aus in der Renaissance und gehört dem bürgerlichen Denken an: als einer Alltagserfahrung von und mit Menschen der *italienischen* Stadtstaaten; einer bürgerlichen Magistratur in *Frankreich*, die sich zur zentralistischen Monarchie hält in der Bedrängnis durch die Feudalherren und die feindlichen Religionsligen; von *englischen* Stadtbürgern und Seefahrern, die der Selbstvernichtung einer Feudalität der Weißen oder Roten Rose zusehen mußten.

In jener Epoche sind die dramatischen Kunstfiguren entstanden, die als einziges Gegenstück zu den mythischen Namen der griechischen Tragödie zu überleben vermochten. Indem auch sie uns »noch Kunstgenuß gewähren« können: Faust und Hamlet, Shylock und Eulenspiegel, Don Juan und Don Quijote, Jeanne d'Arc und die weiblichen Verderberinnen. Gemeinsam ist ihnen allen, daß sie Fremdheit in der bestehenden Gemeinschaft bedeuten. Verurteilt werden sie nicht durch eine strukturell und ideologisch feindliche Gegenschicht, sondern durch Ihresgleichen. Faustus ist ein bürgerlicher Skandal und Don Juan ein anstößiges Mitglied der Aristokratie: für Aristokraten. Hamlet praktiziert bürgerliches Denken im höfisch-morbiden Dänemark; Don Quijote lebt eine isolierte und imaginierte Feudalwelt inmitten der allgemeinen Verbürgerlichung. Ernst Bloch faßt im »Prinzip Hoffnung« die Faust und Don Juan, Hamlet und auch Prospero zusammen als »Leitfiguren der Grenzüberschrei-

tung«. ⁹ Den Hidalgo von der traurigen Gestalt stellt er – modifizierend – dagegen als eine »Leittafel abstrakter und vermittelter Grenzüberschreitung«. Die Vermittlung wird bei Don Quijote im Amalgam aus Anachronismus und Utopie gesehen. Die Prügel, die ein fahrender Ritter im bürgerlichen Alltag bezieht, vermögen ihn nicht zu erziehen. »Daher bleibt Don Quichotte auch durch Erfahrung unheilbar«, meint Ernst Bloch, denn »dies Erbärmliche kommt gegen die Traumschicht, die allein einleuchtende und verschüttet-wartende, gar nicht auf.« Cervantes läßt den Ritter, wie Bloch zitiert, zu Sancho Pansa sagen: »Denn wisse, Freund Sancho, daß der Himmel mich geboren werden ließ, in unserer eisernen Zeit das Goldene Zeitalter wieder zu erwecken.« (Don Quijote, I, 20.)

All diesen Figuren einer unmittelbaren oder vermittelten Grenzüberschreitung ist eigen, daß sie sich, gleich den Ödipus und Orest, einer Antigone oder Phädra, loszulösen vermochten vom Kontext eines einzelnen Dramas und seines Verfassers. Es gibt Amphitryon in mehr als vierzig Fassungen, die Elektra des Aischylos und jene des Euripides, bei Hofmannsthal und Giraudoux. Es gibt Don Juan jenseits von Tirso de Molina wie von Mozart, widerspruchsvollste Deutungen der Faust-Story zwischen Marlowe und Goethe, Valéry und Thomas Mann.

Mit motivgeschichtlicher Forschung ist dem Phänomen nicht beizukommen. Auch die Prägekraft eines großen Schriftstellers vermag nicht die Transformation einer singulären Kunstfigur ins Typische zu erklären. Hamlet und Don Quijote erweisen sich als unausgeschöpft: selbst durch Shakespeare und Cervantes. Tirso de Molina hat seinen »Burlador de Sevilla« von 1630 nur beschwören, aber nicht festbannen können. Die »Tragical History« des Doktor Faustus bei Marlowe besitzt nicht den Rang der großen Shakespeare-Dramen.

Solche Figuren der Grenzüberschreitung vermögen in doppelter Weise auch die historische Grenzüberschreitung zu provozieren. Entweder durch Neu- und Nachformung eines Modells, wie im Falle der Jungfrau von Orléans, der Don Juan und Faust. Oder durch permanente, im Zeitenwandel auch die geistigen Wandlungen markierende Neuinterpretation. Das ist an Hamlet, Shylock und Don Quijote zu demonstrieren.

Auch hier jedoch muß zwischen der intentionellen und der existentiellen Grenzüberschreitung unterschieden werden. Wer die Grenze überschreitet, steht draußen. Titanismus mochte man nennen, was willentlich, in prometheischer Auflehnung, unternommen wurde. Signiert mit Blut, wie beim Teufelspakt des Faustus. Gehorsam den Stimmen, wie bei Jeanne d'Arc. Wie aber, wenn der Übertritt ins Abseits und Außen durch Geburt auferlegt war: durch das Geschlecht, die Abkunft, die körperlich-seelische Eigenart? *Dann wurde die Existenz selbst zur Grenzüberschreitung.* Diese Entdeckung gehört, wie es scheint, dem elisabethanischen England an. Christopher Marlowe und William Shakespeare haben die Stoffe und mit ihnen die Denkmodelle geliefert.

3. *Marlowe und Shakespeare*

Seiner Studie über Leben und Werke von Christopher Marlowe gab Harry Levin (1952) die Überschrift »The Overreacher«.¹⁰ Damit wurde der Elisabethaner essentiell als *Mann der Grenzüberschreitung* charakterisiert. In durchaus singulärer Weise hat *Marlowe* in seinem kurzen, wahrscheinlich durch bestellten und arrangierten Mord beendeten Leben das gesellschaftliche Außenseitertum nicht allein praktiziert, wie gehant werden kann, sondern zugleich sein dramatisches Werk als Darstellung von Tragödien des intentionellen wie des existentiellen Außenseitertums verstanden. Inwieweit sich in diesen Werken, die fasziniert scheinen vom Agnostizismus, von der Gewalttat, der Männerliebe, dem Verrat, spezifische Lebensstatsachen reflektieren, bleibt belanglos gegenüber der erstaunlichen Präzision, die Marlowe hinter den macchiavellistischen Grenzüberschreitern des Machtmißbrauchs, wie bei »Tamburlaine«, und des Erkenntnismißbrauchs, wie im Falle des »Doctor Faustus«, die gleichsam »geborenen« Außenseiter und Grenzüberschreiter aufspüren läßt. Mit dem Fall des Juden Barabas von Malta und dem in Liebe zum Favoriten Gaveston verstrickten König Edward von England wird die Grenzüberschreitung aus der Willenssphäre weggedrängt, um eine unentrinnbare Notwendigkeit des Außensei-

tertums zu etablieren. Das ist nur scheinbar die tragische Ursituation der antiken Dramatiker, denen *Hegel* die Lehre entnahm: »Das eben ist die Stärke der großen Charaktere, daß sie nicht wählen, sondern durch und durch von Hause aus das *sind*, was sie wollen und vollbringen [...] Es ist die Ehre der großen Charaktere, schuldig zu sein.«¹¹

Die antiken Täter standen unter dem Götterfluch: ihre Notwendigkeit war auferlegt, konnte folglich, wie das Publikum im Dionysostheater zu Athen wußte, durch Änderung des göttlichen Willens wieder abgewendet werden.

Die Helden einer säkularisierten Welt jenseits von Götterfluch und christlicher Sündhaftigkeit sind eingeschreint in die einmalige Körperlichkeit, Herkunft und Triebstruktur. Christopher Marlowe hat den Sachverhalt zwar für sich und die Literatur entdeckt, aber nicht zu allen Folgerungen vorgetrieben. Sein Jude Barabas ist nicht wirklich der jüdische Außenseiter: weit eher, wie noch zu zeigen sein wird, der Repräsentant einer dritten Religion neben den Christen und Muselmanen zu Malta. Auch König Edward wird eher als intentioneller und launenhafter Päderast vorgestellt, denn als unentrinnbar der Liebe zum eigenen Geschlecht verfallener Grenzjäger des Erotischen.

Marlowes Altersgenosse und Bewunderer *William Shakespeare* hat es gemerkt. Weshalb er in jenen beiden Werken, die undenkbar sind ohne Marlowe: in der Königshistorie »Richard II.« und im »Kaufmann von Venedig«, die Tragödie des ambivalenten und der Macht nicht gewachsenen Königs abgetrennt vom Fall des unentrinnbar durch Normwidrigkeit geprägten sexuellen Außenseiters. Antonio, der Kaufmann von Venedig, wird zur Titelgestalt einer »Komödie«: ganz wie *Shylock*, der Jude vom Rialto. In der dramatischen Konfrontation dieser beiden existentiellen Außenseiter (denn *Shylock* ist bei Shakespeare ein wirklicher Jude!) entdeckt Shakespeare die spezifisch bürgerlichen Elemente von Tragik in einer säkularisierten Welt: die *Ungleichartigkeit, die sich aller Gleichheitsforderung zu widersetzen scheint*. Daß der Konflikt bei Shakespeare komödienhaft bewältigt werden kann, erklärt sich durch eine Feudalwelt, die innerhalb einer festliegenden Hierarchie die Besonderheit kultiviert und dadurch fähig ist, alle Außenseiter als Spielarten der

Ungleichheit zu begreifen, und zu belachen: Narren wie Melancholiker, den Puritaner Malvolio und den Juden Shylock, die Männerliebe wie die erotische Promiskuität von hoher und niedriger Gesellschaftssphäre.

Nur die *Frau als Außenseiter* ist für Shakespeare kein Lustspielthema. Das im Jahre 1972 erschienene Buch »The Stranger in Shakespeare«¹² von Leslie A. Fiedler macht deutlich, wie stark in dieser englischen Dramatik des Elisabethanischen Zeitalters die Aufdeckung menschlicher Spielarten, der regelhaften wie der befremdenden, als Verstehen von Individualität interpretiert wurde. Im Maße jedoch, wie seit dem Puritanismus die eigentliche Verbürgerlichung in Wirtschaft und Gesellschaft fortschritt, verwandelte sich die Entdeckung des Außenseitertums in repräsentative Gleichschaltung.

Leslie A. Fiedler interpretiert vier Außenseitertypen in Shakespeares Werk. Zuerst »The Woman as Stranger«: die Frau als Außenseiter. Den Juden sodann. Den Mohr von Venedig. Endlich »The New World Savage as Stranger«: Caliban aus dem »Sturm« als Inkarnation des Kolonialsklaven. Doch geht die Tragweite der Untersuchung weit über die Einzelfälle Lady Macbeth, Shylock, Othello und Caliban hinaus. Shakespeares dramatischer Kosmos ist nicht allein in diesen Monstren eine entfremdete Welt, und eine Welt der Fremden. Das wird evident am Fall der Shakespeareschen *Frauen*, die immer wieder im Zustand der Grenzüberschreitung gezeigt werden. Fiedlers These, die er voranstellt, mag schockierend sein, aber sie wird als Ergebnis von Analysen präsentiert: »Shakespeare fühlt offensichtlich, daß zwei Individuen der gleichen Art, zwei Männer, die Einheit in der Liebe zu finden vermögen; unmöglich hingegen ist es für Mann und Frau (also für fremde Wesen), die einander entfremdet sind, solche Gemeinschaft zu erlangen.«¹³

Fiedler als Interpret ist weit davon entfernt, die These zu akzeptieren; als Spezialist der angelsächsischen Literatur macht ihn jedoch die Permanenz einer solchen Literatur, worin die Frau als Außenseiterin und Verderberin des Mannes gedeutet wird, einigermaßen nachdenklich: von Shakespeare über den »Moby Dick« von Melville bis zum »Wendekreis des Steinbocks« von Henry Miller. Gewiß ist der Monolog des Posthumus Leonatus