

**Die Politik des Als-Ob in der Theorie, Praxis
und Literatur der Renaissance-Zeit:
Machiavelli, Martyr, Marlowe & Shakespeare**

Von Joachim Zelter

Die klassische politische Philosophie verstand sich seit Aristoteles als "Lehre vom guten und gerechten Leben und als Fortsetzung der Ethik."¹ Es war Niccolò Machiavelli (1469–1527), der diese jahrtausendealten Verhältnisse zu Beginn des 16. Jahrhunderts auf den Kopf stellte. Politik ist bei Machiavelli kein Mittel der Ethik mehr, sondern umgekehrt: die Ethik ist ein Instrument der Politik, und nicht nur die Ethik, sondern alles, was der Erhaltung politischer Herrschaft dienlich ist, also auch die Wahrheit oder die Religion. Damit unterläuft Machiavelli zwei zentrale und eng aufeinander bezogene Größen klassischer Philosophie und mittelalterlicher Theologie. Die Religion ist keine absolute Wahrheit mehr, genauso wie der Begriff Wahrheit bei Machiavelli keine unbestechliche Instanz des Denkens und Handelns mehr ist. Beides wandelt sich im Namen politischer Zweckmäßigkeit zu einem variablen Als-Ob: Der Fürst muß nicht wirklich tugendhaft oder religiös sein, sondern er soll so tun, *als ob* dem so wäre, wenn dies seiner Herrschaft dienlich ist.

Ein solches Denken in Als-Ob-Kategorien impliziert eine bedeutsame Erkenntnis: daß man "mit bewußtfalschen Vorstellungen Richtiges erreichen"² kann, eine Idee, die bei Machiavelli aufblitzt und die im 19. Jahrhundert von Hans Vaihinger (1852–1933) zu einer umfassenden *Philosophie des Als Ob* ausgebaut wurde. Vaihinger gebraucht den Begriff Als-Ob als Synonym für die Fiktion und er charakterisiert die Fiktion als nützliche "Abweichung von der Wirklichkeit" (172), die zwei Merkmale aufweist: Man ist sich dieser vorsätzlichen Wirklichkeitsüberschreitung bewußt, und man begreift diese Überschreitung als "Mittel zu bestimmten Zwecken." (174) Das Als-Ob-Denken Machiavellis entspricht diesem Verständnis der Fiktion als "bewusste, zweckmäßige, aber falsche Annahme" (130), die der theoretischen und praktischen Gestaltung von Wirklichkeit dienlich ist. Nach Vaihinger ist die Fiktion alles andere als ein

¹ Klaus von Beyme, *Die politischen Theorien der Gegenwart* (München und Zürich, Piper, ⁵1972) 19.

² Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (1911; Aalen, 1986; Neudruck der 9./10. Aufl. Leipzig, 1927) xxiv. Im folgenden in Klammern im Text zitiert.

Sonderweg des menschlichen Denkens. Es handelt sich vielmehr um eine unabwendbare Bedingung theoretischer Erkenntnis und praktischen Handelns. In diesem Sinne unterstreicht Vaihinger die "Notwendigkeit bewusster Fiktionen als unentbehrliche Grundlagen unseres wissenschaftlichen Forschens, unseres ästhetischen Genießens, unseres praktischen Handelns." (xxx) Der Mensch kommt an der Fiktion nicht vorbei, ob er will oder nicht, und so stellt sich vielmehr die Frage, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht. Die Als-Ob-Philosophie intendiert daher ein doppeltes: die konstruktive Erkenntnis, daß Fiktionen der theoretischen und praktischen Gestaltung von Wirklichkeit nützlich sind, aber auch die kritische Erkenntnis, daß vorgeblich fest etablierte Wahrheiten letztendlich auf fiktiven Annahmen aufbauen.³

All dies setzt ein erkenntnistheoretisches Reflexionsniveau voraus, das nach Vaihinger "erst in einer fortgeschrittenen Periode des Menschengesistes möglich" (168) ist, und es wird sich zeigen, daß die Zeit der Renaissance eine solche Periode ist, die ein gesteigertes Fiktionsbewußtsein aufweist. Es handelt sich um ein *doppeltes* Fiktionsbewußtsein: zum einen die gesteigerte Bereitschaft, alt-hergebrachte Wahrheiten als Fiktionen zu entlarven; zum anderen die Entdeckung der Möglichkeit, daß man mit bewußtfalschen Vorstellungen Richtiges bzw. Nützlichem erreichen kann. Es ist diese doppelte Einsicht, die Machiavellis politische Theorie wie ein roter Faden durchzieht und die auch die gewaltige Durchschlagskraft und kontroverse Wirkmacht seiner Schriften erklärt. Was Vaihinger im 19. Jahrhundert im Rahmen einer umfassenden *Philosophie des Als-Ob* darlegte, findet sich bei Machiavelli bereits ansatzweise vorgedacht. Der Kontext ist hier freilich ein anderer. Wenn bei Vaihinger die Rede von *praktischen Fiktionen* ist, so meint er damit in erster Linie *ethische Fiktionen*, so z.B. den "hohen [ethischen] Wert der religiösen Fiktionen" (xxx). Demgegenüber ist die Religion und Ethik bei Machiavelli vor allem ein nützlich Mittel der Politik. Während Vaihinger die Fiktion als Beitrag "zu einer vollbefriedigenden Welt- und Lebensanschauung" (xxx) sieht, ist sie bei Machiavelli ein konkretes Verfahren politischer Herrschaft. Vaihingens Als-Ob-Philosophie ist eine abstrakte Erkenntnistheorie. Dagegen ist das Als-Ob bei Machiavelli eine pragmatische Setzung, die im Rahmen politischer Handlungsanweisungen zum Ansatz kommt. Doch damit ist die Bedeutung des Als-Ob nicht gemindert. Im Gegenteil! Die *Philosophie des Als-Ob* verdichtet sich in den Schriften Machiavellis zu einer *Politik des Als-Ob*, aus der konkrete Strategien im Hinblick auf realpolitische Problem- und Interessenlagen hervorgehen. Das Als-Ob weist hier einen

³ Zu Fiktion im allgemeinen und bei Vaihinger im besonderen, cf. Joachim Zelter, *Sinnhafte Fiktion und Wahrheit: Untersuchungen zur ästhetischen und epistemologischen Problematik des Fiktionsbegriffs im Kontext europäischer Ideen- und englischer Literaturgeschichte* (Tübingen, 1994).

doppelten Praxisbezug auf: Es ergibt sich einmal aus Machiavellis Erfahrungswissen über die politischen Vorgänge seiner Zeit, “durch lange Erfahrung in der Gegenwart [...] erworben”;⁴ d.h. Machiavelli beschreibt nur, was in der Renaissance-Zeit bereits politische Realität war. Andererseits zielen die Erkenntnisse Machiavellis darauf ab, in der politischen Praxis umgesetzt zu werden: die konkrete Machbarkeit neuartiger Ideen auszuprobieren, Hypothesen empirisch anzuwenden, politische Theorie praktisch zu verwirklichen. Das Als-Ob enthält somit ein Realitäts- und Realisierungspotential, das darauf drängt, sich in der politischen Praxis bewähren zu können. Und in der Tat: Die Idee, daß Religion und Ethik nützliche Fiktionen einer *Politik des Als-Ob* sind, war den Rezipienten und Gegnern Machiavellis nicht nur als faszinierende wie alarmierende und schockierende Denkmöglichkeit bekannt, sondern findet sich in der Renaissance-Zeit auch praktisch umgesetzt, und dies im großen Maßstab, nämlich bei der Kolonialisierung der Neuen Welt. Das Als-Ob ist somit nicht nur von ideengeschichtlicher, sondern auch von größter gesellschaftspolitischer, wenn nicht weltbewegender Tragweite.

Im folgenden sollen die Grundzüge von Machiavellis *Politik des Als-Ob* herausgearbeitet werden. Es ist bedeutsam, daß bei Machiavelli nicht nur die Wahrheit, sondern auch die Religion zu einem variablen Als-Ob gerät. Diese doppelte Unterwanderung fest etablierter Größen erklärt, warum Machiavelli in der Renaissance-Zeit, besonders aber im Drama der Shakespeare-Zeit, als Inbegriff des Atheismus und des Bösen gesehen wurde. In einem zweiten Schritt soll gezeigt werden, daß die Ideenwelten Machiavellis gerade bei der Kolonialisierung neuer Welten in großem Maßstab angewendet, umgesetzt und im wahrsten Sinne des Wortes verifiziert wurden, *veritatem facere*, d.h. wahr gemacht wurden. Das Als-Ob erscheint in diesem Zusammenhang bereits als selbstverständliches und stummes Wissen, das ohne den Verweis auf Machiavelli das Handeln der Kolonialisten leitete. Auch hier richtet sich das Denken und Handeln in Als-Ob-Kategorien gegen die Religion: die Behandlung fremder Religionen als manipulierbare Fiktionen. In einem weiteren Schritt soll gezeigt werden, daß die Theorie und Praxis des Als-Ob auch im Drama der Shakespeare-Zeit produktiv ist, überwiegend in Person der Bösewichte. Paradigmatisch hierfür steht die Hauptfigur in Marlowes *The Jew of Malta*, Barabas, dem Prototypen des elisabethanischen Bühnenschurken. Und auch hier betrifft das Denken und Handeln in Als-Ob-Kategorien die Religion, ein immer wiederkehrender Zusammenhang, der bei Marlowe eine brisante Zuspitzung erfährt. Im Unterschied zu den kolonialen Eroberungen der Renaissance-Zeit, richtet sich die Manipulation religiöser

⁴ Nicolo Machiavelli, *Der Fürst*, Übers. von Friedrich Oppeln-Bronikowski (Frankfurt, 1990) 17.

Wahrheiten bei Marlowe nicht mehr gegen fremde Kulturen oder neue Welten, sondern gegen das weltanschauliche Zentrum der alten Welt: das Christentum. Die Barabas-Figur ist in vielerlei Hinsicht das Vorbild für die Bösewichte der Shakespeare-Dramen. Auch dort ist das Als-Ob eine auffällige Struktur im Denken, Sprechen und Handeln der *stage villains*. Die beiden bekanntesten und raffiniertesten Bösewichte Shakespeares, Edmund und Iago, sollen zum Abschluß in diesem Sinne betrachtet werden.

* * *

Nach Vaihinger ist das Erkenntnispotential der Fiktion derart, daß sie sehr schnell in ihr Gegenteil umkippen kann. Fiktionen können sich im Laufe der Zeit zu dogmatischen, unkritischen und nicht mehr hinterfragten Wahrheiten verdinglichen. Oder andersherum gewendet: Scheinbar fest etablierte Wahrheiten fußen nicht selten auf längst vergessenen Fiktionen der Vergangenheit. Es ist diese Einsicht, die letztendlich alles aufklärerische Denken leitet, so auch das kritische Denken der Renaissance. Damit geht eine entsprechende Entlarvungsbereitschaft einher: die Entlarvung der fiktiven Macharten und Ursprünge altergebrachter Wahrheiten, die für einen Skeptiker wie Montaigne (1533–1592) nichts anderes als unhaltbare Meinungen sind, menschliche und allzumenschliche Meinungen, die sich

auf das Ansehen anderer [gründen], und auf das, was man vor Alters geglaubt hat, eben so *als ob* sie eine Religion oder Gesetze wären. Man nimmt die gemeinen Meynungen an, wenn man sie gleich nicht versteht. Man nimmt eine solche Wahrheit, mit ihrem ganzen Gebäude und Gespanne von Schlüssen und Beweisen, als einen festen und wohlgegründeten Körper an, den man nicht weiter wankend zu machen versucht, und nicht weiter beurtheilt. [...] Auf diese Art wird die Welt mit Possen und Unwahrheiten überzogen.⁵

Die Konjunktion *als ob* ist in diesem Zusammenhang bezeichnend. Der Mensch, so Montaigne, übernimmt gutgläubig den Kanon tradierter Meinungen, nicht selten Unwahrheiten, "Irrthümer",⁶ "Erfindungen"⁷ oder "Erdichtungen",⁸ und behandelt sie so, als ob diese ewig gültige Wahrheiten wären. Die Wahrheitsgläubigkeit des Menschen folgt einem unbewußten und unkritischen Als-Ob.

⁵ Michel de Montaigne, "Apologie de Raimon Sebond", in: *Essais [Versuche] nebst des Verfassers Leben* nach der Ausgabe von Pierre Coste. Übers. von Johann Daniel Tietz (Zürich, 1992) Bd. 2: 242.

⁶ *Ibid.*, 235.

⁷ *Ibid.*, 173.

⁸ *Ibid.*, 237.

Montaigne betrachtet somit, kaum anders als Vaihinger, die Ideen- und Erkenntnisgeschichte der Menschheit als fortlaufende Verdinglichung ursprünglich fiktiver Vorstellungsgebilde zu dogmatisch akzeptierten Wahrheiten, an denen man um so mehr festhält, je älter sie sind und je mehr Menschen an sie glauben.⁹

Es ist dieses kritische Fiktionsbewußtsein, das auch in Machiavellis *Il Principe* (1513) die Maßgabe aller Überlegungen bildet: einerseits die Kritik an den fiktiven Vorstellungsgebilden klassischer politischer Philosophie, andererseits der Anspruch, politische Wirklichkeit wahrheitsgetreu und realistisch zu beschreiben. Dies zeigt sich bereits im Vorwort von *Il Principe*, wenn Machiavelli betont, daß seine Schrift die Dinge beschreibt, wie sie in *Wahrheit* sind, daß er aus *Erfahrung* spricht, und daß er sich dabei um eine direkte und einfache Sprache bemüht, ohne gekünstelte Ausschmückungen – ohne ein Blatt vor den Mund zu nehmen.

Dieses Werk habe ich nicht ausgeschmückt, noch mit schönen Phrasen und prunkhaften Worten oder mit anderen Reizen und äußerem Zierat aufgeputzt, womit viele ihre Werke zu schreiben und auszuschmücken pflegen; denn ich wollte, daß die Sache sich selbst ehre und daß allein die Mannigfaltigkeit des Stoffes und der Ernst des Gegenstandes dies Buch auszeichne.¹⁰

Die Wortwahl erinnert an die Wahrheitsbeteuerungen und die Realismusprogrammatiken, wie wir sie aus dem Roman des 18. Jahrhunderts kennen,¹¹ wenn es beispielsweise im Vorwort zu *Robinson Crusoe* heißt: “The Editor believes the thing to be a just History of Fact; neither is there any Appearance of Fiction in it.”¹² Somit ereignet sich in der politischen Theorie des frühen 16. Jahrhunderts ähnliches wie im englischen Roman des frühen 18. Jahrhunderts: ein gesteigertes Fiktionsbewußtsein, ein dezidierter Realismus, eine betont einfache

⁹ Cf. Franz Link, “Denkversuche: Montaigne und Pascal, Emerson und Nietzsche, Postmoderne: Hommage à Max Müller,” *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 35 (1994): 342–386. “Immer wieder betont Montaigne, sich in seinen Essays vor allem mit sich selbst zu beschäftigen, weil er sich wohl am besten kennen sollte. [...] Doch zu was er durch die Beobachtungen seiner selbst gelangt, sind immer nur Meinungen [...]. Für diese gilt zum einen, daß sie sich stets ändern, da er sich selbst ändert, zum anderen, daß andere andere Meinungen von dem gleichen Sachverhalt haben können.” 348.

¹⁰ Nicolo Machiavelli, *Der Fürst*, 17–18. Im folgenden in Klammern im Text zitiert.

¹¹ Zur Realismusprogrammatik des frühen englischen Romans cf. Lothar Fietz, “Fiktionsbewußtsein und Romanstruktur in der Geschichte des englischen und amerikanischen Romans,” in: Helmut Kreuzer, Hrsg., *Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte*, Literatur-, Kunst- und Musikwissenschaftliche Studien (Stuttgart, 1969) 113-127.

¹² Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, Preface (New York & London, 1975).

und direkte Sprache, und schließlich die Neigung zur praxisorientierten Instruktion: bei Defoe die “Instruction of others”¹³ in religiösen Dingen, bei Machiavelli die politische Instruierung der Fürsten.

Machiavellis Schrift ist Lorenzo di Piero de Medici gewidmet, und er intendiert damit von vornherein einen konkreten Nutzen: die Nützlichkeit seiner Schrift für einen real-existierenden Adressaten von Macht, einem Vertreter der Medicis, aber auch der Nutzen von Machiavellis Schrift für seine eigene politische Laufbahn. So betont Machiavelli wiederholt die praktische Nützlichkeit seiner Betrachtungen: “meine Absicht ist, für den, der es versteht, etwas Nützliches zu schreiben.” (78) Politische Theorie zielt somit auf die politische Praxis ab, und es ist auch dieser Umstand, der ein neuartiges Wirklichkeitsverständnis voraussetzt: die empirisch begründete Deskription der Politik, wie sie sich tatsächlich ereignet, die *res gestae*, und nicht mehr die normative Präskription dessen, was sein soll, die *res gerendae*.¹⁴ Machiavelli denkt diesen Gegensatz überwiegend in Wahrheits- und Fiktionskategorien: “Übergehe ich also alles, was man den Fürsten angedichtet hat, und bleibe bei der Wahrheit.” (78) Er sieht sich der unbefangenen Beschreibung empirisch beobachtbarer Wahrheit verpflichtet, “die Wahrheit nachzuprüfen, wie sie wirklich ist,” statt “Hirngespinsten [...] zu folgen.” (78) Mit *Hirngespinsten* meint Machiavelli die Soll-Vorstellungen der traditionellen politischen Philosophie,¹⁵ deren ideale Wirklichkeitsentwürfe vom guten politischen Leben und Zusammenleben den entscheidenden Nachteil haben, daß sie der Realität nicht entsprechen:

Viele haben sich Fürstentümer und Republiken ausgedacht, die niemals gesehen worden, noch als wirklich bekannt gewesen sind. Denn die Art, wie man lebt, ist so verschieden von der Art, wie man leben sollte, daß, wer sich nach dieser richtet statt nach jener, sich eher ins Verderben stürzt, als für seine Erhaltung sorgt. (78)

Die Soll-Vorstellungen der politischen Philosophie werden als der Wirklichkeit “angedichtete” (78) Konstrukte und damit als unrealistische Fiktionen zurückgewiesen, die nicht nur im Kontext politischer Erkenntnis problematisch sind, sondern überdies in der politischen Praxis zu Fehleinschätzungen oder gar zum Sturz von Regierungen geführt haben.

Bis zu diesem Punkt weist Machiavellis Argumentation den typischen Dreischritt aufklärerischen Denkens auf: (1) Fiktionsbewußtsein, (2) Fiktionskritik

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Cf. Klaus von Beyme, *Die politischen Theorien der Gegenwart*, 16.

¹⁵ Cf. Thomas von Aquin, *Ausgewählte Schriften zur Staats- und Wirtschaftslehre*, Hrsg. Friedrich Schreyvogel (Jena, 1923) 83. “So ist das Leben nach der Tugend das Endziel menschlicher Gemeinschaft. Ein Zeichen dafür ist es, daß nur diejenigen Glieder einer in Gemeinschaft verbundenen Gesellschaft sind, die einander wechselseitig zu dem guten Leben die Hilfe der Gemeinschaft leisten.”

und (3) die Wahrheit als Maßgabe der Kritik sowie als Gegenentwurf zur Fiktion.¹⁶ Das Wahrheitskonzept Machiavellis ist jedoch von besonderer Art. Es handelt sich um einen empirischen Wahrheitsbegriff, den Machiavelli aus seiner "lange[n] Erfahrung" mit der aktuellen politischen "Gegenwart" (17) herleitet. Andererseits hat dieser Wahrheitsbegriff nicht dieselbe Reichweite und Wertigkeit wie etwa bei Francis Bacon (1561–1626), dem Begründer des modernen Empirismus, für den Wahrheit eine absolute und ewig gültige Offenbarung göttlicher Natur ist, die objektiv und damit unabhängig vom Menschen und seinen Interessenlagen besteht:

truth, which only doth judge itself, teacheth that the inquiry of truth, which is the love-making or wooing of it; the knowledge of truth, which is the presense of it, and the belief of truth, which is the enjoying of it, is the sovereign good of human nature.¹⁷

Demgegenüber ist die Idee der Wahrheit bei Machiavelli weder ein Programm noch ein heiliger Selbstzweck, sondern nur Mittel politischer Zwecke und Interessenlagen. Die Wahrheit ist kein Göttliches, noch ist das Göttliche eine unantastbare Wahrheit – beides sind nur Funktionen bzw. Variablen politischer Herrschaft. Es handelt sich um einen Wahrheitsbegriff, ohne jeden Verweis auf Absolutes oder Göttliches, auch bar "jeglicher Idealität und jeglichen Utopismus"¹⁸ auf innerweltlicher Ebene, eine höchst variable Wahrheitsauffassung, die keine andere Konstante gelten läßt jenseits der alles dominierenden Frage, mit welchen Mitteln sich politische Herrschaft erhalten läßt. In diesem Zusammenhang gewinnen zwei Begriffe die Oberhand, das Notwendige und das Nützliche. Alles hat sich dem jeweils Notwendigen und Nützlichen für die Erhaltung politischer Herrschaft unterzuordnen, auch die Wahrheit, die dem geopfert werden kann, oder besser noch: die sich instrumentalisieren läßt, um ihrem Gegenteil, dem Schein und dem Fiktiven, Geltung zu verleihen. Die Wahrheit wandelt sich somit zu einem variablen und instrumentellen Als-Ob.

In diesem Sinne bemerkt Machiavelli zu den Tugenden: Es ist für einen Fürsten kaum möglich, alle denkbaren menschlichen und religiösen Tugenden in einer Person zu vereinen, noch ist dies notwendig, denn ihr äußerer Schein genügt:

Ein Fürst braucht also nicht alle oben genannten Tugenden zu besitzen, muß aber im

¹⁶ Cf. J. Zelter, *Sinnhafte Fiktion und Wahrheit*, 22–27.

¹⁷ Francis Bacon, "Of Truth," *The Works of Francis Bacon*, Hrsg. James Spedding et al. (London, 1857-1874) Bd. 6: 378. Cf. auch J. Zelter, *Sinnhafte Fiktion und Wahrheit*, 48–55.

¹⁸ Lothar Fietz, "'Thou, Nature, art my goddess': Der Aufklärer als Bösewicht im Drama der Shakespeare-Zeit," in: Jochen Schmidt, Hrsg., *Aufklärung und Gegen-aufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart* (Darmstadt, 1989) 184–205; 192.

Rufe davon stehen. Ja, ich wage zu sagen, daß es sehr schädlich ist, sie zu besitzen und sie stets zu beachten; aber fromm, treu, menschlich, gottesfürchtig und ehrlich zu *schei-
nen* ist *nützlich*. (88)

Der Wert der Wahrheit bemißt sich über ihre Nützlichkeit. Das Nützliche ist eine pragmatische und zugleich inszenierte Form vorgeblicher Wahrheit, jedoch nicht umgekehrt: die Wahrheit *per se* ist nicht immer nützlich, sondern oft sogar schädlich. Der Fürst muß diese Einsicht unter allen Umständen verschleiern:

Freilich ist es *nötig*, daß man dies [...] geschickt zu verhehlen versteht und in der Verstellung und Falschheit ein Meister ist. Denn die Menschen sind so einfältig und gehorchen so sehr dem Eindruck des Augenblicks, daß der, welcher sie hintergeht, stets solche findet, die sich betrügen lassen. (87)

Die Bereitschaft des Fürsten, ihm nützliche Wahrheiten zu fingieren, stößt somit auf die reziproke Bereitschaft der Menschen, dem äußeren Schein zu glauben, wobei diese Fiktionsgläubigkeit gerade der Wahrheitsgläubigkeit der Menschen entspringt. Das eine bedingt das andere. Das Fiktionsbewußtsein und die Fiktionsfähigkeit des Fürsten ermöglicht die Steuerung gesellschaftspolitischer Wirklichkeit, so wie der unkritische Glaube an vorgebliche Wahrheiten die Herrschaftsfiktionen des Fürsten erst ermöglichen: "Jeder sieht, was du scheinst, wenige fühlen, was du bist. [...] Denn der Pöbel hält es stets mit dem Schein [...]; und die Welt ist voller Pöbel." (88–89)

Machiavelli nennt folgende Eigenschaften, die für das öffentliche Ansehen des Fürsten zentral sind und die, wenn er sie nicht besitzt, er notfalls vortäuschen soll: "Mitleid, Treue, Menschlichkeit, Redlichkeit und Frömmigkeit." Und er fügt hinzu: "nichts ist nötiger als der Schein dieser letzten Tugend." (88) Damit geht Machiavelli weit über seine Zeit hinaus, unterläuft er doch das mittelalterlich-christliche Apriori der Religion als absoluter, unantastbarer und unüberbietbarer Wahrheit: "Gott ist es, der gesagt hat: 'Ich bin die Wahrheit' (Jo 14, 6)",¹⁹ schreibt Augustinus in 14. Buch seines *De civitate Dei*. Der Fall der Engel und des Menschen ist in erster Linie ein Abfallen von der göttlichen Wahrheit und damit von aller Wahrheit. Der Teufel, der der göttlichen "Wahrheit nicht standhielt", ist daher nicht nur der Inbegriff der Sünde, sondern der Lüge als der ersten und größten Sünde. Der Teufel ist der "Vater der Sünde." Er ist es, "der als erster gelogen hat, und die Sünde hat bei dem begonnen, bei dem die Lüge zu sein begann."²⁰ Das subversive Potential von Machiavellis Politik des Als-Ob wird vor diesem Hintergrund noch deutlicher, zumal sich das Als-Ob nicht irgend-

¹⁹ Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, Vierzehntes Buch, Übers. Carl Johann Perl (Salzburg, 1952) Bd. 2: 334.

²⁰ *Ibid.*

welcher Wahrheiten bemächtigt, sondern gerade der Religion als oberster Wahrheit, die Machiavelli als die wirksamste Herrschaftsfiktion begreift – nach Augustinus ein teuflischer Gedanke.

Es ist genau dieser Umstand, der erklärt, warum Machiavelli von seiner Zeit überwiegend als Inbegriff des Bösen und Gottlosen verteufelt wurde, so etwa durch Innocent Gentillet's *Anti-Machiavel* (1576). Gentillet empört sich in seiner Schrift gegen Machiavelli am meisten über die oben zitierten Passagen von *Il Principe*, wo die religiösen Tugenden als nützliche Scheintugenden gedacht werden, für Gentillet "maximes detestables."²¹

Ceste maxime est un precepte, par lequel cest atheiste Machiavel enseigne au prince d'estre un contempteur de Dieu et de religion, et de faire seulement la mine, et beau semblant exterieurement devant le monde, pour estre estimé religieux et devot, bien qu'il ne le soit pas. Car de punition divine d'une telle hypocrisie et dissimulation, Machiavel n'en craint point, parce qu'il ne croit pas qu'il y ait un Dieu.²²

Und er wirft an anderer Stelle die Frage auf: "La religion ne doit elle servir que pour se rendre agreable au peuple? Ne doit elle pas plustost servir pour se rendre agreable à Dieu?"²³ Die Frage trifft den entscheidenden Punkt von Machiavellis Als-Ob-Denken. Religion und Wahrheit sind für ihn nicht mehr göttliche und übermenschliche Absoluta, denen sich der Mensch und seine Welt zu beugen haben, sondern variable Funktionen menschlicher Interessen- und Problemlagen.

Der Kulminationspunkt von Gentillet's *Anti-Machiavel* ist der Vorwurf des Atheismus. Nicht nur Machiavelli, sondern auch seine Anhänger geraten zu einem Synonym für den Atheismus: "Machiavel [et] les machiavelistes (cest à dire les atheistes de nostre temps)"²⁴. Derselbe Vorwurf findet sich bereits vor Gentillet in England, wenn Roger Ascham im Jahr 1570 Machiavelli als Begründer des Atheismus bezeichnet.²⁵ Es ist bedeutsam, daß der Begriff Atheismus in der englischen und französischen Sprache erst seit der Mitte des 16. Jahrhunderts existiert. Das *Dictionnaire Historique de la Langue Française* findet im Französischen im Jahr 1547 erstmals Belege für den Atheismusbegriff; das *OED* kann den Begriff für die englische Sprache erst seit dem Jahr 1568 belegen. Die Diskreditierung Machiavellis erfolgt daher mittels eines Schlüsselbegriffs, der in seinen Schriften selbst nicht auftaucht, der zu Machiavellis Lebenszeit nicht einmal existierte. Was Machiavelli nicht auf den Begriff brachte, gelangte durch

²¹ Innocent Gentillet, *Anti-Machiavel*, Hrsg. Edward Rathé (Genève, 1968) 163.

²² *Ibid.*, 190.

²³ *Ibid.*, 201.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. Roger Ascham, *The Schoolmaster*, in: *The Whole Works of Roger Ascham*, Hrsg. D. Giles (London, 1864/65; rpt. New York, 1965) Bd. 3: 162.

seine Gegner zum Inbegriff eines Gedankens, den man seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beim Namen nennen bzw. einem Namen zuschreiben konnte: Machiavelli, Machiavellismus, Atheismus. Der Name Machiavelli ermöglichte die wachsende Artikulation und Verbreitung eines Begriffes, den man ungestraft aussprechen durfte, da man ihn voller Entrüstung von sich weisen und Reizfiguren wie Machiavelli zuschreiben konnte: *Machiavel dit*, ist deshalb der immer wiederkehrende Zusatz in Gentilletts *Anti-Machiavel*. Im Namen Machiavellis wird in Gentilletts Schrift ausgesprochen, was im Namen der Orthodoxie sogleich zurückgewiesen und zugleich einer großen Leserschaft übermittelt wird. Manfred Pfister beschreibt diesen performativen Widerspruch im Diskurs der Renaissance folgendermaßen: “it was the apologists of orthodox religion who, in attacking and refuting atheism, [...] contributed to its wider circulation.”²⁶

Es gilt in diesem Zusammenhang festzuhalten, daß Machiavelli den Begriff Atheismus nicht nur nicht gebraucht, sondern auch nirgendwo die Frage nach der Existenz Gottes aufwirft. Theologische Fragen weichen bei ihm von vornherein der rein innerweltlich-politischen Frage nach der Funktion von Religion bei der Erlangung und Erhaltung von Herrschaft. Der Atheismus-Vorwurf kann sich deshalb nicht auf irgendwelche explizite Gottes-Äußerungen Machiavellis beziehen, sondern letztendlich auf das Denken religiöser Fragen in Als-Ob-Kategorien. Dabei überschreitet er in doppelter Hinsicht das gängige Paradigma theologischen Denkens. Die Politik des Als-Ob geht sowohl über den Wahrheitsbegriff der christlichen Orthodoxie als auch über die Wahrheitsfragen des Atheismus hinaus, der wie das Christentum die Wahrheit bemüht, wenn es darum geht, die Unwahrheit und illusionäre Beschaffenheit von Religion zu beanstanden. Beides impliziert noch das Festhalten an ontologischen Wahrheitsvorstellungen. Machiavelli interessiert sich weder für die Wahrheit noch für die Unwahrheit von Religion, sondern für deren innerweltlichen Funktionen im politischen Kontext. Damit argumentiert er bereits von einer Warte nach dem Atheismus, derart wie John Stuart Mills Essay *Utility of Religion*,²⁷ wo die Unwahrheit der Religion schon längst beschlossen und gesetzt ist, und es nur noch um die Frage geht, inwiefern sie einen sinnstiftenden Beitrag zur Legitimation und zum sozialen Frieden moderner Industriegesellschaften leisten kann. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß Mill die Religion als sinnhaftes Als-Ob auf die Erhaltung ganzer Gesellschaftssysteme verpflichtet, während es in

²⁶ Manfred Pfister, “Elizabethan Atheism: Discourse without Subject,” *Deutsche Shakespeare-Gesellschaft West: Jahrbuch 1991*, 59–81; 69.

²⁷ John Stuart Mill, *Utility of Religion*, in: *Collected Works of John Stuart Mill*, Hrsg. J.M. Robson (Toronto und London, 1963) Bd. 10: 403–428. Cf. auch William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York, 1902).

Machiavellis *Il Principe* um die Selbstbehauptung einzelner Fürsten geht.

In den *Discorsi* (1512–17) erweitert jedoch Machiavelli die Perspektive. Er versteht die Politik bzw. Religion des Als-Ob²⁸ dort nicht mehr nur als Herrschaftsstrategie einzelner Fürsten, sondern als universale Gesetzmäßigkeit jeder Gesellschaft und Herrschaft. Die Bildung und Legitimation aller Herrschaft bedarf der Religion, um sich mythologisch abzusichern. Die Religion, so Machiavelli, ist “die unentbehrlichste Stütze der Zivilisation.”²⁹ Die Frage nach der Wahrheit ist dabei obsolet, genauso wie die Frage, ob eine Gesellschaft nun durch den Verweis auf die christliche oder irgendeine andere Religion zusammengehalten wird. Die Religionen sind austauschbar, zumindest was deren gesellschaftliche Herrschaftsfunktion angeht. Es handelt sich zu allen Zeiten und in allen Gesellschaften um funktionsäquivalente Erscheinungen der mythologischen Absicherung innerweltlicher Herrschaftsansprüche:

Es gab tatsächlich noch *nie* einen außergewöhnlichen Gesetzgeber, der sich nicht auf Gott berufen hätte, weil seine Gesetze sonst nicht angenommen wären.³⁰

Die Staatsoberhäupter “müssen alles, was für die Religion spricht, unterstützen und fördern, auch wenn sie es für falsch halten.” Dazu gehört auch “der Glaube an Wunder, die in *allen* religiösen Bekenntnissen gefeiert werden, auch wenn sie erdichtet sind.”³¹ Das Argument ist das gleiche wie in Mills *The Utility of Religion*: die Religion ist eine sinnhafte Fiktion, die geeignet ist, ein Gemeinwesen “gut und einträchtig zu erhalten.”³² Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß Machiavelli über Mill hinausgeht. Im Unterschied zu Mill ist bei Machiavelli nicht nur von bestimmten Gesellschaften die Rede. Er weitet vielmehr die Idee der Religion als unabdingbare Herrschaftsfiktion auf die menschliche Sozietät ganz allgemein aus. Die Worte *nie* und *alle* unterstreichen die allumfassende Reichweite von Machiavellis Überlegungen zur Religion, die er nicht nur empirisch begründet, sondern im Sinne naturgesetzlich-nomologischer All-Sätze vorbringt.

²⁸ Auch Vaihinger gebraucht den Begriff “die Religion des Als Ob” Cf. *Die Philosophie des Als Ob*, xxxi.

²⁹ Niccolò Machiavelli, *Discorsi: Gedanken über Politik und Staatsführung*, Übers. von Rudolf Zorn (Stuttgart, 1977) 43.

³⁰ *Ibid.*, 44–45.

³¹ *Ibid.*, 47–48.

³² *Ibid.*, 47.

* * *

Machiavellis Überlegungen zur Herrschaftsfunktion von Religion sind im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit nicht nur von größter weltanschaulicher Relevanz und Brisanz, sondern finden sich auch in der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit der Renaissance-Zeit umgesetzt, besonders im Kontext der kolonialen Eroberungen des 16. Jahrhunderts. Sie eröffneten ein Experimentierfeld, in dem eine Vielzahl von Hypothesen des Renaissance-Denkens praktisch angewendet und getestet wurden, so auch die Politik und Religion des Als-Ob. Nach Stephen Greenblatt war der Kolonialismus nicht nur ein technisches, sondern auch ein sozial- und kulturtechnisches Abenteuer, das in der Neuen Welt noch nie dagewesene Freiräume vorfand, bei der Okkupation fremder Kulturen die latenten und subversiven Zweifel an den ideologischen Zentren der eigenen Kultur unbestraft nach außen zu projizieren und auszuprobieren:

virtually testing the Machiavellian hypotheses [...] of religion as a set of beliefs manipulated by the subtlety of the priests to help ensure social order and cohesion.³³

Und:

The testing upon the bodies and the minds of non-Europeans [...] the most radically subversive hypothesis [...] about the origin of religion [...] [as] a cunning imposition of socially coercive doctrines by an educated and sophisticated lawgiver upon a simple people.³⁴

Einer der frühesten und einflußreichsten Darstellungen der Kolonialisierung Amerikas ist Peter Martyrs umfangreiche Chronik *De Orbe Novo* (1516–1525). Martyr, der nicht nur zur Zeit Machiavellis lebte und wirkte, sondern auch wie Machiavelli aus Italien stammte, folgte zu Beginn des 16. Jahrhunderts den spanischen Konquistadoren nach Amerika, um vor Ort die Entdeckung der Neuen Welt zu protokollieren, wohlwissend daß es sich um Ereignisse von größter historischer Tragweite handelte, die er festhalten wollte. Im siebten Buch (der siebten Dekade) berichtet Martyr von einer Inselgruppe in der Karibik, den Lukayischen Inseln, die einst bewohnt waren, doch mittlerweile verödet und verlassen sind, da deren Bewohner von den Spaniern als Sklavenarbeiter in die Goldminen auf dem Festland deportiert wurden: “Ich werde nun über die [...] Ausrottung seiner Bewohner sprechen.”³⁵ Und er fügt hinzu: “Nur mit Kummer kann ich

³³ Stephen Greenblatt, “Invisible Bullets: Renaissance Authority and its Subversion, *Henry IV* and *Henry V*,” in: Jonathan Dollimore und Alan Sinfield, Hrsg., *Political Shakespeare: New Essays in Cultural Materialism* (Ithaca und London, 1985; ³1988) 18–47; 21.

³⁴ *Ibid.*, 22–23.

³⁵ Peter Martyr von Anghiera, *Acht Dekaden über die neue Welt*, Übersetzt, eingeführt und mit Anmerkungen versehen von Hans Klingelhöfer (Darmstadt, 1973)

davon berichten, aber ich muß die Wahrheit sagen.” (180) Das hier herausgestellte Wahrheits- und Wahrhaftigkeitsgebot des Berichtenden stellt bereits in Rechnung, daß sein Bericht bei Lesern in Europa auf Unglauben und Entsetzen stoßen könnte, daß die Vorgänge in der Neuen Welt auch gravierende Folgen für das Selbstverständnis der alten Welt haben könnten. Die Wahrheitsbeteuerung Martyrs bezieht sich nicht nur auf die Tatsache, daß die Inselbewohner deportiert und versklavt wurden, sondern daß sie in Wahrheit durch “List und Tücke” (181), durch Lügen und Tricks von den Spaniern auf ihre Schiffe gelockt wurden. Dabei handelte es sich nicht um irgendwelche, sondern um religiöse Lügen.

Martyr beschreibt zunächst die Topographie der Inseln, sodann deren gesellschaftspolitische Organisation und schließlich die religiösen Riten und Glaubensüberzeugungen der Inselbewohner. Er weist diese religiösen Überzeugungen von vornherein als “Hokus-Pokus” (195) und bizarre “Fabeln” (186) zurück und vergleicht den “einfältigen Glauben dieser Menschen” (195) mit den religiösen Mythen der “erfindungsreichen Griechen,” die “naiv wie Kinder [...] von Nereiden und Meereshgöttern [...] fabulierten.” (189) Der Verweis auf das Griechentum unterstreicht die christlich-orthodoxe Perspektive Martyrs, die gleichermaßen auf einer Raum- und Zeitachse zum Ansatz kommt, wenn er den unchristlichen Raum der Neuen Welt mit der vorchristlichen Zeit der Griechen in Beziehung setzt und beides ins Reich der Fabel verweist. Wie bei den Griechen, so ist auch die Religion der Inselbewohner eine Lüge. Doch es handelt sich um eine Lüge im Sinne der Selbstlüge oder – modern gewendet – der Lebenslüge, die nicht andere betrügt, sondern vielmehr dazu geeignet ist, durch die Lügen anderer betrogen und manipuliert zu werden: einmal durch die “die Machenschaften” (189) von Priestern und Medizinmännern, die “das beschränkte Volk” durch “Manöver dumm [...] machen” (188), sodann durch die List und Tücke der spanischen Konquistadoren, die die religiösen Praktiken des Volkes sowie seiner Priester als ganzes manipulierten. Somit durchzieht Martyrs Bericht eine bedeutsame Unterscheidung, die auf Vaihingers Abgrenzung der bewußten von der unbewußten Fiktion hinausläuft; einerseits die bewußt gehandhabten Herrschaftsfiktionen der Spanier, andererseits die naiven Lebenslügen der Einheimischen, die an ihre religiösen Überlieferungen glauben, als ob diese heilige Wahrheiten wären:

[Ihr] Glaube wird als heilige und unanfechtbare Überlieferung von den Ahnen auf die folgende Generation mündlich weitergegeben. Jeder, der nur den Anschein erweckt, anders zu denken, würde von der Gemeinschaft der Mitmenschen ausgeschlossen. (189)

Bd. 2: 178. Im folgenden in Klammern im Text zitiert.

Damit beschreibt Martyr, im Kontext einer fremden Kultur, eine Situation, die auch für seine eigene Religion, das Christentum, charakteristisch ist: der Glaube an die unumstößliche Wahrheit einer Religion, und die Bestrafung all jener, die diese Wahrheit bezweifeln.

Doch es ist genau dieser Umstand, der den Inselbewohnern zum Verhängnis wurde. Bestraft wurden gerade diejenigen Bewohner, die an die Wahrheit ihrer Religion glaubten, als spanische Schiffe auf den Inseln landeten, um dort Sklavenarbeiter für ihre Goldminen zu finden. Dabei wendeten die Kolonialisten keine Gewalt an, sondern nutzten vielmehr ihr Wissen über die Religion der Inselbewohner, ein hoch analytisches Wissen, das mit sicherem Blick den zentralen Mythos der Bewohner fixierte: ihr Glaube, daß sie eines Tages mit den Seelen ihrer Ahnen auf einer anderen Insel vereint würden. Die Kolonialisten überzeugten die Bewohner davon, Abgesandte dieser Insel zu sein und sie dorthin zu bringen, woraufhin das Inselvolk die Spanier im wahrsten Sinne vergötterte, „wie wenn sie verehrungswürdige Gottheiten wären.“ (181) Das Wie-Wenn ist Ausdruck eines gravierenden Als-Ob-Vorgangs, weit mehr als nur eine religiöse Attitüde, wie von Machiavelli den Fürsten empfohlen. Es handelt sich vielmehr um die planmäßige und großangelegte Bemächtigung fremder Kulturen und religiöser Wahrheiten, in die man sich in kürzester Zeit hineindenkt, mehr noch: Man gibt sich als höchster Repräsentant dieser Religion und inszeniert sich in der Rolle gottgleicher Wesen, als sei man nicht nur ein Teil dieser Religion, sondern ihr göttlicher Teil, eine Gottheit. Der Vorgang erinnert an die *Fabula de homine* (1518) des spanischen Humanisten Juan Luis Vives, der in seiner Fabel den neuen Renaissance-Menschen als geborenen Schauspieler charakterisiert, der in die unterschiedlichsten Rollen schlüpfen kann, selbst in die Rolle von Göttern, und dabei eine derartige Perfektion des Spiels zeigt, daß die Götter selbst nicht mehr zwischen Spiel und Wirklichkeit unterscheiden können.³⁶ Der fröhliche Ton dieses Spiels wandelt sich in Martyrs Bericht zu einem todernsten

³⁶ Cf. Juan Luis Vives, *Eine Fabel vom Menschen*, Übers. von Jürgen v. Stackelberg, in: Jürgen v. Stackelberg, Hrsg., *Humanistische Geisteswelt* (Baden-Baden, 1956) 249–258. Cf. auch Sebastain Neumeister, „Noch einmal zur *Fabula de homine*“, in: Christoph Strosetzki, Hrsg., *Juan Luis Vives: Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland* (Frankfurt, 1995) 179–186. „Vives [läßt] den ‚Erzschauspieler‘ Mensch alle Stufen der Schöpfungshierarchie durchlaufen und nacheinander die Pflanzen, die Tiere, den Menschen, die Götter und Jupiter selbst darstellen [...]. Diese letzte Position erhebt den Menschen dann über die Götter. Denn der Mensch hat bei Vives die Fähigkeit, Jupiter so täuschend echt wiederzugeben, daß die Götter verwirrt zwischen dem als Jupiter auftretenden Menschen und Jupiter selbst hin- und herschauen und einige Schauspieler gar meinen, der Jupiter spielende Mensch sei Jupiter selbst.“ (181)

Rollenspiel, in welchem die zentralen Wahrheiten einer fremden Kultur als manipulierbare Herrschaftsfiktionen gedeutet und gehandhabt werden, und dies zum Zwecke der Deportation ganzer Völker – mit katastrophalen Folgen für die gutgläubigen Opfer dieser Fiktionen. Sie bestiegen bereitwillig die spanischen Schiffe und starben in den Goldminen auf dem Festland, weniger infolge physischer Ausbeutung, sondern durch die Zerstörung ihrer religiösen Überzeugungen und Heilserwartungen. Viele begingen Selbstmord, “machten ihrem verhaßten Leben selbst ein Ende.” (174)

Martyr berichtet diese Vorgänge, verständlicherweise, “voller Empörung” und er rechnet mit der “Bestrafung” der Kolonialisten durch “das göttliche Walten” (195) des christlichen Gottes. Doch gerade dieser Verweis stellt eine brenzlige Verknüpfung her, die in dem gesamten Bericht latent angelegt ist. Wenn die religiösen Wahrheiten fremder Kulturen als leicht zu manipulierende Fiktionen handhabbar sind, so provoziert dies auch Rückschlüsse auf das Zentrum der eigenen Kultur, das Christentum, das möglicherweise auch nur eine manipulierbare Fiktion ist – eben dies geschieht in Marlowes *The Jew of Malta*.

Greenblatt sieht in Martyrs Bericht zu Recht einen Modellfall bzw. ein Modellexperiment der Renaissance als Zeit des *self-fashioning* sowie der *improvisation* eigener und fremder Rollen und Wahrheiten: “the subversive perception of another’s truth as an ideological construct”; “the transformation of another’s reality into a manipulable fiction.”³⁷ Was Machiavelli nur als theoretisch denkbare Handlungsmöglichkeit darlegte, erscheint bei Martyr bereits als empirisch verbürgter Bericht realpolitischer Vorgänge, die sich im großen Maßstab in der Neuen Welt abspielten und die mit der Veröffentlichung von *De Orbe Novo* einem großen Publikum übermitteln wurden. *De Orbe Novo* erfuhr eine Reihe von Neuauflagen, wurde 1555 von Richard Eden ins Englische übersetzt und besonders in England mit großem Interesse aufgenommen, auch im Hinblick auf eigene koloniale Ambitionen und Unternehmungen. Eden veröffentlichte seine Übersetzung von *De Orbe Novo* zusammen mit anderen, überwiegend ausländischen Schriften über die Kolonialisierung der Neuen Welt, und er präsentierte diese Textsammlung unter dem Titel *The First Three English Books on America*.³⁸ Der Titel ist bezeichnend. Die in lateinischer Sprache verfaßte Chronik eines Italieners über die spanische Eroberung Amerikas, wird hier kurzerhand als

³⁷ Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare* (Chicago, 1980) 228–29.

³⁸ *The First Three English Books on America (1511–1555): Being chiefly Translations, Compilations, etc., by Richard Eden from the Writings, Maps, etc. of Pietro Martire, Sebastian Munster, Sebastian Cabot: With Extracts etc. from the Works of other Spanish, Italian, and German Writers of the Time.* Edward Arber, Hrsg. (Birmingham, 1885).

englisches Buch hingestellt, gar als eines der *First English Books on America* ausgegeben. Es wird deutlich, daß *De Orbe Novo* in England nicht nur eifrig rezipiert, sondern sogleich als wegweisendes Paradigma des Kolonialismus dem eigenen nationalen Kontext einverleibt wurde. Bereits das Vorwort Edens zu seiner Übersetzung von Martyrs Bericht zeigt an, mit welchem enthusiastischen Interesse die Kolonialisierung der Neuen Welt in England verfolgt wurde. Das Vorwort umfaßt nahezu dreißig Seiten (in Martyrs Original sind es nur drei). Darin zelebriert Eden die Entdeckung Amerikas als Schlüsselerfahrung einer gänzlich neuen Zeit, in welcher die Menschheit erstmals über die althergebrachten Horizonte der mittelalterlichen oder antiken Welt hinausgeht und nach neuen Welten greift, denen man den Stempel eigener Wirklichkeitsentwürfe aufdrückt. So wie die alte Welt in der Tradition antiker Vorgaben und Vorbilder stand, so folgt nun die Neue Welt den Entwürfen einer neuen Zeit: “the moderns have supplanted the ancients and established their own time.”³⁹ Edens bombastische Übertragung von *De Orbe Novo* ins Englische ist bedeutsam, erhebt sie doch (trotz der Konflikte zwischen England und Spanien im 16. Jahrhundert) die spanische Eroberung Amerikas zu einem gleichermaßen epochalen und beispielhaften Vorgang, dem England nacheifern soll. Die Handlungen der spanischen Konquistadoren werden somit von vornherein als nachahmenswerte Verhaltensmodelle, “role models”,⁴⁰ präsentiert, und damit auch, selbst wenn nur indirekt, so doch potentiell, die oben diskutierten Fiktionen und Tricks der Kolonialisten bei der Versklavung ganzer Völker. Für die Politik und Religion des Als-Ob bedeutet dies: Was mit Bezug auf die politischen Handlungsanweisungen Machiavellis noch durchgehend verteufelt wurde, erscheint hier bereits als empirisch bezeugte und bewährte Handlungsmöglichkeit, die unter positiven Vorzeichen steht.

* * *

Es ist in dem oben zitierten Bericht Peter Martyrs (*De Orbe Novo*) deutlich geworden, wie die spanischen Kolonialisten die Religion einer anderen Kultur in ein doppeltes Als-Ob transformierten. Sie behandelten die religiösen Wahrheiten der Inselbewohner von vornherein als Fiktion. Doch sie setzten dem nun nicht missionarisch die Wahrheit des Christentums entgegen. Statt die Einheimischen zur eigenen christlichen Religion zu konvertieren, formten sie die andere Religion für ihre Zwecke um. Sie dachten sich in die Struktur einer ihnen fremden Religion ein und schöpften daraus das Material zur kulturimmanenten

³⁹ Cf. Andrew Hadfield, “Peter Martyr, Richard Eden and the New World: Reading, Experience and Translation,” *Connotations* 5 (1995/96): 1–22; 14.

⁴⁰ *Ibid.*, 15.

Umbildung fremder Wahrheiten in bewußt fiktive Vorstellungsgebilde eigener Machart, deren Suggestivkraft die Beherrschung der Insel ermöglichte.

Christopher Marlowes *The Jew of Malta* (1589–90), eines der populärsten Stücke der Shakespeare-Zeit, dramatisiert einen analogen Vorgang. Auf den ersten Blick hat Marlowes Tragödie das Judentum zum Gegenstand, das nach Maßgabe christlicher Vorstellungen und Vorurteile abgehandelt wird und in Person des Bösewichts Barabas alle denkbaren antisemitischen Klischees zu erfüllen scheint: der Jude Barabas als Fremder, vaterlandsloser Geselle, Brunnenvergifter und Vergifter eines ganzen Klosters; ein Betrüger, ein Wucherer und der reichste Mann auf Malta. Dabei überwiegt jedoch die Perspektive des jüdischen Außenseiters. Und diese Perspektive gleicht in einer Hinsicht dem kolonialen Blick in Martyrs Bericht: die kritisch-distanzierte Betrachtung einer anderen Religion durch einen Außenstehenden. Die Brisanz dieses Vorgangs besteht darin, daß dies in Marlowes Drama unter verkehrten Vorzeichen geschieht. Während bei Martyr eine fremde Religion in der Perspektive der eigenen christlichen Religion zu einem Als-Ob gerät, richtet sich dieser Vorgang nun in Person des Juden Barabas' gegen das Christentum selbst. Bereits der Titel von Marlowes Drama deutet diese Konstellation an: ein Jude, d.h. der Repräsentant einer fremden Religion an einem christlichen Ort, welcher bezeichnenderweise eine Insel ist. Dabei gelangt die Hauptfigur zu einer analogen Schlußfolgerung wie die spanischen Kolonialisten. Er sieht das Christentum als manipulierende und manipulierbare Fiktion. Die schaudererregende Wirkmacht der Barabas-Figur besteht darin, daß er diese umgekehrte Perspektive für eine begrenzte Zeit verkörpern und in seinem Intrigenspiel anwenden darf.⁴¹

Es ist bezeichnend, daß diese Thematik im Prolog durch eine Figur namens Machevill vorbereitet wird. Damit stellt Marlowe von vornherein ein fest etabliertes Vorurteilsprogramm des elisabethanischen Publikums in Rechnung: Machiavelli als Inbegriff des Bösen, der auf die Shakespeare-Zeit "einen unvergleichlichen Horror" und zugleich "eine unvergleichliche Faszination"⁴² ausgeübt hat. Das Böse schwingt bereits in der englischen Schreibweise und Phonetik dieses Namens mit: Machevill = *make evil*, derjenige, der Böses macht, und damit auch das erste Vorbild für die Figur des Bösewichts im Drama der Shakespeare-Zeit. Die negative Rezeption Machiavellis erfährt somit eine dramatisch

⁴¹ Cf. dazu auch: Emily L. Bartels, "Malta, the Jew, and the Fictions of Difference: Colonialist Discourse in Marlowe's *The Jew of Malta*," *English-Literary-Renaissance* 20 (1990): 1–16. Coburn Freer, "Lies and Lying in *The Jew of Malta*," in: Friedenreich Kenneth et. al., Hrsg. *A poet and a filthy play-maker': New Essays on Christopher Marlowe* (New York, 1988) 143–165.

⁴² L. Fietz, "'Thou, Nature, art my goddess': Der Aufklärer als Bösewicht im Drama der Shakespeare-Zeit," 193.

wirksame Steigerung in Person körperlich präsenter Figuren, die auf der Bühne nicht nur im Namen Machiavellis handeln und sprechen, sondern in *The Jew of Malta* gar unter seinem Namen auftreten und das Publikum direkt ansprechen: "I am Machevill",⁴³ der noch nicht tot ist, sondern über die Alpen und Frankreich kommend nun in England gelandet ist: "is come from France / To view this land." (*Prologue*, 3–4) Der Ort des Prologs ist also England, und nicht Malta, was die Unmittelbarkeit und Bedrohlichkeit der Machiavelli-Figur noch steigert. Die Landung des Bösen auf englischem Boden evoziert spezifisch englische Ängste vor Invasion und Besetzung durch ausländische Mächte. Die Machiavelli-Figur gibt sich hier nicht als militärische, sondern als ideologische Macht, "my books", "my climbing followers" (*Prologue*, 10–13), was diese Ängste nicht mildert, sondern eher noch verstärkt, derart, daß nicht nur die Neue Welt, sondern auch die eigene Welt, England, Gegenstand kolonialer Unterwanderungen sein könnte, mit analogen kulturtechnischen (und eben nicht militärischen) Mitteln, wie sie Martyr in seinem Bericht beschreibt. Marlowe operiert hier mit dem Bild der Vergiftung ganz Englands, das durch Machiavelli und seine sich ständig vermehrenden Anhänger unterwandert wird: "when they cast me off, / Are poisoned by my climbing followers." (*Prologue*, 12–13) Und er fügt hinzu: "Admired am I of those that hate me most." (*Prologue*, 9) Zu dem Inbegriff des allseits verhaßten Bösen kommt also die Gewißheit der Bewunderung: der Bewunderung für die Raffinesse konspirativer und subversiver Techniken der Macht und damit auch die Anerkennung technischer bzw. machttechnischer Überlegenheit, die keine Grenzen kennt und die alles möglich macht, selbst den Sturz des Papstes: "and thereby attain / To Peter's chair." (*Prologue*, 11–12) Die Machiavelli-Figur des Prologs variiert eine Vielzahl fest etablierter Vorurteilsprogramme, welche sich in der elisabethanischen Zeit mit dem Namen Machiavelli verbinden: der Wille zur Macht, "Might first made kings" (*Prologue*, 10); die Bereitschaft zum Mord, "murders" (*Prologue*, 16); die konspirative Unterwanderung Englands. Es ist bedeutsam, daß Marlowe diese weit verbreiteten Vorurteile sogleich auf den Hauptvorwurf gegen Machiavelli zuspitzt, sein angeblicher Atheismus. Der Prolog kulminiert in folgendem Satz:

I count religion as a childish toy
And hold there is no sin but ignorance. (*Prologue*, 14–15)

Die Religion ist demnach ein kindisches Spielzeug, d.h. eine Sache für kindlich-naive Gemüter, die sich leicht manipulieren lassen. Entgegen des Titels von *The Jew of Malta*, ist hier nicht mehr nur von einer bestimmten Religion die Rede, sondern von der Religion schlechthin, ob nun heidnisch, jüdisch oder christlich,

⁴³ Christopher Marlowe, *The Jew of Malta*, Prologue, Hrsg. James R. Siemon (London, 1994²). Im folgenden in Klammern im Text zitiert.

eine für elisabethanische Ohren ungeheuerliche Behauptung. Und wenn dem noch hinzugefügt wird, daß es außer der Unwissenheit keine Sünde gibt, so ist darin auch der Umkehrschluß angelegt, daß Wissen Macht ist, besonders das Wissen um die fiktive Machart von Religion.

Es stellt sich die Frage, in welcher Beziehung der Prolog der Machiavelli-Figur zu dem steht, was in *The Jew of Malta* folgt. Die Beziehung hat von Anfang an pseudokausalen Charakter, die Übertragung eines Komplexes von Vorurteilen auf einen weiteren Komplex: der angebliche Atheismus Machiavellis als ideologischer Prätext für die Handlungen des jüdischen Bösewichts Barabas. Als Jude ist er nicht nur kein Christ, sondern in den Augen des elisabethanischen Englands von vornherein gleichzusetzen mit Ungläubigen und Atheisten: "Atheists, Epicures, Paynims, Jewes [...] and other Infidels."⁴⁴ Die Barabas-Figur löst die anti-semitischen Klischees der elisabethanischen Zeit in vielerlei Hinsicht ein, dies jedoch überwiegend aus seiner Perspektive, dem Standpunkt des jüdischen Außenseiters. Während Shylock in Shakespeares *The Merchant of Venice* (1596–97) nicht mehr als 360 Zeilen spricht und bereits in dieser Hinsicht eine marginalisierte Figur ist, steht Barabas in *The Jew of Malta* im Zentrum aller Aktivitäten. Er ist weniger Objekt als vielmehr handelndes und sprechendes Subjekt der antisemitischen Klischees in Marlowes Drama. Dies aber führt zu einer Umkehrung der üblichen Blickrichtung: nicht mehr der antisemitische Blick der herrschenden Verhältnisse auf einen jüdischen Außenseiter, sondern der kritische Blick dieses Außenseiters auf das Christentum. Eine solche umgekehrte Blickrichtung impliziert auch die Inversion fest etablierter Glaubensstandpunkte. Die Vorstellung der Abweichung vom rechten Glauben, der Irrlehre, der Häresie, richtet sich in Person von Barabas gegen die Christen, die er als "Heretics" bezeichnet. Und er fügt hinzu: "all are heretics that are not Jews." (II.3, 313–14) Damit hält er dem Christentum unter verkehrten Vorzeichen genau das vor, was üblicherweise dem Judentum angelastet wird: das Andersartige als Perversion des eigenen Standpunktes, der als einzig wahrer und möglicher Standpunkt gesehen wird. Die antisemitische Thematik in *The Jew of Malta* entfaltet sich somit über die Provokation christlicher Verhältnisse durch die anti-christlichen Äußerungen eines jüdischen Außenseiters, der die Hauptfigur in Marlowes Drama ist. Und der Kulminationspunkt dieser Äußerungen ist eine doppelte Als-Ob-Betrachtung: (1) Er sieht das Christentum als Lug und Trug, als manipulierende Herrschaftsfiktion, und (2) zugleich als manipulierbare Religion.

Die anti-christlichen Äußerungen der Barabas-Figur sind zahlreich. Er sieht

⁴⁴ Cf. Philip Sidney und Arthur Golding, *A Woorke concerning the trewnesse of the Christian Religion: Against Atheists, Epicures, Paynims, Jewes, Mahumetists, and other Infidels* (1587).

das Christentum als Religion voller “malice, falsehood, and excessive pride” (I.1, 116); die Bibel als Rechtfertigungsapparat des Unrechts, “scripture to confirm [...] wrongs” (I.2, 111); sowie als Rechtfertigungsapparat der Ausbeutung und des Diebstahls, “theft the ground of your religion” (I.2, 96); und er bezeichnet die Geistlichen als betrügerische und ausbeuterische Schmarotzer, “religious caterpillars.” (IV.1, 21) Seine Kritik des Christentums kreist meist um die Idee des Betrugs: das Christentum als naiver Selbstbetrug sowie als hinterlistiger Betrug anderer.

BARABAS: It’s no sin to deceive a Christian;
For they themselves hold it a principle. (II.3, 311–12)

Damit gelangt er zur selben Schlußfolgerung wie die spanischen Konquistadoren, von denen Martyr im siebten Buch von *De Orbe Novo* berichtet. Da die andere Religion nur aus Lug und Trug besteht, so ist es auch gerechtfertigt, die Anhänger der anderen Religion zu betrügen.

Die Motivation für diesen Betrug ergibt sich in *The Jew of Malta* durch den Beschluß des Insel-Gouverneurs, den gesamten Besitz von Barabas zu konfiszieren und sein Haus in ein christliches Kloster umzuwandeln. Der öffentliche Status der Hauptfigur ist daher alles andere als der eines Kolonialisten. Barabas ist vielmehr der Vertreter einer diskriminierten und rechtlosen Minderheit. Doch gerade dieser Status verbürgt jene kritische Distanz, die notwendig ist, um sich der Wahrheiten anderer als manipulierbares Als-Ob zu bemächtigen, im Falle von Barabas mit dem Ziel, seinen Besitz wiederzuerlangen und – dem Muster der Rachetragödie folgend – Rache zu üben.

Das raffinierte Intrigenspiel beginnt mit dem Plan des Enteigneten, eine versteckte Schatzkiste aus dem Kloster zu bergen, das früher sein Haus war. Er beauftragt seine Tochter, sie möge sich dort Einlaß verschaffen, indem sie vorgibt, dem christlichen Glauben übertreten zu wollen:

BARABAS: [...] Entreat the abbess to be entertained.
ABIGAIL: How, as a nun?
BARABAS: Ay, daughter, for religion
Hides many mischiefs from suspicion. (I.2, 280–93)

Wie im Prolog, so ist hier nicht mehr von einer bestimmten Religion die Rede, sondern von Religion ganz allgemein. Die Religion ist eine geeignete Tarnung und Ermöglichung der Hinterlist, eine Setzung, die für Barabas wie ein Naturgesetz überall und immer gilt. Die Sorge der Tochter, die Äbtin könnte Verdacht schöpfen, erwidert er mit dem Hinweis, daß man ihr um so mehr glauben wird, da sie eine heilige Wahrheit vorgibt: “As they may think it done of holiness.” (I.2, 285) Und er gibt seiner Tochter weitere Anweisungen:

Entreat ‘em fair, and give them friendly speech,

And seem to them *as if* thy sins were great,
Till thou hast gotten to be entertained. (I.2, 286–88)

Das Als-Ob ist hier nicht nur ein Modus der Täuschung, sondern es impliziert auch den Verdacht, daß es so etwas wie Sünden oder die Sünde gar nicht gibt. Und er fügt hinzu:

As first mean truth, and then dissemble it;
A counterfeit profession
Is better than unseen hypocrisy. (I.2, 291–93)

Die bewußte Täuschung ist besser als die verborgene Heuchelei. Erkenntnistheoretisch gewendet bedeutet dies: Eine bewußt gehandhabte Fiktion ist besser als eine vorgebliche Wahrheit, die ihre fiktive Machart kaschiert oder sich ihrer fiktiven Machart nicht bewußt ist, ein Gedanke, der im Zentrum von Vaihingers Als-Ob-Philosophie steht. Das erkenntnistheoretische Potential derartiger Äußerungen wird leicht übersehen, da Marlowe in erster Linie ihr dramatisches Potential ausschöpft und auskostet, so auch in dieser Szene. Die Tochter spricht im Kloster vor, begründet ihren Übertritt zum christlichen Glauben mit der Behauptung, sie wolle ihre sündhafte Seele retten, für sie eine Fiktion, für das Kloster eine Wahrheit, an der es keinen Zweifel gibt, “no doubt.” (I.2, 325) Sie wird sogleich in das Kloster aufgenommen, woraufhin sich Barabas mit gespielter und übertriebener Empörung zu Wort meldet und den “Verrat” seiner Tochter beklagt. Die Logik der Hinterlist wandelt sich hier zu der Lust am Spiel, und zwar nicht nur das Spiel mit der christlichen, sondern auch das Spiel mit seiner eigenen jüdischen Religion, das er wie folgt inszeniert: Da ist zunächst das öffentlich-bombastische Sprechen über die Unvereinbarkeit beider Religionen, hier der Segen, “blessing”, des jüdischen Glaubens, dort das teuflische und häretische Christentum, “devils and their damned heresy” (I.2, 343–44), und er malt seiner Tochter die schlimmsten Strafen aus, die ihr angeblicher Übertritt zum Christentum herbeiführen wird, “perdition” (I.2, 341), d.h. ewige Verdammnis, eine Strafvorstellung, an die Barabas nicht glaubt. Barabas’ anfängliche Kritik des Christentums steigert sich hier zu der Äußerung des Prologs, wonach alle Religion, fremde Religionen und die eigene, nur kindisches Spielzeug sind, *a childish toy*. Genau in diesem Sinne spielt nun Barabas nicht nur mit der christlichen, sondern mit seiner eigenen Religion. Dramatisch wird dieses Spiel durch den ständigen Wechsel von öffentlichem Sprechen und dem heimlichen Beiseitesprechen inszeniert:

BARABAS: [Friar], I reck not thy persuasions.
(The board is marked thus that covers it.)
For I had rather die, than see her thus.
Wilt thou forsake me too in my distress,
Seducèd daughter? (Go forget not.)
Becomes it Jews to be so credulous?

(Tomorrow early I'll be at the door.)
 No come not at me, if thou wilt be damned,
 Forget me, see me not, and so be gone.
 (Farwell. Remember tomorrow morning.)
 Out, out thou wretch. (I.2, 352–62)

Die in Klammern gesetzten Textstellen werden in einem *aside*⁴⁵ zur Tochter gesprochen, die übrigen Zeilen richten sich an den Mönch des Klosters.

In elf Zeilen wechselt Barabas acht Mal die Rolle, von der öffentlichen Person des empörten Juden zur privaten und eigentlichen Person des ränkeschmiedenden Bösewichts, und wieder zurück, ein ständiger Wechsel, der sich von Satz zu Satz vollzieht, teilweise sogar mitten im Satz. Das Beiseitesprechen wiederholt sich immer wieder, wenn Barabas beispielsweise seine Tochter beauftragt, sie möge dem Sohn des Gouverneurs ihre Liebe vortäuschen:

Use him *as if* he were a (Philistine.
 Dissemble, swear, protest, vow to love him,
 He is not the seed of Abraham.) (II.3, 230–32)

Die Idee des Als-Ob wird hier sogleich in die Performanz der doppelzüngigen Rede und des Doppelspiels überführt. Dieses Doppelspiel setzt die Schauspielerei voraus, mehr noch: das blitzschnelle Umschalten von einer Rolle zu anderen gehört zur anspruchsvollsten Form der Schauspielerei, die Barabas beherrscht und liebt.

In *The Jew of Malta* wird den Juden allgemein, und Barabas im besonderen, wiederholt das Angebot gemacht, zum christlichen Glauben überzutreten. Der Antisemitismus in Marlowes Drama ist daher anderer Art als der des 19. und 20. Jahrhunderts, wo das Judentum biologistisch auf eine irreversible Rassen-Identität festgelegt wurde, der man nicht mehr entrinnen konnte, während der Antisemitismus bei Marlowe in erster Linie religiöser Natur ist und die Bekehrung zulässt oder geradezu die Bekehrung beabsichtigt. In Marlowes Drama fällt immer wieder das Verb *convert* bzw. das Substantiv *convertite*, und dies auf zwei Bedeutungsebenen. Da ist zunächst die Idee der Konvertierung Andersgläubiger zum eigenen Glauben, wobei dieser Bekehrungsdrang immer vom Christentum ausgeht und der jüdischen Minderheit angetragen wird. Im Unterschied zu Shylock in Shakespeares *The Merchant of Venice* verweigert Barabas diese Bekehrungsversuche: "I will be no convertite." (I.2, 83) Doch die Idee des Konvertierens bezieht sich in *The Jew of Malta* nicht nur auf Menschen, sondern erfasst zunehmend auch überindividuelle Entitäten, nicht weniger als die Konvertie-

⁴⁵ Im Unterschied zu der ersten, von T.W. Craik herausgegebenen *New Mermaids Edition* von *The Jew of Malta* sind die *asides* in der völlig überarbeiteten Neuaufgabe aus dem Jahr 1994 durch Klammern gekennzeichnet.

rung ganzer Ideen- und Glaubenssysteme. Dies zeigt sich bereits in dem Beschluß des Gouverneurs, das Haus von Barabas in ein Nonnenkloster umzuwandeln: "Convert his mansion into a nunnery." (I.2, 130) Der christlichen Mehrheit geht es dabei um die Umwandlung eines Ortes der materialistischen Anhäufung unendlicher Reichtümer in einen spirituell-heiligen Ort: "His house will harbour many holy nuns." (I.2, 131) Es ist diese grundlegendere Idee des Konvertierens, die im Verlauf des Dramas immer wichtiger wird, wobei es das Christentum ist, das zunehmend Gefahr läuft, im Sinne einer prinzipiellen Umwandlung durch Barabas und seine Helfer unterlaufen zu werden. Während die christlichen Figuren sich erfolglos um die Bekehrung einzelner Juden bemühen, ist Barabas ungleich erfolgreicher bei der systemimmanenten Konvertierung christlicher Prinzipien in rein materiell-innerweltliche Währungen.

Im vierten Akt ist es für Barabas aus taktischen Gründen geboten, den Mönchen zweier Klöster seinen Übertritt zum christlichen Glauben in Aussicht zu stellen, sogar in eines ihrer beiden Klöster einzutreten. Voller Pathos spricht er von seinen Sünden und der Errettung seiner Seele:

Oh holy friars, the burthen of my sins
Lie heavy on my soul; then pray you tell me,
It's not too late to turn Christian? (IV.1, 48–50)

Und er zitiert die gängigen Klischees, die das Christentum häufig dem Judentum zuschreibt: Er sei ein geldgieriger Wucherer, habe seine Seele für sein Gewinnstreben verkauft etc., um dann von seinen unermeßlichen Reichtümern zu sprechen, die er *dem* Kloster, das ihn aufnimmt, schenken wolle. Die beiden Mönche überbieten sich daraufhin in ihren Bemühungen, Barabas und sein Vermögen für ihre jeweiligen Klöster zu gewinnen: "Oh good Barabas come to our house", sagt der eine Mönch. "Oh no, good Barabas come to our house", beschwört ihn der andere, bis dieser Streit um die Seele oder vielmehr um das Vermögen von Barabas in einem körperlichen *Fight* eskaliert. (IV.1, 77–96) Wenn also Barabas zu den Mönchen sagt: "You shall convert me, you shall have all my wealth" (IV.1, 81), dann läuft dies letztendlich auf das genaue Gegenteil hinaus: Nicht Barabas wird zum christlichen Glauben bekehrt werden, sondern der christliche Glaube konvertiert zu den Werten der Barabas-Welt.

In einer entscheidenden Hinsicht erinnert dieser Vorgang an Martyrs Bericht. Die spanischen Kolonialisten hatten kein Interesse, die Eingeborenen zu ihrem eigenen Glauben zu konvertieren. Gleiches gilt für Barabas, für den die Idee der Konversion derartig belanglos ist, daß er sogar damit kokettieren kann. Der Gedanke der religiösen Konversion wandelt sich in beiden Fällen zu einer Konversion ganz anderer Art. Es geht hier nicht mehr um die Bekehrung einzelner zur eigenen Religion, sondern um die Umwandlung, Umbildung und Umdeutung der fremden Religion an sich zu einem Material fiktiver Szenarien, und in beiden

Fällen dient dies materiellen Zwecken; bei den Spaniern ist es das Gold, bei Barabas das Geld. Bei Barabas kann man den Begriff des Konvertierens auch in der Bedeutung des Ummünzens sehen: das Ummünzen religiöser in materielle Werte, was die Handlungen und Äußerungen der Barabas-Figur von Anfang an durchzieht. Die religiöse Vorstellung himmlischer Instanzen münzt er um in ein gänzlich anderes Vortellungsbild: der Himmel als Geldquelle irdischer Reichtümer, der Himmel als Geldregen, der in den Schoß der Menschen praßt.

What more may heaven do for earthly man
Than thus to pour out plenty in their laps. (I.1, 106–07)

Die christlichen Opfer dieser Umdeutungen bringen das Zusammenspiel von religiösen und materiellen Konversionen selbst, wenn auch unfreiwillig zum Ausdruck. So sagt einer der getäuschten Mönche:

O happy hour, wherein I shall convert
An infidel, and bring his gold into our treasury. (IV.1, 161–62)

Während der Mönch von der Bekehrung eines Ungläubigen spricht, ist er selbst schon in einem viel grundlegenden Sinne konvertiert, wenn er von seinem Kloster bereits in den Wertkategorien von Barabas spricht, als Ort materieller Reichtümer, *treasury*. Der Gehilfe von Barabas, Ithamore, bringt die Bedeutung der obigen Szene auf den Punkt: “will you [*Barabas*] turn Christian, when holy friars turn devils and murder one another?” (IV.1, 191–92) Damit sind beide Formen der Konversion angesprochen, zunächst die gängige Idee der Bekehrung einzelner zu einem anderen Glauben, *turn Christian*, sodann die manipulative Unterwanderung der anderen Religion, die dadurch in sich selbst eine Umwandlung erfährt: *when holy friars turn devils*. Und diese Umwandlung betrifft besonders die ständige Ausweitung des angeblich jüdischen Erwerb- und Geldtriebes auf die christliche Welt, wenn nicht auf die ganze Welt. Die Welt erscheint in Marlowes Drama als international verknüpftes System des Handels, wenn nicht gar als Vorstufe des modernen Welthandels, in dem die Vertreter der unterschiedlichsten Nationalitäten und Religionen auftreten: Juden und Christen; Türken, Spanier und Malteser, deren Handlungen letztendlich alle vom Handel getrieben werden: dem Handel mit Waren, dem Handel mit Menschen, die als Ware auf dem “marketplace” (II.3, 98) Maltas verkauft werden. “What wind drives you thus into Malta road?”, fragt der Gouverneur Maltas den Türken Bashaw, der ihm antwortet: “The wind that bloweth all the world besides, / Desire of gold.” (III.5, 3–4)

Die gleichermaßen schockierende wie faszinierende Wirkung der Barabas-Figur auf Marlowes Publikum ergibt sich durch zweierlei: die subversive Reich-

weite seiner Machenschaften sowie deren durchschlagender Erfolg. Er unterwandert nicht weniger als das weltanschauliche Zentrum seiner Umwelt, die christliche Religion, und damit auch das Apriori der elisabethanischen Welt insgesamt. Und er ist dabei so erfolgreich, daß er für kurze Zeit die Macht über die ganze Insel gewinnt und zum "Governor of Malta" (V.2, 29) aufsteigt, übrigens eine Rangbezeichnung, die im Kontext kolonialer Herrschaft gebraucht wird und die Barabas nun auch ganz öffentlich von einem Fremden zu einem quasi kolonialen Fremdherrscher über die Insel erhebt. Die Wirkung dieses Aufstiegs ist um so stärker, da Barabas die Beherrschung der Insel unter wesentlich ungünstigeren Voraussetzungen erlangt als beispielsweise die Kolonialisten in Martyrs Bericht: als einzelner und diskriminierter Außenseiter, gegen die Übermacht scheinbar unverrückbarer Verhältnisse. Erst im aller letzten Moment läßt Marlowe seine Hauptfigur scheitern, wenn Barabas in einen kochenden Kessel fällt und darin verbrüht, was das Bild der Höllenqualen evoziert. Das religiöse Als-Ob der Barabas-Figur ist somit nicht nur zum Scheitern verurteilt, sondern wird zugleich der entsprechenden göttlichen Strafe zugeführt: "the heavens are just." (V.1, 55) Bei aller Affinität Marlowes⁴⁶ zu der Idee, daß die Religion möglicherweise nur ein manipulierbares Als-Ob ist, so darf dies im Kontext des elisabethanischen Dramas allenfalls in Person des von vornherein stigmatisierten Bösewichts zum Ausdruck kommen, und dies auch nur für eine begrenzte Zeit, als vorläufiges Instrument des Bösen, das sich niemals als terminaler Endzustand behaupten darf.

* * *

Im Drama der Shakespeare-Zeit wird das Sprechen, Denken und Handeln in Als-Ob Kategorien überwiegend den Bösewichten zugeschrieben, nicht nur bei Marlowe, sondern auch in den Dramen Shakespeares. Damit ist eine offenkundige Bewertungs- und Wertstruktur angesprochen, die nicht nur mit der Machiavelli-Rezeption zusammenhängt, sondern in erster Linie vor dem Hintergrund der orthodoxen Ordnungsvorstellungen dieser Zeit zu sehen ist. Das alles beherrschende Strukturprinzip dieser Ordnung ist das wohlbekanntes Konzept der *Great Chain of Being*,⁴⁷ der allumfassenden Seinskette, die alles Sein bindet,

⁴⁶ Marlowe wurde von seinen Zeitgenossen als Atheist verdächtigt und auch geheimdienstlich beobachtet und schließlich unter mysteriösen Umständen ermordet. Im Jahr 1593 verfaßte der Spion Richard Baines einen Bericht über die religiösen Ansichten Marlowes, der u.a. behauptet haben soll: "Moses was but a juggler." Cf. John Bakeless, *The Tragicall History of Christopher Marlowe*, 2 Bde. (Cambridge, Mass., 1942) Bd. 1: 111.

⁴⁷ Cf. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*

und dies auf streng hierarchische Weise: von der göttlichen Transzendenz als oberster Wert- und Wirklichkeitsinstanz, über den translunaren Kosmos, die himmlischen Sphären (Planeten und Engel), bis hin zu den Seinsklassen und -stufen auf der Erde: der Mensch und die menschliche Sozietät, die Tier- und Pflanzenwelt, die Mineralien etc. Ein wichtiger Aspekt dieser Ordnungsstruktur ist dessen Determinismus, die Unveränderbarkeit des Ganzen sowie die der einzelnen Seinsglieder, die unabänderlich in einem göttlichen Schöpfungs- und Weltenplan positioniert sind. Dieser Punkt ist gerade im Hinblick auf das Als-Ob von Bedeutung, das, wie gezeigt, auf die Überschreitung des Bestehenden hinausläuft, sei es nun die erkenntnis- und ideologiekritische Hinterfragung bestehender Wahrheiten, oder die manipulative Instrumentalisierung vorgegeblicher Wahrheiten zu machtpolitischen Zwecken. Beides enthält ein subversives Vorstellungspotential, das gerade im Kontext des elisabethanischen Weltbildes problematisch wird. Wenn das Als-Ob ein kritisch-subversiver Überschreitungs Vorgang ist, so gilt ähnliches für das Drama der Shakespeare-Zeit, das, ausgehend von den konservativen Ordnungsvorstellungen des elisabethanischen Weltbildes, immer wieder die Überschreitung dieser Ordnung thematisiert und dramatisiert. Es handelt sich in der Regel um die Überschreitung gesellschaftspolitischer Räume und Rollen, beispielsweise die Usurpation des Königsamts durch Figuren wie Claudius im *Hamlet* oder Bolingbroke im *Richard II.* Die genannten Beispiele implizieren noch kein Als-Ob. Die Verletzung bestehender Ordnungen und Rollen vollzieht sich hier durch Machtpolitik, Gewalt oder Mord. Andererseits bilden derartige Vorgänge das thematische Paradigma für raffiniertere Überschreitungsmöglichkeiten, die das Denken und Handeln in Als-Ob-Kategorien voraussetzen. Eben dies leisten die Bösewichte, und zwar um so mehr, je raffinierter und komplexer diese Figuren angelegt sind.

Die herausragenden Bösewichte im Drama der Shakespeare-Zeit sind, neben Barabas in *The Jew of Malta*, Edmund und Iago in Shakespeares *King Lear* (1605-1606) und *Othello* (1601-1602). Eine erste wichtige Gemeinsamkeit dieser Figuren ist deren negatives Verhältnis zu der sie umgebenden Ordnung. Es handelt sich nicht um irgendwelche Ordnungen, sondern um die grundsätzliche Idee von Ordnung als einer allumfassenden und gottgewollten Seinskette, die apriori besteht. Diese Ordnung definiert sich ganz wesentlich über die Einheit des Ganzen sowie über die unverbrüchliche Verbindung bzw. Bindung der einzelnen Teile. Im gesellschaftlichen Kontext bedeutet dies die Bindung zwischen Menschen, womit die Seinskette in affekt- und emotionsgeladenen Beziehungen

(Cambridge, Mass., 1948); E.M.W. Tillyard, *The Elizabethan World Picture* (1943; Harmondsworth, 1972; rpt. 1986).

aufgeht, sei es nun die Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau, die Verbindung zwischen Eltern und Kindern, oder auch die Beziehung zwischen Herrschern und Untergebenen. *Bonds* bzw. *bands* sind die immer wiederkehrenden Begriffe dieser Verbundenheit. Die Handlungen der Bösewichte zielen auf die Entzweiung dieser zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Bünde ab: “divorcing lover from lover, husband from wife, child from father, brother from brother, ruler from subject, friend from friend.”⁴⁸ Die Bedeutung derartiger Entzweiungen geht weit über den zwischenmenschlich-gesellschaftlichen Kontext hinaus. Es handelt sich viel grundsätzlicher um einen Affront gegen die gesamte Weltordnung, “a single large affront to the unity and harmony of the world.”⁴⁹

Die Entzweiung gesellschaftlicher Bünde entspringt der subjektiven Willensentscheidung der *stage villains*, doch dieser Entscheidung geht ein objektiver Sachverhalt voraus, den diese Figuren selbst nicht zu verantworten haben. Es handelt sich um Figuren, die mit dem Ordnungsgefüge ihrer Umgebung nicht zurecht kommen, weil sie von vornherein mit dem Stigma des Anders- und Fremdartigen behaftet sind. In *The Jew of Malta* wird der gesellschaftliche Außenseiterstatus der Hauptfigur bereits im Titel herausgestellt: ein Jude an einem christlichen Ort. Im *Othello* wird Iago schon zu Beginn des ersten Aktes von einem der obersten Spitzen der Venediger Gesellschaft als *villain* adressiert: “Thou art a villain!”⁵⁰ ruft der Senator Brabantio in aller Öffentlichkeit aus dem Fenster. Im *King Lear* ist der Bühnenschurke, Edmund, ein unehelicher Sohn, das Ergebnis und die Verkörperung einer Ordnungsverletzung, die sein Vater begangen hat, deren Folgen aber der Sohn tragen oder vielmehr ertragen muß. Es ist die Schwierigkeit einer Feudalgesellschaft, den *bastard son* eines adeligen Vaters (Gloucester) adäquat in das soziale Gefüge dieser Gesellschaft zu integrieren sowie die Unmöglichkeit des unehelichen Sohnes jemals den Stand des ehelichen Erstgeborenen (Edgar) zu erlangen. Edmund ist sich dieser Benachteiligung von Anfang an bewußt. Bereits in seiner ersten Rede fragt er sich: “Why brand they us / With base? with baseness? bastardy? base, base?”⁵¹ Edmund spricht hier in der Pluralform *us*. Es geht ihm also nicht nur um ihn selbst, sondern viel grundsätzlicher um die Kritik an einer Gesellschaft, in der viele Menschen wie er unabänderlich auf eine diskriminierte Außenseiterrolle festgelegt sind. Und er begründet diese Kritik mit einer egalitären Begrifflichkeit, die

⁴⁸ Bernard Spivack, *Shakespeare and the Allegory of Evil: The History of a Metaphor in Relation to his Major Villains* (New York, 1958) 46.

⁴⁹ *Ibid.*, 49.

⁵⁰ William Shakespeare, *Othello*, The Arden Shakespeare, Hrsg. E.A.J. Honigmann (Walton-on Thames, 1997) I.1, 116. Im folgenden im Text in Klammern zitiert.

⁵¹ William Shakespeare, *King Lear*, The Arden Shakespeare, Hrsg. Kenneth Muir (London, 1972; rpt. 1986) I.2, 9–10. Im folgenden im Text in Klammern zitiert.

weit über den Stand seiner Zeit hinausgeht und auf die Gleichheitsideale des 18. Jahrhunderts vorausweist. Warum, fragt sich Edmund, soll er sich weit unter seinen Möglichkeiten in eine feudalistische Ordnung und Tradition einfügen, "stand in the plague of custom", die ihm von vornherein seiner Chancen beraubt: "The curiosity of nations [...] deprive me", und dies nur, weil er ein Jahr nach seinem erstgeborenen ehelichen Bruder auf die Welt kam: "For that I am some twelve or fourteen moonshines / Lag of a brother." (I.2, 2–6) Und seine Verbitterung darüber ist um so größer, da er weiß, daß seine körperlichen und geistigen Fähigkeiten denen des älteren Bruders in nichts nachstehen:

When my dimensions are as well compact,
My mind as generous, and my shape as true,
As honest madam's issue? (I.2, 7–9)

In Shakespeares *Othello* spricht aus Iago ein ähnliches Bewußtsein der Benachteiligung. Das Wort *place*, das sich im ersten Akt häuft, ist in diesem Zusammenhang bedeutsam. Es variiert immer wieder das Problem des sozialen Platzes in einem hierarchischen Gesellschaftsgefüge, das den einzelnen unabänderlich auf einen vorgegebenen Rang fixiert, unabhängig von Fähigkeiten und Leistungen. "I am worth no worse a place" (I.1, 10), beklagt sich Iago gleich zu Beginn über die Ernennung Cassios zum Leutnant, für Iago eine völlig unverdiente Beförderung, die ein erfahrener Soldat wie er selbst verdient hätte, während Cassio ohne jede Eignung für diesen Posten aus Standesgründen ihm vorgezogen wurde. In derselben Szene spricht auch der Senator Brabantio von *my place* im Sinne einer gesellschaftlichen Machtposition, die er von vornherein innehat und die es ihm ermöglicht, Menschen wie Iago das Leben schwer zu machen: "My spirit and my place have in them power / To make this bitter to thee." (I.1, 102–03) Dasselbe Bewußtsein des Diskriminiertseins kommt in *The Jew of Malta* zum Ausdruck, wenn sich Barabas gegen den Beschluß des Gouverneurs auflehnt, ausschließlich das Vermögen der jüdischen Bevölkerung, "those Jews of Malta" (I.2, 34), für Staatszwecke zu konfiszieren: "we take particular thine", erklärt der Gouverneur dem jüdischen Außenseiter, der ihm antwortet: "Your extreme right does me exceeding wrong." (I.2, 154) Das gesellschaftskritische Bewußtsein der Bösewichte entspringt daher ihrem objektiven gesellschaftlichen Sein, das ihnen durch die bestehende Ordnung vorgegeben ist. Das Sein bestimmt *zunächst* das Bewußtsein. Die Betonung liegt auf dem Wort *zunächst*, denn die Intrigenspiele der Bösewichte vollziehen später das Gegenteil: die manipulative Umformung und Veränderung des gesellschaftlichen Seins.

Die *stage villains* beklagen zunächst jene Aspekte der sie umgebenden Ordnung, von denen sie persönlich betroffen sind. Doch ihre Kritik geht sehr bald über den Skopus der persönlichen Betroffenheit hinaus, erlangt eine immer grö-

Bere Reichweite, und steigert sich zu einer allgemeinen Hinterfragung der bestehenden Ordnung. Die eigene Betroffenheit ist nur der Auftakt für die Ausweitung ihrer Kritik auf immer weiterreichende Zusammenhänge: Zunächst die kritische Reflexion des persönlichen Lebensbereichs, sodann die Kritik der Gesellschaft als ganzes, bis hin zur umfassenden Kritik der gesamten Weltordnung. Doch nicht nur die Reichweite, sondern auch der Modus ihrer Kritik gewinnt im Verlauf der Dramen eine immer durchschlagendere subversive Stoßkraft. Während sie zunächst die Ungerechtigkeit ihres Diskriminiertseins beklagen, konstatieren sie später nicht weniger als die Unhaltbarkeit und Unwahrheit aller gängigen Ordnungsvorstellungen der Welt, die sie als Fiktionen entlarven: die gesellschaftliche Ordnung, die kosmologische Ordnung, die göttlich-religiöse Ordnung des ganzen Universums. Genau an diesem Punkt tritt das Denken und Handeln in Als-Ob-Kategorien in Erscheinung. Die zentralen Wahrheiten ihrer Umwelt sind für die Bösewichte nur unhaltbare Fiktionen. Alle weiteren Handlungen der *villains* ergeben sich aus diesem Kulminationspunkt der Kritik.

Im *King Lear* fällt die Konjunktion *as if* im Verlauf von Edmunds Replik auf die kosmologischen Ordnungsvorstellungen seines Vaters, Gloucester. Überall erblickt Gloucester einander entsprechende Zeichen schnell um sich greifender Zwietracht, Disharmonie und Unordnung. Er bezieht diese Auflösungserscheinungen weniger auf die Handlungen innerweltlicher Akteure, etwa auf König Lears Reichsteilung, sondern sieht die Vorgänge der Welt vielmehr als Symptom planetarischer bzw. überirdischer Kräfte: “These late eclipses in the sun and moon portend no good to us” (I.2, 100-101), orakelt Gloucester, und er fügt hinzu, daß der menschliche Verstand den Lauf der Welt deuten kann wie er will – der Mensch bleibt den Plänen des Überirdischen hilflos ausgeliefert: “the wisdom of Nature can reason it thus and thus, yet Nature finds itself scourg’d by the subsequent effects.” (I.2, 101–103) Damit verkörpert Gloucester zwei zentrale Aspekte, die nach Tillyard das elisabethanische Weltbild konstituieren: dessen innerweltliche Ordnungsvorstellungen sowie die Einbettung dieser Ordnung in eine allumfassende Kosmologie. Edmund betrachtet all dies als Dummheit der Welt: “This is the excellent foppery of the world.” Wie im Prolog von *The Jew of Malta*, so ist auch hier die Ignoranz der Hauptangriffspunkt der Kritik. Es geht Edmund nicht mehr nur um eine Gesellschaftsordnung, die ihn persönlich benachteiligt, sondern viel grundsätzlicher um die aufklärerische Kritik an der Haltbarkeit der kosmologischen Weltordnung seiner Zeit, die für ihn ein durchgehendes Als-Ob ist. Nicht die Sterne, so Edmund, sondern der Mensch und sein Verhalten, “our own behaviour”, bestimmen die Vorgänge auf der Welt. Wer das Gegenteil glaubt, unterliegt einer Fiktion. Und er resümiert die Weltanschauung seines Vaters mit einem Als-Ob:

as if we were villains on necessity, fools by heavenly compulsion, knaves, thieves and

treachers by spherical predominance, drunkards, liars, and adulterers by an enforced obedience of planetary influence; and all that we are evil in, by a divine thrusting on. (*K.L.*, I.2, 115–23)

Was für Gloucester und die elisabethanische Welt insgesamt eine zentrale Wahrheit ist, betrachtet Edmund nur als Fiktion.

Davon ausgehend entfaltet sich in der Nebenhandlung *King Lear* das bekannte Intrigenspiel der Edmund-Figur, auf das hier nicht weiter eingegangen werden soll, da es kaum über *The Jew of Malta* hinausgeht: Ein von vornherein stigmatisierter Außenseiter, hier ein unehelicher Sohn, kritisiert zunächst die Ordnungsvorstellungen seiner Umgebung, um daraufhin die bestehende Ordnung zu überschreiten, jedoch nicht durch offenes Aufbegehren, sondern indem er sich in die Wahrheiten anderer hineindenkt und diese als manipulierbare Fiktionen handhabt. Hierbei sind nach Edmund alle Mittel erlaubt:

Let me, if not by birth, have lands by wit:
All with me's meet that I can fashion fit. (I.3, 180–81)

Das Wort *fashion* erinnert an Greenblatts Konzept der Renaissance als *Self-fashioning*. Doch Edmunds Intrigenspiel ist weniger eine Form der Selbst-Gestaltung als vielmehr die Umgestaltung fremder Wahrheiten für seine Zwecke. Dies setzt, wie Edmund weiß, die Gut- und Wahrheitsgläubigkeit seines Vaters voraus: “a credulous father [...] on whose foolish honesty / My practices ride easy.” (I.3, 176–79) Edmund sagt hier ähnliches wie Machiavelli über das Volk. Erst dessen Gutgläubigkeit ermöglicht und verwirklicht die Herrschaftsfiktionen des Fürsten. Gleiches gilt für die Logik der Machenschaften Edmunds. Seine Fähigkeit, ihm nützliche Wahrheiten zu fingieren, baut auf die Bereitschaft seiner Umgebung, dem Fiktiven zu glauben, und diese Fiktionsgläubigkeit entspringt paradoxerweise der unkritischen Wahrheitsgläubigkeit.

Wie im *King Lear*, so fällt auch zu Beginn von Iagos Intrigenspiel in *Othello* die Konjunktion *as if*. Es ist bedeutsam, daß Shakespeare diese Konjunktion beiden Bösewichten zuschreibt, und dies schon zu Beginn ihrer jeweiligen Intrigenspiele, bereits in der zweiten (Edmund) bzw. dritten Szene (Iago) des ersten Aktes. Der frühe Zeitpunkt ist wichtig, denn in beiden Fällen bildet das Sprechen in Als-Ob-Kategorien den Auftakt für die weiteren Handlungen dieser zwei Figuren. Hinzu kommt der Kontext, in dem *as if* auftaucht, nämlich genau dann, wenn Iago bzw. Edmund alleine auf der Bühne stehen und in Form von *soliloquies* ihre persönliche Sicht der Dinge erklären.

In diesem Sinne äußert Iago zum Ende des ersten Aktes, sobald er alleine auf der Bühne ist, seinen Haß gegen Othello: “I hate the Moor.” Doch er begründet diesen Haß nicht mit einer kausalen Konjunktion, beispielsweise mit einem *denn* oder *weil*, etwa derart, daß er Othello haßt, *weil* dieser ihn nicht zum Leutnant

beförderte, eine Begründung, die man nach dem bisherigen Stand der Dinge erwarten würde. Stattdessen folgt die akasale Konjunktion *und*:

I hate the Moor
And it is thought abroad that 'twixt my sheets
He's done my office. (I.3, 385–87)

Die Idee, Othello könnte mit Iagos Frau sexuell verkehrt haben, kommt hier völlig unvermittelt und überraschend, eine aus dem Nichts geborene Vermutung, deren Wahrheitsgehalt, wie Iago selbst zugibt, völlig unsicher ist:

I know not if't be true,
Yet I for mere suspicion in that kind
Will do *as if* for surety. (I.3, 387–89)

Während Edmund im *King Lear* so tut, als ob die Wirklichkeitsbilder seiner Umgebung fiktiver Natur seien, verfährt hier Iago so, als ob ein vager Verdacht eine gesicherte Wahrheit sei. Es handelt sich, ganz im Sinne Vaihingers, um die bewußt fiktive Setzung einer möglichen Wahrheit. Das Wort *surety*, das Iago hier in den Mund nimmt, ist nur ein Als-Ob, das von vornherein den Zweifel voraussetzt. Iago ist zu Recht als Zweifler, *doubter*,⁵² bezeichnet worden, der alle Wahrheiten, auch seine eigenen Wahrheiten, kritisch hinterfragt, und der von sich selbst sagt: "I am nothing, if not critical." (II.1, 119) Der Zweifel und die Entzweiung zwischenmenschlicher Bande sind bei Iago eng aufeinander bezogen, ein Zusammenhang, der bereits in der Etymologie der Worte Zweifel bzw. *doubt* angelegt ist – beide Wörter enthalten die Vorstellung der dubiosen Zweifelt ehemals einheitlicher Verhältnisse. Iagos Zweifel impliziert auch den Selbstzweifel, nämlich der Zweifel an der Haltbarkeit seiner eigenen Motive. Coleridge prägte in diesem Zusammenhang das Wort von der *motiveless malignity*⁵³ Iagos. Doch die oben zitierten Äußerungen Iagos zeigen vielmehr, daß dieser durchaus von Motiven beherrscht ist, nur daß diese Motive bewußt fiktiven Charakter haben. In diesem Sinne bemerkt Harold Bloom nicht nur über Iago, sondern über Shakespeares Bösewichte allgemein: "[they] are not motiveless; they overflow with motives, most of which they invent or imagine for themselves."⁵⁴

Die eigentlichen Intrigenspiele Iagos folgen im wesentlichen der Logik der Handlungen Edmunds im *King Lear*: Hier das kritische Fiktionsbewußtsein des

⁵² Norman N. Holland, *The Shakespearean Imagination* (Bloomington, 1964) 240.

⁵³ *Coleridge's Shakespearean Criticism*, Hrsg. Thomas M. Raysor (Cambridge, Mass., 1930) Bd. 1: 49.

⁵⁴ Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages* (New York, 1994) 60.

Bösewichts, dort die naive Gut- und Wahrheitsgläubigkeit seines Opfers. Es ist bedeutsam, daß Shakespeare diese Opferrolle einem Afrikaner zuweist: “The Moor is of a free and open nature / That thinks men honest that but seem to be so.” (I.3, 398–99) Die naive Gutgläubigkeit wird hier nicht nur einem einzelnen Menschen attribuiert, sondern zugleich als ethnisches Merkmal eines Nicht-Europäers verstanden, “The Moor”, der leicht zu manipulieren sei, da er nicht zwischen Schein und Sein unterscheiden könne. Ein solcher Zusammenhang ist nicht ohne Vorbild. Im November 1600, also nur ein Jahr vor der Entstehung *Othellos*, veröffentlichte John Pory seine Übersetzung von John Leos *A Geographical Historie of Africa*, eine Schrift, die Shakespeare mit ziemlicher Sicherheit gelesen hat.⁵⁵ Darin heißt es über die Menschen Nordafrikas, die Berber, auf die auch der *Othello*-Text wiederholt verweist:

Most honest people they are, and destitute of all fraud and guile, [...] very proud and high-minded, and woonderfully addicted vnto wrath. [...] Their wits are but meane, and they are so credulous, that they will beleue matters impossible, which are told them.⁵⁶

Die Wortwahl erinnert an Peter Martyrs Schilderung des “einfältigen Glaubens”⁵⁷ der Bewohner der Lukayischen Inseln. In beiden Fällen erscheint die nicht-europäische Welt als Fundus naiv-gutgläubiger und damit beliebig manipulierbarer Völker, ein Fundus, aus dem sich auch Shakespeare bediente. Die Als-Ob-Thematik im *Othello* folgt also einem in der Renaissance weit verbreiteten kulturellen Rollenmodell: Nicht einfach nur die Manipulation eines Menschen durch einen anderen Menschen, sondern die Manipulation eines Nicht-Europäers durch einen Europäer.

Wenn also Iago ein kritischer Zweifler ist, so ist das Opfer seiner Machenschaften, Othello, ein *believer*, der gerade deshalb manipulierbar ist, weil er die Äußerungen und Erscheinungen seiner Umwelt im Lichte eindeutiger Wahrheiten und Gewißeheiten interpretiert bzw. überinterpretiert.⁵⁸ Während für Iago alle Wahrheit Lüge ist, nimmt Othello jede Lüge als Wahrheit hin. Iago bringt diesen Vorgang auf den Punkt, wenn er sagt:

trifles light as air
Are to the jealous confirmations strong
As proofs of holy writ. (III.3, 325–327)

Die Sehnsucht nach Gewißeheit greift nach allen sich irgendwie fügenden Daten

⁵⁵ Cf. E.A.J. Honigmann in der *Introduction* zu der neuesten Arden-Ausgabe von *Othello* (Walton-on Thames, 1997) 4.

⁵⁶ Zitiert nach Honigmann, *op. cit.*, 4.

⁵⁷ Peter Martyr, *Acht Dekaden über die Neue Welt*, 196.

⁵⁸ Cf. Terry Eagleton, *William Shakespeare* (Oxford, 1986; rpt. 1993) 69.

der Welt, solange sie geeignet sind, eine bestimmte Wahrheit zu stützen oder zu verifizieren, und es ist gerade dieser Umstand, der das Gegenteil der Wahrheitsfindung erst ermöglicht: die Unwahrheit und Fiktion. Damit sagt Iago nichts anderes als Karl Popper über die Unhaltbarkeit und Unmöglichkeit der Verifikation in den Wissenschaften.⁵⁹

Die Besonderheit der Iago-Figur besteht nicht nur in der erkenntnistheoretischen Bewußtheit seiner Intrigenspiele, sondern vor allem in der Zuspitzung des Als-Ob auf die selbstkritische Hinterfragung seiner eigenen und innersten Wirklichkeitsannahmen. Während Barabas und Edmund die Wahrheiten anderer als unhaltbares und manipulierbares Als-Ob handhaben, geht Iago noch einen Schritt weiter und präfiguriert lange vor Nietzsche und Vaihinger den Kulminationspunkt der Als-Ob-Philosophie: daß man sich selbst seiner eigenen Wirklichkeitshypothesen nicht sicher sein kann, aber dennoch so verfährt, als ob sie wahr wären. Erkenntnistheoretisch gewendet, bedeutet dies die Vorwegnahme von Entwicklungen, die man üblicherweise erst im 19. und 20. Jahrhundert⁶⁰ zu erkennen glaubt: Nicht mehr nur die aufklärerische Entlarvung bestehender Wahrheiten als Fiktion, sondern die bewußte Anerkennung der Fiktion als umfassendes Erkenntnis- und Lebensprinzip.

Veröffentlicht im in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 39 (1998): 95–126.

⁵⁹ Cf. dazu Bryan Magee, *Karl Popper* (Tübingen, 1986) 13–33.

⁶⁰ Cf. J. Zelter, *Sinnhafte Fiktion und Wahrheit*, 63–71.