

---

Dietmar Schmidt

## Die Majestät der Mimikry

Frank Wedekinds poetische Ahasver-Satire

---

I. *Verfluchen. Fluchen.* - Mit dem satirischen Gedicht *Opportunistische Zweifel*, das im Jahre 1898 in der Nr. 28 der Zeitschrift *Simplicissimus* erschien<sup>1</sup>, hat Frank Wedekind der langen Reihe von Ahasver-Dichtungen eine bemerkenswerte Variante hinzugefügt. Seine erstaunliche und zugleich stimmige Variation des Motivs des Ewigen Juden besagt, daß es nicht etwa der *Jude* ist, der ewig ist, sondern vielmehr das *Verfluchen*, das sich an ihn adressiert. Hatte die Legende des Ewigen Juden bislang von einem Jerusalemer Schuster namens Ahasver gehandelt, der den erschöpften Jesus auf seinem Weg zur Kreuzigung nicht vor seinem Haus hat ruhen lassen, und der dafür von ihm bis zum jüngsten Gericht, das heißt auf unabsehbare Zeit, zur Wanderschaft verflucht wurde (*Ich will ruhen. Du aber sollst wandern, bis ich wiederkomme*<sup>2</sup>), so stellt Wedekind nun einen anderen Ahasver vor: einen Ahasver nämlich, dem immer wieder irgendwelche wichtigen Leute, die etwas zu sagen haben, hinterrücks auflauern, um ihn immer aufs neue zu verfluchen. Aus dem ruhelos wandernden Juden wird demnach ein Ahasver, der partout nicht in Ruhe gelassen wird. Die Ruhelosigkeit selbst ist plötzlich gewandert: Sie ist von dem *Verfluchten* auf die *Verfluchung* übergegangen. Dies aber kann naturgemäß nicht ohne Folgen bleiben: Wenn die Verfluchung sich nicht ein- für allemal ereignet, um sich anschließend dauerhaft auszuwirken, sondern wenn sie ruhelos immer wieder neu vorgenommen und wiederholt werden muß, dann trifft sie das im Kern; dann lastet, könnte man sagen, auf der Verfluchung selber ein Fluch.

Keinem performativen Akt tut es gut, wiederholt werden zu müssen. Einerseits bedient sich zwar jede Sprechhandlung einer Formel, die sich in bestimmten Situationen anwenden und also von Situation zu Situation wiederholen läßt; aber andererseits wird jede Sprechhandlung nichtig, die in ein- und derselben Situation erneuert, also Wort für Wort wiederholt werden muß. Niemand kann mit Worten ein- und dieselbe Sitzung zweimal eröffnen, ohne seine Autorität zu verlieren. Ebenso wenig kann man jemanden immer wieder verfluchen. Ein Fluch ist eine Handlung mit Worten, die jemanden dauerhaft in ein- und dieselbe, sich gleichbleibende Situation bannen soll. Ein *wiederholter* Fluch aber widerruft sich selbst. Die Wiederholung verstümmelt das Verfluchen zum Fluchen. Wer *verflucht*, der tut etwas, indem er einen Bann auferlegt oder zumindest

---

auflegen will; wer aber *flucht*, der verschafft nur seiner Wehr- und Machtlosigkeit, und das heißt seiner Tatenlosigkeit, ein Ventil.

Genau diesen qua Wiederholung sich vollziehenden Umschlag des *Verfluchens* in das *Fluchen* (der magischen Formel in das ohnmächtige Wort) führt Wedekind in seinem satirischen Gedicht vor. Er läßt einen Ahasver sprechen, der nicht nur *einmal* verflucht worden ist, sondern mit guten Gründen *wiederholte* Verfluchung befürchtet. Dies aber bedeutet, daß Ahasver bei Wedekind nicht etwa wandern muß, bis der, der ihn verflucht hat, wiederkommt – wie es die Legende besagt –, sondern daß Ahasver keine Ruhe findet, weil der, der ihn verflucht, *ständig* wiederkehrt (oder wiederzukehren droht): als würde Jesus immer wieder auf seine Kreuzigung zulaufen, *nur* um unterwegs den Juden, der ihm seine Ruhe verweigert, zu verfluchen. Auf diese Weise käme er überhaupt nicht dazu, sich kreuzigen zu lassen, und also die Menschheit zu erlösen und *Christus* zu sein. Er hätte seine Autorität als Erlöser verscherzt, indem er *ständig* verflucht – und also *nur* flucht.

Diese Verkehrung, die Wedekind vornimmt, soll im folgenden genauer betrachtet werden. Denn aus ihr gewinnt er ein spezifisch satirisches Moment, das, so scheint es, allein die Literatur verwirklichen kann. Dabei befindet sie sich notwendig mit dem Ewigen Juden, mit *Ahasver*, diesem »unheiligen Gegenfüßler«<sup>3</sup>, im Bunde. Die Figur des Ahasver wird, so ist zu zeigen, zu einem *alter ego* des Dichters, aus dessen Munde sich aussprechen läßt, was von jenseits der Politik, im Bereich literarischer Rede, über Politik gesagt werden kann. Anläßlich Ahasvers, der aufgrund eines andauernden Fluchs unsterblich ist, lassen sich daher Einblicke in die politische Dimension von Wedekinds Schreiben gewinnen. Vor diesem Hintergrund jedenfalls erhält eine lakonische Äußerung Bertolt Brechts – in seinem Nachruf auf Frank Wedekind – einen unerwarteten Sinn: »Er schien nicht sterblich.«

»Ich, der alte *Ahasver*«: So beginnt Wedekinds Gedicht, dessen Erstdruck im *Simplicissimus* zudem mit dem Pseudonym *Ahasver* unterzeichnet ist.

*II. Die Auferstehung der zwei Körper des Königs.* – Wedekinds poetische Ahasver-Satire und andere im *Simplicissimus* veröffentlichte, ihr thematisch verwandte Gedichte<sup>4</sup> haben ihm ein halbes Jahr Festungshaft eingebracht. Dies nicht etwa, weil ihm *Blasphemie* vorgeworfen wurde. Das Delikt, das man Wedekind anlastete, lautete vielmehr: *Majestätsbeleidigung*. Denn er hatte nicht einfach nur Jesus als einen ewig wiederkehrenden und deshalb verhinderten Christus vorgestellt; sondern er hatte eine schon zu Lebzeiten historische Persönlichkeit als Wiedergänger zur Darstellung gebracht. Die Rede ist von Wilhelm II., der am 12. Oktober 1898 zu seiner berüchtigten und umstrittenen Orient-Reise<sup>5</sup> aufbrach. Diese Reise, mit der der Kaiser deutsche Großmachtansprüche und die Reichweite der wilhelminischen »Weltpolitik« dokumentierte, führte ihn auch

nach Jerusalem. »Der Einzug in Jerusalem am 29. Oktober ging als pompöses Spektakel über die Bühne. In leuchtendes Weiß gehüllt, mit einem goldenen Adler auf der Helmspitze geleitete der Kaiser auf einem schwarzen Streitroß seinen glanzvoll ausgestaffierten Hofstaat durch das Tor der heiligen Stadt, eine Szene, die der eigens dafür mitgenommene Historienmaler Hermann Knackfuß auf einem Gemälde verewigt hat.«<sup>6</sup> Eine Ausgabe des *Simplicissimus* im Herbst 1898 war dieser Orient-Reise des Kaisers gewidmet und wurde gleich am Druckort in Leipzig konfisziert. Der Verleger Albert Langen, der Karikaturist Thomas Theodor Heine sowie Frank Wedekind wurden polizeilich verfolgt.<sup>7</sup> Heine geriet noch im selben Jahr in Festungshaft, während Langen und Wedekind zunächst ins Exil gingen. Wedekind stellte sich 1899 den Behörden und verbüßte ebenfalls eine halbjährige Festungshaft.

Der Einzug des deutschen Kaisers in die Heilige Stadt hatte ganz offensichtlich den Charakter einer Wiederholung. Er wiederholte den Einzug des Gottessohnes in Jerusalem.<sup>8</sup> »Wenn im jüdisch-christlichen Kontext von »Einzug in Jerusalem« die Rede ist, stellen sich schnell Assoziationen ein, vor allem an die alttestamentarische Messias-Tradition und den Einzug Jesu in die Stadt Davids. Die Zeitgenossen webten 1898 [ . . . ] ein dichtes Netz messianischer Zitate um den Kaiser [ . . . ]. Die Ankunft des Kaisers war *adventus*, der von der Kirche aus dem römischen Kaiserkult entlehnte Begriff kehrte zu seinen Ursprüngen zurück, zumindest zu einer späten Interpretation der antiken und mittelalterlichen Tradition. Der Einzug hatte den Charakter einer *epiphaneia*, der Erscheinung der Majestät Gottes, verkörpert in der Person des Monarchen.«<sup>9</sup>

Das Aufsehen, mit dem sich Wilhelms Einzug in die Heilige Stadt vollzog, rief die »physiologischel | Fiktion«<sup>10</sup> eines doppelten Körpers des Königs ins Leben zurück. Mit dieser Reise, so wollte es wohl Wilhelm II., wurde nicht nur die Wiederkehr des deutschen Monarchen nach Jerusalem als *adventus imperatoris* zelebriert, sondern mit ihr waren die zwei Körper des Königs auferstanden. Der unsterbliche und der sterbliche königliche Leib – diese Fiktion mittelalterlicher Herrschaft – wurden durch den Einzug Wilhelms II. in Jerusalem noch einmal aufgeführt. Der Kaiser erhob auf diese Weise nicht einfach nur den Anspruch einer vergänglichen Verkörperung der von Gottes Gnaden sich herschreibenden unvergänglichen Herrschaft, wie es diese Fiktion besagte; sondern er wollte dieses Prinzip der Verkörperung selbst mit neuem, unsterblichem Leben erfüllen. Dieser Versuch einer Wiederanknüpfung an alte theologisch-politische Traditionen jedoch blieb zutiefst ambivalent. Die Wiederholung des biblischen Geschehens schrieb dem Kaiser zwar einerseits das Attribut der Unsterblichkeit zu. Auf der anderen Seite aber hat gerade diese Wiederholung, sofern sie die Dimension des Messianischen allererst wieder in Kraft setzte, deren Hinfälligkeit markiert: Sie hat den Messias gewissermaßen mit einer sterblichen Hülle beliehen, um daraus seine erneuerte Unsterblichkeit ableiten

zu können.<sup>11</sup> Die Sakralisierung Wilhelms II. konnte nur um den Preis einer Profanierung des wiederkehrenden Christus gewonnen werden. Die Auferstehung der zwei Körper des Königs mußte *beide* Körper – den sterblichen und den unsterblichen – tangieren, weil sie dem einen eine Ewigkeit, die im per definitionem nicht zukam, und dem anderen eine Endlichkeit, die seinem Begriff widersprach, attestierte. Indem Wilhelm II. die Wiederkehr der Idee des ›Herrschers von Gottes Gnaden‹ inkarnieren wollte, hat er nichts anderes als ein *Simulakrum* erzeugt, das sich im exzessiven Spiel einer freigesetzten Repräsentation konstituierte.

Der beim Einzug in Jerusalem mitgeführte Hofstaat; der Historienmaler, der bereit stand, die entscheidende Szene auf Leinwand festzuhalten<sup>12</sup>; die von der Presse hergestellte Weltöffentlichkeit; sowie, nicht zuletzt, die nach der Reise von höchster Stelle autorisierten Publikationen<sup>13</sup>: All dies machte deutlich, daß die Reise Wilhelms II. nach Jerusalem zunächst und vor allem dem Zweck der *Repräsentation* zu dienen hatte. Dabei wurde zugleich offenbar, wie sehr es in der bedeutungsschweren und spektakulären Wiederholung des ›Einzugs in Jerusalem‹ darum gehen mußte, die *Möglichkeit der Repräsentation von Herrschaft als solche* zu sichern. ›Repräsentation‹ war hier in mehrfacher Fassung im Spiel. Intendiert war die Darstellung des geistlichen Herrschers, den der deutsche Kaiser durch den wiederholten Einzug in Jerusalem verkörpern wollte, um so »die messianische Dimension des Kaisertums«<sup>14</sup> zu manifestieren. Dazu aber bedurfte es der Darstellungen Wilhelms II. selbst. In Bildern und Texten, die um die Welt gingen, und die das Ereignis ankündigten, ihm voraus-eilten und es schließlich festhielten, wurde das Spektakel der Wiederholung ermöglicht und vollendet. Es war mithin, als hätte der Kaiser seine Reise überhaupt nur deshalb unternommen, um *dargestellt* zu werden<sup>15</sup> und so allererst in die Lage versetzt zu sein, das messianisch überhöhte Kaisertum repräsentieren zu können. Anlässlich seiner Reise nach Jerusalem wurde insofern der *abgeleitete* Status der Repräsentativität des deutschen Kaisers offenbar.

Wilhelm II. ist im wahrsten Sinne des Wortes als ein *Trugbild* in Jerusalem eingezogen. Er war die *bloße Darstellung* eines Abbildes (einer Verkörperung) des urbildlichen Christus. Dieser Darstellung diente der Aufwand und Prunk, den der Kaiser bei seinem Einzug in die Heilige Stadt entfaltete.<sup>16</sup> Schon 1897 wurde in einer in Prag erscheinenden satirischen Zeitschrift gefragt: »Wird Wilhelm II. auf dem Rücken des Esels einziehen?«<sup>17</sup> Gerade dies hat der Kaiser selbstverständlich nicht getan. Auf einem Esel hätte schließlich jedermann – und zwar zwangsläufig unbemerkt – in Jerusalem einreiten können. Vielmehr bedurfte es einer theatralen Übertreibung, um die Wiederholung des Einzugs in Jerusalem bemerkbar zu machen. Ein ansehnliches Schlachtroß und, mehr noch, ein ganzer Hofstaat war nötig, um dem Einzug des Hohenzollernkaisers Sichtbarkeit zu verleihen. All dieser Prunk war ein *medialer Aufwand*, dessen es

bedurfte, um Wilhelm II. ins Bild und damit in den Blick der Öffentlichkeit geraten zu lassen. Auf einem Esel wäre Wilhelm allenfalls lächerlich gewesen.

Deutlich wird, daß die Repräsentationsstrategien des wilhelminischen Kaisertums – und wohl nicht nur bei Gelegenheit der Orientreise – eine dreifache Bildlichkeit ins Spiel gebracht haben. Da ist zum einen die urbildliche Vorstellung messianischer Herrschaft; zum zweiten die konkrete historische Gestalt Wilhelms II., in der sie sich darstellen soll; und drittens die medial verbreiteten Bilder Wilhelms II. selbst. Diese hierarchisch konzipierte dreifache Bildlichkeit mit der sich in ihr entfaltenden Überhöhung Wilhelms sowie der Proliferation seiner Bilder ist freilich nicht einfach nur auf einen Geltungs- und Selbstdarstellungsdrang des vielgeschmähten ›Operettenkaisers‹<sup>18</sup> zurückführbar. Vielmehr ist sie – mit all der Ambivalenz ihres medialen Aufwandes – ein konstitutiver Bestandteil der wilhelminischen Kultur gewesen und hat entsprechend eine Vielzahl von Akteuren gehabt. »Wie wurde die religiöse Interpretation des Kaisertums durch Wilhelm II. von seinen Untertanen wahrgenommen? Wir analysieren Gegenübertragungen der Untertanen. Zu ›Kaisers Geburtstag‹ am 27. Januar 1907 sprach Adolf v. Harnack in der Berliner Universität: ›Kollegen! Kommilitonen! Hochansehnliche Versammlung! Einmütig haben wir uns versammelt, um den Geburtstag unseres Kaisers festlich zu begehen. Vor uns steht sein Bild in den lebendigen Zügen, in denen seine Persönlichkeit in Wort und Tat sich ausgesprochen hat. In den Herzen eines jeden Deutschen aber lebt auch ein festes Kaiserbild als Niederschlag und Frucht unserer ganzen Geschichte. In der Einheit dieser beiden Bilder wollen wir unseren Kaiser sehen, und danken ihm, wenn er das alte Kaiserbild in uns belebt, und wenn er es mit neuen Zügen bereichert.« – I. . . I An der Wand hing das Kaiserbild.«<sup>19</sup>

»Wenn er das alte Kaiserbild I. . . I belebt«: Dieses *wenn* läßt sich nicht nur temporal, sondern auch modal verstehen. Im zweiten Fall würde der Theologe Harnack in Zweifel ziehen, daß Wilhelm dies tut, daß er also imstande ist, das »alte Kaiserbild« zu reanimieren.<sup>20</sup> Schon auf diese Weise zeigt sich insgeheim der längst historisch gewordene, rein virtuelle Status des Kaisertums um 1900 an. Allemal aber wird dies dadurch offenkundig, daß es überhaupt ausdrücklich des Projektes einer ›Belebung‹ bedarf. Lebt es denn nun, das alte Kaiserbild in den Herzen der Deutschen, wie Harnack zuvor noch behauptet hat – oder lebt es nicht? Von solchen Ambivalenzen ist Harnacks Ansprache insgesamt durchzogen. Die Rede von dem ›Herzen‹ und der ›Frucht‹ indiziert eine gleichsam organische Wirklichkeit des alten Kaiserbildes und also dessen Vitalität. Die Formulierung aber, daß das Bild ›fest‹ und ein ›Niederschlag‹ sei, läßt eher eine gefährliche Ablagerung und also den Infarkt des patriotischen Herzens befürchten.

Diese Ambivalenz zwischen dem lebendigen und dem erst noch zu belebenden Objekt (dem alten Bild) setzt sich in Harnacks Geburtstagsansprache zu Ehren des Kaisers hinsichtlich des *Subjekts* der Wiederbelebung fort. Wem ei-

gentlich wäre eine solche Reanimation zu verdanken? In jedem Fall hätte sie sich in der Mitte zwischen dem ›alten‹ und dem ›an der Wand hängenden‹ Kaiserbild zu ereignen. Diese Mitte ist der Ort Wilhelms II. (auch in diesem Sinne ist er ein ›Herr der Mitte‹<sup>21</sup>). Er ist gewissermaßen zwischen der ›Kaiserimago der Deutschen‹ und dem an der Wand hängenden Kaiserporträt, der ›Kaiserikone‹, eingezwängt.<sup>22</sup> Einerseits könnte er zwar belebend wirken, nämlich indem er zwischen beiden *vermittelt*; das heißt indem er evident werden läßt, daß *sein* Porträt zugleich Darstellung des alten, unsterblichen Kaisertums ist; aber andererseits ist er ebensogut selbst allererst das Ergebnis einer Vermittlung, die durch den Willen der Untertanen, in der Einheit der beiden Bilder ihren Kaiser zu sehen, zustande kommt. Nicht zufällig appelliert Harnack nachdrücklich an die Einmütigkeit und den guten Willen der ›hlochansehnliche[n] Versammlung‹; und nicht zufällig beschwört er das ›Bild‹ Wilhelms in ›lebendigen Zügen‹ – als stünde die Lebendigkeit Wilhelms II. selbst in Frage. Es wäre dann die patriotische Versammlung der Untertanen selbst, von der alle belebende Wirkung ausgehen müßte, und die anlässlich von ›Kaisers Geburtstag‹ und in realer Abwesenheit Wilhelms II. während des Festakts dessen Wiederbelebung gleich mit besorgte. Der Subtext der Ansprache Harnacks besagt, daß die Geburtstagsfeier des Kaisers sein Geburts-Tag ist: daß er durch sie – wieder einmal – überhaupt erst zur Welt kommt (sozusagen ›aufersteht‹; und zwar als *Phantasma*). Das einzig Gewisse ist der mediale Aufwand, das öffentlich ausgestellte Kaiserporträt, vor dem sich eine ›hlochansehnliche Versammlung‹ versammelt, und aus dessen mutwilliger Umdeutung zur *Ikone* alles weitere folgt.

All dies läßt sich einer patriotischen Rede zu Ehren Wilhelms II. entnehmen. Folglich sind in ihr *patriotische Eindeutigkeit* und *darstellungslogische Vieldeutigkeit* voneinander zu unterscheiden. Aus der Perspektive theologischer Tradition – so könnte man behaupten, wenn man all die aufgezeigten Ambivalenzen außer acht läßt und also den eindeutigen Patriotismus der Ansprache Harnacks betont – zeigt sich ›in frappierender Parallele zur orthodoxen Ikonentheologie eine an den spätantiken Neuplatonismus angelehnte Reihenfolge der Heilsvermittlung durch Ikone (Kaiserporträt an der Universität [auf das sich Harnack bezieht; D. S.I, Abbild des Kaisertums (Wilhelm II.), Urbild des Kaisertums (Kaiserimago der Deutschen)].‹<sup>23</sup> Man kann jedoch diese Konstellation des zwischen Imago und Ikone eingezwängten Kaisers – der die Imago abzubilden hat, aber in der Ikone selbst noch einmal abgebildet wird, um die Imago überhaupt abbilden zu können – im Sinne darstellungslogischer Vieldeutigkeit auch anders beschreiben: nämlich weniger ›neuplatonisch-ikonentheologisch‹ als vielmehr in jener ›Umkehrung des Platonismus‹, die Deleuze als prekäre Relation von Urbild (Idee), Abbild (Ikone) und Trugbild (Phantasma) beschrieben hat.<sup>24</sup>

Prekär ist diese Relation nicht im Sinne der Differenz von ›Wesen‹ und ›Schein‹, also etwa aufgrund der Unangemessenheit, mit der der ›Operettenkaiser‹ Wil-

helm II. messianisches Kaisertum zu verkörpern sucht; sondern sie ist prekär aufgrund ihrer in den Trugbildern freigesetzten und entfalteten phantasmatischen Dimension. Das Problem oder vielmehr die Gefahr, die Platon erkennt, läßt sich, so Deleuze, in Entgegensetzungen von ›Sein‹ und ›Schein‹ nicht angemessen beschreiben. Der Schein spaltet sich vielmehr auf in ›Abbild‹ (oder ›Ebenbild‹) und ›Trugbild‹<sup>25</sup>, in ›wahr‹ und ›falsch‹, in ›Ikone‹ und ›Phantasma‹, um in dieser Unterscheidung das ›Urbild‹, das beide evozieren, in seiner Wahrhaftigkeit rein zu erhalten.<sup>26</sup> Die Befürchtung, die sich bei Platon äußert, ist die einer ikonoklastischen Bildlichkeit, einer Inflation der Simulakren, welche die begründeten Abbilder ebenso wie die Urbilder zerstört. Genau dies aber ist, so zeigt Wedekind in seiner poetischen Satire, mit dem Einzug Wilhelms II. in Jerusalem der Fall: Er bringt in einem sehr weitreichenden Sinne nichts anderes als Trugbilder zustande. Dabei ist Wedekinds Sicht dieses kaiserlichen Auftritts freilich alles andere als platonisch. Auch er vollzieht eine »Umkehrung des Platonismus«: Weit entfernt davon, die Trugbilder zu denunzieren, um so das Urbild zu retten, kehrt er vielmehr die Simulakren hervor, um die Urbilder – die Kaiser- ebenso wie die Christusimago – endgültig zu treffen. Anlässlich des erneuten Einzugs in Jerusalem, den Ihre Majestät Wilhelm II. inszeniert, faßt Wedekind eine Wiederholung ins Auge, die ›falsche‹ Nachahmung, eine Wiederholung von *Trugbildern* ist und außer ihnen, außer der Majestät der Mimikry, nichts bestehen läßt. In einer ultimativen Geste bringt sie selbst die Imago des Ewigen Juden zum Verschwinden. Mit dieser letzten Geste, die alle Imagines zerfließen läßt, gewinnt der Autor Wedekind, so wird zu zeigen sein, auf paradoxe Weise im Namen ›Ahasver‹ sein Pseudonym.

*III. Ahasvers Stimme.* – Auf die als Simulakrum erscheinende messianische Dimension deutschen Kaisertums antwortet Wedekinds poetische Satire mit der Stimme Ahasvers. Von ›Stimme‹ kann dabei in narrationstheoretischem Sinne die Rede sein<sup>27</sup>, weil das Gedicht deutlich von erzählerischen Momenten geprägt ist. Wie es der Tradition der Ahasver-Literatur entspricht, verknüpft sich die Figur des Ewigen Juden auch bei Wedekind mit dem Aspekt historischer Augenzeugenschaft. Ahasver kann aus eigener authentischer Anschauung erzählen, was unter den Lebenden niemand sonst mit eigenen Augen gesehen hat: den Gang Jesu zur Kreuzigung, die Kreuzigung selbst sowie – jedenfalls potentiell – alles, was Ahasver seit damals erlebt und was sich seitdem weltgeschichtlich ereignet hat.<sup>28</sup> Die Erzählstimme Ahasvers steht somit für eine Authentizität, die gegenüber allen Trugbildern als eine unbedingte und kritische Autorität gelten muß. Wie mag auf so jemanden eine Nachahmung dessen wirken, was er als einziger aus eigener Erfahrung kennt?

Die *Wiederholung*, die sich mit dem Einzug Wilhelms II. in Jerusalem für Ahasver abzeichnet, fügt seinen Narrationen nun aber ein neues Moment hinzu,

das, wie sich zeigen wird, die herkömmliche, aus zahlreichen literarischen Adaptionen bekannte Erzählsituation des Ewigen Juden entscheidend verändert. Insofern diese Wiederholung sich angekündigt hat, aber noch *bevorsteht*, ist nun dreierlei zu erzählen: 1. wer der Erzähler ist; 2. was in der Vergangenheit geschehen ist; 3. aber auch das, was sich künftig ereignen wird. Das Gedicht beginnt zunächst folgendermaßen:

Ich, der alte A h a s v e r,  
Habe große Eile,  
Zu verscheuchen wünscht ich sehr  
Ewig lange Weile:  
Lenke wieder meine Bahn,  
Endlos mir beschieden,  
Nach dem alten Kanaan,  
Das ich lang gemieden.

In der ersten Strophe erzählt Ahasver, wer er ist: Er nennt seinen Namen und beschreibt, was er gerade zu tun im Begriff ist, wobei er zugleich an den Fluch, der auf ihm lastet, erinnert. Die Schilderung des gegenwärtigen Denkens und Handelns, die hier erfolgt, beruht auf einer spezifischen zeitlichen Relation zwischen dem Erzählen und dem Erzählten, die sich als *Gleichzeitigkeit* bezeichnen läßt: Es handelt sich um eine »Erzählung im Präsens, [d]ie die Handlung simultan begleitet«. <sup>29</sup> Dieser Narrationstypus, den Genette *gleichzeitige Narration* nennt, wird allerdings am Ende der Strophe, wo von »dem alten Kanaan« die Rede ist, »[d]as ich lang gemieden«, durch einen anderen Typus abgelöst, nämlich die *spätere Narration* (»die klassische Position der Erzählung in Vergangenheitsform«). <sup>30</sup> Das durch den Fluch bewirkte Schicksal, das Ahasver »beschieden« ist, bildet also das Scharnier zwischen einer Narration, die sich auf die Gegenwart, und einer, die sich auf die Vergangenheit bezieht. Auf diese Weise rekapituliert die erste Strophe des Gedichts die klassische Erzählsituation Ahasvers: Es gibt das immer Gleiche, das durch den Fluch bewirkt ist und noch die Gegenwart bestimmt; aber es gibt auch ein darunter liegendes vergehendes oder auch vergangenes Geschehen (das Ahasver traditionell als sein der Weltgeschichte parallel laufendes Leben zu erzählen hat). Diese erste Strophe bietet also zunächst wenig Überraschungen; immerhin aber wirft sie doch eine Frage auf: Warum bloß will denn Ahasver nach »Kanaan« zurück, das er so lange gemieden hat? Die zweite Strophe gibt darauf Antwort:

Mir ist in der Ferne die Kunde geworden,  
Es käme gezogen ein Herrscher von Norden,  
Da setzt es vielleicht auch für mich einen Orden.



Wenn sich Ahasver einen »Orden« erhofft, dann handelt es sich wohl um eine militärische Angelegenheit. Damit aber ist der Fall klar: Wer nach »Kanaan« zieht, um einen Orden zu erhalten, will sich an einem *Kreuzzug* beteiligen. Und da die letzten Kreuzzüge in der Tat eine Weile her sind, ist Ahasvers Aussage, er habe Kanaan lange gemieden, eine jener biographischen Spiegelungen der Weltgeschichte, wie sie für den Ewigen Juden typisch sind. Daß Ahasver sich dabei als notorischer *Kreuzritter* erweist, ist freilich weniger typisch. Mit dieser satirischen Umdeutung des Ewigen Juden zum Kreuzritter wird nun Wilhelm II. ins Spiel gebracht, der als Repräsentant des preußischen Militarismus mit seiner Reise nach Jerusalem unweigerlich auch das Kreuzrittertum zitiert<sup>31</sup>. Er ist jener »Herrscher«, von dem eine »Kunde« berichtet, er »käme gezogen von Norden«. Dabei ist diese Formulierung vom Herrscher, der *gezogen kommt*, wiederum unverkennbar satirisch, indem sich darin Aktivität und Passivität vermischen. *Kommt* er nun, eilt er stürmisch herbei, oder wird er *gezogen*, wird der Soldat mit allem Komfort zum Schlachtfeld getragen?

Dieses Thema des Luxus und des Prunks, den Wilhelm II. auf seiner Reise nach Jerusalem und bei seinem Einzug in die Stadt betreibt, und der wohl durchaus auch der eigenen Bequemlichkeit dient, wird später im Gedicht noch vertieft. Festzuhalten aber ist zunächst die merkwürdige Erzählsituation, die diese zweite Strophe des Gedichts kennzeichnet. Ganz offensichtlich handelt es sich zunächst wiederum um eine *spätere Narration*: Ahasver hat Nachrichten über den Herrscher erhalten, der gezogen kommt (oder kommend gezogen wird oder – in einem »souveränen« Sinne – *sich gehen läßt*). Diese Benachrichtigung ist zweifellos in der Vergangenheit geschehen; aber zugleich betrifft sie die »Kunde« eines Unterwegsseins, und das heißt eines Ankommens, das *noch nicht* geschehen ist und also sich zeitlich erst nach dem Erzählen ereignet. Die Narration wird demnach gerahmt von einem Geschehen, das *war*, und einem Geschehen, das *sein wird*. Hier kündigt sich wiederum ein neuer Erzähltypus an, den Genette als eine zwischen die Momente einer umfassenderen Handlung *ingeschobene Narration* bezeichnet und der »a priori der komplexeste« ist.<sup>32</sup>

In der nächsten Strophe kehrt das Gedicht zwar zur herkömmlich ahasverischen vergangenheits- und zugleich gegenwartsbezogenen Narration zurück, indem erzählt wird, wie der Ewige Jude sein in der *Vergangenheit* besiegeltes Verhängnis *gegenwärtig* bedenkt. Dabei endet diese Strophe jedoch mit einer Pointe, die genau das Problem der eingeschobenen Narration, der Rahmung des Erzählens durch zurückliegende und noch ausstehende Ereignisse, auf eine thematische Ebene hebt:

Rückwärts schweift mein Auge matt,  
Reuevoll umdustert,  
Nach der alten Judenstadt,

Drin ich einst geschustert,  
Derart, daß mich heute noch  
Gottes Welt verachtet,  
Weil ich nicht den Braten roch,  
Eh das Lamm geschlachtet!

Die ›Reue‹, von der zu Beginn dieser Zeilen die Rede ist, erweist sich am Ende als etwas, das man darunter gewöhnlich nicht unbedingt verstehen würde. Ahasver, so scheint es, gibt zwar zu, einen Fehler begangen zu haben, aber er sieht sich gleichwohl frei von Schuld. Denn was von ihm verlangt war, hätte im Grunde bedeutet, den Lauf der Dinge noch vor ihrer Zeit nicht nur zu ahnen, sondern geradezu sinnlich wahrzunehmen (den Braten noch vor der Schlachtung des Lammes zu riechen). Ahasver hat der richtige Riecher, die einzig angemessene, geradezu gewerbliche Cleverness (die richtige ›Art‹, zu ›schustern‹) gefehlt, die ihn vor der allgemeinen Verachtung hätte bewahren können. Nur weil er nicht gewußt hat, was er nicht hat wissen können, und weil er deshalb nicht den rechten Nutzen aus der Sache gezogen hat, wurde der Fluch auf ihn geladen. Ahasver hat die profane Ökonomie des Heilsgeschehens verfehlt und in Jesus, dem Opferlamm, gewissermaßen den köstlichen Braten, den materiellen Vorteil, den Profit nicht erkannt. Die Konvertierung des Opfers in Gewinn und also in sein Gegenteil setzte ein Kalkül voraus, das Ahasver nicht vertraut war. Der Ewige Jude war, mit anderen Worten, nicht auf der Höhe dessen, was alle Welt den Juden unterstellt. »Ahasverus wird stärker durch seine Strafe als durch sein Verbrechen definiert«<sup>33</sup>: Weil er gleichsam nicht ›Jude‹ gewesen ist, ist er dazu verurteilt worden, ewig ›Jude‹ zu sein. »Gottes Welt« straft ihn dauernd mit Verachtung, weil er nicht bedacht hat, was sein Verhalten im Hier und Jetzt künftig erbringt. Daher ist Ahasver ewig auf einen Ort in der Zeit verwiesen, der *inmitten* eines umfassenderen Geschehens liegt, und der ihn nötigt, zu bedenken, was gewesen ist, und daß alles anders werden kann, als es scheint. Sein ›Auge‹, das ›matt rückwärts schweift‹, ist ermüdet von der beständigen Diskrepanz zwischen dem, was die Dinge zu sein schienen, und was sie künftig zu sein vermögen. Es ist ermüdet von der *Wiederholung* dieser Diskrepanz. Die ahasverische Erzählsituation ist daher *Situation* im strengen Sinne des Wortes: Ahasvers Stimme artikuliert sich von einem bloß vorläufigen Ort, von einem vorübergehenden Aufenthalt im Fluß des Geschehens her. Sie artikuliert sich aus dem Provisorium einer Situation, von der anzunehmen ist, daß sie früher oder später eine andere gewesen sein wird. Ahasvers Stimme »verknüpft ständig« – wie es für die eingeschobene Narration charakteristisch ist – »eine Art inneren Monolog mit einem nachträglichen Bericht«<sup>34</sup>, insofern der Rückblick auf Vergangenes im Lichte einer zwar spezifischen, aber unklaren und vorübergehenden Gelegenheit erfolgt.

Genau dies bezeichnet der Titel des Gedichts: *Opportunistische Zweifel*. Eigentlich ist diese Zusammenstellung ein Oxymoron: *Zweifel* kann zwar *opportunist*, er kann angebracht sein, aber nicht *opportunistisch*. Ein Opportunist paßt sich bedenkenlos jeder Situation an, um Vorteil daraus zu ziehen. Ein opportunistischer Zweifler hingegen müßte in jeder Situation bedenkenlos Bedenken haben. Aus Zweifeln läßt sich kein Profit schlagen. Nicht daß Ahasver grundsätzlich abgeneigt wäre, aus einer gegebenen Situation zu profitieren (denn wenn er aus seiner Verfluchung eines gelernt hat, dann dies: daß es sich nicht lohnt, ja daß es sich rächt, aus einer Situationen keinen Gewinn gezogen zu haben). Das Problem ist nur, daß Ahasver nicht weiß, wie dies gehen soll. Wie soll man denn, in Gottes Namen, »den Braten riechen, ehe das Lamm geschlachtet ist? Die wichtigen, die mächtigen Personen, wie Jesus eine war, verbergen sich; und so sieht sich Ahasver einer endlosen, einer ewigen Serie von Trugbildern ausgesetzt, die er nur ständig bezweifeln, aber aus denen er keinen Nutzen ziehen kann. Daher ist die Narration des Ewigen Juden bei Wedekind nicht die eines allwissenden Erzählers, der überall als Zeuge zugegen gewesen ist und der über alles Bescheid weiß, wie es in der Ahasver-Literatur regelmäßig der Fall ist; sondern seine Erzählstimme meldet sich aus dem Zwischenraum zwischen zwei Trugbildern, von denen das eine inzwischen erkannt und das andere befürchtet wird. Der Ewige Jude ist eine Figur, die willens ist, zu profitieren, wie man es von ihr verlangt, aber die nicht weiß, wie sie dies anstellen, wie sie sich dem Mächtigen verbünden soll. Was Ahasver auch tut, scheint vergeblich; und auch als Kreuzritter ist er bestenfalls eine komische Figur. »Da setzt es vielleicht auch für mich einen Orden«, so hofft er, sich am Ehrenkodex der christlichen Kreuzfahrer orientierend; aber die Formulierung zeigt an, daß es für ihn ebensogut eine Tracht Prügel setzen könnte. Insofern gibt die Stimme Ahasvers Meldung von der Ungewißheit der Mächtigen. Diese Ungewißheit aber beruht nicht nur auf der Willkür, mit der sie Orden oder Prügel austeilen. Vielmehr ist sie, aus der Sicht des Ewigen Juden, als *Unkenntlichkeit* der Mächtigen zu denken, die ihn ratlos werden läßt, an wen er sich eigentlich halten soll. Die Anstrengung Gottes, die dieser unternahm, als er in Gestalt seines Sohnes auf die Erde herabstieg und sich vermenschlichte, um in Worten, Taten und Wundern diesbezüglich Klarheit herzustellen, wird durch die Gestalt des Ewigen Juden dauernd unterlaufen. Dies wurde zunächst an ihm, Ahasver, gerächt; aber auf Dauer rächt sich dies auch an den Mächtigen. Denn Ahasver bezeugt ja nicht nur, wie die christliche Tradition dies will, das Erscheinen des Gottessohnes auf Erden, sondern er bezeugt ebenso, daß man ihn nicht unbedingt für den, der er sein wollte, hat halten müssen. Die Erzählstimme Ahasvers, die in das Geschehen verwickelt ist und keinen Überblick hat (oder nur den des opportunistischen Zweifels), verkündet die Krise der Repräsentation von Herrschaft sowie deren ultimativen Ausnahmezustand.

IV. *Simulakren*. - Als opportunistischer Zweifler bildet Ahasver die invertierte Spiegelung des Souveräns, wie Carl Schmitt ihn in seiner *Politischen Theologie*, gut 20 Jahre nach der von Wedekind begangenen, gerichtlich festgestellten ›Majestätsbeleidigung‹ auf den Begriff gebracht hat. Während Ahasver, wie Wedekind ihn zeichnet, bei jeder undurchsichtigen Gelegenheit sich zweifelnd bemüht, ohne etwas davon zu haben, *entscheidet* der Souverän nicht nur bei den Gelegenheiten, in denen alle Regeln nicht mehr greifen, sondern er befindet zugleich auch darüber, wann ein solcher Ausnahmestand gegeben ist. Schmitt hat diese Definition von Souveränität anhand der Staatsphilosophie konservativ-katholischer Denker wie Donoso Cortes<sup>35</sup>, die im 19. Jahrhundert auf ›revolutionäre Tendenzen‹ und den ›Liberalismus‹ ihrer Epoche reagierten, historisch zu untermauern versucht. Dabei geht es um das Problem, daß die Theorie moderner Rechtsstaatlichkeit, so Schmitt, letztlich besagt, die souveräne Entscheidung an ein Ensemble legitimer Instanzen zu übertragen, die sich wechselseitig kontrollieren, und die Entscheidung auf diese Weise zu vertagen, aufzuschieben und zu suspendieren. Dabei kommt er auf eine Szene zu sprechen, die niemand anderes als der Ewige Jude bezeugen kann: »Es liegt, so Donoso, im Wesen des bürgerlichen Liberalismus, sich [. . .] nicht zu entscheiden, sondern zu versuchen, statt dessen eine Diskussion anzuknüpfen. *Die Bourgeoisie definiert er geradezu als eine ›diskutierende Klasse‹, una clase discutidora*. Damit ist sie gerichtet, denn darin liegt, daß sie der Entscheidung ausweichen will. [. . .] Am entscheidenden Punkt die Entscheidung suspendieren, indem man leugnet, daß hier überhaupt etwas zu entscheiden sei, mußte [. . .] als eine seltsame [. . .] Verirrung erscheinen. [. . .] Jener Liberalismus mit seinen Inkonssequenzen und Kompromissen lebt für Cortes nur in dem kurzen Interim, in dem es möglich ist, auf die Frage: Christus oder Barrabas, mit einem Vertagungsantrag oder der Einsetzung einer Untersuchungskommission zu antworten.«<sup>36</sup>

Die das Geschehen nicht sich *gefügt machende*, sondern in dieses Geschehen *eingefügte* Erzählung Ahasvers ist das Stimmengewirr der *clase discutidora*. Ahasver kann sich nicht mehr entscheiden, weil er sich einmal entschieden hat, nämlich gegen Christus; und gerade dies ist für ihn ganz offenkundig von Übel gewesen. Nun schwankt er für alle Zeit, metaphorisch gesprochen, zwischen Christus und Barrabas, wobei nur klar ist, daß ihm nicht klar und nie klar gewesen ist, welcher von beiden als welcher zu gelten hat. Für Ahasver ist die Erscheinung des souveränen Herrschers nicht mehr evident. Opportunistisch läßt er sich auf die Erscheinung ein, die ihm jeweils flüchtig vor Augen steht, aber er wird nie von seinen Zweifeln verlassen, und wird sie deshalb ewig zur Diskussion stellen müssen. Zwar ist er willens, die Instanz des Souveräns und die Äußerungen ihrer Macht anzuerkennen und ihre Wirklichkeit zu bezeugen; aber er weiß nicht, wie er sie namhaft machen soll. Gerade dieses interimistische Schwanken – das letzten Endes nicht weniger als ein *Interregnum* inten-

diert – ist nach Carl Schmitt ein wesentliches Merkmal der modernen Rechtsstaatstheorie: »Wer sich [ . . . ] die Mühe gibt, die staatsrechtliche Literatur der positiven Jurisprudenz auf ihre letzten Begriffe und Argumente zu untersuchen, sieht, daß an allen Stellen der Staat eingreift, bald wie ein *deus ex machina* [ . . . ], bald als der Gütige und Barmherzige, der durch Begnadigungen und Amnestien seine Überlegenheit über seine eigenen Gesetze beweist; immer dieselbe unerklärliche Identität, als Gesetzgeber, als Exekutive, als Polizei, als Gnadeninstanz, als Fürsorge, so daß einem Betrachter, der sich die Mühe nimmt, das Gesamtbild der heutigen Jurisprudenz aus einer gewissen Distanz auf sich wirken zu lassen, ein großes Degen- und Mantelstück erscheint, in welchem der Staat unter vielen Verkleidungen, aber als immer dieselbe unsichtbare Person agiert.«<sup>37</sup>

Der entscheidende Zweifel, den Ahasvers Stimme bei Wedekind laut werden läßt, betrifft die Erscheinungsweise souveräner Herrschaft. Ihre Darstellung läßt zu wünschen übrig. Dies ist die erste Schlußfolgerung, die Ahasver zieht: Wenn Jesus damals aufgetreten wäre, wie Wilhelm II. heute in Jerusalem auftreten will, dann wäre ihm, Ahasver, sein unheilvolles Mißverständnis, sein Mißgeschick nicht unterlaufen:

Wär jener gekommen, wie dieser kommt heute,  
Mit stolzem Gepränge und großem Geleite,  
Ich wäre moralisch gegangen nicht Pleite!

Lassen sich die ersten beiden Zeilen vielleicht noch als Apologie des Prunks lesen, mit dem Wilhelm II. in Jerusalem aufmarschieren wird, so macht die dritte Zeile diese Lesart völlig zunichte. Es handelt sich insgesamt (wie bei allen dreizeiligen Strophen des Gedichts) um vierhebige, amphibrachische Verse, deren – sowohl in der Erfüllung des Reims als auch im streng metrischen Rhythmus – starr eingehaltene Form in der letzten Zeile der vorliegenden Strophe plötzlich mit einem Verstoß gegen die Syntax bezahlt wird.<sup>38</sup> Hier wird die lyrische Form unweigerlich parodistisch; und indem der lyrische Aufwand zugleich mit dem prunkvollen Einzug in Jerusalem korrespondiert, erscheint notwendig auch dieser in einem parodistischen Licht. Nicht nur wird die gezierte Rede von »stolzem Gepränge und großem Geleite« durch das umgangssprachliche Wort von der »Pleite« konterkariert, sondern die Wendung »pleite gehen« wird durch mutwillige Umstellung der letzten Zeile geradezu sinnwidrig auseinandergerissen. »Ich wäre moralisch gegangen nicht Pleite«: Um Metrum, Rhythmus und Reim einhalten zu können, wird die Reihenfolge von Verb und Adverb vertauscht, wobei sich das Adverb zugleich zum Substantiv verselbständigt (»Pleite«). Die eingeschobene Verneinung (»nicht«) bezieht sich dann nur noch auf »Pleite«. Mit anderen Worten: Die Zeile besagt, daß Ahasver so oder so *moralisch gegangen* wäre – aber eben nicht unbedingt *Pleite*. In ihr versteckt sich eine Anspie-

lung auf den ewig *wandernden* Juden, der trotzig von sich behauptet, *schon immer auf moralischen Wegen zu wandeln*. Zugleich aber ist hier die Spannung zwischen ›Moral‹ und ›Pleite‹ unübersehbar, die die Moral – wie sich dies schon in der eigenwilligen Definition des Christus als eines Bratens, der vor der Schlachtung des Opfertiers gerochen werden muß – in eine recht materialistische oder jedenfalls profan sich rechnende Sache konvertiert.

Wenn es zunächst also schien, als würde in diesen Versen der glanzvolle Einzug Wilhelms II. im Vergleich zu dem seines ›Vorgängers‹ positiv hervorgehoben, und zwar aufgrund seiner *Eindeutigkeit*, mit der der Status dessen, der da Einzug hält, zu verstehen gegeben wird – so muß man am Ende konstatieren, daß sich die in ihrer Strenge erhabene lyrische Form von der Profanität ihrer Aussage trennt oder sich ihr allenfalls parodistisch nähert, und daß deshalb auch der Aufwand, mit dem Wilhelm II. daherkommt, letztlich rein gar nichts besagt. Die *Univozität* der kaiserlichen Erscheinung schlägt in eine *äquivoke* Äußerung um, die mit der »Kunde«, die ihr vorausleilt (dem ›Geruch des Bratens‹), an ihre unaufhörlich und zwanghaft schnuppernden Adressaten appelliert und sie zugleich in die Irre gehen läßt, so daß die Stimme Ahasvers, die ihr antwortet, notwendig einem unerwartbaren, unkalkulierbaren Geschehen ausgeliefert sein muß. Was besagt schon – so diskutiert Ahasver in bourgeoiser Zwiesprache mit sich selbst, ohne zu einer Entscheidung zu gelangen – die mit allem Pomp und Prunk betriebene Repräsentation eines bloß vermeintlich souveränen, nur mutmaßlich herrschenden Herrschers, wenn zuvor einer dahergekommen ist, der gar keinen Aufwand betrieben und mich doch auf ewig verflucht hat? Muß das nicht nur eine besonders perfide Täuschung, ein besonders hinterhältiges Trugbild sein?

Jener ritt die Eselin,  
Dieser den Trakehner,  
Ehr und Glück trägt dieser hin  
Und sein Leben jener.  
Durch der Rede reiches Wort  
Einzig sind die beiden  
Und ihr Ziehn von Ort zu Ort  
Nicht zu unterscheiden.

Was aber hilft mir im Busen die Reue?  
Versagt ich denn jemals dem Herrscher die Treue?! –  
Am Ende ereilt mich mein Unglück aufs neue!

Kam doch auch zu jener Zeit  
Unter Kriegerscharen

In verbrämtem Purpurkleid  
Einer angefahren! – –  
Wenn der andre nun auch jetzt  
Beim Erlöserwerke  
Sich vor meine Haustür setzt,  
Ohne daß ich's merke?!

Von ihm stand kein Wort in der Zeitung geschrieben.  
Ich hätt ihn ja sonst von der Bank nicht vertrieben!  
Und darin ist alles beim alten geblieben. –

Der Verdacht gegen den ›von Norden gezogen kommenden Herrscher‹, nämlich Wilhelm II., wird hier Schritt für Schritt entfaltet. Daß er, anders als Jesus, nicht auf einer Eselin, sondern auf einem schönen Pferd geritten kommt, markiert einen Unterschied, der sich in dem, was beide ›dorthin‹ ›tragen‹, fortsetzt. Für diese seltsame Formulierung (hintragen) war wohl die Wendung ›zu Märkte tragen‹ das Vorbild. Sein Leben hingeben, *seine Haut zu Märkte tragen* – das tat Jesus. Wilhelm II. dagegen trägt nur *seine* Ehre und *sein* Glück dorthin. Er tritt in die Fußstapfen von Jesus und riskiert doch nichts, sondern kann nur Ehre und Glück gewinnen. Diese, so scheint es, hängen vom Unterschied zwischen Esel und Streitroß ab. Beide sind Vehikel; sie transportieren, *vermitteln*. Der Unterschied zwischen Wilhelm II. und Jesus tritt demnach als ein *Überschuß* der *Repräsentation* zutage, der als eine ökonomische, eine marktbezogene Differenz zu bestimmen ist.

Gerade diese Differenz ist für Ahasver das entscheidende Problem. Denn sie zeichnet sich ab vor dem Hintergrund einer fundamentalen, wiederum ökonomisch bestimmten Gemeinsamkeit zwischen beiden Protagonisten, zwischen Wilhelm und Jesus, die gewissermaßen deren kleinsten gemeinsamen Nenner ausmacht: nämlich »der Rede reiches Wort«, »Ihnd ihr Ziehn von Ort zu Ort«. Beide sind demnach zunächst nichts anderes als *Hausierer*. Sie gehen mit Worten hausieren; sie scheinen einem etwas aufschwätzen zu wollen, ohne daß klar werden würde, was. Anhand dieser Worte, über deren Inhalt offenbar nichts weiter zu sagen ist, läßt sich für Ahasver nichts entscheiden. Hier zeichnet sich sogleich eine bedrohliche Verwandtschaft ab: Die tönenden und doch leeren Worte dieser fahrenden Händler korrespondieren den klappernden und lamentierenden Versen Ahasvers, der, ehemals seßhaft, dazu verurteilt worden ist, ebenfalls von Ort zu Ort zu ziehen, und der, weil ihm der Überblick verwehrt ist (das heißt, er weder seine Situation zu überschauen noch über sie hinaus zu schauen vermag), nichts Rechtes zu sagen und zu entscheiden weiß. Die Gestalten derer, die als Herrscher gezogen kamen oder noch gezogen kommen werden, sind entweder Inkarnationen des Souveräns oder aber das Gegenteil:

Inkarnationen von Seinesgleichen, nämlich dessen, was Ahasver verurteilt ist zu sein.

Was Wunder also, daß Ahasver seinerzeit Jesus von seinem Hause weggescheucht hat wie alles Gesindel; und keine Überraschung deshalb, daß Wilhelm II. nun meint, sein mögliches Hausierertum hinter großem Aufwand und Pomp verbergen zu müssen. Von daher macht sich derjenige besonders verdächtig, der mit allen Mitteln etwas anderes als ein Hausierer zu sein vorgibt. Ist er deshalb nun gerade ein solcher – oder nicht? Andererseits aber war Jesus offenbar ja wirklich irgendwie mehr als ein Hausierer, und auch er ist durchaus verkleidet dahergekommen, nämlich in einem »verbrämte[n] Purpurkleid«. Jesus, so scheint es nun, hat den Luxus luxuriös verbergen. Er hat – indem er dissimulierte, was er nicht und was er gerade dadurch doch gewesen ist – in gewisser Weise vorgehend Wilhelm II. nachgeahmt. Indem aber Wilhelm nun noch einmal dahergelaufen kommt, und zwar mit allem Prunk, macht er die unzweideutige, evidente Ankunft des Souveräns in Jerusalem gänzlich unmöglich. Wilhelm II. ist nichts anderes als ein täuschendes und doch offenes, spät wiederkehrendes Gespenst dessen, was Jesus als bloßen Anschein, dem er aber in seinem »verbrämte[n] Purpurkleid« doch entsprach, verworfen hat. Sicher ist jedenfalls, daß aufgrund des darstellerischen Aufwandes, der mit dem wiederholten Einzug in Jerusalem betrieben wird, *nichts* sicher ist. Der Überschuß, der zu Markte getragen und zur Schau gestellt wird, setzt ein Reich von Trugbildern, von Simulakren frei, das sehr von dieser Welt ist<sup>39</sup> und das keinen messianischen Herrscher kennt. »Von ihm stand kein Wort in der Zeitung geschrieben. [...] Und darin ist alles beim alten geblieben« . . .

V. *Mimikry*. – Wenn Ahasver die invertierte Spiegelung des Souveräns ist, und wenn er als ewig zweifelnder Kreuzritter bei seiner Rückkehr nach Jerusalem in den armselig oder pompös »gezogen kommenden« Gestalten niemand anderem als *Seinesgleichen* begegnen muß – wer ist dann jener »andere«, von dem Ahasver befürchtet, daß er »nun auch jetzt / Beim Erlöserwerke / Sich vor meine Türe setzt, / Ohne daß ich's merke?!« Eine Antwort auf diese Frage kann nicht ganz eindeutig gegeben werden. Mit diesem anderen könnte durchaus Wilhelm II. gemeint sein, der, gerade weil er die Aufmerksamkeit so übertrieben auf sich zieht, nicht für den gehalten werden kann, der er ist, und der daher in der Lage wäre, sich unbemerkt an Ahasver heranzuschleichen. Plausibler aber ist, daß dieser andere »der von damals« ist, nämlich Jesus, der die Gunst der Stunde nutzt, um im Lärm des kaiserlichen Aufmarsches wieder einmal vor der Haustür Ahasvers zu erscheinen. Wenn dem so wäre, dann würde hier einmal mehr deutlich, wie vergeblich sich Wilhelm II. als Messias in Szene setzt; denn der echte Messias liefe dann ja immer noch irgendwo herum. Täte er das, so könnte er allerdings auch selbst nicht unbeschädigt bleiben. Denn man hat sich die



Wiederkehr des Messias doch stets etwas anders vorgestellt – jedenfalls nicht so, daß sie nur erfolgt, um ewig den armen Ahasver zu ärgern. Ein solcher Schabernack wäre eines wahren Herrschers kaum würdig.<sup>40</sup> Sein *Machtwort*, das, ein für allemal gesprochen, auf ewig Wirkung hat, würde in ein bloßes *Kraftwort* verwandelt, das ewig wiederholt werden darf, weil es *ohnehin* nichts auszurichten vermag. Das *Verfluchen* würde zum bloßen *Fluchen* verstümmelt. Diese unheilvolle Wiederholung, die bis zu Christus zurückführt und ihn zu einem anderen werden läßt, wurde, so behauptet Wedekinds Text, von Wilhelm II. initiiert. Indem er enormen medialen Aufwand betrieb, um die Möglichkeit herrschaftlicher Repräsentation als solche zu sichern, hat er nicht nur der Repräsentation von Souveränität, die er selber mit seiner eigenen Person einlösen wollte, sondern auch all ihren Vorgängern den Todesstoß versetzt. Er hat eine Wiederholung in Gang oder vielleicht auch nur fortgesetzt, die nicht Abbilder von Urbildern lieferte, sondern Trugbilder hervorbrachte, welche den Wahrheitsbezug von Abbildern und damit auch die Urbilder selbst zerstörte. Mit seinem Einzug in Jerusalem hat Wilhelm II. denkbar gemacht, was Ahasvers Stimme realisiert: daß der Messias sich selbst wiederholt, sich selbst imitiert, nur um durch ewiges Fluchen den jüdischen Schuster immer wieder und dauerhaft zu verstören. Auf diese Weise hat er die Existenz des Messias letztlich von der Existenz gerade jenes Schusters abhängig gemacht.

Diese Abhängigkeit ist die eigentliche Pointe von Wedekinds Gedicht. Denn man darf nicht vergessen, daß die Wiederkehr dessen, der Ahasver verflucht hat, sich nur in der Rede des Ewigen Juden ereignet, der mit dieser Wiederkehr rechnet. Damit geht Ahasver über die Wiederholung, die Wilhelm II. vollzieht, hinaus. Er betreibt eine fundamentalere Wiederholung, auf deren Grundlage der erneute Einzug in Jerusalem überhaupt erst seinen Sinn und seinen Unsinn entfalten kann. Ahasver, dieser Augenzeuge der Weltgeschichte, ist der ideale Adressat jener Inszenierung, die die Reise des deutschen Kaisers in den Orient bedeutet. Er allein kann all die Implikationen vollständig ermessen, die diese Wiederholung beinhaltet: Er ist es, der sogleich als Kreuzritter herbeigeeilt kommt, und der bereitwillig die Wiederkehr des Messias, der ihm nur allzu gut in Erinnerung ist, imaginiert. Damit präformiert er zugleich den *Typus* des Adressaten, an den die Reise des Kaisers gerichtet ist. Und in der Tat redet Ahasver in den beiden Schlußstrophen des Gedichts von sich im Plural – aber nicht im *pluralis majestatis*, sondern in dem der Menschheit und somit in einem Plural, dem die Wiederholung eingeschrieben ist.

Ja, wir Menschen stolpern blind  
Durch des Lebens Enge.  
Oft ist leer wie Schall und Wind  
Größtes Festgepränge.

Irrt man ehrfurchtsvollen Blicks,  
Ehr und Macht zu suchen,  
Kommt der Mächt'ge hinterrücks,  
Einen zu verfluchen! –

Es wechseln nicht nur an der Börse die Größen! –  
Nichts bleibt uns, inmitten von Puffen und Stößen,  
Als ununterbrochen das Haupt zu entblößen.

»Ich, der alte A h a s v e r« – so hat das Gedicht begonnen; und nun endet es mit der Rede von »uns Menschen«. Das Wandern des Ewigen Juden erhält im »blinden Stolpern« der Menschen eine geradezu anthropologische Dimension. Dabei fällt auf, daß das Stolpern im Gedicht formal von Beginn an präsent ist: einmal ausgerechnet im Namen *Ahasver*, der durch seinen Sperrdruck in der ersten Zeile sowie durch seine Betonung aus dem ansonsten streng metrischen Rhythmus herausfällt; dann aber auch durch den regelmäßigen Wechsel von acht- und dreizeiligen Strophen. Während es sich bei den Versen der kürzeren Strophen durchgehend um einen vierhebigen Amphibrachys handelt, hat man es bei den längeren Strophen stets mit einem dreihebigen Trochäus zu tun. Der Wechsel vom dem einen streng durchgehaltenen Versmaß zum anderen sowie die ebenfalls sich abwechselnden Reimschemata (von a b a b zu aaa) bringen die Lektüre gewissermaßen aus dem Takt. Man muß gleichsam erst gehen lernen. Thematisch motiviert wird dies dann in den ersten Zeilen der vorletzten Strophe, die eine Art *Geburtstrauma* der Menschheit ansprechen: »Ja, wir Menschen stolpern blind / Durch des Lebens Enge« . . .

Man kann die letzten beiden Strophen des Gedichts als Erzählung von der *Geburt der Menschheit aus dem Geiste der Nachahmung* lesen. Vorgestellt wird hier nämlich eine Wiederholung, die weitaus fundamentaler ist als die, die durch den erneuten Einzug in Jerusalem angestrebt wird. Es handelt sich um eine Wiederholung, in der das Kollektiv der Menschheit als solches Realität gewinnt. Die Menschen sind nicht mehr nur einzeln (ausgestoßen, verworfen wie Ahasver), und zwar insofern sie ihn, Ahasver, zu sich zählen. Sie teilen eine ganz spezifische Situation: Sie alle sind umgeben von den Trugbildern derer, die mächtig scheinen. Dabei werden sie aber von den Mächtigen stets gerade in dem Augenblick heimgesucht, in dem sie nach ihnen Ausschau halten. Demnach gibt es einen ursächlichen und ständig wiederholten Zusammenhang zwischen dem »ehrfurchtsvollen Blick|«, der, nach dem Mächtigen suchend, umherirrt, und der Erscheinung des scheinbar Mächtigen selbst. Die Genese der Trugbilder einschließlich des »hinterrücks« und unerwartet erfolgenden Zugriffs, der sie als solche erweist, ist ohne den untertänigen Blick, der sich an »Ehr und Macht« orientiert, nicht zu denken. Es ist, als würde dieser ahasverisch und ziellos

umherirrende Blick das ›Kommen‹ der Simulakren und die Flüche des Mächtigen überhaupt erst bewirken – immer wieder. Wenn der Mächtige erscheinen kann, dann nur dank der blinden Sichtweise dessen, der ihn stets zu verfehlen fürchtet. Erst durch diesen wird der Souverän herbeigezwungen, herbeizitiert. Die Wiederholung des Einzugs in Jerusalem ist kein Akt der Souveränität, mit dem sich diese selber setzt, sondern diese Wiederholung steht (im Gegenteil) in einem heteronomen Verhältnis zu einer anderen und fundamentaleren Wiederholung – zu jenen fortwährenden Gesten der Demut und der Untertänigkeit nämlich, in denen die Trugbilder Seiner Majestät ständig *wieder-geholt* werden.

Wilhelm II., so wird hier gesagt, verdankt seine messianische Erscheinung dem Untertanengeist der wilhelminischen Öffentlichkeit. Erst durch ihn wird er an die historische Stätte Jerusalem und auf die Bühne der Geschichte gerufen. Aber zugleich geht es um viel mehr als das. Denn durch die Geste der Demut, mit der das Gedicht schließt, und die darin besteht, »ununterbrochen das Haupt zu entblößen«, wird die Wiederholung, die dabei im Spiel ist, als eine ganz spezifische *Nachahmung* kenntlich. Wenn der Jude Ahasver ununterbrochen sein Haupt entblößt, so legt er mit seiner Kopfbedeckung das Kennzeichen seines Judentums ab. Er ahmt seine nichtjüdische Umgebung nach und geht in ihr auf. Auf diese Weise vollzieht sich der Umschlag von der anfänglichen Rede in der ersten Person Singular (»Ich, I . . J A H A S V E R«) zur schlußendlichen Rede in der ersten Person Plural (»wir Menschen«); auf diese Weise wird aber zugleich jene Wiederholung, die das Verhältnis der christlichen Welt zum Gottesgnadentum ihres Herrschers bestimmt, in eine Nachahmung Ahasvers transformiert. In ihrer Relation zur Macht hat alle Welt, haben die Menschen seit langem nichts anderes getan als Ahasver zu imitieren.

Das Wissen um diese Nachahmungsverhältnisse ist Ahasver eigen. Es ist *seine* Stimme, die dieses Wissen mitzuteilen vermag. Diese Stimme, deren Erzählen in das Geschehen eingefügt ist und die keinen Überblick hat, verfügt demnach doch über einen charakteristischen Wissensvorsprung. Freilich ist dieses Mehr an Kenntnis anders beschaffen, als dies in der früheren Ahasver-Literatur der Fall gewesen ist. Dort war Ahasver aufgrund seiner allgegenwärtigen Augenzeugenschaft mit der intimen Kenntnis einer Fülle historischer Ereignisse begabt und konnte den Gang der Weltgeschichte in all seinen Details vor dem geistigen Augen seines Publikums vorbeiziehen lassen. Hier, in diesem Text jedoch, zeigt Ahasver sich nicht mit singulären Ereignissen vertraut, sondern er bezeugt die gleichbleibende Erfahrung einer umfassenden Mimesis, einer immer weitere Kreise ziehenden Nachahmung, ohne über sie hinausgelangen und den Gang der Dinge besser als andere überschauen zu können.

Ein solches spezifisch ahasverisches Wissen, das zugleich eine neue und andere Auffassung von Geschichte impliziert, findet sich auch in Gabriel de Tardes Buch *Die Gesetze der Nachahmung* [*Les lois de l'imitation*] aus dem Jahre 1890

formuliert. Darin geht Tarde der Frage nach, auf welche Weise die Entstehung einer Zusammengehörigkeit, einer Sozialität gedacht werden kann, wie sie in Ahasvers Formel »wir Menschen« zum Ausdruck gelangt. Die Möglichkeit von Sozialität, so Tarde, ist zwischen zwei Polen angesiedelt: dem Ökonomischen (den wechselseitigen Nützlichkeitsbeziehungen zwischen Individuen) und dem Juridischen (das im Souverän seine oberste Instanz hat). Beide Pole – die sich auch in Wedekinds Gedicht einander gegenübergestellt finden – sind je für sich nicht hinreichend, um die Beschaffenheit des Sozialen zu bestimmen.<sup>41</sup> Die ökonomische Sicht des Sozialen, so Tarde, dehnt diesen Begriff über alle Maßen aus; sie führt dazu, vor allem im Tierreich und insbesondere bei den niederen Tieren den Inbegriff des Sozialen entdecken zu müssen, denn nirgends finden sich so enge Nützlichkeitsbeziehungen zwischen Individuen wie gerade dort – bei den »Staatsquallen zum Beispiel, wo die Arbeitsteilung so weit geht, daß die einen für die anderen essen, die wiederum für jene verdauen« (S. 84). Demgegenüber hat der Aspekt des Juridischen den Vorteil, so Tarde, von vornherein einen rein gesellschaftlichen Sachverhalt zu bezeichnen. Damit aber wird nur eine spezifische Ausprägung des Sozialen ins Auge gefaßt, so daß in diesem Fall ein zu enger Begriff des Sozialen die Folge sein muß. Ein dritter Term ist demnach vonnöten, der spezifischer als die allgemeine Ökonomie des Lebendigen und zugleich grundlegender als die Kategorie des Juridischen ist. Diesen dritten Term, der geeignet ist, das Wesen des Sozialen zu bestimmen, findet Tarde im Begriff der *Nachahmung*. Individuen erlangen die Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe, indem sie sich »durch *ansteckende Nachahmung assimilieren*« (S. 86).

Die Mimikry des Juden Ahasver – mit der er sich, sein Haupt entblößend, den Menschen anschließt, und mit der er zugleich ausweist, daß diese *ihn* (den von altersher kommenden) *nachahmen* – wird also von Tarde als das Grundprinzip der Formierung von Gesellschaften begriffen. Gesellschaften bilden und bewahren sich durch Nachahmungen, die zwar im Prinzip nicht juridisch beschaffen sind, aber gleichwohl eine Art Gesetzeskraft haben. Nicht zufällig spricht Tarde von den *Gesetzen* der Nachahmung. Diese Gesetzesmacht der Nachahmung entfaltet sich nicht durch Zwang oder Repression. Sie ist größtenteils anonym und unbewußt und verbreitet sich unbemerkt und epidemisch. Die Nachahmung ist »ein Traum aus Handlungen« (S. 101), den »wir Menschen« nicht bewußt erleben und bei denen wir selbst nicht zugegen sind. Sie beruht auf geistiger »Fernwirkung«, auf »zwischengeistiger Photographie« (S. 10), auf »Suggestion« (S. 100), »Hypnose«, »Somnambulismus« oder »Magnetisierung« (S. 101). Mit diesem vielfältigen Aufgebot an Begriffen der Einflußnahme, Erscheinungen der Psychopathologie und medientechnischen Metaphern wird das immer wieder Gleiche, werden die Ansteckungen und Übertragungen bezeichnet, in denen sich die Nachahmungen vollziehen. Dabei scheint sich in solchen Formulierungen eine moderne Spielart jener Sorge Ausdruck zu verschaffen, die

Platon umtrieb und die ihn bewog, auf den Sophisten »Jagd« zu machen, ihm »nachzustellen«<sup>42</sup>, weil der Sophist in Verdacht stand, den blühenden Jünglingen allerlei Falschheiten einzuflüstern. Gerade diese Sorge veranlaßte Platon, zwischen der Wahrheit der Ikone (des Ebenbildes) und der Falschheit des Phantasmas (des Trugbildes) zu unterscheiden. Aber diese Unterscheidung und Teilung von Bildern, die sich in Umlauf befinden, ist nichts, was Tarde noch beschäftigt. Er kennt nur eine allgegenwärtige, von niemandem recht besehene, unterirdische *Vorbildlichkeit*, die in ihren zahllosen Ausprägungen nicht unter dem Kriterium der Wahrheit, sondern unter dem der Wirksamkeit zu beurteilen ist. Für den modernen Soziologen Gabriel de Tarde sind Phantasmen das geradezu selbstverständliche Konstituens von Gesellschaft geworden.

Daß Vorbilder in dieser Weise *nicht mehr zurechenbar* sind, folgt für Tarde aus der Entwicklungslogik von Gesellschaften. Einerseits ist zwar klar, »daß die Verbindung von Modell und Kopie, von Meister und Untergebenen, von Missionar und Missionierten notwendig zu Beginn einseitig und nicht umkehrbar gewesen sein mußte«. Aber andererseits ist »in unserer egalitären Gesellschaft« die Einflußnahme längst »sozusagen gegenseitig geworden«. (S. 101–103) Die Reziprozität der Nachahmungen geht mit zahllosen Rückkopplungen und Interferenzen einher, die die Spielarten des Imitierens vervielfältigt, die Individualität der sozialen Akteure gestärkt und zugleich das Ansehen der einzelnen, herausgehobenen Autorität geschwächt haben.

Für Tarde sind es vor allem zwei moderne Wissensformen, die der Gesetzesmacht der Nachahmung gerecht werden und sie greifbar machen: Das ist auf der einen Seite die *Archäologie*, und auf der anderen Seite die *Statistik*. So unterschiedlich diese Wissensformen auch sein mögen, so sehr kommen sie doch in der spezifischen Konstitution ihrer Gegenstände überein. Dabei vollzieht zunächst die Archäologie einen tiefgreifenden Bruch mit dem, was Ende des 19. Jahrhunderts die üblichen Prinzipien der Geschichtsschreibung gewesen sind. Die Geschichtsschreibung, so Tarde, hat sich stets um die großen, auffälligen und besonderen Ereignisse und Persönlichkeiten gekümmert. Um die Geschichte der Christianisierung Europas zu erzählen etwa wird der Historiker »uns mitteilen, wann Julius Caesar Gallien eroberte und wann welche Heiligen kamen, um die christliche Lehre in diesem Landstrich zu predigen« (S. 33 f.). Der Historiker wird jedoch nicht den Weg jedes einzelnen christlichen Ritus nachvollziehen; er wird nicht beschreiben, wie er sich von Ort zu Ort verbreitet und sich in endlosen Wiederholungen gewandelt und zugleich verwurzelt hat. Er wird sich nicht für jedes einzelne nachahmend gefertigte kulturelle Objekt interessieren. Genau das aber tut der Archäologe. Er öffnet Gräber und kennt nicht einmal den Namen derer, die dort begraben sind; er hebt jeden einzelnen Kultgegenstand auf und bewahrt jedes seiner unzähligen Imitate; er verzeichnet jede geringste Variation und kartiert die Verbreitungsgebiete der

Dinge. Der Archäologe muß dies tun, weil er nur im Nachvollzug der unendlichen Wiederholungen sein Wissen zu gewinnen und die Zeitschichten der verschiedenen Orte zu datieren und die Beziehungen zwischen ihnen zu beschreiben vermag. Der Archäologe stellt so gerade das heraus, was der Historiker verschleiert: nämlich »die monotone und geregelte Seite der sozialen Tätigkeiten, also ihre Ähnlichkeiten und Wiederholungen« (S. 33).

Ähnlich verfährt die Statistik. Auch sie ist grundsätzlich nur an den Wiederholungen interessiert; sie nimmt nur »das unermessliche Feld der menschlichen Wiederholung« in den Blick und versucht, »die sozialen Tatsachen von ihrer regelmäßigen, zähl- und meßbaren Seite her zu erhellen« (S. 133). Die Statistik egalisiert die Individuen, indem sie *jedes* berücksichtigt und es in der Masse gesammelter Daten in seiner unendlich kleinen Bedeutung in Rechnung stellt; und sie demokratisiert die Gesellschaft, indem ihr mit dem allgemeinen Wahlrecht die »*diskontinuierliche Arbeit politischer Statistik*« (S. 131) zur Verfügung steht. Auf diese Weise öffnet erst die Statistik der Gesellschaft über sich selbst die Augen, da es keine einzelne Person, keinen Souverän mehr gibt, der über ihren Willen zu befinden vermag. Denn allein die »Gesamtheit von nachäffenden Begehren bildet die potentielle Energie einer Gesellschaft« (S. 130). Die Statistiken sind die Sinnesorgane, sind die Ohren und Augen der erst noch im Entstehen begriffenen modernen Gesellschaft, mit denen sich diese selber wahrnehmen kann (S. 157). In Kurven und Tabellen treten Regelmäßigkeiten zutage, von denen zuvor niemand eine Ahnung gehabt hat. Zugleich zeigen die Statistiken auch das Unerwartbare der Nachahmungsströme, ihre Überkreuzungen und Diskontinuitäten, ihr plötzliches Auftauchen oder Verschwinden. In den Zufällen, die sich in die Kurven einschreiben, *manifestieren* sich die unkalkulierbar wechselnden und schwankenden Konjunkturen der Wiederholung.

»Es schwanken nicht nur an der Börse die Größen«: In diesen Worten Ahasvers spricht sich die Erkenntnis aus, daß es nicht nur Konjunkturen der Ökonomie, sondern auch solche der Herrschaft gibt. Mit ihnen steigen und fallen nicht nur die börsennotierten Werte, sondern auch die juristischen und politisch-theologischen »Größen«. In dieser Erkenntnis gipfelt letztlich die Engführung von Ökonomie und politischer Theologie, die das Ahasver-Gedicht durchzieht, indem beide den sich verbreitenden und wieder versiegenden Nachahmungsströmen anheimgegeben sind. Was weiß man denn, wem schließlich ein messianisches Ansehen zuteil werden wird? War es nicht schon damals so, als Jesus auf seinem Esel herbeigeritten kam, daß der Braten schwerlich im voraus gerochen werden konnte? Erst haben sie ihn gekreuzigt, und dann haben sie die abendländische Zeitrechnung auf ihn umgestellt. »Was uns zunächst an der Weise auffällt, wie ein Heiliger [ . . . ] zustande kommt, ist, daß er« – so sagt Jolles – »selbst so wenig dabei beteiligt ist.« »[W]ir haben nicht die Empfindung, daß der Heilige von sich aus und für sich existiert, sondern daß er von der Gemein-

schaft aus und für die Gemeinschaft da ist.«<sup>43</sup> Jesus und Wilhelm II. – das sind statistische »Größen«; sie sind »Quotenheilige«, deren Zustandekommen sich von vornherein nur statistisch ergründen läßt. Man muß die Gebete auszählen, die an diesen oder jenen adressiert sind, und die Rituale und die kultischen Gegenstände; und erst auf der Grundlage solcher Quantifizierung von Nachahmungen wird man wissen können, wer wann und warum messianisches Ansehen zu erlangen vermochte. Die Gesetze der Nachahmung, *les lois de l'imitation* – das sind die modernen Nachkommen des Prinzips der *imitatio*, wie man sie im Mittelalter genannt hat. »Der Heilige« – so schreibt Jolles mit Bezug auf die mittelalterlichen Heiligenlegenden – »ist eine Figur, in der seine engere und seine weitere Umgebung die imitatio erfährt. Er stellt tatsächlich denjenigen dar, dem wir nacheifern können.«<sup>44</sup> In der Moderne ist diese Darstellung des Imitablen nicht mehr zweifelsfrei kenntlich. Kenntlich ist statt dessen, daß der, der zur Nachahmung tauglich ist, diese Tauglichkeit erst in der Vielzahl der Nachahmungen erhält. Die Nachahmung ist reflexiv, sie ist Kalkül geworden – das freilich nie im Vorhinein seine konkreten Effekte zu berechnen vermag. Und deshalb ist Ahasver, der dies erkannt hat, nicht zufällig ein *opportunistischer Zweifler*.

VI. *Folgen, Verfolgen: Ahasver und die ewige Zensur.* – Wedekinds Ahasver-Gedicht liegt in drei Fassungen vor, die nur minimal, jedoch in entscheidenden Punkten differieren. Die erste Fassung ist die des *Simplicissimus*. Sie trägt den Titel *Opportunistische Zweifel* und ist mit der Unterschrift *Ahasver* versehen. Titel und Unterschrift verweisen beide auf den Aspekt der *Gelegenheit*. Die Überschrift tut dies namentlich, und die Signatur leistet dies, indem sie beglaubigt, wessen Stimme es ist, die sich in einem bestimmten Augenblick hat hören lassen; sie beglaubigt die Präsenz des Sprechers in einem bestimmten Hier und Jetzt. Über- und Unterschrift rahmen auf diese Weise einen Text, der seinerseits auf die zeitliche Nachbarschaft eines besonderen Ereignisses Bezug nimmt und sich tagespolitisch lesen läßt. Im Namen dessen, der da spricht, wird diese Bindung an Aktualität jedoch zugleich relativiert: Denn da es der Ewige Jude sein soll, der hier spricht, wird seine Rede der Zeit enthoben. Diese Spannung zwischen Aktualität und ewiger Wiederkehr kann als entscheidender Kunstgriff des Gedichtes gelten. Insofern Ahasver gleichsam ewig lebt, und doch immer noch ohne rechten Überblick jeder einzelnen Situation verhaftet bleibt wie alle anderen auch, wird alles ungewiß – oder, anders gesagt, wird zur Gewißheit, daß alles nichts als ein Simulakrum, ein Effekt von Nachahmungen ist.

Aber darüber hinaus geschieht hier, in dieser Fassung des Gedichts, noch etwas anderes: »Ahasver« wird als *Pseudonym* etabliert. Denn Titel und Signatur klaffen deutlich auseinander. Die Überschrift *Opportunistische Zweifel* markiert mit ihrer offenkundigen Wertung (die ihn als Opportunisten kennzeichnet) eine

Distanz zu Ahasver, die sie von seiner Rede ausnimmt. Das aber bedeutet, daß diese Rede insgesamt nicht von Ahasver stammen kann. Jemand anderes spricht in seinem Namen, verbirgt sich hinter ihm, täuscht ihn vor. Darin setzt sich einerseits ein Thema des Gedichtes fort (daß nämlich niemand das ist, was er scheinen will); aber andererseits wird nahegelegt, daß es sich um eine *einfache* Maskerade handelt, hinter der sich jemand Bestimmtes verbirgt.

Insofern ist es bezeichnend, daß dieses Pseudonym in einer späteren Fassung des Gedichtes fehlt. In der Werkausgabe von 1912 trägt es den Titel *September 1898* und hat keine Unterschrift. Zweierlei ist daran bemerkenswert. Zum einen die Funktion des Datums: Es bezeichnet deutlicher noch und präziser als der ältere Titel die *Gelegenheit* des Gedichts, dem es sich zuschreibt, und abstrahiert zugleich subtiler von einer bloß gelegentlichen Aktualität. Indem ein Datum genannt wird, ist im selben Moment der zeitliche Abstand dessen, der es liest, offenbar: *Jetzt* ist nicht mehr der September 1898. Auf diese Weise wird die Lektüre des Textes, und damit er selbst, von vornherein aus seiner zeitlichen Situierung herausgeschält und bleibt doch auf sie verwiesen. Die Spannung zwischen Aktualität und ewiger Wiederkehr, die in der früheren Fassung an der Signatur Ahasvers hing, wird nun auf die Nennung eines Zeitpunktes selbst, auf ein Datum übertragen. Obwohl per definitionem einmalig, streut es sich in die verschiedenen Zeiten der Lektüre aus.<sup>45</sup> Es gibt zu lesen, was zu jener Zeit gesagt werden konnte, und was, ungeachtet dieser Zeitgebundenheit, fortwährend insistiert. Das Spiel zwischen dem Pseudonym und dem sich dahinter verbergenden Sprecher wird also abgelöst durch einen sich paradox dehnenen und vervielfältigenden Augenblick. Erst auf diese Weise wird die Überschrift des Gedichtes seinem Thema adäquat. Denn sie vollzieht nun selbst eine Wiederholung, wie sie der Gegenstand des Textes ist.

Zum anderen ist daher der Verzicht auf die Signatur alles andere als eine Rücknahme des Pseudonyms. Indem das, was damals, im September 1898, von Ahasver hat gesagt werden können, jetzt wieder und wieder gelesen werden kann, ist die Stimme Ahasvers nur eine Maskerade jener Wiederholung, die auch anders und die vielfältig maskiert werden kann, ohne daß sich hinter ihr etwas oder jemand *Bestimmtes* verbirgt.<sup>46</sup> Betont wird hier die Tatsache der Wiederholung selbst. Denkbar unpathetisch wird so der Plural »wir Menschen«, den Wedekind Ahasver aussprechen läßt, formal umgesetzt – und somit die Konsequenz, daß der Ewige Jude »nicht notwendig jüdisch!« ist<sup>47</sup>. Und unauffällig wird so der Autor Wedekind selbst zu einem Nachahmer des Ewigen Juden.

Hier kommt die dritte Fassung des Gedichtes ins Spiel. Dabei handelt es sich eigentlich um mehrere, sowohl handschriftlich dokumentierte als auch verschiedentlich gedruckte Fassungen.<sup>48</sup> Sie alle haben gemeinsam, daß sie den Namen Ahasvers im Titel nennen und daß sie mit Noten versehen sind. Wedekind hat nämlich nach 1900 das Gedicht auf der Kabarettbühne zur Gitarre vorgetragen,



und zwar nach einer von ihm selbst komponierten Melodie. Er schlüpfte also leibhaftig in die Rolle Ahasvers, indem er Ahasver *stimmlich* verkörperte. Die *Erzählstimme* Ahasvers wird hier demnach in eine *theatrale* Funktion überführt; sie wird zur Maske. Dabei hat Wedekind auf eine Praxis zurückgegriffen, die er bereits früher geübt hatte, etwa im Winter 1895/96 in Zürich, als er unter dem Namen Cornelius Mine-Haha seinen Lebensunterhalt als Rezitator verdiente. Zu seinem Programm gehörte die freie Rezitation von Theaterstücken (zum Beispiel von Ibsens *Gespenstern*), deren dramatisches Personal er hauptsächlich durch Modulation seiner Stimme zur Darstellung brachte.<sup>49</sup> Die stimmliche Darstellung Ahasvers fügt sich also in den Zusammenhang einer zur Kunstform ausgebildeten Praxis der Imitation, die zugleich den Übergang zwischen Wedekinds Lyrik einerseits und seinen dramatischen Produktionen andererseits bildet. Insofern muß man sagen, daß Wedekind sich das Pseudonym ›Ahasver‹ nicht bloß durch dessen Nachahmung (im Gedicht und auf der Bühne) zueignet, sondern daß er, ihn nachahmend, durch den programmatischen Umstand der Nachahmung selbst ihm nachfolgt. Der Ewige Jude, der, »ununterbrochen sein Haupt entblößend«, sich unter die Menschen mischt, indem er die Merkmale seines Judentums ablegt, wird zu einer Instanz ursprünglicher Wiederholung, auf die sich alle Nachahmungen – ob sie ihn zum Vorbild nehmen oder nicht – notwendig beziehen müssen.

Es ist vor diesem Hintergrund kein Zufall, daß Wedekind von allen politischen Gedichten der *Simplicissimus*-Zeit gerade das Ahasver-Gedicht in seine Werkausgabe aufgenommen hat. Indem es die Nachahmung herausstellt, bezeichnet es jenen archimedischen Punkt, in dem das Literarische und das Politische sich unmittelbar tangieren. »Nichts bleibt uns, inmitten von Püffen und Stößen / Als ununterbrochen das Haupt zu entblößen«: Diese Schlußformel des Ahasver-Gedichts gibt in der Gestalt des Ewigen Juden niemand anderen als den ewig von der Zensur verfolgten Dichter zu erkennen. Für Wedekind sind die *Simplicissimus*-Texte zur Orient-Reise Wilhelms II. Anlaß der ersten großen Auseinandersetzung mit den Zensurbehörden gewesen, die, wie geschildert, mit einem halben Jahr Festungshaft endete; später dann haben seine Schriften bekanntlich – bis zur Aufhebung der Zensur im Jahre 1918 – ständig im Blickpunkt der Zensoren gestanden. Die Antwort aber, die Wedekinds Texte auf die Zugriffe der Zensur gegeben haben, läßt sich am präzisesten durch den Begriff einer *nachahmenden Wiederholung* beschreiben, aus der sich ein unbeendbares Spiel zwischen Schriftsteller und staatlicher Instanz entfaltet: *Seine Texte folgen der Zensur*, indem sie sich in gerade jenem Bereich ansiedeln, den diese ihnen zuweist: nämlich den Bereich der Wiederholungen dessen, was zugelassen ist. *Die Zensur wiederum aber verfolgt die Texte*, weil sie in ihnen die Redundanz des Zulässigen entweder nicht erkennt oder aber sie als eine bloße Imitation auffaßt, deren Verbot sich gleichsam von selber versteht. In einem Dialog zwi-

schen dem katholischen Geistlichen Dr. Prantl, der die Zensur vertritt, und dem Dichter Buridan führt Wedekinds Einakter *Die Zensur* dieses Spiel und dieses Wuchern der Wiederholungen vor:

DR. PRANTL: I . . J Wir können uns auf Ihre Zumutungen nicht einlassen, weil Ihrem Wirken die Aufrichtigkeit fehlt. Ihnen fehlt die seelische Lauterkeit, die *anima candida*. I . . J

BURIDAN: Darin bewährt sich der unutilgbare Fluch, den ich in dieses Er-dendasein mitbekommen habe! Was ich mit dem tiefsten Ernst meiner Überzeugung ausspreche, halten die Menschen für Lästerungen.<sup>50</sup>

Der Schriftsteller Buridan, auf dem ein unauslöschlicher Fluch lastet, ist ein Alter Ego Ahasvers. Wie diesem kann ihm keine Nachahmung helfen. Mag er sich auf den Evangelisten Johannes berufen, auf den Heiligen Geist, auf die gesamte Christenheit: Immer bleiben seine Nachahmungen anders lesbar, und immer sieht sich die Zensur genötigt, gegen diese andere Lesbarkeit einzuschreiten:

BURIDAN I . . J: Aber können Sie mir denn irgend etwas aus meinen Schriften anführen, was nicht zum letzten Zweck hätte, die ewige Gesetzmäßigkeit, vor der wir alle demütig auf den Knien liegen, künstlerisch zu gestalten und zu verherrlichen?

DR. PRANTL: Was nennen Sie die ewige Gesetzmäßigkeit?

BURIDAN: Ich verstehe unter ewiger Gesetzmäßigkeit dasselbe, was der Evangelist Johannes den Logos nennt. Ich verstehe darunter dasselbe, was die gesamte Christenheit als *Heiligen Geist* anbetet. In keiner meiner Arbeiten habe ich das Gute als schlecht und das Schlechte als gut hingestellt. Ich habe die Folgen, die dem Menschen aus seinen Handlungen erwachsen, nirgends gefälscht. Ich habe diese Folgen überall immer nur in ihrer unerbittlichen Notwendigkeit zur Anschauung gebracht. I . . J Die Religion ist vor allem die hilfreiche Trösterin im Unglück. Das hat niemand so am eigenen Leibe erfahren wie ich! Die Religion lehrt uns jedes beliebige Unglück, das unsere menschliche Berechnung durchkreuzen möchte, von vornherein berechnen. Die Religion hat den größten und einzigen Feind des Menschen, sie hat den *Zufall* in Ketten geworfen. I . . J

DR. PRANTL: Wie mir scheint, verehren Sie in der Religion nichts Höheres als die Kunstfertigkeit, auf jede Frage eine Antwort zu wissen und aus jeder Klemme einen Ausweg zu finden! I . . J Sie sprechen über Religion wie ein Börsenmakler über den Kurszettel I . . J!<sup>51</sup>

Buridans Wiederholungen dessen, worauf sich das Christentum beruft – den Logos, den Heiligen Geist, den Unterschied von Gut und Böse, die Wahrheit,

---

den Trost, den der Glauben (Buridan sagt: die Religion) spendet – alles dies wird gerade kraft der Wiederholungen in seiner Bedeutung fraglich. Was bedeutet all das, und was bedeutet es in *dieser* Rede? Den Einspruch, den der Zensor erhebt, veranlassen dabei bezeichnenderweise die säkularen Kategorien der ›Gesetzmäßigkeit‹ und der ›Berechnung‹. In der Tat ist dann, wenn ›Religion‹ auch *Berechnung des Zufalls* heißen kann, als »ewige Gesetzmäßigkeit« etwas ganz anderes denkbar als das, was einem Katholiken vorschweben mag. Berechnung des Zufalls – das leistet auch statistische Wissenschaft; und die Gesetzmäßigkeit, die Buridan ›künstlerisch gestaltet und verherrlicht‹, meint dann nichts anderes als die Gesetze der Nachahmung. Es ist daher ganz folgerichtig, wenn Dr. Prantl den Vorwurf der Verwechslung von Religion und Börse, von »halsbrecherischen Rechenkünsten« und göttlicher »*Allmacht*«<sup>52</sup> gegen Buridan erhebt.

Gerade diese Beziehung hatte auch schon Wedekinds Ahasver hergestellt, als er die gleichermaßen schwankenden wie spekulativen Größen der Börse und der politischen Theologie miteinander verglich. Ahasvers Einsicht in die Abhängigkeit dieser Größen von den Konjunkturen der Nachahmung wird knapp zehn Jahre nach Erscheinen des Gedichts in Wedekinds 1907 entstandenem Einakter auf die Mechanismen der Zensur übertragen. Zensur, so zeigt sich, ist zwar ein Instrument von Herrschaft und Repression; aber zugleich ist deutlich, daß sie nicht einfach nur in souveräner Willkür Schriften von der Veröffentlichung ausschließt und Werke verwirft, sondern daß sie in einen *Produktionszusammenhang von Wiederholungen* eingebunden ist. Sie ist an der Generierung von Wiederholungen beteiligt, die hervorzubringen sich der Schriftsteller genötigt sieht, und sie ist zugleich gezwungen, auf gerade diese Wiederholungen zu reagieren, weil sie sie nicht dulden kann. In ihnen, diesen Nachahmungen, muß Trug, muß Fälschung erkannt werden – ein Vorwurf, gegen den sich Buridan ausdrücklich verwahrt (»Ich habe l. . . nirgends gefälscht«) –, weil sonst deutlich wird, daß allein von ihnen, den Nachahmungen, abhängt, was und inwiefern etwas Bedeutung hat. Die Zensur, so könnte man sagen, greift nachträglich in die Nachahmungsströme ein, die sie überhaupt erst eingesetzt haben, um so das Phantasma *einer* Wahrheit, *einer* Herrschaft und einer *zentralen* Entscheidungsgewalt freizusetzen und zu legitimieren. Auf diese Weise aber erkennt sie zugleich die Macht der ›schädigenden‹ *Ansteckung* an, die der Nachahmung inneohnt: »Es handelt sich bei uns«, so erklärt der Zensor dem Schriftsteller, »gar nicht darum, welche Wirkungen Ihre Ansichten auf *uns* ausüben. Es handelt sich darum, welche Wirkung Ihre Ansichten auf den arglosen Zuschauer ausüben, der die öffentlichen Darstellungen besucht, um sich zu zerstreuen, und der, ohne etwas davon zu ahnen, mit einer Schädigung seiner sittlichen Empfindungen in sein Heim zurückkehrt.«<sup>53</sup> Noch einmal also begegnet hier die platonische Sorge um die arglosen Jünglinge, die die Zukunft der Gesellschaft sind

und die Gefahr laufen könnten, sich durch sophistische Suggestionen, durch literarischen Magnetismus mit der Unwahrheit zu infizieren.<sup>54</sup> Dagegen hat der Literat längst alle Hoffnung auf solche Breitenwirkung aufgegeben. Eher ahmt er vor Publikum die Stimmen verschiedener Personen nach, um wenigstens seinen Unterhalt zu sichern, dem seine Hauptsorge gilt. Er hat sich längst selbst als ein einzelnes statistisches Datum erkannt, das vergleichsweise bedeutungslos ist, und sich illusionslos die »Einflußlosigkeit« eingestanden, »deren sich seit Jahrzehnten die größten Geister deutscher Stammesangehörigkeit erfreuen«.<sup>55</sup> Indem er dieser Bedeutungslosigkeit nachgeht und in der Masse verschwindet, das heißt indem er folgsam ist und *ununterbrochen sein Haupt entblößt*, nötigt er, ob er will oder nicht, die Zensur, ihn zu verfolgen und ihm die Polizei auf den Hals zu hetzen, um seine Pseudonyme zu entlarven und ihn zu identifizieren – als den, der hinter »Ahasver« steckt.

#### Anmerkungen

- 1 Wedekind hat dieses Gedicht 1912 unter verändertem Titel in die Gedichtsammlung *Jahreszeiten* aufgenommen. Vgl. Frank Wedekind: *Sommer 1898*, in: *Werke in zwei Bänden* (im folgenden *Werke*), Bd. 1, München 1990, S. 49–51.
- 2 Diese Formel ist in vielen verschiedenen Fassungen überliefert. In der anonymen Schrift von 1602, in der Ahasver erstmals namentlich genannt wird, heißt es: »*Ich will stehen vnd ruhen / du aber solt gehen.*« *Kurtze Beschreibung vnd Erzehlung von einem Juden / mit Namen Ahasverus / Welcher bey der Creutzigung Christi selbst persönlich gewesen* [ . . . ], in: Mona Körte, Robert Stockhammer (Hg.): *Ahasvers Spur. Dichtungen und Dokumente vom »Ewigen Juden«*, Leipzig 1995, S. 11.
- 3 André Jolles: *Einfache Formen. Legende - Sage - Mythe - Rätsel - Spruch - Kasus - Memorabile - Märchen - Witz*, 7. Aufl., Tübingen 1999, S. 52.
- 4 Frank Wedekind: *Im heiligen Land* und *Meerfahrt*, beides in: Wedekind: *Werke*, Bd. 1, S. 172–176.
- 5 Die Bezeichnung »Orient-Reise« ist zwar heute nicht mehr politisch korrekt, aber gleichwohl zutreffend. Sie wird daher im folgenden beibehalten. Denn für Wilhelm II. war es zweifellos nichts anderes als »der Orient«, den er bereiste.
- 6 So die Erläuterungen von Erhard Weidl im Anmerkungsapparat von Wedekind: *Werke*, Bd. 1, S. 777.
- 7 Vgl. dazu Helga Abret, Aldo Keel: *Die Majestätsbeleidigungsaffäre des »Simplicissimus«-Verlegers Albert Langen. Briefe und Dokumente zu Exil und Begnadigung 1898–1903*, Frankfurt/Main–Bern–New York 1985.
- 8 Dies wurde auf andere Weise durch die Fertigstellung der sogenannten *Erlöserkirche* unterstrichen, deren Einweihung den eigentlichen Anlaß von Wilhelms Reise gebildet hat. Die Erlöserkirche war auf Betreiben des Kaisers im Herzen Jerusalems unmittelbar neben der Grabeskirche errichtet worden und war ein zentraler Bestandteil der wilhelminischen Kirchenbaupolitik. Vgl. dazu Jürgen Krüger: *Wilhelms II. Sakralitätsverständnis im Spiegel seiner Kirchenbauten*, in: Stefan Samerski (Hg.): *Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfeldes*, Berlin 2001, S. 235–264.

- 9 Thomas Benner: *Die Strahlen der Krone. Die religiöse Dimension des Kaisertums unter Wilhelm II. vor dem Hintergrund der Orientreise 1898*, Marburg 2001, S. 282 f.
- 10 Ernst Kantorowicz: *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München 1994, S. 28.
- 11 Diese letztlich absurde Verkehrung wird besonders deutlich, wenn man sich die Geschichte des »Spaltungsprozesses« vergegenwärtigt, dem die zwei Körper des Königs in der Neuzeit ausgesetzt waren, und der etwa im Falle Ludwigs XVI. dazu führte, daß man dessen sterblichen Leib als einen »auf das ›bloße Leben‹ reduzierten« monströsen Körper auffaßte, der keinem metaphysischen Körper mehr korrespondierte, sondern Objekt polizeilicher »Überwachungsmaßnahmen« war. Vgl. Friedrich Balke: *Wie man einen König tötet oder: Majesty in Misery*, in: *Deutsche Vierteljahrschrift*, 75 (2001), S. 658 f.
- 12 Vgl. Virginia Cowles: *Wilhelm II. Der letzte deutsche Kaiser*, München 1976, S. 153.
- 13 Vgl. zum Beispiel Friedrich Wilhelm Barkhausen (Hg.): *Das deutsche Kaiserpaar im Heiligen Land im Herbst 1898. Mit Allerhöchster Ermächtigung Seiner Majestät des Kaisers und Königs bearbeitet nach authentischen Berichten und Akten*, Berlin 1899.
- 14 Benner: *Die Strahlen der Krone*, S. 289. Zur religiösen Dimension des wilhelminischen Kaisertums vgl. auch Samerski (Hg.): *Wilhelm II. und die Religion*.
- 15 In seinem ebenfalls der Jerusalemreise des Kaisers gewidmeten Gedicht *Im heiligen Land* hat Wedekind dieses primäre Darstellungsbegehren auf die historische Kulisse Palästinas übertragen. Er läßt König David aus seinem Grabe steigen, um Wilhelm II. mit folgenden Worten zu begrüßen: »Willkommen, Fürst, in meines Landes Grenzen, / Willkommen mit dem holden Ehgemahl, / Mit Geistlichkeit, Lakaien, Exzellenzen / Und Polizeibeamten ohne Zahl. / Es freuen rings sich die historischen Orte / Seit vielen Wochen schon auf deine Worte, / Und es vergrößert ihre Sehnsuchtspein / Der heiße Wunsch, photographiert zu sein.« Wedekind: *Werke*, Bd. 1, S. 175.
- 16 Darin setzte sich jene alle Maßstäbe sprengende, im europäischen Vergleich einmalige Verschwendung von humanen und materiellen Ressourcen fort, die Wilhelm grundsätzlich bei Hofe betrieb. Eine Vorstellung davon vermittelt John C. G. Röhl: *Hof und Hofgesellschaft unter Kaiser Wilhelm II.*, in: Röhl: *Kaiser, Hof und Staat. Wilhelm II. und die deutsche Politik*, 4. Aufl., München 1995.
- 17 John-Grand Carteret: *»Er« im Spiegel der Karikatur. 348 Zeichnungen aus allen Ländern*, Wien-Leipzig 1906, S. 155.
- 18 Nicolaus Sombart: *Wilhelm II. Sündenbock und Herr der Mitte*, Berlin 1996.
- 19 Benner: *Die Strahlen der Krone*, S. 358 f. Anzumerken ist, daß es nicht Adolf von Harnack ist, der hier spricht, sondern Adolf Harnack (dies ist, um 1900 jedenfalls, in Deutschland ein beträchtlicher Unterschied). Der Theologe wurde erst sieben Jahre nach der zitierten Rede, nämlich 1914 von Wilhelm II. geadelt. (Vgl. *Deutsche Biographische Enzyklopädie*, Bd. 4. München u. a. 1996.) Zum Wortlaut der Rede vgl. Adolf Harnack: *Protestantismus und Katholizismus in Deutschland. Rede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers und Königs gehalten in der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 27. Januar 1907*, Berlin 1907, S. 3. Harnack spricht sich im Fortgang dieser Rede für eine weitere Annäherung von Protestantismus und Katholizismus aus. Er beschließt sie mit dem Wunsch, daß »der besondere Typus des germanischen Katholizismus innerhalb der katholischen Völkerfamilie zu seinem Rechte kommen« möge (ebd., S. 25). An dieser Stelle wird der sakrale Status deutschen Kaisertums unverblümt zum theologischen Programm.
- 20 Dies unterschlägt Benner.

- 21 Vgl. noch einmal Sombart: *Wilhelm II. Sündenbock und Herr der Mitte*.
- 22 Benner: *Die Strahlen der Krone*, S. 359.
- 23 Ebd.
- 24 Vgl. Gilles Deleuze: *Platon und das Trugbild*, in: Deleuze: *Logik des Sinns*, Frankfurt/Main 1993. Die Formulierung »Umkehrung des Platonismus« bezieht Deleuze von Nietzsche. Vgl. auch Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, München 1997, S. 332.
- 25 Vgl. Platon: *Sophistes*, in: Platon: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Reinbek 1994, 235b-236c.
- 26 Vgl. Deleuze: *Platon und das Trugbild*, S. 312: »Der Zweck der Teilung besteht [. . .] darin, [. . .] Prätenden, Bewerber [zu] unterscheiden, das Reine und das Unreine [. . .], das Echte und das Unechte [. . .]. [D]ie platonische Dialektik ist keine Dialektik des Widerspruchs oder der Gegensätzlichkeit, sondern eine Dialektik der Rivalität [. . .], eine Dialektik der Rivalen oder Bewerber.« Ebd., S. 314: »Die *Abbilder* sind Besitzer zweiten Ranges, wohlbegründete Bewerber, durch die Ähnlichkeit bestätigt; die *Trugbilder* sind wie die falschen Bewerber, die auf einer Ungleichartigkeit beruhen, eine wesentliche Perversion, eine Umlenkung implizieren. In diesem Sinne zweiteilt Platon den Bereich der Bilder-Idole: einerseits die *Ebenbilder-Ikonen*, andererseits die *Trugbilder-Phantasmen*.«
- 27 Vgl. dazu Gérard Genette: *Die Erzählung*, 2. Aufl., München 1998, S. 151-188.
- 28 Seit dem Erscheinen des Volksbuches von 1602 »[erwiesen sich] [d]ie Wanderungen des Ewigen Juden durch die Zeiten und Länder [. . .] als ein bequemer Faden, um daran die wichtigsten geschichtlichen Ereignisse seit dem Tode Christi aufzureihen – und die abenteuerlichsten Phantastereien mit dem Schein der Authentie zu umkleiden.« Theodor Kappstein: *Ahasver in der Weltpoesie. Mit einem Anhang: Die Gestalt Jesu in der modernen Dichtung. Studien zur Religion in der Literatur*, Berlin 1906, S. 3 f. Kappsteins latent widersprüchliche Rede vom (erzählerischen) »Faden« und den »aufgereihten« (das heißt lediglich aneinandergereihten) »Ereignissen« verweist – wohl unwillentlich, aber zu Recht – darauf, daß die historischen Ahasver-Erzählungen als eine (bis ins 18. Jahrhundert hinein bemerkenswert insistente) Schwellenform zwischen mittelalterlicher Chronik und neuzeitlicher Geschichtsnarration zu lesen sind. Gegen Ende des 18. und vor allem im 19. Jahrhundert, so ließe sich hinzufügen, tritt dann das Fragmentarische und Artificielle, »Dichtung« und »Wahrheit« bis zur Ununterscheidbarkeit vermengende Moment von Ahasver-Erzählungen hervor (vgl. exemplarisch Nathaniel Hawthorne: *A Virtuoso's Collection* [1842]). Im 20. Jahrhundert dann wird es schließlich möglich, die Weltgeschichte aus der Sicht Ahasvers als eine »erotische Auslegung der Historie«, als eine Abfolge lektürespeiester, nachträglich aufgerufener, triebesetzter Momentaufnahmen darzustellen (George Sylvester Viereck, Paul Eldridge: *Meine ersten 2000 Jahre. Autobiographie des Ewigen Juden*, Leipzig 1928, S. 625). Immer bleibt die Augenzeugenschaft in ihrer Plausibilität und ihrer Fragwürdigkeit der entscheidende Bezugspunkt.
- 29 Genette: *Die Erzählung*, S. 154 f.
- 30 Ebd., S. 154.
- 31 Carteret: »Er« *im Spiegel der Karikatur*, S. 154.
- 32 Genette: *Die Erzählung*, S. 155.
- 33 Holt Meyer: *Romantische Orientierung. Wandermodelle der romantischen Bewegung (Rußland): Kjuchel'becker - Puškin - Vel'tman*, München 1995, S. 168.
- 34 Genette: *Die Erzählung*, S. 155.
- 35 Vgl. dazu José Rafael Hernández Arias: *Donoso Cortés und Carl Schmitt. Eine Unter-*

- suchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts, Paderborn u. a. 1998.
- 36 Carl Schmitt: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 5. Aufl., Berlin 1990, S. 75 und 78.
- 37 Ebd., S. 51.
- 38 Die scheinbare Unbeholfenheit, die sich Wedekinds Verse hier und an vielen anderen Stellen zunutze machen, ist als Rückgriff auf Carl Arnold Kortums komisches Heldengedicht *Leben, Meinungen und Thaten von Hieronymus Jobs, dem Candidaten* von 1793 zu lesen, »das seines Humors wegen durch das ganze neunzehnte Jahrhundert populär geblieben war«. Wedekind hat sich den Namen des komischen Helden in einigen seiner Gedichte als Pseudonym zu eigen gemacht. Vgl. Karl Riha: *Frank Wedekind: Im Heiligen Land*, in: Walter Hinck (Hg.): *Geschichte im Gedicht. Texte und Interpretationen. Protestlied, Bänkelsang, Ballade, Chronik*, Frankfurt/Main 1979, S. 184 f.
- 39 Vgl. Johannes 18, 36: »Jesus antwortete: Mein Reich ist nicht von dieser Welt.«
- 40 Man fühlt sich hier an den Fall Oskar Panizzas erinnert, der sich, anders als Ahasver, von Wilhelm II. höchstselbst verfolgt wähnte und vor vermeintlichen kaiserlichen Agenten, die ihn mit endlosen »Pfeifereien« und »Molestierungen« quälten, in das Umland von Paris oder in schweizerische oder bayrische Wälder flüchtete, bis er sich schließlich freiwillig in ein Irrenhaus begab, um dort den Beweis zu führen, daß er tatsächlich verfolgt werde. In gewisser Weise hat Panizza bis in seinen vermeintlichen Wahnsinn hinein Seine Majestät den Kaiser und König verhöhnt, indem er ihm einen endlos sich wiederholenden Schabernack zuschrieb. Vgl. Oskar Panizza: *Selbstbiographie*, in: *Der Fall Oskar Panizza*, hg. von Knut Boeser, Berlin 1989. Um 1900, so ließe sich sagen, ist der Wilhelminismus ein wesentlicher Baustein zur kulturellen Ätiologie der Paranoia.
- 41 Gabriel de Tarde: *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt/Main 2003, S. 83. – Hier auf beziehen sich die folgenden Seitenangaben im Text.
- 42 Vgl. Platon: *Sophistes*. Dort wird einerseits vom Sophisten gesagt, daß er »auf reiche angesehene Jünglinge eine Jagd anstellt«, daß er ihnen »nachstellt« (223b); und andererseits heißt es vom Philosophen, er wolle den Sophisten »ergreifen«, »einlfangen« (218c-d), »aufspüren«, »fassen« (241b-c). Hinsichtlich ihrer »Nachstellung auf Menschen« (222c) sind der Sophist und der Philosoph, so die seltsame Ironie bei Platon, kaum zu unterscheiden. Vgl. auch Deleuze: *Platon und das Trugbild*, S. 314.
- 43 Jolles: *Einfache Formen*, S. 34 f.
- 44 Ebd., S. 36 f.
- 45 Zum Problem des Datums vgl. Jacques Derrida: *Schibboleth. Für Paul Celan*, Graz-Wien 1986.
- 46 Diese Marginalisierung und Virtualisierung Ahasvers ist als eine allgemeinere Tendenz von Ahasver-Dichtungen sehr früh durch die literaturwissenschaftliche Forschung beschrieben worden – allerdings, wie man sagen muß, mit einem gewissen Unverständnis, indem sie den Ewigen Juden als Stoff eines psychologischen Romans zu denken versuchte und dabei, gleichsam solidarisch mit der Figur, noch einmal an seinem Gebanntsein in den Schatten seines ewigen Widersachers zweifelte: »Ahasvers Stellung zu Christus und seine endlose Lebensbahn eröffnen dem Dichter ein weites Feld von hohem gedanklichem Reiz, doch die psychologische Vertiefung kommt l. . .] zu kurz. l. . .] Gestaltet man ihn zu individuellem Leben aus, so steht er fast immer im Schatten der überragenden Persönlichkeit Christi.

- l. J. Ahasvers spannungsloses Leben war zu spröde für eine innere natürliche Entwicklung.« Werner Zirus: *Ahasverus. Der ewige Jude*, Berlin–Leipzig 1930, S. 61–63.
- 47 Mona Körte: *Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik*, Frankfurt/Main–New York 2000, S. 35.
- 48 Vgl. Frank Wedekind: *Lautenlieder*, hg. und kommentiert von Friederike Becker, München 1989, S. 331.
- 49 Wedekinds Biograph Artur Kutscher (der diese Praxis als »Stillosigkeit« kritisierte) hat aus einem Bericht des Züricher *Tagesanzeigers* zitiert, der darüber näheren Aufschluß gibt: »Herr Minehaha markiert die Personen durch sehr geschickte Modulation der Stimme, ferner durch Platzwechsel für jedes Hin und Her eines Gesprächs, aber nur durch sehr wenig Gesten. l. J. Sein Organ ist außerordentlich biegsam und so fein getönt, daß selbst die leisesten Worte zum letzten Winkel des großen, übervollen Saales drangen. Ungekünstelt, ohne den mindesten Anklang an Deklamation, zauberte der eigenartige Künstler doch die Illusion der Wirklichkeit so lebensvoll hervor, daß man nur bewundernde Anerkennung über ihn aussprechen hörte.« Artur Kutscher: *Frank Wedekind. Sein Leben und seine Werke*, München 1927, S. 4.
- 50 Frank Wedekind: *Die Zensur*, in: *Werke*, Bd. 2, München 1990, S. 399.
- 51 Ebd., S. 400–402.
- 52 Ebd., S. 403.
- 53 Ebd., S. 398.
- 54 Vgl. dazu auch Frank Wedekind: *Torquemada. Zur Psychologie der Zensur*, in: *Werke*, Bd. I, S. 443: »[Die Zensur |spielt| immer die Rolle einer Heuchlerin. Als Grund des Verbotes wird dem ahnungslosen Publikum *Gefährdung der Sittlichkeit* vorge spiegelt und aufgebunden. Wären die Stücke in Wirklichkeit unsittlich, behandelten sie ihre Stoffe leichtfertig, spielerisch, mit dem einzigen Zweck, billige Witze daraus zu gewinnen, dann würden sie mit derselben Bereitwilligkeit freigegeben, wie zahlreiche Operetten und französische Schwänke. Der wirkliche Grund des Verbotes ist in allen Fällen immer *der künstlerische und sittliche Ernst*, mit dem der Verfasser sein Problem ausarbeitet.«
- 55 Frank Wedekind: *Die Macht der Presse*, in: *Werke*, Bd. I, S. 447.