

THOMAS MANN JAHRBUCH

BAND 6

1993



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

THOMAS MANN JAHRBUCH · BAND 6

THOMAS MANN JAHRBUCH

Band 6

1993

Herausgegeben von
Eckhard Heftrich und Hans Wysling



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

Herausgegeben in Verbindung mit der Deutschen Thomas-Mann-Gesellschaft
Sitz Lübeck e.V.

Redaktion und Register:
Cornelia Bernini

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 1994

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Satz: Storch GmbH, Wiesentheid

Druck: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt

Printed in Germany

ISSN 0935-6983

Inhalt

Vorträge, gehalten am Lübecker Kolloquium 1992	
Vorwort	7
Børge Kristiansen: Ägypten als symbolischer Raum der geistigen Problematik Thomas Manns. Überlegungen zur Dimension der Selbstkritik in <i>Joseph und seine Brüder</i>	9
Friedrich Junge: Thomas Manns fiktionale Welt Ägypten	37
Erik Hornung: Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen	59
Helmut Koopmann: Ein „Mystiker und Faschist“ als Ideenlieferant für Thomas Manns <i>Josephs</i> -Romane. Thomas Mann und Oskar Goldberg	71
Herbert Lehnert: Ägypten im Bedeutungssystem des Josephromans	93
Manfred Dierks: Kultursymbolik und Seelenlandschaft: „Ägypten“ als Projektion	113
Jan Assmann: Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung	133
Manfred Görg: Das Ägypten des Alten Testaments bei Thomas Mann	159
Elke Blumenthal: Mut-em-enet und die ägyptischen Frauen	181
Eckhard Heftrich: Matriarchat und Patriarchat. Bachofen im Joseph-Roman	205
Doris Runge: Frauen im Josephsroman	223
Alfred Grimm: Osarsiph. Joseph-Metamorphosen <i>con variationi</i>	235

Dokumente

Der Briefwechsel zwischen Thomas Mann und Gerhart Hauptmann. „Mit Hauptmann verband mich eine Art von Freundschaft“. Teil I: Einführung, Briefe 1912–1924. Herausgegeben von Hans Wysling und Cornelia Bernini	245
---	-----

Rezension

Frank Fechner: Thomas Mann und die Demokratie. Wandel und Kon- tinuität der demokratierelevanten Äußerungen des Schriftstellers (Herbert Lehnert)	283
Thomas Mann: Werkregister	291
Personenregister	293
Die Autoren	305
Mitteilungen der Thomas-Mann-Gesellschaft, Sitz Lübeck e.V.	307

Vorwort

In den „Mitteilungen der Deutschen Thomas-Mann-Gesellschaft“, Thomas Mann Jahrbuch Band 5, 1992, S. 239f., informierten wir über das von der Deutschen Thomas-Mann-Gesellschaft in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft und dem Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Jugend und Kultur des Landes Schleswig-Holstein und dem Amt für Kultur der Hansestadt Lübeck veranstaltete Gemeinschaftskolloquium von Ägyptologen und Germanisten zum Thema „Thomas Mann und Altägypten“. Leitung: Dietrich Wildung (Berlin), Sylvia Schoske (München), Eckhard Heftrich (Münster) und Hermann Kurzke (Mainz). Wir danken jenen Referenten, die uns ihren Vortrag zum Abdruck überlassen haben.

Die Herausgeber

Børge Kristiansen

Ägypten als symbolischer Raum der geistigen Problematik Thomas Manns

Überlegungen zur Dimension der Selbstkritik in *Joseph und seine Brüder*

„Und es wurde fertig, das Leidenswerk. Es wurde vielleicht nicht gut, aber es wurde fertig. Und als es fertig war, siehe, da war es auch gut.“

Th. Mann, *Schwere Stunde*. (GW VIII, 379)

I.

Die Romantetralogie *Joseph und seine Brüder* hat Thomas Mann mit einem Vorspiel versehen, das den Titel „Höllenfahrt“ trägt. Bevor der Leser in die mythische Welt Jaakobs und Josephs versetzt wird, stellt der Erzähler in diesem einleitenden Abschnitt die Frage nach den ersten „Anfangsgründe[n] des Menschlichen, seiner Geschichte, [und] seiner Gesittung“: (GW IV, 9) Er ist sich zwar bewußt, daß dies ein Unternehmen ist, das zum Scheitern verurteilt ist, weil das „Unerforschliche“ (ebd.) mit seiner „Forscherangelegentlichkeit“ (ebd.) immer wieder „eine Art von foppendem Spiel“ (ebd.) treibt, so daß sich die Vergangenheit der Menschheit letztlich als unergründbar erweist. Aber selbst bei solchen Hindernissen dringt der Erzähler dennoch immer weiter vorwärts in die Brunnentiefen der Vergangenheit, bis er sich in dem sogenannten „Roman der Seele“ mit letzten ontologischen und anthropologischen Fragen nach der Entstehung der Welt und dem Wesen des Menschen konfrontiert sieht. Zur Lösung dieser Aufgabe beruft sich der Erzähler zwar auf die „Erkenntnislehren des Ostens“ (GW IV, 39), die er in „Avesta, Islam, Manichäertum, Gnosis und Hellenistik“ (ebd.) gefunden zu haben behauptet. Es ist aber nicht zu übersehen, daß der Erzähler in seinen Darlegungen vor allem Schopenhauers Metaphysik und der Denkhaltung Nietzsches verpflichtet ist¹, und daß es sich in der Behandlung der Leben-Geist-Problematik, die zu den Hauptthemen dieser Erörterungen zählt, zudem um eine verschlüsselte Auseinandersetzung Thomas Manns mit den Fundamenten seines eigenen Denkens und Dichtens bis hin zur *Joseph*-Tetralogie handelt. So werden zugunsten eines neuen Synthesegedankens, mit dem Thomas Mann

¹ So auch Manfred Dierks, der in den „gnostisch-manichäisch-rabbinischen Gedankenelementen“ mit Recht lediglich ein „mythische[s] Kleid“ sieht, das die „anthropozentrische Metaphysik“ Schopenhauers und Nietzsches gleichsam nur verhüllt. Manfred Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann* (Thomas-Mann-Studien, Bd. 2), Bern/München: Francke 1972; S. 107.

für die Möglichkeit einer echten Durchdringung von Geist und Leben plädiert², sowohl der Schopenhauersche Pessimismus als auch die Ironie-Konzeption, die in der Lebensbejahung Nietzsches ihren gedanklichen Ursprung hat, kritisch verabschiedet. Der Synthesegedanke hat aber auch für die politische Haltung Thomas Manns Konsequenzen. Es soll deshalb auch gezeigt werden, wie Thomas Manns Auseinandersetzung mit der konservativen Kulturtradition im letzten Band der *Joseph*-Tetralogie fortgesetzt wird, und wie der konservative Standpunkt aus den *Betrachtungen eines Unpolitischen* in *Joseph, der Ernährer* zugunsten einer autoritären Demokratie- und Humanitätskonzeption aufgegeben wird.

II.

Die Entstehung der Welt, von der in dem „Roman der Seele“ berichtet wird, wird aus einem zähen und hartnäckigen Kampf zwischen den beiden „anfänglich gesetzten Prinzipien“ (GW IV, 40) der „Seele“ und der formlosen Materie erklärt. Dabei scheint sich Thomas Mann an der christlichen Grundvorstellung der Entgegensetzung von Körper und Seele zu orientieren. Bei einer eingehenderen Betrachtung stellt sich allerdings heraus, daß es sich bei der christlichen Dichotomie um die Maskierung eines ganz anderen Denkhorizontes handelt. Die Seele, die als *primus motor* des Schöpfungsprozesses dargestellt wird, wird bei Thomas Mann von jedem geistigen Inhalt abgehoben und somit der christlichen Gedankenwelt gänzlich entfremdet. Sie besitzt „Leben, aber kein Wissen“ (GW IV, 40), ist „begierig“ (ebd.), hat „körperliche Lüste“ (GW IV, 41), betreibt ein sündhaftes „sinnliches Leidenschaftsunternehmen“ (ebd.), buhlt und hurt mit der materiellen Welt. In dem Begriff der Seele haben wir somit vor allem ein ontologisches Grundprinzip vitalistischer Observanz zu sehen, das in seiner blinden Gier und seinem unmotivierten Verlangen nach Sein, Leben und „Formen“ dem Willensphilosophen Schopenhauers entspricht. Wie der Wille bei Schopenhauer objektiviert sich auch bei Thomas Mann die „Seele“ nach dem *principium individuationis*, zersplittert sich und bringt die „feste[n] und langlebige[n] Formen“ (GW IV, 41) der Erscheinungswelt und ihrer Vielfalt hervor.

² Dieser Synthesegedanke, der der Struktur der gesamten *Joseph*-Tetralogie zugrundeliegt und somit auch in sämtlichen thematischen Bereichen des Romans nachweisbar ist, wird im „Roman der Seele“ ausformuliert. Nachdem der Erzähler die antithetische Entgegensetzung von Geist und Natur festgestellt hat, heißt es: „Das Geheimnis aber und die stille Hoffnung Gottes liegt vielleicht in ihrer Vereinigung, nämlich in dem echten Eingehen des Geistes in die Welt der Seele, in der wechselseitigen Durchdringung der beiden Prinzipien und der Heiligung des einen durch das andere zur Gegenwart eines Menschentums, das gesegnet wäre mit Segen oben vom Himmel herab und mit Segen von der Tiefe, die unten liegt.“ (GW IV, 48f.)

Was die Vorstellung von der Erschaffung der Welt angeht, ist Thomas Mann in der *Joseph-Tetralogie* somit noch als Schopenhauerianer zu bezeichnen. Das gilt auch noch für die ethische Bewertung des Weltgeschehens. Nachdem die Schöpfungstat abgeschlossen ist, schickt Gott einen „zweiten Abgesandten“ (GW IV, 42), den Geist, zum Menschen, und dessen ursprüngliche Aufgabe besteht vornehmlich darin, die „Seele im Gehäuse des Menschen“ (GW IV, 41) zu der Einsicht zu bringen, „daß diese Welt nicht ihre Statt und ihr sinnliches Leidenschaftsunternehmen eine Sünde gewesen sei –“ (ebd.). Die Lebenssicht ist an dieser Stelle des ‚Seelenromans‘ ebenso pessimistisch wie bei Schopenhauer, der im Prinzip des Lebens, dem ‚Willen‘, den Ursprung allen Leidens sah und das Leben deshalb als böse und sündhaft betrachtete. Damit hören die Übereinstimmungen allerdings nicht auf. Denn wie bei Schopenhauer mündet auch in dem „Roman der Seele“ dieser Lebenspessimismus in die Auffassung ein, daß nur der moralisch handelt, der in seinem ganzen Tun sich für die Verneinung des Willens zum Leben einsetzt. So definiert Thomas Mann den Geist ausdrücklich als „eine Aussendung Gottes zum Zweck ihrer [der Seele] Belehrung und Befreiung und damit zur Aufhebung der Formenwelt“ (GW IV, 42), eine Mission, die erfüllt werden kann, wenn es dem Geist gelingt, die Seele zur Willensumkehr zu bewegen. Denn danach, und diese Auffassung entspricht den Vorstellungen Schopenhauers genau, wird sich die „niedere Welt“ (GW IV, 42) der Materie von selbst auflösen und in der wiedergewonnenen Formlosigkeit „auf ihre Art wieder glücklich sein“ (ebd.). Das Telos des Geistbegriffs, das an diesen Stellen thematisiert wird, besteht mit anderen Worten darin, durch die Verneinung eines als sündhaft und leidvoll verstandenen Lebens das „Ende der Welt“ (GW IV, 43) zu bewirken und so den ursprünglichen paradiesischen Glückszustand zurückzugewinnen, der im Nichts enthalten ist und bei Schopenhauer den Namen Nirwana trägt.³

Bei diesem radikalen Pessimismus findet der Geist im „Roman der Seele“ auf die Dauer allerdings keine bleibende Ruhe. Im Gegenteil, seine „Rolle als Vernichter und Totengräber der Welt“ (GW IV, 43) beginnt ihn allmählich ernstlich zu stören, so daß er sich schließlich von ihr distanziert und sich statt dessen in das Leben verliebt. Die Schopenhauer-Affirmation, die, wenn auch im ständigen Wettbewerb mit einem lebensbejahenden Nietzsche-Einfluß, im *Zauberberg* letztlich doch ausschlaggebend blieb,⁴ wandelt sich mit

³ Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Manfred Dierks in seiner Interpretation des „Romans der Seele“. *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann*, a.a.O., S. 107–109.

⁴ Siehe hierzu Børge Kristiansen, *Der Zauberberg: Schopenhauer-Kritik oder Schopenhauer-Affirmation?*, *Stationen der Thomas-Mann-Forschung. Aufsätze seit 1970*, herausgegeben von Hermann Kurzke, Würzburg: Königshausen und Neumann 1985, S. 135–144. Vergl. auch Jür-

anderen Worten im „Roman der Seele“ in ein offenkundiges Unbehagen an Schopenhauer. Es ist allerdings nicht nur die pessimistische Ethik Schopenhauers, die damit der Kritik verfällt, sondern indem Thomas Mann diese Lehre preisgibt, werden zugleich eigene, der *Joseph*-Tetralogie zeitlich vorausliegende Positionen und Sympathien in die kritische Auseinandersetzung miteinbezogen. So werden durch die kritische Preisgabe der Nirwanavorstellung den eigenen ebenfalls lebensverneinenden Dispositionen eine entscheidende philosophische Stütze und Legitimierung entzogen, und sie werden dadurch in ihrer Faszination und Verführungsmacht erheblich modifiziert und eingeschränkt. Das gilt generell für die bis an den Nihilismus grenzende Lebensskepsis, die wir vor allem im Jugendwerk finden; aber auch die romantische „Sympathie mit dem Tode“ und das „Verlangen nach jener Form oder Uniform des Vollkommenen, welche ‚Nirwana‘ oder das Nichts benannt ist“, wie es in *Süßer Schlaf* heißt (GW XI, 336), werden von dieser Kritik wesentlich mitbetroffen. Man kann, auch wenn die romantischen Neigungen Thomas Manns somit in ihrem Kern überwunden sind, den *Joseph*-Roman doch nicht gänzlich von Todessympathien und Erlösungsphantasien freisprechen. So gehört das „Lied des Lebensmüden zum Lobe des Todes“ (GW V, 920), in dem der Tod als erlösende und befreiende Heimkehr dargestellt wird, zu jenen „Literaturstücke[n]“ (ebd.), für die Petrepre eine besondere „persönliche und gefühlsmäßige Neigung“ (ebd.) entwickelt hat, weil sie seinem eigenen Lebensüberdruß Ausdruck verleihen. Beim Sterbelager des treuen Mont-kaws erscheint der Tod im Bilde einer „Kerkergrube“ (GW V, 1001), die sich auftut und den Sterbenden aus der Fron des Lebens in die ewige Freiheit des Nichts entkommen läßt. Auch Joseph selbst kennt die Sympathie mit dem Tode. Kurz nach seiner Erhöhung verlegt er seinen Wohnsitz von der Reichshauptstadt nach Menfe, dem „Haus der Gewickelten“ (GW V, 1506), ein Entschluß, der vom Erzähler mit dem Wort „Sympathie“ begründet wird:

Denn Sympathie ist eine Begegnung von Tod und Leben: die echte entsteht nur, wo der Sinn für das eine dem Sinn für das andere die Waage hält. Sinn für den Tod allein schafft Starre und Düsternis; Sinn für das Leben allein schafft platte Gewöhnlichkeit, die auch keinen Witz hat. Witz eben und Sympathie entstehen nur da, wo Frömmigkeit zum Tode getönt und durchwärmt ist von Freundlichkeit zum Leben, diese aber vertieft und aufgewertet von jener. (GW V, 1508)

Diese Stelle macht gut einsichtig, wie sehr sich der Todesgedanke Thomas Manns seit dem *Tod in Venedig* und dem *Zauberberg* verändert hat. Während

gen Hillesheim, *Die Welt als Artefakt. Zur Bedeutung von Nietzsches ‚Der Fall Wagner‘ im Werk Thomas Manns* (Studien zur deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 13), Frankfurt am Main: Lang 1989, S. 105ff.

der Tod für Aschenbach die befreiende Erlösung aus einem Leben bedeutet, das seinen Sinn verloren hatte, und er für Hans Castorp eine verführerische Faszinationsmacht darstellt, der er schließlich verfallen bleibt, so zielt Josephs Sympathie mit dem Tode ausschließlich auf eine Erweiterung und Vertiefung des *Lebens*, das von Joseph in seiner Totalität bejaht wird. „Nach aller Erfahrung der Tiefe und des Todes dominieren“, wie Helmut Jendreiek mit Recht betont, im Falle Josephs „am Ende der Wille zum Leben und die Entschlossenheit zum Lebensdienst“⁵, und mit dieser Auffassung des Todes hat der Todesgedanke in *Joseph und seine Brüder* so sehr an Faszinationskraft eingebüßt, daß er nicht mehr wie im *Zauberberg* von einer aktiven Gestaltung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens abzulenken vermag.⁶

III.

Die Selbstkritik, die im „Roman der Seele“ enthalten ist, beschränkt sich allerdings nicht auf den Erlösungsgedanken Schopenhauers und die Todesmetaphysik Thomas Manns, sondern auch andere, für das bisherige Lebens- und Weltverständnis Thomas Manns strukturell noch entscheidendere Positionen werden relativiert oder aufgegeben. Nachdem seine Rolle als „das tödliche Prinzip [...], welches den Tod über die Welt bringt“ (GW IV, 43), dem Geiste verleidet worden ist, setzt eine Entwicklung ein, die den Geist zum „Verräter“ (GW IV, 44) an seiner ursprünglichen Sendung macht. Die Stelle, an der diese neue Position des Geistes beschrieben wird, heißt in toto:

Nicht, daß er vorsätzlich zum Verräter an seiner Sendung würde; aber gegen seine Absicht, unter dem Zwange jenes Antriebes und einer Regung, die man als unerlaubte Verliebtheit in die Seele und ihr leidenschaftliches Treiben bezeichnen könnte, drehen sich ihm die Worte im Munde um, so daß sie der Seele und ihrem Unternehmen zu Gefallen lauten und, aus einer Art von neigungsvollem Witz gegen seine eigenen reinen Ziele, zugunsten des Lebens und der Formen sprechen (ebd.).

⁵ Helmut Jendreiek, *Thomas Mann. Der demokratische Roman*, Düsseldorf: Bagel 1977, S. 396.

⁶ In seinem Beitrag, der den Titel „Kultursymbolik und Seelenlandschaft: ‚Ägypten‘ als Projektion“ trug und ebenfalls in diesem Band abgedruckt ist, konnte Manfred Dierks aus psychoanalytischer Sicht stringent und überzeugend nachweisen, wie sich das Ägypten-Bild der *Joseph*-Romane zu einem Projektionsfeld verdichtet, in dem Thomas Mann sowohl verdrängte Sexualwünsche als auch nicht zugelassene Todesfaszinationen und -sympathien deponiert. Wenn man den Ergebnissen von Dierks folgt, kann man also keineswegs behaupten, Thomas Mann habe mit *Joseph und seine Brüder* seinen alten romantischen Gefühlskomplex, in dem Tod und Eros zur Einheit verschmolzen sind, überwunden. Dahingegen gilt es, wenn man das erfassen will, wodurch sich die *Joseph*-Romane vom früheren Werk essentiell unterscheiden, zu betonen, daß die romantischen Neigungen im *Joseph*-Roman in ihrer Verführungsmacht so abgeschwächt und umfunktioniert worden sind, daß der Lebensgedanke Nietzsches letztlich doch die strukturell entscheidende Vorstellung bleibt.

Mit dieser Position, von der sich der Erzähler im „Roman der Seele“ ebenfalls distanziert, weil sie keine echte, dialektisch vermittelte Durchdringung von Geist und Leben bedeutet, sondern in ihrem Wesen *ironisch* ist, wird auch die Konzeption der Ironie aus den *Betrachtungen eines Unpolitischen* in die kritische Auseinandersetzung eingebracht. So ist das gemeinsame Fundament, das sowohl der zitierten Stelle als auch der Definition der Ironie in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* zugrundeliegt, das Nietzsche-Erlebnis Thomas Manns. Bei Nietzsche, der für Thomas Mann eine „äußerste und letzte Losmachung von der ‚Domination der Ideale‘“ (GW XII, 25) und eine „erotisch berauschte Unterwerfung unter die ‚Macht‘“ (ebd.) bedeutete, erreicht der Geist den letzten Höhepunkt seiner Selbstverneinung. Diese „Selbstverneinung des Geistes zugunsten des Lebens“ (ebd.), aus der Thomas Mann auch die Möglichkeit des „Ruchlosigkeits- und Renaissance-Ästhetizismus“ ableitet, entwickelt sich in seinem eigenen Fall zur Ironie – „einer sittlichen Haltung“, so heißt es in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (GW XII, 25f.), „für die ich überhaupt keine andere Umschreibung und Bestimmung weiß, als eben diese: daß sie die Selbstverneinung, der Selbstverrat des Geistes zugunsten des Lebens ist“. Diese Stelle ist bis in die Wortwahl identisch mit dem Zitat aus dem „Roman der Seele“, so daß man den Eindruck bekommt, daß Thomas Mann hier bewußt aus den *Betrachtungen eines Unpolitischen* zitiert, um im „Roman der Seele“ diesen Kontext sichtbar werden zu lassen. Nun ist Ironie allerdings nicht ohne weiteres mit der restlosen Selbstpreisgabe des Geistes zugunsten des Lebens identisch, sondern *ironisch* wird das Verhältnis des Geistes zum Leben vielmehr nur, weil dem Geist ein Minimum an Freiraum vorbehalten ist, so daß er noch bei aller fatalistischen Lebensbejahung auch für seine eigenen Ziele und Zwecke werben kann. In der Ironiekonzeption Thomas Manns ist somit auch ein geistiger Widerstand gegen das Leben und dessen irrationales Treiben enthalten, wenn auch dieser immer erfolglos bleibt, so daß Thomas Mann von seiner ironischen Geisteshaltung schließlich sagen kann, daß sie „willensschwach und fatalistisch ist [...] und jedenfalls weit entfernt, sich ernstlich und auf aktive Art in den Dienst der Wünschbarkeit und der Ideale zu stellen“. (GW XII, 26)

Das letztlich ohnmächtige Aufbegehren des Geistes gegen die irrationalen Triebmächte des Lebens ist nicht nur für die ironische Haltung in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* kennzeichnend, sondern indem Thomas Mann sich im „Roman der Seele“ von dieser ironischen Denkposition distanziert, wird zugleich auch das gedankliche Fundament seines bisherigen Werkes kritisch in Frage gestellt. Diese Auseinandersetzung, die im „Roman der Seele“ noch indirekt und auf sehr abstrakter Ebene vollzogen wird, wird dann in *Joseph in Ägypten* durch die Liebesgeschichte Mut-em-enets ergänzt

und vertieft. Thomas Mann wiederholt hier das strukturelle Muster der ironischen Haltung, das auch seinem Werk bis einschließlich des *Zauberbergs* zugrundeliegt. Aber da die inhaltliche Aussage, die in diesem Grundmuster liegt, in der *Joseph*-Tetralogie erheblich eingeschränkt und modifiziert wird, kann man Mut-em-enets Liebesgeschichte zugleich als Modell und Kritik jener Metaphysik und Lebensanschauung lesen, die für Thomas Manns Werk bis hin zum *Joseph*-Roman bestimmend waren.

IV.

Unmittelbar nachdem Joseph an Petepre verkauft worden ist, muß er sich aufs Angesicht werfen, weil Mut-em-enet in ihrer vergoldeten Stuhlbahre vorbeigetragen wird. Aber auch in dieser demutsvollen Stellung gelingt es Joseph, einen Blick auf seine hohe Herrin zu werfen, und abgesehen von dem verführerisch wirkenden „wonnigen Arm“ (GW IV, 816), den Mut-em-enet lässig herniederhängen läßt, bemerkt er vor allem ihr „ganz einmaliges und vereinzeltes Profil mit den kosmetisch gegen die Schläfen verlängerten Augen, der eingedrückten Nase, den schattigen Gruben der Wangen, dem zugleich schmalen und weichen, zwischen vertieften Winkeln sich schlängelnden Munde“ (ebd.).

Was der Erzähler hier beschreibt, sieht wie ein realistisches Porträt aus, das entworfen wird, um dem Leser einen ersten Eindruck von Mut-em-enet zu vermitteln. Weiter auffällig ist auch nicht der Umstand, daß der Erzähler, als er in dem folgenden Abschnitt mit dem Titel „Im Lande der Enkel“ wieder auf die erste Begegnung Josephs mit Mut-em-enet kurz zurückkommt, nochmals erwähnt, wie damals „die Andeutung eines Lächelns in ihre ausgepinselten Emailleaugen trat und ganz leicht die Winkel ihres Schlängelmundes vertiefte“. (GW IV, 825) Als das Motiv aber dann knapp hundert Seiten später zum dritten Mal auftaucht, weiß der Thomas-Mann-Leser, daß wir es hier mit einem Leitmotiv zu tun haben. Und daß es sich lohnt, ihm genaue Aufmerksamkeit zu schenken, wird nun dadurch hervorgehoben, daß das Motiv an dieser Stelle in bedeutsamer Weise abgewandelt und variiert wird. Mund und Augen werden nicht mehr einfach erwähnt, sondern antithetisch aufeinanderbezogen, indem erzählt wird, wie die Augen, die „streng, finster und langsam beweglich“ (GW V, 916) sind, sich in dem eigentümlichen Antlitz Mut-em-enets mit dem Mund streiten, der nochmals als „geschlängelt und seltsam vertieft in den Winkeln“ (ebd.) beschrieben wird.

Es ist eine Beschreibung, die auffallend wirkt, und wenn es schon an diesem Punkt des Lektürevorgangs kaum möglich ist, klar einzusehen, was Tho-

mas Mann mit diesem Motiv sagen will, so wird der Leser in seiner Vermutung doch wieder recht eindeutig bestärkt, daß es sich bei dem Streit der strengen Augen mit dem sinnlichen Mund um anderes und mehr handelt als um eine physiognomische Eigentümlichkeit Mut-em-enets. Dieser Eindruck wird zudem eindeutig bestätigt, wenn auch die weiteren Stellen beachtet werden, an denen das Leitmotiv auftaucht und mit neuen inhaltlichen und thematischen Bedeutungsdimensionen verbunden wird.

In dem Abschnitt, der den Titel „Das Wort der Verkennung“ trägt, tritt der Widerspruch im Gesicht Mut-em-enets wieder als Thema hervor. Von den „streng blickenden Augen“ (GW V, 1010) heißt es nun, daß sie von dem „mondkeuschen Ehrenstand“ (ebd.), in dem Mut-em-enet als „Heilige“, „Vorbehaltene“ und „Aufgesparte“ (GW V, 1011) lebt, beredtes Zeugnis ablegen. Durch diese und andere, dem Sinn nach aber ähnliche, leitmotivische Bezüge und Verflechtungen verdichten sich die Augen und ihr strenger und ablehnender Ausdruck allmählich eindeutig zu einem allegorisierten Sinnträger, dessen Funktion darin besteht, Mut-em-enet als Geistperson auszuweisen und darüber hinaus sichtbar werden zu lassen, daß sie in ihrer keuschen und strengen Lebensform als „Mondnonne“ vor allem dem Geistigen verpflichtet ist.

Nun wird Mut-em-enet allerdings nicht ausschließlich durch die strengen Augen gekennzeichnet, sondern das, was den Wesenskern ihrer Persönlichkeit ausmacht, ist der Widerstreit der Augen mit ihrem sinnlichen „Schlängelmund“. Und dieser Mund stimmt mit dem Körper Mut-em-enets weit besser überein als die Augen. Während die Augen auf Geistiges verweisen, ist dem Mund der andere Pol der Körperlichkeit und der Sinnlichkeit zugeordnet, was noch dadurch hervorgehoben wird, daß der Mund immer wieder mit den „unteren Mächten“ (GW V, 1009) verbunden wird. So heißt es, als der Erzähler im Kapitel „Das Wort der Verkennung“ vorgeifend auf das „mänadische Straucheln“ Mut-em-enets eingeht: „Sie war weit außer sich, aufgelöst von Leiden, ein Opfer der geißelschwingenden Rachlust unterer Mächte, denen sie durch ihren Mund verschuldet war, während ihr Auge ihnen kühle Geringschätzung bieten zu dürfen geglaubt hatte.“ (GW V, 1012)

Durch das Leitmotiv des Mundes offenbart sich im Leben Mut-em-enets eine dionysische Tiefendimension, die sich mit Bezeichnungen wie Körperlichkeit, Sexualität und Triebhaftigkeit umschreiben läßt. Mut-em-enet wird vor dem Hintergrund der hier behandelten Leitmotive sowohl als ein „vernunftbegabtes Wesen“ (GW V, 1025) als auch als triebgesteuertes Geschlechtswesen ausgewiesen, aber damit sind die Leitmotive in ihrer Verweisfunktion noch nicht hinreichend beschrieben. Als weiteres Charakteristikum kommt noch hinzu, daß der Schlängelmund Mut-em-enets immer dem selig entge-

genlächelt, was von ihren Augen streng ausgeschlossen und verneint wird. Dieser Widerspruch, der sich besonders auffällig manifestiert, wenn Mut-em-enet mit Joseph zusammen ist oder sie andere von ihm reden hört, deckt in dieser Gestalt eine fundamentale Spaltung und eine gefühlsmäßige Ambivalenz auf: Das, was sie als Geschlechtswesen leidenschaftlich begehrt, lehnt sie als Geistperson ebenso entschieden ab.

Diese Spaltung, die Mut-em-enet von Joseph unterscheidet, der mit „Segen von oben herab und von der unteren Tiefe, mit Segen quellend aus Himmelsbrüsten und Erdenschoß“ (GW V, 1804) ausgezeichnet ist und somit eine echte Synthese von Geist und Sinnlichkeit verkörpert, läßt in ihr eine Existenzproblematik sichtbar werden, die für die meisten Helden Thomas Manns aus dem Werk vor der *Joseph*-Tetralogie kennzeichnend ist. Ob es sich um Friedemann, Thomas Buddenbrook, Aschenbach, Hans Castorp oder Joachim Ziemßen handelt, sie sind alle Protagonisten, die ein doppeltes Gesicht haben. Sie sind mit der einen Hälfte ihres Wesens der apollinischen Formenwelt der bürgerlichen oder künstlerischen Leistung verpflichtet, während sie mit der anderen Hälfte ihrer Seele der dionysischen Welt der Selbstpreisgabe in Verfall und Zusammenbruch, in Liebe und Tod ebenso selig hingegen sind.

Mit diesen rausch- und todessüchtigen Leistungsethikern ist Mut-em-enet aber auch dadurch wesensverwandt, daß sie in ihrem Versuch, ihres widerspruchsvollen und ambivalenten Seelenlebens Herr zu werden, sich einseitig zugunsten der apollinischen Formkräfte und der strengen Selbstzucht entscheidet, während die unteren Mächte des Triebhaften durch Verdrängung gänzlich aus ihrem Leben ausgeschieden werden. Auch diese Reaktionsweise Mut-em-enets hat Modellcharakter. So glauben auch Thomas Buddenbrook, Friedemann, Aschenbach und Joachim Ziemßen, die ebenso im Spannungsfeld von Selbstzucht und dionysischem Verlangen leben, ihre seelische Spaltung dadurch bewältigen zu können, daß sie auf die bedrohliche Sinnlichkeit gänzlich verzichten und sich statt dessen auf eine asketische Ersatzposition des Ästhetizismus oder der bürgerlichen Leistung zurückziehen.

Diese gewaltsame Unterdrückung der dionysischen Triebmächte verbindet Mut-em-enet auch dadurch mit den früheren Helden Thomas Manns, daß die abwehrende Verdrängung in ihrem Fall auch mit einem positiven Aspekt verbunden wird. So wird Mut-em-enet durch die Sublimierung, die ihr durch ihre Scheinehe mit Petepre aufgezungen worden ist, zur mustergültigen Vertreterin der hohen Kulturform, die in Ägypten herrscht. Alles im Haus Petepres zeichnet sich durch Form, Gesittung, Maß und vornehme Zivilisation aus, aber es ist, wie auch die bürgerliche und künstlerische Lebensform Thomas Buddenbrooks und Gustav Aschenbachs, dennoch eine hochproble-

matische, fragile und äußerst gefährdete Kulturwelt, die sich hier dem Leser offenbart. Von ihren Bewohnern wird ein apokalyptischer Zusammenbruch vorausgeahnt und insgeheim erwartet. Die Mutter Petepre's befürchtet als „Frau zuweilen die Rache des Mutterdunkels“. (GW IV, 871) Der Erzähler selbst empfindet die „zarte Behutsamkeit eines jeden gegen den anderen“ (GW V, 915), die für die Umgangsformen dieser Kulturwelt charakteristisch ist, als ausgesprochen „beängstigend“ (ebd.). Petepre selbst wird von einer „geheim[n] Besorgnis um des Hauses Ruhe, Würde und Sicherheit“ (GW V, 1045) gequält. Er besitzt ein beunruhigendes „dunkles Bewußtsein“, daß sein ganzes Haus „auf schwachen, gefährdeten Füßen“ (ebd.) steht. Diese Befürchtungen werden etwas später dahingehend präzisiert, daß in Petepre eine ständige „unterschwellige Besorgnis“ (GW V, 1189) vorhanden ist, „das Fleisch möchte unterdessen irgendwie Herr geworden sein über den schonend sichernden, doch unzuverlässigen Geistesbann, in dem das Haus ruhte, und irgendwelche greuliche Verstörung erzeugt haben“ (ebd.).

In diesen Untergangs- und Zusammenbruchserwartungen wird das grundlegende Problem einer Lebens- und Kulturform sichtbar, die nicht aus einer echten und „wechselseitigen Durchdringung“ (GW IV, 48) von apollinischem Geist mit dionysischem Leben hervorgegangen ist, sondern sich statt dessen als reine apollinische Form gegen die sie bedrohenden dionysischen Triebmächte des Lebens behauptet. Die Gefahr, von der eine solche rigide, nur apollinische Lebens- und Kulturform im Werke Thomas Manns immer wieder bedroht wird, liegt in der latenten Möglichkeit, daß die ausgeschlossenen und verdrängten dionysischen Lebensmächte wiederkehren und die so mühsam errichtete und aufrechterhaltene Lebensform vernichten. Diese dämonische Bedrohung ist allerdings nicht nur für die Kultur- und Lebensform Mut-em-enets kennzeichnend, sondern auch in diesem kritischen Punkt wiederholt sich in der Liebesgeschichte Mut-em-enets die Lebensproblematik ihrer Vorgänger und Nachfolger im Werk Thomas Manns. Seine Helden sind, wenn wir von Goethe, Joseph und Felix Krull absehen, alle in einer bestimmten Phase ihrer Entwicklung hochgefährdete Apolliniker, deren Existenzform durch einen sie vernichtenden Durchbruch der verdrängten Triebmächte ständig bedroht und in Frage gestellt wird.

Als die latente Bedrohung für Mut-em-enet zur wirklichen Gefahr wird, kündigt sie sich zunächst in einem Traum an. Nachdem Mut-em-enet bei Tisch den jungen und schönen Fremdsklaven wahrgenommen hat, träumt sie eines Nachts, wie das scharf geschliffene Messer, mit dem sie bei Tische einen Granatapfel zerteilen will, ihr in die Hand fährt, „ziemlich tief ins Weiße hinein, zwischen dem Daumen und den vier Fingern, so daß es blutete“. (GW V, 1023) Diese Blutung ist ausgiebig, aber alle im Saal tun dennoch, als

ob sie nichts bemerkt hätten, weil sie kein Ereignis dulden wollen, das gegen die Spielregeln ihrer hochzivilisierten Welt verstößt. Als Joseph aber sieht, wie Mut-em-enet leidet, eilt er ihr zu Hilfe, und es heißt an entscheidender Stelle im Text: „Aber genähert hat er sich ihr, um ihr das Blut zu stillen. Denn er nahm ihre verletzte Hand und führte sie an seinen Mund, so daß die vier Finger an seiner einen Wange lagen und der Daumen an seiner anderen, aber die Wunde an seinen Lippen. Darüber stand ihr das Blut still vor Entzücken und war gestillt. Im Saale aber ging's widrig und ängstlich zu, während ihr dieses Heil geschah.“ (GW V, 1024f.)

Der symbolische oder latente Inhalt dieses Traumes hat einen ausgesprochen sexuellen Charakter. Das, was traumhaft verwandelt beschrieben wird und Mut-em-enet eine so unsagbare Befriedigung bereitet, ist ihre sexuelle Vereinigung mit Joseph. Sie erlebt in ihrem Traum den Durchbruch jener dionysischen Lebensmächte, die sie als „elegante Heilige“ (GW V, 1016) und „weltkühle Mondnonne“ (ebd.) bisher verleugnet und gewaltsam unterdrückt hat. Der Traum klärt sie aber nicht nur über die tiefe Seligkeit auf, die die Sinnlichkeit gewähren kann, sondern durch die greuliche Verstörung, die im Speisesaal herrscht, belehrt er sie auch, daß die Triebhaftigkeit dämonisches Gebiet ist. Sie erkennt, daß sie sowohl den Tod Josephs als auch den Untergang ihrer eigenen apollinischen Kulturwelt heraufbeschwört, wenn sie ihrem sinnlichen Glücks- und Liebesverlangen nachgeben sollte. Mit diesen Erfahrungen ist Mut-em-enet in eine, wie es scheint, ausweglose Krisensituation hineingeraten. Sie muß, wenn sie ihre apollinische Lebens- und Kulturform retten will, entsagen und auf ihr sinnliches Glück verzichten, oder die Katastrophe in Kauf nehmen, wenn sie ihr Liebesverlangen voll ausleben will. Als Mut-em-enet aus ihrem Traum aufwacht, ist sie „kalt vor Grauen und heiß gleich wieder danach vor Wonne des Heils“. (GW V, 1025) Wie Aschenbach, der angesichts der „Urweltwildnis“ (GW VIII, 447), die sich ihm in einer Vision am Anfang der Erzählung erschließt, sein Herz „vor Entsetzen und rätselhaftem Verlangen“ (ebd.) pochen fühlt, hat sie eine entsetzliche Angst vor dem Zusammenbruch ihrer Welt, aber beide sind gleichwohl auch von rätselhaftem Verlangen nach dem sinnlichen Abenteuer erfüllt. Apollinische Geistigkeit und dionysisches Verlangen danach, das Leben auch in seinen vitalen und sexuellen Dimensionen zu erfahren, stehen sich in beiden Fällen antithetisch gegenüber, und die Frage stellt sich deshalb, wie dieser Widerstreit im Leben Mut-em-enets aufgelöst wird.

Als Mut-em-enet eingesehen hat, daß sie durch ihre Liebe zu Joseph ihre eigene Lebensform ins Spiel gebracht hat, entschließt sie sich, wie es im Text heißt, sich „wie ein vernunftbegabtes Wesen zu benehmen und einen Schritt zu tun, der sich sehen lassen konnte vor dem Stuhl der Vernunft“. (GW V,

1025) Ihr Vermögen als „Geistperson“ wird gegen ihr leidenschaftliches Verlangen als „Geschlechtswesen“ ausgespielt, und in einem langen Gespräch mit Petepre argumentiert Mut-em-enet eingehend und aufrichtig dafür, daß es mit der nationalistischen Amun-Religion unvereinbar sei, Joseph im Hause zu behalten. Petepre aber gibt nicht nach, und Mut-em-enet muß ihn schließlich unverrichteter Dinge verlassen.

In dieser Situation scheitert Mut-em-enet als „Geistperson“ an dem äußeren Widerstand Petepres, und die Autonomie ihrer geistigen Entschlossenheit wird somit anscheinend keineswegs in Frage gestellt. So vermutet der Leser zumindest, bis er nach etwa fünfunddreißig Seiten auf eine Stelle stößt, wo der Erzähler wieder auf das Gespräch zwischen Mut-em-enet und Petepre eingeht und nun die rational begründete Argumentation Mut-em-enets im Sinne Schopenhauers pessimistisch auslegt. Ihr „ehrliches Ringen“ (GW V, 1093) mit Petepre ist in Wirklichkeit gar nicht so aufrichtig und eindeutig rational gewesen, wie der Leser zunächst glaubte. Mut-em-enet hat, so wird der Leser nun aufgeklärt, insgeheim um die Absage Petepres gewußt, so daß das ganze Gespräch von seiten Mut-em-enets nichts als eine „Veranstaltung gewesen war, durch sein Versagen ihrer Leidenschaft und allem ihr eingeborenen Verhängnis Freiheit zu gewinnen“ (ebd.). Die Vernunft entspricht im Falle Mut-em-enets mit anderen Worten dem Intellekt bei Schopenhauer, der lediglich dazu dient, das blinde Treiben des Willens zum Leben legitim und annehmbar zu machen. Der Geist erweist sich im Rahmen der Liebesgeschichte Mut-em-enets als Diener des irrationalen Lebensgeschehens und ist somit wie in der Philosophie Schopenhauers grundsätzlich entmachteter.

Wenn die gedankliche Basis in der Liebesgeschichte Mut-em-enets das Willensphilosophem Schopenhauers ist und der Geist in seinem Verhältnis zu einem von blinden Triebmächten gesteuerten Lebensgeschehen hier als grundsätzlich ohnmächtig dargestellt wird, wäre es dennoch verfehlt, ihm jede Wirkungskraft absprechen zu wollen. So kämpft Mut-em-enet nicht nur in dem großen Gespräch mit Petepre „wie ein vernunftbegabtes Wesen“ (GW V, 1025) für ihre apollinische Lebensform, sondern drei Jahre lang wehrt sie sich gegen die vernichtenden Konsequenzen ihres aufbegehrenden Liebesverlangens. Mit dieser letztlich vergeblichen Opposition gegen die dionysischen Lebensmächte, die im Hinblick auf die endgültige Katastrophe lediglich eine aufschiebende Funktion hat, wiederholt sich in der Geschichte Mut-em-enets nicht nur die Struktur der Ironiedefinition aus den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, sondern damit wird gleichzeitig ein Verhaltensmuster sichtbar, das wir auch in den dem *Joseph*-Roman vorausliegenden Werken finden. So leisten auch Friedemann, Thomas Buddenbrook, Aschenbach, Hans Castorp und Joachim Ziemßen in vielen Situationen nachdrücklich Widerstand

gegen das, was sie im Verborgenen begehren. Aber es gilt ebenfalls für alle diese Protagonisten, daß ihr Widerstand gegen den katastrophalen Endsieg der Lebensmächte nur ironisch ist und deshalb auch letztlich erfolglos bleibt. Ihr im Grunde identischer Entwicklungsweg mündet für sie alle in den „Einsturz, de[n] Zusammenbruch einer mühsam, aus Einsicht und Verzicht gewonnenen, hochkultivierten Haltung“ (GW XIII, 136) ein: Was das Werk Thomas Manns vor der *Joseph-Tetralogie* mit der Geschichte Mut-em-enets wirklich zur Werkeinheit zusammenbindet, ist schließlich das, was Thomas Mann als die „Niederlage der Zivilisation“ (ebd.) vor dem „heulende[n] Triumph der unterdrückten Triebwelt“ (ebd.) bezeichnet hat.

Es sollte mit dem Skizzierten deutlich geworden sein, wie sehr die Geschichte Mut-em-enets als Modell der Schopenhauerschen Weltanschauung Thomas Manns zu lesen ist⁷, die auch den Werken vor dem *Joseph-Roman* zugrundeliegt. Das, was sie alle zur Einheit verbindet, ist, philosophisch betrachtet, die pessimistische Überzeugung, daß der Geist sich gegen das irrationale Wollen der blinden Lebensmächte zwar zur Wehr setzen kann, aber daß dieser Protest immer vergeblich ist. Das entscheidende Merkmal der Schopenhauerschen Position, die in den Erzählwerken zum Ausdruck kommt, die vor der *Joseph-Tetralogie* entstanden sind, sind die grundsätzliche Ohnmacht des Geistes und die *erzwungene* Unterwerfung unter das Leben. Vor dem Hintergrund dieses Befundes stellt sich nun in aller Aufdringlichkeit die Frage, weshalb Thomas Mann in *Joseph und seine Brüder*, mit dem er ja geradezu die wechselseitige Durchdringung von Geist und Leben demonstrieren will, dennoch auf die alte dualistische Weltanschauung zurückgreift und sie zum gedanklichen Fundament der Geschichte Mut-em-enets macht. Bei dieser Geschichte, die immerhin ziemlich genau dreihundert Seiten umfaßt, handelt es sich um weit mehr als eine eingeschobene Erzählepisode. Sie stellt einen Roman im Roman dar⁸, dem eine gewisse Eigenständigkeit und Selbständigkeit nicht abzusprechen ist, wenn er auch als deutlich markierte Entwicklungsphase in der Geschichte Josephs in die Gesamttetralogie gut integriert ist.

⁷ Auch Manfred Dierks hat in seinen *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann*, a.a.O., S. 188–206, in einem Vergleich mit dem *Tod in Venedig* den Modellcharakter der Geschichte Mut-em-enets betont. Bei Dierks werden in diesem Abschnitt zudem die philosophischen und mythologischen Dimensionen der Geschichte Mut-em-enets ausführlich behandelt. – Zu den mythologischen Vorstellungen, mit denen Thomas Mann die Gestalt Mut-em-enets versehen hat, vergleiche auch Helmut Jendrieck, *Thomas Mann. Der demokratische Roman*, a.a.O., S. 369–373.

⁸ Auch Eckhard Heftrich betont in seinem Aufsatz ‚Potiphars Weib im Lichte von Wagner und Freud. Zu Mythos und Psychologie im *Josephsroman*‘, *Thomas Mann Jahrbuch*, Bd. 4, 1991, S. 58f. und 63, die Sonderstellung und herausragende Bedeutung, die der Geschichte Mut-em-enets in der *Joseph-Tetralogie* zukommen.

Auf die hier umrissene Fragestellung geht Thomas Mann in dem Kapitel „In Schlangennot“ selbst kurz ein. In diesem Zusammenhang werden die „Idee der Heimsuchung“ (GW V, 1085) und der „Einbruch[–] trunken zerstörender und vernichtender Mächte in ein [...] auf Würde und ein bedingtes Glück der Fassung verschworenes Leben“ (GW V, 1085 f.) als das Grundmotiv beschrieben, das „im Anfang, wie es in der Mitte“ (GW V, 1086) war. Und weil das „Lied [...] vom Kommen des fremden Gottes“ (ebd.) das Motiv gewesen ist, das sein bisheriges Werk zusammengehalten hat, fühlt sich Thomas Mann „zum Zeichen der Einheit“ (ebd.), wie es heißt, dazu angehalten, es auch in der „Lebensspäte“ des *Joseph*-Romans wieder zu erzählen. Das sind Überlegungen, die unseren analytischen Befund bestätigen, daß die Geschichte Mut-em-enets in der Tat als Modell der der *Joseph*-Tetralogie vorausliegenden Schopenhauerschen Weltanschauung Thomas Manns aufzufassen ist. Abgesehen von dem Argument der Werkeinheit, sagen sie aber wenig oder nichts über die Funktion der pessimistischen Weltkonzeption Schopenhauers innerhalb eines Werkes aus, das in seiner Gesamttendenz ansonsten dem Versöhnungs- und Synthesegedanken huldigt.

In der *Joseph*-Tetralogie, das ist zunächst festzustellen, existiert neben dem Standpunkt der optimistischen Fortschrittsgläubigkeit auch die pessimistische Schopenhauersche Position, daß „alles Geistig-Gedankliche nur schlecht, nur mühsam und kaum auf die Dauer aufkommt gegen das Ewig-Natürliche“. (GW V, 1087) In der Geschichte Josephs, die einer Dialektik Hegelscher Observanz folgt, so daß im Laufe der Entwicklung immer höhere geistige und kulturelle Positionen erreicht werden, setzt sich mit der Geschichte Mut-em-enets Schopenhauers pessimistische Willensphilosophie durch, und vor diesem Hintergrund bleibt uns scheinbar nur die Feststellung übrig, daß der *Joseph*-Roman kein einheitliches Werk ist. Aber auch wenn die Weltgestaltung in der *Joseph*-Tetralogie sich somit aus zwei verschiedenen und grundsätzlich unversöhnbaren Perspektiven zusammensetzt, sollte man dennoch vorsichtig sein, damit in diesem Romanwerk einen gedanklichen Konzeptionsbruch feststellen zu wollen. Denn die pessimistische Perspektive Schopenhauers existiert nicht gleichberechtigt neben dem anderen Standpunkt der optimistischen Fortschrittsgläubigkeit. Es verhält sich vielmehr so, daß die Ohnmacht des Geistes vor dem Leben, die für die Schopenhauersche Perspektive kennzeichnend ist, im Horizont der Geschichte Josephs zugunsten des Versöhnungsgedankens aufgehoben und überwunden wird. Es ist aber zu betonen, daß die von Thomas Mann adaptierte Metaphysik Schopenhauers nicht nur durch diese andere Perspektive des Optimismus kritisch in Frage gestellt wird, sondern daß sich Thomas Mann auch in der Geschichte Mut-em-enets bewußt auf eine kritische Auseinandersetzung mit

dem Schopenhauerschen Fundament des eigenen Werkes eingelassen hat. So wird in der Geschichte Mut-em-enets die ontologische Begründung des Pessimismus durch Schopenhauer in Freudianische Psychologie umgedeutet, und die unveränderliche Verfaßtheit der Welt bei Schopenhauer wird bei Thomas Mann nun durch eine individualpsychologische Konzeption ersetzt, die auf der Veränderbarkeit der Zustände in der Welt beharrt. Um diese Verhältnisse einsehbar zu machen, muß in diesem Zusammenhang kurz nachgewiesen werden, daß bei aller Gemeinsamkeit, die zwischen Mut-em-enet und den anderen Protagonisten im Werk Thomas Manns besteht, auch erhebliche Differenzen vorhanden sind.

Die maßgeblichen Werke Thomas Manns, die vor der *Joseph*-Tetralogie entstanden sind, werden alle aus der Überzeugung heraus erzählt, daß das Leben in seinem sinnlichen und triebhaften Aspekt dämonisches Gebiet ist, und daß man überwältigt und schließlich vernichtet wird, wenn man es je betreten sollte. Die Sinnlichkeit tritt, wenn wir von der *Joseph*-Tetralogie absehen, bei Thomas Mann in der Regel als Manifestation eines ontologisch begründeten Naturtriebes hervor, und wenn es mit den Ansprüchen des Geistes zur Kollision kommt, erweist sich dieser „Wille zum Leben“ immer als der Stärkere. Angesichts einer solchen Metaphysik, wo selbst in der leisesten Berührung mit dem Sinnlichen der Keim schmähhlichsten Unterganges vermutet wird, muß die Verdrängung notgedrungen zur Lebens- und Existenzbedingung werden. Die nur-apollinische und streng asketische Lebensführung, die sich aus diesem metaphysisch begründeten Reaktionsmuster ergibt, hat aber, wie alle Form bei Thomas Mann, zweierlei Gesicht. Sie bietet Schutz gegen das Leben, das in seinem Kern dämonisch und zerstörerisch ist, und macht damit den äußerst fragilen und gebrechlichen „Kunstabau“ (GW XIII, 136) möglich, in dem, abgesehen von Joseph, Goethe und Felix Krull, im Grunde alle Helden Thomas Manns leben. Andererseits bedeutet die Askese aber auch, weil sie auf Verdrängung basiert, ein fragwürdiges Erstarken zum Bösen. Denn die verdrängten Triebenergien lassen sich auf die Dauer nicht unterdrücken, sondern kehren mit erneuter Kraft wieder und fegen den so mühsam errichteten und aufrechterhaltenen Kunstbau der Helden hinweg.

Von diesem Schicksal wird, wie wir gesehen haben, auch Mut-em-enet betroffen. Ihre Geschichte hebt sich aber nichtsdestoweniger von der Ausweglosigkeit und Hoffnungslosigkeit grundsätzlich ab, die für die anderen Helden Thomas Manns so bezeichnend sind, weil in ihrem Fall das Schicksal nicht ontologisch, sondern psychologisch begründet wird. So erfahren wir in dem Abschnitt „Das Wort der Verkennung“, daß im Leben Mut-em-enets ursprünglich eine vollkommene „Harmonie“ (GW V, 1009) geherrscht hatte, und daß der feindselige Widerspruch zwischen Geist und Sinnlichkeit sich

erst „im Lauf ihrer Lebensjahre als Mondnonne und Ehrengemahlin des Sonnenkammerers allmählich hergestellt“ (GW V, 1009) hatte. Wenn auch Mut-em-enet die unteren Triebmächte aus ihrem Leben verdrängt und sich damit der Gefahr einer dämonischen Wiederkehr des Verdrängten aussetzt, so tut sie es doch nicht wie die anderen Protagonisten im Werk Thomas Manns, weil es die *conditio humana* schlechthin fordert, sondern weil ihr in ihrer Ehe mit dem „Titelobersten“ Petepre schlicht und einfach nichts anderes übrigbleibt. Verantwortlich für Mut-em-enets fatale Entwicklung ist in letzter Instanz das kulturelle Fehlverhalten ihrer Schwiegereltern, die in ihrer einseitigen Entscheidung für die apollinische Lichtwelt des Geistes ihren Sohn zum „Höfling des Lichtes“ (GW V, 1086) verstümmelten⁹, und damit bleibt selbst im Horizont der Geschichte Mut-em-enets die *Möglichkeit* einer harmonischen Integration von Geist und Leben bewahrt. Sie setzt aber, wie aus der Kritik Josephs an der verübten Tat Huijs hervorgeht, zu ihrer Verwirklichung voraus, daß der Zugang zu den vitalen dionysischen Lebensmächten nicht unterbunden oder abgeschnitten wird, sondern daß diese Mächte anerkannt und als gleichberechtigte Partner in die Lebensform miteinbezogen werden. Das Lebens- und Persönlichkeitsideal, das sich somit im Hintergrunde der Geschichte Mut-em-enets abzeichnet und dazu beiträgt, diese Geschichte als eine grundsätzlich vermeidbare Fehlentwicklung sichtbar werden zu lassen, orientiert sich an Goethe¹⁰. Es entspricht aber auch der Vorstellung Nietzsches aus der *Geburt der Tragödie*, daß eine neue Kultur-epoche kommen wird, wo Dionysos die Sprache des Apollo, Apollo aber schließlich die Sprache des Dionysos reden wird¹¹. Indem Thomas Mann aus dem Geiste dieser Synthesevorstellungen heraus¹² das Auseinanderbrechen

⁹ In ihrem Buch *Schuld und Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht. Thomas Mann, Robert Musil, Peter Handke*, Paderborn: Schöningh 1992, hat auch Irene Kann diese Schuldzusammenhänge erkannt, und sie argumentiert überzeugend dafür, in Mut-em-enet ein „Opfer der Gottesdummheit von Petepres Eltern“ (S. 78) zu sehen.

¹⁰ Die Bedeutung der Goethe-Imitatio Thomas Manns für die *Joseph-Tetralogie* behandelt Hans Wisskirchen ausführlich in seinem Buch *Zeitgeschichte im Roman. Zu Thomas Manns ‚Zauberberg‘ und ‚Doktor Faustus‘* (Thomas-Mann-Studien, Bd. 6), Bern: Francke 1986, S. 143–159.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, herausgegeben von Alfred Baeumler, Kröners Taschenausgabe, Bd. 70, 8. Auflage, Stuttgart 1976, S. 173.

¹² Angesichts der Bedeutung, die dem Synthesegedanken im *Joseph-Roman* zukommt, muß in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Verhältnis der *Joseph-Tetralogie* zur Wirklichkeitserfahrung des 20. Jahrhunderts angesprochen werden. In seinem in vieler Hinsicht grundlegenden Buch *Der deutsche Roman der Moderne. Grundlegung-Typologie-Entwicklung*, Stuttgart 1991, argumentiert Jürgen H. Petersen dafür, daß es im Grunde überflüssig sei, diese Frage überhaupt zu stellen, weil die *Joseph-Tetralogie* kein *mimetisches* Kunstwerk sei, das die gesellschaftliche, politische und existentielle Wirklichkeit seiner Epoche reflektiere. Die *Joseph-Romane* stellen in der Sicht Petersens zusammen mit *Mein Name sei Gantenbein* von Max Frisch vielmehr einen ganz neuen Erzähltypus dar, der neben zwei anderen Grundtypen für den deutschen Roman der Moderne charakteristisch ist. Dieser unterscheidet sich nach Petersen dadurch von dem traditio-

nellen Roman, daß sich in ihm ein textontologischer Paradigmenwechsel vollzogen hat, so daß die fraglose Wahrheit und Wirklichkeit des Erzählten, die uns der traditionelle Roman mit seinem Charakter des „So-und-nicht-anders“ (S. 65) garantiert, in dem Roman der Moderne durch ein „So-oder-auch-anders“ (ebd.) „reiner Möglichkeit“ ersetzt worden ist. Die *fiktive* Welt des modernen Romans hat mit anderen Worten nicht Wirklichkeits-, sondern lediglich Möglichkeitscharakter, und an dieser Modernität haben Petersen zufolge die *Joseph*-Romane teil, weil wir es hier mit einem Erzähler zu tun haben, der es offen zugibt, daß er nicht mehr über die objektive Wahrheit der erzählten Geschichte verfügt, sondern diese weitgehend selbst frei erfundet. Durch das ironische oder humoristische Spiel des Erzählers mit dem Erzählten wird aber nach Petersen die erzählte Wirklichkeit der *Joseph*-Romane letztlich als frei erfundene Fiktion preisgegeben, so daß die bei Thomas Mann erzählte Geschichte Josephs sich im Horizont des Lesers lediglich als „eine mögliche Fassung unter anderen möglichen Fassungen“ (S. 146) präsentiert. Wenn es aber, wie Petersen meint, wirklich zur Erzählabsicht Thomas Manns gehört, die Geschichte Josephs so darzustellen, als hätte sie ebensogut auch ganz anders erzählt werden können, so muß man allerdings auch Petersen darin Recht geben, daß in der *Joseph*-Tetralogie „nicht Sein, sondern ein Ausgedachtes, ein Möglich-Sein als Erzählgegenstand offeriert“ (S. 163) wird. Eine zwar weniger radikale, aber in ihrer Tendenz doch ähnliche Auffassung vertritt auch Peter Pütz in seinem Aufsatz ‚Verwirklichung durch „lebendige Ungenauigkeit“. *Joseph* von den Quellen zum Roman‘, *Thomas Mann und seine Quellen. Festschrift für Hans Wysling*, herausgegeben von E. Heftrich und H. Koopmann, Frankfurt am Main: Klostermann 1991, S. 173–188. Pütz argumentiert hier dafür, daß die Orientierung Thomas Manns an „Nietzsches spekulativem Lebensbegriff im Sinne von Totalität“ (S. 187), die die „Antinomien“ und „Gegensätze“ (ebd.) des Seins offenhält, sich in der *Joseph*-Tetralogie in ein Erzählverfahren umsetzt, das durch eine „nicht innehaltende, jegliche Verfestigung vermeidende Auflösung von Bestimmtheiten“ (S. 188) und durch ein „fortschreitendes Ungenau-Machen der bloß perspektivisch legitimierten Genauigkeiten“ (ebd.) diesem Totalitätsbegriff gerecht zu werden versucht. In der fiktiven Welt der *Joseph*-Romane vollzieht sich, wie Pütz hinsichtlich der Gestaltung Mut-em-enets S. 182 feststellt, „die fundamentale Annihilation von Bestimmtheiten“ und die unbezweifelbare fiktive Wirklichkeit des traditionellen Romantypus verwischt sich somit auch Pütz zufolge in der *Joseph*-Tetralogie zusehends zugunsten einer „Vielzahl sich überlagernder, widersprechender und gleitender Möglichkeiten“ (S. 184).

Diese von Pütz und Petersen vertretene Auffassung hat weitreichende Konsequenzen für die Interpretation der *Joseph*-Romane. Denn wenn an die Stelle fiktiver Wirklichkeit die Kategorie „reiner Möglichkeit“ (Petersen) getreten ist, kann die *Joseph*-Tetralogie zwar noch, wie auch andere deutsche Romane der Moderne, auf die spezifisch *moderne* Erfahrung verweisen, daß „das menschliche Dasein prinzipiell offen ist und sozusagen nur in seinen Varianten existiert“ (Petersen, S. 147, Anm. 72) oder – Pütz zufolge – die Seinstotalität im Sinne Nietzsches thematisch machen. Aber als ein modernes Werk „reiner Möglichkeit“ haben die *Joseph*-Romane, abgesehen von dieser sehr allgemeinen Verweisfunktion, keinen Wirklichkeitsbezug mehr, und sie kapseln sich deshalb nicht nur gegen die geschichtlich-empirische Wirklichkeit ihrer Entstehungszeit hermetisch ab, sondern haben auch jede eindeutig festlegbare Aussagestruktur und Botschaft endgültig verloren. Mit dieser Auffassung werden Pütz und Petersen zu einer durchaus ernstzunehmenden Herausforderung für die Thomas-Mann-Forschung, weil es in der logischen Konsequenz ihres Standpunktes liegt, daß alle traditionellen Interpretationen, die in der *Joseph*-Tetralogie „Sinn, Daseinsdeutung, Lebensanweisung, Existenzerhellung, Gesellschaftsspiegelung im Rahmen einer genau bestimmbar, inhaltlich beschreibbaren Aussage“ (Petersen, S. 43) haben nachweisen wollen, an dem modernen Möglichkeitscharakter dieses Romanwerkes gescheitert sind und somit notwendig falsch sein müssen. Es ergibt sich aus den fundierten und in sich schlüssigen Darlegungen von Pütz und Petersen somit eine ganz fundamentale Problemstellung, mit der künftige Arbeiten zum *Joseph*-Roman sich notwendig werden auseinandersetzen müssen. Meine eigenen Einwände und Vorbehalte sind konservativer Art und laufen darauf hinaus, daß die spezifische Modernität und damit der textontologische Möglichkeitscharakter der *Joseph*-Romane in der Sicht von Pütz und Petersen überbetont werden und in dieses

von Geist und Leben zu einem psychologisch motivierten Fehlverhalten degradiert, wird seine grundlegende Schopenhauersche Weltsicht der metaphysischen Dignität beraubt, und sie ist in der *Joseph-Tetralogie* damit auch in ihrem Kern kritisch überwunden¹³.

Romanwerk somit ein Paradigmenwechsel hineingelesen wird, der erst mit einem Romantypus wie *Mein Name sei Gantenbein* von Max Frisch definitiv vollzogen wird. Es handelt sich meiner Ansicht nach bei den Ungenauigkeiten und den Erfindungen – auch wenn diese Gespräche und ganze Handlungssequenzen umfassen können – und Kommentierungen des Erzählten durch den Erzähler in der *Joseph-Tetralogie* vor allem um *Momente*, die zur Konstituierung des für die ganze Tetralogie so charakteristischen humoristischen Erzählmodus beitragen, nicht aber wirklich um die radikale Preisgabe des Erzählten als Fiktion, wie Petersen behauptet und Pütz ebenfalls meint. Das humoristische Spiel, das Thomas Mann in der *Joseph-Tetralogie* so souverän betreibt, hebt auch nicht ohne weiteres allen Ernst auf, sondern auch wenn – und ich beziehe mich hier auf die „Struktur des Humors“, wie sie Käte Hamburger in ihrem Buch *Der Humor bei Thomas Mann. Zum Joseph-Roman*, München: Nymphenburger 1965, S. 11–52, beschrieben hat – die „Diskrepanz zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem“ (Hamburger, S. 24) zum Wesen des Humors gehört, so bleiben doch selbst in dessen „uneigentlichste[r] Erscheinungsform“ (ebd.) das „Eigentliche“ und der „eigentliche Sinn“ (ebd.) noch durchaus erkennbar. Deshalb ist Petersen, wenn er schreibt, daß es in der *Joseph-Tetralogie* „keine sicheren Erkenntnisse über die Welt des Mythos [gibt], keine metaphysische Wahrheit, welche sich jedem Zweifel entzieht“ (S. 149), mit dem Argument zu begegnen, daß wir in dem Synthese- und Versöhnungsgedanken es sehr wohl mit einer Aussage zu tun haben, die nicht in Frage gestellt wird, sondern vom Leser durchaus ernstgenommen sein will. In diesem Gedanken ist, da er sich in allen Dimensionen des Romans durchsetzt und unter anderem das Verhältnis von Geist und Leben, Mythos und Logos, Tod und Leben, Es und Ich, Ich und Welt, Konservatismus und Liberalismus synthetisiert, vielmehr das eigentliche Sinnzentrum des ganzen Romanwerkes zu finden. Indem aber Thomas Mann in der *Joseph-Tetralogie* die Welt somit als eine heile und gänzlich mit sich ausgesöhnte Welt darstellt, werden die *Joseph-Romane* auch von den disharmonischen und dissonanten geschichtlichen und existentiellen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts abgehoben. Auch wenn, wie Dierk Wolters in seiner unveröffentlichten Magisterarbeit *Konservativer Antifaschismus. Thomas Manns Roman ‚Joseph und seine Brüder‘ auf dem Hintergrund seiner Zeitgeschichte*, Berlin 1991, ausführlich nachgewiesen hat und wofür auch ich mit diesem Beitrag argumentiere, viele biographische und zeitgeschichtliche Dimensionen in die *Joseph-Romane* eingearbeitet worden sind, so will Thomas Mann mit diesen Romanen doch nicht primär, wie später mit *Doktor Faustus*, die verteuflte Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts erfassen. Er hat sich mit *Joseph und seine Brüder*, wenn beachtet wird, daß der Versöhnungsgedanke die Sinnmitte dieser Tetralogie ausmacht, von der Zeitproblematik der eigenen Epoche vielmehr resignierend abgewandt, und die *Joseph-Tetralogie* ist insofern als ein ästhetizistisches Refugium zu bezeichnen, das im Verhältnis zur eigenen Zeitgeschichte Fluchtcharakter hat. Indem aber im *Joseph-Roman* eine heile und versöhnte, aber wirklichkeitsfremde Welt entworfen wird, läßt dieser uns einerseits schmerzlich wahrnehmen, was uns im 20. Jahrhundert an Sinn verlorengegangen ist, andererseits hält die *Joseph-Tetralogie* durch diese Kontrastierung der Wirklichkeit mit dem Ideal uns aber auch das Ziel vor Augen, das es in Zukunft zu erobern gilt, und deshalb scheint mir Hans Wisskirchen, wenn er in seinem Buch *Zeitgeschichte im Roman*, a.a.O., die *Joseph-Tetralogie* als eine „utopische Fluchtstätte“ (S. 159) charakterisiert, den mimetischen Bezug dieser Romane genau zu treffen. - Vergleiche auch Eberhard Scheiffele, der in seinem Aufsatz ‚Die *Joseph-Romane* im Lichte heutiger Mythos-Diskussion‘, *Thomas Mann Jahrbuch*, Bd. 4, 1991, ebenfalls den „utopischen Entwurf“ (S. 173) der *Joseph-Tetralogie* betont.

¹³ Anders Hermann Kurzke, der in seinem Aufsatz ‚Die Hunde im Souterrain. Die Philosophie der Erotik in Thomas Manns Roman *Joseph und seine Brüder*‘, *Heimsuchung und süßes Gift. Erotik und Poetik bei Thomas Mann*, herausgegeben von Gerhard Härle, Frankfurt am Main:

V.

Die Dimension der Selbstkritik und der Neuorientierung, die wir in dem *Joseph*-Roman überall finden, umfaßt neben der Auseinandersetzung mit dem Schopenhauerschen Fundament des eigenen Denkens und Dichtens Thomas Manns auch den politischen Bereich. Als Joseph im vierten Bande des Romans vor Pharao steht, um dessen Träume zu deuten, und auch die Königinmutter Teje anwesend ist, ergibt sich in der Personenkonstellation ein symbolisches Dreieck, durch welches die kulturpolitische Haltung Thomas Manns aus den *Betrachtungen eines Unpolitischen* in die kritische Auseinandersetzung eingebracht wird. Die Königinmutter Teje, die Joseph gegenüber betont, daß sie eine „politische Frau“ (GW V, 1471) sei, kümmert sich ausschließlich um die Probleme des ägyptischen Reiches, dessen Erhalten und Wohlergehen ihr am Herzen liegen, während sie dagegen die metaphysischen und religiösen Spekulationen ihres Sohnes mit der äußersten Skepsis betrachtet. In Teje wird somit eine Realpolitikerin sichtbar, für die die politische Macht der entscheidende Faktor ist, während ihr das Geistige grundsätzlich fremd ist. Was dagegen ihren Sohn, Amenhotep, anbelangt, so ist in seinem Fall dieses Verhältnis von Macht und Geist umgekehrt worden. Er beschäftigt sich hauptsächlich mit metaphysischen und religiösen Fragestellungen und ist kaum imstande, das Interesse und die nötigen Kräfte aufzubringen, um seiner Rolle als König und Herrscher gerecht zu werden. Wenn das Verhältnis Tejes zum Metaphysischen und Geistigen problematisch und unzulänglich war, so erweist sich im Falle Amenhoteps das Verhältnis zur Macht als ebenso fragwürdig, so daß sich in den beiden Gestalten macht-fremde Geistigkeit mit geistfremder Macht konfrontiert sieht.

Diese Verteilung von Macht und Geist auf verschiedene und scharf voneinander getrennte Instanzen entspricht im wesentlichen der konservativen Kulturphilosophie, die von Thomas Mann vor allem in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* verfochten wurde. Hier wendet sich Thomas Mann in aller Entschiedenheit gegen die von Kurt Hiller und Heinrich Mann erhobene Forderung nach einer aktivistischen und politischen Refunktionalisierung der Kunst und schließt sich statt dessen der Auffassung Emil Hammachers und Friedrich Nietzsches an, die beide für eine scharfe Trennung „des metaphysischen vom sozialen Leben“ (GW XII, 210) argumentieren. Kunst und Politik, Geist und Macht, das sind nach der Auffassung Thomas Manns in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* unversöhnbare Bereiche und Gegensätze, und er bejaht diese Spaltung, weil er der Ansicht ist, daß die Politisierung

Fischer Taschenbuch Verlag 1992, S. 128–131, die Auffassung vertritt, daß die Metaphysik Schopenhauers in der *Joseph*-Tetralogie noch als philosophische Basis intakt ist.

und Demokratisierung des kulturellen Lebens mit dem Verfall der Kultur gleichbedeutend sind.

Mit dem Bekenntnis zur Weimarer Republik, das Thomas Mann 1922 mit seiner Rede *Von deutscher Republik* ablegte, setzt eine zunehmende Distanzierung von der in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* verfochtenen konservativen Kulturphilosophie ein. Bestand Thomas Mann hier auf der Trennung des metaphysischen vom politischen Leben, so erkennt er im Laufe der zwanziger Jahre unter dem Druck der im Wachsen begriffenen faschistischen und nationalsozialistischen Kräfte immer deutlicher, daß die Angst des deutschen Geistes vor der Berührung mit den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Fragestellungen des realen Lebens für diese katastrophale Entwicklung mitverantwortlich ist. Aus dieser Einsicht heraus wird die konservative Kulturidee allmählich gänzlich aufgegeben, und Ende der zwanziger Jahre hat sich Thomas Mann, wenn auch vorsichtig und noch voller Vorbehalte, dem aktivistischen Standpunkt Hillers und seines Bruders Heinrich¹⁴ zumindest angenähert. Dieser Umorientierungsprozeß wäre anhand der in den zwanziger Jahren geschriebenen Essays genau zu verfolgen, aber in diesem Zusammenhang müssen wir uns mit einem charakteristischen Beispiel begnügen. In der 1932 gehaltenen *Rede vor Arbeitern in Wien* heißt es über den Sozialismus, für den Thomas Mann nun in einer bürgerlich gemäßigten Version eintritt, daß dieser nichts anderes ist „als der pflichtmäßige Entschluß, den Kopf nicht mehr vor den dringendsten Anforderungen der Materie, des gesellschaftlichen, kollektiven Lebens in den Sand der metaphysischen Dinge zu stecken, sondern sich auf die Seite derer zu schlagen, die der Erde einen Sinn geben wollen, einen Menschensinn“. (GW XI, 898) Mit diesen Argumenten, die zum Teil von Nietzsche stammen¹⁵, kritisiert Thomas Mann unüberhörbar die konservative Kulturtradition, der er mit den *Betrachtungen eines Unpolitischen* selbst angehörte. Er wendet sich mit diesen und ähnlichen Äußerungen in den politischen Essays aus den zwanziger und frühen dreißiger Jahren nun entschieden gegen das, was er in *Kultur und Politik* die „Politiklosigkeit des bürgerlichen Geistes in Deutschland“ (GW XII, 854) nennt, und empfindet, wie es in seinem 1939 abgelegten *Bekenntnis zum Sozialismus* heißt, „tief das Falsche und Lebenswidrige einer Haltung, die auf die soziale,

¹⁴ Über die verschiedenen aktivistischen Positionen, die es damals in Deutschland gab, informiert Elke Emrich ausführlich und instruktiv in ihrem Buch *Macht und Geist im Werk Heinrich Manns. Eine Überwindung Nietzsches aus dem Geiste Voltaires*, Berlin/New York: de Gruyter, 1981, S. 216–235.

¹⁵ Siehe hierzu den Brief Thomas Manns an Max Rychner vom 24.12.1947, in dem er zugibt, die beiden Wendungen vom „Sand der metaphysischen Dinge“ und „der Erde einen Menschensinn geben“ von Nietzsche übernommen zu haben. Thomas Mann, *Briefe 1937–1947*, hrsg. von Erika Mann, Bd. II, Frankfurt am Main: S. Fischer 1963, S. 579.

die politische und gesellschaftliche Sphäre hochmütig herabblickt und sie als zweiten Ranges bezeichnet im Verhältnis zu der Welt der Innerlichkeit, der Metaphysik, des Religiösen und so fort“. (GW XII, 679) Diese Erkenntnis vom politischen Versagen des deutschen Geistes ist auch in Thomas Manns Nietzsche-Kritik aus den dreißiger und vierziger Jahren enthalten¹⁶, und sie liegt ebenfalls dem Porträt Leverkühns in *Doktor Faustus* zugrunde¹⁷. Diese neue Einsicht ließ nicht nur Thomas Mann zum Gegner der konservativen Kulturidee werden, sondern sie bewegte ihn auch dazu, zum „Wanderredner der Republik“ zu werden und in aller Entschiedenheit für die Notwendigkeit einer Politisierung des Geistes einzutreten.

Die Auseinandersetzung Thomas Manns mit der konservativen Kulturidee blieb allerdings nicht den politischen Essays vorbehalten. Sie bildet, wie schon erwähnt, einen integralen Bestandteil von *Doktor Faustus*, und in der *Joseph-Tetralogie* ist das große Gespräch zwischen Joseph und dem jungen Amenhotep auch vor diesem Hintergrund zu lesen. Mit der machtfremden Geistigkeit, die für die Haltung des jungen ägyptischen Königs so charakteristisch ist, und der ebenso geistfremden Macht, die die Position seiner Mutter kennzeichnet, wird das Auseinanderfallen von Geist und Macht, Kunst und Politik sichtbar, die für die konservative Kulturidee aus den *Betrachtungen eines Unpolitischen* so bezeichnend ist. Diese deutsche Kulturtradition tritt allerdings nicht nur in dem Nebeneinander von Amenhotep und seiner Mutter hervor, sondern auch in dem Abschnitt „Von Licht und Schwärze“ greift Thomas Mann bis in die einzelnen Formulierungen hinein auf das prekäre Verhältnis des metaphysischen zum sozialen und politischen Leben zurück. So heißt es von Amenhotep, daß er in seinen Gedanken „zwischen dem stofflichen, irdischen, natürlichen Wohl der Welt und ihrem geistig-geistlichen [unterschied], wobei er die unbestimmte Befürchtung hegte, diese beiden Anliegen möchten nicht nur nicht übereinstimmen, sondern vielmehr einander von Grund aus widerstreiten, so daß es eine schlimme, Kopfschmerzen erzeugende Schwierigkeit bedeutete, mit beiden auf einmal betraut, zugleich König und Priester zu sein“. (GW V, 1384) König Amenhotep ist sich dessen bewußt, daß das „stofflich-natürliche Wohl und Gedeihen“ (ebd.) eigentlich Sache des Königs ist, aber er entzieht sich, wenn auch mit schlechtem Gewissen, dennoch den sozialen und politischen Verpflichtun-

¹⁶ Siehe hierzu Børge Kristiansen, Thomas Mann und die Philosophie, *Thomas-Mann-Handbuch*, herausgegeben von Helmut Koopmann, Stuttgart: Kröner 1990, S. 272–276.

¹⁷ So ist Adrian Leverkühn, wie vor allem Helmut Jendreich nachgewiesen hat, durch seinen Ästhetizismus und seine politikferne Geistigkeit in vieler Hinsicht als Vertreter jener konservativen Kulturtradition zu verstehen, die Thomas Mann in *Doktor Faustus* für den katastrophalen Sieg der nationalsozialistischen Barbarei verantwortlich macht. H. Jendreich, *Thomas Mann. Der demokratische Roman*, a.a.O., S. 412–491.

gen, die mit seinem hohen Amt verbunden sind. Er überläßt sie so weit möglich seiner Mutter, „damit“, wie es weiter heißt, „der Priester-Sohn in Freiheit und ohne Verantwortung fürs stoffliche Wohl dem geistigen nachhängen und seine Sonnengedanken spinnen könne“ (ebd.). Amenhotep wird, das zeigen diese und ähnliche Stellen recht eindeutig, von Thomas Mann als ein macht- und politikfremder Metaphysiker und Schwärmer dargestellt¹⁸, der recht besehen nicht so sehr in Ägypten als vielmehr in der konservativen deutschen Kulturtradition zu Hause ist, der Thomas Mann in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* gehuldigt hatte.

Damit ist Amenhotep allerdings nicht völlig in Misskredit geraten. Er wird von Joseph mehrmals als derjenige erwähnt, der „recht sein kann auf dem Weg“ (GW V, 1472), aber falsch ist für den Weg. Der Rechte auf dem Wege ist Amenhotep nicht nur hinsichtlich seiner Gottesvorstellung, die von Joseph nur dahingehend korrigiert zu werden braucht, daß Gott nicht am Himmel, sondern im Himmel ist, um im wesentlichen auch seiner und Jaakobs Gottesidee zu entsprechen. Auch Amenhoteps Verabscheuung des Krieges, seine Friedensliebe, Güte, Zärtlichkeit und Menschlichkeit sind, wenn sie auch mit einem übertriebenen Pathos vorgetragen werden, von dem sich der Erzähler humoristisch distanziert, Ausdruck einer humanen Werthaltung, die auch von Joseph bejaht wird. Josephs Kritik richtet sich dagegen entschieden gegen die völlige Unfähigkeit des kränklichen und dekadenten Königs, seine religiösen Ideen und humanen Vorstellungen mit dem konkreten sozialen und politischen Leben zu verbinden und sie auch, wenn es nötig sein sollte, gegen feindliche Mächte rüstig zu verteidigen. So argumentiert Joseph in seinem Gespräch mit Amenhotep dafür, daß die Humanitätsidee, wenn sie ausreichend sein will, auch über die zu ihrer Verwirklichung und Verteidigung nötige Vitalität und Macht verfügen muß. Den Räuberkönigen kann man, so lautet die Argumentation Josephs gegen Amenhotep an einer einprägsamen Stelle, den Frieden Gottes nicht beibringen; denn sie sind zu dumm und böse dazu: „Du kannst ihnen nur beibringen, indem du sie schlägst, daß sie spüren: der Friede Gottes hat starke Hände. Bist du doch auch Gott Verantwortung schuldig dafür, daß es auf Erden halbwegs nach

¹⁸ Ohne allerdings Amenhotep auf die konservative deutsche Kulturidee zu beziehen, gibt auch Helmut Jendriek eine im Prinzip identische und zutreffende Beschreibung des ägyptischen Königs. Dieser ist – so Jendriek, *Der demokratische Roman*, a.a.O., S. 394 – „der Trümer schöner Welterlösungsprogramme, schwärmerischer Theoretiker und Ästhetizist, Mensch der Kontemplation, nicht der Tat, Repräsentant des schopenhauerschen Erlösungsdenkens vor der Korrektur durch Nietzsches Lebenswillentlichkeit“. In der Tendenz ähnlich ist auch die Interpretation von Manfred Dierks, wenn er feststellt, daß Amenhotep „dem Syntheseideal nicht genügt“, weil ihm das königliche „Muttertum“ fehlt, und anschließend von dem „forciert[en] ‚Apollinismus‘“ des Königs spricht. M. Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann*, a.a.O., S. 185.

seinem Willen geht und nicht ganz und gar nach den Köpfen der Mordbrenner.“ (GW V, 1453)

Diese Kritik, die Amenhotep sich gefallen lassen muß, weil seine religiösen und humanen Vorstellungen *theoretische* Spekulationen sind, die für ihn keine praktischen Konsequenzen haben, hat ihre gedanklichen Voraussetzungen in dem radikalisierten Demokratieverständnis Thomas Manns, das Ende der dreißiger Jahre in den beiden großen Reden *Vom kommenden Sieg der Demokratie* und *Von der Freiheit* ausformuliert wird. Hier distanziert sich Thomas Mann ausdrücklich von der „Humanität der Schwäche und der selbstbezweifelnden Duldsamkeit“ (GW XI, 938), die er in *Joseph, der Ernährer* Amenhotep vertreten läßt, und argumentiert statt dessen, wie Joseph in seinem Gespräch mit Pharao, für die Notwendigkeit einer „Humanität des Willens und der kämpferischen Entschlossenheit zur Selbsterhaltung“ (ebd.). „Die Freiheit muß“, heißt es weiter, „ihre Männlichkeit entdecken, sie muß lernen, im Harnisch zu gehen und sich gegen ihre Todfeinde zu wehren, muß endlich, nach bittersten Erfahrungen, begreifen, daß sie mit einem Pazifismus, der eingesteht, den Krieg *um keinen Preis zu wollen*, den Krieg herbeiführt statt ihn zu bannen“. (GW XI, 938f.)

Diese Argumentation aus der Rede *Vom kommenden Sieg der Demokratie* mündet dann in dem Essay *Von der Freiheit* in die für Thomas Manns Demokratieverständnis während des Nationalsozialismus entscheidende Vorstellung einer „militante[n] Demokratie“ (GW XI, 969) ein¹⁹, die von Thomas Mann mit der *ecclesia militans* (ebd.) verglichen wird. Indem Thomas Mann im letzten Band der *Joseph*-Tetralogie auf den hier skizzierten politischen Kontext zurückgreift und ihn in die Kritik Josephs an der realitätsentfremdeten Geistigkeit Amenhoteps integriert, wird erkennbar, wie radikal sich die geistigen und politischen Anschauungen Thomas Manns seit den *Betrachtungen eines Unpolitischen* verändert haben. Wurde dort in ständiger Auseinandersetzung mit dem radikalistischen Standpunkt Kurt Hillers und Heinrich Manns noch die konservative Kulturidee einer scharfen Trennung des metaphysischen vom realen Leben verfochten, so ist diese Auffassung nun mit der Gestalt des ägyptischen Königs Amenhotep in *Joseph, der Ernährer* neben der politischen Essayistik auch im dichterischen Werk unmißverständlich zum Gegenstand der Kritik geworden. Sie wird aufgegeben zugunsten einer aktivistischen Konzeption, mit der sich Thomas Mann weitgehend zu dem vorher

¹⁹ Diese Auffassung wird, soweit ich sehe, bei Thomas Mann zum erstenmal 1935 in *Achtung, Europa!* ausformuliert: „Was heute not täte, wäre ein *militanter* Humanismus, ein Humanismus, der seine Männlichkeit entdeckte und sich mit der Einsicht erfüllte, daß das Prinzip der Freiheit, der Duldsamkeit und des Zweifels sich nicht von einem Fanatismus, der *ohne* Scham und Zweifel ist, ausbeuten und überrennen lassen darf.“ (GW XII, 779)

so verhaßten Standpunkt seines Bruders Heinrich bekennt. So tritt auch Thomas Mann nun für eine Geistigkeit ein, die sich mit der Macht verbünden soll und auch nicht davor zurückschrecken darf, diese auszuüben, wenn es sich zur Durchsetzung und Erhaltung ihrer humanen Ideale als notwendig erweisen sollte.

Während das Auseinanderfallen von machtfremder Geistigkeit und geistfremder Macht, von staatlicher und kultureller Sphäre in dem Nebeneinander von Amenhotep und Teje thematisch ist, so verdichten sich die Bemühungen Thomas Manns aus den zwanziger und dreißiger Jahren, die beiden Bereiche in eine Synthese zu integrieren, nun in Joseph. In ihm wird der Geist politisch aktiv, indem er als „Doppelgänger des Königs“ (GW V, 1490) und als „Vize-Gott“ (GW V, 1480) zum eigenmächtigen Politiker der „Vorsorge“ in Ägypten aufsteigt. So setzt Joseph im Bereich der Sozial- und Wirtschaftspolitik Reformen durch, die nicht nur das Wohl des ägyptischen Volkes verbessern, sondern auch außenpolitische Konsequenzen haben, die für die Sicherung des ägyptischen Reiches vorteilhaft sind²⁰. Vor diesem Hintergrund kann man, wie Hermann Kurzke, mit Recht in Joseph ein „liebenswürdiges Vorbild humaner Tapferkeit“²¹ sehen. Dieses Urteil ist allerdings durch die Frage nach dem politischen Denkhorizont Thomas Manns zu ergänzen, und wenn die menschenfreundliche Politik Josephs mit diesem Kontext gekoppelt wird, ergibt sich zumindest ein nachdenklicheres Bild von Joseph und seiner Tätigkeit.

In einem Essay über *Joseph und seine Brüder* mit dem Titel *Sechzehn Jahre* sieht Thomas Mann in Joseph die „Maske [...] eines amerikanischen Hermes und hochgewandten Boten der Klugheit, dessen New Deal sich in Josephs magischer Wirtschaftsadministration unverkennbar widerspiegelt“. (GW XI, 680) Indem Joseph mit dem amerikanischen Präsidenten Roosevelt und dessen Politik des New Deals so eindeutig identifiziert wird, werden auch er und seine politische Aktivität in Ägypten mit dem Demokratieverständnis Thomas Manns aus den dreißiger und vierziger Jahren verbunden. So ist in die Machtposition, über die Joseph verfügt, die große Sympathie eingegangen, die Thomas Mann dem amerikanischen Präsidenten entgegenbrachte. Dabei ist, wie aus einem Brief an René Schickele hervorgeht, das, was Thomas Mann an Roosevelt bewundert, vor allem dessen „diktatorische[–] Züge“²², und nach diesem Bekenntnis fügt Thomas Mann die rhetorische

²⁰ Diese Aspekte von der Politik Josephs hat Dierk Wolters in seiner Abhandlung *Konservativer Antifaschismus*, a.a.O., S. 62–80, ausführlich beschrieben.

²¹ Hermann Kurzke, *Thomas Mann. Epoche-Werke-Wirkung*, München: Beck 1985. S. 254.

²² Brief vom 25. Juli 1935. Abgedruckt in: Hans Wysling, Cornelia Bernini (Hrsg.), *Jahre des Unmuts. Thomas Manns Briefwechsel mit René Schickele 1930–1940* (Thomas-Mann-Studien, Bd. 10), Frankfurt am Main: Klostermann 1992, S. 84.

Frage hinzu: „Aber kann man gegen eine *aufgeklärte* Diktatur heute noch viel einwenden?“²³. Eine ähnliche Auffassung findet sich in der *Rede für Franklin D. Roosevelt*, die Thomas Mann 1944 anlässlich des amerikanischen Wahlkampfes hielt. Hier erscheint Roosevelt als der „große *Politiker des Guten*“ (GW XI, 983), der kraft seiner Autorität und seiner Eigenschaften als „Menschenbehandler“ (ebd.) und Führerpersönlichkeit imstande ist, Hitler und dem Nationalsozialismus erfolgreich Widerstand zu leisten. In einem Brief an Agnes E. Meyer kommt Thomas Mann wieder auf Roosevelt zu sprechen. Er nennt ihn nun einen „Massen-Dompteur modernen Stils, der das Gute oder doch das Bessere will und der es mit uns hält wie sonst vielleicht kein Mensch in der Welt“²⁴.

Das, was an diesen Stellen auffällt und das Roosevelt-Bild Thomas Manns mit der Politikkonzeption in *Joseph, der Ernährer* verbindet, ist vor allem der in seinem Kern anti-demokratische Gedanke, daß eine humane und gerechte Gestaltung des individuellen wie gesellschaftlichen Lebens eine autoritäre und diktatorische Führerpersönlichkeit voraussetzt, die nicht dem Bösen, sondern der Idee des Guten und Humanen verpflichtet ist. An dieser autoritär-konservativen Demokratiekonzeption orientiert sich auch die „Vorsorge“-Politik Josephs. Nachdem Amenhotep seine Träume durch Joseph hat deuten lassen, und er ihre Reichswichtigkeit eingesehen hat, will er, um dem Übel vorzubeugen, eine Versammlung einberufen, die aus den Großen und Mächtigen des Reiches und seinen persönlichen Ratgebern bestehen soll. Aber kaum hat er diesen Gedanken ausgesprochen, als ihn Joseph warnend mit dem folgenden Argument unterbricht: „Ungewöhnliche und nie getroffene Maßregeln müssen das sein, ihrem Umfange nach, da Vergatterungen nur auf mäßig-übliche zu verfallen pflegen. *Einer* hat geträumt und gedeutet – *einer* beschließe und führe aus.“ (GW V, 1443) Mit diesem Gedanken, daß die Macht, wenn sie etwas bewirken soll, nicht auf mehrere Vertreter verteilt werden darf, sondern daß sie einer autoritären Führerpersönlichkeit vorbehalten bleiben muß, werden Vorbehalte Thomas Manns gegenüber einer demokratischen Verfassung im herkömmlichen Sinn des Wortes sichtbar. „Es ist ungenügend“, heißt es 1938 in dem Essay *Vom kommenden Sieg der Demokratie*, „das demokratische Prinzip als Prinzip der Majorität zu bestimmen und Demokratie wörtlich – allzu wörtlich mit ‚Volksherrschaft‘ zu übersetzen, einem zweideutigen Wort, das auch Pöbelherrschaft bedeuten kann, –

²³ Ebd., S. 84.

²⁴ Brief vom 24. Januar 1941. In: Thomas Mann, Agnes E. Meyer, *Briefwechsel 1937–1955*, herausgegeben von Hans Rudolf Veget, Frankfurt am Main: S. Fischer 1992, S. 255. – Zur Bedeutung Roosevelts für Thomas Manns Demokratieverständnis siehe heute vor allem Dierk Wolters, *Konservativer Antifaschismus*, a.a.O., S. 41ff.

und das ist vielmehr die Definition des Faschismus.“ (GW XI, 916f.) Die Macht, die Joseph als „Fürst der Vermittlung“ (GW V, 1490) ausüben wird, beruht nicht auf demokratischen Mehrheitsbeschlüssen. Sie ist vielmehr durch die unermessliche Erhöhung Josephs in seiner autoritären Mächtigkeit absolutistisch²⁵ verankert.

Dieser autoritäre und absolutistische Charakter, durch den sich Josephs „Volksfürsorge und Kronpolitik“ (GW V, 1759) auszeichnen, scheint auch in dem Verhältnis Josephs zu seinen Brüdern und zum ägyptischen Volk durch, wie auch umgekehrt dieses Verhältnis etwas darüber aussagt, warum Thomas Mann statt einer pluralistisch-offenen Demokratie eine Diktatur der Vernunft für unbedingt nötig hält. Wie aus dem Motiv des Neigens hervorgeht, wird von den Brüdern die Unterwerfung verlangt, und in dem Abschnitt „Vom schelmischen Diener“ heißt es an einer Stelle über das ägyptische Volk, daß Joseph, anstatt es zu ernähren, es leitete, und der Erzähler fährt nach dieser Feststellung dann in seiner Beschreibung fort: „und leitete [es]“, heißt es, „mit Brot für [seinen] Besitz jenes Jahr durch; – ein eigentümlicher Ausdruck und absichtsvoll gewählt; denn er ist der Hirtensprache entnommen und bedeutet ‚hüten‘, ‚weiden‘, die sorgliche und milde Betreuung hilfloser Geschöpfe, einer leicht zu verwirrenden Schafherde besonders“. (GW V, 1760f.) In diesem Bild, das die Unmündigkeit und Hilflosigkeit des Volkes

²⁵ Diese autoritären Züge in der Demokratiekonzeption Thomas Manns werden von Frank Fechner in dessen Buch *Thomas Mann und die Demokratie. Wandel und Kontinuität der demokratierelevanten Äußerungen des Schriftstellers* (Tübinger Schriften zum Staats- und Verwaltungsrecht, Bd. 9), Berlin: Duncker und Humblot 1990, klar und überzeugend herausgearbeitet, indem hier das geistesaristokratische Mißtrauen Thomas Manns gegenüber dem Volk (S. 314–315) und die herausragende Bedeutung, die dem Elite- und Führergedanken bei Thomas Mann zukommt (S. 315–325), betont werden. Dabei zeigt Fechner S. 326–327 auch, daß die Vorstellung einer diktatorischen Demokratie für das Demokratieverständnis Thomas Manns eine entscheidende Rolle spielt. – Zu Thomas Manns Demokratiekonzeption in der *Joseph-Tetralogie* siehe auch Raymond Cunningham, *Myth and Politics in Thomas Mann's Joseph und seine Brüder* (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, Bd. 161), Stuttgart: Akademischer Verlag 1985. Verwiesen sei auch auf Burghard Dedner, *Mitleidsethik und Lachritual. Über die Ambivalenz des Komischen in den Josephs-Romanen, Thomas Mann Jahrbuch*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1988. Dedner argumentiert hier S. 44, Anmerkung 51, in einer Auseinandersetzung mit meiner Interpretation der Erzählung *Das Gesetz*, die in *Internationales Thomas Mann Kolloquium 1986 in Lübeck* (Thomas-Mann-Studien 7), Bern: Francke 1987, erschienen ist, dafür, daß die autoritäre Demokratiekonzeption nicht erst im *Gesetz* ausformuliert wird, sondern in den letzten Bänden der *Joseph-Tetralogie* bereits „als Generalbaß“ enthalten ist. Auch Dierk Wolters bezieht sich in seiner Abhandlung *Konservativer Antifaschismus*, a.a.O., auf meinen Aufsatz zum *Gesetz*, und er wendet S. 9, ähnlich wie Dedner, gegen meine damalige Auffassung der *Joseph-Tetralogie* ein, „daß sich ‚totalitäre Humanität‘ schon im *Joseph*-Roman andeutet, welche zur ‚mythisch fundierten Humanitätskonzeption‘, die der Autor in der Tat selbst primär anstrebt, in unlösbarem Widerspruch steht“. Heute gebe ich Wolters und Dedner darin völlig recht, daß die Humanitätskonzeption in *Joseph und seine Brüder* in ihrer Struktur wenn nicht gar totalitär so doch eindeutig autoritär ist.

hervorhebt, wird die Haltung eines Geistesaristokraten gut sichtbar, der zu dem Volk kein Vertrauen hat und die Massen mit äußerster Skepsis betrachtet. Auch wenn das ägyptische Volk durchaus im Hintergrund bleibt, so kann doch kein Zweifel darüber herrschen, daß es hier, wenn auch in einer humoristischen Variante, als unmündiger Pöbel gesehen wird, der auf seinen „guten Hirten“ (GW V, 1761) und moralischen Führer angewiesen ist, wenn er nicht zum Bösen und Anarchischen ausarten soll. Das ägyptische Volk entspricht somit in seiner Tendenz zum Bösen den Menschen, wie sie Thomas Mann in seinem Essay *Vom kommenden Sieg der Demokratie* mit großer Skepsis beschrieben hat: „Mein Gott, die Menschen ... [heißt es hier mit den Worten Schopenhauers] Ihre Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit, ihre durchschnittliche Dummheit und Blindheit sind hinlänglich erwiesen, ihr Egoismus ist kraß, ihre Verlogenheit, Feigheit, Unsozialität bilden unsere tägliche Erfahrung: ein eiserner Druck disziplinierten Zwanges ist nötig, sie nur leidlich in Zucht und Ordnung zu halten.“ (GW XI, 917) Die Schopenhauersche Menschenauffassung, die an dieser Stelle zum Ausdruck kommt, und die für Thomas Mann durch die faschistische und nationalsozialistische Barbarei nur bestätigt werden konnte, liefert uns zweifelsohne die Begründung dafür, weshalb es in *Joseph und seine Brüder* und im *Gesetz* zu einer Umdeutung der offenen Demokratie in eine „aufgeklärte Diktatur“ kommen konnte²⁶. Die Skepsis, mit der Thomas Mann den Massen und dem Gedanken eines mündigen Volkes gegenüberstand, mußte ihn für eine Denktradition *in politicis* disponieren, die eine offene Gesellschaft im Sinne Karl Poppers ablehnt²⁷ und statt dessen die große und autoritäre Führerpersönlichkeit

²⁶ Eine ausführliche Darstellung dieses Umdeutungsprozesses im *Gesetz* findet sich in: Børge Kristiansen, *Schopenhauersche Weltsicht und totalitäre Humanität im Werke Thomas Manns, Schopenhauer-Jahrbuch*, Bd. 71, Frankfurt am Main 1990.

²⁷ Karl Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, Tübingen 1992; Bd. 2, Tübingen 1980. In seiner Auseinandersetzung mit Platon, Hegel und Marx wendet Popper sich energisch gegen die autoritären Denkpositionen in der abendländischen Philosophiegeschichte, und seiner Kritik fallen unter anderem Vorstellungen wie Autorität, Elite und Führertum zum Opfer, weil er in ihnen Vorformen totalitärer Gesellschaftsstrukturen sieht. Damit ist das Urteil auch in einer wichtigen Dimension über Thomas Manns politisches Denken gefällt. Er zählt in der Sicht Poppers durch den autoritären Charakter seiner Demokratiekonzeption zu den „Feinden“ der offenen Gesellschaft. Diese grundsätzliche Differenz *in politicis* sollte uns allerdings nicht übersehen lassen, daß es auch grundlegende Vorstellungen gibt, die Thomas Mann mit Popper verbinden. Beide argumentieren für eine „soziale Demokratie“ (GW XI, 971), die aus sozialem Verantwortungsbewußtsein heraus fordert, daß – mit einer Formulierung Poppers – „der schrankenlose Kapitalismus einem ökonomischen Interventionismus weiche“. (*Die offene Gesellschaft*, a.a.O., Bd. 2, S. 154) Aber auch die Position des *kritischen* oder *pragmatischen Rationalismus*, die Poppers Denken zugrundeliegt, finden wir in dem politischen und humanen Engagement wieder, das für Thomas Mann nach seinem 1922 abgelegten Bekenntnis zur Republik charakteristisch war. Das Fundament war nach wie vor Schopenhauer, aber Thomas Mann ließ sich von dessen irrationalistischer Metaphysik weder zum Quietismus verführen noch gab

begrüßt, in der sich das ideale Bündnis von Geist und Macht verkörpert. Diese Tradition, die in Platons *Politeia* ihren Ursprung hat, wäre aufzuarbeiten, wenn man den geistesgeschichtlichen Horizont des politischen Denkens Thomas Manns wirklich sichtbar machen wollte. Dies zu tun, ist aber in diesem Zusammenhang – ein zu weites Feld.

er sich dem Irrationalismus vorbehaltlos hin, sondern bei aller Anerkennung, daß die Welt nicht rational ist, – und genau dieses Paradoxon meint der Begriff des *pragmatischen Rationalismus*, wie er bei Popper in der *Offenen Gesellschaft*, a.a.O., Bd. 2, S. 281–296 und S. 458–459, entwickelt wird – setzte er sich dafür ein, sie dennoch für die Vernunft zu gewinnen.

Thomas Manns fiktionale Welt Ägypten

1. Fiktion und Wirklichkeit im historischen Roman

Als Joseph hinabfährt in seine zweite Grube, jenes ägyptische Arbeitslager, aus dem er dann zum „Ernährer Ägyptens“ emporsteigen sollte, läßt ihm der Gefängnisdirektor, Arzt und Poetologe Mai-Sachme die Fesseln mit folgendem Kommentar abnehmen: „Diese Leute [...] leben nun mal in der Vorstellung, daß ein Gefängnis ein Ort ist, wo man in Fesseln herumliegt. Sie nehmen alles wörtlich, das ist ihre Art, und halten sich an die Redensart, wie die Kinder [...]. Solche Verwechslung von Ausdrucksweise und Wirklichkeit ist meiner Wahrnehmung nach ein Hauptmerkmal der Unbildung und des Tiefstandes.“ (GW V, 1311)¹ – oder man empfindet es doch mindestens als „rührend“, etwa dann, wenn sich Thomas Mann erinnert, daß seine Münchner „Abschreiberin“ das Manuskript der *Geschichten Jaakobs* mit der Bemerkung abgeliefert habe, nun wisse man doch endlich, „wie sich das alles in Wirklichkeit zugetragen hat!“ (GW XI, 655).

Auch wenn nun Mai-Sachme selbst gelegentlich in dieser Verwechslung „stark befangen war und, wenn er nicht sehr scharf achtgab, zwischem dem Metaphorischen und Eigentlichen schlecht unterschied“ (GW V, 1329); auch wenn das zeitweise Ernstnehmen der Illusion zur Illusion gehört, das Ernstnehmen das Spielen erst zum Spiel macht², hätte er trotzdem recht, einen naiven Realismus, der die Gegenstände einer Romanwelt an einer historischen Realität mißt, abschätzig zu beurteilen. Es wäre, kurzum, eine Form gelehrter Dummheit, auszuführen, daß die gesamte Motivationsstruktur von Mut-em-enets psychischem Zusammenbruch auf tönernen Füßen ruhe, weil es in Ägypten keine „Eunuchen“ gegeben hat; oder daß Thomas Manns

¹ Zahlenangaben in Klammern beziehen sich auf die Seiten der Ausgabe: Thomas Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt/Main: S. Fischer 1974.

² Jan Huizinga, *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*, ²Amsterdam 1940, S. 30.

Ägypten überhaupt von Anachronismen wimmelt: Die Namen Potiphar/Petpre oder Asnath/Nes-Neith sind erst viel später üblich; Tabubu, die Zauberin, ist Hauptperson einer demotischen Erzählung der Ptolemäerzeit; und die mehr oder weniger unseligen Gefährten von Josephs Schein-Unglück im Gefängnis, Mesedsu-Re, „Verhaßt dem Sonnengott“, und Bin-em-Wëse, „Das Böse in Theben“, haben zwar wunderbar authentische Delinquenten-Namen, gehören aber dem Personal der Haremsverschwörung gegen Ramses III. an, immer noch zweihundert Jahre später. – Dergleichen festzustellen, muß ich mir somit versagen; immerhin habe auch ich hier ein wenig, wie Pharaos sagt, auf Josephs „Erfindung geklimpert, daß man sprechen kann, ohne zu sprechen, oder nicht sprechen und doch sprechen, indem man seine Gedanken belauschen läßt“ (GW V, 1444f.).

Was aber fängt denn nun, lautet dann die Frage, was fängt ein Experte für das antike Ägypten an mit einem romanhaften Ägypten – ohne den „Spielmodus“ des Fiktionalen³ zu verletzen und den „ästhetischen Schein“, zumal eines so großen Werks wie *Joseph und seine Brüder*, zu brechen? Ich kann einer Antwort auf eine solche Frage vielleicht folgende Aspekte geben:

1.1 Realismus

Erstens, das Realismuskonzept des Autors. Auch wenn eines seiner hervorragendsten Darstellungsmittel Fiktionsironie ist, die Selbstaufhebung der Erzählwirklichkeit im Erzählen, auch wenn er – in den Worten Käte Hamburgers – ein „heiteres Vexierspiel mit Romanfiktion und Wirklichkeit“⁴ treibt, steht sein Werk doch in der Tradition des Realismus: es ist, grob gesprochen, weder ein Märchen noch ein „Fantasy“-Roman, sondern beansprucht eine Form der Widerspiegelung von Wirklichkeit. Noch mehr: Es dokumentiert eine besondere Leidenschaft des Autors zu den Dingen, einen gewaltigen „Hunger nach dem Wirklichen“⁵; Roman wie Selbstaussagen bezeugen, wie wichtig ihm war, die historische Wirklichkeit in seiner erzählten „möglichen Welt“ trotz aller poetischen Lizenzen zu spiegeln. Schon 1926 in „Pariser Rechenschaft“, inmitten der Vorarbeiten zum *Joseph*, hat Thomas Mann gesagt: „[...] welch eine schmeichelhafte Sache ist jedes positive, jedes Spezialwissen für den wesentlich Unwissenden, welche kindische Genugtuung gewährt es ihm! Bis Tell-el-Amarna reicht es bei den meisten,

³ S. dazu und grundsätzlich Bernhard Heimrich, *Fiktion und Fiktionsironie in Theorie und Dichtung der deutschen Romantik*, Diss. Tübingen 1967 (speziell hier S. 29).

⁴ Käte Hamburger, *Der Humor bei Thomas Mann. Zum Joseph-Roman*, München 1965, S. 63 (zur Darstellung insgesamt s. S. 53ff.).

⁵ Hans Wysling/Yvonne Schmidlin (Hrsg.), *Bild und Text bei Thomas Mann*, Bern und München 1975, S. 23.

aber wer weiß, daß die neue Residenz des Echnaton [...] eigentlich Chuit-Aton oder auch Achet-Aton geheißen hat? Fast niemand, ich fast allein. Es liegt nichts daran, aber ich bin eitel darauf wie ein Geck“ (GW XI, 56)⁶. Die Art dieser Vorarbeiten hat er wenig später mit der Bemerkung eingeschätzt: „ich bin ein wenig Orientalist geworden“ (GW XI, 626).

Die „Querweltein-Identität“ – um die amüsante Wendung zu gebrauchen, die der Übersetzer von Umberto Ecos *Lector in fabula* dem fiktionstheoretischen Begriff „transworld identity“ gibt⁷ –, die „Querweltein-Identität“ von Josephs „möglicher Welt“ mit ihrer Bezugswelt, der „Welt der historischen Enzyklopädie“, soll also dicht sein – und somit die Weltstruktur dieser Textwelt stabil. Trotz aller ironischen Selbstaufhebung und aller Heiterkeit der Erzählhaltung läßt die „mögliche Welt“ dennoch erkennen, daß sie mit einem großen Bedürfnis nach Stabilität konstruiert worden ist; durch die fiktionsironische Lossagung von ihrem Wirklichkeitscharakter, durch den „epischen Scherz, das komische Menschheitsmärchen“⁸, schimmert ein tieferer Ernst – der Welt-Spieler Thomas Mann ist gar nicht so lässig, wie er sich gibt – „Der Mensch spielt als Kind zum Vergnügen und zur Erholung unterhalb des Niveaus des ernsthaften Lebens. Er kann auch über diesem Niveau spielen: Spiele der Schönheit und Heiligkeit“, so möchte ich aus *Homo ludens* von Jan Huizinga zitieren⁹, und fortfahren: und er spielt in seiner Ersatzwelt manchmal auch um sein Leben.

1.2 Literatur und Geschichte

Als zweiter Aspekt bietet sich das Verhältnis von Literatur und Geschichte selbst an. Geschichtsschreibung, sagt Walter Benjamin¹⁰, Geschichtsschreibung könne „den Punkt schöpferischer Indifferenz zwischen allen Formen der Epik“ darstellen. Auch der Historiker muß eine Geschichte erzählen¹¹, und seine Darstellung ist bei allem Bemühen um wahrheitsfähige Aussagen notwendig von seiner Perspektive und den „kulturellen Postulaten“¹² seiner

⁶ Hans Wysling/Marianne Fischer (Hrsg.), *Dichter über ihre Dichtungen Bd. 14: Thomas Mann Bd. II*, München/Frankfurt 1979, S. 89f.

⁷ Umberto Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München und Wien 1987 (speziell hier S. 180).

⁸ *Dichter über ihre Dichtungen Bd. 14*, S. 254 (Brief an Erich von Kahler, 1942).

⁹ Huizinga, *Homo ludens*, S. 32 (s. auch S. 212) und zur Sache passim.

¹⁰ Walter Benjamin, Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II 2*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (werkausgabe Band 5), Frankfurt am Main 1980, S. 451.

¹¹ S. etwa in jüngerer Zeit Thomas Nipperdey, Kann Geschichte objektiv sein?, in: ders., *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays* (dtv 11172), München 1990, S. 264ff.

¹² Eco, *Lector in fabula*, S. 173.

Zeit bestimmt¹³; somit unterscheiden sich Historiker und Schriftsteller nur durch den Anteil von „Engagement und Distanzierung“¹⁴ in ihrer Haltung gegenüber ihren „möglichen Welten“, und diese möglichen Welten selbst unterscheiden sich nur durch das jeweilige Verhältnis von Empirie und Fiktionalität: jener, der Historiker, ordnet die Phantasie den Fakten unter, dieser, der Schriftsteller, die Fakten der Phantasie – so nach Wilhelm von Humboldt¹⁵.

Aber damit wird auch die „Querweltein-Identität“ auf eine merkwürdige Weise paradox: Die Welt eines Kunstwerks „stimmt“ aus sich heraus immer, die einer wissenschaftlichen Darstellung nur bedingt. Während die eigene Welt des Kunstwerks die Wirklichkeit kraft seiner Eigengesetzlichkeit, seiner „abgeschlossenen Unmittelbarkeit“ als absolute widerspiegelt, nähern sich die dialektischen Erkenntnisbewegungen der Wissenschaft dem Absoluten nur „in der Form des Relativen, des nur annäherungsweise Richtigen“; während die Einzelheiten im für sich stehenden autonomen Kunstwerk ihre Richtigkeit aus diesem selbst beziehen, bedingt sich das Verstehen von Artefakten und historischen Quellen aus dem durch Erkenntnisfortschritte veränderlichen Interpretationsrahmen einer Wissenschaft¹⁶. Einbeziehung von Bedeutungspostulaten der Wissenschaft schwächt somit die Autonomie des Kunstwerks, weil die „Querweltein-Identität“ im Laufe der Zeit zu dünn werden kann; das Kunstwerk wird umso zeitbedingter, je realistischer es ist: Empfindet der Leser das Werk als unrichtige Widerspiegelung der Bezugswelt, kann die Illusion brechen und die Wirkung des Werkes aufhören¹⁷.

Nun ist diese Gefahr beim Josephroman sicherlich gering, weil Josephs Welt weit genug entfernt ist von jeder gewöhnlichen Bezugswelt; man kann aber immerhin einmal sehen, wie sie sich einem Ägyptologen als „Modeller“ darstellt.

1.3 Geschichte und Mythos

Der dritte Aspekt einer Auseinandersetzung könnte die Art sein, in der der Josephroman Konzepte von Mythologie einbezieht. Mythos und mythisches Denken sind nicht nur als Erzählgegenstand gegenwärtig, und nicht nur in

¹³ Wörtlich so Nipperdey, a.a.O., S. 268.

¹⁴ Norbert Elias, *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 651), Frankfurt am Main 1987.

¹⁵ Wilhelm von Humboldt, Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers (1821), in: A. Flitner/K. Giel (Hrsg.), *Werke in fünf Bänden*, Bd. 1, S. 585–606.

¹⁶ Georg Lukács, Kunst und objektive Wahrheit (1954), in: Georg Lukács, *Werke* Bd. 4, Probleme des Realismus I. Essays über Realismus, Neuwied und Berlin 1971, S. 607ff., besonders S. 616ff. („III. Die künstlerische Widerspiegelung der Wirklichkeit“).

¹⁷ S. auch Lukács, a.a.O., S. 618.

Gestalt eines Vegetations-Modells von Tod und Auferstehung, das über Tamuz-Adonis zu Osiris mutiert. Mythos und mythisches Denken sind so nicht nur gewissermaßen auf der daseinsreflektiven Ebene jener möglichen Welt gegenwärtig, sondern sie bestimmen auch ihre Metaphysik: Auf einer tieferen Schicht ist der Roman selbst ein Versuch, mythisches Denken zu rekonstruieren und zu vergegenwärtigen – die Erzählung ist ein „Fest“, in dem der Mythos beschworen wird, „daß er sich abspiele in genauer Gegenwart“ (GW IV, 54) – so heißt es in den Worten seiner einleitenden „Höllenfahrt“, seines *descensus ad inferos*. Im Roman wird Mythosexegese zur Literatur; nach Aussage seines Autors – etwa 1940 im Vortrag „On myself“ – ist sein Werk auch wissenschaftlich in dem Sinne, „daß es“ – so sagt er – „auf seine fabulierende Art Vorstöße der Erkenntnis wagt, sei es ins Dunkel der Vorzeit oder in die Nacht des Unbewußten, Erkundungen in die Tiefen der Zeit zurück, oder, was eigentlich dasselbe ist, in die Tiefen der Seele hinab“ (GW XIII, 164)¹⁸.

Geleitet wird diese erzählerische Forschungsarbeit also von der Überzeugung, daß die Bewußtseinsgeschichte der Menschheit an der Bewußtseinsgeschichte des Individuums aufgehellt werden kann – aufgehellt werden kann aus der Analogie von Phylogenese und Ontogenese der menschlichen Seele. Wie nun Manfred Dierks¹⁹ und andere auf beeindruckende Weise dargelegt haben, läßt sich Thomas Manns eigene Bewußtseinsbildung zu diesem Konzept auf vor allem drei Wurzeln zurückführen: auf ein mit Schopenhauers Willensmetaphysik verwobenes Bild von der Menschheitsentwicklung, das wesentlich das Bild Bachofens von der Entwicklung des Mutterrechts zum Vaterrecht ist, und auf die kultur- und religionspsychologischen Schriften Sigmund Freuds. Ein Ägyptologe, der in gewisser Weise auch eine Art Fachmann für die unterschiedlichsten „Höllenfahrten“ ist, kann nun sehen, daß sich in Thomas Manns Adaptionen darüber hinaus Annahme und Auseinandersetzung mit dem Entwicklungsgedanken in den historischen Wissenschaften spiegelt, ein Entwicklungsgedanke, der sich zu Thomas Manns Zeit mancherorts – und nicht zuletzt in der Altorientalistik – wahrhaftig als ein „Höllenfuhl“ darstellt; man wird sich die Frage stellen müssen, wie sehr die Psychopathologie des Individuums, die private „Hölle“, das Bild fremder Welten mitbestimmt und ob die Tiefen der Zeiten wirklich dasselbe sind wie die Untiefen der Seele.

¹⁸ Ganz ähnlich auch in „Freud und die Zukunft“ 1936: „In der Wortverbindung ‚Tiefenpsychologie‘ hat ‚Tiefe‘ auch zeitlichen Sinn: die Urgründe der Menschenseele sind zugleich auch *Urzeit*, jene Brunnentiefe der Zeiten, wo der Mythos zu Hause ist und die Urnormen, Urformen des Lebens gründet“ (GW IX, 493).

¹⁹ Manfred Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann* (Thomas-Mann-Studien 2), Bern und München 1972.

2. Strukturen einer Welt-Konstruktion: Vom äffischen Ägypterland

2.1 Die Verdichtung der Realitätsfiktion

Nachdem ich nun hier abzustecken versucht habe, was sich mir als Aufgabe des Historikers einem Werk wie dem Josephroman gegenüber darstellen könnte – nämlich seine Formen von Realismus zu beurteilen, und das Verhältnis von Literatur, Geschichtsschreibung und Mythosrezeption –, will ich mich nun diesen Aufgaben zuwenden.

Josephs ägyptische Welt ist auf das Wunderbarste ausgestattet. Sie ist angefüllt mit Dingen, bei denen man als Ägyptologe zwischen Wiedererkennen, ungreifbaren „Déjà vu“-Gefühlen und verblüffter Bewunderung über den angleichenden Erfindungsreichtum hin- und hergeworfen ist. Die Realitätsfiktion wird auf zweierlei Weise hergestellt: zum einen durch Einbeziehung von historischen Sachverhalten²⁰ und eigener Reiseerfahrung, zum anderen durch eine Form der „Ägyptisierung“ von Inhalten und Ausdrucksweisen – und diese will ich nun hier etwas ausführlicher zum Gegenstand machen:

Da sprechen die Leute „selbstgefällig, im Stil einer Grabinschrift“ (GW V, 931) oder nehmen ihre Oberen für sich ein, indem sie sie in Form von Königseulogien anreden – „Du gleichst dem Re, der über den Himmel fährt in seiner Barke“ (GW IV, 885). Als Joseph, den sie schon „in Mannesbereitschaft erfunden“ hatte, ihr entflieht (GW V, 1259), spricht Mut-em-enet perfekt ägyptisch; der König fällt in die Phraseologie der „Klagen“ über die verkehrte Welt – „Das Land ist zugrunde gegangen, es lebt in Aufruhr“ (GW V, 1422) – oder bricht ekstatisch in seinen Sonnengesang aus, wobei er sogar, von Rührung überwältigt, des „Mäusleins“ gedenkt „in seinem Loch“, wo Gott „ihm bereitet, was es braucht“, oder des „Küchleins“, „das schon in der Schale pieft“ (GW V, 1456ff.).

Manche dieser Ägyptizismen sind nun für den normal informierten Leser gar nicht zu erkennen: Da wird die Tochter „Söhnin“ genannt (GW IV, 842, GW V, 1005 und sonst), mit Feminin-Endung von „Sohn“ abgeleitet wie im

²⁰ Zu den Abbildungen s. *Bild und Text* (s. Anm. 5); aus seinen Bestellungen bei der Münchner Staatsbibliothek (*Dichter über ihre Dichtungen* – s. Anm. 6 – S. 100), seinen eigenen Angaben (*Dichter über ihre Dichtungen*, S. 205) und den Büchern des Nachlasses (a.a.O., S. 349) lassen sich folgende ägyptologische Fachbücher anführen: Blackman, *Das hundert-torige Theben*, Leipzig 1926 (dt. von Roeder); Breasted/Ranke, *Geschichte Ägyptens*, Wien 1936; Erman, *Die ägyptische Religion*, Berlin 1905; Erman, *Die Literatur der Ägypter*, Leipzig 1923; Erman/Ranke, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*, Tübingen 1923; Roeder, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, Jena 1927; Steindorff, *Blütezeit des Pharaonenreichs*, Bielefeld und Leipzig 1926; Steindorff, *Die Kunst der Ägypter*, Leipzig 1928; Weigall, *Echnaton, König von Ägypten und seine Zeit*, Basel 1923; Wiedemann, *Das alte Ägypten*, Heidelberg 1920.

Ägyptischen²¹, da nimmt Mai-Sachme dem Joseph bei seiner Einlieferung ins Gefängnis eine Schreiberprüfung ab, wie sie im ironisierenden Kompetenzstreit des Papyrus Anastasi I überliefert ist (GW V, 1320), oder er stellt wenig später die ärztlichen Kenntnisse des medizinischen Papyrus Ebers unter Beweis (GW V, 1323). Da übernimmt Pharao gegenüber dem eintretenden Joseph unmerklich den Wortlaut, mit dem der heimkehrende Exilant Sinuhe sechshundert Jahre vor der Erzählzeit seine Gefühle geschildert hatte: „[...] vielen schwindet die Seele, wenn sie vor Pharao stehen sollen, ihr Herz verläßt sie, es geben ihnen die Knie nach, und sie können nicht Leben von Tod unterscheiden.“ (GW V, 1419) Mit Formeln ägyptischer Erzählungen – „So vergingen viele Tage nach diesen“ (GW V, 1332), „Dies geschah nicht viele Tage nach der Ankunft Israels“ (GW V, 1751) – wird dann und wann auch der Fluß der Romanerzählung gesteuert, und als das „heilige Spiel“ beginnt, dies besonders „auf den Flügeln der poetischen Reflexion“ schwebende²² Nachspielen der Wiederbegegnung mit den Brüdern, gesteht der würdig gewordene Joseph in der Phraseologie des demotischen Romans von Setna-Chaemwese: „ich weiß vor Aufregung den Ort der Erde nicht, wo ich stehe“ (GW V, 1589).

Mit solchem Raffinement geht der Erzähler über das zur Erzeugung einer stabilen Realitätsfiktion Notwendige hinaus und wendet sich an Kenner und Feinschmecker, die er unter seinen „Modellesern“ gar nicht hätte erwarten können. Es ist darin also etwas von Selbstzweck, von der Befriedigung eigener Lust an der möglichst genauen „Querweltein-Identität“ einer erschaffenen Welt, in der der Erzähler seiner Freude an altertümlich-gravitätischer Ausdrucksweise, außenseiterhaft-stilisiertem Verhalten und byzantinischem Zeremoniell freien Lauf lassen kann.

2.2 Die Kultur der „zierlichen Greuel“

2.2.1 Von der Narrheit des Gebahrens und dem Irrwitz des Glaubens

Es ist aber da nicht nur dieser lustvolle Ernst der Beschreibung; es ist schon auch ein „drolliges“ Land, in das Joseph am Ende der „schönen Geschichte und Gotteserfindung“ zurückkehren will, schon ein wenig „äffisch“ in seiner Verbindung aus Zivilisiertheit und Barbarei. Aber es ist auch ein Land, das Joseph allerlei Möglichkeiten bietet:

²¹ Dies ist jedenfalls die einfachere Erklärung gegenüber Dierks, a.a.O. (s. Anm. 19), S. 199 („antipsychologische Leugnung des ‚Es‘“).

²² Friedrich Schlegel, Athenäumsfragment 116, in: *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, herausgegeben von Ernst Behler und Mitwirkung von Jean-Jacques Anstatt und Hans Eichner, 1958–, Bd. 2, S. 182f.

Die „Tier- und Leichenanbeter“ (GW V, 1140; 1305f.) sind seiner Rationalität nicht gewachsen, sie müssen sich seinen Fragen über die Bedingtheit ihrer Götter entziehen, im „ängstlichen Jubel“ etwa bei der Feier jenes gefangenen „Rindsgottes“ (GW V, 1305) Apis in Menfe, der „witzigen Grabes-Großstadt“²³ (GW V, 1509) in der Nachbarschaft des pyramidalen „Großgerümpels des Todes“ (GW IV, 741). Josephs kausal begründeten Vorkehrungen gegen die drohende Hungersnot sind ihnen am Ende gar beinahe „etwas Zaubenhaftes [...], denn sie waren gewohnt, sich gegen das Eindringen immer lauender Dämonenbosheit durch ein möglichst undurchlässiges Gefüge magischer Zeichen und Sprüche zu sichern“ (GW V, 1504); Joseph ökonomisiert den Grabkult, indem er ihnen Tonmodelle erfindet als Ersatz für echte Früchte (GW V, 933), er setzt ihnen eine dringend notwendige Landreform durch und seinen diplomatischen Einflüsterungen beim König verdankt Aten, der neue Gott, seine einigermaßen fortschrittlichen Züge von Jahwehaftigkeit und Transzendenz.

Natürlich ist es schon auch „eine Sache zum Wundern, daß jemand bei so viel kritischer Abgerücktheit von der Welt, in die er versetzt ist, unter Kindern, deren ganzes Gebaren ihm im Grund eine Narrheit ist, dennoch so viel Lebensart aufbringen mag, um unter ihnen so weit voranzukommen, wie Joseph kam [...]“ (GW V, 1241). Es gehört viel „Nachsicht“ dazu gegenüber den Widersprüchen dieser Kultur, bringt aber auch den psychischen Gewinn des Besser-Wissens und Besser-Könnens – wie es sich der Erzähler spöttisch-vergnügt ausmalt, wenn er sich vorstellt, wie jemand von uns damals zur Stelle gewesen wäre, „das Dunkel ihres Geistes zu lichten“ und sie, ihnen die „kindischen Vorstellungen“ von der Nilquelle bei Assuan nehmend, über die wahren meteorologischen Hintergründe des Kommens und Gehens der Nilschwelle aufzuklären, freilich, nicht ohne eine gewisse Verwunderung darüber, wieso die Ägypter bei so viel „abergläubischer Ignoranz“ ihren „Nährstrom“, den Nil, doch „recht ingenios zu bewirtschaften wußten“ (GW V, 1577).

Und es ist nicht nur ein widersprüchliches Land, es ist auch eine merkwürdige Gesellschaft. Über die „seufzend steuernden Robot-Bäuerlein und amtlich befuchtelten Wasserschöpfer“ (GW V, 1140) regiert eine sowohl kindische wie dekante Sippe von Hofschranzen. Die Eilboten mimen „pflichtschuldige Atemlosigkeit“ (GW V, 1369), der „schwänzelnd“ herbeitrippelnde „Kämmerling“ (GW V, 1410) – der stellt sich dann als der nachmalige König Eje heraus (GW V, 1481) – ist vom Hofdienst dauerhaft krumm, und Beken-

²³ Bei der er wie sein Erzähler übrigens merkwürdigerweise darauf bestehen, ihre Lage ersparte eine „Westfahrt“ bei der Beerdigung, weil sie schon im Westen läge: sie haben wohl beide die memphitische Nekropole Sakkara mit der eigentlichen Stadt auf dem Ostufer verwechselt.

chons, des Amun „Ober-Blankschädel“ (GW V, 1123), ist ein anmaßender und aufgeblasener Heuchler.

Und die Menschen sind wie ihre Religion, denn „immer ahmen sie nur die Götter nach, und je wie das Bild ist, das sie sich von ihnen machen, danach tun sie“ (GW V, 1451f.), sagt Pharaon selbst. Es ist ein „Irrwitz“ von einem Glauben (GW V, 1450): Der arme Gott Sopdu im Lande Gosen ist „ein beiseitegedrängter, undeutlich gewordener und, nach Seelenstimmung und Redeweise seiner Priester zu urteilen, ziemlich verbitterter Gott“ (GW IV, 723); Bubastis, die Stadt der göttlichen Katze, riecht unerträglich nach Baldrian; Atum-Re, diesem milden alten Herrn, entgegen steht Amun-Re von Theben, ein wahrhaft sturer Bock von einem Gott, „starr und streng, ein verbietender Feind jeder ins Allgemeine ausschauenden Spekulation“ (GW V, 942); in seine Stellung aber ist Amun aus kleinen Verhältnissen (GW V, 1366) gelangt, gewaltsam gewissermaßen, durch seine Verbindung mit der Macht und dem Machtbewußtsein seiner Priesterschaft.

2.2.2 Von der Authentizität krauser Gedankengänge und der Uneigentlichkeit der Charaktere

Nun ist es allerdings wiederum nicht so, daß diese Weltkonstruktion Thomas Manns epischer Phantasie entsprungen wäre – im Gegenteil: Vom Ägyptenbild der Ägyptologen seiner Zeit unterscheidet sich seines nur durch den Glanz der sprachlichen Darstellung. Es ist die Zeit, zu der der ungeordnete positivistische Zugriff, nicht nur in der Ägyptologie, die Dokumente der Vergangenheit zwar in riesigem Umfang versammelt, aber für ihre Interpretation nur äußerst schlichte Konzepte bereit hatte: das einfache Gemüt der frühen Menschen – als „mythisches Bewußtsein“ zu erkenntnistheoretischen Ehren gekommen – und Vulgarisierungen der Philosophie Ludwig Feuerbachs, nämlich, daß Religion ein Bedürfnis des Gefühls ist und Gott ein Attribut des Menschen, spricht: der Mensch sich Gott zum Bilde geschaffen hat²⁴. Religion entstehe im „einfachen Volk“ aus Angst und Ehrfurcht und werde in der Theologie Rabulistik – „für dieses Barbarentum sich zu erwärmen, kann man von niemandem verlangen“²⁵, sagte Adolf Erman, der ägyptologische spiritus rector jener wissenschaftsgeschichtlichen Epoche.

²⁴ Diese Vorstellungen sind auch die Thomas Manns: „[...] ein rechtes Wagnis [...], mich auf die Welt des Religiösen einzulassen, die ich eigentlich [u]nd] persönlich nur in Form der schlichtesten Verehrung des Unerforschlichen kenne, die aber zweifellos den einzigen Zugang bildet, der sich uns zu der Mondschein-Welt des alten Orient aufthun kann“, *Dichter über ihre Dichtungen* (s. Anm. 6; Brief an E. Bertram, 1925), S. 85f.

²⁵ Adolf Erman, *Die Religion der Ägypter. Ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*, ³Berlin und Leipzig 1934, S. 12 (in der 1. Auflage 1904 unter dem Titel „Die ägyptische Religion“ von Th. Mann verwendet).

Aber es ist nicht nur vorgefundenes Material, Thomas Mann hat den Stoff zu eben dieser Form weitermodelliert; das erweist sich unmittelbar an den von ihm ganz allein erschaffenen Protagonisten.

Da sind vor allem Potiphar/Petepre und seine Frau, und da ist ihr Hausstand: Petepre, der Eunuch, ein edler Herr von zarter Seele, der gerecht ist aus Bequemlichkeit (GW V, 1188) und sich die Welt vom Leibe hält; und Mut-em-enet, die schöne und „mondkeusche“ Priesterin, die ihr Innenleben in einen Panzer von kultureller Sublimierung eingesperrt hat, und die an ihrer verdrängten Sexualität zerbrechen wird. „Uneigentliche“ und mißglückende Leben, denen des Autors Mitgefühl gilt, und deren Schwäche zu dienen der starke Joseph bereit ist.

Dann die fürchterlichen „Elterlein“, die kaum mehr sind als kräftig gezeichnete Allegorien eines mütterrechtlichen „Sumpfdaseins“²⁶; und Allegorien wie sie sind die beiden Zwerge, Dudu, der Böse, und „Gottliebchen“, der Gute, Gesprächspartner Josephs über viele Seiten hin und lange Jahre – „ein Stück Sexual-Satire“, wie ihr Schöpfer sie einmal kennzeichnen wird²⁷, ihnen ihr Lebensrecht wieder nehmend.

Mont-kaw freilich, der Hausmeier und Verwalter, ist – und wie er später Mai-Sachme – ein eigener Charakter, aber dennoch nur ein eifriger und kompetenter Handlungsgehilfe in den Amtsstuben der Macht, dessen Person mit seiner Rolle identisch ist; Mont-kaws und Mai-Sachmes Rollen im Roman sind die der „Diener ihres Herrn“, die, wenn sie ihren Teil zum Aufstieg Josephs beigetragen haben, anspruchs- und anstandslos in den Hintergrund zurücktreten.

Und endlich der König – ein körperlich mißgestaltetes Muttersöhnchen, schwächlich, verzärtelt und mit einer Neigung zu epileptischen Anfällen, am Menschsein behindert durch seine Rolle, ein uneigentlicher Prophet und scheiternder Gottsucher, der sich redlich abmüht, einen Gott „hervorzudenken“ wie Urvater Abraham, aber dieser Aufgabe nicht gewachsen ist – nicht gewachsen sein kann, weil über seiner Welt Josephs und des Erzählers Verdikt schwebt, „daß einer recht sein kann auf dem Weg, aber der Rechte nicht für den Weg“ (GW V, 1472; 1749).

Mit diesen körperlich und seelisch behinderten Menschen ist das mit Konturen versehene Personal von Josephs ägyptischer Welt einigermaßen versammelt; was noch fehlt, ist die Kontrastfolie aus der Welt Jaakobs und der Kinder Israels. Da wechselt das Licht und scheint auf Menschen, die auch in ihren Schwächen noch etwas Heroisches haben: auf eindrucksvoll erhabe-

²⁶ S. die Analyse von Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie* (s. Anm. 19), S. 187f.

²⁷ *Dichter über ihre Dichtungen* (s. Anm. 6), S. 255 (Brief an M. Spann, 1942); S. 322 (Brief an J. Lesser, 1946).

ne Patriarchen, Abraham, Isaak und Jaakob – der große Theatraliker und „gottesschlaue“ Jaakob, der auch dann seine Würde wahrte, wenn er sich wendet; und die Brüder, die alle in ihren Irrtümern und Stärken scharf umrissen sind. Und erst in dieser Patriarchenwelt ist den Frauen ein eigenes Gewicht erlaubt: Wo dort Teje war, die überbehütende Königsmutter, oder Asnath, Josephs auf ideologische Jungfräulichkeit fixierte Ehefrau²⁸, sind hier Rahel, die hübsche und schöne, über alles geliebte; die fruchtbare Lea mit den entzündeten Augen; die kleine Serach, die, um den alten Jaakob mit ihrem Gesang auf Josephs „Auferstehung“ vorzubereiten, in der kurzen Minute ihrer Erzählzeit eines der schönsten Exempel dafür geben darf, wie aus Geschichte Poesie werden kann. Und wo sich in Ägypten, mit großer Kunst bis an die Schmerzgrenze des Lesers herangeführt, der Zerfall einer armen Frauenseele vollzieht, darf sich bei Hebron die großartigste von allen, Thamar, die Stammutter des Hauses Juda, in die Bahn der Weltgeschichte einschalten und am Ende ihrer Zeit in die Farben des Pathos getaucht dastehen wie eine Statue der Unbesiegbarkeit des Menschengenies (GW V, 1576).

Und unter ihnen schreitet Joseph, der schöne, kluge und schließlich auch weise; in ihm leuchtet die rationale Humanität in einer noch dämmernden Welt, er ist der einfühlsame Menschenfreund und gottspielende Narziß, gleichzeitig „Held seiner Geschichte“, reflektierender Schauspieler und Regisseur des Stückes und dann und wann eins werdend mit dem allwissenden Erzähler (GW XI, 666) – ein Gulliver im Lande Lilliput und Laputa, ein Siegfried unter den Nibelungen.

So muß man nun aber auch den folgenden Schluß ziehen: die Rollen sind auf der Spiel-Bühne des Romans eindeutig verteilt – dort sind die Helden und hier ist das Ensemble der Buffo-Szenerien, die Narren und Tröpfe, die in einer fernen Mittsommernacht kläglich und verwirrt Pyramus und Thisbe spielen.

²⁸ Bei der Beschreibung Asnaths geht Thomas Manns Unbekümmertheit um das Repräsentationssystem einer fremden Kunst wirklich sehr weit: er interpretiert plastiktypische Haltung und Gesichtsausdruck jener Leidener Statue, nach der er Asnath gestaltet hat, um in personale Eigenschaften der Dargestellten, also z.B. ihren Blick „von einem eigentümlichen starren, lauschenden Ausdruck, ein wenig wie bei Tauben, ohne daß sie im entferntesten taub gewesen wäre: es malte sich in diesen Blicken nur innere Gewärtigkeit, das Horchen auf einen vielleicht bald erschallenden Befehl, eine dunkel-aufmerksame Bereitschaft, den Ruf des Schicksals zu vernehmen“; vgl. *Bild und Text* (s. Anm. 5), S. 313. Im übrigen ist dies nur der Paradeffall eines Interpretationsverfahrens von Kunstwerken, dessen sich nicht nur Thomas Mann durch das ganze Werk hindurch bedient, sondern das zu seiner Zeit weitverbreitet war: Interpretation von Bildnissen als Persönlichkeitszüge – ein Verfahren, das eine vorurteilsgeladene Analogie von Äußerem und Innerem postuliert, und in dem Johann Kaspar Lavaters „Physiognomik“ fortlebt, ohne daß den Interpretierern, wie damals Lavater, ein Aufklärer wie Georg Christoph Lichtenberg in die Parade gefahren wäre.

2.3 Exotische Gegenwelt und Geschichtsschreibung der Sieger

2.3.1 Die Welt der Unteren

Merkwürdig ist freilich, daß die traurigen Liebesspiele und Buffo-Arien in einer exquisit ausgestatteten und aufs feinste ausgemalten Monumentalkulisse stattfinden. Weil sie im Widerspruch zu den unreifen Figuren dieser „unterweltlichen Hochzivilisation“ steht, läßt die minutiöse Ausgestaltung und die Monumentalität ihrer Dingwelt Momente von Exotik um ihrer selbst willen erkennen. Und auch die anderen Ingredienzien der Exotik sind versammelt: Die Feste sind bei aller distanzwahrenden Beschreibung doch noch genügend orgiastisch, um das dionysische Amalgam aus Rausch und Wollust erkennen zu lassen, mit trunkenen Mänaden und Satyrn, dem Bock, der sich „öffentlich mit einer Jungfrau des Landes vermischte“, und der „starrenden Mannesbereitschaft“ von in Prozession getragenen Götzen (GW V, 968); und als „Joseph Hochzeit macht“, nehmen die Feierlichkeiten ganz unverhüllt die wüsten Formen des Demeter-Kultes an (GW V, 1521ff.). Und endlich die magischen Praktiken; als die verzweifelte, schon hexenhaft gezeichnete Mutem-enet ihre letzte Zuflucht beim Liebeszauber sucht, entfesselt der Erzähler eine „Walpurgisnacht“ ohnegleichen – ein Spektakel von Voodoo-Zauber für Gebildete, könnte man sagen.

Und Josephs Fahrt durch die Unterwelt erhält einen neuen Sinn: Thomas Mann bestätigt auf seine Weise Jaakobs „ehrwürdige Vorurteile gegen ‚Mizraim‘, das Land des Schlammes“ (GW V, 1521), indem er eine Gegenwelt schafft mit allen Zutaten, die das bürgerliche Bewußtsein in dies Bild hat einfließen lassen. Auch er schafft eine exotische Welt aus der Tradition des historischen Romans im 19. Jahrhundert und dessen unnachahmlicher Mischung aus Herablassung, Ausstattungsprunk, atmosphärischer Schwüle und „exorbitanter Deskription“²⁹ – obwohl er sich auf der bewußten Ebene von dieser Tradition distanziert hatte: „Bevor ich zu schreiben begann, habe ich ‚Salammbô‘ wiedergelesen, um zu sehen, wie man es heute nicht machen kann“, sagte er 1928. „Nur keinen archäologischen Brokat! Nur nichts Gelehrt-Artistisches und keinen gewollt gegenbürgerlichen Kult krasser Exotik!“ (GW XI, 626). Aber – das ist es dann doch leider geworden, wenn auch abgemildert, eine domestizierte Salammbô gewissermaßen, wo die Götter keine Menschen mehr fressen, aus den wüsten Wilden Tröpfe geworden sind und aus den verschlagenen Priestern Hohlköpfe.

²⁹ Sainte-Beuve über Flauberts „Salammbô“, zitiert nach Georg Lukács, *Der historische Roman*, in: Georg Lukács, *Werke* Bd. 6: Probleme des Realismus III, Neuwied und Berlin 1965, S. 226.

2.3.2 Weltflucht und Erlösung

Anders als bei Gustave Flaubert aber steigt der Leser nicht selbst, sondern in Gestalt eines Stellvertreters in diese Unterwelt hinab, nämlich in der Gestalt Josephs, des lichten und rationalen bürgerlichen Helden und des Exponenten einer zukunftssträchtigen Entwicklung. Die Erlösung des rationalen europäischen Geistes vom dumpfen orientalischen Mutterboden wird in Joseph personalisiert und in seiner Geschichte thematisiert – die Entwicklung geht über den alten Orient hinweg, auf die „Totalität des Humanen“³⁰ hat er keinen Anspruch.

Für den Betrachter freilich sind zwei Sichtweisen dieser Evolutionsgeschichte möglich: In der einen liegt hier für einen Historiker des Orients nur eine weitere Variante jener Erfolgsgeschichte vor, die in dem gipfelt, was Rudyard Kipling „des weißen Mannes Bürde“ genannt hat: die Verpflichtung nämlich, in Gestalt von Soldaten, Administratoren und Krankenschwestern in alle Welt hinzugehen, sie Humanität zu lehren und ihr die Zivilisation zu bringen. Und wie diese Erfolgsgeschichte mit der Identitätsgeschichte Europas verknüpft ist, läßt sich bis in die Antike zurückverfolgen: Wo in der biblischen Josephsgeschichte eigentlich noch nicht mehr als die Ambivalenz Israels gegenüber dem großen Nachbarn Ägypten thematisiert wird, die Ambivalenz der Vorstellungen vom *bêt abadîm*, dem „Haus der Knechtschaft“ einerseits, und dem Ort des Asyls und der „Fleischtöpfe“ andererseits³¹, da hatte sich an der Zeitwende bereits jenes Bild des „Morgenlandes“ in den Hirnen der Geschichtsschreiber festgesetzt, das es von nun an bleiben sollte: Bei Actium siegte nicht nur der zukünftige Augustus über eine Machtpolitikerin, die Rom gefährlich geworden war, Kleopatra, sondern es siegte der edle Römer über das wollüstige orientalische Weib, siegten die olympischen Götter über die ägyptischen Monstren³² und siegte Apoll über Dionysos³³.

Die andere Sichtweise möchte ich mit einem Zitat von Georg Lukács illustrieren, weil in ihr eine Form der Typologie des historischen Romans in der „Krise des bürgerlichen Realismus“ sichtbar wird. Er führt einen Brief Flauberts an, in dem dieser schreibt: „Wenige Leute werden erraten, wie traurig man sein mußte, um die Neuerweckung Karthagos zu unternehmen! Das ist

³⁰ Hamburger, *Der Humor bei Thomas Mann* (s. Anm. 4), S. 215ff., hier speziell S. 220.

³¹ Antonio Loprieno, *Il modello Egiziano nei testi della Letteratura intertestamentaria*, in: *Rivista Biblica* 34, 1986, S. 205ff.

³² Vergil, *Aeneis* VIII 671–714.

³³ Hervorragende Darstellung von K.A.D. Semlik und E.A. Hemelrijk, „Who knows not what monsters demented Egypt worships?“. Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt, in: *Die orientalischen Religionen im Römerreich* oä, S. 1852ff. (insbesondere S. 1920ff.).

eine Flucht in die Wüste der Thebais, wohin mich der Ekel vor dem modernen Leben gejagt hat.“³⁴ – Bei Thomas Mann freilich manifestieren sich Trauer und Ekel anders als bei Flaubert – sie manifestieren sich nicht in einer Welt voller tierhafter Menschen, sondern in einem Land des schwarzen Schlammes mit dumpfen Sumpfgeschöpfen, einer Welt also, vor deren Schrecken er sich schützt, indem er sie lächerlich macht. Und diese Welt zerfällt nicht wie die karthagische im barbarischen Kampf um einen magisch wirksamen Fetisch, sondern ihr ist „bestimmt, als nutzlose Hülse und Schale am Wege liegenzubleiben“ (GW IV, 379), wenn die rationale Humanität sich aus ihr befreit wie das Neugeborene aus dem Mutterschoß. Schwankend zwischen Faszination und Abneigung, symbolisiert Thomas Mann den, wie er sagt, „revolutionären Obskurantismus“ seiner Zeit, ihre „Verleugnung der Großhirnentwicklung“ (GW XI, 48; 137), in einer Kultur der „zierlichen Greuel“, in einer „äffischen“ Vorwelt, die in der teleologisch verstandenen Menschheitsgeschichte auf ihren Platz verwiesen werden kann. Die Dinge aber aus Raum und Zeit zu entfernen, ist eine „Art von Idealismus, der auch dem Naturalismus zur Verfügung steht“³⁵. War Salammbô das Produkt tiefster Resignation, führt Thomas Mann in seiner fiktionalen Welt die Humanität zum Sieg, während in der Wirklichkeit Deutschland der Barbarei verfällt.

3. Die Wahrheit des Mythos

3.1 Die Exegese des Mythos: Mythos als Konzeptualisierung

3.1.1 Welt als Projektion

Damit komme ich aber auch zum anderen Teil meiner Darstellung, der Erscheinungsform des Mythos im Josephroman. Die Romanstrukturen Ägyptens konnten nicht anders sein als sie geworden sind, weil die Metaphysik jener fiktionalen Welt der „Mythos vom Matriarchat“³⁶ ist – so hat Uwe Wesel sein Buch zur Geschichtsmythologie Johann Jakob Bachofens genannt. Für Bachofen gehört Ägypten der Epoche des „weiblich-stofflichen Prinzips“ an, aus der sich im Fortgang des Menschheitsfortschritts das männlich-rationale Prinzip erheben wird. Der Menschheitsfortschritt von der

³⁴ Georg Lukács, *Der historische Roman*, in: Georg Lukács, *Werke* Bd. 6: Probleme des Realismus III, Neuwied und Berlin 1965, S. 224.

³⁵ Lukács, *Der historische Roman* (s. Anm. 34), S. 281 (Zitat nach Guyau).

³⁶ Uwe Wesel, *Der Mythos vom Matriarchat. Über Bachofens Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 333), Frankfurt am Main 1980.

orgiastisch-dionysischen Frauenwelt zur apollinisch-spiritualisierten Männerwelt ist gleichzeitig der Religionsfortschritt vom Polytheismus zum Monotheismus, und der kulturelle Weg vom Orient nach Europa. Man könnte aber auch sagen: Der menscheitsgeschichtliche Prozeß wird von Bachofen in den Erscheinungsformen der Individuation beschrieben, als quälend langsame Loslösung eines Sohnes von seiner dominanten Mutter, sie wird aber nicht so begriffen, sondern als ein Unvermögen des Bewußtseins in die Biologie der Geschlechter verlegt.

Dieser, mit Verlaub, evolutionistische „Sexismus“ bedingt also als Metaphysik von Josephs Ägypten den Charakter dieser Welt und den ihrer Personen. Mut-em-enet ist nicht einfach ein Mensch, der in Liebesnot gerät, sondern sie gerät gerade deswegen in Liebesnot, weil sie für Joseph die „im Fruchtbarkeitsdunkel hausende Unvernunft“³⁷ des weiblichen Prinzips verkörpert, der er sich verweigern muß um seines „göttlichen“, aber auch um seines leiblichen Vaters willen – um seines und der Menschheit Fortschritt willen: „Das Unglück wollte“, sagt der Erzähler, „daß über ihre Liebe nicht das entschied, was sie war, sondern was sie für Joseph bedeutete“ (GW V, 1141). Und so ist auch Mut-em-enet nur eine personal gezeichnete Allegorie wie der arme, nur noch halb männliche Petepre die Allegorie einer mißverstandenen Befreiung vom stofflichen Prinzip war. Und ebenso allegorisch kann es dem „weibischen“ Reformer Achenaten, der sich nicht einmal von der eigenen Mutter freimachen kann, auch nicht gelingen, seinen noch nicht ausreichend patriarchalisch durchgeistigten Sonnengott gegen Amun durchzusetzen, diesen „Gott aus gynäkokratischem Lebensgefühl: starr, konservativ, geistfeindlich, puristisch“³⁸.

3.1.2 Vom Heraustreten aus dem „mythischen Bewußtsein“

Nun ist allerdings auch erkennbar, daß Thomas Mann seiner Übernahme der bachofenschen Konzeption eine entschieden rationale Färbung gegeben hat – die Rationalität der Psychoanalyse. Die Menschen in seinem Ägypten sind nicht so wie sie sind, weil sie noch in gattungsnaher Ungeschiedenheit leben, in einem „natursomnambulen“ Zustand, sondern weil ihre Sozialisation unter den Bedingungen ihrer Zivilisation mißlingt. Die mütterlichen Bande, die Söhne und Töchter in Fesseln schlagen, aus denen sie sich nicht befreien können, sind die Bande der Kultur. Das muttertierhafte „Kultur-Über-Ich“³⁹ neurotisiert ihre Kinder, das „Unbehagen in der Kultur“ konkre-

³⁷ S. Hamburger, a.a.O. (s. Anm. 4), S. 117.

³⁸ Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie*, S. 186.

³⁹ Sigmund Freud, *Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur* (Fischer Taschenbuch 6043), Frankfurt am Main 1972, S. 126.

tisiert sich in körperlichen oder seelischen Behinderungen – aus dieser Welt wird sich der Mannesgeist nicht frei emporschwingen können, er bedarf eines anderen und einfacheren Kultur-Über-Ichs, das der Hirtennomaden.

Die Entwicklung der Menschheitsseele hüllt sich somit in das Gewand von *Totem und Tabu*⁴⁰. Im kindlichen Totemismus der personalen wie der menschheitlichen Individuation entfaltet sich die Rationalität in der Sehnsucht nach dem Vater⁴¹. Die anonym-kulturellen Traditionen ägyptischen Typus², die das Denken ersticken, wandeln sich zu Vorbildern, denen man nachleben kann: Die Nachahmung bedeutender Vatergestalten in der „gelebten Vita“, dem „gelebten Mythos“ (GW IX, 493), kann von Jaakob noch mit Kraft und existentieller Hingabe gespielt werden, weil sich der „naive“ Poet und große Mime Jaakob den Spielcharakter seines Spiels nicht eingesteht; der im Bewußtsein schon fortgeschrittenere Joseph aber schlüpft dann schon ungeniert – und zugleich über sich lächelnd – in die Kostüme all der Rollen, die seine Bühne und das „heilige Spiel“ für ihn bereithalten.

Die Entwicklung des mythischen Bewußtseins zu den Formen des Selbstbewußtseins erklärt sich Thomas Mann also als Entwicklung zu einem Schauspieler-Bewußtsein. Dies Bewußtsein, das sich seines Rollenspiels inne wird, tritt in Distanz zu sich und dem Gewicht seines Seins; es erkennt sich als ein Rollenspieler, dessen eigenes Sein hinter der Rolle zurücktreten muß. Um Bedeutung zu gewinnen bedarf die Rolle aber des Lesers und Zuschauers, und Bedeutung erhält sie eigentlich erst im großen Gestus, in der Ritualisierung. Thomas Mann sagt: „Das zitathafte Leben, das Leben im Mythos, ist eine Art von Zelebration; insofern es Vergegenwärtigung ist, wird es zur feierlichen Handlung, zum Vollzuge eines Vorgeschriebenen durch einen Zelebranten, zum Begängnis, zum Feste“ (GW IX, 497).

So wird Bewußtseinsentwicklung veranschaulicht, indem aus dem finsternen Ernst des Totemfestes das prunkende, sich selbst feiernde Staatsschauspiel, Oper wird. Im monumentalen Kostümfest seines Ägypterlandes bewegt sich der Volkswirt Joseph mit der „Heiterkeit des theoretischen Menschen“⁴².

⁴⁰ Zum Einfluß und zur Wirkung von *Totem und Tabu* Dierks, a.a.O. (s. Anm. 19), S. 136ff., insbesondere S. 160ff.

⁴¹ Im Vortrag „Freud und die Zukunft“ sagt Thomas Mann 1936: „Die Vaterbindung, Vater-nachahmung, das Vaterspiel und seine Übertragungen auf Vaterersatzbilder höherer und geistiger Art – wie bestimmend, wie prägend und bildend wirken diese Infantilismen auf das individuelle Leben ein!“ (GW IX, 498f.).

⁴² Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (Goldmann Klassiker 7555), 1990, S. 117.

3.2 Der Mythos als Exegese

3.2.1 Über die Fiktionen in der Wahrnehmung

Ich habe hier zusammengefaßt, wie die Metaphysik von Thomas Manns ägyptischer Welt den Denkbahnen folgt oder sich annähert, die in den Evolutionsmodellen Johann Jakob Bachofens und Sigmund Freuds gelegt worden sind, nämlich den Vorstellungen – bewußt hier, unbewußt dort –, daß die psychische Entwicklung des Individuums und die Entwicklung der Art aneinander aufzuhellen sind.

Ich will mich nun wieder meiner eigentlichen Aufgabe zuwenden, und diese Konzepte selbst einer Realitätsprüfung unterziehen. Man kann sicherlich zunächst ganz einfach konstatieren, daß die Daten nicht richtig waren, die in Bachofens Vorstellungen von Ägypten einfließen. Sein Gewährsmann für die Lebenswelt war noch immer Herodot, dessen Geschichten erst auf der Folie fortgeschrittener Kenntnisse richtig gelesen werden können: Gewiß waren die ägyptischen Frauen geschäftsfähig und den Männern rechtlich gleichgestellt, was für einen Griechen, in dessen Welt Frauen den Status von Sklaven hatten, durchaus wie eine Sensation wirken konnte – aber es ist eine überängstliche Männer-Reaktion, dahinter gleich Frauenherrschaft zu wittern⁴³. Und was Bachofen von Plutarch über Isis als mütterlich-weibliches Prinzip erfahren hatte, war wohl eine mögliche Ausdeutung ihrer götterweltlichen Figuration mit Osiris – ein Paradigma des Nacht, Tod und sumpfiger Materie verhafteten Frauenzeitalters ist Isis aber genausowenig, wie etwa die Muttergottes das Christentum als Religion eines Matriarchats symbolisiert. Und in der ägyptischen Mythensymbolik mag zwar Isis ihrem Bruder beigezogen haben, Inzest ist aber selbst im Königshaus, zumal der älteren Zeit, die Ausnahme gewesen. Der Gedanke allein schon kam jedoch jenen mehr oder weniger gelehrten Projektionen entgegen, die den Orient als das Paradies der in Europa nicht zugelassenen Phantasien auszumalen halfen.

Und so ist es natürlich auch bei Freud der Geist der Zeiten, der aus ihm spricht. Er meinte, in den Krankheitsverläufen der Psychogenese jene Wahrnehmungsprozesse wiedererkennen zu können, die bei den frühen Menschen und den Naturvölkern als Animismus, Totemismus oder mythisches Bewußtsein begriffen werden sollten; diese selbst aber gehörten jenen schlichten Konzepten an, mit denen Historismus und Evolutionismus ihre Datenmengen zu bewältigen suchten. Nach dem „Ende des Totemismus“ – so hatte

⁴³ S. Wesel, a.a.O., S. 41ff.; hervorragende neuere Darstellung der Tatbestände Detlef Franke, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich*, Diss. Hamburg 1983, S. 326ff.; s. auch ders., „Zum Ausstellungskatalog ‚Nofret – Die Schöne. Die Frau im Alten Ägypten‘ – Alles schön und gut?“, in: *Göttinger Miszellen. Beiträge zur ägyptologischen Diskussion* 84, Göttingen 1985, S. 81ff.

Claude Lévi-Strauss sein Buch genannt – stellte sich aber auch da nur wieder heraus, daß die Psychopathologie des Individuums eben doch kein „anthropologisches Erkenntnismittel ersten Ranges“ war, wie sich Thomas Mann ausgedrückt hat (GW IX, 482): die Gelehrten haben mit der Begrifflichkeit von Totemismus und mythischem Bewußtsein ihrerseits unbewußt versucht, die Menschen, die sie erforschten, unter dem Deckmantel wissenschaftlicher Objektivität verschiedener zu machen, als sie sind – die Gelehrten, und eben manchmal auch die Dichter, unter den Deckmänteln, die ihnen eigen sind. Um es mit Lévi-Strauss zu sagen: Das „Bild ist projiziert, nicht empfangen; es erhält seine Substanz nicht von außen. Denn wenn die Illusion ein Stück Wahrheit enthält, so ist diese Wahrheit nicht außerhalb von uns, sondern in uns“⁴⁴.

3.2.2 Das große Rollenspiel

Dies wissend, kann man nun Thomas Manns Konzept vom Aufstieg des menschlichen Bewußtseins auf eine andere Weise der Ironie gegen ihn selbst wenden. Wenn nämlich jemand ein Paradigma des „zitathaften Lebens“ gewesen ist, dann war es der ägyptische König. Wann immer er in Erscheinung tritt, ist er ein Rollenspieler, spielt er als Lebender die Rolle des Gottes Horus und als Verstorbener die Rolle des Osiris; wann immer er auftritt, ist es eine „Art von Zelebration“.

Aber damit noch nicht genug: Auch das Bewußtsein, das seines Rollenspiels inne wird und das Thomas Mann erst in Joseph verkörpert sehen will, auch diese frühe Form des theoretischen Menschen wird schon in den ägyptischen Texten und Darstellungen reflektiert, als das Verhältnis des Rollenspielers zu seiner Rolle, der menschlichen Person des Königs zur Göttlichkeit seines Amtes. Durch die Krönung wird der Mensch zum Repräsentanten jenes Gottes, der den Staat als götterweltliche Macht symbolisiert, und nimmt der Herrscher seinen Platz ein „auf dem Horus-Thron der Lebenden“, ohne daß sein Menschsein aufgehoben ist; und er wird zum irdischen „Sohn“ seines himmlischen Vaters Re, dessen menschenweltliches *imperium* er treuhänderisch verwaltet⁴⁵.

Auf ihre Weise wird somit in der theologischen Staatstheorie der Ägypter vorformuliert, was im Christologiestreit der Spätantike virulent, und was im ausgehenden Mittelalter im Westen Europas institutionalisiert wird: die

⁴⁴ Claude Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus* (edition suhrkamp 128), Frankfurt am Main 1981, S. 135.

⁴⁵ S. zusammenfassend mit Belegen und Literatur Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt 1966, S. 14ff.; J. Assmann, *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*, München 1991, S. 240ff.

Rechtslehre von den „zwei Körpern des Königs“⁴⁶, dem „natürlichen“ und dem „übernatürlichen“ Körper des *rex qui nunquam moritur*, des „Königs, der nie stirbt“, weil, wie in Ägypten, drei Komplexe zusammenwirken – die Fortdauer der Dynastie, der korporative Charakter der Krone im Verwaltungsstaat und die Unsterblichkeit der göttlichen Königswürde.

3.2.3 Über die Symbolwelten der Anderen

Ich habe mich nun bis hierher im wesentlichen – sagen wir: dekonstruktivistisch verhalten, indem ich Thomas Manns Ägypten auf seine Eigenschaften hin betrachtet und zu zeigen versucht habe, was Legitimation und historische Basis jener Verfahren der Mythendeutung waren, deren er und seine gelehrten Zeitgenossen sich bedient haben. Das beeinträchtigt sicher nicht die Wahrheit des Josephromans als eines Kunstwerks in dem Sinn, den die Kunsttheorien von Realismus, Romantik und Klassik der „Wahrheit der Dichter“ gegeben haben⁴⁷, aber man wird schon einige Abstriche daran hinnehmen müssen, Humanität als Leitfigur des Romans sehen zu wollen, wie Thomas Mann selbst und mit ihm Käte Hamburger: dazu ist diese Humanität allzusehr von jener Art, die dem „weißen Mann“ seine „Bürde“ aufgeladen hat.

Abschließend will ich somit versuchen, Thomas Manns europäischem Bild vom alten Orient ein anderes entgegenzusetzen. Es bietet sich an, das Verhältnis von Bewußtsein, Mythos und Wirklichkeit an dem zu exemplifizieren, was ich hier schon „theologische Staatstheorie“ genannt habe.

Zunächst einmal ist grundsätzlich festzustellen, daß wissenschaftliche und mythische Erfahrung die gleiche Struktur haben⁴⁸. Gegenstände und Ereignisse der Wirklichkeit werden in Begriffs- und Ereignisklassen zusammengefaßt und durch Regeln und Bedingungen aufeinander bezogen. Was hier aber Begriffe sind, sind dort göttliche Wesenheiten, die zueinander in figurierter Beziehung stehen. Diese Gottheiten sind wohl auch personal, die Unberechenbarkeit, die man mit Personalität assoziiert, ist aber eingeschränkt, weil die personalen Gottheiten eingebunden sind in eine festgeschriebene Figurationsdynamik, in das – nach Jan Assmann – festgelegte Handlungsschema der „Konstellation“ – für das man das griechische Wort *Arché* einsetzen kann, Ursprungsgeschichte⁴⁹.

⁴⁶ S. Ernst H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (dtv wissenschaft 4465), München 1990, S. 319.

⁴⁷ Vgl. neben den hier genannten Werken von Lukács und Heimrich auch noch Wolfgang Kayser, *Die Wahrheit der Dichter* (rde 87), Hamburg 1959.

⁴⁸ S. hier und zum folgenden Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

⁴⁹ Hübner, a.a.O., S. 135ff. und passim.

So gesehen ist die *Arché* wohl auch das regelhaft „Typische“ im Sinne Thomas Manns. Aber Mythen werden nicht Realität, indem man ihnen nachlebt, sondern sie beschreiben Realität in den Formen kultureller Postulate; Mythen bedürfen im kulturellen Bewußtsein nicht der Auslegung, sondern Mythen sind Auslegung: Wirklichkeit wird erklärt, indem Gegenstands- und Ereignisklassen auf *Archái* bezogen werden. Also heißt dies in der ägyptischen Weltdeutung: Weil Herrschaft eine Ereignisklasse der Wirklichkeit ist, nämlich eine Gesamtheit von zivilisatorischen Handlungen der Menschen beschreibt, ist Herrschaft die Epiphanie eines Gott; weil ein König stirbt und ihm ein anderer folgt, repräsentiert das Königtum das Handlungsschema, in dem die Herrschaft des durch Seth sterbenden Osiris über Isis an Horus weitergereicht wird. Jene Götterfiguration, die aus den Protagonisten Osiris, Isis, Horus und Seth, und das sie zusammenbindende Handlungsschema besteht, ist der kulturspezifische Begriff vom ägyptischen Staat.

Da das auf *Archái* bezogene Wissen nun zwar rational organisiert, aber weniger zweckrational orientiert ist, ist die Umwelt der frühen Menschen natürlich weniger instrumental beeinflussbar, und der Mensch daher noch in höherem Maße existentiellen Gefährdungen ausgesetzt: ein Blitzableiter hilft eben besser als das Gebet an den heiligen Florian. Das Wissen früherer Menschen ist phantasiehaltiger⁵⁰. Tatsächliche Gefährdung und Gefährdungsbewußtsein verringern sich aber nicht nur durch die Beherrschung von Naturgesetzen, sondern auch durch gemeinschaftliches Handeln und Vergesellschaftung von Ressourcen und Chancenverteilung; die Einsicht in und die Einsehbarkeit von Abhängigkeitsstrukturen durch wachsende soziale Differenzierung, Integration und Organisation glätten die Ereignisamplituden in den Lebenswegen der Einzelnen und macht Leben planbarer und vorhersehbarer – macht es sicherer. Großstaaten so hoher Integrationsstufe wie das Ägypten des Neuen Reiches verwandeln die Abhängigkeit der Menschen von der natürlichen Umwelt weitgehend in eine soziale Abhängigkeit, die menschengemacht und daher verstehbarer ist, und daher rationales, weil weniger angstbesetztes Handeln ermöglicht.

Und so wird im historischen Gegenbild deutlich, daß Ägypten oder gar das Ägypten der Amarnazeit der motivischen Rolle nicht gerecht werden kann, die Thomas Mann ihm zugedacht hat. Denn zum einen zeigt jene historische Phase kaum Spuren mehr eines Denkens, für das man mit irgendeinem Recht Befangenheit im „Mutterdunkel“ vermuten möchte; zum anderen nun hätte Joseph eine Gesellschaft vorgefunden, in der er Karrierechancen nicht kraft angeborener rationaler Überlegenheit gehabt hätte, sondern

⁵⁰ S. hierzu und zum Folgenden vor allem Elias, *Engagement und Distanzierung* (s. Anm. 14).

nur durch angestregtes soziales Lernen; Möglichkeiten, sich mit seinen wirtschaftlichen Reformen und Neuerungen hervorzutun, hätten sich ihm schon gar nicht geboten, weil sie bereits alle existent waren. Die Periode der Ramesiden, die aus dem Reformationsversuch Achenatens hervorging, ist endlich eine überaus aufgeklärte Zeit, die sich auf dem Hintergrund einer langen Geschichte sieht und sich auf diesem Hintergrund als Moderne begreift – dort, in jenes Ägypten, hätte man eine Epochenschwelle in der Soziogenese des Bewußtsein legen können⁵¹.

Und der ägyptische Staat, dieser Staat der späten Bronzezeit ist nicht nur modern in seinem Rahmen, sondern hat Modernität in einem ganz allgemeinen Sinn⁵²: er hat mehr mit den neuzeitlichen Staaten gemeinsam als viele, die nach ihm gekommen sind. Eine pluralistische Gesellschaft in einer frühen Form von Wohlfahrtsstaat, in dem ein hohes Maß an Grundkonsens zwischen Herrschenden und Beherrschten besteht; ein reicher Staat, der über alle zeitgenössischen Technologien und Machtpotentiale verfügt; Funktionseliten, die ihr Geschäft verstehen, in professionell gegliederten Institutionen organisiert; eine hocheffiziente Landwirtschaft, begehrte Rohstoffe, entwickelte Fertigungsverfahren und mit dem großen Fluß ein Transportsystem, dessen interne Leistungsfähigkeit bei uns eigentlich erst mit den Eisenbahnen wieder erreicht wurde. Schließlich kosmopolitische Gesinnung, urbane Verhaltensformen und ein lässiger Stil.

Es war, kurzum, die falsche Welt für die projektiven Phantasien eines Dichters vom Aufstieg des menschlichen Geistes aus dem Mutterdunkel zum Vaterlicht, aus den Tiefen des mythischen Bewußtseins zur Höhe der rationalen Vernunft. Aber wie diese Phantasien nun einmal waren, dokumentieren sie auf eine bewegende, poetisch vollendete und unvergleichlich subtile Weise den Geist der Zeiten, dem sie entstammen, die axiologischen Vorurteile des Abendländers und seine Pose gegenüber den Welten der anderen.

Und so ist der Josephroman wohl auch ein großer Abgesang. Auch auf den Landkarten der Geschichte schwinden die weißen Flecken und mit ihnen die letzten Orte, in denen die Sehnsüchte und inneren Emigrationen noch in der Außenwelt angesiedelt werden konnten. Mit dem Josephroman hat ein Europäer vielleicht ein letztes Mal versucht, eine Wirklichkeit mit aller Kraft und aller Kunst zu beschwören – und konnte es nur noch, indem er sie gleichzeitig wieder aufgehoben hat. Auf seine Weise kündigt auch der Josephroman vom Ende der Kunst als Fiktion (A. Malraux/W. Hildesheimer).

⁵¹ S. Assmann, *Stein und Zeit*, S. 312. Zum Modernismus der Literatur und der Kunst, S. 309; 311.

⁵² Vgl. Barry J. Kemp, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, London 1991, und zusammenfassend S. 184.

Erik Hornung

Thomas Mann, Echnaton und die Ägyptologen

Es war ein Meistergriff, als Thomas Mann sich entschloß, Joseph und Echnaton zu Zeitgenossen zu machen. Damit brachte er die aufregendste und intensivste Epoche der ägyptischen Geistesgeschichte in seine große Erzählung mit ein und stellte sich ausdrücklich und „vor allem“ das Ziel, die Begegnung der beiden „für immer in aller Genauigkeit festzuhalten [...] wie es sich damals zu On in Unter-Ägypten wirklich begeben“ (GW V, 1482f.). Schon 1928 sagte er bei einer Dichterlesung in Wien: „Ich habe Grund zu hoffen, daß Joseph, der Sprößling des jungen ebräischen Monotheismus, sich mit *seinem* Pharao, dem religiös so kühn begabten Echnaton, gut unterhalten wird. Unglücklicherweise bin ich noch nicht so weit“ (GW XI, 628f.).

Sicher, es war nicht das erste Mal, daß Joseph diesem geschichtlichen Hintergrund zugewiesen wurde. Hugo Winckler hatte die Verbindung bereits gezogen, und für Eduard Meyer hat die bei Manetho überlieferte „Geschichte von dem heliopolitischen Priester Osarseph und dem weisen Amenophis [...] ursprünglich zweifellos unter Amenophis IV. gespielt“¹. Man darf nicht vergessen, daß Thomas Manns erste Entwürfe in eine Zeit fallen, in der die großen Entdeckungen Ludwig Borchardts in Tell el-Amarna (Nofretete-Büste, Gipsmasken) und von Howard Carter im Tal der Könige (Tutanchamun-Grabschatz) in aller Munde waren und eine Flut von Presseberichten auslösten, in der zugleich die Biographie von Weigall (vgl. unten) höchst stimulierend wirkte. Die 20er Jahre waren geprägt von einer Echnaton-Begeisterung ohnegleichen, der auch Thomas Mann sich nicht entziehen konnte. Erwähnen wir noch, daß Mika Waltari seinen „Sinuhe“, 1945 erschienen, ebenso in der Amarnazeit ansiedelt.

Hat sich die Fiktion einer Zeitgleichheit von Echnaton und Joseph bewährt? In der Wissenschaft nicht. Nachdem man in den Anfängen der Ägyptologie Joseph eher der Hyksoszeit zugewiesen hatte, also lange vor der

¹ E. Meyer, *Ägyptische Chronologie*, Berlin: Königl. Akademie der Wissenschaften 1904, S. 92.

Amarnazeit Echnatons, peilen die jüngsten Arbeiten zur Frage zwei zeitlich weit auseinander liegende Epochen an, die beide später als Echnaton liegen: die Ramessidenzeit (so J. Vergote²) und die Perserzeit (so D. B. Redford³). Aber als eine späte Rechtfertigung für Thomas Mann kann man darauf hinweisen, daß wir erst seit kurzem einen Wesir (also leitenden Minister) Echnatons kennen, der von seinem Namen her eindeutig asiatischer Herkunft ist: Aper-El (oder besser: Abdu-El – ein Name, wie für Thomas Mann geschaffen, heißt er doch „Diener des Gottes El“!), dessen Familiengrab Zivie in Saqqara entdeckt hat, der damals beliebtesten Beamten-Nekropole. Und man kann darauf hinweisen, daß nur in der Amarnazeit ein einzelner Beamter zwischen Pharao und den beiden Wesiren stehen kann, wie es Darstellungen im Grabe Tutanchamuns und in Saqqara vor Augen führen.

Die Perserzeit hätte wenig Attraktives geboten. Weitaus mehr die Ramessidenzeit, aus der Thomas Mann ohnehin reichlich geschöpft hat, so die Haremsverschwörung gegen Ramses III. (die er auf Amenophis III. „umschreibt“) und das Märchen von den zwei Brüdern. Aber eine Pointierung wie die Gegenüberstellung von Echnaton und Joseph, oder der beiden Gottsucher Echnaton und Jaakob, bot nur die Amarnazeit – der Dichter hätte keine bessere Wahl treffen können!

Doch wie anders wäre seine Ausgangssituation nur eine Generation früher gewesen! So selbstverständlich für uns Heutige Echnaton zu den großen Gestalten der Menschheitsgeschichte gehört, für das 19. Jahrhundert war er noch eine blasse, schattenhafte Figur, die nur ganz allmählich aus dem Nebel der Vergessenheit hervortrat. Es ist ein Verdienst der modernen Wissenschaft, diesen ältesten Religionsstifter wiederentdeckt zu haben. Und im Gegensatz zu dem abgeschlossenen Wissen, das wir über Buddha, Jesus oder Muhammad besitzen, sind unsere Kenntnisse über Echnaton immer noch im Wachsen, obwohl seine Hinterlassenschaft an königlichen Inschriften für einen Pharao erstaunlich gering ist; aber die Zehntausende von Blöcken aus seinen Tempelbauten sind nur zum Teil ausgewertet und halten immer noch Überraschungen bereit.

Champollion, der sich 1828 in Tell el-Amarna (das er „Psinaula“ nennt) nur einen einzigen Tag aufhält, weiß über Echnaton wenig zu sagen; er besucht nur die Stadtanlage, die schon von den Gelehrten der Expedition Bonapartes erkannt worden war, sowie die Grenzstelen, für die vier Jahre vor ihm von Wilkinson entdeckten Felsgräber blieb ihm keine Zeit. Immerhin

² *Joseph en Egypte*, Louvain: Publications Universitaires 1959. Eine Nachlese gab ders., „Joseph en Egypte“: 25 ans après, in: S. I. Groll (Hrsg.), *Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity*, Jerusalem: Magnes Press 1985, S. 289–306.

³ *A Study of the Biblical Story of Joseph*, Leiden: Brill 1970.

notierte er vor den extremen Darstellungen der Königsfamilie auf den Grenzstelen das Stichwort „grande morbidezza“, an dem Thomas Mann sicher Freude gehabt hätte.

Lepsius, der Begründer der deutschen Ägyptologie, arbeitet während der großen, von Friedrich Wilhelm IV. finanzierten preußischen Ägypten-Expedition 1843 und 1845 ausführlich in den Felsgräbern, die durch seine „Denkmäler“ und die Veröffentlichungen von Wilkinson einem größeren Publikum bekannt werden. In einem Brief an Alexander von Humboldt berichtet er seine anfängliche Meinung, Echnaton sei eine Frau (Lefébure glaubt noch 1890 daran!), und nach der Rückkehr legt er 1851 der Preussischen Akademie der Wissenschaften eine Abhandlung mit den Ergebnissen seiner Echnaton-Forschung vor. Hinter dem sehr gelehrten Titel *Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung* würde man allerdings kaum so umwälzende und erstmalige Einsichten in die religiöse „Umwälzung“ (wie Lepsius es nennt) unter Echnaton erwarten.

In seiner Akademie-Abhandlung hat Lepsius die wesentlichen Fakten herausgearbeitet, doch dauerte es noch Jahre, bis seine Ergebnisse in der Ägyptologie und außerhalb des Faches zur Kenntnis genommen wurden. Von den Universalhistorikern des späteren 19. Jahrhunderts ist Georg Weber der erste, der Echnaton und seine Bedeutung kennt – 1857 in seiner *Allgemeinen Weltgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des Geistes- und Culturlebens der Völker und mit Benutzung der neueren geschichtlichen Forschungen für die gebildeten Stände bearbeitet*. Und 1859 erschien in der für einige Zeit maßgebenden Geschichte Altägyptens von Heinrich Brugsch ein eigener Abschnitt über „Die Zeit der religiösen Reformation“. Grundlage waren hier wie dort die Forschungen von Lepsius.

Damit war um 1860, dank den Bemühungen der modernen Wissenschaft, ein jahrtausendlang völlig vergessener Religionsstifter wiederentdeckt. Das Scheitern seiner Umwälzung hatte zu einem so gründlichen Vergessen geführt, daß schon die ägyptische Spätzeit und die antiken Autoren keine Ahnung mehr von diesem „Ketzerkönig“ haben. Seit Lepsius tritt er aus dem Nebel des Vergessens immer klarer hervor. Brugsch spricht von seiner monotheistischen Gottesauffassung und zieht die noch bei Thomas Mann beliebte Parallele Aton/Adonis, erwähnt auch die poetischen Hymnen und die ungewöhnlichen Darstellungen des Königs. Als sein Nachfolger erscheint Aja, erst danach folgt für Brugsch Tutanchamun, der lange Zeit nur aus dem thebanischen Grab seines nubischen Vicekönigs Huja bekannt war.

In der erst 1877 erschienenen deutschen Ausgabe des Geschichtswerkes von Heinrich Brugsch (*Geschichte Aegypten's unter den Pharaonen*) wird der König Teje, dem „Mamachen“, ein entscheidender Einfluß auf Echnaton

zugeschrieben. Durch seine „Mißheirat“ mit dieser „Tochter aus der Fremde“ hätte schon Amenophis III. den Keim zu der „Abneigung [...] gegen die Verehrung des hochwürdigen Reichsgottes Amon und seiner Mitgötter“ gelegt, und Teje habe ihrem Sohn „die Lehre von dem einen Lichtgotte [...] in zarter Jugend“ eingepflanzt. Dann hätten die „Ketzeri“ und das „wenig anmutige“ Äußere des Königs die Abneigung gegen ihn verstärkt, und er sei durch den Unmut der Priester und des Volkes aus Theben vertrieben worden.

Anders als Lepsius, für den Echnaton einen Irrweg der ägyptischen Geistesgeschichte verkörpert, erscheint er bei Brugsch bereits in verklärtem Licht und ist auf dem besten Wege, ein moderner und aufgeklärter Monarch zu werden. Brugsch spricht von der „Tiefe der Anschauung“ und der „innigen Gottesandacht“, die in den Grabinschriften von Tell el-Amarna hervortreten, „daß man fast geneigt sein sollte, der Lehre, von der der König in seinen Reden so häufig und gern zu sprechen pflegt, den vollsten Beifall zu spenden“.

Sehr viel war es immer noch nicht, was man über den „Ketzerkönig“ wußte, und bei den damaligen Universalhistorikern gehört er als Randfigur in eine Zeit des Niedergangs. Leopold von Ranke erwähnt ihn in seiner „Weltgeschichte“ von 1881 überhaupt nicht (was ihm schwere Vorwürfe von Eduard Meyer eintrug), und auch spätere Geschichtsphilosophen wie Spengler und Jaspers glauben, ihn ignorieren zu können; Toynbee denkt von ihm positiver, und erst Eric Voegelin (*Order and History*, seit 1956) sucht ihm wirklich gerecht zu werden, als dem ersten religiösen Reformator der Menschheitsgeschichte, der klar als Individuum hervortritt.

Entscheidend gefördert wurde die Popularität des Königs und seiner Zeit durch die Entdeckung des Tontafelarchivs von Amarna, die 1887 durch Einheimische erfolgte. Zwar dauerte es bis 1915, bis der Inhalt durch die Edition von Knudtzon wirklich erschlossen war, aber vieles wußte man schon vorher, und vor allem gab der sensationelle Fund den Anstoß zur ersten systematischen Grabung in Echnatons neuer Residenz, die Flinders Petrie 1891/92 durchführte und bald darauf veröffentlichte. Nun lernte man allmählich die Paläste, in denen Echnaton und seine Familie gewohnt hatten, und die zugehörige Stadtanlage genauer kennen, Detail häufte sich auf Detail zu einem immer lebendigeren Bild dieser bewegten Zeit, mit der „lustigen Exaktheit“ der Archäologie, von der Thomas Mann bei der Dichterlesung in Wien spricht. Um die Jahrhundertwende wurde durch mehrere Übersetzungen (die entscheidende Bearbeitung erschien 1894 als Berliner Dissertation eines Amerikaners in lateinischer Sprache⁴) auch der berühmte „Sonnen-

⁴ J. H. Breasted, *De hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis*, Berlin: B. Paul 1894.

gesang“ Echnatons allgemein bekannt und ist seitdem aus der Weltliteratur nicht mehr fortzudenken.

Eine Fülle von weiteren Details brachte die Arbeit von Norman de Garis Davies in den Felsgräbern von Tell el-Amarna, die 1908 in sechs Bänden vorbildlich veröffentlicht vorlagen und für jede weitere Beschäftigung mit der Amarnazeit grundlegend wurden. Dazu traten neue Entdeckungen: 1905 der Grabschatz von Juja und Tjuju, den Eltern der Teje, die der Dichter mit Bachofenscher Sumpfsymbolik zum uralten Geschwisterpaar Huij und Tuij „im Oberstock“ umfunktionierte; 1907 das immer noch heftig diskutierte Grab Nr. 55 im Tal der Könige mit einer Mumie, die immer wieder für die Echnatons gehalten wurde, und im Verlauf der deutschen Grabungen in Tell el-Amarna die Entdeckung der Nofretete-Büste und der Gipsmasken aus der Werkstatt des Bildhauers Thutmose (1912). Seit 1921 brachte die Fortführung der Grabungen durch die Egypt Exploration Society fortgesetzt neues Material, 1922/23 bewegte die Entdeckung des intakten Tutanchamun-Grabes alle Welt, und 1925/26 wurden im Tempel von Karnak die Kolossalstatuen Echnatons entdeckt, die einen besonders krassen Eindruck des „neuen Stils“ vermitteln. Damit haben wir die Zeit erreicht, in der Thomas Mann sich an den „Joseph“ machte. Vieles, was für unser heutiges Bild der Amarnazeit wichtig ist, hat er nicht mehr berücksichtigen können, so das reiche Bildmaterial der *Talatat*-Blöcke, die in Karnak und Hermopolis gefunden wurden, die Rolle von Echnatons zweiter Gemahlin Kija, den asiatischen Wesir Abdu-El und manches andere.

Grundlegend für Thomas Manns Gestaltung des Stoffes aber war die erste und für eine Weile einzige (nach Kurt Sethe allerdings „romanhafte“) Biographie des „Ketzerkönigs“, die Arthur Weigall 1910 unter dem Titel *The life and times of Akhnaton, pharaoh of Egypt* vorgelegt hatte; 1922 erschien eine zweite Auflage und von dieser im Jahr darauf eine deutsche Übersetzung von Hermann Kees⁵. Mit diesem Werk, das großen Einfluß hatte und seinerseits James Henry Breasted verpflichtet ist, wurde Echnaton als überragender Lehrer der Menschheit stilisiert und definitiv der Vergessenheit entrissen. Er ist Stifter einer Religion, die näher als jede andere mit dem Christentum verwandt ist, Echnaton erscheint als Vorläufer Christi, womit Thomas Mann in seinem Werk ja mehrfach spielt. Zugleich wurde hier der Grund gelegt für die Deutung der Amarnazeit als einer Idylle, in die sich der König einer feindlichen Umwelt gegenüber eingesponnen hatte, um sich ganz seiner Gottsuche und seinem zärtlichen Familienleben zu widmen. An das Ende seiner Schilderung stellt Weigall, sehr dramatisch, das völlige Versagen Echna-

⁵ *Echnaton, König von Ägypten, und seine Zeit*, Basel: Schwabe 1923.

tons – der König ist mit seiner versuchten *Perestroika* innen- wie außenpolitisch völlig gescheitert, seine Lehre kommt nicht an, das Reich zerbricht, die treuen Vasallen wie Ribaddi von Byblos gehen in ständigen Notschreien unter: Echnaton als tragische Figur, „recht auf dem Weg, aber der Rechte nicht für den Weg“.

Sieht ihn Weigall als verkannten und gescheiterten Vorläufer von Jesus Christus, so ist sein Sonnenglauben für Flinders Petrie in völligem Einklang mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild⁶, und Sigmund Freud (in seinem Alterswerk *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939, mit dem er Thomas Manns Novelle „Das Gesetz“ anregte) sieht ihn als unmittelbaren Vorgänger von Mose. Dem heutigen islamischen Ägypten ist er als erster Monotheist sympathisch, und ein früheres Plakat für die Tourismus-Werbung bezeichnete Ägypten kurz und bündig als „Cradle of Monotheism“. So nimmt ihn jeder auf seine Weise als Vorläufer in Anspruch.

Kritische Töne, mit denen sich Thomas Mann auseinandersetzen mußte, regten sich immer wieder in der deutschen Ägyptologie. Für Adolf Erman tragen die Kunst und die Religion der Amarnazeit „einen ungesunden Zug [...] und lebensfähig sind beide nicht gewesen“⁷; er hebt den „Fanatismus“ Echnatons hervor und deutet ihn als „aufgeklärten Despot“. Dieses Stichwort greift noch 1953 Eberhard Otto auf:⁸ „Ein ausgesprochen unpolitischer, egozentrischer Mensch, unschön und kränklich, ehrgeizig und despotisch“. Das sonst so positiv gewertete „Zur-Schau-Stellen des königlichen Privatlebens“ ist für Otto „vom Ägyptischen her gesehen schlechterdings eine Stilllosigkeit und Entgleisung“, und er sieht ihn auch nicht als eigentlichen Neuerer, sondern an bereits Bestehendes anknüpfend, nur seine Intoleranz sei ein neuer Zug. Auch für Joachim Spiegel⁹ ist er ein Nachahmer, der an den revolutionären Ernst der Ersten Zwischenzeit nicht heranreicht; er verkörpert „die ägyptische Form der Aufklärung“ und huldigt einem Kult der Vernunft, den Spiegel mit der Französischen Revolution vergleicht. Für Siegfried Morenz ist Echnaton (er übernimmt die von Fecht vorgeschlagene Namensform *Achanjati*) Vertreter einer „aufgeklärten Zeit“, der sich „auch in die private Verehrung eindrängen“ will;¹⁰ seine Herrschaft ist geprägt durch „Terror von oben und Karrierismus von unten“,¹¹ und Morenz sieht, etwas böse, in den

⁶ W. M. Flinders Petrie, *A History of Egypt*, ³II, London: Methuen 1899, S. 214.

⁷ *Die ägyptische Religion*, Berlin: G. Reimer 1905, S. 71.

⁸ *Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches*, Stuttgart: W. Kohlhammer 1953, S. 161.

⁹ *Soziale und weltanschauliche Reformbewegungen im alten Ägypten*, Heidelberg: F. H. Kerle 1950.

¹⁰ *Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten*, Berlin: Akademie-Verlag 1964, S. 39.

¹¹ *Gott und Mensch im alten Ägypten*, ²Leipzig: Koehler & Amelang 1984, S. 155.

Altarbildern der Königsfamilie Vorläufer für das moderne „Führerbild [...] gleich welcher Barttracht“.¹²

In den ausführlichen Biographien Echnatons, die Aldred 1968 und Redford 1984 vorgelegt haben,¹³ spielt der König keine sehr positive Rolle, im Gegensatz zu der enthusiastischen Würdigung durch Kurt Lange 1951. Aldred hat zeit seines Lebens die Idee einer langen Mitregentschaft Echnatons mit seinem Vater verfochten, auf die wir gleich noch zurückkommen werden; dadurch verliert der König viel von seiner Eigenständigkeit und wird dazu noch in extremer Weise medizinisch „erklärt“. Auch Redfords Urteile sind eher negativ und abwertend – „Echnaton hat viel zerstört und wenig geschaffen [...] er war kein intellektuelles Schwergewicht“.¹⁴ Selbst für Vandier¹⁵ ist Echnaton ein „homme malade et dégénéré“, und Jan Assmann bescheinigt ihm eine „unerhörte Brutalität“.¹⁶

Diese kritischen Stimmen hat Thomas Mann nicht mehr gehört. Als er am *Joseph* arbeitete, dominierte eine Einstellung, die Rudolf Anthes 1952 so umschrieb:

Vor etwa 30 Jahren sahen wohl wir alle, unter Führung von J. H. Breasted, [die Religion von Amarna] etwa folgendermaßen an. Sie war die höchste und reinste Blüte ägyptischer Gotteserkenntnis. Echnaton hatte sich befreit von den unverständlichen Phrasen der traditionellen Religion. Er hatte den unmittelbaren Weg von Mensch zu Gott gefunden. Er verwarf Mythen und Symbole und alle Vielgötterei. Da ihm eine Offenbarung Gottes nicht zuteil geworden war, sah er Gott in der Sonne; aber Licht, Leben, Wahrheit leiteten ihn [...] auf einer noch unentwickelten Erkenntnisstufe waren Grundgedanken des Johannesevangeliums vorweggenommen. Echnaton erschien uns als Prophet einer Religion, für die seine Zeit noch nicht reif war.¹⁷

Wenig später spricht Anthes noch vom „Rationalismus“ Echnatons, der „unsere Zeit“ unmittelbar anspricht. Da Anthes sich auf Breasted beruft, möge der große amerikanische Ägyptologe auch noch selber zu Worte kommen (so noch von Aldred in der Einleitung zu seinem Echnaton-Band zitiert):

Mit ihm [Echnaton] ging ein Geist dahin, wie die Welt ihn nie zuvor hatte – ein mutiger Geist, ein Mann, der unerschrocken den Mächten uralter Tradition die Stirn bot,

¹² *Ibid.* und bereits Ders., *Ägyptische Religion*, Stuttgart: Kohlhammer 1960, S. 115.

¹³ C. Aldred, *Akhenaten, Pharaoh of Egypt – a new study*, London: Thames & Hudson 1968; D. B. Redford, *Akhenaten. The Heretic King*, Princeton: University Press 1984.

¹⁴ *Biblical Archaeology Review* 13/3, 1987, 28.

¹⁵ *Manuel d'archéologie égyptienne* III, Paris: A. et J. Picard 1958, S. 332.

¹⁶ *Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart: Kohlhammer 1984, S. 233.

¹⁷ „Die Maat des Echnaton von Amarna“, *Supplement to the Journal of the American Oriental Society* 14, 1952, 1.

der Ideen verbreitete, die seiner Zeit weit voraus waren und über das Fassungsvermögen seiner Zeitgenossen hinausgingen, und dadurch aus der langen Reihe farbloser Pharaonen herkömmlicher Prägung hervortrat. Sieben bis acht Jahrhunderte später, unter den Hebräern, erwartet man, Männer wie ihn anzutreffen; sogar noch die moderne Welt hat Mühe, ihm gerecht zu werden, ja sich zunächst mit ihm vertraut zu machen, der in so weit zurückliegender Zeit und unter so ungünstigen Umständen nicht nur der Welt erster Idealist, der Welt frühestes Individuum, sondern zugleich ihr frühester Monotheist und der erste Prophet internationaler Verständigung wurde – die bemerkenswerteste Gestalt der Alten Welt vor dem Auftreten der Hebräer.

Thomas Mann hat ein solches Klischee, wie es die 20er Jahre beherrschte, nicht einfach übernommen. Wenn Anthes meint, daß wir „heute“ (1952) „die Bedeutung von Mythos und Symbol deutlicher als früher erkennen“, als „adäquate Erkenntnismittel der Religion“, so trifft das beim Dichter schon lange vorher zu, die Wissenschaft hinkt hier hinterher. Das Gespräch zwischen Joseph und Echnaton ist voller Mythologie, und die ganze Erzählung ist eine „Fleischwerdung des Mythos“, wie schon eine erste Mitteilung über das Werk im *Berliner Tageblatt* vom 26. 4. 1928 betont (GW XI, 625). Später wendet sich der Dichter immer wieder gegen die Verfälschung und den Mißbrauch des Mythosbegriffes durch die Nazi-Ideologen.

Auch wenn Thomas Mann gängige Klischees vermeidet oder ironisch überblendet, spürt man in vielerlei Hinsicht Abhängigkeiten von der Ägyptologie seiner Zeit. So der Einfluß von Heliopolis („On“) und seiner alten Sonnenpriesterschaft auf den heranwachsenden Prinzen, seine Krönung in Armant, seine Kränklichkeit und sein Pazifismus, die Regentschaft der Teje für den anfangs noch zu jungen König (er kommt bei Thomas Mann mit 15 Jahren auf den Thron und führt mit 17 Jahren sein Gespräch mit Joseph) – all das ist gängige Lehrmeinung der 20er und noch der 30er Jahre, heute längst berichtet oder modifiziert. Armant ist als Krönungsort gestrichen, weil der ägyptische Ortsname auch Theben selbst bezeichnen kann, und ohnehin ist die angebliche „Krönung“ der Pharaonen eine Fiktion, die sich an den Kaiserkrönungen des Mittelalters orientiert, in ägyptischen Quellen aber keine Stütze hat. Auch wenn noch Aldred ein ganzes Kapitel seines Buches dem „kranken“ Echnaton widmet und der Roman seine Neigung zur Epilepsie andeutet (darin Weigall folgend), ist man heute eher geneigt, die extremen Darstellungen des Königs und seiner Familie nicht als Wiedergabe physischer Wirklichkeit, sondern als übersteigertes Kunstwollen zu deuten. Gegen das Schönheitsideal der 18. Dynastie, wie es uns in den Grabmale-
reien und in den Statuen entgegentritt, setzt Echnaton eine manieristische Verformung der Wirklichkeit, und zugleich geht zeitloses Dastehen in die lebhafteste Bewegung über. Thomas Mann nimmt die künstlerisch-expressiven Darstellungen des Königs durchaus wörtlich, vermeidet aber die grotes-

ken Folgerungen der „ernsten“ Wissenschaft, indem er uns Echnaton zu Beginn des Gespräches in der „Kretischen Laube“ als Typ des „jungen, vornehmen Engländers von etwas ausgeblühtem Geschlecht“ vorstellt (GW V, 1414) – „Hübsch und schön war [sein Gesicht] mitnichten, aber von beunruhigender Anziehungskraft“ (Ibid.), und seine „hühnerartig mageren“ Unterschenkel kontrastieren gegen die „zu vollen“ Oberschenkel (GW V, 1415).

Was den „Pazifismus“ dieses Pharaos angeht, so stellt ihn der Dichter ironisch in Gegensatz zur kriegerisch-brutalen Haltung Amenophis'II., relativiert ihn aber zugleich, indem er von einem rituell vorgeschriebenen „Kriegs- und Plünderzug [...] ins Asiatische oder in die Negerländer“ zu Regierungsbeginn spricht (GW V, 1379) – eine Einsicht, die bereits das Konzept der „Geschichte als Fest“ vorwegnimmt.¹⁸ Zwar schaudert es Echnaton vor dieser rituellen Pflicht, aber in der Realität der Grabbilder huscht seine Garde von Asiaten und Negern durch die Straßen seiner neuen Residenz, um jede Opposition im Keime zu ersticken – ist er doch der einzige Religionsstifter, dem alle staatlichen Machtmittel zu Gebote standen und der sich auch nicht gescheut hat, sie zur Verwirklichung seiner Ideen rücksichtslos einzusetzen. Noch nicht lange kennen wir eine Variante des „Strahlenatons“ aus den frühen Jahren, bei der die segnenden Hände dem König nicht Leben und Heil, sondern Waffen darreichen!¹⁹ Dazu kommen Fragmente einer Siegestele aus den Tempeln von Buhen und Amada, die einen Triumph über die Nubier verewigen.²⁰

Es ist ein Glück, daß Thomas Mann die irrige Annahme einer langen Mitregentschaft mit seinem Vater erspart blieb, obwohl sie schon Petrie in seiner *History* vertreten hatte; 1933 taucht die Idee im zweiten Band der *City of Akhenaten* wieder auf, setzte sich aber erst seit Fairmans Beitrag zum dritten Band des Werkes (1951) weitgehend durch und flackert trotz aller Widerlegungen immer wieder auf. Niemand, auch Aldred nicht, hat es gewagt, die historischen Konsequenzen einer solchen Annahme bis ins Detail nachzuvollziehen, denn wir müssen ja dann über zwölf Jahre hinweg mit zwei Königsresidenzen, zwei Religionen, zwei Verwaltungen und zwei völlig verschiedenen politischen Äußerungen in Ägypten rechnen, dazu nach Aldred mit einem impotenten, physisch und psychisch labilen Jungkönig neben seinem schwerkranken Vater. Diese Mitregentschaft bleibt blaß und unwirklich, ist unmöglich mit historischer Realität zu füllen. Hingegen sind wir mit Thomas Mann immer mehr geneigt, das geistige Klima und die geistigen wie real-

¹⁸ Vgl. E. Hornung, *Geschichte als Fest*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1966.

¹⁹ C. Traunecker, *The Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* (Toronto) 14, 1984, S. 60f.

²⁰ W. Helck, *Studien zur altägyptischen Kultur* 8, 1980, S. 117–126.

politischen Auseinandersetzungen am Hofe Amenophis'III. als wesentliche Voraussetzung für Echnatons Bemühungen zu sehen. Nach Thomas Mann wurde „viel gedacht“ an diesem Königshof (GW V, 1366), und unsere Forschung hat hier noch ein weites Feld vor sich, um die Voraussetzungen der Zeit und die Einflüsse auf den jungen Echnaton bis ins Detail herauszuarbeiten. Prägend war zweifellos auch die Weltoffenheit, die am Hofe Amenophis' III. herrschte, die Vorliebe für Asiatisches und Kretisches; prägend ferner die Hinwendung zum göttlichen Tier, für die unser Dichter viel mehr Verständnis und Einfühlung bewiesen hat, als mancher Ägyptologe nach ihm. Wie schade übrigens, daß keiner seiner Gewährleute den Dichter auf jenen Skarabäus im Britischen Museum (1913 von Hall veröffentlicht²¹) hinwies, auf dem der spätere Echnaton als der bezeichnet wird, „den Amun-Re unter Millionen erwählt hat“ – solche Ironie hätte auch Thomas Mann kaum noch steigern können, denn schon das erste Heiligtum des neuen Königs in Karnak ist nicht dem Amun geweiht!

Obwohl der Roman dem Ketzerkönig eine unwahrscheinlich lange Regierung gibt, damit er, nach Breasted „ein gottberauschter Mann, dessen Geist mit außerordentlicher Empfindsamkeit auf die wahrnehmbaren Zeugnisse Gottes reagierte“²², noch den ganz anders gearteten Gottsucher Jaakob treffen und ihm 17 Jahre später sogar ein Staatsbegräbnis ausrichten kann, bleiben die späten Jahre Echnatons ganz im Dunkeln. Auch darin spiegelt sich die zeitgenössische Ägyptologie, die über die letzten fünf Jahre des Königs so gut wie nichts sagen und über sein Ende nur spekulieren konnte. Inzwischen wissen wir etwas mehr über den „Weiberhof“, von dem Thomas Mann spricht (GW V, 1532), denn zur Gemahlin Nofretete und ihrer Schwester Nedjemut, den sechs Töchtern und den Enkelinnen, der Mutter Teje und der Schwester Baketaton gesellt sich jetzt noch die Favoritin Kija mit ihrer Tochter, die in der letzten Phase von Echnatons Regierung eine entscheidende Rolle spielt. Hier hätte der Dichter noch weiteres, reizvolles Material für den Stoff seiner Erzählung gefunden. Doch wenn er auch die Tragik der späten Jahre des „Ketzerkönigs“ nicht direkt berührt, hat er das entscheidende Problem durchaus gesehen: daß Echnaton, von so vielen Frauen umgeben, kein Sohn geschenkt wurde. In der Ägyptologie wird ihm zwar immer wieder Tutanchamun „untergeschoben“, aber sicher zu Unrecht. Die Lehre vom Aton steht und fällt mit der Person seines „geliebten Sohnes“ Echnaton, hier rächten sich sein Individualismus wie seine Ignoranz gegenüber geschichtlicher Kontinuität. Es war ja nicht Pharao schlechthin, der als Verkünder und

²¹ H. R. Hall, *Catalogue of Egyptian Scarabs, Etc., in the British Museum I*, London: British Museum 1913, No. 1946.

²² *Die Geburt des Gewissens*, Zürich: Morgarten 1950, S. 285.

Sprecher des Aton und als der „persönliche Gott“ des Einzelnen agiert, sondern Echnaton ganz persönlich. Glaubte er, der sich mit festem Beinamen „groß in seiner Lebenszeit“ nennt und auf den Grenzstelen von den „Millionen Jahren“ seiner Existenz spricht, daß sein Dasein ewig währe? Auf jeden Fall gelang es ihm nicht, religiös und politisch einen Nachfolger aufzubauen, und so hat auch dieses „tausendjährige Reich“ nur zwölf Jahre gedauert.

Der andere wunde Punkt, auf den Thomas Mann den Finger legt, ist die Osiris-Verachtung Echnatons, weitaus folgenreicher als seine Feindschaft gegen Amun. Denn „Gott ist das Ganze“ (GW V, 1451), man kann das Dunkle, Unterweltliche an ihm nicht ungestraft leugnen und macht eine wirkliche Regeneration damit unmöglich; „untere Schwärze“ und „oberes Licht“ (GW V, 1377) gehören zusammen, aus ihnen kommt der Doppelsegen, der auf Joseph ruht. Und so lautet das Motto für die Theologen nach Echnaton, die sich um neue Ganzheit bemühen, „Re und Osiris“, beide untrennbar miteinander verbunden. Wohl aus dem Gefühl für diese Ganzheit leistet sich unser Dichter den Anachronismus, Jaakob noch zu Echnatons Lebzeiten als Osiris-Mumie herrichten zu lassen!

Damit sind wir bei der von Echnaton gestifteten Religion, diesem in der Weltgeschichte erstmaligen Vorgang, das „Hervordenden“ und „immer besser Hervordenden“ (GW V, 1536) eines Gottes. Hier können wir Schritt für Schritt der Entwicklung folgen, der „auch Gott unterliegt“ (GW XI, 667). In der „Kretischen Laube“, die jetzt durch den Fund minoischer Malereien im Ostdelta durch M. Bietak neue Aktualität gewinnt, werden im Gespräch zwischen Joseph und Echnaton sehr elegant die späteren Wandlungen der neuen Religion aus ihren Frühformen entwickelt, so daß man alle wesentlichen Punkte der „Lehre“ kennenlernt. Klarer als die damalige Wissenschaft sieht Thomas Mann den Aton nicht als Sonnengott, sondern als „Quelle des Lichts“ (GW V, 1367), wie schon Brugsch ihn als Lichtgott gedeutet hatte; erst Jan Assmann hat diese Deutung wissenschaftlich in wünschenswerter Klarheit untermauert. „Der Augenblick, in dem es Licht wird, das ist Gott“ – so C. G. Jung in seinen *Erinnerungen* im Anschluß an seine eindrucksvolle Schilderung der Sonnenanbetung durch die afrikanischen Paviane.²³ Der Aton, der sich niemals durch Worte vernehmen läßt, wirkt allein durch sein Licht, die gesamte Schöpfungswelt ist von seinem Licht abhängig.

Aber das Licht braucht die Regeneration in der Finsternis – das ist die Einsicht, welche die Zeit nach Echnaton in neuer Eindringlichkeit verkündet. Sie geht so weit, der Lichtseligkeit Echnatons die kühne Formulierung im Sonnenhymnus des T'janefer gegenüberzustellen: „Wenn du zu ihnen [den

²³ *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, hrsg. A. Jaffé, Zürich: Rascher & Cie. 1962, S. 272.

Toten] kommst, bist du rauchig und finster, denn ihr Abscheu ist das Licht“.²⁴ Hier ist der Sinn der dunklen Welthälfte, die Echnaton geleugnet hatte, neu durchdacht und betont. Auf diesen Sinn, auf die tiefe Notwendigkeit der „Grube“ und der Höllenfahrt, weist auch der *Joseph* immer wieder hin. Thomas Mann hat sich die ägyptische Botschaft der Regeneration voll und ganz zu eigen gemacht, lange vor den Ägyptologen, die zum Teil noch heute Mühe damit haben! So kann man von ihm sagen, was er an K. Kerényi (Brief vom 25. 10. 1940) über Goethe schrieb, über dessen „mythologisches Ingenium [...] kraft dessen er den Mythologen, Philologen, Archäologen seiner Zeit instinktmäßig so weit voraus war“.

Die Geschichte von Joseph und Echnaton hatte und hat auch einen politischen Hintergrund. Für Thomas Mann war das die Suche nach einer zeitlosen Humanität, die er den totalitären Ansprüchen und der zutiefst inhumanen Politik seiner Zeit entgegenstellen konnte. Joseph ist ein Mann des Ausgleichs und des pragmatischen Wandels. Echnaton hingegen ist nicht nur der erste Religionsstifter und Individualist der Geschichte, er ist auch der erste Fundamentalist. Er möchte die Welt aus *einem* Prinzip erklären und setzt, wie Einstein, das Licht als absoluten Bezugspunkt. Darin ist er auch der erste *moderne* Mensch. Aber sein notwendiges Scheitern zeigt auch, daß Fundamentalismus jeglicher Prägung keine Zukunft hat, denn „Gott ist das Ganze“! Auch Jaakob ist ein Fundamentalist, und gegen die bemühte Anstrengung der beiden Gottsucher setzt der Dichter jenes heiter-gelassene Wort, das auch über den bemühten Gottsucher Echnaton und sein Scheitern Gültiges aussagt: „Denn Gott ist eine Anstrengung, aber die Götter sind ein Vergnügen“ (GW V, 1712).

²⁴ J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich und München: Artemis 1975, Nr. 108, Vers 7–9.

Helmut Koopmann

Ein „Mystiker und Faschist“ als Ideenlieferant für Thomas Manns *Josephs*-Romane

Thomas Mann und Oskar Goldberg

1937, also kurz nach dem Erscheinen von *Joseph in Ägypten*, veröffentlichte Thomas Mann einen Aufsatz über die Götter der Griechen, in dem ausführlich von der Realität der mythischen Welt die Rede war. Man sei zwar gewohnt, die alten Mythen als Ausgeburten der Phantasie anzusehen. Aber eine andere Betrachtungsweise sei angebracht: Mythen seien wirklich, geschichtlich und bis in ihre Einzelheiten hinein erklärbar. Wenn man die alten Mythen ernstnehmen wolle, so war darin zu lesen, möge man sich an die frühesten Generationen wenden, denn sie stünden der mythischen Zeit am nächsten. Je älter ein Bericht sei, desto freier sei er von späterer Zutat und subjektiver Färbung – wenngleich er damit auch unzugänglicher sei. Doch selbst scheinbar unbegreifliche Mythen seien insofern deutbar, als sie Berichte seien vom Auftreten fremder Naturgesetze innerhalb einer bekannten Welt. Mythen hätten zwar auch mit den Chthonischen zu tun; aber schon in mythischer Zeit habe sich der Kult herausgebildet mit dem Ziel, den Verkehr des Menschen mit der Götterwelt zu ermöglichen. Einige Völker seien besonders kultbegabt gewesen – etwa das hebräische. Und es wird aus dem Alten Testament zitiert, daß der Prophet Elia am Berge Karmel das Volk und die Baalspriester zusammengerufen habe, um die Überlegenheit des hebräischen Gottes zu demonstrieren. Das sei Zeichen jener mythischen Höhe, auf der sich das jüdische Volk befunden habe, und Ausdruck seiner Autarkie. Das sei damals kein Volk aus Einzelnen gewesen; individuelles Bewußtsein sei ohnehin eine sehr späte Sache. Alle mythischen Völker trieben im übrigen „Geopolitik“, ja, der Kult sei das Urbild der Geopolitik: ein mythisch begabtes Volk brauche Land zum Tempeldienst. Die Verbindung zu den Göttern aber sei eine doppelseitige; sie sei als eine solche von oben nach unten zu sehen, von der Götter- zur Menschenwelt – wie auch umgekehrt.

Bekannte Vorstellungen, wenn wir an die *Josephs*-Romane denken. Wie hieß es doch gleich im Vorspiel „Höllenfahrt“? Da war ja auch vom echten Eingehen des Geistes in die Welt der Seele die Rede, von „der besonderen Überlieferung einer bestimmten Gemeinschaft, Volkheit oder Glaubensfamilie“ (GW IV, 9), von unterschiedlichen Kultstadien, von einem Menschentum, das gesegnet sei mit Segen vom Himmel herab und mit Segen von der Tiefe, die unten liegt. Nach Autarkie hatte auch der „Ur-Mann“ gesucht, und ihm war schon „Geschmack an imperialer Größe“ und eine „Anlage zur politischen Vision“ zu eigen (GW IV, 14). Das Wandern des „Mannes aus Ur“ war gleichermaßen Landsuche und Gottsuche. Jener Artikel, den Thomas Mann 1937 veröffentlichte, enthielt also vertrautes Gedankengut. Er erschien im ersten Jahrgang, zweites Heft, von *Maß und Wert*, der *Zweimonatsschrift für freie deutsche Kultur*. Der Aufsatz hatte nur einen Nachteil: er stammte von Oskar Goldberg.

Was wir von Oskar Goldberg zu halten haben, hat uns Thomas Mann in der nötigen Deutlichkeit wenige Jahre später gesagt: „Mystiker und Faschist“. So ist in den Notizen zum *Doktor Faustus* „der jüdische Gelehrte Doktor Chaim Breisacher“ charakterisiert, dessen Name Thomas Mann übrigens gleichgültig war; vor Chaim Breisacher hatte dort „Shalom Mainzer“ gestanden, und in den Notizen heißt es weiter: „oder Rüdesheimer oder Mondstein, Karfunkelstein“.¹ Etwas Jüdisches sollte es sein, aber die Vielfalt des Angebots verbietet jeden einhelligeren Bezug. Doch so beliebig der Name war, so einzigartig war Breisachers historische Rolle definiert. Denn wir kennen jenen Brief Thomas Manns an Ludwig Lewisohn vom 19. April 1948, in dem Thomas Mann feststellte, daß die Figur des Chaim Breisacher wie Goldberg ein jüdischer Diener der faschistischen Epoche gewesen sei.² Und so ist die Gestalt Goldbergs denn auch gesehen worden, wie Thomas Mann es in seiner Leseanleitung empfahl. Im Roman erscheint er sogar in noch ungünstigerem Licht: er ist nicht so sehr Exponent als vielmehr Wegbereiter des Faschismus. Der Privatgelehrte Doktor Chaim Breisacher tritt im Roman in der „Rolle des fermentösen Fremdkörpers“ auf (GW VI, 370). Die Damen erschreckt und entzückt er durch Paradoxalität, die „elegante Einfalt“ setzt er mit Ideen in Erstaunen, die in diesem bei aller Halbbildung doch reichlich illiteraten Kreis immer einiges an Sensation machen, und der Erzähler Zeitblom läßt keinen Zweifel daran, wie er das Wirken Breisachers, „eines hoch-

¹ Lieselotte Voss, *Die Entstehung von Thomas Manns Roman ‚Doktor Faustus‘: Dargestellt anhand von unveröffentlichten Vorarbeiten*, Tübingen: Niemeyer 1975, S. 89.

² *Dichter über ihre Dichtungen. Thomas Mann*. Teil III: 1944–1955, hrsg. von Hans Wysling unter Mitwirkung von Marianne Fischer, Frankfurt a.M./München: S. Fischer/Heimeran 1981 [Künftig als *DüD*], S. 158.

gradig rassigen und geistig fortgeschrittenen, ja waghalsigen Typs von faszinierender Häßlichkeit“ (GW VI, 370), einschätzt: sieht er in ihm doch „einen intellektuellen Quertreiber“, einen „Polyhistor, der über alles und jedes zu reden wußte“. Zeitblom ist angewidert von ihm. Aber eines kann er ihm nicht absprechen: „seine witternde Fühlung mit der geistigen Bewegung der Zeit, seine Nase für ihre neuesten Willensmeinungen“. Für den Fortschritt hat Breisacher nur „konservativen Hohn“ (GW VI, 371), und er ist mit allen seinen Äußerungen insofern *gegen* die Kultur eingenommen, „als er in ihrer ganzen Geschichte nichts als einen Verfallsprozeß zu sehen“ vorgibt. Das etwas einfältige Resümee Zeitbloms über die Salonredereien Breisachers lautet: „Es hatte Geist, aber keinen so recht sympathischen“.

Das alles macht Breisacher freilich noch nicht zum Faschisten. Aber im *Doktor Faustus* steht noch mehr. Denn dort läßt Thomas Mann Breisacher anlässlich einer ebenso blödsinnigen wie tiefsinnigen Diskussion über Zahnärzte und deren Extraktionsgelüste, mit denen die raffinierte Entwicklung der Wurzelbehandlungstechnik im 19. Jahrhundert ad absurdum geführt wird, sagen:

Der hygienische Gesichtspunkt hatte dabei mehr oder weniger als eine Rationalisierung der primär vorhandenen Tendenz zum Fallenlassen, Aufgeben, Abkommen und Vereinfachen zu gelten, – bei hygienischen Begründungen war jeder Ideologie-Verdacht am Platze. Zweifellos würde man auch die Nicht-Bewahrung des Kranken im größeren Stil, die Tötung Lebensunfähiger und Schwachsinniger, wenn man eines Tages dazu übergang, volks- und rassehygienisch begründen, während es sich in Wirklichkeit – man wollte das gar nicht leugnen, sondern betonte es im Gegenteil – um weit tiefere Entschlüsse, um die Absage an alle humane Verweichlichung handeln würde, die das Werk der bürgerlichen Epoche gewesen war: um ein instinktives Sich-in-Form-Bringen der Menschheit für harte und finstere, der Humanität spotkende Läufe (GW VI, 491f.).

Das soll Oskar Goldberg gesagt haben? Daß er sich über Wurzelbehandlungstechniken kaum ausgelassen haben dürfte, leuchtet sofort ein, aber auch von Rassenvernichtungen ist – natürlich – nicht die Rede, wenngleich der Begriff der Rasse vor allem in *Die Wirklichkeit der Hebräer* eine gewisse Rolle spielt.

Daß die Bemerkung über Goldberg im Brief an Lewisohn nicht ein beiläufiges Zufallsprodukt war, zeigt ein weiterer Brief vom 25. 10. 1948, diesmal an Jonas Lesser gerichtet: er läuft darauf hinaus, daß er, Thomas Mann, bei der Lektüre des Buches (*Die Wirklichkeit der Hebräer*) zur Zeit seines Erscheinens es als das Werk eines typisch jüdischen Faschisten empfunden habe. Breisacher sei sein kulturpolitisches Porträt.³ Zu einem hat Thomas Mann

³ *DüD* III, 193.

sich mit solchen Äußerungen freilich in einen scharfen Widerspruch gesetzt: nämlich zu sich selbst. Am 24. April 1948 hatte Emil Preetorius lesen können, daß Thomas Mann sich bei der Beschreibung des Personals „so vage und ungenau an der Wirklichkeit angelehnt“ habe, „daß nichts recht stimmt, außer mit Nadler, der nicht da war, und alles Schlüsseln zu nichts führt. Kein Breisacher, kein Bullinger, kein Zur Höhe war da“.⁴ Ist er es nun oder ist er es nicht, ist Breisacher Goldberg oder Goldberg Breisacher? Wie immer die Antwort auch lauten mag: sie ist in jedem Fall richtig – und unrichtig zugleich. Natürlich enthält Breisacher auch Züge von Goldberg. Aber nicht weniger ist darin Spengler mit seiner Untergangsphilosophie porträtiert, zumal dessen Polyhistorismus viel besser jenem des Mystofaschisten Breisacher entspricht. Breisacher ist also eher eine synthetische Figur als ein eindeutiges Goldberg-Porträt. Denn auch der Kulturkritiker Theodor Lessing spielt offenbar mit hinein.⁵ Nun soll hier nicht interessieren, ob und wieweit die Breisacher-Figur den quasi genetischen Fußabdruck Spenglers, Goldbergs oder Lessings enthält. Aber da wir nun einmal nicht darum herumkommen, daß Thomas Mann 1948 *Die Wirklichkeit der Hebräer* als Werk „eines typisch jüdischen Faschisten“⁶ empfunden hat, stellt sich zwangsläufig die Frage nach dem Verhältnis Thomas Manns zu dem Autor, dessen Buch wichtigste Einflüsse auf die *Josephs*-Romane erkennen läßt und der zumindest zeitweise oder teilweise ein Vorbild abgab für den jüdischen Faschisten im *Doktor Faustus*.

*

Als Thomas Mann 1927 auf Goldbergs Buch stieß, war er, um es milde zu sagen, höchst angetan davon – so wie er ja auch von Spenglers *Untergang des Abendlandes* zunächst einmal höchst angetan gewesen war. Da wir nicht annehmen wollen, daß Thomas Mann aus dem Werk eines typisch jüdischen Faschisten ausführlich zitiert, übernommen und sich angeeignet hat, was zur Theologie der *Josephs*-Romane gehört, liegt ein Verdacht nahe: der nämlich, daß Thomas Mann seine frühe literarische Beziehung – über die persönliche ist nebenbei freilich auch noch einiges zu sagen – spätestens 1948 verfälscht, uminterpretiert und diskreditiert hat, als er Goldberg zum jüdischen Faschisten stempelte. Denn der jüdische Faschist hatte sich als bereitwilliger und

⁴ *DüD* III, 159.

⁵ Heinz Saueressig, „Die Welt des Doktor Faustus. Personen und Landschaften in Thomas Manns Roman“, in: *Die Lesestunde* 43, Berlin 1966, Nr. 1, S. 74.

⁶ Über die von Thomas Mann „irreführend“ und „dem historischen Befund geradezu widersprechend“ dargestellte Figur Breisachers vgl. Egon Schwarz, *Die jüdischen Gestalten im ‚Doktor Faustus‘*, in: *Thomas Mann Jahrbuch*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1989, S. 79–101, hier S. 90f.

auskunftsbereiter Lieferant von Grundwissen und Ideen, Charakteristiken und Spezialkenntnissen erwiesen. Goldbergs *Die Wirklichkeit der Hebräer* hat Thomas Manns Roman natürlich nicht flächendeckend beeinflusst. Aber einzelne Kapitel verdanken ihm doch sehr viel.⁷

Die Daten der Begegnung Thomas Manns mit Goldbergs Büchern sind bekannt und sollen hier nur noch einmal deswegen in Abkürzungen genannt werden, weil sie sich mit wesentlichen Aussagen Thomas Manns zu Goldbergs Werk verbinden und damit auch Rückschlüsse auf die Integrationsarbeit Thomas Manns ermöglichen – wenn man von einer solchen denn überhaupt sprechen will. Am 24. September 1927 schrieb Thomas Mann an Ernst Bertram, daß ihn „eine neue, sehr merkwürdige Auslegung des Pentateuch“ etwas „aus dem Konzept gebracht“ habe. Es war Goldbergs *Die Wirklichkeit der Hebräer*. Seine Aufnahmebereitschaft für das Buch Goldbergs wird signalisiert durch den Hinweis: „und am Ende wußte ich vorher schon nicht recht weiter“.⁸ Das Buch kam also wie gerufen. Aber ein erster Niederschlag der Lektüre findet sich nicht in den *Josephs*-Romanen, sondern in dem, wovon Thomas Mann auf seiner Postkarte an Bertram ebenfalls berichtet, als er hinzusetzte: „Jetzt schreibe ich etwas über Kleists ‚Amphitryon‘, mein Lieblingstheaterstück“. Zusammenhanglos, aber doch in einem tieferen Sinne richtig findet sich dort einiges aus Goldbergs Buch. Wertet man ein kommentarloses Zitat als uneingestandene und dennoch offene Zustimmung – Thomas Manns *Amphitryon*-Aufsatz enthält eine solche. Wir lesen in diesem, einigermaßen überrascht ob des Ausflugs in die jüdische Geisteswelt:

Die alten Hebräer hatten ein Wort, killel, das ‚Fluchen‘, eigentlich aber ‚leicht machen‘, ‚vernichten‘, jemandem die Existenz aberkennen, bedeutete – das Gegenteil jenes Segens der ‚Anerkennung‘, welcher dem Jakob von seinem fremdartigen Gegner im Ringkampfe zuteil wurde (GW IX, 218).

Amphitryon bekommt also die eigentliche Bedeutung jenes „killel“ zu spüren, als ihm seine Existenz von Jupiter abgesprochen wird, und wie Thomas Mann das sieht und wie er darüber hinaus „killel“ versteht, zeigt sein Zusatz: „die Psychologie der Vernichtung ist es, mit der wir durch ihn bekannt werden“. Damals war Thomas Mann in Goldbergs Buch mindestens bis zur Seite 101 gekommen, denn dort ist die Rede von „killel“, und Goldbergs Erklärung lautet: „Killel heißt somit ursprünglich ‚jemand leicht machen‘,

⁷ Zu Oskar Goldberg hat Manfred Voigts eine sehr wichtige Darstellung vorgelegt: Oskar Goldberg, *Der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*, Berlin 1992. Die folgende Untersuchung verdankt dieser Arbeit eine Reihe von Anregungen.

⁸ *Thomas Mann an Ernst Bertram. Briefe aus den Jahren 1910–1955*, hrsg. von Inge Jens, Pfullingen: Neske 1960, S. 160.

und das bedeutet: dem Betreffenden die *Existenz aberkennen*. Zur Existenz gehört nämlich *Körperhaftigkeit und Materialität*.⁹ Thomas Mann radikalisiert offenbar Goldbergs Erklärung, indem er sie bis an ihr bitteres Ende führt. Aber wie genau hat Thomas Mann gelesen? Wir wollen die Frage nicht beantworten, sondern dazu nur feststellen, daß wenige Seiten zuvor sich ein hebräischer Begriff angeboten hätte, der mindestens so gut, wenn nicht vielleicht noch pointierter das gleiche besagt hätte. Goldberg erwähnt das Wort „berech“, das „segnen“ und zugleich „fluchen“ meine. Er setzt hinzu: „Das Verbum ‚berech‘ bedeutet somit: sowohl die *Existenz* jemandes *anerkennen* als auch ihm die *Existenz aberkennen*“.¹⁰ Die Doppeldeutigkeit der Begriffe, die gleichsam doppelte Optik in ein und demselben Worte: das mußte Thomas Mann wohl gefallen haben. Gehen wir noch davon aus, daß Thomas Manns Erklärung für „killel“, „jemandem die *Existenz aberkennen*“, wörtlich aus Goldbergs Erklärung für „berech“, nämlich als „die Existenz aberkennen“ übernommen ist, dann werden wir damit nicht unbedingt Thomas Mann Ungenauigkeit im Umgang mit Worterklärungen vorwerfen, wohl aber kommen wir nicht umhin, festzustellen, daß hier – die Methode ist bewährt – ein Kompilationsvorgang nachzuweisen ist, bei dem eines relativ unwichtig ist: das Buch, aus dem das angeeignete Material stammt. Thomas Mann nennt es hier, im Aufsatz über *Amphitryon*, nicht. Wichtiger ist ihm ohnehin wohl die Gedankenbrücke: Indem *Amphitryon* „vernichtet“ wird, wird er zugleich durch Jupiters Gegenwart erhöht – so wie das auch Jaakob im Kampf mit dem „Weitäugigen“ geschah (GW IV, 96). Auch in der Beschreibung dieses Kampfes folgt Thomas Mann offenbar der Darstellung Goldbergs.¹¹

Thomas Mann hat sich nichtsdestoweniger öffentlich zu seiner Quelle bekannt – und zwar schon früh. 1931 ist bei ihm einmal die Rede von einem neuen Büchertyp, „mit dem an Interesse zu wetteifern der Roman, die komponierte Fiktion, allergrößte Mühe hat“ (GW X, 749). Es ist offenbar der damals moderne Typus des Sachbuchs gemeint, und Goldbergs Werk erscheint in erlauchter Umgebung: es wird von Thomas Mann neben *Urwelt, Sage und Menschheit* von Dacqué, *Yahudas Sprache des Pentateuch, Totem und Tabu* von Freud, Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* und Benns Essay *Fazit der Perspektiven* genannt. Und am Ende dieses kleinen Artikels ist noch einmal von Doktor Goldbergs „tollem Buch“ die

⁹ Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Erster Band, Deutscher Text zur hebräischen Ausgabe, Berlin: Verlag David 1925, S. 101. Ausführlicher zum Folgenden auch Voigts, *Oskar Goldberg*, S. 235f.

¹⁰ Ebd., S. 97.

¹¹ Ebd., S. 17.

Rede, wo man auch etwas nachlesen könne über die Bedeutung der Silbe „ur“.

Es war mehr als nur jener Hinweis, daß „Or sive Ur [...] nicht nur im Hebräischen, sondern auch im arischen Sprachgebiet vorkommen“: daß Thomas Mann Goldbergs Buch eben so ausgiebig wie früh genutzt hat, steht außer Zweifel. Ob Thomas Mann die ebenso scharfsinnige wie bizarre Logik der Goldbergischen Darstellung allerdings durchschaut hat – wir wissen es nicht und dürfen es eher bezweifeln; vermutlich konnte er die Systematik des Werkes nicht erkennen. Ihn faszinierte aber offensichtlich das Fremdartige dieses Denkens. Willkommen mußte ihm außerdem sein (und war ihm wohl auch), daß Goldberg bereits in seinem ersten Kapitel, das die philosophischen und kosmologischen Grundlagen und den Begriff der Prophetie behandelt, einige Definitionen vorlegt, die zunächst einmal auf die Negation der Wirklichkeit als solcher hinauslaufen oder doch zumindest die endliche Wirklichkeit als abhängig von einer unendlichen Wirklichkeit erkennen. Die Realität als „Endlichkeit, welche sich als die Oberfläche der Unendlichkeit darstellt“,¹² ist für Goldberg nur die Realisation einer Möglichkeit unter vielen: das Wirkliche ist alles andere als ein letzter Wert. Dementsprechend erscheint die Zeit nur „als die Form für den Eintritt der Möglichkeiten aus der Unendlichkeit in die Endlichkeit“ – eine eigene Kategorie stellt sie nicht dar. Goldberg folgert daraus die Illusionshaftigkeit der sichtbaren, endlichen Welt; Geist und Materie, so sagt er, seien aus der Unendlichkeit entstanden und würden sich wieder in sie stürzen, wenn nicht Raum und Zeit als konstituierende Formen der Endlichkeit diese, also Geist und Materie, an sie gebunden hätten. Raum, Zeit und Kausalität also nicht als Anschauungsformen (im Sinne Kants), sondern als „konstituierende Formen der endlichen Wirklichkeit“:¹³ das ist, genau besehen, Schopenhauer-Welt. Die Relativierung der wirklichen Welt zu einer möglichen Äußerungsform der eigentlichen Welt mußte Thomas Mann sympathisch sein, weil diese Vorstellungen ihn, wie wir wissen, schon zur Zeit der Entstehung der *Buddenbrooks* beeindruckt hatten. Die Nähe der Goldbergischen Überlegungen zu jener letztlich realitätsverneinenden, ja zuweilen sogar realitätsverachtenden Haltung Thomas Manns ist evident. Von Thomas Manns außerordentlichem Interesse zeugen die vielen Anstreichungen, die in diesem ersten Kapitel das Leseinteresse bekunden.¹⁴ Mit anderen Worten: da gab es nichts Abstoßendes, sondern nur Parallelen, und sie waren hier gründlicher fundamentierte, als

¹² Ebd., S. 2.

¹³ Ebd., S. 3.

¹⁴ Dazu Herbert Lehnert, ‚Thomas Manns Josephstudien‘, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 10, Stuttgart 1966, S. 378, S. 382ff.

Thomas Mann das aus seiner Schopenhauer-Lektüre heraus je in dieser Konsequenz gesagt hatte.

Anderes mußte ihm nicht weniger sympathisch sein – von der Janusgesichtigkeit bestimmter Schlüsselbegriffe, von Goldberg „Polarität des Verbuns“ genannt,¹⁵ ganz abgesehen. Goldberg betont die Bedeutung der „Mythologie“¹⁶ – auch das für Thomas Mann nicht nur ein akzeptabler Nebengedanke. Dann die Fremdartigkeit zwischen Hebräern und Ägyptern,¹⁷ kulturelle Wanderungsprozesse,¹⁸ dazu das „Wiederholbarkeits-Prinzip“,¹⁹ also die Idee der Wiederkehr und die darin begründete Gesetzlichkeit der Entwicklung,²⁰ vor allem aber – und das ist bei Thomas Mann dann schließlich zur Leitidee seines Romans geworden – die Vorstellung vom „doppelten“ Segen: das ist mehr als bloßes Material. Joseph erhält den Segen von oben und von unten, und damit ist die eigentümliche Form der Auszeichnung Josephs besser als durch alles andere erfaßt. „Aber es steht von ihm geschrieben, daß ‚er gesegnet sei mit Segen oben vom Himmel herab und mit Segen von der Tiefe, die unten liegt‘. Das ist sein Wesenszug“, so hat Thomas Mann das Wesen Josephs auch in einer kleinen Notiz am 26. 4. 1928 im *Berliner Tageblatt* charakterisiert (GW XI, 625). Das dürfte direkt im Strahlungsbereich der Goldbergschen Ideen angesiedelt sein. Viele andere Vorstellungen dürften ebenfalls auf Goldberg zurückgehen oder doch zumindest Thomas Mann bestätigt haben, als er Goldbergs Buch las. Eine betrifft das notwendige Bündnis von Menschen und Gott. Der Bündnischarakter mit Gott ist für Joseph nicht nur Teil seiner Mission, sondern Voraussetzung seiner theologischen Existenz, und ohne ihn könnte er sich seiner Mission entraten und wäre zu Erfolglosigkeit und Untergang verdammt. Für Goldberg spielt dieses Bündnis nicht zwischen einem einzelnen Menschen, sondern zwischen dem hebräischen Volk und Gott²¹ – aber das ist nur eine graduelle Verschiebung. Goldberg spricht von der „Doppelseitigkeit des Bundes“, die er auf scharfsinnige Weise rechtfertigt: die „Tatsache, daß nicht nur das Volk mit dem Gott einen Bund schließt, sondern daß auch umgekehrt sich der Gott ebensowohl mit dem Volk verbündet“, könne von der theologischen Auffassung her an sich zwar nicht „zugelassen werden“.²² Seine Begründung:

¹⁵ Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, S. 97.

¹⁶ Ebd., S. 15.

¹⁷ Ebd., S. 61.

¹⁸ Ebd., S. 67.

¹⁹ Ebd., S. 293.

²⁰ Ebd., S. 294.

²¹ Ebd., S. 235.

²² Ebd.

Daß der ‚liebe Gott‘ irgend ein Verhalten von Menschen fordert, kann ja nur so aufgefaßt werden, daß er es kraft des Maximums an sittlicher Dignität, das er darstellt, verlangt – nicht aber so, daß er es ‚braucht‘ oder ‚nötig hat‘; da er als das Prinzip der Allmacht nicht im buchstäblichen Sinne auf ein *Bündnis* ‚gegen‘ irgend etwas (ihm Feindliches) angewiesen sein kann. Daraus folgt: Allmacht und Verbündung schließen sich aus.

Das leuchtet ein. Wenn dennoch von einem vollen doppelseitigen Bündnis die Rede ist, so unter der Voraussetzung, daß beide dieses Bündnisses bedürfen, weil sie dafür etwas preiszugeben gewillt sind. Bei Gott (bzw. dem „Elohim“) ist es die Aufgabe „einer bestimmten *Isoliertheit* seiner selbst“²³ – so daß das Bündnis von Gott (bzw. Elohim) und Volk eine an sich ständig abzuwehrende Störung durch andere metaphysische Zentren insofern ausschließt, als das Volk sich damit gewissermaßen metaphysisch gebunden hat. Das sind nicht unbedingt sofort überzeugende, aber am Ende nachvollziehbare Überlegungen. Natürlich hat Thomas Mann das vereinfacht, in Verständlichkeit übersetzt, als er vom Bündnis Josephs und schon Jaakobs mit seinem Gott sprach. Sollte Thomas Mann schon vorher derartige Überlegungen angestellt haben, die Goldbergschen Scharfsinnigkeiten könnten ihn nur bestätigt haben. Und bestätigt sehen mußte er sich denn auch 1937, als Goldbergs Artikel über *Die Götter der Griechen in Maß und Wert* erschien.

Aber bedeutsamer ist wohl eine andere Idee, die Thomas Mann möglicherweise ebenfalls bei Goldberg gefunden hat. Sie hängt mit den Thomas Mannschen Mythosvorstellungen zusammen und betrifft deren Realisation. 1928 hatte Thomas Mann in einer Zeitungsnotiz das Thema der *Josephs*-Romane in unübertrefflicher Kürze dargestellt, als er schrieb: „Gegenstand des Buches ist die Fleischwerdung des Mythos“ (GW XI, 625). Sollte sich hinter dieser Formel die Vorstellung Goldbergs von den „Einkörperungen des Elohim“ finden?²⁴ Wie kann der Mythos Fleisch werden? Die Antwort hätte Thomas Mann bei Goldberg auch an anderen Stellen der *Wirklichkeit der Hebräer* finden können. Denn bei dem Religionsphilosophen läuft alles schließlich darauf hinaus, daß sich im Volk der Hebräer ein ganz bestimmter, sehr mächtiger Elohim inkorporiert habe. Die Fleischwerdung des Mythos, diese im Sinne Goldbergs verstanden als Inkorporation des Geistes in die Materie, als Wirklichwerden des Transzendenten, gehört zu den Grundvoraussetzungen des Goldbergschen Denkens. In kürzerer Form gefaßt verdeutlicht das die Überschrift seines VII. Abschnittes: „Sonderstellung der Hebräer in der Gleichung: Volk gleich Gott“.²⁵ Thomas Mann dürfte das alles voller Zustimmung gelesen haben.

²³ Ebd., S. 236.

²⁴ Ebd., S. 166.

²⁵ Ebd., S. 71.

Wo der Einfluß Goldbergs sonst noch besonders stark war bzw. auf welche Teile der *Josephs*-Romane er außerdem gewirkt hat, das ist nur schwer festzustellen. Die Übernahmen einzelner Stellen, wie sie sich etwa im Kapitel „Urgeblök“ oder in dem Kapitel „Wie Abraham Gott entdeckte“ ohne sonderliche Schwierigkeiten nachweisen lassen, besagen im Grunde nicht sehr viel. Da hat Thomas Mann sich wie bei der Schreibung von Namen (Sodom und Amora, was Thomas Mann bei Goldberg fand; der „Schlachtisch“ statt „Altar“, wie auch noch im *Doktor Faustus*)²⁶ oder in der Interpretation der Beschneidung bzw. der Bedeutung des Widders²⁷ Stoff angeeignet, was verständlich ist angesichts jenes unbekanntes Kontinents der hebräischen Wirklichkeit, den Thomas Mann ja nur mit Hilfe sporadisch genutzter Sekundärliteratur betreten konnte. In einem Punkt war Thomas Mann offenbar jedoch von vornherein entschlossen, Goldberg nicht blind zu folgen: nämlich in der humoristischen Konzeption der Mythenneuinszenierung. 1928 ist bei Thomas Mann ausdrücklich von „verspielter Wissenschaftlichkeit“ die Rede, auch davon, „daß man auf humoristische Weise mythisch sein kann“. Man kann darin nur erzähltechnische Taktik sehen, einen erneuten Durchbruch des humoristischen Elementes, das seit den *Buddenbrooks* selbst in den schwärzesten Untergangsgeschichten immer anwesend war. Aber es geht wohl um mehr. Es geht, so darf man vielleicht formulieren, um den hier schon erkennbaren Versuch, sich von Goldbergs erbarmungsloser Scharfsinnigkeit, von der unerbittlichen Konsequenz und vom Totalitätsanspruch seiner Vorstellungen vorsichtig und doch sichtbar genug zu entfernen.

Dennoch: Goldbergs Buch hat offenbar von Anfang an Thomas Manns Überlegungen mitbestimmt. Wenn Thomas Mann im Vorspiel „Höllenfahrt“ im 9. Kapitel davon handelt, daß von einem „Sündenfall“ der Seele im Grunde nicht die Rede sein könne (GW IV, 45), so scheint das eine unmittelbare Übernahme jener Vorstellungen zu sein, die Goldberg in seinem Abschnitt „Der vermeintliche ‚Sündenbegriff‘“²⁸ charakterisiert. Wenn Thomas Mann in diesem Kapitel von der Vermischung von „Seele und Materie“ redet (GW IV, 46), so ist zu bedenken, daß der Begriff der Materie ebenfalls bei Goldberg von Anfang an eine Rolle spielt – nur, daß Goldberg von „Geist und Materie“ spricht.²⁹ Aber gemeint ist das gleiche. Und wir dürfen annehmen, daß mit den „hebräischen Kommentaren zur Urgeschichte“, die, so Thomas Mann, noch heute gewinnbringend zu lesen seien, eben jener Kommentar von Goldberg zum Pentateuch gemeint oder mitgemeint war.

²⁶ Dazu Lehnert, ‚Thomas Manns Josephstudien‘, S. 383; GW VI, 375.

²⁷ Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, S. 78f.; GW IV, 186f.

²⁸ Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, S. 108.

²⁹ Ebd., S. 56.

Denn auch zur Urgeschichte äußerte sich Goldberg, wenn er den eigentlichen Sinn des Pentateuchs zu erklären versuchte. Aber nicht weniger bedeutsam ist das Interesse an der Herkunft, an dem „Manne von Ur“, wie es bei Thomas Mann heißt. Nehmen wir noch die Geschichte von den dem Laban gestohlenen Terafim,³⁰ nehmen wir den Begriff der Vollendung,³¹ die Idee vom Wandern, vom „Welten-Wanderungsprozeß“,³² auch die Vorstellung vom Stammvater als Begründer einer neuen Lebensgemeinschaft,³³ schließlich aber die Idee der „Wiederholung“ hinzu,³⁴ so haben wir wichtige Impulse Goldbergs, die sich bereits im Vorspiel „Höllenfahrt“ ungenau und doch deutlich genug wiederfinden. Goldberg hat ausdrücklich auch zum „Monotheismus“ der Hebräer Stellung genommen.³⁵ Man wird im ganzen sagen dürfen, daß es nicht nur Parallelen waren, die Thomas Mann bei Goldberg gesehen hat; es waren Anstöße, die Goldberg gegeben hat, und mehr als das: Goldberg dürfte für Thomas Mann die strenge Systematik und innere Konsequenz des hebräischen Denkens sichtbar gemacht haben, und wenn es auch manchmal nur Einzelheiten waren, die Thomas Mann übernahm, so etwa die Geschichte der Flut und der Hinweis auf den „Großen Turm“, so folgte er im ganzen den Ideen Goldbergs durchaus zustimmend.³⁶ Für die Aneignung Goldbergscher Gedankengänge schon im ersten Vorspiel „Höllenfahrt“ spricht im übrigen, daß Thomas Mann dort beschrieb, wie es im Stromlande zur Zeit des jungen Joseph zugegangen war, „als alles Fleisch, die Tiere nicht ausgenommen, seinen Weg in unbeschreiblicher Weise verderbt hatte, ja selbst die Erde Hurerei trieb und Schwindelhafer hervorbrachte, wenn man Weizen säte“ (GW IV, 29). Auch das scheint von Goldberg zu stammen oder zumindest mitinspiert zu sein – Goldberg hat ausführlich über unerlaubte Sexualvorgänge in Ägypten gehandelt.³⁷ Er spricht vom unrein gewordenen Land, auch von der Ritualvorschrift, daß im Sabbatjahr der Boden nicht bearbeitet werden dürfe; bei Anwendung unzulässiger Sexualhandlungen werde „das Land selbst unzüchtig“.³⁸ Bedenken wir außerdem, daß Thomas Mann zur Charakteristik Josephs dessen Unbehaustheit zählt, so wird darin

³⁰ Ebd., S. 251.

³¹ Ebd., S. 11.

³² Ebd., S. 67.

³³ Ebd., S. 78.

³⁴ Ebd., S. 294.

³⁵ Ebd., S. 43.

³⁶ Anders allerdings Voigts, *Oskar Goldberg*, der feststellt: „Die Grundanschauungen, die Thomas Mann im ersten Kapitel ‚Höllenfahrt‘ niederlegte und die für den Roman insgesamt bestimmend blieben, sind von Goldberg nicht beeinflusst“ (S. 251).

³⁷ Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, S. 129ff.

³⁸ Ebd., S. 132.

ein weiterer Einfluß Goldbergs auf das Höllenfahrts-Vorspiel sichtbar. Zu diesem heißt es:

Warum zeltete er wie ein Ismaelit und Beduine der Wüste außer der Stadt und in offenem Lande, so daß er die Burg von Kirjath Arba nicht einmal sah, bei dem Brunnen, den Höhlengräbern, den Eichen und Terebinthen, in jederzeit aufhebbarem Lager, so, als dürfe er nicht bleiben und wurzeln mit den anderen, als müsse er von Stunde zu Stunde der Weisung gewärtig sein, die ihn antreiben würde, Hütten und Ställe niederzulegen, Gestänge, Filz und Felle den Lastkamelen aufzupacken und weiterzuziehen? Joseph wußte natürlich, warum. Es mußte so sein, weil man einem Gotte diene, dessen Wesen nicht Ruhe und wohnendes Behagen war, einem Gotte der Zukunftspläne, in dessen Willen undeutliche und große, weitreichende Dinge im Werden waren, der eigentlich selbst, zusammen mit seinen brütenden Willens- und Weltplänen, erst im Werden und darum ein Gott der Beunruhigung war, ein Sorgen-gott, der gesucht sein wollte und für den man sich auf alle Fälle frei, beweglich und in Bereitschaft halten mußte (GW IV, 51f.).

In diesen drei Sätzen Thomas Manns spiegelt sich Goldbergs Ansicht, daß Moses, sobald er metaphysische Handlungen vornehmen wolle, „aus der Stadt, d.h. aus dem Machtbereich der ägyptischen Elohim hinausgehen“ müsse.³⁹ Auch in Goldbergs Text ist davon die Rede, daß die Stammväter sich „mit Vorliebe entweder in der Wüste selbst oder in den Grenzorten zur Wüste“ aufhalten. Isaak hat seinen ständigen Wohnsitz bei einem Wüstenbrunnen. Wir finden in Goldbergs Buch ebenfalls die Feststellung: „Das Zelt ist die *ständige Durchbruchsstelle* des biologieverzeugenden Prinzips“.⁴⁰ In der eigentümlichen Symbolik der von Goldberg herausgearbeiteten Lehren des Pentateuch ist das Zelt also gewissermaßen die Lokalität, von der am ehesten der Weg in die eine transzendente Welt führt. Er setzt hinzu: „Es ist ‚oben‘ so wie ‚unten‘“⁴¹.

Spuren, deutliche und undeutliche, aber doch zahlreich genug, um plausibel zu machen, daß Goldbergs Buch die theologischen Fundierungen im Kapitel „Höllenfahrt“ wesentlich mitbeeinflusst haben dürfte. Thomas Manns Lektüre war mehr als eine Materialbeschaffungsmaßnahme. Wie klar oder wie ungenau die Einflüsse Goldbergs im einzelnen sind, wird vermutlich für immer Ansichtssache bleiben – um die Tatsache, daß hier Goldberg in die *Josephs*-Romane entscheidend hineingewirkt hat, ist aber wohl schwer herumzukommen. Nun gehörte das alles in die vielleicht gar nicht sonderlich ertragreiche Einflußforschung hinein, käme nicht die später so vehemente Auseinandersetzung Thomas Manns mit Goldberg und dessen Buch hinzu. Hatte Thomas Mann 1927, als er Goldbergs Buch las, noch nicht

³⁹ Ebd., S. 35.

⁴⁰ Ebd., S. 177.

⁴¹ Ebd., S. 178.

gemerkt, was sich mit dem Faschismus anbahnte, und sind ihm erst später die Augen aufgegangen, was die Ähnlichkeit des Goldbergschen Vokabulars mit dem der Nazis anging? Oder hat er sich, vielleicht sogar willentlich, gründlich geirrt, als er eine Beziehung herstellte zwischen dem Volksbegriff und allem theologischen Drumherum bei Goldberg und dem in der Nazi-ideologie?

Thomas Mann formulierte seine erste Absage an Goldberg in einem Brief an Erich Unger am 15. Februar 1934, als er diesem auf eine Anfrage schrieb:

Natürlich kenne ich das Buch von Goldberg sehr wohl, und es hat seinerzeit einen starken Eindruck auf mich gemacht. Die stoffliche Anregung, die im Hinblick auf meine eigene Arbeit auf mich davon ausging, ist unbestreitbar, aber die Wirkung war eher verwirrender als förderlicher Natur, begreiflicher Weise, denn die geistige Tendenz der *Wirklichkeit der Hebräer* ist ja der meines human gerichteten Buches stark entgegengesetzt. Ich habe mich dann auch über das zweifellos bedeutende Werk niemals öffentlich geäußert, abgesehen von einer beiläufigen Erwähnung in irgendeiner Buchbesprechung, auf deren Gegenstand und Erscheinungsort ich mich einfach nicht mehr besinnen kann.⁴²

Thomas Mann akkompagniert seine Feststellung mit einer Tagebuchnotiz aus dem gleichen Jahr:

Dachte an den Widersinn, daß ja die Juden, die man in Deutschland entrechtet und austreibt, an den geistigen Dingen, die sich in dem politischen System gewissermaßen, sehr fratzenhaft natürlich, ausdrücken, starken Anteil haben und zum guten Teil als Wegbereiter der antiliberalen Wendung zu betrachten: nicht nur Angehörige des Georgekreises wie Wolfskehl, der, wenn man ihn ließe, sich sehr wohl in das heutige Deutschland einfügen könnte. Wie sehr gehört Goldberg mit seinem Buch „Die Wirklichkeit der Hebräer“ dem herrschenden, dem Zeitgeist an: anti-humanistisch, anti-universalistisch, nationalistisch, religiös-technicistisch – David und Salomo sind für ihn liberale Entartung. Das innere Verhalten dieses Schriftstellers z.B. zum neuen Staat muß recht schwierig [sein]. Er muß theoretisch billigen, daß er ihn mit Füßen tritt. Überhaupt glaube ich, daß viele Juden mit ihrer neuen Rolle als geduldete Gäste, die an nichts teilhaben, bis auf die Steuern freilich, in tiefster Seele einverstanden sind.⁴³

Wollte man aus diesen Bemerkungen Thomas Manns eine Definition herauskristallisieren, so müßte man sagen: das Nationalistische ist das Antihumanistische, Humanität ist übernational – womit freilich nicht sonderlich viel gewonnen wäre. Aber damit ist die Richtung angedeutet, aus der Thomas Manns Widerwille dem Goldbergschen Buch gegenüber kam. Thomas Mann hat seine Formulierungen fast wörtlich in seinen *Leiden an Deutschland* wiederaufgenommen (GW XII, 743).

⁴² Aus dem Nachlass Oskar Goldbergs; zitiert bei Voigts, *Oskar Goldberg*, S. 237f.

⁴³ Thomas Mann, *Tagebücher 1933–1934*, hrsg. von Peter de Mendelssohn, Frankfurt/M.: S. Fischer 1977, S. 473f.

Ob der Zeitgeist in Goldbergs *Wirklichkeit der Hebräer* anwesend ist? Zweifellos spricht Goldberg in biologistischen Termini. So ist vom „Abstammungszentrum“ die Rede,⁴⁴ vom „Volkskörper“ und der „Volkskraft“, von „Menschen-Rassen“,⁴⁵ von „Mischvölkern“,⁴⁶ von „Entartung“, als die sich der Monotheismus der Psalmen darstelle.⁴⁷ Und nehmen wir noch das „Volks-ganze“ hinzu,⁴⁸ dazu die „Rassenmischung der Götter“,⁴⁹ den Begriff der biologischen Energie,⁵⁰ auch noch den „Rasse‘zeuger“⁵¹ und die „Mischehe“,⁵² worunter Goldberg „Produktivität der Blutsverwandten“ versteht, und lesen wir von der „Reinheit des Volkes“,⁵³ schließlich auch noch vom „Volkskörper“,⁵⁴ und vom „Volksorganismus“,⁵⁵ dann haben wir so ungefähr das ganze Rassevokabular des Nationalsozialismus beisammen – angewandt auf religiöse Vorgänge, die zweifellos mit dem Auserwähltheitsanspruch eines Volkes zu tun haben. Natürlich ist das Zeitgeist, aber dieser Zeitgeist läßt sich in Dutzenden von anderen Äußerungen finden, ist mit Nadler in die Literaturgeschichte hineingekommen und hat in den Überlegungen Herders zum Volk, die die Romantiker gerne aufgriffen, seine Ursprünge, die früher natürlich unverdächtig waren. Daß Thomas Mann den George-Kreis hier mit in seine Überlegungen zu den Wegbereitern der antiliberalen Wendung miteinbezieht, zeugt von einer wohl beabsichtigten und nicht nur auf Unkenntnis beruhenden Blindheit gegenüber der Eigentümlichkeit dieses Kreises und insbesondere Wolfskehl gegenüber. Wie wollen wir diese fatale Tagebucheintragung also deuten? Wir wollen zunächst festhalten, daß Thomas Mann mit seinen *Josephs*-Romanen offenbar weniger gegen Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* angeschrieben hat als vielmehr gegen Goldbergs *Die Wirklichkeit der Hebräer*, und er hat – es gibt wohl nur diese eine Erklärung – Goldberg so scharf des Vorreitertums des Faschismus bezichtigt, weil er, Thomas Mann, mit einer ähnlichen Problematik zu tun hatte. Goldberg verteidigt die Entwicklung vom Polytheismus zum Monotheismus – nichts anderes stellt Thomas Mann dar. Goldberg handelt von einem Auserwähltheitsanspruch und der Erfüllung einer Prophezeiung – so auch Thomas Mann. Goldberg

⁴⁴ Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, S. 16.

⁴⁵ Ebd., S. 37.

⁴⁶ Ebd., S. 45.

⁴⁷ Ebd., S. 70.

⁴⁸ Ebd., S. 141.

⁴⁹ Ebd., S. 144.

⁵⁰ Ebd., S. 175.

⁵¹ Ebd., S. 257.

⁵² Ebd., S. 269.

⁵³ Ebd., S. 272.

⁵⁴ Ebd., S. 278.

⁵⁵ Ebd., S. 288.

beschreibt die „Sonderstellung der Hebräer in der Gleichung: Volk gleich Gott“ – Thomas Mann behandelt eben diese. Goldberg spricht von der „zentralen Bedeutung der ‚Reinheits- und Unreinheitsgesetze‘“: Josephs Reinheitsideologie, wenn man sie denn einmal so benennen will, führt bis zu jenem Kapitel „Joseph macht Hochzeit“ im vierten Hauptstück von *Joseph, der Ernährer*. Mit anderen Worten: Thomas Mann folgt gezwungenermaßen, von Erzählvorsatz und Material her, Goldbergs Ideen, die natürlich nicht nur die seinen waren, sondern die eben aus dem Pentateuch stammen oder doch zumindest dort belegt waren. Die Probleme lagen nicht nur darin, daß Thomas Mann sich gegen Goldbergs Einfluß wehren mußte und wohl auch wehren wollte und das am ehesten konnte, wenn er auf das scheinbar faschistische Vokabular aufmerksam machte. Die Schwierigkeiten wurzelten tiefer. Sie lagen einerseits in einer damals noch teilweise sehr ambivalenten Haltung Thomas Manns zum Judentum, andererseits aber auch darin, daß Thomas Mann seine jüdische Geschichte, die nun einmal auf Auserwähltheit, Besonderheit, theologisch gesprochen: auf eine Volksreligion als Religion eines besonderen Volkes, auf „Heraushebung“⁵⁶ hinauslief, so umzufunktionieren gedachte, daß sie Allgemeingültigkeit bekam, eben humanistisch wurde im durchaus generellen Sinne des Wortes; daß, mit anderen Worten, eine Einzigartigkeitgeschichte so erzählt werden mußte, daß sie für alle galt. Das war ein irgendwo unauflösbarer Widerspruch. Goldbergs Ideen waren im Prinzip, in der generellen Linie durchaus in Übereinstimmung mit den Ideen Thomas Manns – aber in dem Augenblick, wo Thomas Mann sich gezwungen sah, den Auserwähltheitsanspruch zu humanisieren, d.h. einen entscheidenden menschlichen Schritt in der Entwicklung von Abraham zu Joseph zu erkennen, mußte er sich zwangsläufig in Widerspruch zu Goldbergs Überlegungen setzen. Thomas Mann versuchte, sein Ziel auf zweierlei Weise zu erreichen: einmal durch die humoristische Inszenierung, die Ausbrüche aus dem geschlossenen System der hebräischen Religion möglich machte, zum anderen aber durch ein Gegenanschreiben gegen jene Rasse-, Volks- und Auserwähltheitsvorstellungen, die Goldbergs Buch durchziehen. Daß das ein paradoxes Unterfangen war, liegt auf der Hand – und paradox ist die weitere Entwicklung der Beziehung zu Goldberg, bis hin zu jenem bösen Urteil über den jüdischen Faschisten.

Von einem Bruch mit Goldberg war freilich noch nicht die Rede. Thomas Mann selbst hat Goldberg ja zur Mitarbeit an *Maß und Wert* aufgefordert; Goldberg ist in dieser Zeitschrift mit immerhin vier Beiträgen vertreten. Die näheren Umstände, unter denen es zur Mitarbeit Goldbergs an Thomas

⁵⁶ Ebd., S. 99.

Manns Zeitschrift kam, sollen hier nicht erörtert werden, aber das Faktum allein ist buchenswert. Am 16. September 1937 hatte Thomas Mann den anfangs zitierten Aufsatz Goldbergs gelesen, den „Über die griechischen Götter“. Sein Kommentar: „unverschämt, aber fesselnd“.⁵⁷ Die Verbindung zu Thomas Mann lief über Ferdinand Lion; Goldberg lebte damals „als emigrierter Privatgelehrter in Italien“.⁵⁸ Thomas Mann hatte ihm kurz zuvor (am 27. 8. 1937) auch persönlich geschrieben. Was ist vom drei Jahre zuvor öffentlich ausgesprochenen Vorwurf der Antihumanität und von der Charakteristik Goldbergs als Vorreiter des Faschismus geblieben?

Der Aufsatz im ersten Jahrgang von *Maß und Wert*, „Die Götter der Griechen“, wird Thomas Mann vom mythologischen Thema her zweifellos interessiert haben, zumal Goldberg den Mythos nicht als Phantasie, sondern, wie wir gesehen haben, als Wirklichkeit ausgab. Das mußte dem Erzähler der *Josephs-Romane* gefallen. Wir haben weitere Berührungspunkte anfangs genannt. Aber Goldberg hat hier, 1937, Theorien aus seinem früheren Werk ungebrochen übernommen, die Thomas Mann hätte ablehnen müssen – wäre er nach der Eintragung in das Tagebuch und nach der Veröffentlichung der Tagebuchblätter konsequent gewesen. Denn Goldberg spricht in Übereinstimmung mit seiner *Wirklichkeit der Hebräer* auch noch 1937 davon, daß sich damals, bei den mythischen Völkern, nicht Völker in Bewegung gesetzt hätten, sondern „Rassen“.⁵⁹ Goldberg handelt ausführlich über seine Rassentheorie und hält fest an seiner alten Gleichung: „Völker gleich Götter gleich Länder“: kein Widerruf seiner *Wirklichkeit der Hebräer*, sondern der Versuch, Grundsätzliches auch in bezug auf die griechischen Götter zu sagen. Die Formel vom „metaphysischen Nationalismus“ hätte Thomas Mann genauso unbequem sein müssen wie Goldbergs Feststellung: „Alle mythischen Völker treiben Geopolitik und streben nach Autarkie – – und es sind die einzigen, die damit Erfolg haben“.⁶⁰ Goldberg betont immer nur die Wirklichkeit „des Volkes“, nicht die des Menschen, und setzt hinzu: „Den ‚Menschen‘ kennt ja bekanntlich noch nicht einmal die Hochkultur des klassischen Altertums“.⁶¹ Sollte das human sein, zivilisatorisch, menschenfreundlich? Gefallen haben dürfte Thomas Mann nur die eine Feststellung über die Beziehung der Götter zur Menschenwelt, nämlich die, daß diese Beziehung

⁵⁷ Thomas Mann, *Tagebücher 1937–1939*, hrsg. von Peter de Mendelssohn, Frankfurt/M.: S. Fischer 1980, S. 103.

⁵⁸ Ebd., S. 618. Über die Rolle Lions in der Beziehung zwischen Thomas Mann und Goldberg ausführlicher Voigts, *Oskar Goldberg*, S. 241–244.

⁵⁹ *Maß und Wert. Zweimonatsschrift für freie deutsche Kultur*, Herausgeber: Thomas Mann und Konrad Falke, Zürich 1937/38, Jg. 1, S. 167.

⁶⁰ Ebd., S. 172.

⁶¹ Ebd., S. 174.

„von oben nach unten, d.h. von der Götter- zur Menschenwelt, und von unten nach oben, d.h. von der Menschen- zur Götterwelt“⁶² führe. Da konnte er sich selbst wiedererkennen: stand ähnliches doch schon am Anfang der *Josephs-Romane*, im Vorspiel „Höllenfahrt“ – und eben schon in der *Wirksamkeit der Hebräer*. Es gibt für das Ausbleiben der Kritik Thomas Manns nur eine banale Erklärung: er hat damals Ferdinand Lion alles Redaktionelle an *Maß und Wert* überlassen und sich um dessen Auswahl der Mitarbeiter nicht sonderlich gekümmert. Das ist verständlich, aber hatte Folgen: so konnten in einer Zeitschrift, die er mitherausgab, Rassenideen zu einer Zeit verbreitet werden, als sie nur eines hätten erfahren dürfen: Widerspruch. Aber Thomas Mann hat sich nur privatim dazu verstanden. Eingegriffen hat er nicht.

Goldberg blieb in *Maß und Wert* gleichsam ein Spezialist für mythologische Literatur und hat dort verschiedene Bücher in zum Teil größeren Rezensionen besprochen. Noch einmal erscheint er als Verfasser eines Aufsatzes im Mai-Juni-Heft 1938 mit dem Titel: „Die griechische Tragödie“. Wieder ist vom „mythischen Volk“ die Rede,⁶³ wie schon im ersten Aufsatz in *Maß und Wert*, wieder auch von dem „Unterschiede zwischen Völkern und Rassen“.⁶⁴ Die Grenze zwischen Rassen und Völkern, so Goldberg, sei fließend. Das mag sein, aber Thomas Mann hätte der Rassebegriff erneut anstößig sein müssen. Und konnte Thomas Mann zustimmen, wenn Goldberg feststellte:

Denn die Entwicklung der Völker aus den Rassen geht ja mit der Auseinandereingung der Götter – der verschiedenen Pantheon-Verbände – stets parallel. Hingegen sind Völker, die zu gross sind, die man eigentlich eher als Rasse denn als Volk bezeichnen sollte, – wie die alten Aegypter – gehalten, die Verschlingung ihrer Göttersysteme zu lösen, d.h. sie zu vereinfachen?⁶⁵

War jetzt nicht mehr verwerflich, was 1934 Thomas Manns öffentlichen Ärger hervorgerufen hatte? Wurde Goldbergs Terminologie akzeptabel, weil im wesentlichen von der griechischen Mythologie und nicht mehr von der hebräischen die Rede war? Oder wurde Thomas Mann durch den Schlußpassus versöhnt, der besagte, daß die griechische Tragödie die Tragödie der mythischen Zeit sei und damit „die Tragödie der Menschheit schlechthin“?⁶⁶ Oder durch jenen Hinweis auf den „Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts“, dem kein anderer Erfolg beschieden ist, als dass er die Massen zu pseudo-bacchantischer Raserei treibt“?

⁶² Ebd., S. 189.

⁶³ Ebd., S. 731.

⁶⁴ Ebd., S. 737.

⁶⁵ Ebd., S. 738.

⁶⁶ Ebd., S. 752.

Was immer Goldberg zu sagen hatte – mit den Rassistheorien und rassischen Abstammungstheorien des Nationalsozialismus hatte er natürlich nichts zu tun. So sah er sich denn auch nicht genötigt, seine Gleichung „Völker gleich Götter gleich Länder“ zurückzunehmen. Daß Thomas Mann das gleichsam unverändert wieder abdrucken ließ und auch nicht weiter kommentierte, könnte man vielleicht als Indiz dafür werten, daß er von Goldbergs antifaschistischer Vorstellung inzwischen überzeugt war. Goldbergs Mitarbeit an *Maß und Wert* endete dann allerdings, und vermutlich ist der Satz in jenem Brief an Ferdinand Lion vom 12. Juli 1939, daß man die Zeitschrift fortführen müsse, aber so, „indem man sich nicht mehr mit zweideutigen Mythologen einläßt“, auf Goldberg gemünzt.⁶⁷ Sollte Thomas Mann letztlich doch Anstoß genommen haben an jenem Satz Goldbergs in seinem ersten Aufsatz über „Die Götter der Griechen“, in dem zu lesen war:

Der Mythologe, der doch als Wissenschaftler über der Sache stehen sollte, macht genau den Fehler des mythischen Volkes, sobald es nachzudenken beginnt. Er verallgemeinert ins Allgemein-Menschliche dasjenige, was für ein und nur für ein Volk gilt.⁶⁸

Eben das hatte Thomas Mann ja tun wollen und tat es auch weiterhin – als er an den *Josephs*-Romanen weiterschrieb.

Noch einmal reicht Goldbergs *Die Wirklichkeit der Hebräer* entscheidend in ein Kapitel hinein – in das „Vorspiel in oberen Rängen“.⁶⁹ Zwar scheint die Figur des Semael in diesem Kapitel eher von Goethes Mephisto als von Goldberg her konturiert zu sein. Semaels Vorschlag freilich, die Schaffung des Menschen als „Verleiblichung des Höchsten“ zu deuten (GW V, 1288), bezieht sich zumindest indirekt auch auf Überlegungen Goldbergs und seine These von der „Verendlichung der Unendlichkeit“.⁷⁰ Aber es kommt noch deutlicher. Wenn im „Vorspiel“ von den „Volks- und Stammesgöttern“ die Rede ist, vom „Biologisch-Werden“, von „Stammesgott und Volksleib“, auch von der „Verbindung von Weltgott und Stammvolk“ (GW V, 1289), schließlich von „biologischer Lebendigkeit als Stammesleib“, vom „zur Volksverleibung erwählten und herangebildeten Stamm“, vom „Gottesleib dieses eigentümlichen Stammes“, vom „biologischen Abenteuer“ und vom „Volksgott“, dann ist das erneut Goldbergs Terminologie und Religionsphilosophie. Daß die Goldberg-Vokabeln jetzt Semael in den Mund gelegt werden, der auf die Verderbnis der Schöpfung aus ist, muß noch nicht eine Abwertung Goldbergs

⁶⁷ Dazu: Thomas Mann, *Briefe 1937–1947*, hrsg. von Erika Mann, Frankfurt/M.: S. Fischer 1963, S. 103.

⁶⁸ *Maß und Wert*, S. 173.

⁶⁹ Dazu auch Lehnert, „Thomas Manns Josephstudien“, S. 385.

⁷⁰ Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*, S. 6.

bedeuten, da ja dessen Überlegungen nur Materialien sind für die Charakteristik jener Gedankengänge Semaels, der damit das Böse quasi erfindet. Aber andererseits scheint Thomas Mann hier doch eine Form der Distanzierung von Goldbergs Ideen gefunden zu haben, die er auch früher schon genutzt hatte: er rechnet Goldbergs Überlegungen „dem Bösen“ zu und bezieht damit Stellung gegen Goldberg, ohne ihn nennen zu müssen. Freilich: vom Bösen ist in Goldbergs Buch nirgendwo die Rede, zumal ja moralische Kategorien von Goldberg gemieden werden um der strukturellen Transparenz des Pentateuch willen, die eben auch eine Diskussion über Humanität im Grunde als thematisch irrelevant verbietet.

Das „theologische Eingangskapitel“⁷¹ war im August 1940 unter der Feder. Daß Goldberg erneut zu dem Material der Vorstudien gehörte, läßt sich auch aus einem Hinweis auf Goldberg am 6. September 1940 schließen. Thomas Mann schreibt: „Gott als Volksleib‘ hat Goldstein [fälschlich für: Goldberg] von ihm [Schatoff, aus Dostojewskis *Dämonen*]“. Aber wie kommt Thomas Mann dazu, hier noch einmal Goldbergs Ideen aufzuwärmen, da er doch mit ihm im Grunde fertig war? Oder erinnerte er sich in seiner Einarbeitungsphase an Goldbergs Artikel in *Maß und Wert*? Ausführlicher scheint Thomas Mann sich mit Goldberg damals allerdings nicht noch einmal beschäftigt zu haben – verständlicherweise. Doch dann *Doktor Faustus*: es ist bezeichnend, daß schon im zweiten Kapitel, als Zeitblom seine Visitenkarte abgibt, er an jenen „Privatgelehrten Breisacher in München“ denkt, als Vertreter „jenes Geblütes [...], auf deren verwirrend antipathisches Gepräge ich an gehörigem Ort einiges Licht zu werfen mir vornehme“ (GW VI, 15). Breisacher also als Vertreter eines Judentums, das er, Zeitblom, nicht mochte, und wie wenig er ihn mochte, zeigt der spätere Roman. 1945 ist Goldberg dann eindeutig etikettiert. Thomas Mann notiert in sein Tagebuch: „In Goldbergs faschistischem Buch über die Hebräer, für den Roman“.⁷² Noch einmal ist von Goldberg die Rede, am 14. August 1945: „In Goldbergs ‚Hebräern‘ – aus Widerwillen. Er hat die Arroganz und Süffisanz Spenglers, ohne im Entferntesten schreiben zu können, wie er. Seine Abkanzlung Salomos, Davids und der Propheten sehr komisch“.⁷³ Von hieraus war es dann freilich nur noch ein winziger Schritt zu dem Brief an Lewisohn vom 19. 4. 1948, wo Breisacher als der jüdische Faschist auftaucht, „wie er im Buche steht, der jüdische Diener der faschistischen Epoche, wie Leben und Literatur ihn mir oft genug gezeigt haben. Vieles, was er sagt, steht in Goldbergs ‚Wirklichkeit der

⁷¹ *Tagebücher 1940–1943*, S. 131.

⁷² Thomas Mann, *Tagebücher 1944–1. 4. 1946*, hrsg. von Inge Jens, Frankfurt/M.: S. Fischer 1986, S. 240.

⁷³ Ebd., S. 241.

Hebräer“.⁷⁴ Übrigens lieferte Goldberg selbst in seinem *Maimonides*-Buch, das Thomas Mann wohl kannte (Maimonides wird von Breisacher im *Doktor Faustus* erwähnt) die Begründung. Dort heißt es: „Der Jude kann es. In ihm ist tief die Schizophrenie, die Spaltung der Persönlichkeit verankert [...]. Ebenso folgt aus seiner Schizophrenie, daß der Jude der geborene Assimilant ist.“⁷⁵ Und: „Immer findet sich im Verfolg der jüdischen Geschichte jemand, der zu jedem Pogrom ein anmutiges Klagegedicht schreibt. Die Juden hätten von den Sioux-Indianern lernen können.“⁷⁶ Schon 1945, am 27. Oktober, notiert Thomas Mann zu einem Buch, das er gerade gelesen hatte:

Leugnet die Juden als ‚Volk‘. ‚Rasse‘ ist vollends kompromittiert. Wie soll man sie nennen? Denn irgend etwas anderes ist es mit ihnen und nicht nur Mediterranes. Ist dies Erlebnis Anti-Semitismus? Heine, Kerr, Harden, Kraus bis zu dem fascistischen Typ Goldberg – es ist doch *ein* Geblüt. Hätte Hölderlin oder Eichendorf Jude sein können? Auch Lessing nicht, trotz Mendelssohn.⁷⁷

Wir wollen nicht annehmen, daß die persönliche Bekanntschaft mit Goldberg, die Ferdinand Lion vermittelt hatte, sich hier als Äußerung von Antipathie niedergeschlagen hat. Vielmehr lassen die Äußerungen im und zum *Doktor Faustus* zwei andere Schlußfolgerungen zu. Die erste geht dahin, daß Goldberg bei Thomas Mann von einer Person zum Vertreter eines Typus heraufgerückt oder herabgestiegen ist – wie man will. Aber nicht das ist an ihr interessant. Und interessant ist auch nicht, ob es den Typus des jüdischen Faschisten wirklich gegeben hat. Das wechselvolle Hin und Her in den Äußerungen Thomas Manns zu Goldberg, die Tatsache, daß der schon 1934 Verdächtige und Verfemte dann doch noch einmal Gelegenheit hatte, in einer Zeitschrift Thomas Manns nicht einmal, sondern mehrfach zu schreiben, daß er dann wieder als Faschist denunziert wurde, dieses Hin und Her läßt eigentlich nur eine zweite Schlußfolgerung zu, will man das Ganze nicht als Sammlung von Zufälligkeiten abtun. Aber in einer so wichtigen Frage gibt es keine Zufälligkeiten, gewiß nicht bei Thomas Mann. Entscheidend an alledem ist auch nicht der vorgebliche oder in den Tagebüchern hier und da aufflackernde Antisemitismus Thomas Manns. In der Figur des jüdischen Faschisten scheint sich vielmehr ein Äquivalent gefunden zu haben für die Unsicherheit Thomas Manns, deren Ausdruck der Roman vom *Doktor Faustus* ist: wie weit er selbst denn nun in das Böse verstrickt sei, das er aus Emigrantensicht darzustellen sich bemühte. Daß Goldberg ihm bei den

⁷⁴ Ebd., S. 680f.

⁷⁵ Oskar Goldberg, *Maimonides. Kritik der jüdischen Glaubenslehre*. Wien: Verlag Dr. Heinrich Glanz 1935, S. 19.

⁷⁶ Ebd., S. 79.

⁷⁷ Thomas Mann, *Tagebücher 1944–1. 4. 1946*, S. 269.

Josephs-Romanen insofern in die Quere gekommen war, als er als jüdisches Denken beschrieb, was Thomas Mann kritisieren mußte, nämlich das Auserwähltseinsbewußtsein und der Stammesglaube, die den humanistischen Bestrebungen Thomas Manns entgegenliefen, das alles mußte verschärft hier erscheinen, als die Frage sich stellte, wo das Böse überall war und woher denn nun das Böse kam, das im Nationalsozialismus hervorgebrochen war. Von daher gesehen ist es doch nicht zufällig, daß Goldbergs Ideen Semael in den Mund gelegt werden und in Verbindung mit der Suche nach der Herkunft des Bösen auftauchen. Daß er, Thomas Mann, das gute Deutschland sei, hatte er fast triumphierend 1938 verkündet. Daß das böse Deutschland auch Teil von ihm sei, war die Erkenntnis des *Doktor Faustus*. Erkenntnisparadoxien dieser Art haben im *Doktor Faustus* wiederholt ihr erzählerisches Äquivalent. Breisacher ist eines von ihnen. Daß er, Thomas Mann, in Breisacher einen Standpunkt beschrieb, den er selbst überwunden hatte – das wohl nicht. Bei Spengler fand sich derartiges. Aber daß er damit hätte andeuten wollen, daß selbst diejenigen dem Bösen verhaftet waren, die unter dem Bösen am blutigsten zu leiden gehabt hatten, daß damit der unglaubliche Sog des Bösen nicht erklärt, aber beschrieben werden konnte und daß keine Entfernung groß genug war, um nicht vom Bösen mitergriffen zu werden: das könnte die Figur Breisachers und könnte das spannungsvolle Hin und Her in der Beziehung Thomas Manns zu Goldberg vielleicht erklären.⁷⁸ Von 1943 an sah er allerdings nicht mehr die Unterschiede, sondern nur noch Gemeinsamkeiten zwischen Goldberg und den Nazis, die auch auf das auserwählte Volk gesetzt hatten, freilich in ganz anderem Sinne. Es gehört zur bitteren Ironie der Geschichte, daß die Todesmaschinerie der Nazis damals auf Hochtouren kam.

Ob Thomas Mann Goldberg damit Gerechtigkeit hat widerfahren lassen? Sehr zweifelhaft. Aber das ist ein Problem für sich. Immerhin: als Goldberg 1941 nach Amerika kam, gratulierte ihm Thomas Mann, daß er „der Menschenquälerei in Europa“ entkommen sei, und empfahl ihn im gleichen Jahr für ein Guggenheim-Stipendium. Am 1. Mai 1942 aber schrieb er bereits in einem Brief an Emil Bernhard Cohn von der *Wirklichkeit der Hebräer* als einem „ausgesprochen fascistischen Buch“.⁷⁹ Thomas Mann war zu seinem Urteil von 1934 zurückgekehrt. Und dabei blieb es.

⁷⁸ Anders Voigts, *Oskar Goldberg*: „Goldberg war für Thomas Mann wahrscheinlich der Exponent eigener unbewältigter Schwierigkeiten, die mit seinen in mancher Hinsicht problematischen politischen Auffassungen zusammenhingen“ (S. 249).

⁷⁹ *DüD*. Teil II: 1918–1943, hrsg. von Hans Wysling unter Mitwirkung von Marianne Fischer, Frankfurt a.M./München: S. Fischer/Heimeran 1979, S. 252.

Uns bleiben nur Fragen. Hat Thomas Mann Goldberg selbst freigesprochen und dessen Werk verdammt? Wie konnte er einem Verfolgten helfen, dessen Buch die Sprache der Verfolger sprach? Ließ sich so die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist erledigen und mit dem beruhigenden Bewußtsein verbinden, auch noch ein gutes Werk getan zu haben? Oder spiegelt sich in diesem widerspruchsvollen Verhältnis zu Goldberg quasi die Widersprüchlichkeit der Geschichte selbst, die Eindeutigkeit nicht mehr zuließ? Erwies sich der Faschismus als ein Verhängnis, das sich in seiner Abstrusität und Unerklärbarkeit darin äußerte, daß selbst ein jüdischer Autor für Thomas Mann zum Faschisten wurde? In die *Josephs*-Romane ist von diesen Überlegungen so gut wie nichts eingegangen. Sie entfernen sich von Deutschland zusehends, nähern sich einer idealisierten amerikanischen Wirklichkeit an, gehen der Frage nach dem „Bösen“ und seiner Herkunft weitgehend aus dem Wege. Um so vehementer brach sich Thomas Manns Kritik an Goldbergs Buch und an der Person seines Verfassers im *Doktor Faustus* Bahn. Dort und in den übrigen kritischen Bemerkungen zu dem angeblichen Mystofaschisten hat Thomas Mann aus Goldberg ein Monstrum gemacht, das die Auseinandersetzung mit seinem Ideenlieferanten erleichterte und vereinfachte – auf eine, wie es uns heute erscheinen will, unzumutbare Weise.

Herbert Lehnert

Ägypten im Bedeutungssystem des Josephromans

Von Ägypten ist schon im ersten Kapitel des ersten Vorspiels die Rede. Der junge Joseph ist gewohnt, es „Mizraim“ oder auch „Keme, das Schwarze“ zu nennen (10)¹. Er gibt dem Land nicht die Ekelnamen, mit denen sein Vater Jaakob es charakterisiert. Die erfahren die Leser wenig später in einem Kapitel des ersten Hauptstücks der *Geschichten Jaakobs*, das ‚Vom äffischen Ägypterland‘ überschrieben ist. Dort ist Ägypten in Jaakobs Meinung nicht nur äffisch, sondern auch ein „Königreich der Schrecken“ und Land des von Noah verfluchten Ham (Cham) (97). Jaakob ergeht sich in einer abschreckenden Schilderung ägyptischer sexueller Sitten. Deren Bedeutung schränkt der Erzähler gleich ein. Joseph weiß, so berichtet er, daß Jaakobs Ansicht „starke Verallgemeinerungen, Einseitigkeiten und Übertreibungen enthielt“ (98). Ohne diese Einseitigkeiten berichtet der Erzähler in der schon angeführten ersten Erwähnung Ägyptens am Anfang des Textes von dessen König Amemphis III.:

[Z]u Theben [...] strahlte seine Heiligkeit der gute Gott, genannt ‚Amun ist zufrieden‘ [...] der Sonne leiblicher Sohn, zum geblendeten Entzücken der Staubgeborenen im Horizont seines Palastes (10).

Die Identifizierung des Königs mit der Sonne ist die mythische Perspektive, in der die Ägypter den königlichen Repräsentanten ihres Landes sehen. Der Erzähler, der hier Josephs Perspektive angenommen hat, übt Toleranz gegenüber seiner mythischen Umwelt, anders als der Gottesgrübler Jaakob. Dessen einseitigere Perspektive ist die der religiösen Kultur des werdenden Volkes Israel. Diese verbietet die Erhöhung eines Menschen zum Gott und seine Identifikation mit der Sonne. Der Erzähler kann auch diese Perspektive annehmen. Er tut das wenige Seiten später, nachdem er den ägyptischen

¹ Bloße Seitenziffern im Text bezeichnen Zitate nach Thomas Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1960/1974/1990, Band IV und V. Die beiden Bände haben durchgehende Paginierung. Zitate aus anderen Bänden dieser Ausgabe werden als GW + Band- und Seitenzahl zitiert.

König aus Josephs Perspektive betrachtet hat, noch im ersten Kapitel des Vorspiels ‚Höllenfahrt‘, vor dem eigentlichen Auftreten Jaakobs. Diesmal berichtet er aus der Perspektive Abrahams. Dieser sei in das „Land des Schlammes“ gekommen, „wo ein altersstarrs Volk seine Toten anbetete und für den Ur-Mann [nämlich Abraham] und seine Not [nämlich die Gottsuche] nichts zu suchen und auszurichten gewesen war“ (12).

Ganz am Anfang des Romans spricht der Erzähler aus zwei verschiedenen Perspektiven, die zwei verschiedenen religiösen Orientierungen entsprechen. Die eine gehört zur mythisch sich verwandelnden Welt, in der die Sonne als Mensch und der Mensch als Gott erscheinen kann, die andere wendet ein Wertsystem auf die mythische Welt an, das ohne Toleranz auf die Unterordnung unter Gott ausgerichtet ist. Diese beiden Orientierungen gehören zu den elementaren Bestandteilen im Bedeutungssystem des Romans *Joseph und seine Brüder*. Bevor ich dessen Erklärung weiterführe, einige Worte über den Erzähler des Josephromans.

Gelegentlich redet der Erzähler seine Hörer an. So schon am Ende des ersten Vorspiels, wo „wir“ zur Stelle sind, Erzähler und Zuhörer (52–55). Dann erscheint der Erzähler wie eine Person und erweckt den Eindruck von Führerschaft, Autorität und Verlässlichkeit. Diese Führerschaft ist jedoch spielerisch, wie alles andere in diesem Text, auch gilt der Eindruck immer nur für einzelne Stellen. Denn der Erzähler kann verschiedene Perspektiven annehmen, ist also keine Person, auch wenn er gelegentlich die Stimme einer Person annimmt, die dem Autor nahe steht.

Das geschieht in den Kapiteln ‚Wie lange Jaakob bei Laban blieb‘ (245–248) und ‚Wie lange Joseph bei Potiphar blieb‘ (817–824). Die Erzählerstimme tritt hervor und legt Rechenschaft ab über die Weise, wie der Text mit der biblischen Quelle umgeht. Diese Erörterungen klingen autoritativ. Aber der Erzähler überzieht spielerisch seine Autorität. Er hält seine Leser zu Zweifeln an, wenn er in diesem Kapitel behauptet, „das Träumerische im Wirklichen zu befestigen“ (819). Denn das „Wirkliche“ ist die Schein-Wirklichkeit des Romans, dessen fiktive Welt. Sie gilt innerhalb des Spiels, das der Autor mit den Lesern spielt, und das er den Lesern bewußt macht, wenn er den Erzähler für sich sprechen läßt².

Sein Recht, die eigene Erzählung zu erörtern, behauptet er mit Bezug auf Abrahams Gotteserkenntnis: So wie Gott im Feuer sei, aber nicht das Feuer

² Siehe Eckhard Heftrich, *Geträumte Taten: Joseph und seine Brüder*, in: Beatrix Bludau u.a. (Hrsg.), *Thomas Mann 1875–1975*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1977, S. 662, über den Erzähler: „Es geht [...] darum, den Leser für die Einsicht zu gewinnen, daß die erzählte Geschichte ihre eigene Art von Wahrheit hat, und das ist die Wahrheit der Kunst, die Wahrheit des Scheins.“

selbst, so soll gelten: „der Erzähler ist zwar in der Geschichte, aber er ist nicht die Geschichte; er ist ihr Raum, aber sie nicht der seine [...]“ (821). Genau so hatte der Erzähler in dem Kapitel ‚Wie Abraham Gott entdeckte‘ Abrahams Bemühen um den rechten Begriff von Gott dargestellt. Gott sei der Raum der Welt, „aber die Welt nicht sein Raum“ (431). Der Erzähler spricht hier für den Autor, der fiktive Wirklichkeit analog zu der Weltschöpfung des Gottes der biblischen Geschichten schafft. So wie Gott in allem sei, aber nicht festgelegt werden kann, so kann der Autor von seiner Schöpfung zurück- und wieder vortreten oder den Erzähler für sich sprechen lassen. Obwohl ich das Wort „Erzähler“ für die Erzählstimme beibehalte, ist diese nicht an eine bestimmte Person gebunden, sondern eher, wie Käte Hamburger meint,³ eine Funktion, die die Leser in wechselnde Perspektiven locken kann.

Ich kehre zu den beiden Hauptperspektiven zurück. Die eine ist die der mythischen Umwelt Josephs, die sich ihm zum Spielfeld seiner Kreativität anbietet⁴. Die andere ist die der Religion Abrahams und Jaakobs. Ihre Anhänger wissen sich in der Hand eines universalen Gottes, von dem das Gute und das Böse kommt (429f.), eines „Nichtanschaulichen“ (1136), den man nur verehren, aber nicht manipulieren kann und dem man strikten Gehorsam schuldet. Im Bedeutungssystem des Romans gilt sowohl die monotheistische Weltauffassung als auch die mythisch-polytheistische, es nimmt die Spannung zwischen beiden auf. Abrahams und Jaakobs Monotheismus und ihre Sorge um das rechte Gottesverständnis führen zu einer Moral persönlicher Verantwortung, stärken also das Ich-Gefühl, das in der mythischen Welt offener, weniger bestimmt, kreativ-wandlungsfähig ist. Die mora-

³ Käte Hamburger, *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart: Klett 1968.

⁴ Das Mythische ist nicht auf das Typische beschränkt, wie man aus Thomas Manns Erklärungen in ‚Freud und die Zukunft‘ (GW IX, 492) schließen könnte. Thomas Mann will dort Freuds Lehre an die fiktive Welt des Josephromans anschließen, und er tut das über Schopenhauers Willenslehre. Das Typische dient ihm als Einführung seiner Leser in eine noch lebendige Vorstellungsweise, die dem Mythischen nahesteht oder daraus abgeleitet ist. Das Mythische ist aber ein weiterer Begriff als das Typische. Thomas Manns Interesse am Mythischen ist primär durch die Spielmöglichkeiten begründet. Hans Wysling, „Mythus und Psychologie“ bei Thomas Mann, in: H. W., *Dokumente und Untersuchungen*, Bern: Francke Verlag 1974, TMS III, S. 178, nennt den Gebrauch des Mythos im Spätwerk „Born des Erzählens“. Dem kann ich zustimmen, halte jedoch schon das frühere Vorkommen des Mythos bei Thomas Mann für eher spielerischer Natur. – Vgl. auch Lothar Pikulik, *Joseph vor Pharaon: Die Traumdeutung in Thomas Manns biblischem Romanwerk Joseph und seine Brüder*, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 1, 1988, S. 99–116, der das Mythische mit dem Traum und den Traum, ohne Identifizierung, mit Dichtung in Verbindung bringt. In der Dichtung kommt die Deutung zum Traum hinzu, so daß Pharaos Traum zum Symbol von Kunst wird (S. 115). – Eckhard Heftrich, *Potiphars Weib im Lichte von Wagner und Freud*, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 4, 1991, S. 58–74. – Eberhard Scheffele, *Die Joseph-Romane im Lichte heutiger Mythos-Diskussion*, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 4, 1991, S. 161–183.

liche Festlegung erzeugt jedoch Vorurteile und Intoleranz. Die spielerische bildhaft mythische Welt ist toleranter, weil sie keinem höchsten Gott als Über-Ich verantwortlich ist.⁵ Der Romantext spielt mit dieser perspektivischen Spannung und den daraus resultierenden Wertgegensätzen. Er kann die Gegensätze betonen oder ausgleichen. Das Bedeutungssystem dieses Textes ist keine in sich stimmige Begriffs-Hierarchie, sondern es spielt mit Elementen, die sich nicht decken, die sich oft genug widersprechen. *Joseph und seine Brüder* ist ein moderner Text für Leser, die in einer pluralistischen Welt leben.

Obwohl der Erzähler voraussetzt, seine Leser seien mit dem biblischen Glauben vertraut, verlangt er doch nicht, daß sie von dem biblischen Gott die Ordnung ihrer Welt erwarten. Das läßt der Text an Stellen erkennen, wo der Erzähler den naiven Glauben an Gottes Wirksamkeit so mit alter Kosmologie verbindet, daß die Leser über die Naivität lächeln müssen. Die folgende Stelle ist aus der Perspektive von Eliezers Unterricht erzählt:

Die Ordnung und das beglückend Verlässige stammte von ihm. Daß Früh- und Spätregen fielen zu ihrer Zeit, war sein Werk. [...] Von Orten, wo niemand gewesen war, sank der Schnee und befeuchtete die Erde, deren Scheibe Er auf der Wasserflut festgestellt hatte, so daß sie nicht, oder nur sehr selten, schwankte und wankte. Wieviel des Segens, der Zuträglichkeit und der Güte! (430)

Obwohl er in einer alten Welt spielt, ist *Joseph und seine Brüder* ein Roman für Leser, deren Welt nicht festgestellt und denen die Güte eines weltbeherrschenden Gottes zumindestens zweifelhaft geworden ist. Der religiöse Fortschritt zum Monotheismus trägt zur Ich-Findung bei,⁶ führt aber auch zu zweifelhaften rigiden Vorurteilen, den Keimen von Ideologien.

Dem Widerspruch zwischen der Religion des höchsten Gottes und der des mythischen Polytheismus entspricht der zwischen der gerichteten Zeit, die auf eine Erfüllung oder Erlösung zuläuft, und der Immer-Gegenwart, deren Bewegung die ewige Wiederholung ist. In der mythischen Welt herrschen Fruchtbarkeitsgötter, der Kreislauf der Jahreszeiten und der Gestirne. Der messianisch-christliche Aspekt des biblischen Glaubens impliziert dagegen

⁵ Die Ich-Entwicklung im Josephroman wird in der Literatur oft zu sehr als psychologisches Interesse gedeutet, wohl unter dem Einfluß von Thomas Manns Reden über Freud und anderen Selbstdeutungen. Thomas Mann hat Freud in der Konzeptionsphase gelesen. Dennoch meine ich, daß sein Interesse mehr dahin geht, in Josephs mythischem Spiel den starren modernen Individualbegriff zu lockern, um der kreativen Möglichkeiten willen. Das war schon das Interesse von impressionistischen Schriftstellern unter dem Einfluß von Ernst Mach, wie Hermann Bahr, Arthur Schnitzler und Hofmannsthal, die Thomas Mann gut kannte. Wer will, kann dieses Interesse sogar postmodern nennen, was ich nicht tue, weil ich diesen Begriff für widersinnig halte.

⁶ Vgl. Rolf Günter Renner, *Lebens-Werk: Zum inneren Zusammenhang der Texte von Thomas Mann*, München: Wilhelm Fink Verlag 1985, S. 220–266, und Kenneth Hughes, *Mythos und Geschichtsoptimismus in Thomas Manns Joseph-Romanen*, Bern: Herbert Lang Verlag 1975, S. 23–60.

eine gerichtete Zeit. Die Darstellung des israelitischen Glaubens verbindet der Text mit apokalyptischen Motiven, Hinweisen auf eine Heilsgeschichte. In dem Kapitel ‚Wie Abraham Gott entdeckte‘ ist von einem „letzten und spätesten Tag“ die Rede, der „die Erfüllung Gottes bringen“ soll (433). Joseph empfängt Lehren über „Weltgericht und Segenszeit“, über den „Triumph des Retters“ und dessen „glorreich-alleiniger Weltherrschaft“ (516). Jaakobs Shiloh-Verheißung (1556f.; 1799f.) weist über das Ende der Handlung hinaus. Josephs mythischer Tammuzrolle widerspricht sein ganz menschliches Älterwerden, auf das der Text immer wieder zurückkommt.

Mythen sind Geschichten von Göttergestalten, Göttern, die sich menschlich benehmen, die menschliche Teilnahme an einer höheren Welt versprechen. Die Grenze von Gott und Mensch ist durchlässig im Mythos, ganz im Gegensatz zur biblischen Gehorsamsreligion. Der Text erklärt diese Wandelbarkeit als eine Sphäre, die aus zwei Halbsphären besteht, einer himmlischen und einer irdischen. Da die Sphäre „rollt“, ist das Himmlische und das Irdische vertauschbar:

Nicht allein, daß Himmlisches und Irdisches sich ineinander wiedererkennen, sondern es wandelt sich auch, kraft der sphärischen Drehung, das Himmlische ins Irdische, das Irdische ins Himmlische, und daraus erhellt, daraus ergibt sich die Wahrheit, daß Götter Menschen, Menschen dagegen wieder Götter werden können (190).

Götter werden in menschlichen Geschichten zugänglich; Geschichten von Menschen, die Götter werden, lassen sterbliche Menschen an dem überdauernden Ganzen der Welt teilnehmen. Der Kontext der zitierten Stelle spricht von ägyptischen Königen. Nicht nur sei der Gott Usiri zuerst ein König gewesen, der ägyptische König sei Gott als Mensch (190). In Ägypten herrscht das Mythische.

Der unmythische Charakter des biblischen Gottes zeigt sich darin, daß er keine menschlichen Geschichten hat. Er sei nicht geboren, gehe nicht mit Frauen um und habe keine Kinder. So sagt es das Kapitel ‚Wie Abraham Gott entdeckte‘ (432). Allerdings schränkt der Text das aus Eliezers belehrender Perspektive wieder ein. In der Zukunft, in der Verheißung, habe Gott dennoch eine Geschichte, die erzählt werden könne, und das bedeute „eine gewisse Ähnlichkeit“ gegenüber mythischen Gottheiten wie Tammuz und Usiris, die sterben und auferstehen (435). Der Gegensatz zwischen dem Mythisch-Statistischen und der Heilsgeschichte des biblischen Gottes wird durch Anspielungen auf das Christentum sowohl betont als auch reduziert. Wenn der Text den Status jedes ägyptischen Königs mit den Worten „Gott als Mensch“ definiert, dann erinnert die Formulierung an die Christologie: „wahrer Mensch und wahrer Gott“. Auf die Benutzung mythischer Seh- und Ausdrucksweisen im Christentum macht der Text aufmerksam, wenn der

Erzähler die Mutter Pharaos „Mutter Gottes“ nennt (1386), noch mehr, wenn Pharaos seine Mutter so vorstellt und sich selbst als „Gott und Mensch“ bezeichnet, allerdings „von einer Seite gesehen“ ein „Mensch wie alle“ (1418f.). Die Anspielung aufs Theologische in der mythisch bestimmten fiktiven Welt ist zugleich perspektivisches Spiel. Die Erzählweise des Romans löst die biblischen Geschichten aus der mythischen Umwelt, in der sie entstanden, aber so, daß Mythisches an ihnen haften bleibt. „Verwischung und Vermischung“ lautet eine Randbemerkung Thomas Manns in dem Buch von Edgar Dacqué, *Urwelt, Sage und Menschheit*.⁷ Er charakterisiert damit eine Tendenz dieser Quellenschrift, die er übernimmt.

Die neue Religion mit ihrer auf die Zukunft gerichteten Zeit braucht Geschichten, die wiedererzählbar sind. Ist die neue Religion die Kreation eines Menschen, Abrahams, der Gott entdeckt und hervorgedacht hat (425–435), so ist Eliezers Überlieferung dieser Entdeckung eine Erzählung, die er von den Vorvätern hat und die ihn überlebt. Gerade Eliezer ist eine Gestalt, die ins Mythische hineinreicht, denn er identifiziert sich mit einem Eliezer, der lange vor ihm lebte; auch schreibt der Text ihm einmal Hermes-Züge zu (421–424). Der zeitvergessene zyklische Mythos ist also mit der gerichteten, einsinnig ablaufenden Zeit verschränkt. Dennoch gilt: wenn immer sich die neue Religion definieren will, muß sie sich gegen das Mythische abgrenzen und dessen Götter unduldsam für falsch erklären. Aber die Grenze zwischen Mythos und Gottesgehorsam bleibt durchlässig, weil auch die neue Religion den höchsten Gott trotz seiner Unbildlichkeit einigermaßen begreifbar machen muß.⁸

⁷ München 1924, S. 239, Thomas-Mann-Archiv der Eidgenössischen Technischen Hochschule, Zürich. Eine andere bevorzugte Quellenschrift ist Alfred Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients*. Thomas Mann benutzte die 3. Auflage, Leipzig 1916. Das Buch ist das eines gläubigen Theologen, der Mythisches zur Erklärung biblischer Texte heranziehen will. Eine andere ist Dimitri Mereschkowski, *Die Geheimnisse des Ostens*, Berlin 1924, eine Aphorismensammlung, in denen der Autor Querverbindungen zwischen Religionen und Mythen zieht. Alle im Thomas-Mann-Archiv der ETH, Zürich. Es wäre reduktiv, wenn man sich Thomas Manns Phantasie von solchen Quellenschriften abhängig vorstellt. Daß er sie bevorzugt benutzte, ist das Ergebnis einer Wahl, denn er hatte sehr viele Quellenschriften in seinem Besitz. Vielleicht haben ihn die Quellenschriften konzeptionell angeregt; das hindert uns aber nicht daran, der Beziehung von mythischer Vorstellung auf die biblische Gehorsamsreligion zentrale konzeptionelle Bedeutung zuzuschreiben, sie in das Zentrum des Bedeutungssystems zu stellen. Vgl. Manfred Dierks, *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann*, Bern: Francke Verlag 1972. – Eine kurz gefaßte Darstellung des Einflusses der Entstehungsgeschichte auf die Bedeutung des Romans findet sich in meiner Einführung, „Der sozialisierte Narziß“: *Joseph und seine Brüder*, in: *Thomas Mann: Romane und Erzählungen*, herausgegeben von Volkmar Hansen, Stuttgart: Reclam 1993, S. 186–227. Dort auch weitere Literaturhinweise, die ich hier nicht alle wiederhole.

⁸ Dietmar Mieth, *Epik und Ethik: Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns*, Tübingen: Niemeyer Verlag 1976, sieht S. 22 „neben mythologischen Bildern

Sowohl Jaakob als auch Joseph suchen sich zwischen dem Geist-Gott und dem erzählbaren Mythos zu orientieren, wobei Jaakob sich an den geistigen Gott hält, dessen tyrannische Unberechenbarkeit ihn mit Sorge und Furcht erfüllt, während Joseph zwar innerhalb der Religion seines Vaters bleibt, sich zugleich aber unbedenklicher der Mythen bedient, die ihm durch Eliezer vermittelt worden sind. Am Anfang des Romans, in *Die Geschichten Jaakobs*, tadelt der Vater den „Mondschwärmer[]“ (65) Joseph, weil dieser eine Art von Gestirns kult getrieben und sich dabei entblößt hatte. Warnende Beispiele für das Absurde und Indezente in der mythischen Welt wählt Jaakob bezeichnenderweise aus Ägypten (97). Joseph sucht dagegen einen toleranteren Perspektivismus zur Geltung zu bringen. Die Feinheit der ägyptischen Leinwand sei nicht nur schamlose Entblößung, sondern zeuge von handwerklicher Geschicklichkeit, die „von einer anderen Seite her und bedingungsweis für sie einnehmen könnte“ (98). Sein Vater duldet nicht die Ablenkung von dem „Wissen der Sünde“, die „der Höchste in unser Herz gegeben“ habe (98). Die Stelle bringt den Lesern wieder einmal zum Bewußtsein, daß Josephs mythisch-kreative Verwandlungsfähigkeit und Toleranz und das Wertprinzip Jaakobs trotz häufiger Verschränkung, Verwischung und Vermischung auch jedes für sich sich im Text behaupten.

Der Gedanke des absoluten Gehorsams gegen Gottes Gebot bewirkt im anschließenden Abschnitt Jaakobs „Schrecken“, wenn er sich in Abraham versetzt, dem das Opfer seines Sohnes aufgetragen ist (104f.), so daß Joseph sich alle Mühe geben muß, durch vermittelnde Reden den Schrecken zu zerstreuen. Joseph will den Sinn des Opferbefehls an Abraham nicht absolut, sondern als Humanisierung der Religion interpretieren. Gottes Meinung sei gewesen, das Menschenopfer abzuschaffen. Joseph sieht, eher als Jaakob, Gott als Heilsgeschichte, weil Interpretation, Deutbarkeit und Umdeutungen eher zu seinem mythisch gebildeten Bewußtsein gehören, während Jaakobs Religiosität auf das Unbedingte Gottes gerichtet ist. Diese Rigorosität verlangt Unmenschliches, den Sohnesmord.

„Nur die Hälfte der Wahrheit ist bei deinen Worten [...]“ (107), sagt Jaakob abschließend. Er empfindet, daß Josephs fortschrittliche Interpretation

zugleich die entmythologisierenden Elemente einer heilsgeschichtlichen Zukunftserwartung, findet aber im Roman auch und häufiger die Tendenz eines „vernünftigen Ausgleichs von Theologie und Mythologie“ (S. 70). Mieth nimmt den Roman theologisch ernst, weil das dichterische Bild in stande sei, „theologische Überlegungen zu evozieren“ (S. 203). – Susan von Rohr Scaff, *The Dialectic of Myth and History: Revision of Archetype in Thomas Mann's Joseph Novels*, in: *Monatshefte* 82, Madison, Wisconsin 1990, S. 177–193, will die „Dialektik“ zwischen der mythischen und der „hebräischen“ Zeitauffassung (Mircea Eliade folgend) im Josephroman zwar auch als Konflikt, aber eher als Einheit sehen, als „tight identity“ (S. 178) und „mythic history“ (S. 190).

zugleich ein Rückschritt in mythische Orientierung ist. Sowohl den Fortschritt zu einer neuen Interpretation des Göttlichen als auch den erzählbaren Text nennen wir „Geschichte“. Die Szene endet als „Zwiegesang“ oder „Schönes Gespräch“, in dem sich Vater und Sohn die Stichworte der Geschichten zuwerfen, aus denen sich ihre religiöse Kultur bildet. Diese Geschichten erzählen die neue unmythische Religion, als sei sie mythisch, behandeln sie kreativ.

Josephs Toleranz gegenüber der ihn und auch Jaakob umgebenden mythischen Welt wird dadurch gefördert, daß er mehr davon weiß. Er kennt auch mythische Dichtung, „Bruchstücke großer Versfabeln der Urzeit, die erlogen waren, doch mit so kecker Feierlichkeit in Worte gebracht, daß sie dem Geist wirklich wurden“ (408). Gemeint ist das Gilgamesch-Epos. Zwar ist Dichtung erlogen, mangelt der Verantwortlichkeit vor dem göttlichen Über-Ich; dennoch kommt ihr ein relativer Wirklichkeits-Charakter zu, weil sie die Welt kreativ durch das Wort evoziert. Auch die Weltschöpfung, in der eigenen Überlieferung wie in der babylonischen, sei durch das Wort geschehen (412). Josephs Bildung in der mythischen Welt impliziert kosmopolitisch gebildete Toleranz. Auf seiner Reise nach Schekem glänzt er durch „Bildung, wie Städter sie lieben“ (533). Sein Wissen und seine gebildete Beherrschung des Wortes, seine Kreativität, hebt ihn aus dem Kreis der Brüder heraus.

Jaakob ist weniger gebildet als Joseph, dem die „Magie des Wortes“ zur Verfügung steht, „die das Obere ins Untere zog“ (500f.). Zu Jaakobs enger Unbedingtheit gehört, daß er keine Sprachen beherrscht. Das gibt dem Erzähler das Stichwort, um wieder einmal Jaakobs Abneigung gegen das Ägyptische, Sprache und Kultur, auszubreiten:

Was er von diesem Lande wußte, ließ es ihm als die Heimat der Fronfuchtel und der Unmoralität auf einmal erscheinen. Die staatliche Dienstbarkeit, die dort offenbar das Leben bestimmte, beleidigte seinen ererbten Sinn für Unabhängigkeit und Selbstverantwortung, und der Tier- und Totenkult, der drunten in Blüte stand, war ihm ein Greuel und eine Narrheit, – dieser in noch höherem Grade als jener, denn aller Dienst am Unterirdischen, das aber schon sehr früh, schon beim Irdischen begann, schon beim Samenkorn, das in der Erde fruchtbar verweste, war ihm gleichbedeutend mit Unzucht. Er nannte das schlammige Land dort unten nicht „Keme“ oder „Mizraim“, er nannte es „Scheol“, die Hölle, das Totenreich; und seine geistlich-sittliche Abneigung erstreckte sich auch auf das übertriebene Ansehen, in dem, wie man hörte, alles Schreibertum dortzulande stand (413f.).

Gegenüber dem mythischen Ägypten sichert Jaakob sich seine Freiheit. Diese Freiheit ist jedoch reduktiv, sie hängt mit seinem Verzicht auf Sprach- und Kulturkenntnisse zusammen. Darum ist sie entschieden intolerant. Weil er nur den geistigen Gott will, fängt seine Abneigung gegen das Unterirdische

mit dem Samenkorn an, das in der Erde keimt; denn seine Theologie richtet sich gegen alle Fruchtbarkeitskulte. Der keimende Samen gehört zum Tammuzkult, der seinem Sohn Joseph so sympathisch ist. Dieser Kult ist jahreszeitlich, gehört also zum mythischen Kreislaufdenken. Tammuz stirbt und ersteht wieder. Aus dem keimenden Samenkorn entstehen Halm und Ähre, die Frucht bringen und dann sterben. Eliezer deutet einmal das Saatkorn als Todes- und Lebenssymbol zugleich (486). Es ist im Vergehen ein Symbol der fruchttragenden Zukunft. Es kann darum als Bild für die gerichtete Zeit dienen, trotz der Unbedingtheit von Jaakobs Ablehnung. Seine und seines Stammes Rettung stellt der Roman als zukünftige Veranstaltung Gottes dar, an der der tolerantere Joseph kreativ mitwirkt. Sie geschieht durch Josephs Kornpolitik.

Die Kornmetapher wird im Text sogar aus der Nähe Gottes autorisiert. Der Mann auf dem Felde, ein Bote „des Ortes“, das heißt Gottes, senkt in Ruben den „Keim der Erwartung“:

„Ich weiß nicht, was du unter ‚tot‘ verstehst und unter ‚leben‘. [...] [G]estatte mir doch, dich an das Weizenkorn zu erinnern, wenn es im Schoße liegt, und dich zu fragen, wie du in seinem Betreff denkst über ‚tot‘ und ‚leben‘. Das sind doch schließlich nur Worte. Es sei denn nämlich, daß das Korn in die Erde fällt und erstirbt, so bringt es viele Frucht.“ (621)

Der Text spielt hier mit einem Jesuswort im Johannesevangelium (12,24), das in Gleichnissprache vom lebendigen und ewigen Leben handelt. Überdies spielt der Kontext mit Anspielungen auf die Auferstehung Jesu. Der Bereich, in dem „leben“ und „tot“ nur Worte sind, ist nicht der wirkliche, sondern der symbolische, der des Wortes, das dem Tod nicht unterworfen ist. Aus dem kommt dieser Engel, der zugleich auch Hermes ist, ein Bote, der die Wege öffnet (537). Die Figur gehört sowohl zur mythischen Welt, als auch zu der des einen Gottes, der Gehorsam fordert und die Religion auf eine Zukunft ausrichtet. Der Hermes-Engel symbolisiert deren Vermischung. Der Öffner der Wege spricht rätselhaft-symbolisch, ist aber auch ein „Führer“ (537; 700), er öffnet die Wege zum rechten Verständnis des Gottes einer zukünftigen Rettung. Auch die Unterwelt, ein mythischer Bereich, gehört zu dem Gott, der „das Ganze“ ist (430).

Hat Jaakob auch nur einen reduzierten Zugang zum Wort und zum Symbolischen, so ist er doch ein Mann „von Eingebung, Traumkühnheit, Gottesunmittelbarkeit“ (414). Jaakobs Himmelstraum ist eine Verheißung der Zukunft. In ihm vereinigte sich, „was seine Seele an Vorstellungen des Königlichen und Göttlichen barg“ (141). Es sind symbolische Bilder aus seiner mythischen Umwelt, der er zur Ausgestaltung des Versprechens seiner Gottesunmittelbarkeit bedarf. Zu dieser Vermischung des traditionellen Mythi-

schen und der neuen Religion Abraham/Jaakobs paßt, daß in der Mitte des heiligen Steinkreises, in dem Jaakob träumt, ein besonderer Stein aufrecht gestellt ist, der einerseits ein „offenbar vom Himmel gefallener“ war, andererseits „an das Zeugungsglied gemahnte“ (141).

Der erste Beweis von Jaakobs göttlicher Segensausgerühtheit ist die Inspiration, die ihn eine unterirdische Wasserader finden läßt. Diese Inspiration geschieht ihm befremdlicherweise in Gestalt eines lokalen Tiergottes (258); der mythische Bereich wirkt am Segen des unmythischen Gottes mit. In der Trauer um Joseph spricht Jaakob mit den Worten Hiobs (634f.; 640). Aber neben dem biblischen Ausdruck seiner Trauer bezieht sich Jaakob auch auf den Tammuzmythos. Joseph, klagt er, sei von einem Tier „zerrissen“ worden (641f.), wie der Gott.

Das zweite Kapitel, in dem Jaakobs Trauer um Joseph dargestellt ist, heißt ‚Die Versuchungen Jaakobs‘. Er fällt aus dem Gehorsam gegen seinen Gott in den Plan eines mythischen Spiels, dann sogar in den Wunsch nach einer magischen Praxis (648–654), wie später die ägyptische Mut-em-enet (1227–1238). Die Rückfalltendenz des ernsten Jaakobs beweist die Präsenz der mythischen Welt in ihm, sogar der älteren magischen, trotz seinem Willen, sich davon abzustoßen. Er will in die Unterwelt steigen, um Joseph wiederzuholen. In Joseph hatte Jaakob Rahel geliebt, Josephs Augen waren die Rahels. Das deutet der Text als Freiheit gegenüber dem Geschlecht:

Im Tode flossen sie ihm vollends zu einem Augenpaar zusammen – die geliebten Gestalten selbst flossen zum zwiegeschlechtlichen Sehnsuchtsbilde zusammen, und mann-weiblich-übergeschlechtlich, wie alles Höchste, wie Gott selbst, war damit auch diese Sehnsucht (649).

Jaakob glaubt die Rolle Ischtars übernehmen zu können, die den Sohn und Gatten Tammuz aus der Unterwelt befreit.

Geschlechtliche Ambivalenz,⁹ auf die Jaakob während seines Rückfalls in den Mythos verfällt, gehört zur Verwandlungspotenz des Mythos und ist ein Charakteristikum Josephs, der als Siebzehnjähriger „hübsch und schön“ ist, „eine Verfassung“, wie der Erzähler erläutert, „die ein gewisses weibliches Bewußtsein [...] in sich schließt“ (80). Mit dem Wort: „Ich und die Mutter sind eins“ (500) erschüttert Joseph seinen Bruder Ruben. Der Erzähler kommentiert:

⁹ Vgl. Reinhard Baumgart, *Der erotische Schriftsteller*, in: *Thomas Mann in München*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1989, S. 7–24. – Über die mögliche Auswirkung des biographisch faßbaren homosexuellen Begehrens für Thomas Manns Werk siehe Karl Werner Böhm, *Zwischen Selbstzucht und Verlangen: Thomas Mann und das Stigma Homosexualität*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1991.

Er hielt den Joseph in diesem Augenblick nicht geradezu für eine verschleierte Doppelgottheit von beiderlei Geschlecht – wir wollen soweit nicht gehen. Und dennoch war seine Liebe nicht weit vom Glauben (501).

Jaakob und Joseph haben gegenüber ihrer Umgebung, den an die Welt angepaßten Normalen, gemeinsam, daß sie kreativ sind. Ihre Kreativität wird durch ihre Himmelsträume ausgewiesen, aber mit charakteristischen Unterschieden. Der Josephs ist eine Erhöhung zum „kleine[n] Gott“ vor dem Gott seines Vaters und zwar so, daß die Leser den Mythos des Ganymed mitdenken (460–468), während Jaakob „sich nicht von der Stelle träumt“ (141), als Gott ihm seine Gunst zusichert.

Auf dem Spielfeld, das ich bisher als von der mythischen Religiosität und der Religion des Gehorsams bestimmt vorgestellt habe, spielt in der Gestalt Josephs ein fiktionales Experiment, das einen kreativen Narziß zeigt, der dazu kommt, sozialen Nutzen zu stiften. Das Kreative Jaakobs und Josephs steht dem Unkreativen der übrigen Welt gegenüber, das die Brüder repräsentieren. Die Spannung zwischen Joseph und seinen phantasieschwachen Brüdern verursacht seine Außenseiterstellung. Die Handlung des Romans vermittelt die Spannung, verwandelt den Außenseiter in den Verantwortlichen, in Joseph den Ernährer.

Das Experiment eines Bildungsromans, der einen zum Sozialen geführten narzißistischen Träumer zeigen sollte, mußte den Thomas Mann der Zwanziger Jahre reizen. *Joseph und seine Brüder* liegt die Frage zugrunde, ob das literarische Verwandlungsspiel frei von Verantwortung sein dürfe oder ob es sich einer Verpflichtung gegenüber dem Ganzen der Welt und der Menschheit unterordnen müsse. Der Gegensatz von ästhetischer Freiheit und sozialer Verantwortung, der von sozialer Integration und entfremdeter Freiheit spielte von jeher in Thomas Manns Werk hinein, schon im Gegensatz der Brüder Buddenbrook, in *Fiorenza*, in *Königliche Hoheit*, in *Der Tod in Venedig*, in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, im *Zauberberg*, auch immer da, wo die sexuelle Anomalität eines Außenseiters mit der heterosexuellen Normalität zusammenstößt. Thomas Manns Fiktionen spielen perspektivisch mit der Frage, sie propagieren keine Lösung.

In seinem ersten öffentlichen Vortrag, ‚Goethe und Tolstoi‘, den Thomas Mann 1921 hielt und damals auch größtenteils schrieb, hatte er das Beispiel Goethes und auch Tolstois benutzt, um dem narzißistischen Schriftsteller, dessen Schreiben von seinem Leben zehrt, pädagogische, bildende Wirkung zuzuerkennen. In Goethes Wilhelm-Meister-Romanen habe sich ein Ich mit einem „Gefühl der Verbesserungs- und Vervollkommnungsbedürftigkeit“ mit der „Empfindung des eigenen Ich als einer *Aufgabe*, einer sittlichen, ästhetischen, kulturellen Verpflichtung“ in dem Helden der Romane objektiviert,

sich zu einem Du vergegenständlicht und sei so zum „Führer, Bildner, Erzieher“ geworden (GW IX, 150). Das war immer noch Abwehr der Ideologieverpflichtung, die sein Bruder Heinrich verlangte. Der narzißtisch-kreative Schriftsteller, meint Thomas Mann, brauche sich nicht von außen leiten zu lassen, seine Moral der Vervollkommnung, auch wenn sie sich nur auf das Gut-Schreiben-Wollen richte, ohne den Nutzen zu berechnen, ohne auf die Wirkung im Publikum zu schielen, könne wie im Fall Goethes zu sozialer Vorbildlichkeit führen. Der biblische Josephsstoff bot ihm die Gelegenheit zu einem fiktionalen Experiment mit einem kreativen Narziß, der sich ganz dem sozialen Nutzen zuwendet.

Joseph ruft den Konflikt mit den Brüdern selbst hervor, weil er in seiner narzißtischen Befangenheit nicht versteht, wie er deren Neid erweckt. Nicht nur träumt er die Träume seiner Bevorzugung, die Träume seiner narzißtischen Allgewalt, er muß sie auch mitteilen, ohne die Folgen dieser Mitteilung kennen zu wollen. Das ist im Sinne der Analogie zum narzißtisch-kreativen Schriftsteller zu verstehen, der nur seine eigene Größe bedenkt, wenn er seine Produkte veröffentlicht, nicht die möglichen Folgen von deren Mitteilung in den Lesern.

Wie der Mangel an Verantwortungsgefühl mit Josephs Neigung zur mythischen Orientierung zusammenhängt, ist dargestellt in den Kapiteln ‚Das bunte Kleid‘ und ‚Von Rubens Erschrecken‘, die dem Ausbruch des Bruderhasses vorhergehen. In dem Gespräch in Jaakobs Zelt, das zur Hergabe der Ketônnet, des „bunten Kleides“ führt, ist zuerst von dem Pesachfest die Rede. Jaakobs Denken dringt durch die Symbolik des Opfers. Ursprünglich, „in unflätigen Zeiten“ (475) war es ein Menschenopfer¹⁰; außerdem hat das Fest Wurzeln in einem Gestirnkult, ist also mythischen Charakters (476). Joseph empfiehlt mit „leichtsinnig hoher Stimme“, das Fest zu schonen, denn „Brauch und Braten sind wohlschmeckend“ (475). Daß man sich um das verborgene Untere, über das die Menschheit „mit dem Herrn“ hinausgekommen sei, nicht zu kümmern brauche, begründet er mit einer Metapher, die trotz seiner Berufung auf den Gott der Zukunft, den Gott des humanen Fortschritts, leichtsinnige Oberflächlichkeit verrät: der heitere Wipfel eines Baumes wisse nichts von seiner „kotigen Wurzel“ (475). Joseph will die kulturelle Rückneigung zum Primitiven ignorieren, das menschliche Unterbewußte außer Acht lassen. Dennoch kann seine bewegliche Phantasie auch Bedeutendes treffen. Er plädiert am Ende für eine zukünftige Uminterpretation des Festes: „[...] wir warten ab in der Zeit, ob nicht Gott sich einmal durch eine große Erret-

¹⁰ Jaakob deutet das deutlich genug an. Die Stelle ist überdies mit Hilfe von Freuds *Totem und Tabu* zu entschlüsseln. Das Opfer des Totemtiers ersetzt ein Menschenopfer. *Totem und Tabu* war eine der wichtigsten Quellschriften für *Joseph und seine Brüder*.

tung und Verschönerung verherrliche an uns, – die legen wir dann dem Fest zum Grunde als seine Geschichte und singen Jubellieder“ (477). Der Text weist auf den späteren und noch heutigen Sinn des jüdischen Pesachfestes hin, die Feier des Auszugs aus Ägypten, eine gottgehorsame Geschichte von Befreiung.

Joseph verbindet eine bequeme konservative Haltung mit einer des Religionsfortschritts. Auf den Wegen der leichten Wandelbarkeit und Umdeutungspraxis mythischer Orientierung gelangt er an das Ziel der zukünftigen Religion. Jaakob lobt, wie elegant und „balsamisch“ (477) Joseph seine Sorgen zerstreut habe, weil er für ein „Verharren“ gesprochen habe, das „dennoch ein Unterwegssein ist“ (477). Das Lob darf uns Leser nicht allzusehr beeindrucken. Wir müssen fragen, ob das Unterwegssein mit einem sich mildernden Gott, die Humanisierung der Religion, die Joseph selbst am Anfang der *Geschichten Jaakobs* vertreten hatte (106), zugleich ein „Verharren“ vertrage, ein Festhalten an primitivistischen Symbolen.¹¹ Josephs balsamische Reden tragen dazu bei, daß Jaakob, gegen seine bessere Einsicht, Joseph das Schleiergewand ausliefert, das dessen Außerordentlichkeit ausdrückt. Die sozialen Wirkungen dieser Schenkung sieht Jaakob voraus (480). Jaakobs lobende Urteile über den Wert von Josephs Reden sind von Josephs Reiz bestochen. Die Handlung gibt Josephs Nichtbeachtenwollen der „kotigen Wurzel“, der unterbewußten Lust an Übermacht und Gewalt, sehr bald ein Gegengewicht in der Gewalttat der Brüder. Auf den unverantwortlichen und unmoralischen Leichtsinn Josephs, mit dem er die Ketônnet erworben hat, macht Ruben vorher aufmerksam:

Weißt du, daß es gegen Gott ist, die Macht, die einem gegeben ist über einen andern, zu mißbrauchen, daß er willigt ins Unrecht und tut, was ihn reut? (497)

Vor dieser einfachen mitmenschlichen Moral versagt der Joseph der mythischen Affinität. Er spielt Ruben eine Identität mit der Mutter und mit der Muttergöttin, mit Ishtar, vor, wobei er seine sexuelle Identität ins Schwimmen bringt: „Ich und die Mutter sind eins“ (500). Ruben „graute es“.

In der Grube, in die seine Brüder ihn geworfen haben, kommt Joseph zur Einsicht in die Nichtigkeit seines Glaubens, daß jedermann ihn mehr liebt

¹¹ Ein Verharren, das Unterwegssein ist, ein fortschrittlicher Konservatismus, könnte auf die Konservative Revolution anspielen. Eine Zeitlang hatte Thomas Mann selbst seine politischen Wünsche so ausgedrückt, aber zur Zeit der Niederschrift von *Der junge Joseph* Ende 1930 oder Anfang 1931 hatten diese Sympathien aufgehört. Das Kapitel ‚Das bunte Kleid‘ erschien im April 1931 als Vorabdruck in *Der Morgen* (Hans Wysling und Marianne Fischer, Hrsg., *Dichter über ihre Dichtungen. Thomas Mann*, Band 2, München: Heimeran und Frankfurt am Main: S. Fischer 1979, S. 116, Anm. 84). – Übrigens bedeutet der Hinweis auf den späteren Auszug aus Ägypten für den Leser eine Relativierung der Rettung Israels durch Joseph, auch eine Relativierung der ägyptischen Zivilisation als Rettungsort, die im Roman selbst eigentlich positiv ist.

als sich selbst, erkennt also die Notwendigkeit, aus seinem Narzißmus auszuweichen und seine Mitmenschen anders zu behandeln als bisher. Seine Kreativität wandelt sich in eine soziale und politische. In diese Kreativität bringt er die beiden religiösen Formen ein, die sein Bewußtsein geprägt haben: die Wandlungsfähigkeit und Bildlichkeit des Mythischen und die Verantwortung, die dem geistigen Gott geschuldet wird. Über das Zusammenwirken beider reflektiert der Erzähler, als ob es sich um mythische Verwandlungen handelt: „[...] die Vertauschbarkeit von Oben und Unten, so daß eins sich ins andere wandelt und Götter zu Menschen, Menschen aber zu Göttern werden können, bildete auch seines Lebens Hauptgewißheit“. „Auch“ bezieht sich auf Jaakob, den der Erzähler einen Mann „mythischer Bildung“ nennt, der „immer sein Leben an das Göttliche knüpfte“ (581). Dem Erzähler liegt offenbar daran, Jaakobs Gehorsamsreligion und Josephs mythische Aufmerksamkeit zu parallelisieren, weil beide an dem neuen, auf politische Kreativität ausgerichteten Bewußtsein Josephs beteiligt sind. Josephs Nachfolge des Tamuz geht über in bewußte Aufmerksamkeit auf den Rettungsplan des Gottes seines Vaters, dem er nicht zuwiderhandeln darf. Die Geschichten Jaakobs versteht Joseph wie Mythen; darum nimmt er sein ägyptisches Exil als Wiederholung der Vertreibung Jaakobs nach dem Segensbetrug (818). Vor Pharao erzählt er den Segensbetrug als eine Parallele zu den Hermes-Mythen (1430f.). Mythische Bilder, ihre Wiederholung und Vertauschung sollen also dazu dienen, die vergeistigte Religion eines unbildlichen und zukünftigen Gottes anschaulich und begreifbar zu machen. Das Ineinanderwirken beider religiöser Orientierungen geht sinnvoll zusammen mit der Disziplinierung von Josephs Kreativität. Zwar benutzt er sie nach wie vor zum eigenen Vorteil, aber auch, um seine Mitmenschen zu verstehen, und daraus entwickelt sich eine ethische Handlungsweise.¹²

Um zu demonstrieren, daß er sich an die ägyptische Kultur angepaßt hat und als Vorleser Peteprés geeignet ist, ruft er einen ägyptischen mythischen Gott an: „Thot wird mir helfen“, wobei er auf „das schonende Vorübergehen“ seines Gottes vertraut (900). Seine Rede vor Potiphar ist geprägt von seiner kreativen Fähigkeit, mit dem Wort umzugehen, wobei er die Stoffe babylonischer und ägyptischer Mythen verwendet (884–898). Vor Pharao gerufen, braucht er dreimal die Formel der göttlichen Epiphanie: „Ich bin’s“ (1308, 1328, 1370). Aber den Gott seiner Väter kann er als Gegengewicht einsetzen gegen die ihm so geläufige mythische Umwelt. „Geistlicher Spott“ hemmt seine Bewunderung für die „prachtvolle Zivilisation, die ihn erwartete“ (686),

¹² Auf sehr eigene Weise behandelt Burghard Dedner, *Mitleidsethik und Lachritual: Über die Ambivalenz des Komischen in den Josephs-Romanen*, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 1, 1988, S. 27–45, das Verhältnis von Mythos und populistischer Politik.

nachdem ihm der alte Midianiter auf der Reise dorthin Ägypten als „das feinste Land des Erdenrundes“ vorgestellt hat (684). Auf den altertümlichen Katzenkult der Stadt Per-Bastet reagiert er „jung gegen das Altersgewaltige“, im Hinblick auf die neue, junge Religion seines Vaters (727f.). Einem Verehrer des Nilgottes Chapi in der Stadt Mempfi oder Menfe stellt der Jungsklave Joseph die Fangfrage: „Die Toten Ägyptens sind Götter, und euere Götter, was sind sie?“ (759) Den Reichsgott Amun betrachtet er als Götzen, „wenn er sich's auch nicht merken ließ“ (948). Unter den Gründen von Josephs Keuschheit gegenüber Mut-em-enet ist auch die auf der mythischen Stufe stehengebliebene „Greisheit“ des Landes:

Denn das verheißungslos Greise, das war das Geile zugleich, nach jungem Blute lüstern, nach solchem zumal, das jung nicht nur seinen Jahren nach war, sondern besonders noch nach seiner Erwähltheit zur Zukunft (1139).

Hier tritt in Joseph die Religion der gerichteten Zeit wieder einmal aus seiner Anpassung an die mythische Umwelt hervor.

Joseph erkennt das Einseitige in Jaakobs Vorurteilen gegen Ägypten, aber auch deren „Wahrheitskern“ (1140), die Gefahr des Verfalls an die „Andacht zum Tode und zu Toten“ (1141). Der geistige Gott Abrahams und Jaakobs widerspricht dem Totenkult:

Der Gott der Väter Josephs war ein geistiger Gott, zum mindesten nach seinem Werdensziel, um dessentwillen er seinen Bund mit den Menschen geschlossen; und nie hatte er, in der Vereinigung seines Heiligungswillens mit dem des Menschen, etwas zu schaffen gehabt mit dem Unteren und dem Tode, mit irgendwelcher im Fruchtbarkeitsdunkel hausenden Unvernunft (1142).

Josephs Verweigerung Mut-em-enets als Vertreterin einer alten und geilen Zivilisation und als fordernde Repräsentantin derselben mythischen Bildlichkeit, mit der er so gerne spielte, liegt auf der Linie der „Selbstüberwindung“, mit der der Erzähler des *Zauberbergs* zugleich auf Nietzsche¹³ und auf die deutschen Toten des Ersten Weltkrieges gedeutet hatte, auf jeden, der „für das Neue starb, das neue Wort der Liebe und Zukunft in seinem Herzen“ (GW III, 907).

Anders als Hans Castorp kann Joseph seine Kreativität in sozialen Nutzen umsetzen. In diesem Sinn repräsentiert *Joseph und seine Brüder* Thomas Manns Utopie der Weimarer Republik, den kreativen Intellektuellen, der

¹³ Daß Nietzsche gemeint ist, wird dadurch erhärtet, daß Thomas Mann in einer Nietzsche-Rede von 1924 aus dem *Zauberberg*-Text zitiert (GW X, 182–184). Das Wort „Selbstüberwindung“ ist ein Zitat aus dem Vorwort zu *Der Fall Wagner* (Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hrsg. von Karl Schlechta, Band 2, München: Hanser 1955, S. 903), einer Schrift, in der sich Nietzsche nicht nur von Wagners, sondern auch von Schopenhauers ersatzreligiösen Erlösungen distanziert. Wagners Erlösungen seien nur unwahre Schauspielerei.

seine Außenseiter-Stellung verliert. Der Roman benutzt die biblische Handlung dazu, die Schwierigkeit zu zeigen, die entsteht, wenn der ästhetische Begabte den narzißtischen Anteil seiner Kreativität disziplinieren will. Joseph hält sich an den Vater-Gott, den geistigen Gott, der auf eine Zukunft gespannten Zeit und verhindert so seinen Verfall an den Zauberberg einer zeitlosen ästhetischen Welt.

Der geistige Gott verleiht zwar Autorität, an ihm orientiert kann die Menschheit einen Weg zum Besseren und Höheren finden, aber er selbst kann und darf nicht als Vorbild wirken. Der Gott des Romans verweigert Jaakob, ihn nachzuahmen. Der Erzähler fragt anlässlich des beleidigten Abzugs der Brüder, nachdem Joseph die Ketônnet erworben und seine Träume erzählt hat, ob Jaakob zu befürchten beginne, die „Gefühlsherrlichkeit, in der er sich nachahmend gefiel, werde übel vermerkt am Orte des Vorbilds“ (522). Jaakobs Bevorzugung Rahels und Josephs folgen dem falschen Vorbild Gottes, das aus dessen „Eifersucht“ stammt, einem „Restbestand“ (320) aus Gottes Vergangenheit als mythischer und willkürlicher Wüstengott (319f.). Joseph dagegen versteht sich besser auf die „Lebendigkeit Gottes“ und weiß ihr „geschmeidiger“ Rechnung zu tragen (1135). Er setzt seine Kreativität ein. Er kann das besser als Jaakob, weil er die mythische Welt toleriert. In Ägypten gibt er sich den Totennamen Usarsiph und betont damit seine mythische Gottähnlichkeit (693). Die Anknüpfung an Usiris impliziert seine Erwartung, aus dem symbolischen Totenzustand wieder aufzuerstehen. Auferstehung ist nicht nur ein Mythos, sondern auch ein Symbol christlichen Glaubens, Mythos und Heilsgeschichte zugleich.

Die Begründung, die der Erzähler dafür gibt, daß Joseph nach seinem Verkauf keine Gelegenheit benutzt, zu fliehen und zu seinem leidenden Vater zurückzukehren, ist der symbolische Charakter seines Todes, dessen mythische Stimmigkeit. Wenn Joseph das falsche Zeichen seines Todes, sein blutgetränktes Schleiergewand in den Händen seines Vaters bedenkt, ist in seinen Augen der „Unterschied zwischen dem ‚Dies ist mein Blut‘ und dem ‚Dies bedeutet mein Blut‘ praktisch“ aufgehoben (669). Die Textstelle spielt auf das Marburger Religionsgespräch von 1529 an und damit auf die politische, praktische Bedeutung, die Symbolinterpretationen auch in der historischen Wirklichkeit zur Folge haben können.

Dem Autor liegt daran, dem mythisch-symbolischen Spiel seine Bedeutung zu erhalten, obwohl es durch den geistigen Gott, der nichts mit dem Unteren zu schaffen hat, nicht autorisiert wird. Das wird in Josephs Gespräch mit Pharao deutlich. Denn dieser will seinen Sonnengott als geistigen Gott verstehen und diesen an die Stelle der mythischen Götter setzen. Joseph widerspricht:

Du kannst vom Heiligen und Geweihten nicht das Untere trennen, [...] Gott ist das Ganze (1451).

Der idealistische Pharao dagegen meint:

Laß dir sagen: die Menschen sind ein ratlos Geschlecht. Sie wissen nichts zu tun aus sich selbst, und nicht das allergeringste fällt ihnen von selber ein. Immer ahmen sie nur die Götter nach, und je wie das Bild ist, das sie sich von ihnen machen, danach tun sie. Reinige die Gottheit, und du reinigst die Menschen (1451f.).

Joseph wendet rhetorische Mühe darauf, die idealistische Ansicht, die Welt könne durch Zeigen mythischer Vorbilder geheilt werden, als Wahrheit gelten zu lassen, und dennoch zu widersprechen:

Was willst du machen mit Räuberkönigen, die brennen und brandschatzen? Den Frieden Gottes kannst du ihnen nicht beibringen, sie sind zu dumm und böse dazu. Du kannst ihnen nur beibringen, indem du sie schlägst, daß sie spüren: der Friede Gottes hat starke Hände. Bist du doch auch Gott Verantwortung schuldig dafür, daß es auf Erden halbwegs nach seinem Willen geht und nicht ganz und gar nach den Köpfen der Mordbrenner (1453).

Das ist aus der Erfahrung des aus seinem Lande vertriebenen Autors gesprochen, der über eine inhumane Variante willkürlicher Genialität in Gestalt des gewalttätigen Führerkultes zu klagen hatte. Thomas Mann konnte das Ende des nationalsozialistischen Gewaltregimes nur von der Gegengewalt erhoffen. In das Bedeutungssystem des Romans konnte er eine solche Rede einfügen, weil dieses System die Spannung zwischen bildlich-symbolischem, wandelbaren Mythos und dem Gehorsam gegen den zukünftigen Gott aufrechterhält. Der Gott, der das Ganze ist, nicht mehr nur der eifersüchtige Wüstengott, fordert Verantwortung für die Zukunft der Menschheit, er umfaßt auch „das Untere“, die primitiven Schichten des Bewußtseins, zu denen der Wille zum Leben, die wandelbaren Orientierungen, das Unterbewußte und auch die Sucht nach Macht und Gewalt gehören.

Den deutschen Nationalsozialismus erklärte sich Thomas Mann als eine Ideologie, die das „Untere“ auf Kosten des kritischen Verstandes, des Geist-Gottes, betont, als falschen Mythos, falsche Romantik, verhunzte Ästhetik, aber auch als eine falsche, weil verantwortungslose Autorität. Er brachte seine Faschismustheorie in den Roman ein unter dem Bild des Amunkultes. Die Forderungen des autoritären Priesters Beknechons treffen das Bedürfnis nach Heilung der zivilisatorischen Anomie durch reaktionäre Gewalt:

Herr werden muß das Alte im Neuen und gesetzt werden das Nervig-Volkszüchtige über das Reich, daß es der Lockerung steuere [...] (957).

Mythisch inspiriert ist Muts faschistisch-hetzerische Ansprache an das Volk des Hofes vor dem Gericht, was der Erzähler durch seine Kommentare noch deutlicher macht (1262f.).

Obwohl das Todesmotiv im *Zauberberg* und sonst in seinem Werk die missbräuchliche Neigung zur Flucht in ästhetisch-willkürliche Ersatzreligionen bezeichnet, läßt der Autor Joseph die Totenstadt Menfe als Sitz seiner Verwaltung der Lebensmittel wählen. Der Erzähler begründet das mit „Sympathie“:

Denn Sympathie ist eine Begegnung von Tod und Leben: die echte entsteht nur, wo der Sinn für das eine dem Sinn für das andre die Waage hält. Sinn für den Tod allein schafft Starre und Düsternis; Sinn für das Leben allein schafft platte Gewöhnlichkeit, die auch keinen Witz hat. Witz eben und Sympathie entstehen nur da, wo Frömmigkeit zum Tode getönt und durchwärmt ist von Freundlichkeit zum Leben, diese aber vertieft und aufgewertet von jener (1508).

Dem hatte von Anfang an Josephs Doppelsegen entsprochen, „oben vom Himmel herab“ und „von der Tiefe, die unten liegt“ (54). Die Joseph-Figur ist als Mittler und Vermittler angelegt zwischen dem vorwärtsstrebenden, Verantwortung fordernden, kritischen Geist und dem unverantwortlichen Spiel, dem zeitenthobenen Bereich der romantischen Auflösung, des Ungeistig-Chaotischen, des blinden Willens zum Leben. Diese Vermittlerrolle ist die des Hermes, die Joseph gleich versteht (1454), nachdem ihn der ägyptische König mit dem griechischen Gott bekannt gemacht hat (1424–1428). In *Joseph und seine Brüder* ist Ägypten das Spielfeld, der fiktive Raum für die mythische Vermittlung.

Ist diese Vermittlung auch eine Korrektur der Verteidigung ästhetischer Freiheit von Ideologie in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, so ist Ägypten als Spielfeld der kreativen Vermittlung dennoch auch Ausdruck der vermittelnden ironischen Kunst in demselben Kriegsbuch (GW XII, 571), die zugleich „lustvolle Nachbildung“ des Lebens und dessen „kritisch-moralische Vernichtung“ sei (GW XII, 571). Das Kunst-Spiel muß in dieser Spannung stehen, sie nicht in eine eindeutige Synthese aufheben wollen. Joseph verliert den Hauptsegen, als er sich ganz der praktischen Verantwortung zuwendet, das narzißtisch-unverantwortliche ästhetische Spiel des Träumers in ökonomische Nützlichkeit überführt, zum „Volkswirt“ wird (1687).

Ägypten ist das Land einer hochentwickelten Zivilisation im Gegensatz zu der religiösen Kultur Jaakobs, der darauf bestand, in Zelten zu wohnen, weil das Unterwegssein zu einem zukünftigen Ziel Ausdruck seiner Gottessorge war. Kultur hatte Thomas Mann 1914 mit dem Kreativen gleichgesetzt und die Zivilisation mit Ideologie. Das stellt der Josephroman richtig. Schöpferische Kultur und Zivilisation eignen sich nicht als Gegensätze. Sehen wir die-

se Einsicht als Fortschritt gegenüber den Prinzipien der *Betrachtungen eines Unpolitischen*, so hat *Joseph und seine Brüder* auch konservative Züge. Joseph führt seine sozialen Reformen im fiktiven Ägypten Thomas Manns von oben, auf autoritäre Weise ein (1500–1504; 1582–1584). Die Reform von oben ist Tradition des deutschen Beamten-Bildungsbürgertums, die Thomas Mann auch sonst vertritt, so durch seine Sympathie für Goethes autoritäres Handeln (GW IX, 136)¹⁴ oder durch sein Bemühen 1949, Goethe, allem Anschein entgegen, demokratisch zu nennen, indem er ihm „Lebensfreundschaft“ zuschreibt (GW IX, 780)¹⁵.

Wenn Joseph sich gegen Mut-em-enet entscheidet, entscheidet er sich für die Verantwortung vor dem Vatergott. Aber diese Entscheidung für die patriarchalische Ordnung ist nicht absolut und vorbildlich zu verstehen, sondern wirkt als Gegengewicht gegen die spielfreudige, aber unverantwortliche Wandelbarkeit des Mythos. Josephs Entscheidung gegen sie ist durch den Bibeltext vorgegeben, hat aber durchaus Sinn im Bedeutungssystem des Romans. Die Autorität des göttlichen Über-Ich begrenzt das zeitlos-idyllische und unverantwortliche Spielfeld der mythischen Welt. Die Verantwortung fordernden patriarchalischen Autoritäten Gott, Jaakob, sogar deren schwacher Abglanz in Potiphar und dem jungen Pharaο, erkennt Joseph als maßgebend an für ein auf Zukunft gerichtetes Leben. Zugleich muß deren Begrenztheit bedacht werden. Jaakobs Gottesfurcht führt zu intoleranter Enge, während der Gott des Josephromans gerade das mythische Ägypten zum Mittel der Rettung macht. Potiphar richtet gerecht, kann aber am Leben nicht teilnehmen, weil ihm die mythische Dimension der Fruchtbarkeit fehlt. Joseph spielt nicht nur mit den mythischen Göttern, er und sein Erzähler spielen auch mit der Autorität des israelischen Gottes. Die mythische Welt ist der Raum für kreative Freiheit und Wandlungsfähigkeit, für Phantasie und Dichtung. Sie soll zusammenwirken mit der Autorität eines Gottes, die verengend und beängstigend ist, die Freiheit der Phantasie einschränkt, weil sie Verantwortung für die Zukunft der Menschheit verlangt. Diese Zukunft soll Raum haben für die Freiheit der dichterischen Phantasie. Freiheit, Dichtung, Mythos und humane Verantwortung sollen sich gegenseitig bedingen.

¹⁴ Vgl. GW II, 635–638. In *Lotte in Weimar* handelt es sich allerdings um die Gedanken des fiktiven Goethe.

¹⁵ Der Staatstraum des Pharaο klingt nicht nur spaßhaft an Goethes Gedicht ‚Der Fischer‘ an, wenn es heißt: „Da rauschte es auf nicht weit vom Ufer und tauchte aus der Flut hervor siebenfältig“ (1389). *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe, Band 1, Hamburg: Wegner 1952, S. 153.

Manfred Dierks

Kultursymbolik und Seelenlandschaft: „Ägypten“ als Projektion

Der alte Jaakob, Josephs Vater, Beduinenscheich in Kanaan, aber auch Prophet und Religionspolitiker, der einen völlig neuartigen geistigen Gott durchsetzen will, steckt voller Vorurteile über Ägypten. Die Leute dort – so lehrt Jaakob den Sohn – „kommen alt aus Mutterleib, so daß ihre Säuglinge kleinen Greisen gleichen und schon nach einer Stunde anfangen, vom Tode zu lallen“ (GW IV, 97). Diesen Todes- und „Vergangenheitsdienst“ (GW IV, 685) treiben sie soweit, daß sie „in Gräbern mit geschminkten Leichnamen“ (GW IV, 97) buhlen. Unzüchtig sind die Ägypter überhaupt über alle Begriffe. „Nach Belieben stellen sie ihre Betten mit denen der Nachbarn zusammen und tauschen die Weiber aus.“ (GW IV, 97) Und Jaakob war berichtet, daß in einem „ihrer uralten Tempel“ sich „ein bis dahin reines Mädchen [...] von einem Bock namens Bindidi“ habe „bespringen lassen“ (GW IV, 97) – eine ganz abscheuliche Vorstellung, auf die Jaakob immer wieder gern zurückkommt.

Natürlich stimmt das alles gar nicht, und Joseph muß über diese „streng tendenziösen Schilderungen“ (GW IV, 685) lächeln. Warum aber propagiert Jaakob diese „Misch-Idee von Tod und Ausschweifung“ (GW V, 1141) als typisch ägyptisch – warum also projiziert er sie auf Ägypten? Das hat einen ganz pragmatischen Grund: Jaakob muß seine kleine Religionsgemeinschaft bewahren vor den wollüstigen Verlockungen des Landes Kanaan, vor dessen Moloch und anderen Fruchtbarkeitskulten. Dazu braucht er kräftige Mahn- und Schreckbilder. Doch warum nimmt er sie nicht aus Kanaan, sondern aus der Sphäre Ägyptens? Nun, das hat ideologische Gründe. Ägypten gilt in den kosmisch-mythologischen Vorstellungen des alten Orients als „Unterweltsland“ (GW IV, 685), der beste Ort also, um den „Komplex von Tod und Unzucht“ (GW V, 1143) für jedermann sofort einsehbar unterzubringen. Diese Assoziation ließ sich nun einmal am besten mit Ägypten verbinden – wobei überhaupt nicht ins Gewicht fiel, daß sie empirisch nicht zutraf.

Im Unterweltsland Ägypten werden also gefährliche Wünsche lokalisiert,

die die Anhänger der Jahwe-Religion bei sich nicht anerkennen dürfen und deshalb aus sich ausschließen müssen – der klassische Fall von Projektion. Daraus folgt noch ein weiterer Vorteil. Indem sie sich so scharf absetzen „von den Leichengöttern der [ägyptischen] Nachbarschaft in ihren Tempelgräbern und in ihrer Todesstarre“ (GW V, 1142), hilft Ägypten als Kontrastbild dabei, den im Werden begriffenen Jahwe-Gott auszubilden und zu konturieren. „Denn nur durch Vergleichung unterscheidet man sich und erfährt, was man ist, um ganz zu werden, der man sein soll“ (GW V, 1142).

Ägypten dient den Jaakobsleuten also als Ort der Projektion des „Anderen“, nicht Zugelassenen, in ihnen und als Mittel zur Definition ihrer selbst. Nun sollte man ja erwarten, daß dieses Aus- und Abgrenzungsverfahren bei Joseph nicht mehr verfangen würde, nachdem er einige Jahre in Ägypten im Hause Potiphars zugebracht hat. Er kennt ja die ägyptische Wirklichkeit, weiß doch zum Beispiel in puncto Unzucht, daß den hart fronenden Fellachen gar keine Puste mehr bleibt, um „es sonderlich sodomitisch zu treiben“ (GW V, 1140). Tatsächlich belächelt er Jaakobs Vorstellungen als die pure Übertreibung. Doch als Potiphars Weib beginnt, seine Keuschheit in Bedrängnis zu bringen, muß er die so menschlich in ihn verliebte Ägypterin „mythisch mißverstehen“ (vgl. GW V, 1141). Es ist ja deren großes Unglück, daß „über ihre Liebe nicht das entschied, was sie war, sondern was sie für Joseph bedeutete“ (GW V, 1141). Und sie bedeutete – und war das doch keineswegs – die Verkörperung all dessen, was Jaakob da so heftig auf Ägypten projizierte: „Tod und Unzucht“.

Man kann das, was ich bisher vorgeführt habe, als einen Selbstkommentar Thomas Manns lesen zu der Art und Weise, in der er im Josephsroman mit Ägypten verfahren ist. Er hat dem Roman-Ägypten zwei zentrale und beständig durchgehaltene Themen seines erzählerischen und essayistischen Werks eingetragen: Eros und Tod. Und „Tod“ hat immer auch mit einem dritten Hauptthema Thomas Manns zu tun: der Dimension der Zeit. Warum nun hat er seine Themen „Eros und Tod“ auf Ägypten projiziert und zwar in ihrer tendenziösen Variante „Unzucht und Tod“? Und was bedeutet das überhaupt?

Thomas Manns Ägypten ist seine eigene Seelenlandschaft, mit der er verfährt wie eben der alte Jaakob. Er trägt ihr die Züge dessen ein, was er aus sich herausstellen und loswerden möchte, und sie verhilft ihm zu einer notwendig gewordenen neuen Definition seiner selbst. Damit steht er übrigens in der europäischen Tradition des Umgangs mit einer Idee, die „Ägypten“ heißt: „Ägypten“ als europäische Projektion. Thomas Manns Ägypten so verstehen zu wollen, heißt, die Inhalte verstehen, die er ihm eingeschrieben hat. Und die sind einige Zeit früher entstanden als der Josephsroman.

Man vergegenwärtige sich die Situation Thomas Manns, aus der schließlich die Konzeption des Josephsromans hervorgegangen ist: 1918 waren die *Betrachtungen eines Unpolitischen* erschienen, in denen er seine nationalistisch-konservativen Positionen festgeschrieben hatte. Der verlorene Krieg und die Gründung der ersten deutschen Republik machten diese Positionen dann rasch obsolet. Die allgemeine Entwicklung ging in eine Zukunft, an die Thomas Mann innerlich keinen Anschluß fand – sein von Nietzsche angeleiteter Kritizismus, der mit Schopenhauer formulierte Pessimismus stellten keine Verbindung her zu dem, was sich da in Deutschland entwickelte. Seit 1919 schreibt er ohne viel Zuversicht äußerst mühselig am *Zauberberg* weiter, einem, wie er meint, längst überholten Projekt. Dafür ist der Bruder Heinrich auf dem Wege zum deutsch-demokratischen Nationaldichter, der *Untertan* ist ein enormer Erfolg. Thomas verfolgt das hellsichtig-skeptisch, aber doch auch mit brennendem Neid.

Voll tiefer Zustimmung liest er dann im Juni 1919 den ersten Band von Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*. Spenglers pessimistische Geschichtsphilosophie sagte voraus, was nun in Deutschland mit der Demokratie an die Tagesordnung kommen würde: eine von Kapitalinteresse und Pressemacht bestimmte geistige Ödlandschaft, mit einer kleinen brahmanenhaften Oberschicht – bestehend wohl aus Literaten wie Heinrich, vermutete Thomas – und einem „bescheiden-zufriedenen Felachentum“¹ als sozialer Masse. Die europäische Kultur würde darin enden, wozu schon die ihr verwandte ägyptische einst überging, als sie abgestorben war: in der Zivilisation. Das war durchaus die Perspektive der *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Thomas Mann ist von Spenglers System bald so fasziniert, daß er ihn in einer Tagebuchnotiz neben Schopenhauer stellt, immerhin an die Seite seiner wichtigsten intellektuellen Weltorientierung. Er hält im Tagebuch fest: „Ich weise die Möglichkeit immer weniger ab, daß Spenglers Buch in meinem Leben Epoche machen könnte auf ähnliche Weise wie vor 20 Jahren die ‚W.a.W.u.V.‘“²

Wie aber sollte es nun weitergehen? Mit Schopenhauer und Spengler gewiß nicht. Was Thomas Mann zu fürchten hatte, war eine unproduktive Rückwärtsgewandtheit in die Ideenwelt des 19. Jahrhunderts, die Entwicklungsunfähigkeit der eigenen intellektuellen und künstlerischen Positionen – mit einem Wort also, das oft genug in seinem Werk diese bedrohliche Verfassung bezeichnet: Erstarrung. In dieser Lage befindet er sich drei Jahre lang. Von einer politischen Inventur oder gar Revision ist nichts zu bemer-

¹ Tagebucheintrag am 26.2.1920.

² Tagebucheintrag am 2.7.1919.

ken. 1921 noch liest er in der zweiten Auflage seiner unpolitischen Betrachtungen durchaus „oft mit Beifall“³ (Tb 1.12.1921), wie er notiert. Und da ereignet es sich, als dies Buch endgültig zur Programmschrift der deutschen Konservativen und Demokratiegegner avanciert ist, noch nicht ganz ein Jahr später, im Herbst 1922, daß Thomas Mann in der Geburtstagsrede auf Gerhart Hauptmann ein Bekenntnis zur neuen Demokratie ablegt. Er ruft „mit noch ungelenker Zunge“, aber sehr gut vernehmbar: „Es lebe die Republik!“ (GW XI, 852)

Viele waren so verblüfft wie ratlos. Die Forschung ist es noch heute – was jetzt einzuschränken ist, da Herbert Lehnert die Konstruktion einer wichtigen Brücke zum rettenden demokratischen Ufer gelungen ist, mit der Analyse des Essays *Goethe und Tolstoi*. Ich möchte Lehnerts These einer „flexiblen Kontinuität der Welt- und Kunstansicht“⁴ Thomas Manns aber doch noch zuspitzen: Er hat sich von seinen alten Positionen oft nicht weggedacht oder fortformuliert, sondern sich mit einem Willensakt, mit einem kräftigen Tritt, von ihnen abgestoßen. Abgestoßen hat er sich in der Republikrede von 1922 auch von Oswald Spengler, weil er dessen Zukunftsdefaitismus nicht akzeptierte. Eine intellektuelle Auseinandersetzung ist das nicht, wenn es nun vom *Untergang des Abendlandes* heißt: Ich „habe sein Buch mir aus den Augen getan, um das Schädliche, Tödliche nicht bewundern zu müssen“ (GW XI, 841f.). Thomas Mann befand sich eben damals in der Lage seines alten Huij, Potiphars Vater, im Josephsroman. Der trägt auch „Gedankensorge“ um das, was nun die Zukunft will, und weiß allerdings wie Thomas Mann, daß „man sich sputen muß, aufs laufende zu kommen der neu ausgerufenen Tagesordnung und sich mit ihr versöhnen durch irgendein Weihopfer, um nicht zu verkommen“ (GW IV, 863). Huij hat – im Gegensatz zu Thomas Mann – die neue Tagesordnung dann aber doch nicht richtig begriffen. Er meint, die nun angesagte Vaterreligion habe in ihrer Geistigkeit mit Zeugung und Fruchtbarkeit nichts mehr zu tun. Deshalb macht er das falsche Weihgeschenk, indem er ihr zu Ehren seinen Sohn verschneidet. Der führt daraufhin als Eunuch eine rein repräsentative Existenz der Zukunftslosigkeit, „unveränderlich“, in „heilig reglose[m] Beharren“ (GW V, 1047). Im übrigen ist das Ganze eine kleine Parodie auf Oswald Spengler.⁵ Wir werden ihm in Thomas Manns Ägypten verschiedentlich wieder begegnen, denn

³ Tagebucheintrag am 1.12.1921.

⁴ Herbert Lehnert und Eva Wessell, *Nilismus der Menschenfreundlichkeit. Thomas Manns Wandlung und sein Essay ‚Goethe und Tolstoi‘* (Thomas-Mann-Studien 9), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1991, S. 143.

⁵ Der Begriff der „Sorge“ ist, auf die ägyptische Kulturseele angewandt, von Spengler. Und er erkennt ja wie Huij zurecht eine neue Tagesordnung – die Demokratie, die Hochzivilisationsphase – und verhält sich ebenfalls – defaitistisch – „falsch“ dazu.

Ägypten ist nun einmal die Landschaft, in der Thomas Mann seine überständigen Faszinationen deponiert. Er opfert sie – das sind dann *seine* Weihgeschenke an die neue Tagesordnung.

Noch aber, 1920, hängt er an der alten. Im Dezember 1920 erfahren wir erstmals von seinem Plan, eine Novelle über Philipp II. von Spanien zu schreiben. Philipp ist eine Lieblingsgestalt Thomas Manns seit seiner Kindheit. Er kennt ihn natürlich aus Schillers *Don Carlos*, und *Tonio Kröger* verrät, was an ihm so fasziniert hat: das Einsamkeitspathos der Königlichen Hoheit, jenes „Der König hat geweint“, was Tonio umso mehr erschüttert, als er „ein schrecklich starrer und strenger König“ (GW VIII, 277) ist.

Da ist ein Thema angeklungen: Starre, Starrheit – das bedeutet als Geistes- und Seelenverfassung: Unbeweglichkeit, Steifheit, Förmlichkeit, Kälte, Verödung. Dies psychologische Motiv durchzieht Thomas Manns Werk, und das ist ja immer auch Indiz dafür, daß es ihn selbst betroffen hat. „Erstarrung; Öde; Eis“ (GW VIII, 336) macht 1905 Tonio Krögers Literatenleben aus, und vierzig Jahre später noch berichtet im *Doktor Faustus* von der Kälte und vom starren Blick und der „gewissermaßen geheimen und inneren Unbeweglichkeit“ (GW VI, 641) Adrian Leverkühns bekümmert sein Freund und Biograph. Diese Starrheit läßt sich in der Tat erkennen als ein seelischer Empfindungspol Thomas Manns⁶, der nach außen hin sich in seiner oft beklagten Steifheit und Förmlichkeit ausdrückte. Daß er ihn im Werk mit Philipp II. verbunden hat, ist eine Reaktion auf den Zwangscharakter von dessen historischer Persönlichkeit und auf die von ihr auf Jahrhunderte geprägte kulturelle Physiognomie Spaniens. Der Psychoanalytiker Cremerius beschreibt sie so: „Innen [im Lande] ist Versteinerung am Werk, herrschen der ewige Kreislauf des Gestrigen und die Konservierung des Alten. Starre politische und religiöse Formen unterdrücken das Leben und lassen es in Gesetzen und Dogmen unfruchtbar werden.“⁷ Wer den Motivkomplex „Spanien“ im *Zauberberg* kennt, mag überrascht sein, wie genau er noch in Einzelementen mit der Beschreibung des Psychologen übereinstimmt. Hans Castorp resümiert einmal, welch inneres Bild er sich von „Spanien“ macht: „das liege andererseits ebenso weit von der humanistischen Mitte ab, – nicht nach der weichen, sondern nach der harten Seite; es sei nicht Formlosigkeit, sondern Überform, der Tod als Form, sozusagen, nicht Todesauflösung, son-

⁶ Manfred Dierks, Thomas Manns *Doktor Faustus* unter dem Aspekt der neuen Narzißmus-theorien (Kohut/Kernberg – Lacan), in: *Thomas Mann Jahrbuch*, Band 2, Frankfurt am Main 1989, S. 34.

⁷ Johannes Cremerius, Die Reaktionsbildung im Leben Philipps II. und ihre Bedeutung für das Schicksal Spaniens, in: *Neurose und Genialität. Psychoanalytische Biographien*, herausgegeben und eingeleitet von Johannes Cremerius, Frankfurt am Main: S. Fischer 1971, S. 267.

dem Todesstrenge“ (GW III, 697). Zusammengezogen heißt hier „Spanien“ also: „Tod, Stillstand, Starre“. In der „Mischidee“ Jaakobs von „Unzucht und Tod“ wird es wiederkehren. Es ist als Thema 1919 im *Zauberberg* angelegt worden, erkennbar als ein Ausdruck der Stagnationsgefahr, in der sich Thomas Mann sah.

Er hat ihr begegnen wollen, indem er sie ins Heroische umbog. Professor Cornelius, sein Selbstbildnis in *Unordnung und frühes Leid* (1925) verrät, wie das ausgesehen hätte, nämlich als „sachlich aussichtslose[r] Kampf des langsamen Philipp gegen das Neue“, die Reformation ist gemeint, als „Kampf beharrender Vornehmheit gegen die Mächte des Fortschritts und der Umgestaltung“ (GW VIII, 633). Die Novelle über Philipp II. ist nicht geschrieben worden – Wesentliches von ihr steht jedoch im *Zauberberg*. Wie entschlossen Thomas Mann allerdings war, sich auf das Thema Philipp und Spanien im Sinne eines letzten Gefechts einzulassen, findet sich in einer erstaunlichen Briefäußerung vom Juli 1922, kurz vor seinem Bekenntnis zur Republik: „Ich habe längst so eine Vermutung, daß Spanien in mancher Beziehung das Land meiner Seele ist und mir eine Liebe einflößen könnte, wie Venedig.“⁸ Thomas Mann hat sich diese Liebe nicht gestattet, sondern eine zur Republik in sich entfacht. Auch die spanische Seelenlandschaft hat er dann verlegt: nach Ägypten. Sie wird dort dieselben Züge tragen: „Versteinering, ewiger Kreislauf des Gestrigen, Konservierung des Alten“ (Cremerius). Es ist das, was in Jaakobs „Misch-Idee“ von Ägypten „Tod“ heißt.

„Spanien“ bildet im *Zauberberg* unter dem Aspekt seines Grundthemas „Zeit“ den Pol der erstarrten, der toten Zeit. Der Roman ist ja auf doppelte Weise ein Zeit-Roman. Einmal verhandelt er die Probleme seiner Epoche und trägt in den langen Dialogen zwischen Naphta, Settembrini und Hans Castorp den Wettbewerb der Ideologien zwischen Konservativismus und Fortschritt aus. Zum andern aber führt er ein in das Mysterium der Zeit überhaupt und gibt in der Tat eine Interpretation der Welt über die Dimension der Zeit, in der sie uns erscheint. Hans Castorp wird allmählich in das Zeitgeheimnis eingeführt. Er erfährt ihre verschiedenen Formen – daß sie dem dafür zuständigen Sinn einmal schnell, dann wieder übermäßig langsam vorkommt, daß man sich auch so garnicht auf sie verlassen kann – zum Beispiel auf die Jahreszeit: Plötzlich schneit’s doch im August. Langsam tastet Castorp sich an ihr eigentliches Wesen heran, und eines Tages hat er’s: Genau besehen läuft die Zeit nicht ab, sondern sie ist die Wiederkehr des Ewiggleichen. Jeden Mittag gibt es im Bergsanatorium zur selben Zeit die Suppe, und da sich das immer wiederholt, sieht man bald keinen Unterschied mehr zwi-

⁸ An Ida Boy-Ed, 16.7.1922, S. 221.

schen der Suppe von gestern, der von heute und der, die man morgen serviert bekommt. Zusammengezogen ist es eigentlich immer dieselbe – eine Ewigkeitssuppe. Das ist über das Zeitmysterium gewiß eine recht konkrete Weisheit, eine, die man mit dem Löffel essen kann, sie gibt aber doch recht plastisch ein Grundgefühl über die Zeit wieder: daß sich alles wiederholt, das permanente *déjà vu* als Abbild der Ewigkeit. Die einzelnen Suppen werden zu einer umfassenden, das Individuelle tritt mit seinem Typus zusammen, die Zeit scheint aufgehoben.

Es gibt gute Gründe anzunehmen, daß Thomas Mann hier von einer eigenen Erfahrung spricht, von einer grundsätzlichen Perspektive auf die Welt. Es ist ein typologischer Blick, dem das Individuelle mit seiner Gattung, das Einzelne mit seinem Typus zusammenfällt. In seiner Geburtstagsrede auf Sigmund Freud setzt das Thomas Mann 1936 einmal genau auseinander:

Denn dem Menschen ist am Wiedererkennen gelegen; er möchte das Alte im Neuen wiederfinden und das Typische im Individuellen. Darauf beruht alle Traulichkeit des Lebens, welches als vollkommen neu, einmalig und individuell sich darstellend, ohne daß es die Möglichkeit böte, Altvertrautes darin wiederzufinden, nur erschrecken und verwirren könnte (GW IX, 492).

Verfolgen wir einmal die Spur eines solchen altvertrauten Typus bei Thomas Mann. Es wird durchaus kein Umweg sein. Über den *Tod in Venedig* und über den *Zauberberg* führt diese Spur genau nach Ägypten. Ja, wir werden uns in Ägypten erst richtig zurechtfinden, wenn wir dieser Spur nachgegangen sind. Beginnen wir im Leben Thomas Manns, auf einem seiner Höhepunkte. Thomas Mann hat Katja Pringsheim, seine spätere Frau, kennengelernt, hat sich in sie verliebt und muß nun bangen, ob er bei Katja und auch bei der Familie Pringsheim überhaupt Interesse findet. Auf einem Münchener Gartenfest ist das dann offenbar eingetreten. Thomas Mann war dort mit seinem Kindheitsfreund Otto Grautoff, der dabeistand, als er offenbar mit dem – das ist dann sein Wort – „Objekt“ seiner Liebe reden durfte. In einem Brief an Grautoff erinnert er an diese Szene und an eine andere in der Lübecker Zeit, die der Freund auch kennt:

[...] seit damals, da der [Münchener] antike Garten mit dem internationalen Publicum noch ein nackter Fliesenhof war (du standest auch damals daneben – merkwürdig, wie es immer das Selbe bleibt!), haben ich *und* das „Objekt“ immerhin Carrière gemacht.⁹

„Merkwürdig, wie es immer das Selbe bleibt“ – was ist hier nun immer das Selbe? Das läßt sich entziffern:

⁹ An Otto Grautoff, 29.8.1903, nur in: Thomas Mann, *Briefe 1889–1936*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1961, S. 37 sowie in Notizbuch 7, S. 120.

Ort ist der Schulhof des Lübecker Katharineums mit seinen „nackten Fliesen“. Anwesend: Thomas, Otto Grautoff und das „Objekt“ – nämlich damals der Mitschüler Willri Timpe, dem eine frühe Passion Thomas Manns gegolten hat. Genau dies Muster taucht nun in München wieder auf. Grautoff steht wieder daneben, Thomas Mann allerdings hat Carrière gemacht, er ist ein bekannter Schriftsteller, und das „Objekt“ ist auch avanciert: Es ist das schöne und reiche Fräulein Pringsheim. Im Prinzip ist es aber „das Selbe“.

Das wird sich 1911 wieder erweisen. Thomas Mann hat sich am Lido in Venedig, das ist ja mittlerweile zu einer selbständigen Mythe geworden, in jenen schönen Polenknaben verliebt. Aus diesem biographischen Kern entsteht dann *Der Tod in Venedig*. Nun ist es für unseren Zusammenhang wichtig, daß Thomas Mann in diesem Jahr eine bestimmte Arbeit Sigmund Freuds gelesen hat, die ihm half, sich selbst besser zu verstehen. Es ist Freuds Analyse der Novelle *Gradiva* von Wilhelm Jensen, an der er das psychoanalytische Konzept der Wiederkehr des Verdrängten demonstriert. Deren Hauptperson ist – man möchte sagen: selbstverständlich – ein Archäologe. In früher Jugend hat Norbert Hanold sich intensiv in ein gleichaltriges Mädchen verliebt, diese Zuneigung aber später verdrängt zugunsten ausschließlicher Beschäftigung mit seiner Wissenschaft. Die Novelle zeichnet nun nach, wie das verdrängte Gefühl zurückkehrt: Eines Tages begegnet Hanold eine junge Frau auf der Straße – es ist seine Kinderliebe, die er aber nicht mehr erkennt. In seinem Unbewußten aber wird die frühe Liebeserfahrung wieder belebt, die in dem jungen Archäologen allmählich wieder in ihre Rechte tritt, so daß er sich erneut verliebt.

Es geht hier also darum, daß das Muster einer Gefühlserfahrung sich wieder durchsetzt und damit wiederholt. Genau das – und Freuds Konzept ist hier für Thomas Mann zum erfahrungsordnenden Modell geworden – beschreibt in seiner psychologischen Ebene *Der Tod in Venedig*: die Wiederkehr der verdrängten Homoerotik. Der Dichter Gustav von Aschenbach erfährt, wie durch die Begegnung mit Tadzio eine frühe Liebeserfahrung wieder belebt wird. Es sind – so heißt es an einer zentralen Stelle – „ehemalige Gefühle, frühe, köstliche Drangsale des Herzens, die im strengen Dienst seines Lebens erstorben waren und nun [...] zurückkehrten, – er erkannte sie mit verwirrtem, verwundertem Lächeln. Er sann, er träumte, langsam bildeten seine Lippen einen Namen“ (GW VIII, 495). Es ist der Name dessen, dem jene ehemaligen Gefühle einst gegolten hatten. Das ist nun genau die autobiographische Münchener Situation von 1903: Eine frühe Liebeserfahrung – ein Gefühlsmuster – kehrt wieder, nur das „Objekt“ ist ein anderes. Sonst aber bleibt es „das Selbe“.

Thomas Mann hat damals bei Freud gelernt, was er im Prinzip schon wußte: Wie die Zeitlosigkeit des Unbewußten und die Sexualität aufeinander bezogen sind. Dies Thema – Zeit und Sexualität – wird sofort nach der venezianischen Novelle und als ihre Folge für ihn zentral, wenn er um 1912/13 den *Zauberberg* konzipiert. 1919, als er den Roman nach langjähriger Unterbrechung wieder weiterschreibt, notiert er sich im Tagebuch die zwei Grundmotive, die ihn daran reizen: „Das Thema der ‚Zeit‘ [...] und das der ‚Verbotenen Liebe‘“¹⁰. „Verbotene Liebe“, das ist nun schon die unmittelbare Vorform dessen, was der alte Jaakob so tendenziös „Unzucht“ nennen wird.

„Zeit/Zeitlosigkeit“ und „Liebe“ werden nun die Hauptthemen im *Zauberberg*, und sie verschränken sich. Der Vorgang bleibt dabei derselbe: die Wiederkehr und das Wiedererkennen des Verdrängten. Hans Castorp begegnet im Bergsanatorium der reizvollen Russin mit den Kirgisenaugen, die ihn „an irgendetwas und irgendwen“ „lebhaft erinnert“. Woran, an wen? Hans Castorp träumt nun einige psychoanalytisch äußerst korrekte Träume mit Verdichtung, Verschiebung und Ausdruck durchs Gegenteil, und dann hat er’s: „Hippe“. In einem Haupt- und Schlüsseltraum steigt die Urszene auf, die wir ja schon kennen – jene „bei aller Einfachheit gewagte und herzberauschende Situation“ (GW III, 169): da ist der Schulhof wieder, „mit roten Klinkern gepflastert“, und da ist auch wieder Hans Castorps erste große Liebe, der Mitschüler Pribislav Hippe. Weil sie ihm ähnlich sieht, hat sich Hans Castorp in die schöne Russin verliebt. Wieder einmal ist das Grundmuster „das Selbe“, nur das „Objekt“ ist avanciert – wie 1903 auf jenem Münchener Gartenfest.

Es ist allerdings, wie 1903, ganz entscheidend avanciert: Es ist eine Frau. Der *Zauberberg* verabschiedet sich wie sein Held Hans Castorp nachdrücklich von jenem homoerotischen Grundmuster erster Gefühlserfahrung, als ob so etwas ginge. Hippe soll als Schemen zurücksinken in eine ja schon unbewußt gewordene Zeitentiefe: „Nun, so leb’ wohl und hab Dank!“, sagte [Hans Castorp] und bekam Tränen in die Augen, während er lächelte.“ (GW III, 174). Gegenwärtig und an der Tagesordnung ist die Liebe zu Clawdia Chauchat. Jene früh erfahrene Gefühlsrichtung hätte ja auch in der Tat keine Zukunft.

Doch, das wissen natürlich Leben und Werk des Thomas Mann: Das homoerotische Urbild lebt weiter, als Glücksmöglichkeit wie als Gefährdung. Solche – vor allem ja soziale – Gefährdung hat Thomas Mann abgewehrt durch seine Entscheidung für die Ehe, wie sich auch Hans Castorp für

¹⁰ Tagebucheintrag am 9.4.1919.

Clawdia entschieden hat. Die überdauernde Bedrohung durch das Unbewußte trägt dann in Ägypten das Gesicht der Sphinx und leider auch die Züge Mut-em-enets, von Potiphars Weib.

Der Josephsroman ist ein Werk der politischen und ideellen Neuordnung nach der 1919 notwendig gewordenen Umorientierung. Er entwirft einen verschämten Heilsplan für die Menschheit, und er ist zugleich auch einer für seinen Autor. Die Zukunft wird mit dem Volk Israel sein, und das Zukunftshinderliche wird auf Ägypten projiziert, wie das der alte Jaakob macht: als „Misch-Idee von Unzucht und Tod“. Diese projizierten Inhalte sind im Kern Selbsterfahrungen Thomas Manns und nur aus ihrer Entstehung verstehbar.

In Thomas Manns Ägypten werden wir deshalb vorfinden:

- das Seelenbild der Erstarrung, der „Tod“ in Jaakobs „Misch-Idee“ und
- die als bedrohlich empfundene Seite des zeitlosen Unbewußten, in dessen Tiefe die homoerotischen Ur- und Musterbilder liegen, die jederzeit wieder in die Gegenwart treten können. Das gehört dann zu dem, was Jaakob so tendenziös „Unzucht“ nennt.

Von alldem merken wir allerdings erst einmal wenig, wenn wir uns nun im Ägypten des Joseph-Romans ohne die forcierten Vorbehalte des alten Jaakob umtun. Von Erstarrung beispielsweise kann kaum die Rede sein – im Gegenteil, eher von der Freizügigkeit und der zivilisatorischen Raffiniertheit eines Kulturzustandes, den man heute mit einem Worte bezeichnen kann, dessen Kenntnis man Oswald Spengler noch gegönnt hätte: der Postmoderne. Es ist alles da: Kosmopolitismus und die Reaktion darauf; Fremdenfeindlichkeit und Nationalismus; die Ideologien verfallen oder werden formalistisch und dagegen entstehen neue Religionen, die zu den Ursprüngen zurückwollen oder vor der Zeit etwas ganz Neues verkünden; die Kunststile mischen sich – der Kenner orientiert sich nicht mehr an der altmeisterlichen Schule des Ptach, sondern an Kreta oder Mykene. „Es war Spätherbst, das Schon-fernab-Sein einer Gesellschaft von Enkeln und Erben von den Gründungen und Mustern der Väter“ (GW IV, 835) heißt es, und das klingt nicht zufällig nach der biologistischen Kulturtheorie von *Der Untergang des Abendlandes*. Thomas Mann hat sich allerdings und hinter dem Rücken seines Verdammungsurteils über Oswald Spengler in einem erstaunlich hohen Maße an dessen Darstellung der ausgeblühten antiken Kulturen gehalten, insbesondere bei der Beschreibung der beiden altägyptischen Großstädte Mempi und Weset. Dabei hat gerade Mempi Züge des Berlins der 20er Jahre bekommen. Vom „Witz“ seiner Bewohner heißt es, er sei eben „die Seelenstimmung überholten Altertums, die hier zur Lustigmacherei wurde und zum mokanten Zweifel an aller Welt und sich selber“ (GW IV, 749), wie man denn zum Beispiel den alten heiligen Namen der Stadt „schnoddrig abge-

kürzt“ (GW IV, 749) habe zu Menfe. Es ist auf Seiten Thomas Manns viel leiser Spott in seiner Benutzung Spenglers, doch prinzipiell stimmt er mit ihm überein: So hat er das Ägypten der Echnaton-Zeit zu einer Spätzivilisation ohne Regenerationskraft stilisiert. Noch auf Mut-em-enet, Potiphars Weib, fällt der Schatten von Spenglers Frauenbild. Die zivilisierte Frau, so konstatiert Spengler, wird zu allen Zeiten unweigerlich unfruchtbar, ob als amerikanische Gesellschaftsdame oder als emanzipiertes „Ibsenweib“. Sie ist nun eben aus dem natürlichen kosmischen Takt gefallen, und „Spannung ohne den kosmischen Takt, der sie durchseelt, ist der Übergang zum Nichts. Aber Zivilisation ist nichts als Spannung.“¹¹ „Ihr Leben“, so erfahren wir deshalb über Mut-em-enet, „war angespannt und mit eleganten Pflichten dicht besetzt, – müßigen Pflichten, wenn man so will, aber die zehren nicht minder auf als bedeutende. Man weiß es aus allen Zivilisationen, wie sehr die Anforderungen des Gesellschaftslebens [...] die Lebenskräfte vornehmer Frauen mit Beschlag belegen, so daß es [...] zum Eigentlichen, dem Leben der Seele und Sinne, wohl niemals kommen mag“ (GW V, 1013). Für diesen Fall sagt Spengler plausibel voraus: „Auf dieser Stufe beginnt in allen Zivilisationen das mehrhundertjährige Stadium einer entsetzlichen Entvölkerung.“¹² Es sei denn, so schlägt allerdings der Josephsroman im Falle Mut-em-enets vor, und das ist nun überhaupt nicht mehr in Spenglers Sinne, ja polemisch gegen ihn gewandt, es sei denn, sie nehme sich einen „Ausländer“ zum Geliebten (GW V, 1122), einen eingewanderten hebräischen „Knecht“ und Arbeits-„Sklaven“ (GW V, 1266f.) beispielsweise. Eine solche Lösung des Bevölkerungsproblems – uns Heutigen nun schon gar nicht mehr fremd – ist von dem national-konservativen Spengler natürlich nicht vorgesehen und hätte ihm gewiß als wesentlicher Beitrag zum Untergang des Abendlandes gegolten. In dieser Art kehrt sich Thomas Mann spöttisch gegen das Spätzeitkonzept Spenglers, es humanisierend. Dem historischen Konzept der Spätzeit aber widerspricht er nicht, sondern übernimmt es.

Wohl aber widerspricht der Josephsroman den politischen Schlußfolgerungen, die man in Ägypten daraus zieht. Da führt Thomas Mann wieder die aus seiner politischen Umbruchszeit – vom National-Konservativen zum Demokraten – bestehenden Fronten auf: Philipp II. von Spanien gegen die Reformation. Zugleich schreibt er Ägypten das Seelenbild der Starre, der Erstarrung ein.

Die Fronten: Da ist einerseits der „starre und strenge“ (GW V, 942) Reichsgott Amun, „welcher die Verkörperung patriotisch bewahrender Sittenstren-

¹¹ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 Bde., München: C. H. Beck 1950, Bd. II, S. 121–125.

¹² Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, II, S. 125.

ge war im späten Lande“ (GW V, 941) und auf der anderen Seite der kosmopolitische und spirituelle Reformator Echnaton, Verkünder einer Menschheitsreligion der Liebe. Amuns Oberpriester Beknechons trägt alle Züge der völkisch und lebensphilosophisch bestimmten Reaktion gegen die Weimarer Demokratie, die dann in den Faschismus mündete: Er ist Nationalist und fremdenfeindlich, kulturkonservativ und im Grunde seines Sinnes einer barbarischen Urzeit zugewandt. Thomas Mann hat hier Elemente der eigenen Position bis 1919 in das Extrem getrieben, das sie in Deutschland der zwanziger und dreißiger Jahre politisch und intellektuell ja auch erreicht hatten. Ägyptologisch-historisch gesehen ist der Amunpriester Beknechons natürlich eine Projektion.

Die ist hier nun klar erkennbar artikuliert. Psychologisch interessanter sind andere, eher atmosphärische Charaktere, die Thomas Mann seinem Ägypten einträgt – sie stellen so etwas wie eine psychische Reaktion auf den gesamten historisch-geistigen Komplex „Ägypten“ dar: Ägypten als Projektion, als Seelenbild für Thomas Mann und seinen Jaakob.

Vor allem ist es starr. „Altersstarr“ nennt es der Roman von vornherein, und sofort stellt sich auch die Assoziation mit „Tod“ (GW IV, 12) ein. Todesnah sind die „starren Gedanken“ (GW IV, 751) des Gottes Ptach, überhaupt ruhen die Ägypter nicht, „bis sie auch die lebende Form“ zur festen „Gottesmumie“ (GW IV, 760) gewickelt haben. Noch die Zeugung – bei den Hebräern ein äußerst produktiv bejahter Lebensvorgang – wird in der ägyptischen Unterwelt zur verpönten „Gottesstarre“ des toten Osiris (GW V, 1085), „Dürre und Starre“ (GW V, 1113) machen die Existenz der Mutememet, Potiphars Weib, aus, bevor die Passion für Joseph sie erlöst – hier klingt Tonio Krögers Klage an, bevor er lieben darf: „Erstarrung; Öde; Eis“.

Symbole für „öde“, „furchtbare Dauer“ (GW IV, 741), für „wüste Unwandelbarkeit“ (GW IV, 745) sind vor allem die Sphinx und die Pyramiden. Hier tritt der seelische Empfindungswert „Versteinering“ im Sinne radikaler Erstarrung auf. Die Steinmassen dieser „Riesenmale“ allein „maßen sich siegreich mit der furchtbaren Zeitmasse ihres Alters“ (GW IV, 741).¹³

Hier ist die Zeit zur schlechten Ewigkeit versteinert. Erstarrung als versteinerte Zeit – das versteht der alte Jaakob unter dem ägyptischen „Tod“.

Diese Züge der ägyptischen Seelenlandschaft Thomas Manns vertreten den gesamten biographisch-zeithistorischen Komplex, der bei Thomas Mann

¹³ Zu weiteren seelischen Beziehungen zwischen Erstarrung, Stein, Leben und Tod siehe Walter Schönau, Günter Kunerts *Tagträume*. Zum Motiv der Versteinering und dem Mechanismus der Umkehrung, in: *Freiburger literaturpsychologische Gespräche*, Folge 1, Frankfurt am Main, Bern: Peter D. Lang 1981, S. 140–141. – Thomas Mann fand den ägyptischen Zusammenhang von Stein, Zeit und Raum und Tod bei Spengler ausgedrückt, *Der Untergang des Abendlandes*, I, S. 241f.

in der *Zauberberg*-Zeit „Erstarrung“ und als Kultursymbol dafür „Spanien“ hieß. Die europäische Vorstellung von Ägypten enthält diese gedanklich-psychischen Werte in langer Tradition seit Herodot. Vermutlich liegt das vor allem an der stilistischen Unbeweglichkeit der ägyptischen Kunst, die sich in Tausenden von Jahren kaum veränderte, und an ihrem Prinzip des „abstrakten“ Gleichmaßes – ägyptologische Hinweise übrigens, die ich einem Buch verdanke, dessen Titel nicht nur geistreich-blasphemisch ist, sondern in der Tat tiefgreifende Zusammenhänge trifft: *Stein und Zeit* von Jan Assmann¹⁴.

Und nun das zweite Thema aus Thomas Manns und seines Jaakobs Misch-Idee über Ägypten, die die beiden da so heftig projizieren: die ägyptische Unzucht. An ihr liegt ihnen ganz besonders, man merkt, sie müssen hier im ja gewissermaßen wehrlosen Roman-Ägypten eine erotische Faszination deponieren – „entsorgen“ wäre das ägyptische Wort dafür –, die ihnen sonst störend in die Quere kommt. Das ist ja der psychologische Sinn von Projektion.

Auf die „Unzucht“ – also auf die Verführungsepisode mit Potiphars Weib – verwendet der Roman ein ganzes Buch. Es wird dem Joseph da nicht leicht gemacht, seine Keuschheit zu bewahren: Seine Verführerin wird von ihrer Liebe gesteigert zu einer Astarte, einer Isis, zur Liebesgöttin selbst, ihr Körper wird Ausdruck auf die Spitze getriebener, reizender Weiblichkeit an der Grenze zum Hexenhaften. Gegen solchen Aufwand muß Joseph in der Tat dann viel mobilisieren, und mit Talmud-Genauigkeit listet der Roman sieben Gründe auf, warum er nicht nachgeben darf. Es sind natürlich die puren Projektionen, die hier nicht begründet werden sollen. Der Verführung nachzugeben, das wäre demnach: Entblößung, Vaterschändung, Totendienst, auch Inzest und so fort, und zuoberst Betrug an Gott Jahwe und damit ein enormer Fehler auf dem Wege in die Zukunft. Denn Joseph ist ja – wie sein Volk – zu Besonderem und Höchstem auserwählt, zum Großen Ernährer und Herrn über Ägyptenland, und auf diesem Heilswege darf er keine Fehler machen.

Einer seiner Keuschheitsgründe ist besonders aufschlußreich, Nummer drei: Mut-em-enet, Josephs ägyptische Herrin, umwirbt ihn „männlich“ (GW V, 1139), wie ein Mann: „Man muß bedenken, daß in der weiblichen Abwandlung des Wortes ‚Herr‘ – daß also im Namen der ‚Herrin‘ das ursprünglich männliche Element immer gebietend erhaltend bleibt. Eine Herrin, das ist, körperlich gesehen, ein Herr in Weibesgestalt, geistig gesehen aber ein Weib von herrenhaftem Gepräge“ (GW V, 1128). Josephs Widerstand ist verständlich: er will nicht ins passiv Weibliche (GW V, 1139) herab-

¹⁴ Jan Assmann, *Stein und Zeit*, München: Fink 1991, pass.

gesetzt werden. Es wird aber ja auch deutlich, daß hier das homosexuelle Gefühlsmuster durchscheint und durchgespielt wird.

Tatsächlich hat Thomas Mann dies Muster früher Gefühlserfahrung wieder einmal aufsteigen lassen und der Geschichte mit Potiphars Weib – bei etwas gemischtem Rollenspiel – eingetragen. Diesmal wird dies Muster vertreten von Thomas Manns Passion für den Maler Paul Ehrenberg, eine Beziehung, die seiner Liebe zu Katja Pringsheim unmittelbar vorausging – auch diese Geschichte ist schon zur selbständigen Thomas Mann-Mythe geworden. Sie ist offenbar eine sehr eindringliche Erfahrung gewesen, und als Thomas Mann die Liebe der frühen Ägypterin zu schildern begann, hat er seine Tagebuch-Notizen aus der Ehrenberg-Zeit herangezogen und sie buchstäblich und wortwörtlich der ägyptischen Geschichte eingetragen: Wir lesen dort Paul Ehrenberg gewidmete Liebeslyrik (nein, Thomas Mann war *kein* Lyriker), Mut-em-enet flüstert sie dankbar: „O Himmelstage des lebendigen Fühlens! ... Du hast mein Leben reich gemacht – es blüht! [...] O horch, Musik! ... An meinem Ohr weht wonnevoll ein Schauer hin von Klang.“ (GW V, 1113f.) Eben diese Verse stehen in den Notizen zu einem literarischen Plan um 1901/02 zu einer Münchener Gesellschaftsnovelle, betitelt „Die Geliebten“. Sie sollte die Beziehung zu Paul Ehrenberg behandeln. Thomas Mann hatte sich dabei die, notwendigerweise ins Weibliche übersetzte, Rolle der älteren Gesellschaftsdame Adelaide zugedacht, die einen jungen Musiker liebt. Das ist also die Urform des Verhältnisses von Potiphars Weib zu Joseph – aus Adelaide wird dann Mut-em-enet, der androgyne Kompromiß zeigt das noch an: kein Herr – eine Herrin.

In dieser Variation von 1901 also taucht das ganz frühe homoerotische Grundmuster aus dem Lübeck von 1890 wieder auf, im Jahre 1936, als die Geschichte von Potiphars Weib geschrieben wurde. Erinnern wir uns an jene Briefstelle von 1903, als Thomas Mann das Muster erstmals beschrieben hat: „Daß es immer das Selbe ist!“ Nur das „Objekt“ hat wieder gewechselt. Und natürlich kommentiert der Josephsroman den Sachverhalt solchen Wiederauftauchens der alten Grundmuster:

Ein solches Wiedererkennen ist sowohl beruhigend wie erschreckend. ‚Da ist es wieder!‘ sagt sich der Mensch und empfindet das Gegründet-Seiende, das mythisch Geschützte und mehr als Wirkliche, nämlich Wahre dessen, was geschieht, was eine Beruhigung bedeutet. Doch auch ein Erschrecken durchfährt ihn [...], und es ist ihm als wie im Traum. (GW V, 1133)

„Wie im Traum“, wie in Hans Castorps Traum von Hippe beispielsweise. Im zeitlosen Unbewußten stieg Hans Castorp damals die Schulhof-Urszene seiner Jugendliebe zu Pribislav Hippe auf. „Ich glaube, ich habe geträumt!“

dachte er. „Ja, das war Pribislav. [...] Ich hätte nicht gedacht, daß ich ihn je so deutlich wiedersehen würde.“ (GW III, 174)

Eine letzte Beobachtung: In Ägypten hat Thomas Mann nicht nur wieder einmal das homoerotische Gefühlsmuster durchgespielt und mit Josephs Widerstand gegen die Verführung abgewehrt, er hat auch gleich dem Unbewußten selbst ein Denkmal gesetzt, in dem es aufbewahrt ist, als Verheißung und als Drohung: Gemeint ist die große Sphinx bei den Pyramiden.

Als Joseph mit den Midianitern an Gizeh vorbeizieht, befragt er die Sphinx des Nachts nach ihrem Rätsel.¹⁵ Sie liegt vor ihm aufgetürmt wie seit eh und je in Menschengedenken, als Urbild der Zeitentiefe und der Zeitendauer in „wüster Unwandelbarkeit“ (GW IV, 745), doch „berauscht vom tiefen Zeitrunk“, den Mund umspielt von einem „ruhig-wilden und sinnlichen Lächeln“ (GW IV, 742): Zeitentiefe, Rausch und Sinnlichkeit verbinden sich hier. Und pünktlich stellt der Text – Eckhard Heftrich hat das schon gezeigt¹⁶ – die Assoziation zum Unbewußten, zum Freudschen ES her. Es, es, es, es, es klingt es nachdrücklich in den folgenden Sätzen, und – wie es sich gehört – wird damit vorbegrifflich-assoziativ die Vorstellung vom Unbewußten mit der Sphinx verbunden.

Daß sich aber mit ihr und im Es in alle Zukunft nichts verändern kann, damit hat das „drohende Rätsel“ (GW IV, 745) der Sphinx für Joseph zu tun.¹⁷ Die im Unbewußten gegründeten Muster sind zeitlos immer gegenwärtig und unzerstörbar.¹⁸ Die Sphinx ist Symbol für die bedrohliche Seite des Unbewußten, die Thomas Mann auf Ägypten projiziert.

Das Ägypten des Josephsromans – als Projektion Jaakobs und Thomas Manns erscheint es bestimmt durch die „Misch-Idee von Unzucht und Tod“. Deren Inhalte waren das Seelenbild der Erstarrung („Tod“) und die bedrohliche Seite des Unbewußten („Unzucht“). Beide hängen bei Thomas Mann – lebenspraktisch wie theoretisch – mit der Dimension der Zeit zusammen. Erstarrung: das ist Entwicklungsunfähigkeit, der Verlust der geistig-politi-

¹⁵ Vgl. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I, S. 105ff. Das „Rätsel“ ist die Zeit – als Rätsel.

¹⁶ Eckhard Heftrich, *Potiphars Weib im Lichte von Wagner und Freud*, in: *Thomas Mann Jahrbuch*, Bd. 4, Frankfurt am Main 1991, S. 70.

¹⁷ Mit Spengler (I, S. 241f.) auch die ägyptische Seele: Der Stein ist das große Symbol des „Zeitlos-gewordenen“ und damit Ausdruck der ägyptischen Seele. Raum und Tod sind hier verbunden. Der Tote = Stein strebt nicht mehr. Er ist nicht mehr Zeit, nur noch Raum, etwas, das verweilt oder verschwunden ist, keineswegs aber einer Zukunft entgegenreift.

¹⁸ Dies bezieht sich im Grunde auf die Unveränderlichkeit menschlicher Charaktere, wie sie Thomas Mann jedenfalls an sich erfahren und wie er sie sich mit Schopenhauers Konzept des „intelligiblen Charakters“ teils fatalistisch, teils im Sinne seiner Erwähltheitsphantasie erklärt hatte. Die zahlreichen Zeugnisse dafür vertritt am deutlichsten Thomas Manns Brief vom 8.3.1942 an Agnes Meyer.

schen Orientierung in sich ändernden Zeitläuften. Das Unbewußte aber ist zeitentief-zeitlos. Immer wieder steigt darin das so verführerische wie sozial bedrohliche homoerotische Gefühlsmuster auf, dem nachzugeben aber bedeuten würde, den Weg zum Heil zu verfehlen.

Hier lohnt sich ein Seitenblick auf Oswald Spenglers Kulturtheorie. Er trägt uns einen größeren Rahmen ein. Man kann jetzt in einem nachgelassenen Kapitel Peter de Mendelssohns lesen: „[...] am 22. Juni [1919 ...] brach Spengler in den *Zauberberg* ein“ (S. 69), als ob er dort damals Verwirrung gestiftet hätte. Das Gegenteil ist der Fall: Er gehörte unbedingt dazu. Sofort, gleich nachdem Thomas Mann den *Untergang des Abendlandes* gelesen hatte, lieferte Spengler damals Beiträge zu Hans Castorps Spekulationen über die Zeit.¹⁹ Und so verhält es sich noch einmal mit dem Josephsroman: Daß das Ägypten der Echnaton-Zeit von Thomas Mann zur Spätzivilisation ausgestaltet worden ist, daran hat Spengler erheblichen Anteil. Es muß aber gleich hinzugesetzt werden: Die Perspektive des humoristischen und liebevollen Verständnisses, in die Thomas Mann sein Spätzeit-Ägypten rückt – das ist eben nicht Spengler, das geht gegen ihn.

Oswald Spengler hat seine Kulturidee von Goethes Morphologie genommen: Kulturen entwickeln sich in Zeit und Raum wie eine Pflanze – sie keimen, blühen, tragen Frucht, vergehen. Die Grundunterscheidung zwischen den Kulturen trifft Spengler deshalb nach ihrem Verhältnis zur Zeit. Die europäische Antike etwa, so bestimmt er, hatte kein Verhältnis zu Zeit und Geschichte, dagegen wird das Leben der „faustischen“ Kulturen gerade durch ihre Zeitwahrnehmung bestimmt – sie sind im aktiven, verändernden Streben auf die Zukunft hin orientiert. Hier prägt sich eine gesamte Kulturseele wie auch der in ihr lebende Einzelmensch in der Zeit aus. Hervorragende Vertreter einer „faustisch“-vorwärtstrebenden, sich in der Zeit erlebenden „Kulturseele“²⁰ sind für Spengler das Abendland und Ägypten, deren Entwicklung viele Entsprechungen habe – allerdings auch die eines ähnlichen Endes.

Die ägyptische Kultur – wie auch die abendländische – habe nun eine besondere Haltung zu Zeit und Zukunft entwickelt: „die Sorge“²¹ „Sorge“ – das ist ein „Urgefühl“, das den Gang der Zeit zu erkennen sucht und sich selbst darin Sicherheit garantieren möchte. Diesen zentralen Gedanken

¹⁹ Vgl. GW III, 95–96 mit *Der Untergang des Abendlandes*, I, S. 159, 161–162, die Grundgedanken des Kapitels ‚Exkurs über den Zeitsinn‘ mit Spenglers Konzeption, Hans Castorps Gespräch mit Behrens über Porträt und Plastik (vgl. GW III, 363–366 mit *Der Untergang des Abendlandes*, I, S. 135f., 330ff., 336ff., 343ff.).

²⁰ Der Josephsroman übernimmt Spenglers Konzeption aus dem *Untergang des Abendlandes*, I, S. 27f. Wörtliche Übernahmen Thomas Manns in GW IV, 737–738.

²¹ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, I, S. 15 u.ö.

nimmt Thomas Mann bei Spengler auf – Helmut Koopmann hat das schon gezeigt²². „Sorge“ oder „Achtsamkeit auf die Zeit“ wird nun zu einem ausdrücklichen Programm Thomas Manns – etwa im Großen Gespräch mit dem Mythologen Karl Kerényi. Im Josephsroman bringt er die Idee dann mit einem entscheidenden Kunstgriff unter. Gewiß, die Sorge, die „Vorsorge“ war in Ägypten „beinahe der herrschende Gedanke des Landes“ (GW V, 1297), doch er hat nicht mehr die Kraft zur Zukunft. Den Auftrag, für das Zukünftige der Menschheit bekümmert zu sein, gibt der Roman an die „Gottessorge“ (GW IV, 854) der Hebräer weiter – wohl kaum im Sinne Spenglers. Und „Mann der Vorsorge und der Austeilung“ (GW V, 1477) des Kornes in den Hungerzeiten der sieben mageren Jahre wird kein Ägypter, sondern der hebräische Joseph, der Ernährer.

Dies alles nun steht in einem auf den ersten Blick ganz erstaunlichen geistesgeschichtlichen Zusammenhang: Es gibt in jenen Jahren einen dritten Neuanfang neben dem Thomas Manns und dem Spenglers, das menschliche Dasein in seiner Beziehung zur Zeit zu interpretieren: 1922 beginnt Martin Heidegger die Arbeit an *Sein und Zeit* (1926). Was bei Thomas Mann als „Sorge“ um die Zukunft erscheint und als Fürsorge Josephs, des Ernährers, für seine Mitmenschen, hat begrifflich und wörtlich genauso Heidegger: „Sorge“ und „Fürsorge“ als Bestimmungen des menschlichen Daseins.²³ Thomas Mann, Spengler und Heidegger – verschieden genug voneinander – reagieren durchaus vergleichbar auf die Erschütterung jener Jahre vor und nach dem ersten Weltkrieg, die die Zeit so tiefgreifend aus dem vertrauten Takt brachte. Sie war danach neu einzurichten.

Eine abschließende Überlegung: Damit, daß Thomas Mann seine „Misch-Idee von Unzucht und Tod“ als Zeitlosigkeit auf Altägypten projiziert, steht er in einer europäischen Tradition. Man kann das am besten aus einem Buch lernen, das, in der angelsächsischen Welt seit langem ein Standardwerk, bei uns während des Golfkrieges etwas bekannter geworden ist – als Kritik an der Orient-Berichterstattung: Edward W. Saids Studie *Orientalismus*²⁴. Said zeigt, daß der „Orient“ – wie wir ihn kennen – von Europa produziert worden ist – über die europäische Literatur, Politik, dann über

²² Helmut Koopmann, *Der Untergang des Abendlandes und der Aufgang des Morgenlandes*. Thomas Mann, die Josephsromane und Spengler, in: H. K., *Der schwierige Deutsche*, Tübingen: Niemeyer 1988, S. 51.

²³ Siehe v.a. § 41 von *Sein und Zeit*, in dem Heidegger eine „Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit“ gibt und die Konzepte „Sorge“ und „Fürsorge“ entwickelt. Auch sein Begriff der „Angst“, in dem das Dasein sich seines in der Weltseins innewird, hat deutliche Nähe zu Spenglers „Weltangst“. Soweit ich sehe, ist die Heidegger-Forschung dem Einfluß Spenglers außer allgemeinen Erwähnungen bei Franzen, Steiner u.a. nicht nachgegangen. Ich werde das in einer entstehenden Arbeit tun.

²⁴ Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt am Main: Ullstein 1981 (= Ullstein Materialien).

die europäische Wissenschaft, vor allem die Orientalistik. Für diese europäische Konzeption des Orients gibt Said unter anderen zwei Gründe: Der Orient lieferte Europa die „Bilder des Anderen“, das es nicht ist oder nicht sein will, und „zusätzlich half der Orient Europa sich als dessen kontrastierendes Bild, Idee, Persönlichkeit, Erfahrung zu definieren“²⁵. Dieser Vorgang wird dann enorm beschleunigt und systematisiert nach Napoleons ägyptischer Expedition von 1798. Ägypten wird zum Zentrum der kulturellen Aneignung des Orients durch Europa.²⁶

Die Beschreibung, die Said da von dieser Aneignung gibt, deckt sich haargenau mit dem Projektionsverfahren des alten Jaakob und Thomas Manns: Ägypten liefert ihnen die Bilder des ausgeschlossenen „Anderen“, und als Kontrastbild dient es der Selbstdefinition.

Nun würde Ägypten zu solchen Projektionen und Abgrenzungen kaum taugen, wenn es nicht Elemente daraus auch in Wirklichkeit enthielte. Zum ersten die ägyptische „Unzucht“. Eigentlich ist es damit gar nicht weit her. Natürlich hatte die ägyptische Hochzivilisation eine erotische Kultur, doch sonderliche Promiskuität wird nicht überliefert. Tatsächlich scheint denn auch in Europa das Interesse an der Weisheit und dem vermuteten Geheimwissen der Ägypter mit erotischen Phantasien nicht gut vereinbar gewesen zu sein – mit Ausnahmen in der Spätantike, natürlich auch ausgenommen die jüdisch-christlichen Kommentatoren der biblischen Josephsgeschichte. Dann aber, ab 1800, wird Ägypten zum Generalsymbol für den Orient, und so wird es im 19. Jahrhundert von einer massiven Projektion verdrängter Erotik getroffen. Sehr charakteristisch ist hier Flauberts *Die Versuchung des heiligen Antonius* (1874), seine karthagische *Salammbô* (1862) als klassischer Fall von Brokat-Orient gehört auch dazu. Das in denselben Jahren wie Flauberts Orient-Romane entstandene Mutterrechts-System Johann Jakob Bachofens (psychologisch gesehen: wahrhaft ein Monument projizierter Mutterliebe) gibt Ägypten entsprechend den Platz des „hetärisch“-aphroditischen Landes par excellence.

Ein anderer Zug in der kulturellen Physiognomie Ägyptens ist allerdings in Europa seit je wahrgenommen worden: die besondere Ausprägung des Zeit-Bewußtseins und seiner Symbolik. Zeit vor allem als tiefe Vergangenheit und als bewegungslose Dauer – verkörpert in Bauwerk, Plastik und in den Mumiengräbern. Diese Wahrnehmung wird in Europa Zeichen für die Kultur Ägyptens schlechthin – von Herodot und Platon bis zu jenem Transparent, das jedenfalls noch vor wenigen Jahren für die Touristen in Gizeh leuchtete: „Man fears time, but time fears the Pyramid.“

²⁵ Said, *Orientalismus*, S. 8.

²⁶ Said, *Orientalismus*, S. 98.

In dieser Wahrnehmungstradition steht nicht nur Thomas Mann, sondern auch Sigmund Freud, zu dessen Psychoanalyse sich der Josephsroman streckenweise als Parallelunternehmen verstanden hat. Freud hatte ein lebenslanges Interesse für das alte Ägypten, er sammelte ägyptische Antiken, und in seinem Werk ist das Ägyptische omnipräsent von der *Traumdeutung* bis zu den späten Arbeiten über Moses. Es ist die Zeitentiefe Ägyptens, die ihn fasziniert, und das Rätsel seiner Schrift. Er hat verschiedentlich die Bilderschrift des Traumes mit den Hieroglyphen verglichen, und das war durchaus keine bloße Metapher. Als er den Bildzeichen des Traumes endlich auf die Spur gekommen war, ist er ja tatsächlich nicht anders vorgegangen als Champollion, der den Rosetta-Stein entziffert hat und nach 1500 Jahren die Hieroglyphen wieder zu lesen verstand.

Läßt sich nicht sagen, daß Altägypten eine europäische Seelenlandschaft ist? Es sind vor allem die erschreckenden und die faszinierenden Erfahrungen mit der Zeit, für die Europa hier seine Symbole findet. Da ist das Erschrecken, wenn die Zeit plötzlich erstarrt, der Fluß des Lebens anhält. Noch in ein schweizerisches Dorffest kann dann plötzlich „Ägypten“ einbrechen – in Gottfried Kellers *Kleider machen Leute* beispielsweise. Auf dem Höhepunkt seiner Verlobungsfeier wird der vermeintliche polnische Graf als Schneidergeselle Strapinski entlarvt. Eine „fürchterliche Stille [fällt] wie ein stummer Blitz ein“, das Leben erstarrt, versteinert:

Das Paar aber saß unbeweglich auf seinen Stühlen gleich einem steinernen ägyptischen Königspaar, ganz still und einsam; man glaubte den unabsehbaren glühenden Wüstensand zu fühlen. Nettchen, weiß wie Marmor, wendete das Gesicht langsam nach ihrem Bräutigam [...] Da stand er auf und ging [...] durch die Goldacher und Seldwyler [...] hindurch wie ein Toter.²⁷

Und „ägyptisch“ ist auch die unheimliche Zeitlosigkeit des Unbewußten, in dem alles immer wiederkehren kann und gegenwärtig werden. Das ist wohl nie besser dargestellt worden als von Boris Karloff in dem Film „Die Mumie“ von 1932. Ein junger Ägyptologe liest fürwitzigerweise einen Zauberspruch und ruft damit eine Mumie ins Leben zurück, die vor 3700 Jahren lebend begraben worden war. Eine phantastische Szene, wenn sich die Mumie langsam von ihren Bändern befreit, sich erhebt und bedrohliche Gegenwart wird – so geht die Wiederkehr des Verdrängten vor sich.

Die freundliche, humane Kulturlandschaft am Nil, die der Josephsroman zeichnet, gibt solche Seelenbilder von sich aus nicht her. Wenn sie dennoch auftauchen, dann sind es Zuschreibungen Jaakobs, Josephs, Thomas Manns – es sind europäische Projektionen, Projektionen Europas.

²⁷ *Kellers Werke in fünf Bänden*, herausgegeben von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar, O-Berlin: Aufbau 1980, Bd. 2, S. 39–40.

Jan Assmann

Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung

1. Die „Lehre“ Thomas Manns?

1.1. Annäherung

In der Diskussion über das Wesen des Mythos und des mythischen Denkens spielt Thomas Mann bisher keine Rolle. Dabei hat er wie kaum ein anderer in unserem Jahrhundert zur Erhellung dieser Denkform, zur Klarlegung ihrer Funktionsweisen, zur Rekonstruktion ihrer historischen Schichten wie auch zur Wahrnehmung ihrer metahistorischen, vor allem zeitgenössischen Aktualität beigetragen.¹ Nicht einmal der Freund Karl Kerényi hat es für nötig befunden, einen der bahnbrechenden Texte Thomas Manns in seine Anthologie *Die Eröffnung des Weges zum Mythos* aufzunehmen.² Schuld daran ist die Tatsache, daß Dichter und Schriftsteller mit ihren über das Ästhetische hinausgreifenden Anliegen nicht als „Sekundärliteratur“ ernst genommen werden. Zwischen dem wissenschaftlichen und dem literarischen Diskurs verläuft ein unüberschreitbarer Graben. Thomas Mann ist als Theoretiker und Phänomenologe des Mythos nicht nur einfach vergessen, sondern von Anfang an nicht zur Kenntnis genommen worden. Dieser Vorwurf trifft natürlich nicht die Germanisten, die auf der zentralen Bedeutung des Mythos im Werk Thomas Manns immer insistiert haben; er trifft die Religionswissenschaftler, Philosophen, Kulturwissenschaftler, die sich um Zugänge zum Mythos bemüht haben. Hier gilt es eine Thomas-Mann-Rezeption zuallererst in Gang zu bringen, und der folgende Beitrag möchte damit den Anfang machen. Meine These ist, daß Thomas Mann in seinem Joseph-

¹ Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München: Beck 1985; Christoph Jamme, *Einführung in die Philosophie des Mythos* Bd. 2, Neuzeit und Gegenwart, Darmstadt 1991. In ders., *Gott hat an ein Gewand. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt 1991, wird Th. Mann S. 185f. kurz erwähnt mit seinem Projekt einer „Humanisierung des Mythos“.

² S. 219 wird immerhin in einer Fußnote auf den Essay „Freud und die Zukunft“ verwiesen.

Roman nicht nur ein sprachliches Kunstwerk geschaffen hat, zu dessen Würdigung die Literaturwissenschaftler berufen sind, sondern auch ein bestimmtes Anliegen verfolgt, dessen kritische Würdigung eher die Sache von Religionswissenschaftlern und Kulturphilosophen ist.³

Was dieses Anliegen betrifft, muß ich etwas weiter ausholen. Thomas Mann hat seiner Rede zur 700-Jahr-Feier der Stadt Lübeck den Titel „Lübeck als geistige Lebensform“ gegeben und dies als das eigentliche Thema der *Buddenbrooks* dargestellt. Ein ähnliches Ziel, nämlich die Rekonstruktion geistiger Lebensformen, scheint sich mit allen seinen größeren Projekten zu verbinden. Dazu gehören Fragen des Zeiterlebens, Ich-Bewußtseins, Personbegriffs, Weltgefühls, also Kategorien von großer anthropologischer Tiefe und Tragweite. Könnte es sein, daß ihm mit dem Joseph-Roman der Versuch vorschwebte, „Ägypten als geistige Lebensform“ im Medium der Erzählung lebendig werden zu lassen? Erich v. Kahler hat es so verstanden. Unter dem Datum des 9. 5. 1943 hat er dem Freund als Dank und Antwort auf die Übersendung des Vortrags „Joseph und seine Brüder“ ein Zitat aus den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* von Jacob Burckhardt mitgeteilt: „Aufs schmerzlichste ist die Unmöglichkeit einer geistigen Entwicklungsgeschichte Ägyptens zu beklagen, die man höchstens in hypothetischer Form, etwa als Roman, geben könnte.“⁴ Damit wollte er offenbar andeuten, daß Thomas Mann mit dem Joseph-Roman ebendies gelungen sei.⁵

Mir ist nicht ganz klar, ob Thomas Mann wirklich so weit gehen würde. Er selbst spricht in diesem Zusammenhang nicht von Ägypten, sondern allgemeiner von der „Antike“. „Die Antike hat so gelebt“, stellt er in seinem Freud-Vortrag fest, „so“, nämlich wie im Joseph-Roman beschrieben. Auf diese allgemein antike oder archaische Lebensform prägt er den Begriff „Zitathaftes Leben“. Ich gehe also davon aus, daß so etwas wie „Die Antike“ (worunter Thomas Mann nicht nur die klassische, sondern auch die biblische, orientalische und ägyptische Antike, also ganz allgemein die Welt der frühen Kulturen verstand) als geistige Lebensform“ das Thema darstellt, das hier in der „hypothetischen Form“ des Romans behandelt wird, und daß es nicht nur statthaft, sondern geradezu eine Frage der Gerechtigkeit gegenüber dem Text ist, im Hinblick auf dieses Projekt den Text beim Wort zu nehmen und einer kritischen Würdigung zu unterziehen. Das heißt nur das Gespräch wiederaufnehmen, das Thomas Mann in seinen Essays und Briefwechseln

³ Die Werke Thomas Manns werden nach folgender Ausgabe zitiert: Thomas Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt: S. Fischer 1974 [GW, Bd., Seitenzahl].

⁴ Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. v. J. Oeri, Berlin/Stuttgart 1905, S. 23.

⁵ Ich verdanke die Kenntnis dieses Briefs einem Hinweis meines Bruders Michael Assmann.

(vor allem mit dem Religionswissenschaftler Karl Kerényi) gesucht hat. Für diese besondere Form der Lektüre gibt es zwei Gründe:

1. befindet sich der Altertumswissenschaftler im Gegensatz zum Literaturwissenschaftler mit Thomas Mann in diesem Punkt in einer Sach- und Problemgemeinschaft. Auch wir ringen um die Wiedergewinnung vergangener Lebensformen und verstehen darunter dieselben Fragen nach Zeitbewußtsein, Personbegriff, Selbst- und Weltbild, Wertvorstellungen, Sinnkonstruktionen usw., wie Thomas Mann sie in seinem Roman aufwirft. Wir bedienen uns zwar nicht der hypothetischen Form des Romans, aber die Form des argumentativen wissenschaftlichen Diskurses ist ebenfalls hypothetisch und über Plausibilität kommen auch wir nicht hinaus.

2. legt Thomas Mann offensichtlich selbst großen Wert darauf, in seinem Anliegen einer Darstellung geistiger Lebensformen ernst genommen, und zwar geradezu als Wissenschaftler ernst genommen zu werden. Thomas Manns Wissenschaftlichkeit operiert auf zwei Ebenen, die man deutlich auseinanderhalten muß, um das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten. Wo es um die Details der Geschichte und ihres Szenarios, die eingewobenen Fakten geht, haben wir es mit spielerischer Handhabung, „lustiger Exaktheit“, „fiktiver Wissenschaftlichkeit“ zu tun, einem anmutigen Spiel, das sich wissenschaftlicher Kritik entzieht. Daneben gibt es aber die ganz andere Ebene seiner geistes-, bewußtseins- und religionsgeschichtlichen Reflexionen, die nicht nur den Roman durchziehen, sondern die er auch in Briefen, Reden und Aufsätzen darlegt. Ihn hierin nicht ernst zu nehmen, sondern auch dies als ironische Verkleidungen und persiflierende Selbstinszenierung zu nehmen, hieße denn doch an der Sache ganz entschieden vorbeigehen. Hier erhebt er vielmehr durchaus den Anspruch, ernst genommen zu werden. Das tritt in jenen Fällen exemplarisch hervor, wo er gegenüber der Wissenschaft ein geistiges Erstgeburtsrecht geltend macht. So äußert er sich etwa über *Buddenbrooks*, also in Sachen des Bürgertums als geistiger Lebensform oder, mit Max Weber zu reden, des Zusammenhangs von „Protestantischer Ethik und dem Geist des Kapitalismus“ mit Bezug auf Werner Sombart folgendermaßen: „Daß er in hohem Grade recht hat, geht aus der Tatsache hervor, daß ich seine Lehre zwölf Jahre, bevor er sie aufstellte, als Romanschriftsteller gestaltet hatte“ (GW XII, 145).⁶ Hier haben wir in seinen eigenen Worten den Anspruch, als Romanschriftsteller eine Lehre zu gestalten, und zwar dieselbe

⁶ Nach Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen*, Reinbek: Rowohlt 1988 (zuerst München 1985), S. 358. Dagegen hätte Thomas Mann wohl kaum empfindlich reagiert, wenn ein Alttestamentler die These aufgestellt hätte, Benjamin wäre bei der Wiederbegegnung mit Joseph kein Knabe mehr, sondern ca. 45 Jahre alt gewesen, ohne auf Thomas Mann als den Urheber dieser These zu verweisen. Das sind Positionen, die er spielerisch bezog.

Lehre, die Wissenschaftler 12 Jahre nach ihm mit den ihnen eigenen Mitteln aufstellen. Im Falle der *Buddenbrooks* befand er sich mit Max Weber und Werner Sombart in Problemgemeinschaft, Wissenschaftlern, die ihm erst nachträglich bekannt wurden.

In diesem Sinne möchte ich mich also mit der „Lehre“ beschäftigen, die Thomas Mann im Joseph-Roman gestaltet hat. In einem ersten Schritt will ich diese Lehre referieren und dabei gar nicht erst den Versuch machen, die Sache von außen und in eigenen Worten darzustellen. Ich halte mich also im Rahmen von Thomas Manns Selbstausslegung. In einem zweiten Schritt aber will ich versuchen, diese Lehre vom Standpunkt einer Sach- und Problemgemeinschaft her zu würdigen, der außerhalb des von Thomas Mann selbst ausgeleuchteten Horizonts liegt.

1.2. „Zitathafte Leben“: die Freud-Rede von 1936

„Zitathafte Leben“ ist ein Ausdruck, den Thomas Mann in seiner Rede *Freud und die Zukunft*, 1936 anlässlich des 80. Geburtstages von Sigmund Freud in Wien gehalten⁷, auf einen Aspekt seines Joseph-Projekts geprägt hat, auf jenen Aspekt nämlich, der sich für ihn am stärksten mit dem Projekt der Psychoanalyse zu berühren schien. Er griff damit eine Anregung von psychoanalytischer Seite auf. Ernst Kris hatte ihm einen Sonderdruck seines Aufsatzes „Zur Psychologie älterer Biographik“ aus der Zeitschrift *Imago* zugeschickt, worin er auf die Parallelen zwischen seiner These und bestimmten Themen des Joseph-Romans hingewiesen hatte. Thomas Mann nahm diese Verbindung auf und nannte sie „außerordentlich legitim“. Worum ging es?

Ernst Kris hatte in dem genannten Aufsatz ein Prinzip entwickelt, das er „Gelebte Vita“ nannte. Ausgehend von der Beobachtung, daß in älteren, namentlich Künstlerbiographien immer wieder dieselben Motive, Schemata und typischen Abläufe vorkommen, vertrat er die These, daß nicht erst der Biograph, sondern bereits der „Biographierte“ selbst sein Leben in den Formen vorgeprägter Muster gelebt hat, daß also nicht erst die Beschreibung, sondern bereits das Erleben von Formeln, Konventionen, Mustern geprägt ist. „Viele von uns – so Ernst Kris – ‚leben‘ auch heute einen biographischen Typus, das Schicksal eines Standes, einer Klasse, eines Berufes. [...] Die Freiheit in der Lebensgestaltung des Menschen ist offenbar eng mit jener Bindung zu verknüpfen, die wir als ‚gelebte Vita‘ bezeichnen“. Diese Idee der

⁷ Erstveröffentlichung: *Imago* 22, Wien 1936, S. 257–274. S. Freud an A. Zweig 17. 6. 1936: „Thomas Mann, der seinen Vortrag über mich fünf- oder sechsmal an verschiedenen Orten gehalten hat, war so liebenswürdig, ihn Sonntag, den 14. d.M. für mich persönlich in meinem Zimmer hier in Grinzing zu wiederholen“ (*Briefwechsel*, Frankfurt: S. Fischer 1968, S. 141).

Nachfolge und Identifikation mit Vorgeprägtem sei geradezu das Grundmotiv in Thomas Manns Joseph-Roman.

Die Verbindung von Mythos und Psychologie im Werk Thomas Manns gehört zu jenen Aspekten, die nicht nur von ihm selbst, sondern auch von der Germanistik bereits erschöpfend ausgeleuchtet wurden. „Tiefe“ ist hier das entscheidende Stichwort. „In der Wortverbindung ‚Tiefenpsychologie‘“, schreibt Thomas Mann, „hat ‚Tiefe‘ auch zeitlichen Sinn: die Urgründe der Menschenseele sind zugleich auch *Urzeit*, jene Brunnentiefe der Zeiten, wo der Mythos zu Hause ist und die Urnormen, Urformen des Lebens gründet“ (GW IX, 493). Diese Tiefen werden in der Nekyia der „Höllenfahrt“, die den Roman eröffnet, wie in einem Musenanruf als Quellen der Inspiration und Vergegenwärtigung verborgenen Wissens beschworen.⁸ Worum es hier geht, ist die Unvordenklichkeit kultureller Prägungen. Deren zeitliche Tiefe ist schlechthin unauslotbar. Von Urzeiten her kommen die Spuren, in denen wir gehen, die Prägungen, die unserer Seele Tiefe und unserem Leben Sinn geben. Die Zeit erscheint hier als psychisch verinnerlichte Dimension einer vertikalen Verankerung des menschlichen Lebens, wobei diese vertikale Achse in endlose Tiefen hinunterreicht. Historische Artikulationen wie etwa die biblische Josephsgeschichte oder das babylonische Gilgamesch-Epos erweisen sich nur als „Kulissen“, hinter denen sich weitere Räume der Erinnerung auf tun. Niemand ergründet, wo diese Spuren oder eher Bahnen⁹ herkommen, in denen unser Leben verläuft. Das Prinzip dieser anfangslosen¹⁰ oder uranfänglichen vertikalen Verankerung des menschlichen Lebens nennt Thomas Mann „Mythus“ oder „Mythos“. Zunächst soll diese Lehre in der Eigenbegrifflichkeit der Mannschen Darstellung referiert werden.

Thomas Manns Mythos-Theorie zerfällt naturgemäß in die Teile „Mythos“ und „Bios“ oder „Spur“ und „Zitat“. Eines ist die unvordenkliche Prägung, ein anderes die geschichtliche Aneignung, Wiederholung und Vergegenwärtigung. Zwischen beiden liegt das Mysterium der Vermittlung. Wie kommt dem Einzelnen die Prägung zu? Durch Abstammung, Blut und Vererbung, oder durch Umgang, Sprache, Unterweisung und Bildung, oder durch beides? Die Unabweisbarkeit dieser Fragen zwingt uns zu einer Dreiteilung unseres Themas in die Aspekte Prägung, Vermittlung, Aneignung. Dabei brauchen wir auf die mythischen Bilder und Motive selbst – z.B. Höllenfahrt und Wiedererstehen; Muttergottheit und Erlöserkind; die feindlichen

⁸ Die Deutung der Höllenfahrt als „Nekyia“ in der Funktion eines Musenanrufs äußerte (gesprächsweise) Aleida Assmann.

⁹ Zur Unterscheidung von „Spur“ und „Bahn“ vgl. A. Assmann, Schrift und Gedächtnis – Rivalität oder Allianz?, in: M. Faßler, W. Halbach (Hrsg.), *Inszenierungen von Information. Motive elektronischer Ordnung*, Gießen 1992, S. 93–102, bes. 93f.

¹⁰ „Einen Anfang gibt es nicht in der rollenden Sphäre“ (GW IV, 190).

Brüder – im einzelnen nicht einzugehen.¹¹ Diese sind in monographischen Darstellungen ausführlich besprochen. Wir beschränken uns auf die Theorie.

2. Vertikale Verankerung: Mythos als geistige Lebensform

2.1. Prägung

Vor allem Handeln und Entscheiden, aller bewußten Lebensführung, sind die Urgeschichten, die unser Leben prägen. „Urnormen“, „Urformen“ nennt sie Thomas Mann (GW IX, 493).¹² Ohne solche Ur-Prägungen sind Zeit, Geschichte, Wirklichkeit nicht denkbar. Alles Geschehen ist ein Sicherfüllen, heißt es im Eingang zum „Großen Jokus“ (GW IV, 201). Vor aller Geschichte ist die Ur-Schrift, die sich im Geschehenden erfüllt, die „Spur“, in der „wir alle gehen“.¹³ Die Unvordenklichkeit dieser Prägung ist entscheidend. Sie geht weit zurück vor die Anfangshorizonte historischer Kulturen. Vor Maria ist Isis, vor Isis Ishtar, Inanna, schließlich verlaufen sich die Konturen im Ewig-Weiblichen.¹⁴ Erstmaligkeit und Einmaligkeit sind nur Illusion. Alles ist Wiederkehr. Und doch erzählt der Roman:

von Anfängen, wo alles zum ersten Male da war. Das war ja der Neuigkeitsreiz, das in einem nicht gewöhnlichen Sinn Amüsante an dieser Art zu fabulieren, daß alles zum ersten Mal da war, daß lauter Gründungen geschahen, die Gründung der Liebe, des Neides, des Hasses, des Mordes und vieles anderen. Aber diese beherrschende Erstmaligkeit ist zugleich Wiederholung, Spiegelung, Abbild; das Erzeugnis der Sphärendrehung, die das Obere, Sternenhafte ins Untere bringt, das Irdische wieder ins Göttliche trägt, so daß Götter zu Menschen, Menschen auch wieder zu Göttern werden, das Irdische sich im Sternhaften vorgebildet findet und der individuelle Charakter seine Würde darin sucht, daß er sich aus einem zeitlosen, mythischen Schema ableitet, welches er gegenwärtigmacht (GW XI, 665).

In diesen dichten Satz sind alle entscheidenden Punkte hineingepackt, die wir im Folgenden der Reihe nach näher betrachten wollen. Beginnen wir mit dem Paradox von Erstmaligkeit und Wiederholung. Es löst sich auf,

¹¹ Willy R. Berger, *Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman „Joseph und seine Brüder“*, Köln, Wien: Böhlau 1971.

¹² Vgl. „Ur-Norm und Ur-Form des Lebens [...], zeitloses Schema und von je gegebene Formel, in die das Leben eingeht, indem es aus dem Unbewußten seine Züge reproduziert“ (GW XI, 656).

¹³ „wie sehr sein Leben Formel und Wiederholung, ein Wandeln in tief ausgetretenen Spuren ist“ (GW IX, 494). „Denn wir wandeln in Spuren, und alles Leben ist Ausfüllung mythischer Formen mit Gegenwart“ (GW IV, 819).

¹⁴ In „Die Einheit des Menschengesteines“ skizziert Thomas Mann in einigen Strichen „die Geschichte der Magna Mater und der Himmelskönigin“.

wenn man Aussage und Seinsweise des Mythos unterscheidet. Der Mythos erzählt von Erstmaligkeiten und Gründungen. Er selbst aber existiert in der Form der Wiederholung, und zwar in doppelter Weise: er wiederholt „sich“ im Geschehen, das „nach geprägtem Urbild“ abläuft, und er „wird“ wiederholt in der festlichen Aufführung und zeremoniellen Rezitation.¹⁵ Man kann daher die Seinsweise des Mythos bzw. die mythische Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses nicht treffender kennzeichnen als mit den Begriffen Wiederkehr, Wiederholung und Vergegenwärtigung. Der Mythos kehrt immer wieder, und immer als „das eine und erste Mal“ (GW IV, 454). Darauf kommen wir unter dem Stichwort „Fest“ zurück. Das Bild der „rollenden Sphäre“ oder „Sphärendrehung“ bezieht sich auf die intransitive Form mythischer Wiederholung, die Form, in der er sich selbst wiederholt. Dieses Bild verzeitlicht und dynamisiert auf geniale Weise die vertikale Achse der babylonischen Astralmythologie, die Entsprechung von Oben und Unten. Es ist ein Versuch, mythisches Zeitempfinden in seiner spezifischen Abwesenheit von Geschichtsbewußtsein zu gestalten. Das religionswissenschaftliche Gegenstück dazu ist Mircea Eliades *Mythe de l'éternel retour*.¹⁶ Das mythische Zeitempfinden ist Gleichzeitigkeit oder „zeitlose Gegenwart“, auch dies Begriffe Thomas Manns. „Gleichzeitigkeit ist die Natur und Seinsart aller Dinge, ineinander verummumt erscheinen die Wirklichkeiten“ (GW IV, 896). „Darum kommt keine andere Zeitform ihm zu als die der zeitlosen Gegenwart, welche die Schwingung der Sphäre in sich beschließt [...] die Gegenwart dessen, was umschwingt“ (GW IV, 581). Das Zeitthema stammt natürlich aus dem *Zauberberg*, es ist jener Aspekt des Mythos, der Thomas Mann besonders viel an Differenzierung verdankt. Im Einerlei der natürlichen Kreisläufe lebt der frühe Mensch im Zustand der Zeitlosigkeit, so wie Hans Castorp im Einerlei der Sanatoriumswelt.¹⁷ Das Mythische ist das Zeitlose (GW XI, 656). Durch die Wiederkehr des Gleichen hebt die Zeit sich fortwährend selber auf. Was aber wiederkehrt in der dahinfließenden Zeit sind die geprägten Muster, die Urbilder des Mythos. Sie werden vom mythischen Bewußtsein als einzig wirklich erfahren, während das Einmalig-Kontingente als unwirklich ausgeblendet wird. Werner Fritzen hat gezeigt, daß der

¹⁵ Anders als in der „Sicherungsform der Wiederholung“ (Luhmann, nach A. Assmann, a.a.O., S. 93f.) läßt er sich nicht auf Dauer stellen. Er existiert bzw. persistiert nicht in der Schrift; diese ist ein Medium der Auslagerung und archivarisches Speicherung, aber kein Medium mythischer Kommunikation und Zirkulation, in die er vielmehr auch aus der Schrift immer wieder erst zurückgeholt werden muß.

¹⁶ Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1949 (deutsch: *Kosmos und Geschichte*).

¹⁷ Vgl. hierzu Käte Hamburger, *Thomas Manns biblisches Werk*, Frankfurt: Fischer 1984, S. 39, mit dem Zitat „Du stellst Zeitlosigkeit her für des Volkes Sinne und beschwörst den Mythos, daß er sich abspiele in genauer Gegenwart“ (S. 40).

Schleier – Rahels *kitonet passim* – im Roman ein Zentralsymbol für diese mythische Zeiterfahrung darstellt. Die in den Schleier eingewebten Bilder symbolisieren die geprägten Gründungen, die im Geschehenden wiederkehren und es für die Menschen mit Sinn und Bedeutung erfüllen. Erst die wiederkehrenden Bilder geben dem Gewebe der dahinfließenden Zeit Sinn und Konsistenz.¹⁸

Was Gleichzeitigkeit oder Zeitlosigkeit, das Ineinanderblenden von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in der Zeit, das sind Spiegelung und Entsprechung von Oben und Unten im Raum. Beides, Zeit und Raum, sind nur metaphorische Veranschaulichungen einer wesensmäßigen Grundunterscheidung. Das Mythische oder Wirkliche ist am Anbeginn und es ist „oben“, es „kehrt wieder“ und es „kommt herab“. Hier wird eine Bewußtseinslage rekonstruiert, die sich in Abhängigkeit weiß von einem Nicht-hier und Nicht-jetzt und die das Gegenwärtige zum oberen Nicht-hier und zum früheren oder kommenden Nicht-jetzt in Beziehung zu setzen und dadurch ständig zu transzendieren vermag. Was Thomas Mann in seinem Roman anschaulich macht, ist das Leben in zwei Zeiten, oder Dimensionen: zum einen in der Gegenwart, ihren Bindungen und Verpflichtungen, Nah-Zielen, Freuden und Bedrängnissen, und zum anderen in Vergangenheit und Zukunft, einer quer dazu stehenden ganz anderen Zeitlichkeit, die einerseits in mythischen Überlieferungen und Bildern hinabreicht in die unergründliche Brunnentiefe der Vergangenheit, und andererseits in Hoffnungen und Verheißungen hinausgreift in eine ebensoferne Zukunft.¹⁹ Die vertikale Zeitachse ist immer zweipolig. Ihre kulturelle Ausprägung oder Repräsentation nennt Thomas Mann Mythos. Was er im *Joseph*-Roman zeigt, ist, wie Mythos als Prinzip einer vertikalen Verankerung im Leben einzelner Menschen erfahren, praktiziert, gelebt wird.

Die vertikale Verankerung ist ein elitäres Prinzip. Sie ist Sache der dazu Geborenen, der Könige, Herrscher und sonstigen Großen dieser Welt, die

¹⁸ Daß es sich hier um Schopenhauers „Schleier der Maja“ handelt und bei den mythischen Bildern um Nietzsches „kräftige Wahnbilder“, derer die Menschen als „heilsamer Fiktionen“ bedürfen, um überhaupt handeln zu können, gehört in die im Roman nur angedeutete analytische Außenperspektive.

¹⁹ Diese Zweipoligkeit der vertikalen Zeitachse – die Verbindung von Mythos und Messianismus, oder Erinnerung und Hoffnung – gilt nach Thomas Mann für das Spezifikum des israelitischen Mythos. Israel ist das Volk, dessen vertikale Verankerung in *beide* Richtungen ausgreift, während Mesopotamien und Ägypten ganz in der Erinnerung und in der Vergangenheit leben. Thomas Mann übernimmt diese Deutung von Mereschkowsky. In dieser Form geht das zwar zu weit. Der Gegensatz von Erlösungsreligion ist nicht Totenkult, oder Vergangenheits- bzw. Erinnerungsreligion. Erinnerung und Hoffnung gehören überall zusammen. Der Unterschied besteht darin, ob die erhoffte neue Ordnung eine Sache der Welterhaltung oder der Weltveränderung ist.

ihr Leben sozusagen kraft Amtes in ausgreifenden Bezügen führen; sie ist zweitens Sache der dazu Berufenen und Befähigten, Max Weber nennt sie „religiöse Virtuosen“ und „religiös Musikalische“, die einen besonderen Sinn haben für die Anklänge und Durchsichtigkeiten der Gegenwart in Bezug auf das Nicht-jetzt und Nicht-hier einer anderen Wirklichkeit; und schließlich ist sie Sache der dazu Erzogenen und Gebildeten, der Mythenkundigen und der Schriftgelehrten. Im Roman wird der Unterschied zwischen mythischer Bildung und Schriftgelehrsamkeit an Jaakob und Joseph exemplifiziert. Beides sind Formen vertikaler Verankerung. Die Schrift erscheint hier als Vermittlerin größerer Distanz und Bewußtheit.

2.2. Vermittlung

Thomas Mann hat in einem Brief an Horovitz seine Konzeption des Joseph so beschrieben:

Der babylonisch-ägyptisch gebildete Amurru-Knabe Josef weiß doch natürlich von Gilgamesch, Tammuz, Usiri, und er lebt ihnen nach. Eine weitgehende und eigentümlich hochstaplerische Identifikation seines Ich mit dem dieser Helden ist unterstellbar, und die Wiederverwirklichung des ja wesentlich zeitlosen Mythos ist ein Hauptzug der Psychologie, die ich dieser ganzen Welt zuzuschreiben geneigt bin.²⁰

Diese mythische Bildung wird dem Knaben durch zwei kulturelle Instanzen vermittelt: das Fest und die Schule. Die Verbindung, die der Roman herstellt zwischen dem Mythischen und dem Festlichen, gehört zu den tiefen und bleibenden Einsichten des Religionswissenschaftlers Thomas Mann. Das Fest vergegenwärtigt den Mythos. Der Mythos stellt die spezifisch mündliche Organisationsform des kulturellen Gedächtnisses dar. Anstelle von Büchern und Bibliotheken, Kopisten und Exegeten, haben wir es hier mit Gedächtnisspezialisten und Festen zu tun. Die Feste sichern die Kommunikation und Zirkulation des Mythos – d.h. des formativen Wissens – innerhalb der Gruppe. Sie werden daher von den Teilnehmern als Wiederkehr mythischer Gegenwart erlebt. „Die Wiederholung im Feste ist die Aufhebung des Unterschiedes von ‚war‘ und ‚ist‘“, so beschreibt Thomas Mann die spezifische Verbindung, die Zeit und Mythos im Fest eingehen (GW V, 1252). Die australischen Aborigines nennen es „dreaming“, von H. P. Duerr glücklich als „Traumzeit“ verdeutscht. Der Ausdruck legt sich auch in unserem Zusammenhang nahe, weil Thomas Mann das mythisch-festliche Zeit- und Ichbewußtsein mit Vorliebe als „träumerisch“ bezeichnet. Der Ausdruck begegnet

²⁰ Willy R. Berger, *Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman „Joseph und seine Brüder“*, Köln-Wien: Böhlau 1971, S. 58.

immer dann, wenn einer Person die Konturen der Gegenwart verschwimmen oder durchlässig werden im Hinblick auf das Mythische, die „höhere Wirklichkeit“. Das Fest, und zwar im besonderen die syrischen Tam-muz-Adonis-Mysterien, bilden für den jungen Joseph das Medium der „inneren Aneignung“, wie Thomas Mann zu Mereschkowski notiert, „so, daß das Mysterium zum Schema seines Lebens wird.“²¹ Joseph „kennt das Fest in allen seinen Stunden“ (GW IV, 698). Die Vertrautheit mit dem Mythos, und damit mit den geprägten Urformen und Urnormen, die dem Leben Sinn und Orientierung geben, kommt dem Einzelnen durch die Feste zu. Nur wer versteht, in zwei Zeiten zu leben, der (vertikalen) Zeit des Festes und der (horizontalen) Zeit des Alltags²², vermag sich in der Zeit zurechtzufinden und erfährt im Widerfahrenden „Wiederholung und Wiederkehr, kurzum [...] das Gegenwärtigwerden eines uralt gegründeten und vertrauten Vorganges“ (GW V, 1347).²³

Die zweite Instanz kultureller Vermittlung ist die schulische Unterweisung, die Joseph vor allem durch Eliezer, Jaakobs „ältesten Knecht“, zuteil wird.²⁴ Schreiben lernte man damals nicht anhand von Fibeln, sondern anhand der kulturellen Grundtexte, die der Schüler auswendig zu lernen und perikopenweise aus dem Gedächtnis niederzuschreiben hatte. So wurde ihm zugleich mit der Schreibkunst auch ein Vorrat kulturellen Grundwissens vermittelt, wozu – wenn es sich um die Keilschrift handelte – zweifellos das Gilgamesch-Epos als ein zentraler Traditionstext gehörte. Entsprechendes gilt für das Erlernen des Hieratischen, der ägyptischen Kursivschrift. Hier lernte der Schüler zugleich mit dem Schreiben die Klassiker der Weisheitsliteratur, allen voran die „Berufssatire“ des Cheti, die Lehre König Amenemhets I., die Prophezeiungen des Neferti, sowie die Erzählung des Sinuhe, die „literarische Streitschrift“ (pAnastasi I) und viele andere Texte, die meisten davon übersetzt und leicht zugänglich in Adolf Ermans *Literatur der Ägypter*.²⁵ Das Brüdermärchen, das für die Josephsgeschichte aufgrund der bekannten Motivparallelen eine fundamentale Bedeutung hat und von Thomas Mann auch entsprechend benutzt wird, scheint nicht zur Schulliteratur gehört zu haben. Auch auf einige der anderen Texte wird gelegentlich angespielt, im übrigen

²¹ Zit. bei Herbert Lehnert, Thomas Manns Vorstudien zur Josephstetralogie, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 7, Stuttgart 1963, S. 501.

²² Vgl. Verf., Der zweidimensionale Mensch. Das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses, in: Verf. (Hg.), *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt*, Gütersloh 1991, S. 13–30.

²³ Vgl. auch „Nicht wurzellos war der Vorgang, es gab ihn, er kehrte wieder“ (GW IV, 600). „Es war etwas Wiederkehrendes, was sich da abspielte“ (GW IV, 797).

²⁴ GW IV, 406ff.: Joseph lernt Akkadisch.

²⁵ Leipzig 1923.

aber bleibt es erstaunlich, wie wenig sich Thomas Mann auf ägyptische Originaltexte gestützt hat. Das reizvolle Projekt, das „memory“ eines umfassend keilschriftlich und hieratisch ausgebildeten Syrerjünglings der späten Bronzezeit zu rekonstruieren, hätte sich schon in den 30er Jahren aufgrund publizierter Quellen weit reicher und präziser realisieren lassen, als Thomas Mann dies angestrebt hat.²⁶

Fest und Schule stellen zwei Bildungswelten dar, die sich ergänzen. Den Osiris-Mythos lernte ein Knabe vermutlich weniger durch die Schule und mehr durch die Feste kennen. In der Literatur, wie sie durch die Schule vermittelt wurde, hatte der Mythos jedenfalls in Ägypten einen eher marginalen Platz. Nun gibt es für Joseph daneben aber noch eine dritte Überlieferungswelt. Sie hat weder einen Platz im Babylonischen und Ägyptischen, noch in den vermittelnden Instanzen der Feste und der Schule. Das ist die noch in voller Entstehung begriffene spezifisch hebräische Überlieferung. Im Roman wird sie als eine Art Familienüberlieferung behandelt. Auch hier macht sich Thomas Mann Gedanken über die Form der Vermittlung, und er erfindet dafür eine Zeremonie ganz besonderer Art, die man in der Gedächtnistheorie als „conversational remembering“ einstufen würde.²⁷ Er nennt sie das „schöne Gespräch“ (GW IV, 114ff.), „das (wie es heißt) nicht mehr dem nützlichen Austausch diene und der Verständigung über praktische und geistliche Fragen, sondern der bloßen Aufführung und Aussagung des beiderseits Bekannten“ (GW IV, 116). Es handelt sich also um die spontane und intime Form „zeremonieller Kommunikation“ im Gegensatz zur institutionalisierten und öffentlichen Form des Festes. Das „schöne Gespräch“²⁸ nimmt ein jüdisches Motiv auf. Im Deuteronomium wird unter den verschiedenen Formen einer kulturellen Mnemotechnik, mit deren Hilfe die Erinnerung an den Gottesbund über den Tod des Mose und der „Wüstengeneration“ hinaus gerettet werden soll, auch das Gespräch, das „conversational remembering“ genannt.²⁹

²⁶ Gelegentlich angeführte Texte sind neben dem Brüdermärchen: „Die Sprüche des Totenbuchs“ (gemeint ist das 125. Kapitel): GW V, 1309; die Lehre des Ptahhotep (GW V, 1312); die Klagen des Bauern (GW IV, 884f.); die List der Isis (GW V, 1349f.).

²⁷ Vgl. dazu aus psychologischer Perspektive D. Middleton und D. Edwards (Hrsg.), *Collective Remembering*, London 1990, S. 23–45. Wichtig für die Rolle des Sprechers bei der Konstruktion gemeinsamer Erinnerung ist auch der Beitrag von Shotter im selben Band, S. 120–138.

²⁸ Es ist mir nicht gelungen, herauszufinden, woher Thomas Mann diesen Ausdruck übernimmt, sodaß ich annehmen möchte, daß es sich hier entweder um eine ad-hoc-Prägung oder um eine private Reminiszenz handelt.

²⁹ „Und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzt und wenn du auf den Wegen gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst“ (5 Mose 6.7 vgl. 11.20). Diesem Gebot der narrativen Vergegenwärtigung entspricht die *haggadah* oder *aggadah* der jüdischen Tradition. Darunter versteht man eine Ausdeutung bibli-

Die große Sorgfalt, mit der Thomas Mann sich der Frage der kulturellen Vermittlung mythischer Prägungen widmet, unterscheidet seine Theorie des kulturellen Gedächtnisses – ich würde hinzusetzen: wohltuend – von S. Freud und C. G. Jung, denen er in anderer Hinsicht nahe steht. Beide, Freud und Jung, rechnen mit der biologischen Vererbbarkeit mythischer Bilder und Prägungen. Freud lokalisiert diesen Bestand, den er „die alte Erbschaft“ nennt, im Unbewußten. Während Jung so weit geht, ein „kollektives Unbewußtes“ anzunehmen, hält Freud das für unnötig, weil für ihn „der Inhalt des Unbewußten ja überhaupt kollektiv ist, allgemeiner Besitz des Menschen“.³⁰ Für Freud liegt in der Vererbbarkeit mythischer Prägungen der Schlüssel für die von ihm behauptete Übereinstimmung zwischen individueller und kollektiver Erinnerung. „Wenn wir den Fortbestand solcher Erinnerungsspuren in der alten Erbschaft annehmen“, schreibt er, „haben wir die Kluft zwischen Individual- und Massenpsychologie überbrückt“.³¹ Auch in Thomas Manns Gedächtnistheorie spielt das Unbewußte eine zentrale Rolle. Nur weil sie aus dem Unbewußten heraus wirksam sind, können die mythischen Prägungen eine solche Macht über das Leben des Einzelnen gewinnen, daß sie die kontingenten Elemente in die kohärente Form einer Biographie zwingen. In dieses Unbewußte sind die mythischen Erinnerungsspuren aber nicht über biologische Vererbung, sondern kulturelle Vermittlung eingegangen.

2.3. Zitat und Legitimierung

Ich komme nun von den kulturellen zu den anthropologischen Voraussetzungen „zitathaften Lebens“. Sie lassen sich in zwei Gruppen einteilen: allgemeine und spezifische. Die allgemeinen Voraussetzungen beziehen sich auf Thomas Manns Konzeption einer archaischen Bewußtseinslage und Ichkonstitution. Die spezifischen beziehen sich auf Jaakob und Joseph als herausgehobene, erwählte Figuren mit einer ganz besonderen Veranlagung für die Wahrnehmung höherer Wirklichkeiten. Beginnen wir mit den allgemeinen

scher Ereignisse und Erzählungen in exegetischer oder homiletischer Absicht. Die klassische Form solcher hermeneutischer Aktualisierung eines narrativen Stoffes ist die Pessach-Haggadah, die Liturgie des Seder-Abends. Sie stellt den Rahmen bereit für das schöne Gespräch, bei dem es darum geht, sich in der Form der Erinnerung über den Auszug aus Ägypten zu unterhalten, so als sei man selbst dabeigewesen. Der Sinn dieser Unterhaltung besteht darin, die Kinder in das „Wir“ einzuüben, mit dem man sich über die gemeinsame Geschichte verständigt. „Wir sind aus Ägypten ausgezogen.“

³⁰ *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Gesammelte Werke XVI (1939), S. 241 = Ausgabe Bibliothek Suhrkamp 132 (1964), S. 170, vgl. Yosef Hayim Yerushalmi, *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*, Berlin 1992, S. 58 n.51.

³¹ S. Freud, *Moses* (1964), S. 131.

Voraussetzungen. Sie betreffen vor allem Thomas Manns berühmte Konzeption des „nach hinten offenen Ich“. Er hat sie vor allem in seinem Vortrag „Freud und die Zukunft“ entfaltet, kürzer auch in „Die Einheit des Menschengenies“: „Das antike Ich und sein Bewußtsein von sich war ein anderes als das unsere, weniger ausschließlich, weniger scharf umgrenzt. Es stand gleichsam nach hinten offen und nahm vom Gewesenen vieles mit auf, das es gegenwärtig wiederholte, das mit ihm ‚wieder da‘ war.“³² Thomas Manns Analysen des archaischen Personbegriffs sind die bei weitem bedeutendsten Beiträge zu diesem Thema vor M. Mauss, der seinen bahnbrechenden Vortrag über *La notion de personne* im Jahre 1938 in London hielt. Der Ethnologe Meyer Fortes, der den Vortrag hörte, nennt aus der Rückschau über dreißig Jahre später als literarischen Vorläufer Marcel Proust mit seiner Definition des Küchenmädchens als „*personne morale, une institution permanente à qui des attributions invariables assuraient une sorte de continuité et d’identité, à travers la succession des formes passagères en lesquelles elle s’incarnait, car nous n’eumes jamais la même deux ans de suite.*“³³ Der Doppelaspekt der Person als zeitlose Institution und geschichtliche Verkörperung und das Übergewicht des ersteren vor dem letzteren Aspekt, darum geht es auch bei Thomas Mann, dessen Menschen „so recht nicht wußten, wer sie waren, oder die es auf eine frömmere, tiefer-genauere Art wußten als das moderne Individuum: deren Identität nach hinten offenstand und Vergangenes mit aufnahm, dem sie sich gleichsetzten, in dessen Spuren sie gingen und das in ihnen wieder gegenwärtig wurde“ (GW IV, 200)³⁴. Besonders deutlich wird dieser Personbegriff an Eliezer, dem ältesten Knecht, herausgestellt, wobei „der älteste Knecht“ im gleichen Sinne eine *institution permanente* darstellt wie Prousts *fille de cuisine*. Die geschichtlichen Inkarnationen dieser Rolle heißen alle Eliezer und identifizieren sich so mit ihrer Rolle, daß sie in der ersten Person von ihren Vorgängern sprechen. Das ist die sog. Mondgramma-

³² GW X, 755 = GW IX, 495f., dort fortgesetzt und breit entfaltet; ähnlich GW XI, 659f. Karl Kerényi zitiert GW IX, 495f. in extenso in: *Der mythologische Zug der griechischen Religion*, in: *Antike Religion*, München-Wien: Langen Müller 1971, S. 40f. Kerényi merkt dazu kritisch an: „Es ging dennoch nicht so weit mit der mythischen Identifikation, wie Thomas Mann es schildert und wie es in der späten Antike so oft vorkam. Selbst da, wo Identifikation am stärksten war, sollte sie *imitatio per ludum*, eine spielerische Nachahmung sein. Diese genaue Umschreibung ist einem späten Autor, dem römischen Satiriker Juvenal zu entnehmen, der das Gegenteil davon, wie es in einem geheimen Kult der Frauen zuzug, mit diesen Worten rügt: (VI 324): *nil ibi per ludum simulabitur, omnia fient ad verum*. Wie im Spiel durfte der Mythos im Leben zitiert werden: damit blieb der Bios im richtigen Verhältnis zum Mythos, bei den Römern wie bei den Griechen.“ (S. 41f.)

³³ Marcel Proust, *Du côté de chez Swann*, Paris: Editions Gallimard 1954, S. 97, zit. nach Meyer Fortes, *The concept of the person*, in: *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion*, Cambridge 1987, p. 252.

³⁴ GW XI, 659f.

tik. Bei Jaakob nimmt dieses Offenstehen nach hinten eine besondere Form an, die „Feierlichkeit“ genannt wird. Feierlichkeit wird definiert als „die Ausdehnung“ des Ich „und sein Verfließen ins Immer-Seiende, das in ihm wiederkehrt und in dem es sich wiedererkennt, – ein Verlust an Geschlossenheit und Einzeltum“ (GW V, 1721). Auch von Isaak heißt es einmal, daß sein Ich „zurück und hinaus verschwamm ins urbildlich Ehemalige“ (GW IV, 187)³⁵. In der Sprache der modernen Psychologie handelt es sich um „unterschiedliche Formen der kognitiven Ausgestaltung des Ich-Außenwelt-Bezugs, indem Menschen in unterschiedlicher Weise Ausschnitte aus ihrer Umgebung als ‚Selbstaspekte‘ erleben und so individuell variierende Grenzziehungen vornehmen“.³⁶

In diesen Zusammenhang gehört auch, was Thomas Mann über den „Charakter“ als „mythische Rolle“ schreibt. Zwar wähnt der Einzelne, „auf eigenste Erfindung und auf eigenste Hand“ zu agieren, aber seine Würde und Sicherheit kommen ihm „aus dem tieferen Bewußtsein“ zu,

etwas Begründet-Rechtmäßiges wieder vorzustellen und sich, ob nun gut oder böse, edel oder widerwärtig, jedenfalls in seiner Art musterhaft zu benehmen. Tatsächlich wüßte er sich, wenn seine Realität im Einmalig-Gegenwärtigen läge, überhaupt nicht zu benehmen, wäre haltlos, ratlos, verlegen und verwirrt im Verhältnis zu sich selbst, wüßte nicht, mit welchem Fuße antreten und was für ein Gesicht machen. Seine Würde und Spielsicherheit aber liegt unbewußt gerade darin, daß etwas Zeitloses mit ihm wieder am Lichte ist und Gegenwart wird; sie ist mythische Würde, welche auch dem elenden und nichtswürdigen Charakter noch zukommt, ist natürliche Würde, weil sie dem Unbewußten entstammt (GW IX, 494).

Diese Stelle führt die Analogie zwischen zeitlicher und seelischer Tiefe – das Prinzip der „vertikalen Verankerung“ des Selbst – mit besonderer Klarheit vor Augen. Das mythische Wissen um Imitation und Nachfolge lagert in Bereichen des seelischen Lebens, die dem Bewußtsein entzogen sind. Das Mysterium der mythischen Wiederkehr vollzieht sich im Unbewußten.

Und geheimnisvoll ist es, zuzusehen, wie im Phänomen der Nachfolge Willentliches sich mit Führung vermischt, so daß ununterscheidbar wird, wer eigentlich nachahmt und es auf Wiederholung des Vorgelebten anlegt: die Person oder das Schicksal. Inneres spiegelt sich ins Äußere hinaus und versachlicht sich scheinbar ungewollt zum Geschehnis, das in der Person gebunden und mit ihr eins war schon immer. Denn wir wandeln in Spuren, und alles Leben ist Ausfüllung mythischer Formen mit Gegenwart (GW IV, 818f.).

³⁵ Vgl. auch: „Je tiefer die Wurzeln unseres Seins hinabreichen ins unergründliche Geschichte dessen, was außer- und unterhalb liegt der fleischlichen Grenzen unseres Ich, es aber doch bestimmt und ernährt, so daß wir in minder genauen Stunden in der ersten Person davon sprechen mögen und als gehöre es unserem Fleische zu, – desto sinnig-schwerer ist unser Leben und desto würdiger unseres Fleisches Seele.“ (GW IV, 185)

³⁶ Gergen, bei Schmidt, Gedächtnis, S. 45.

Erst dadurch, daß eine Gegenwart sich auf Vergangenheit zu beziehen vermag, wird sie zur Wirklichkeit.³⁷ In seinem Vortrag „Freud und die Zukunft“ entwickelt Mann diesen Gedanken im Anschluß an Schopenhauer.³⁸ „Mythos ist Lebensgründung; er ist das zeitlose Schema, die fromme Formel, in die das Leben eingeht, indem es aus dem Unbewußten seine Züge reproduziert.“ Es geht bei solcher Spiegelung und Anspielung auch um Legitimierung der eigenen Lebensführung, darum – wie es heißt – „seinem Leben durch die Anknüpfung ans Obere Richtigkeit und Wirklichkeit zu verleihen“ (GW IV, 581).³⁹ „Der Mythos“, definiert Thomas Mann, „ist die Legitimation des Lebens; erst durch ihn und in ihm findet es sein Selbstbewußtsein, seine Rechtfertigung und Weihe.“ (GW IX, 496, vgl. GW X, 755)

Solche Sätze münzt Thomas Mann offenkundig auf den Mythos als eine allgemeine Lebensform. Jaakob und Joseph ragen aber hierin noch weit über ihre Umgebung hinaus. Sie sind in einem ganz besonderen Maß „religiös musikalisch“. Der religiöse Mensch erfährt das ihm Widerfahrende als sinnhaft, und im Zeichen des mythischen Bewußtseins ist das Sinnhafte das Wiederkehrende, das *déjà vu*. „Ein solches Wiedererkennen“ – heißt es einmal – „ist sowohl beruhigend wie erschreckend. ‚Da ist es wieder!‘ sagt sich der Mensch und empfindet das Gegründet-Seiende, das mythisch Geschützte und mehr als Wirkliche, nämlich Wahre dessen, was geschieht“ (GW V, 1133). Joseph erkennt in Mut-em-enet die Göttin Ishtar und antwortet ihr „unversehens“ wie Gilgamesch. So heißt es 130 Seiten später auch: „Er kannte seine Tränen. Gilgamesch hatte sie geweint“ (GW V, 1296).⁴⁰

³⁷ Vgl. „Er [Ruben] war nicht der Mann, allein in aller Welt die Wichtigkeit der Frage zu verkennen, wer einer war, in welchen Fußstapfen er ging, auf welche Vergangenheit er seine Gegenwart bezog, um sie als Wirklichkeit dadurch auszuweisen.“ (GW IV, 500). Wirklichkeit ist Vergegenwärtigung.

³⁸ Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen, in: *Parerga und Paralipomena I*, Leipzig [1895], S. 229–255, vgl. dazu GW IX, 493f. Leben und Schicksal werden hier als Produkt und Veranstaltung seelischer Kräfte erklärt, deren Wirken dem bewußten Willen weitgehend oder völlig entzogen ist.

³⁹ Daß gegenwärtiges Handeln sich durch Zitate einer Vergangenheit legitimiert, hat als erster wohl Karl Marx festgestellt. Er sieht darin die typische Strategie revolutionärer Krisenzeiten, die unter einem entsprechenden Legitimitätsdefizit leiden. „Gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienst herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparolen, Kostüme, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und in dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.“ So brauchte die französische Revolution „die römischen Kostüme und die römischen Phrasen“ (Karl Marx, *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, Frankfurt 1965, S. 9–11). Marx betrachtet hier mit dem entlarvenden Blick des Ideologiekritikers die französische Revolution. Ganz anders ist der Blick, mit dem Thomas Mann den frühen Menschen betrachtet. Und doch treffen sich diese beiden scheinbar vollkommen verschiedenen Aussagen in dem, was Thomas Mann das „Zitathafte Leben“ nennt, und sie sind sich auch darin einig, daß es hier in erster Linie um Legitimation geht.

⁴⁰ Zur Rezeptionsgeschichte der Ishtar-Episode im Gilgamesch-Epos vgl. H. Petriconi, Die gescholtene Astarte, in: Ders., *Metamorphosen der Träume*, S. 53–98.

Was bei Jaakob als Feierlichkeit beschrieben wird, nimmt bei Joseph eine stärker bewußte und spielerische Form an, die, wie es so schön heißt, dem „zu solcher Verschmitztheit noch nicht heraufgestuften Vätersinn ferne lag“ (GW V, 1136). Beide, Jaakob und Joseph, sind Menschen „mythischer Bildung“, die „immer wußten, was [ihnen] geschah, [die] in allem irdischen Wandel zu den Sternen blickten und immer [ihr] Leben ans Göttliche knüpfen“ (GW IV, 581, dort im Sg., aber mit Bezug auf beide). Bei Joseph aber trägt diese Art, wie es heißt, ein anderes, weniger gemüthafes, sondern witzig berechnendes Gepräge. Joseph will, daß es anspielungsreich zugeht „in seinem aufmerksam überwachten Leben und die Umstände sich durchsichtig erweisen für höhere Stimmigkeit“ (GW V, 1293). Bei Jaakob ist von „Gehorsam“ die Rede, bei Joseph von Aufmerksamkeit und Wachsamkeit. Die drei Ausdrücke umschreiben die Bedeutung des lateinischen Wortes *religio*, die Kerényi einmal seinem Freunde brieflich auseinandergesetzt hat.⁴¹ Der Mythos kennzeichnet zwar, Thomas Mann zufolge, in der Menschheitsgeschichte ein frühes Stadium, in der Entwicklungsgeschichte des einzelnen dagegen ein spätes und reifes.⁴² Gemeint ist das bewußte Begreifen, Vertiefen und Ausleben der vertikalen Verankerung des eigenen Daseins, eben das zitathafte Leben, das neben Überblick und Erinnerung auch Distanz zur Gegenwart, zur „horizontalen Vernetzung“ erfordert.

Die Idee des Zitathaften Lebens geht noch einen Schritt über die Stufe halb-bewußten oder „träumerischen“ Lebens im Mythos hinaus. Sie bezieht sich auf das Subjektiv- und Reflexiv-Werden des Mythos im lebenden Ich, das ihn dann nicht mehr einfach ausagiert, sondern – mit Thomas Mann zu reden – „zelebriert“:

Wie aber nun, wenn der mythische Aspekt sich subjektiviert, ins agierende Ich selber einginge und darin wach wäre, so daß es mit freudigem oder düsterem Stolz sich seiner «Wiederkehr», seiner Typik bewußt wäre, seine Rolle auf Erden zelebrierte und seine Würde ausschließlich in dem Wissen fände, das Gegründete im Fleisch wieder

⁴¹ In „Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag“ schließt Thomas Mann sich dieser Definition ausdrücklich an: „Sollte ich bestimmen, was ich persönlich unter Religiosität verstehe, so würde ich sagen: sie ist *Aufmerksamkeit* und *Gehorsam*“ (GW XI, 667).

⁴² „Denn im Leben der Menschheit stellt das Mythische zwar eine frühe und primitive Stufe dar, im Leben des einzelnen aber eine späte und reife. Was damit gewonnen wird, ist der Blick für die höhere Wahrheit, die sich im Wirklichen darstellt, das lächelnde Wissen vom Ewigen, Immerseienden, Gültigen, vom Schema, in dem und *nach* dem das vermeintlich ganz Individuelle lebt, nicht ahnend in dem naiven Dünkel seiner Erst- und Einmaligkeit, wie sehr sein Leben Formel und Wiederholung, ein Wandeln in tief ausgetretenen Spuren ist.“ (GW IX, 493f.) (wiederverwendet in GW XI, 656). K. Kerényi zitiert diese Passage gleich auf der ersten Seite der Einführung seiner *Mythologie der Griechen*, und der englische Philologe W. C. K. Guthrie pflichtete ihm in einer Rezension bei mit dem Hinweis auf den alten Aristoteles, der bekannte, daß ihm die Beschäftigung mit den Mythen umso teurer würde, in je einsameren und abgeschiedeneren Bahnen sein Leben verlief.

vorzustellen, es wieder zu verkörpern? Erst das, kann man sagen, wäre ‚gelebter Mythos‘. [...] Das zitathafte Leben, das Leben im Mythos, ist eine Art von Zelebration; insofern es Vergegenwärtigung ist, wird es zur feierlichen Handlung, zum Vollzuge eines Vorgeschriebenen durch einen Zelebranten, zum Begängnis, zum Feste (GW IX, 494 u. 497).

Die Beispiele, die Thomas Mann für dieses zitathafte Leben anführt, sind Kleopatra und Jesus. Bei beiden handelt es sich eher um zitathafte Sterben. Jesus stirbt mit einem Zitat auf den Lippen: *Eli, Eli lama asabthani* ist der Anfang des XXII. Psalms und Thomas Mann pflichtet ausdrücklich Max Weber bei, daß „dieser Ruf keineswegs ein Ausdruck der Verzweiflung und Enttäuschung, sondern ein solcher höchsten messianischen Selbstgefühls gewesen sei. [...] Jesus *zitierte*, und das Zitat bedeutete: ‚Ja, ich bin’s‘. So zitierte auch Kleopatra, wenn sie, um zu sterben, die Schlange an ihren Busen nahm, und wieder bedeutet das Zitat: ‚Ich bin’s!‘“ (GW X, 756)⁴³

3. Das kulturelle Gedächtnis

Thomas Mann stellt den Mythos in den Funktionsrahmen einer „vertikalen Verankerung“ des Menschen in der Tiefe der Zeit, und damit in einen Zusammenhang, für den man den Begriff des „Kulturellen Gedächtnisses“ geprägt hat.⁴⁴ Die Theorie der kulturellen Erinnerung stellt die Frage nach der Funktion von Kultur und sucht die Antwort in einer Richtung, die mit dem Stichwort „Gedächtnis“ angedeutet ist. Die Kultur, so wird vermutet, leistet dasselbe oder etwas Entsprechendes für Gruppen wie das Gedächtnis für Individuen. Diese Fragestellung geht auf Ansätze in den Zwanziger Jahren zurück, die sich vor allem mit den Namen Aby Warburg und Maurice Halbwachs verbinden.⁴⁵ Der Kunsthistoriker Aby Warburg hatte seinem großange-

⁴³ „Ich bin’s“, dieses „urdramatische Wort des Sich-zu-erkennen-gebens“ spielt im Roman eine leitmotivische Rolle (GW V, 1328; 1332; 1308ff.; „Isis bin ich, die große Mutter“ (GW V, 1175); Joseph: GW V, 1675ff.).

⁴⁴ A. Assmann, *Erinnerungsräume. Zur kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität*, Habilitationsschrift Heidelberg 1991; Verf., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992; A. Haverkamp, R. Lachmann, R. Herzog (Hrsg.), *Memoria* (Poetik und Hermeneutik XV), München 1993.

⁴⁵ Thomas Mann scheint beide nicht gekannt zu haben. Wie schon gesagt, geht es uns überhaupt nicht um die Rekonstruktion von Einflüssen, sondern um die Konstatierung von Problemgemeinschaften wie etwa die mit Max Weber und Werner Sombart, in der er sich, ohne es zu wissen, bei der Arbeit an den *Buddenbrooks* befand. Die Frage, wie es zur Bildung solcher Problemgemeinschaft ohne gegenseitige Kenntnis der Beteiligten kommt, ist leicht zu beantworten. Es handelt sich um eine Generation von Wissenschaftlern, Forschern, Denkern und Dichtern, die alle von Nietzsche und von den Formen geprägt sind, in denen Nietzsche diese Probleme aufgebracht hat. Thomas Manns eigene Kartierung seines kulturalanthropologischen

legten Projekt, das Bildgedächtnis des Abendlandes aufzunehmen, den Titel *Mnemosyne* gegeben.⁴⁶ Sachlich ging es um das Nachleben der Antike, theoretisch wurde dieses Nachleben jedoch als eine Art kultureller Erinnerungsarbeit verstanden. Die Präsenz des Alten im Neuen war für Warburg nicht Sache schierer materialer Persistenz, sondern geistiger Aneignungen und Übertragungen. In der Kultur objektivieren sich menschheitliche Erfahrungen, die als Impulse auch nach Jahrtausenden wieder wirksam werden können. Auch hier verschränken sich die Tiefe der Zeit und die Tiefe der Seele. Von einer ganz anderen Seite her hatte der Soziologe Maurice Halbwachs die soziale – und damit kulturelle – Bedingtheit des individuellen Gedächtnisses herausgestellt. Sein Werk *Les cadres sociaux de la mémoire* erschien 1925. Es zeigte, daß Vergangenheit niemals als solche zu überdauern vermag, sondern immer nur in den Rahmenbedingungen einer kulturellen Gegenwart rekonstruiert werden kann. Die Vergangenheit ist eine soziale Konstruktion. Um die beiden Ansätze auf eine bündige Formel zu bringen, könnte man sagen, daß Warburg die Kultur als Gedächtnisphänomen, und Halbwachs das Gedächtnis als Kulturphänomen untersuchte. Warburg interessierte sich für die Gedächtnisförmigkeit der Kultur, Halbwachs für die Kulturgeprägtheit des Gedächtnisses. Warburg sprach von „mnemischen Wellen“, die von der Vergangenheit ausgehen und jede Gegenwart prägen, auch von „Engrammen“ und prägenden Impulsen. Halbwachs sprach umgekehrt von Rekonstruktionen, die von der Gegenwart ausgehend in die Vergangenheit zurückgriffen. Für Halbwachs gab es keine Objektivationen von Vergangenheit.⁴⁷ Für ihn war Vergangenheit immer Resultat kultureller Rückwärtsprojektion. Sein Stichwort war „Rahmen“. Nur innerhalb der sozialen und kulturellen Rahmen seiner Gegenwart kann der Einzelne sich an Vergangenes erinnern und Referenzrahmens für den Joseph-Roman nennt andere Namen, z.B. L. Woolley, *Ur und die Sintflut*, E. Daqué, *Urwelt, Sage und Menschheit*, A. S. Yahuda, *Die Sprache des Pentateuch*, O. Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer*; S. Freud, *Totem und Tabu*; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*; G. Benn, *Fazit der Perspektiven* (so in der Rezension von L. Woolley); A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (GW X, 751–756).

⁴⁶ „Mnemosyne – eine Bilderreihe zur Untersuchung vorgeprägter Ausdruckswerte bei der Darstellung bewegten Lebens in der Kunst der europäischen Renaissance“, s. Fritz Saxl zur Anlage der Gesamtausgabe von Warburgs Schriften in Bd. I, Leipzig-Berlin 1932, S. V. Zu Warburg als Theoretiker der kulturellen Erinnerung s. Roland Kany, *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, Tübingen: Niemeyer 1987.

⁴⁷ Auf deutsch sind von Halbwachs erschienen: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen*, Frankfurt: Suhrkamp 1985 (zuerst frz. als *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925); *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt: Fischer 1985 (zuerst deutsch Stuttgart 1967) (frz. *La mémoire collective*, Paris 1950). In seinem Werk *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris 1941, geht Halbwachs einen Schritt weiter und bezieht auch kulturelle Objektivationen mit ein in seine Konzeption des kollektiven Gedächtnisses. Vgl. auch G. Namer, *Mémoire et société*, Paris 1987.

nur das wird seiner Erinnerung zugänglich, was sich innerhalb dieser Rahmen an Vergangenheit rekonstruieren läßt. Halbwachs war Soziologe. Als solcher war sein Interesse für die Vergangenheit, für die „vertikale Verankerung“ des Menschen begrenzt. Die Soziologie fragt nicht nach der vertikalen Verankerung, sondern nach der horizontalen Vernetzung des Menschen, nach den systemischen Funktionszusammenhängen, in die der Einzelne eingespannt ist. Das 19. Jh. stand bis zur Besessenheit einseitig im Bann der Diachronie; alles wurde genetisch erklärt. Im 20. Jh. schlug das Pendel ebenso einseitig in die Gegenrichtung. Synchronie und System sind die Schlüsselworte. Halbwachs' Gedächtnistheorie steht völlig im Bann dieses Denkens. Warburg dagegen interessiert sich für das Gedächtnis ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der vertikalen Vergangenheit. Dies ist auch die Frage Thomas Manns, der sich hierin wie in so vielen anderen Dingen als ein echter Erbe des 19. Jh. erweist.

Thomas Manns Lehre vom Zitathaften Leben stellt in diesem Kontext einen dritten, unabhängigen Zugang dar zum Geheimnis der Vergangenheit. Warum und wozu braucht der Mensch die Vergangenheit? Und wie setzt er sie zur Gegenwart in Beziehung? Das sind die Fragen, auf die die Kategorien der Legitimation und der Vergegenwärtigung die Antworten darstellen. Die Vergangenheit überdauert auch für Thomas Mann nicht als solche, sondern nur als eine kulturelle und symbolische Form, die er „Mythos“ nennt. Die Vergangenheit ist die Zeitlichkeit oder besser Zeitlosigkeit des Typischen, die in dem Maße, wie sie das Gegenwärtige prägend determiniert, auch dessen Zeitlichkeit ins Zeitlos-Gleichzeitige aufhebt. Aber diese Prägung und Determinierung der Gegenwart durch die Vergangenheit ist Sache eines erinnernden Rückgriffs. So verbinden sich bei Thomas Mann die Ansätze von Warburg und Halbwachs. Mit Warburg betont er die prägenden Kräfte, die orientierend und sinngebend von der Vergangenheit ausgehen, mit Halbwachs betont er das Imaginäre der Vergangenheit, die Vergangenheit als eine legitimierende Fiktion. Dabei stellt Thomas Mann aber nicht Vergangenheit und Zukunft einander gegenüber, sondern die vertikale, in Tiefe und Höhe, Vergangenheit und Zukunft ausgreifende diachrone Zeit der synchronen, gewissermaßen „horizontalen“ Gegenwart. Die vertikale Zeit sichert dem Leben Sinn, Orientierung und Zusammenhang. Dabei wird die Vergangenheit mit der Tiefe assoziiert und die Zukunft mit der Höhe. Die Zukunft ist das Göttliche. Die „Gottessorge“ ist auf die Zukunft gerichtet, auf das, worauf Gott mit uns hinaus will, wobei der Gott Thomas Manns selbst ein werdender Gott ist. Aus diesem Grund braucht Thomas Mann das Griechische und Christlich-Messianische, das innerhalb des Mythischen einen Zukunftshorizont bildet. Der Doppelsegen von unten und von oben bezieht sich auf diese

beiden Pole der vertikalen Zeit. Von unten kommen die mythischen Urprägungen, die „bindenden Muster der Tiefe“, von oben die richtunggebenden Verheißungen und die Freiheit der Individualität. Wer an dieser vertikalen Verankerung nach oben und unten nicht teilhat und in der Gegenwart aufgeht, d.h. in dem, was man heute die systemischen Vernetzungen der Synchronie nennen würde, der lebt in den Tag hinein wie das dumpfe Vieh.⁴⁸ Thomas Manns Vision einer vertikalen Zeitachse quer zur Synchronie der Gegenwart als der Quelle von Sinn, Orientierung und „Segen“ läßt sich als eine großartige Analyse des kulturellen Gedächtnisses lesen. Unter den Heutigen hat sich vor allem Botho Strauss zu einem genau entsprechenden Verständnis der Funktion kultureller Erinnerung bekannt. Aus der Sorge heraus, daß diese vertikale Dimension unseres Lebens von Aushöhlung und Verschwinden bedroht sei, schreibt er:

Und doch: wie möchte man sich immer mehr von diesen Menschen der Stunde, den ganz und gar Heutigen, unterscheiden. Wie wenig könnte es befriedigen, nur und ausschließlich der Typ von heute zu sein. Die Leidenschaft, das Leben selbst braucht Rückgriffe (mehr noch als Antizipationen) und sammelt Kräfte aus Reichen, die vergangen sind, aus geschichtlichem Gedächtnis. Doch woher nehmen? Dazugehörigsein in der Fläche der Vernetzung ist an die Stelle der zerschnittenen Wurzeln getreten; das Diachrone, der Vertikalaufbau hängt in der Luft.⁴⁹

4. Hat „die Antike so gelebt?“

Fünf kritische Einwendungen aus ägyptologischer Sicht

4.1. *Nicht alle – vielleicht Einzelne*

Als Ägyptologe kommt man schlecht umhin, sich die Frage vorzulegen, ob die These des Zitathaften Lebens eigentlich in diesem Umfang zutrifft, wie Thomas Mann behauptet, wenn er apodiktisch feststellt: „Die Antike hat so gelebt.“ Schließlich besitzen wir Hunderte, vielleicht Tausende altägyptischer Lebensbilder in Gestalt von Grabinschriften. Sie sind fast alle sehr stark normiert und folgen vorgeprägten Schablonen und Modellen, wandeln in Spuren, wie Thomas Mann sagt. Aber diese Urbilder haben mit Mythos wenig zu tun. Es handelt sich um Normen sozialen Verhaltens. Diese Leute hielten sich nicht für Horus oder Seth, Osiris, Thoth oder Anubis, Isis, Hathor oder

⁴⁸ Vgl. das Gespräch Josephs mit Cha'ma't in dem Boot, das ihn als Gefangenen in die Feste Zawi-Rê bringt; es geht darum, „daß sich der Mensch unterhalte und nicht sein Leben hinbringe wie das dumpfe Vieh“ (GW V, 1302), wobei mit Unterhaltung „der Anklang ans Höchste“ gemeint ist, Josephs Art, „sich im Höchsten zu spiegeln“.

⁴⁹ Paare, *Passanten*, München 1984, S. 26.

Nephtys. Und die Formeln, die sie zitieren (wenn man das „zitieren“ nennen will), verlieren sich nicht im Unvordenklichen, sondern haben einen präzisen Ort in der Geschichte der ägyptischen Ethik. Die einzigen Ägypter, auf die Thomas Manns Konzeption zitathaften Lebens, mythischer Zelebration und Rolleninkarnation zutreffen könnte, sind die Könige, ihre allerengste Umgebung vielleicht eingeschlossen. Pharaos war und verkörperte Horus, die Königin Isis. Haremhab vergleicht sich einmal in seiner Stellung als Regent und designierter Thronfolger des Tutanchamun mit Thoth zur Seite des Sonnengottes, ein Vergleich, der dem mythischen Selbstgefühl des Joseph besonders genau entspricht. In welchem Sinne dadurch ihre Ich-Struktur von denen nicht-königlicher Personen unterschieden war („nach hinten offen stand“), ist schwer zu sagen.⁵⁰ Ganz besonders gilt dieses Selbst- und Lebensgefühl für hellenistische Herrscher, zu denen ja auch Kleopatra gehört, und wurde sicher bis zu einem gewissen Grade im Hellenismus und in der heidnischen Spätantike von der obersten Oberschicht geteilt. Aber Thomas Mann macht ja selbst deutlich genug, wie befremdet Josephs Umwelt von seiner Art des zitathaften Lebens und seiner mythologischen Selbstinszenierung ist, wobei die Befremdung in der sozialen Schichtung nach unten zu- und nach oben abnimmt. Der Schreiber Cha'ma't etwa ist von Josephs Art, „sich im Höchsten zu spiegeln“, geradezu angewidert. Der einfache Mensch, soviel ist deutlich, hat auch in Thomas Manns Ägypten nicht zitathaft, nicht im Mythos gelebt.

4.2. Nicht immer, sondern in bestimmten Situationen

Es gibt aber andere, höchst eigentümliche und ausgeprägte Formen, in denen die alten Ägypter „in Spuren gingen“, ihr Handeln und Unterlassen nach geprägten Mustern ausrichteten und ihrer Gegenwart durch Bezug aufs Höhere Wirklichkeit bzw. Gelingen zu verleihen suchten. Diese Formen werden uns in der sogenannten „Tagewählerei“ greifbar, einer ägyptischen Erfindung, die dem europäischen Mittelalter als „dies aegyptiaci“ überliefert wurde und im modernen Ägypten bis heute lebendig geblieben ist.⁵¹ In Kalendern wurde jeder Tag auf ein mythisches Ereignis bezogen und von dort her als günstig, ungewiß oder gefährlich qualifiziert. In vielen Fällen

⁵⁰ Die neuere Anthroposophie rechnet allen Ernstes damit, daß die Könige in Ägypten auf einer anderen Bewußtseinsstufe standen als der Rest des Volkes, vgl. Frank Teichmann, *Die Kultur der Empfindungsseele – Ägypten – Texte und Bilder. Ein Beitrag zur historischen Menschenkunde*, Stuttgart 1990.

⁵¹ Emma Brunner-Traut, Mythos im Alltag. Zum Loskalender im Alten Ägypten, in: Dies., *Gelebte Mythen. Beiträge zum Altägyptischen Mythos*, Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1988, S. 16–30.

stellt dieses Ereignis die Ausdeutung eines natürlichen Vorgangs dar, z.B. der Beginn oder das Ende der Nilüberschwemmung, das Reifen der Feldfrucht, die Äquinoktien und Solstitien, die etesischen Winde usw., sodaß die Abstimmung der persönlichen Lebensführung („Bios“) auf die mythologischen Ereignisse („Mythos“) einer Einstimmung des menschlichen in das kosmische Leben gleichkommt. Der Mythos deutet den Kosmos und prägt im Sinne einer Vorschrift den Bios, sodaß der Mensch in den „Spuren“ des mythisch gedeuteten Kosmos wandelt.⁵²

4.3. *In Israel anders als in Ägypten*

In Israel hat eine Wendung wie „Zitathaftes Leben“ einen ganz anderen Sinn. Hier gibt es einen Grundtext, der zitiert wird. Die Zitate beziehen sich nicht auf kollektives Wissen, mündlich zirkulierende Formeln, redensartige Wendungen, Mythen, sondern auf Schrifttexte gesteigerter Verbindlichkeit. Das gilt natürlich nicht für die späte Bronzezeit. Aber damals hat vermutlich auch noch niemand zitathaft gelebt. Denn kann man das „zitieren“ nennen, was Thomas Mann so überzeugend als ein „Gehen in Spuren“, als eine Inkarnation urgeprägter Muster beschreibt? Kann man etwas zitieren, das keinen Ort in Raum und Zeit hat und aus der Brunnentiefe der mythischen Traumzeit kommt? Werden mit diesem Begriff des Zitathaften Lebens nicht die menschheitlich entscheidenden Differenzen verwischt zwischen Mythos und Schrift sowie zwischen Mythos und Geschichte? Zitiert wird nur im Raum der Schrift, wo sich die Rede auszuweisen hat durch den Bezug auf einen autoritativen Grundtext. Das ist der Fall Israels, und es ist ein besonderer, vielleicht geradezu einzigartiger Fall. Der Schritt in die Schrift und in das zitathaftes Leben, den Israel vollzieht, kommt einer menschheitsgeschichtlichen Revolution gleich. Das zitathaftes Leben legitimiert sich in Israel durch den Bezug nicht auf Mythen, sondern auf die Schrift.⁵³ Die Schrift ist als Wort Gottes die schlechthinnige, alles fundierende und legitimierende Autorität. Es gibt keine Wahrheit, die sich nicht auf dem Wege des Zitats und der Interpretation aus ihr ableiten ließe. Wir befinden uns hier in der Gegenwelt des Mythos. Nur die Schrift – und nichts sonst – ist zitierfähig. Thomas Manns Konzeption des Zitathaften Lebens kennt aber (darin der Postmoderne durchaus vergleichbar) keine Grenzen des Zitierfähigen.

⁵² Vgl. Chr. Leitz, *Tagewählerei. Das Buch ḥ3t nḥḥ pḥ.wj dt und verwandte Texte*, Univ.Habil. Schr. Köln 1992.

⁵³ M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985, der gleich auf S. 1 seines monumentalen Werkes den Ausdruck „Zitathaftes Leben“ übernimmt, um ihn auf die jüdische Welt eines Lebens im Horizont der geoffenbarten Schrift anzuwenden.

4.4. Eine Rückprojektion künstlerischer Strömungen der Moderne?

Im Grunde kennzeichnet das, was Thomas Mann als „Zitathafte Leben“ beschreibt, weniger bestimmte historische Lebenswirklichkeiten der späten Bronzezeit oder der klassischen Antike, als vielmehr eine spezifische Richtung und Stimmung in den Künsten der 20er Jahre, die Aleida Assmann als „das Gedächtnis der Moderne“ beschrieben hat. Der Mythos verliert seine Konturen einer gelebten Geschichte und weitet sich zu einem magmatischen Menschheitsgedächtnis, in dem die Bilder nicht mehr in narrativen Zusammenhängen organisiert sind, sondern alles mit allem zusammenhängt und im Kunstwerk als Zitat und Montage rearrangiert wird. Ezra Pound, James Joyce und T. S. Eliot sind typische Vertreter dieser Richtung.⁵⁴ Thomas Mann vertritt in diesem Zusammenhang allerdings eine Position, die noch entschieden festhält an der romantischen Positivierung des Subjekts. Das Interesse der Moderne am Mythos zielt genau in die Gegenrichtung: weg von der cartesianischen Subjekt-Objekt-Dichotomie, weg von der bewußtseinsphilosophischen Verabsolutierung des Ich, und hin zu übergreifenden Einstimmungen und Abhängigkeiten. In diese Richtung weist eine Relativierung, ja Auflösung der starren Ichgrenzen des neuzeitlichen Subjekts, weist ja auch Thomas Manns Konzeption des „nach hinten offenen Ich“. Andererseits verknüpft sich bei ihm aber die Hinwendung zum Typischen, Mythischen und „Menschheitlichen“, die ihn mit den antisubjektivistischen und antipsychologistischen Strömungen der europäischen Moderne verbindet, mit einer gleichzeitigen Betonung, ja geradezu Apotheose des Individuums und seiner subjektiven Innenwelt, in der er noch ganz in der Tradition des von ihm so hoch geschätzten 19. Jahrhunderts steht. Dieser Zusammenhang von Individualismus und kulturellem Gedächtnis oder „vertikaler Verankerung“, wie Thomas Mann ihn aufzeigt, scheint mir höchst bedeutsam. Das kulturelle Gedächtnis dient bei Thomas Mann gerade nicht der kollektiven Identitätskonstitution auf Kosten der individuellen, sondern ganz ausgeprägt dem individuellen Ich und den Formen seiner Selbstinszenierung. Was diese betrifft, nimmt Mann vieles von dem vorweg, was Erving Goffman als „Presentation of Self in Everyday Life“ beschreibt.⁵⁵

⁵⁴ Aleida Assmann, Das Gedächtnis der Moderne am Beispiel von T. S. Eliots „The Waste Land“, in: H. G. Kippenberg, B. Luchesi (Hrsg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg 1991, S. 373–392; Dies., *Erinnerungsräume. Zur kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität*, Habil.Schr. Heidelberg 1991, Kap. 5.2, „Tradition als System“. Vgl. auch H. Petriconi, *Metamorphosen der Träume. Fünf Beispiele zu einer Literaturgeschichte als Themengeschichte*, 1971.

⁵⁵ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York 1959, dt. *Wir alle spielen Theater*, München: Piper 1983.

4.5. Der Mythos von der Einheit des Menschengesistes

Die Geschichte von Tammuz-Adonis-Osiris-Joseph-Hermes-Christus führt uns den Archetyp des Sohnes und des gestorben/auferstandenen Gottes als die mythische Ur-Gründung des Heilbringer-Erneuerer-Erlösers vor. Nicht einmal Kerényi, der doch sonst in Fragen komparatistisch-phänomenologischer Querverbindungen keineswegs zimperlich war, mochte ihm hierin folgen.⁵⁶ Der Panbabylonismus von Winckler und Jeremias wird hier durch Einbeziehung des Ägyptischen, Jüdischen und Griechischen noch weit überboten. Nach der Intention des Autors gehört solcher programmatischer Synkretismus zum

Gesamtcharakter eines Werkes, das vieles zu vereinigen sucht und, weil es das Menschliche als eine Einheit empfindet und imaginiert, seine Motive, Erinnerungen, Anspielungen, wie seine Sprachlaute, aus vielen Sphären borgt. Wie das Jüdisch-Legendäre darin beständig mit anderen, zeitlos behandelten Mythologien unterbaut und dafür durchsichtig gemacht ist, so ist auch sein Titelheld, Joseph, eine durchsichtige und vexatorisch mit der Beleuchtung wechselnde Gestalt: er ist, mit viel Bewußtsein, eine Adonis- und Tammuz-Figur, aber dann gleitet er deutlich in eine Hermes-Rolle, die Rolle des weltlich-gewandten Geschäftsmannes und klugen Vorteil-Bringers unter den Göttern hinüber, und in seinem großen Gespräch mit Pharao gehen die Mythologien aller Welt, die ebräische, babylonische, ägyptische, griechische so bunt durcheinander, daß man sich kaum noch darauf besinnen wird, ein biblisch-jüdisches Geschichtenbuch vor sich zu haben (GW XI, 664).

Dem Postulat – man könnte auch geradezu sagen: dem *Mythos* von der „Einheit des Menschengesistes“⁵⁷ ging es um die Überwindung kultureller Grenzen und Ermöglichung interkultureller Verständigung sowie Übersetzbarkeit von allem in alles. Die Kulturen sind nur „Dialekte der einen Geistesprache“. Solche Gedanken finden sich schon früher in Thomas Manns Werk, z.B. in der Spengler-Rezension von 1922. Dort stammen sie vom Grafen Hermann Keyserling, der schon 1919 gegen Spenglers Kulturmorphologie die Idee vom *Logos spermatikos* ins Feld geführt hatte, die humane Einheit des Geistes gegen die These von der mutuellen Unübersetzbarkeit kultureller Formationen.⁵⁸ Bei Thomas Mann nimmt dieser Synkretismus noch eine besondere Wendung gegen die faschistischen Ideale von „Reinheit und Ein-

⁵⁶ „denn als Religionshistoriker darf ich den griechischen Gott mit dem ägyptischen nicht zusammenwerfen“ (Brief vom 1. 4. 1934). Thomas Mann: „Im übrigen gehen gerade in diesem letzten Bande die Mythologien, die jüdische, ägyptische, griechische, so ungeniert durcheinander, daß es auf eine Lizenz mehr oder weniger auch nicht ankommt“ (Brief vom 7. 9. 1941, zit. nach GW XI, 653).

⁵⁷ GW X, 751–756, eine Rezension von Alfred Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*.

⁵⁸ Thomas Mann, *Briefwechsel mit Autoren*, hrsg. von Hans Wysling, S. 231.

heit“, die ihm übrigens auch auf jüdischer Seite in Oskar Goldbergs kollektivistischem Mystizismus begegneten.⁵⁹ Der Mythos von der Einheit des Menschengesistes liegt auch der „religionsphänomenologischen Methode“ zugrunde, deren bedeutendster Vertreter, Gerardus van der Leeuw, zur gleichen Zeit wie Thomas Mann seine Hauptwerke schrieb. Mit vollem Recht hat Carsten Colpe die wissenschaftlichen Folgen als „geschichtslose Vereinerleung“ apostrophiert.⁶⁰ Er muß damals im Sinne einer antifaschistischen und pazifistischen Heilslehre in der Luft gelegen haben. Auch Karl Jaspers' großer Entwurf „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ ist von der zweifellos hohen und guten Absicht getragen, die asiatischen Kulturen in den Adel des Griechentums aufzunehmen.⁶¹ Aber die gute Absicht paart sich in diesen Werken mit Blindheit für die Andersartigkeit des Anderen und die Fremdheit des Fremden, den man ja nicht gleich zu bekämpfen braucht, sondern einfach nur gelten lassen und respektieren kann, im Sinne jenes „humanisme de l'autre homme“, den É. Lévinas lehrt.⁶² Fremdheitserfahrung muß nicht notwendigerweise mit Haß und Ablehnung einhergehen. Man kann lernen, das Fremde auch in der Abgrenzung zu achten. So könnte man sich die Darstellung der Begegnung Josephs mit Ägypten auch in den Formen einer haßfreien Fremdheitserfahrung vorstellen. Aber Ägypten wird sofort durchschaut und auf Formeln wie Scheol, Totenkult, Greisenhaftigkeit, Zivilisation, Rokoko usw., festgelegt und wo Fremdheit – wie etwa bei der Sphinx – stehenbleibt, wird sie deutlich negativ bewertet, als wüst und leer, wild und öde. Der Mythos von der Einheit des Menschengesistes hat Thomas Mann daran gehindert, der geistigen Welt Ägyptens in ihrer Fremdheit ansichtig zu werden.

Diese fünf Einwendungen haben ganz unterschiedliches Gewicht. Sie beziehen sich nicht auf den Roman als Kunstwerk, sondern auf seine „Lehre“, die Thomas Mann auch in anderen, nichtfiktionalen Texten vorgetragen hat. Sie sind im Rahmen einer Lektüre zu verstehen, die diese Lehre als einen der bedeutendsten Beiträge zum Verständnis des Mythos und der kulturellen Erinnerung würdigen möchte. Eine solche Würdigung kann nicht anders als

⁵⁹ Oskar Goldberg, *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*, Berlin: David 1925. Vgl. dazu jetzt Manfred Voigts, *Oskar Goldberg. Der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*, Berlin: Agora Verlag 1992.

⁶⁰ Carsten Colpe, Die wissenschaftliche Beschäftigung mit ‚dem Heiligen‘ und ‚das Heilige‘ heute, in: Dietmar Kamper, Christoph Wulf (Hrsg.), *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, Frankfurt 1987, S. 33–61, Anm. 5 auf S. 58.

⁶¹ Aleida Assmann, Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte, in: Dietrich Harth (Hrsg.), *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart: Metzler 1989, S. 187–205, prägt den Begriff eines „humanistischen Credo“, der mit erstaunlicher Genauigkeit auch auf Thomas Mann zutrifft.

⁶² É. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Paris 1972.

kritisch sein; das ist das Geschäft der Wissenschaft, in deren Diskurs Thomas Mann mit den Mitteln des Romanschriftstellers und des Essayisten in einer noch bei weitem nicht angemessen gewürdigten Weise eingegriffen hat.

Manfred Görg

Das Ägypten des Alten Testaments bei Thomas Mann

Zwei Vorbemerkungen:

1. „Thomas Mann und Altägypten“ – ist das Thema der Tagung. Dies suggeriert einen unmittelbaren Zusammenhang. Mann befaßt sich mit Ägypten. Man befaßt sich ja auch mit Ägypten. Ägypten ist „in“, wie Thomas Mann im Ägypten seiner Wahl. Aber gibt es da nicht zuerst jenes Ägypten, das uns in der Literatur des Alten Testaments begegnet? Hätte dies nicht den Anspruch auf primäre Sicht, nicht so, als wäre es um der Komplementierung des Zusammenhangs auch noch von Interesse, das Alte Testament hinzuzuziehen? Ich möchte meinen, daß alle Diskussion um den Ort des Mannschen Ägyptenbildes bei der Rezeption des biblischen Ägyptenbildes einzusetzen hätte.

2. Thomas Manns Roman – anerkanntermaßen ein exquisites, anspruchsvolles Werk der Weltliteratur, das über die Zeiten seinen Platz unter dem Besten hat, was in deutscher Sprache literarische Gestalt gewinnen konnte. Doch ist auch jenes Werk längst Weltliteratur, das Thomas Mann zur Grundlage genommen hat. Die Bibel als Literatur – für den wissenschaftlich arbeitenden Theologen eine Selbstverständlichkeit. Exegese als Schriftauslegung kommt an literaturwissenschaftlicher Arbeit nicht vorbei,¹ will sie begründbare und kontrollierbare Thesen einer Theologie zuführen, die ihrerseits gewiß mehr als Literaturwissenschaft sein will. Ein Vergleich, wie er hier ansteht, zielt in den Bereich der Komparatistik, der vergleichenden Literaturwissenschaft.

¹ Zur Exegese als Literaturwissenschaft vgl. die grundlegende Darstellung von W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971. Zu den literaturwissenschaftlichen Perspektiven der biblischen Josefserzählung vgl. vor allem H. Schweizer, *Die Josefsgeschichte. Konstituierung des Textes*. Teilband 1: Argumentation, Teilband 2: Texte, Stuttgart 1991. Neuere Literatur zur biblischen Josefserzählung bei H. Schweizer, Josefsgeschichte, in: M. Görg – B. Lang (Hg.), *Neues Bibel-Lexikon*, 8. Lieferung 1992, Sp. 389.

Zur vorläufigen Übersicht seien einige Thesenblöcke vorgetragen, die negativ formuliert sein sollen:

1. Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament.
2. Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht *das* Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament.
3. Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht ein historisches Ägypten.
4. Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht ein historisches Ägypten.
5. Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten Thomas Manns.
6. Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das Ägypten des Josephsromans Thomas Manns.²

Nach dieser Sequenz von Negativthesen eine scheinbar kontrastierende Behauptung:

7. Das Ägypten des Alten Testaments und im besonderen das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist mit dem Ägypten Thomas Manns vergleichbar.

Die Negativthesen und ihre Begründung

Ad 1: Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament.

Dies ist eine rein literarische Feststellung. Sie gründet in den Erkenntnissen der historisch-kritischen Arbeit an alttestamentlichen Texten und ist mit den Kriterien literaturwissenschaftlicher Untersuchungen erhebbar. Dabei kommt der innertextlichen Wertung des Namens „Ägypten“ oder der Volksbezeichnung „Ägypter“ eine signifikante Rolle zu. So sind diejenigen Texte, die sich z.B. der Wortfügung „Haus der Knechtschaft“ in Apposition zu Ägypten bedienen, gerade dadurch als Zeugnisse ausgewiesen, die nicht mit Ägypten sympathisieren. Es handelt sich in diesem Fall um eine Phraseologie der deu-

² Die hier gewählte orthographische Unterscheidung zwischen dem biblischen „Josef“ und dem „Joseph“ bei Thomas Mann schließt sich einerseits der Schreibung biblischer Eigennamen nach den sog. Loccumer Richtlinien an, während andererseits für die literarische Zitation der Eigennamen im Roman Thomas Manns die dortige Schreibweise beibehalten wird.

teronomisch-deuteronomistischen Literatur³, die auf der Basis einer Reformbewegung des 7./6. Jh. v. Chr. gewachsen ist und aufs Ganze gesehen keine positive Neigung zu Kontakten nach Ägypten erkennen läßt. Bezeichnendes Signal für diese Orientierung ist die Nachricht vom Tode des großen Gönners und Förderers der deuteronomischen Bewegung, Joschija von Juda, in einer offenbar gesuchten Konfrontation mit dem Saiten-Pharao Necho II. auf dem symbolischen Schlachtfeld bei Megiddo (ca. 609 v. Chr.). Da die deuteronomisch-deuteronomistische Redaktion einen erheblichen Teil alttestamentlicher Literatur in erzählenden und prophetischen Texten prägend bestimmt, legt sich der Eindruck nahe, Ägypten habe in den Augen Israels einen vorherrschend negativen Stellenwert.⁴ Der scheinbar antiägyptischen Grundstimmung scheinen nicht nur die großen Propheten der Exilszeit mit ihrer Orientierung zum mesopotamischen Raum hin zu folgen, Jeremia in Juda und Ezechiel in Babylonien, sondern schon jene Schriftsteller, die im Vorfeld der deuteronomischen Bewegung, z.Z. der Könige Hiskija von Juda und Hosea von Israel vor allem, einer antiassyrischen Koalition widerstreben, die die Parteigängerschaft Ägyptens zur Überlebensstrategie Judas und Israels nutzen will. Hier sind es besonders die Stimmen des Propheten Jesaja und des sogenannten jehowistischen Erzählers im Süden, aber auch des Propheten Hosea im Norden, die ein ungünstiges Ägyptenbild proklamieren, weil sie einer fragwürdigen Bündnispolitik begegnen wollen. Geht man noch weiter zurück, um zugleich in gegenwärtig heiß umstrittene Zonen der literarischen Zuweisung und Datierung von Bibeltexten zu gelangen, kann man schon in der Geschichtsdarstellung des Jahwisten einen antiägyptischen Grundzug erkennen, der sich nicht zuletzt in der zugleich ägypten- wie salomokritischen Rückschau auf die Exodustradition zeigt.⁵ Denn diese ist und erweist sich in ihren sämtlichen Schichten von einer frühjahwistischen bis hin zur deuteronomistisch-priesterlichen Bearbeitung in der Spätzeit als thematischer Angelpunkt einer zielgerichteten, zeitkritischen Perspektive: es geht vordergründig immer wieder um den Widerstand gegen Zweckbündnisse der Tagespolitik, gegen Dependenzstrukturen, wie man sie in Ägypten zu

³ Vgl. dazu u.a. W. Groß, Die Herausführungsformel – Zum Verhältnis von Formel und Syntax, in: *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 86, 1974, S. 425–453, hier besonders S. 428–430, der priesterlich-kultische Orientierung erkennen will, während F.-L. Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (Orbis Biblicus et Orientalis 45), Freiburg-Göttingen 1982, S. 264f. m.E. wohl zutreffender die deuteronomische Basis herausstellt.

⁴ Vgl. dazu bereits M. Görg, „Persönliche Frömmigkeit“ in Israel und Ägypten, in: M. Görg (Hg.), *Fontes atque Pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner* (Ägypten und Altes Testament 5), Wiesbaden 1983, S. 162–185, hier S. 163–165.

⁵ Vgl. dazu zuletzt vor allem P. Weimar, Exodusbuch, in: *Neues Bibel-Lexikon* I, 1991, Sp. 636–648, besonders Sp. 642.

beobachten glaubte, letztlich in dem Trend, die zunehmende Kristallisierung des Eingottglaubens, die an geschichtliche Erfahrungen gebundene Idee des einzigartigen Bezugsgottes Jahwe zu fördern.⁶

Dennoch ist da auch das andere Ägypten, ohne sonderliche Tiefenschärfe, attraktiv und mit humanen Farben beschrieben. Die Konturen sind nicht auf den ersten Blick erfassbar, zeigen sich aber, wenn man die redaktionellen, in der Regel nicht gerade ägyptenfreundlichen Überlagerungen abhebt. Ein Beispiel: die Darstellung, nach der der kleine Mose von seiner Mutter ausgesetzt und auf wundersame Weise gerettet wird (Ex 2, 1–10).⁷ Die Erzählung, so idyllisch sie anmuten mag, ist literargeschichtlich ein zweiphasiges Werkchen und intentional höchst politisch. Sie redet auf ihrer primären Ebene von zwei prominenten, freilich namenlosen Frauen, der „Tochter Levis“ und der „Tochter Pharaos“. Beide stehen einander gegenüber: Die „Tochter Levis“, d.h. die Mutter des Kindes, die ihr Kind aussetzt, und die „Tochter Pharaos“, die das Kind findet und aufzieht. Die „Tochter Levis“, zunächst überhaupt nicht positiv gezeichnet, erscheint als extremistische Levitin, die ihrer Kinder nicht achtet (vgl. den Levispruch Dtn 33,9). Die „Tochter Pharaos“ dagegen ist Personifikation der Humanität, wahre Fürsorgerin des kleinen Mose. Eine Bearbeitung dieser bipolaren Erzählung liefert eine Kehrtwendung, höchst geschickt verklammert, jedoch noch transparent. Da tritt auf einmal die Schwester des Mose auf, was zugleich den Eindruck der radikalen Position der Kindsmutter entschärft, die Schwester, die sich erbieht, die Kindsmutter zu holen und auf diese Weise „rehabilitiert“. So kommen am Ende alle glücklich davon, die Kindsmutter, die später Jochebed, wohl in mythologischer Anspielung auf Isis als Mutter des Horus in Chemmis (ägypt. *3ḥbjt*) heißt⁸, die „Tochter Pharaos“, die ihr Gesicht nicht verliert, aber in den Hintergrund tritt, die Schwester des Mose und endlich dieser selbst als das glücklich bewahrte, scheinbar ohne Gottes ausdrücklichen Eingriff überlebende Kind, der Prototyp eines Retters als selbst Geretteten. Positive Ägyptensicht liefert

⁶ Zu den schichtenspezifischen Perspektiven im einzelnen vgl. P. Weimar, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13, 17-14, 31* (Ägypten und Altes Testament 9), Wiesbaden 1985. Zur Profilierung des Jahweglaubens als Eingottglauben vgl. u.a. zuletzt M. Görg, Jahwe, in: *Neues Bibel-Lexikon*, Lieferung 7, 1992, Sp. 260–266.

⁷ Zum Folgenden vgl. u.a. P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 146), Berlin-New York 1977, S. 31–34; Ders., *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23-5,5* (Orbis Biblicus et Orientalis 32), Freiburg-Göttingen 1980, S. 213f., 218f., und die vorläufigen Beobachtungen M. Görg, Die „Sünde“ Salomos. Zeitkritische Aspekte der jahwistischen Sündenfallerzählung, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 16, 1981, S. 42–59, und *Aegyptiaca-Biblica. Notizen und Beiträge zu den Beziehungen zwischen Ägypten und Israel* (Ägypten und Altes Testament 11), Wiesbaden 1991, S. 235–251, hier S. 17f. bzw. 236f.

⁸ Dazu M. Görg, Jochebed und Isis, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 61, 1992, S. 10–14. Ders., Jochebed, in: *Neues Bibel-Lexikon*, Lieferung 8, 1992, Sp. 348.

uns auch eine Variante der sogenannten Ahnfraugeschichten (Gen 20), die von einer freundlichen Nachbarschaft zwischen Kanaan und Ägypten kündigt.⁹

Und da ist die Josefserzählung, ein Denkmal der Ägyptensympathie, zweifellos das umfangreichste erzählerische Dokument, das einem einträchtigen Nebeneinander der Kulturen Tribut zollt. Im Blick auf die Beziehungsfrage noch am ehesten mit dem Gesamtkomplex des Hohen Lieds vergleichbar, das auf seine poetische Weise einer Sammlung ägyptischer Liebeslyrik nahesteht, wie auch immer die Intentionen dieses Meisterwerks der biblisch-orientalischen Literaturgeschichte zu bestimmen sind.¹⁰ Das Ägyptenbild der Josefserzählung ist nach allem nicht einfach das Ägyptenbild des Alten Testaments.

Ad 2: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament.

Die Josefserzählung – ich wähle nicht nur im Vorgriff auf bestätigende, hier nicht zu leistende Einzelanalysen den Singular – stellt sich nach einem Wort Goethes in der Tat als eine höchst attraktive Geschichte dar: „Höchst anmutig ist diese natürliche Erzählung, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins einzelne auszumalen“,¹¹ was sich jemand besonders zu Herzen genommen haben muß. Literaturgeschichtlich gesehen, ist das Werkchen in seiner jetzigen Gestalt mit allerlei Zusätzen und Erweiterungen ausgestattet, die es nicht einheitlich erscheinen lassen. Wie denn die Komposition der Erzählung im einzelnen zu definieren sei, darüber gehen die Meinungen seit dem Beginn der sogenannten Quellenscheidung auseinander. Der Vater der Quellenkritik, Julius Wellhausen, hat – wohl eher notgedrungen als überzeugt – eine Kombination aus J und E angenommen, d.h. aus den postulierten Quellenwerken des Jahwisten und des Elohisten, mithin israelitischen Schriftstellern, die ihren Namen nach den von ihnen bevorzugten Gottesbezeichnungen tragen und in der Regel in die Königszeit datiert werden. Obwohl man bis in unsere Tage versucht, in der Josefserzählung eben diese zwei Erzählungsstränge auszumachen und voneinander abzuhe-

⁹ Dazu P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte*, S. 4–107; Ders., Ahnfragegeschichten, in: *Neues Bibel-Lexikon* I, 1991, Sp. 67f.

¹⁰ Vgl. dazu zuletzt O. Keel, Hoheslied, in: *Neues Bibel-Lexikon*, Lieferung 7, 1992, Sp. 183–191.

¹¹ Dichtung und Wahrheit, I. Teil, 4. Buch. Vgl. dazu auch H. Donner, *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Kl., 1976/2), Heidelberg 1976, S. 9f., der u.a. auf eine ähnliche Perspektive bereits in der Vorrede zum frühesten deutschsprachigen Josefsroman: Grimmelshausen, „Des Vortrefflich Keuschen Josephs in Egypten Lebensbeschreibung samt des Musai Lebens-Lauff“ hinweist (Anm. 7).

ben, hat sich doch eine gewisse Frustration ergeben, da eine überzeugende Trennung zweier Erzählfäden ausgeblieben ist.¹² Die Neubesinnung der bibelbezogenen Literaturwissenschaft auf ihre methodischen Grundlagen hat uns überdies die Einsicht beschert, daß es schon gewichtiger Kriterien bedarf, um einem Text die Uneinheitlichkeit attestieren zu lassen. So darf sich auch der kritische Betrachter der Josefserzählung trotz diverser Spannungen im Textverlauf, die freilich formkritisch, d.h. als intendierte Erscheinungen der sprachlichen Gestaltung behandelt werden müssen, an einen Erzählduktus halten, dessen Uneinheitlichkeit jedenfalls z.Z. nicht erwiesen werden kann.

Die grundsätzlich vermutete Geschlossenheit hindert jedoch nicht, daß die Jetztgestalt der Erzählung und ihre Einpassung auf das Konto eines integrierenden Redaktors gehen muß. Hier denkt man in erster Linie an den bereits zitierten jehowistischen Literaten aus der fortgeschrittenen Königszeit, wohl unter den Königen Hiskija und Manasse von Juda (8. Jh. v. Chr.). Das Ägyptenbild der Josefserzählung im heutigen Kontext wäre demnach zu differenzieren in das Ägyptenbild, wie es die ältere Josefserzählung vermittelt hat, dann aber auch in jenes, wie es die jehowistische Redaktion zu vermitteln trachtete bis hin zu den überlagernden Detailperspektiven, mit denen redaktionelle Eingriffe die Darstellung bis zur jetzigen Gestalt begleiten.

Wenn wir als nächstes fragen, wo denn die purifizierte Fassung der Josefserzählung ihren primären Ort gehabt habe, bleiben nur Vermutungen. Hier ist natürlich zu unterscheiden zwischen dem Ägyptenbild, das der Verfasser der Zeit des Josef zuschreibt und dem Ägyptenbild, das der Verfasser vor Augen haben konnte. Die früher vertretene und auch von Ägyptologen wie Vergote und Kitchen rezipierte Auffassung geht dahin, in der Erzählung ein Spiegelbild der Ramessidenzeit zu sehen. Die Plazierung der Geschehnis-

¹² Vgl. dazu Donner, *Die literarische Gestalt*, S. 7–9, 14–24 mit dem Ergebnis: „Die Kriterien der Pentateuchquellenscheidung versagen an Gen. 37–50“ (S. 24). Einen weiteren Vorstoß zur Schichtendifferenzierung mittels literarkritischer Analysen unternimmt H.-Chr. Schmitt, *Die nichtpriesterliche Josefserzählung. Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 154), Berlin-New York 1980, wobei „Literarkritik“ als „Methode“ verstanden wird, die „in durchaus eigenständiger – von Traditions- und Formkritik nicht direkt abhängiger – Weise den literarischen Entstehungsprozeß von Texten zu klären versucht“ und sich zugleich bemüht, „die Intentionen redaktioneller Arbeit aufzuhellen“ (S. 2, Anm. 15). Jedoch empfiehlt sich größere Zurückhaltung gegenüber der Kompetenz der Literarkritik, da die Kriterien der literarkritischen Scheidung streng zu handhaben sind (vgl. dazu die Hinweise bei Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft*, S. 50–72). Der neueste Versuch einer eigenständigen Textanalyse mit gegenüber Richter modifizierter Handhabung des methodischen Instrumentariums liegt vor bei H. Schweizer, *Josefsgeschichte* (vgl. oben Anm. 1). Die Vorgehensweise unterliegt gegenwärtiger Diskussion, vgl. u.a. die Einwände bei B.R. Knipping, Textwahrnehmung ‚häppchenweise‘: Bemerkungen zu Harald Schweizers „Die Josefsgeschichte“ und zu seiner Literarkritik, in: *Biblische Notizen* 62, 1992, S. 61–95, und die bedenkenswerte Replik von H. Schweizer, in: *Biblische Notizen* 63, 1992, S. 52–57.

se in die Amarnazeit ist unter Alttestamentlern eher die Ausnahme gewesen und findet ebenso wie die Beziehung auf die Ramessidenzeit bei den Exegeten unserer Tage so gut wie keinen Nachhall mehr. Es scheint vielmehr kaum möglich zu sein, ein überkommenes Ägyptenbild mit einer Anbindung an vergangene Perioden glaubwürdig zu rekonstruieren, da hierzu keine Kriterien greifbar sind.

Auch die schriftliche Fixierung des Erzählwerks kann nicht mehr ungezwungen in die Primärphasen israelitischer Literaturgeschichte datiert werden. Wenn auch der bislang umfangreichste Genesiskommentar von Cl. Westermann noch empfiehlt, die salomonische Zeit als Periode der relativen Öffnung nach außen und nach Ägypten hin als Abfassungszeit zu nehmen,¹³ so stehen doch ernsthafte Argumente einer revidierten Urkundenhypothese dagegen, von der radikalen Leugnung von literarischer Tätigkeit in Israel vor dem 8. Jahrhundert ganz zu schweigen. Die Konzentration auf die sprachliche Gestaltung kann vielmehr den Eindruck bestätigen, daß wir es mit einem Erzählwerk zu tun haben, das seinen literarischen Werdegang überwiegend dem Prozeß des allmählichen Niedergangs des Nordreiches Israel im 8. Jh. v Chr. zuordnen läßt.

Dies leitet zum weiteren Problembereich über, mit welchem zeitgenössischen Ägypten es der Autor der Josefserzählung im Alten Testament zu tun hat. Hat er überhaupt die Absicht, dem Leser ein spiegelbildliches Verständnis irgendeiner konkreten Periode der Geschichte Ägyptens vor Augen zu führen? Auch diese Frage ist eingebettet in das Studium der Konturierung Ägyptens im Alten Testament überhaupt. Geht es vor allem bei den klassischen Bezugnahmen um ein historisches Ägypten?

Ad 3: Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht ein historisches Ägypten.

Das Ägypten des Alten Testaments ist immer ein perspektivisches Ägypten. So sehr sich das Interesse historischer Forschung etwa auf die Rekonstruierbarkeit des Geschehens um den Exodus Israels aus Ägypten konzentrieren mag, es wird nicht zu einem Grad an Gewißheit über bestimmte Vorgänge in einem Raum- und Zeitrahmen kommen, der über die Feststellung geeigneter Konditionen hinausführt.¹⁴ Einen Exodus, wie ihn die Bibel in diversen, z.T.

¹³ Vgl. Cl. Westermann, *Genesis* (Biblicher Kommentar I/3), Neukirchen-Vluyn 1982, S. 18.

¹⁴ Zur ‚Geschichtlichkeit‘ des sogenannten Exodus vgl. M. Görg, Exodus, in: *Neues Bibel-Lexikon* I, 1991, Sp. 631–636. Die zuletzt von K. A. Kitchen, in: *The Anchor Bible Dictionary* II, 1992, S. 700–708 vorgetragene Sicht entbehrt leider jeder kritischen Betrachtungsweise zu den literarischen Verhältnissen im Alten Testament, die auch durch noch so detaillierte Einbeziehung von angeblichen Informationen aus ägyptischem Quellenmaterial nicht ersetzt werden kann. Dennoch ist das Votum für größtmögliche Nähe der biblischen Darstellung zu historischen Geschehnissen nicht ohne hypothetischen Wert.

einander widersprechenden Darstellungen schildert, hat es nicht gegeben. Denkbar ist allenfalls die Flucht- oder Absetzbewegung kleiner Gruppen von Asiaten von der ägyptischen Klassengesellschaft, vor allem in der Zeit übergroßer und zur Schau gestellter Herrschaftsdominanz in Ägypten, wie etwa während der außerordentlich langen Regierungszeit Ramses II.¹⁵ In ägyptischen Quellen sind verständlicherweise keine Ereignisse bezeugt, die zu Lasten der Erfolgsstrategie der Ramessidenzeit gehen.¹⁶ Immerhin ist auf der Stele des Sethnacht von Elephantine von Asiaten die Rede, die mit auswärtigen Agenten gemeinsame Sache machen, und deswegen aus dem Lande verwiesen werden.¹⁷ Aufstandsbewegungen zum Ende der 19. Dynastie und deren Niederschlagung können im Hintergrund von Migrationen stehen, die auf dem Landwege von Ägypten nach Palästina vonstatten gegangen sein mögen, aber das alles spiegelt sich nicht exakt in dem Bild wider, das uns die Exodusversionen der Bibel vermitteln. Je jünger die literarische Schicht ist, die über den Exodus nachsinnt, um so reicher an Illustrationen und Konstruktionen, ja an fiktionalen Elementen ist eben der Darstellungsmodus.¹⁸ Die sogenannte Priesterschrift ist bekanntlich die Schicht, die alles am besten weiß und zugleich am nachdrücklichsten ins Bild zu setzen versteht. Es sind die Wassermauern, durch die Israel angeblich trockenen Fußes hindurchzieht, es ist die vermeintlich exakt definierte Route des Wüstenzuges mit namentlich fixierten Stationen, was den Eindruck einer detailgetreuen Wiedergabe des Geschehens zu erwecken scheint, obwohl es sich weithin um bildsprachliche Interpretation handelt, um gedeutete Bekenntnisinhalte, um eine quasiliturgische Demonstration einer geglaubten Befreiungstat, um Aktualisierung von Geschichte in festlicher Dramaturgie und Einbindung der Dramaturgie in den literarischen Textverlauf. Israel soll sich im Exil an den Exodus als Realsymbol der Rettungstat Jahwes erinnern, die sich immer wieder vollziehen kann. Da entschwindet das historische Ägypten hinter den Wassermauern und unter den Wassermassen, ja es bleibt keine Spur von den Streitwagen. Der Vollzug des mythologisch gewandeten Geschehens geht ein in die festliche Vergegenwärtigung in der Feier des Pesach: Grundlage eben dieses zentralen Festes bleibt die aktuelle Erinnerung im Wort (hebr.

¹⁵ Vgl. dazu u.a. R. Stadelmann, Die lange Regierungszeit Ramses' II., in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 37 (Festschrift L. Habachi), Mainz 1981, S. 457–463. E. F. Wente, Ramses II., in: *The Anchor Bible Dictionary* V, 1992, S. 618–620.

¹⁶ Vgl. dazu jetzt auch Kitchen, in: *The Anchor Bible Dictionary* II, S. 706.

¹⁷ Vgl. dazu die jüngste Bearbeitung von F. Junge, *Elephantine XI. Funde und Bauteile* 1.–7. *Kampagne, 1969–1976*, Mainz 1988, S. 55–58.

¹⁸ Vgl. dazu v.a. P. Weimar, *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13, 17–14, 31* (Ägypten und Altes Testament 9), Wiesbaden 1985. Ders., Exodusbuch, in: *Neues Bibel-Lexikon* I, 1991, Sp. 636–648.

zikkaron), das motivierte und motivierende Erlebnis des Nachsinnens über die Rettungstat Jahwes. Ägypten ist hier nur mehr die Negativfolie, genauer sogar eine Metapher für das Chaos, das in die Geschichte eingreifende Negativpotential, das die Nähe zur Grundbefindlichkeit der Welt vor der eigentlichen Schöpfungstat mit ihrer Chaosschilderung (Gen 1, 2) offenbart, ebenso aber auch die erneuerte Destruktion in der Schöpfung infolge menschlicher Gewalttat vor Beginn der großen Flut (Ex 6), schließlich wohl auch das vorerst vergebliche Bemühen der Vorfahren Abrahams, den Weg nach Kanaan zu finden (Gen 11). Der Pharao und seine Götter stehen in einem exemplarischen Widerstreit zur Dominanz des Gottes Israels.

Im Unterschied zu diesem perspektivischen Bild Ägyptens, das es nicht möglich erscheinen läßt, bestimmte Konturen eines geschichtlich greifbaren Zeitraums zu erkennen, vermitteln manche zeitgenössischen Beziehungen auf Ägypten den Eindruck geschichtlicher Kontakte, wie etwa die Nennung „der Pharaonen“ Schischak (= Schoschenk), der im 5. Jahr Rehabeams von Juda einen Feldzug nach Palästina antritt und diesen am Bubastidentor in Karnak feiert, einen Feldzug, der seinem Schützling Jerobeam, zugleich Gegner Salomos, eine Rückendeckung verschaffen soll, aber darüber hinaus an alte Ambitionen der Pharaonenherrschaft anzuknüpfen scheint, oder Tiharqa (= Taharqa) unter Hiskija und Jesaja, oder Hofra (= Apries) unter Zidkija und Jeremia. Ein genaueres Bild über das jeweils zeitgenössische Ägypten entsteht dadurch jedoch nicht.

Bezeichnend für einen gewissen Leerlauf im Bemühen um die historische Anbindung ist die Erwähnung eines Königs *So* in Ägypten.¹⁹ Der Name ist auf die Stadt Sais im Nildelta und auf die 26., die sogenannte Saiten-Dynastie, bezogen worden, genauer dann auf den Quasi-Pharao Tefnachte, aber auch auf Pharao Osorkon, und zwar als Abkürzung dieses Namens, schließlich – und das ist weiterhin bedenkenswert²⁰ – auf den Titel „König“, der u.a. auch so in der Lautung bewahrt worden sein kann. Auf jeden Fall ging es den biblischen Autoren nicht um eine definitive Deskription Ägyptens. Informationen über Landeskunde, Administration und Kultur sucht man weithin vergeblich, von Aufklärung über religiöse Zeiterscheinungen ganz zu schweigen.

¹⁹ Kön 17,4. Zur Identität des Königs vgl. zuletzt A. Spalinger, Tefnachte, in: *Lexikon der Ägyptologie VI*, 1986, Sp. 295–296. M. Cogan – H. Tadmor, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 11), 1988, S. 196. Die hier vertretenen Lösungen vermögen jedoch noch nicht zu überzeugen.

²⁰ Vgl. dazu R. Krauss, *So, König von Ägypten – ein Deutungsvorschlag*, in: *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 110, 1978, S. 49–54. Spalingers Meinung, dies sei „impossible“, ist gewiß nicht das letzte Wort in dieser Sache. Vgl. auch H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Das Alte Testament Deutsch. Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen 1986, S. 314.

Selbst noch in griechischer Zeit, in der man sich über Fragen der Religion auch in Palästina ungehemmter verständigen konnte, liefert uns die biblische Literatur doch nur eine Verzeichnung der religiösen Struktur und Konzeption, wie etwa des Tierkults oder der Götterverehrung im Buch der Sapientia Salomonis.²¹

Ad 4: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht ein historisches Ägypten.

Auch das Ägyptenbild der Josefserzählung ist ein perspektivisches Ägypten, ja ein fiktionales, das sich keiner bestimmten Zeit fugenlos einpassen und zumessen läßt. Dies gilt sowohl für jenes Ägypten, das der Erzähler seinen Josef erleben läßt, wie auch für das Ägypten, das dem Erzähler und den Texterweiterern und Redaktoren als zeitgenössische Realität bewußt gewesen sein muß. Es ist zwar zur Genüge – ich weise vor allem auf die Einzeldiskussion bei Vergote hin²² – versucht worden, die Informationen und Hinweise des Textes als Fingerzeige für eine Verankerung der Geschehensfolge in der Ramessidenzeit zu nehmen, oder auch – wie es beispielsweise Redford unternommen hat²³ – eine Beziehung auf Vorgänge und Vorstellungen in der Saitenzeit zu begründen. Die Versuche aber, die Ereignisse mit einem Ägypten der Hyksoszeit oder der Amarnazeit zusammenzuführen, haben sich ebenso wenig bestätigen lassen können, wie die Ansetzung der Primärerzählung in die Zeit der sogenannten salomonischen Aufklärung, die in dem früher gezeichneten Umfang und Maß wahrscheinlich nie existiert hat. Schließlich kann die These, es handele sich um eine Diasporanovelle zur Erbauung und Legitimation der jüdischen Gemeinden in Ägypten²⁴ analog zur Esternovelle als einer Schrift für die Juden in Babylonien, keine brauchbare Alternative sein, da hier weder formale noch semantische Kriterien in ausreichendem Umfang zur Prüfung anstehen. Fazit: Das angeblich vergangene Ägypten ist nicht greifbar, das gegenwärtige keinesfalls unzweideutig transparent, so daß die Konturen des Ägyptenbildes im Hintergrund ohne die nötige Tiefenschärfe vor Augen stehen. Das Ägyptenbild bleibt merkwürdig in der

²¹ Vgl. dazu M. Görg, Der Eine oder die Vielen. Beobachtungen zur Religionskritik in Weish 13, 1f., in: R. Schulz – M. Görg (Hg.), *Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius Assfalg* (Ägypten und Altes Testament 20), Wiesbaden 1990, S. 119–128.

²² Vgl. J. Vergote, *Joseph en Égypte. Genèse Chap. 37–50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain 1959.

²³ Vgl. D. B. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)*, Vetus Testamentum Supplements 20, Leiden 1970.

²⁴ Vgl. dazu A. Meinhold, Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle II, in: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 88, 1976, S. 72–93.

Schwebe. Dennoch gibt es gewisse Anzeichen im Textverlauf, Signale, die auf Inspiration des Autors durch zeitgenössische Beobachtungen schließen lassen.

Nach Cl. Westermann hat die Schilderung ägyptischer Verhältnisse den „Charakter einer ersten Begegnung“.²⁵ Das Neuheitserlebnis scheint in der Tat beeindruckend zu sein. Zugleich wird keinerlei Reserviertheit gegenüber dem Fremdartigen spürbar, welche Haltung nach Westermann für die Zeit Salomos spricht und gegen die Zeit des Exils. Aber reicht das Kriterium?

Gewiß, das Staunen über diese neue, andersartige Welt spielt eine große Rolle. Das Interesse am namenlosen Pharaon, an der Administration, der Hofhaltung, dem Ständewesen, dem Strafvollzug, nicht zuletzt dem Phänomen der Titulatur, der Investitur von Beamten, der Magie schließlich und dem merkwürdigen Bestattungsritual, der Balsamierungspraxis, das alles scheint dem Erzähler so augenfällig wie frappierend, daß er es in seine Szenenfolge einbaut. Keine Rede von den königlichen Baumaßnahmen, der allen Zeiten eigenen Architektur, kein Wort von imperialer Machtdemonstration, stattdessen erfährt der Hörer und Leser, daß es sogar Hungersnöte in diesem Land der Fleischtöpfe gibt. Kurz, es gilt nach wie vor das, was R. de Vaux meint: Der Erzähler „n'écrit pas en Égypte ni pour des Égyptiens. Le point de vue est celui d'un Palestinien, intéressé et ébloui par le grand royaume voisin“²⁶. Also nur Spiegelung einer Faszination?

Lassen wir uns auf einige Signale ein. Da sind die bekannten Namen der Hauptakteure auf ägyptischer Seite. Daß der „Pharaon“ ohne Namen erscheint, ist zwar ägyptischerseits gut bezeugt, da der Titel *pr* '3 ohne weiteres – auch in der Kartusche – für den König stehen kann, doch läßt auch der Kontext im biblischen Verwendungsbereich keine weiteren Identifikationen zu. Der Titel steht für den Namen. Da ist der Name Potifar, wie die Ägyptologen wissen, eine Bildung nach dem Muster *P3 dj p3* + Gottesname, in diesem Fall zweifellos „Der, den Re gegeben hat“. Ein Allerweltsname, wie es scheint, merkwürdig ist nur, daß er im Personennameninventar Ägyptens zwar der Gattung nach häufig begegnet, und zwar vor allem in der Spätzeit, hier aber meist ohne Implikation des Re.²⁷ Daher liegt der Gedanke nicht soweit fern, daß der Name den bekannten Formen nachgebildet und in Verbindung mit dem Kultort On, der Sonnenstadt Heliopolis, wo Potifar Priester gewesen sein soll, konstruiert worden ist. Wie sieht es ferner mit dem

²⁵ Westermann, *Genesis*, S. 18.

²⁶ Vgl. R. de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israel* (Études Bibliques), Paris 1971, S. 286. Deutsche Wiedergabe bei Westermann 19.

²⁷ Vgl. dazu Redford, *Story of Joseph*, S. 228, wonach der Name erst seit der 26. Dynastie belegt sein soll.

Ehrentiteln Josefs: *šaphnat Paneach* aus? Gewöhnlich als Bildung einer geläufigen Art gedeutet, nämlich der Form *dd GN jw.f 'nh* „Die Gottheit NN spricht, es (das Kind) möge leben“ o.ä., hat der Ehrentitel keine wortgleiche Parallele im ägyptischen Namenskorpus. Die beispielhafte Untersuchung zum Nameninventar Thebens in der 25. und 26. Dynastie von Günter Vittmann nennt überdurchschnittlich viele Namen des Typs, aber keinen Namen, der mit dem Ehrentiteln Josefs deckungsgleich wäre.²⁸ Vielmehr nennt der Verfasser die Gottheit so, wie dies auch die Weisheitslehren können, die von einem anonymen „Gott“ sprechen. Er kennt sich so gut im Ägyptischen aus, daß er hier bewußt modifiziert.²⁹ Der biblische Josef kann sich nicht mit einem ägyptischen Gottesnamen behren lassen. Darum die intendierte Änderung. Die Septuaginta kann hier offenbar noch kühner vorgehen, sie gibt den Titel mit *Psontomphanech* wieder, welche Umschreibung nicht einfach als Entsprechung zur hebräischen Fassung gedeutet werden kann, sondern wohl am ehesten einer Namenbildung *p3 sndm jb 'nh* „der das Herz mit Leben angenehm macht“ o.ä. nahesteht.³⁰ Potifar erhält Titel, die viel Kopfzerbrechen bereiten. Der Titel „Oberster der Leibwächter“ (hebräisch *sar hattabbahim*), zugleich der Chef der Scharfrichter und Gefängnisdirektor beispielsweise, hat wahrscheinlich mit einer hebräischen Neuinterpretation des ägyptischen Titels *šmsj* zu tun, ein Wort für die „Begleitung“, das mit der Hieroglyphe für das Hinrichtungsgeschloß geschrieben wird.³¹ Die Frau des Potifar ist im Alten Testament bewußt namenlos, weil ihr Name für den Erzählprozeß nicht weiter relevant ist.

Weil es für den Nichtägypter eben zu den auffälligsten Erfahrungen mit Ägypten gehört, ein Wort zur Spiegelung der Bestattungspraxis in der Josefserzählung. Es war bis in die jüngste Vergangenheit unklar, was mit einem in Gen 50,3 gewählten Verb, gebildet von einer Basis *HNT* und mehr aus Verlegenheit mit „einbalsamieren“ wiedergegeben, ursprünglich gemeint sei.³² Dieser Ausdruck ist m.E. nichts anderes als die hebraisierte Wiedergabe

²⁸ Vgl. G. Vittmann, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit* (Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien. Beiträge zur Ägyptologie 1), Wien 1978, S. 223f.

²⁹ Der Alternativvorschlag Redfords, *Story of Joseph*, S. 230f., statt der üblichen Ansetzung die Lesung *Dd-jpt-Nt-jw.f-nh* „Ipet und Neith sagen: er möge leben“ zu wählen, erscheint mir nicht akzeptabel.

³⁰ Vgl. etwa H. Ranke, *Die ägyptischen Personennamen I*, Glückstadt 1935, S. 117, Nr. 11: *p3-sndm-jb-nht*.

³¹ Näheres hierzu bei M. Görg, Die Amtstitel des Potifar, in: *Biblische Notizen. Beiträge zur exegetischen Diskussion* 53, 1990, S. 14–20.

³² Zum Folgenden vgl. M. Görg, Ein biblischer Begriff im Licht seines ägyptischen Äquivalents, in: *Studies in Egyptology. Presented to Miriam Lichtheim* (ed. S. Israelit-Groll) I., Jerusalem 1990, S. 241–256, mit dem zusätzlichen Obertitel „Bindung“ für das Leben“ auch in: M.

einer bestimmten Funktion im Rahmen des Balsamierungsgeschehens. Es handelt sich um die Praxis des Zusammenbindens, die von den „Weberinnen der Neith“ vielfach in den Texten der Saitenzeit prädiert wird. Der biblische Erzähler greift also nicht in die geläufige Terminologie für das Einbalsamieren in Ägypten ein, sondern bedient sich eines Fachausdrucks für einen ihm auffälligen Vorgang im Rahmen dieser Praxis, um ihn dann zum Ausdruck für das Gesamtgeschehen hochzustilisieren, wiederum ein Zeichen dafür, daß er mit seinen Informationen und Eindrücken autonom und kreativ umzugehen weiß.

In allem spiegelt sich mehr oder weniger deutlich das Wissen einer Zeit um Ägypten, das von einem lebhaften Kulturaustausch geprägt ist. Die Zeit ab Osorkon II., dessen Spuren sich in Samaria nachweisen lassen,³³ kommt hier besonders in Frage. Zugleich spielt die politische Lage eine entscheidende Rolle. Die Gefahr der assyrischen Bedrohung wächst von Jahr zu Jahr; das Hilfsersuchen des Hosea von Israel an den ägyptischen König ohne Namen ist signifikant genug. Eine Flucht nach Ägypten setzt ein, wie es deren mehrere gegeben hat. Was erwartet die Flüchtlinge? Vielleicht soll die Josefserzählung die Erwartungen stützen, daß es mit denen, die in Ägypten Zuflucht vor dem Osten suchen, trotz anfänglicher Probleme doch aufwärts geht und letzten Endes doch zum Besten stehen wird. Ist die Josefserzählung so etwas wie eine Werbeerzählung, nicht zur Abwerbung, sondern zur Sympathiewekkung? Wir können es nur vermuten.

Nicht zuletzt aber dürfte es der Rückblick auf das Geschick des Jerobeam gewesen sein, das zur Ausbildung der Erzählung und ihrer Akzeptanz zunächst im Nordreich Israel geführt hat.³⁴ Während Salomo im Südreich Juda und in der königsfreundlichen Literatur zum exemplarischen Weisheitslehrer aufstieg, ist Jerobeam als Gegner Salomos, als Flüchtling nach Ägypten und als erster König des Nordreichs sozusagen die paradigmatische Gegenfigur, die allem Anschein nach in der biblischen Josefserzählung eine Art Rehabilitation oder eher verschlüsselte Sympathieerklärung erfährt.

Ad 5: Das Ägypten des Alten Testaments ist nicht das Ägypten Thomas Manns.

Aus dem Gesagten ist schon deutlich geworden, daß sich die Palette der Ägyptenbilder oder -perspektiven im Alten Testament nicht mit Thomas Görg, *Studien zur biblisch-ägyptischen Religionsgeschichte* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 14), Stuttgart 1992, S. 108–116.

³³ Vgl. dazu u.a. K.A. Kitchen, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 BC)*, Warminster 1973, S. 324.

³⁴ Vgl. dazu u.a. J. Ebach, Josephsgeschichte, in: *Lexikon der Ägyptologie III*, 1980, Sp. 270–273.

Manns Ägyptenbild zur Deckung bringen läßt. Dabei ist es nicht so sehr die von Mann postulierte Amarnazeit im Hintergrund, die sich von den biblischen Beziehungen abhebt, da hier so gut wie keine Anknüpfungspunkte religionsgeschichtlicher Art nachweisbar sind (weder in der Monotheismus-Frage noch eindeutig in der Sprache von Ps 104), sondern es ist eher die Art, wie von Ägypten geredet wird. Wenn die Bibel aufs Ganze gesehen ein dialektisches Ägyptenbild serviert, mit der Spannweite vom „Haus der Knechtschaft“ als Symbolort des Inhumanen bis hin zur Region der Menschlichkeit, vom Raum der Bedrohung Israels bis hin zur Zone der Zuflucht, so erscheint das Ägypten bei Thomas Mann als fiktionales Gebilde, und zwar einerseits als Region stupider „Greisheit“,³⁵ andererseits aber auch als Sphäre gelassener Liberalität, als Land für Emporkömmlinge, eine Welt, in der man leben und leben lassen kann. Das Ägypten des biblischen Josef ist dagegen ein höchst lebendiges, staunenswertes, aber auch von mannigfachen Gegensätzen durchzogenes Ägypten, das ein einliniges Urteil nicht verträgt.

Dort, wo man nach dem Studium der Beziehungen zwischen Israel und Ägypten eine Bezugnahme erwarten würde, wie etwa im Bereich der Erinnerung an die Anfänge – ich denke an die Schöpfungserzählung Gen 1,1–2,4a oder die sogenannte Paradiesesgeographie, Texte, die im Josephsroman wie selbstverständlich an mesopotamische Traditionen gebunden werden – könnte man an positive Ägyptenperspektiven erinnern, die im Alten Testament greifbar sind.

Jakob und Ägypten. „Jaakob“: „Er war kein Gelehrter“, heißt es bei Thomas Mann, und:

Er sprach natürlich neben seiner südkanaanäischen Mundart das Babylonische, dieses sogar besser als jenes, aber das Ägyptische nicht, schon deshalb nicht, weil er [...] alles Ägyptische mißbilligte und verabscheute. Was er von diesem Lande wußte, ließ es ihm als die Heimat der Fronfuchtel und der Unmoralität auf einmal erscheinen. Die staatliche Dienstbarkeit, die dort offenbar das Leben bestimmte, beleidigte seinen ererbten Sinn für Unabhängigkeit und Selbstverantwortung, und der Tier- und Totenkult, der drunten in Blüte stand, war ihm ein Greuel und eine Narrheit, – dieser in noch höherem Grade als jener, denn aller Dienst am Unterirdischen, das aber schon sehr früh, schon beim Irdischen begann, schon beim Samenkorn, das in der Erde fruchtbar verweste, war ihm gleichbedeutend mit Unzucht. Er nannte das schlammige Land dort unten nicht ‚Keme‘ oder ‚Mizraim‘, er nannte es ‚Scheol‘, die Hölle, das Totenreich; und seine geistlich-sittliche Abneigung erstreckte sich auch auf das übertriebene Ansehen, in dem, wie man hörte, alles Schreiberturn dortzulande stand. (GW IV, 413f.)³⁶

³⁵ Dazu W. R. Berger, *Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman „Joseph und seine Brüder“*, Wien 1971, S. 178.

³⁶ Zum Ägyptenbild Jaakobs, vgl. Berger, *Mythologische Motive*, S. 188–192.

Natürlich zeichnet der Jaakob Thomas Manns ein „Zerrbild ägyptischer Sittenverwilderung“;³⁷ so daß der Joseph Thomas Manns leichtes Spiel hat, die „streng tendenziösen Schilderungen“ zu belächeln, „mit denen Jaakob auch ihm dies Land unleidlich zu machen gesucht hatte, das er, ohne wirkliche Anschauung davon zu besitzen, im Lichte feindlich-greuelhafter Prinzipien, des Vergangendienstes, der Buhlschaft mit dem Tode, der Unempfindlichkeit für die Sünde sah“.³⁸ Strenggenommen ist dies das Ägyptenbild der Sapientia Salomonis, ein Ägypten der dekadenten Welt, der Vielgötterei, des abstrusen Tierkults usw., aber nicht das der biblischen Josefserzählung.

Ägypten als „Scheol“, die alttestamentliche Bezeichnung für die Unterwelt, eine Welt weithin ohne Gott, in die er bestenfalls ausnahmsweise Einsicht nimmt. Thomas Mann geht davon aus, daß dieses Wort israelitischen Ursprungs sei. Es läßt sich jedoch noch immer ernsthaft erwägen, ob es nicht ein ägyptischer Ausdruck ist, nämlich das wohlbekanntere *sch-i-jalu*, Bezeichnung des sogenannten Binsfeldes, des Elysium, wie es in einzigartiger Weise im Grabe des Bürgermeisters Sennedjem in Deir el-Medina dargestellt ist. Aber – und das ist hier entscheidend – im Alten Testament gewinnt das Paradies der Ägypter auf einmal den Charakter einer Unwelt, in der zwar die Toten wohnen, aber doch ohne jede Aussicht auf Veränderung oder gar Rechtfertigung durch den Sonnengott. Erst der Descensus ad inferos im christlichen Credo verdeutlicht aufs neue, daß die lebensstiftende Majestät des Schöpfergottes auch die Präsenz im Bereich der Toten umschließt und zugleich überstrahlt, ein zweifellos ägyptisches Erbe in christlicher Neugestaltung.³⁹

Für Ägypten jedenfalls wird dieses Konzept einer Negativwelt nicht durchweg in Anspruch genommen. Gewiß, Ägypten ist für Israel immer mehr „Haus der Knechtschaft“, aber es ist auch, ohne daß dies terminologisch zum Ausdruck käme, das Land einer stillen Sehnsucht, Land der Hoffnung auf Rettung vor Assur und Babylon, Land der Exiljuden, einer eigenen „Galut“, die es schwer hatte, sich gegenüber der anderen Gola, der Verbannungsgemeinde in Babylon zu behaupten, als es nach dem Exil um den Aufbau des neuen Israel ging.

³⁷ Berger, *Mythologische Motive*, S. 191.

³⁸ Dazu Berger, *Mythologische Motive*, S. 192 mit Zitaten.

³⁹ Zum Vorstehenden vgl. zuletzt M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf 1992, S. 176f.

*Ad 6: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist nicht
das Ägypten des Josephsromans Thomas Manns.*

Die Belege für kritische Vergleichsstudien zum Verhältnis des Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament und dem Josephsroman Thomas Manns sind dünn gesät. In der theologischen Literatur basieren sie auf einer Betrachtung des bekannten Alttestamentlers Gerhard von Rad,⁴⁰ dessen zweibändige Theologie des Alten Testaments immer noch in den Bücherschrank jedes Theologen gehört. Gerhard von Rad nimmt einen Zwiespalt wahr, der vor allem Gestalt und Intention der biblischen Verarbeitung des Stoffes von der Fassung Thomas Manns trennt. Der biblische Text weise mit seiner literarischen Stilkunst, seiner Anthropologie und Theologie in eine „Schicht aufgeklärter Gebildeter“, die „als Träger eines Humanismus eine große literarische Produktivität entfaltet haben“. Auch wenn von Rad hier ohne sonderlichen Vorbehalt an die frühe Königszeit denkt, wählt er doch mit gutem Grund den Ausdruck „Humanismus“, da es nicht zuletzt um eine Beschäftigung des Schriftstellers mit dem „Phänomen des Menschen“ gehe. Dies sei aber besonders mit dem Interesse der älteren Weisheit zu verbinden, wie sie in Spr 10ff. zur Sprache komme und nunmehr „Joseph selbst als ein Paradigma“ des Langmütigen, des Gelassenen und Versöhnlichen erscheinen lasse. Dieser weisheitliche Humanismus sei aber nun keineswegs ohne göttliche Inspiration zu denken, im Gegenteil: gerade darin, daß sich der scheinbar immanente Ablauf der Geschehnisse in einer „seltsamen Verkettung der Ereignisse“ darstelle, sei Gottes Stimme spürbar, denn „Gott hat sich in dieser Führung gerade des Bösen bemächtigt, um alles zum Guten zu fügen“. Die Theologie der Josefserzählung bestehe darin, daß man im Unterschied zu älteren und anderen Dokumenten zum Geschichtshandeln Gottes hier keinerlei sakrale Vermittlung beansprucht habe, ja man habe den Eindruck, „daß in der aufgeklärten Geistigkeit dieser Erzählung das Sakrale überhaupt keinen Platz mehr“ habe: „So säkular hat Israel selten den Menschen vor Gott gesehen“. Ist also die Josefserzählung, wie von Rad meint, „in theologischer Hinsicht in ihrer Zeit wohl mehr ein radikaler Außenposten“? Ist dann nicht Ägypten, um den Faden weiterzuspinnen, als Lebenswelt Josefs nur die Chiffre eines gottgefälligen Raums, der das „Zitat“ Gottes nicht braucht, aber dennoch nicht aus der Ökonomie Gottes herausfällt?

⁴⁰ G. von Rad, *Biblische Joseph-Erzählung und Joseph-Roman*, in: *Neue Rundschau* 76, 1965, S. 546–559 = Ders., *Gottes Wirken in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1974, S. 285–304. Aus diesem Beitrag stammen die obigen Zitate. Es sei besonders betont, daß schon von Rad ausdrücklich auf Gestalt und Qualität des literarischen Bestandes der biblischen Josefserzählung aufmerksam gemacht hat: „Dem ist nun wirklich nicht so, daß Thomas Mann dem alten (ehrwürdigen‘ sagt man dann gern) Erzählungsstoff sozusagen zum ersten Mal wirkliches Leben eingehaucht habe, als habe er erst das Rohmaterial der biblischen Erzählung zu großer Form geschliffen“ (S. 550).

Gerhard von Rad läßt Thomas Manns Darstellungsmodus nicht ungeschoren.⁴¹ Es ist gerade die von Thomas Mann selbst gesetzte Charakteristik der Tetralogie als „ein manifest mythologisches Werk“, was ihm mit dem unvereinbar scheint, was man im Alten Orient hätte bedenken können. „Fleischwerdung“ des Mythos als eingestandenes Vorhaben des Autors, die Tendenz, den Mythos ins Humane „umzufunktionieren“, steht für Gerhard von Rad als ein Bestreben da, das sich doch letzten Endes gegen das mythenkritische und antimythologische Konzept biblischer Schriftsteller wende. Denn gerade die Josefserzählung führe nicht ein religiöses Engagement, „sei es in feierlichem Pathos, sei es in ironischer Distanz“, vor, wie dies bei Thomas Mann der Fall sei, sondern lenke die Aufmerksamkeit auf das vordergründige Geschehen, freilich nicht ohne gerade darin eine Wahrheit verborgen zu wissen, daß „Gott in dem verwirrend profanen Getriebe ein rettendes Werk zum Ziele geführt“ habe. Ja, es scheine so, daß „das menschliche Wollen und Handeln von der Übermacht des göttlichen Heilsplanes fast bis zur Bedeutungslosigkeit entleert“ würde. Dagegen gebe es bei Thomas Mann „kein göttliches Walten, das in seiner Autarkie die Menschen fast überfährt“. So hat Gerhard von Rad den Eindruck hinterlassen, als hätten wir es mit einer „exklusiven Gegensätzlichkeit“ zu tun. Dieser Eindruck mildert sich auch dadurch nicht, daß von Rad abschließend auf eine gemeinsame Perspektive zu sprechen kommt. Hieß es zuvor als Feststellung von Rads: „In dem Maß, in dem die Figuren des Romans ihre Legitimation im Mythischen finden oder suchen, in dem ihnen in den mythischen Urordnungen Göttliches begegnet, in dem Maß erweitert sich die Kluft zwischen ihm und dem Alten Testament (aber auch dem Neuen Testament), denn dort legitimiert und birgt sich der Mensch in einem Heilsgeschehen, das sich im Irreversiblen ereignet und das Irreversibles schafft“, so daß, wie von Rad fragend formuliert, „Israel den ganzen Tiefsinn eines mythischen Daseinsverständnisses mühelos dadurch überstiegen“ habe, „daß es durch die Begegnung mit einem verheißenden und sich doch immer tiefer verbergenden Gott in eine Zone ganz anderer Geheimnisse geführt wurde, nämlich in den Beruf eines Gottesknechtes“, so kann er doch wenigstens dem „Witz“ Tribut zollen, der sowohl der biblischen Erzählung wie dem Roman Manns innewohnt: indem er aus dem Wort Josephs an seinen Haushalter zitiert: „Was für eine Geschichte, Mai, in der wir sind! Es ist eine der besten! Und nun kommt's darauf an und liegt uns ob, daß wir sie ausgestalten, recht und fein und das Ergötzlichste daraus machen und Gott all unseren Witz zur Verfügung stellen. Wie fangen

⁴¹ Zur Darstellung G. von Rads vgl. jetzt auch F. Golka, *Die biblische Josefsgeschichte und Thomas Manns Roman* (Oldenburger Universitätsreden 45), Oldenburg 1991, besonders S. 16f.

wir's an, einer solchen Geschichte gerecht zu werden? Das ist's, was mich aufregt ...". Aber auch hier: eine gewichtige Einschränkung. Für die Bibel ist das Geschehen trotz allen Humors in den Vätertraditionen keineswegs ein Spiel, nicht vergleichbar mit dem „Märchenspiel der mythischen, hochstaplerischen Rolle Josephs“ (H. Lehnert).⁴² Der Leser kommt nie von jener Atmosphäre „tödlichen Ernstes“ frei, der die „Fremdlingschaft Israels in der Welt der Religionen von Anfang an begleitet“.⁴³ Der „Ur-Josef“ des Alten Testaments ist so wenig ein Spiel, ein „Josef-im-Fest“, wie das alttestamentliche Ägypten Schauplatz der liturgischen Vergegenwärtigung eines Mythos ist. Stattdessen kommt Josef im Gewand des gottgeleiteten Aufsteigers im Ausland daher, als Prototyp eines Weisen, der die Strahlungen des Mythos auf sich zieht und in die Geschichte bannt.

Aus dieser divergierenden Sicht fällt auch ein entsprechender Schatten auf das jeweilige Ägyptenbild. Von einer deckungsgleichen Perspektive kann in der Tat keine Rede sein. Ägypten ist in der Josefsgeschichte des Alten Testaments das aufgesuchte und gesuchte Ausland, das zum Raum der gottgefühten Bewährung und Erhebung eines ausgestoßenen Israeliten wird; die Einbettung der Geschichte in ihren jetzigen Kontext läßt Ägypten dagegen nur für einen Lidschlag der Geschichte als attraktiv erscheinen, um aber dann gerade diese Periode als Vorraum der Unterdrückung zu präsentieren, als aufgenötigte Existenz, der die Befreiung in Gestalt der Herausführung aus Ägypten folgen muß. Dieses zwielichtige Ägypten der Josefstraditionen im Alten Testament hat bei Thomas Mann keine stimmige Spiegelung erfahren, sollte es wohl auch nicht.

Ad 7: Das Ägypten der Josefserzählung im Alten Testament ist mit dem Ägypten Thomas Manns vergleichbar.

Geht also die Schere soweit auseinander, daß man nicht nur von einer Verfremdung Ägyptens durch Thomas Mann, sondern auch von einer Verfremdung des alttestamentlichen Ägypten bei Thomas Mann sprechen müßte, ohne ein Tertium comparationis wahrzunehmen?

Die Keuschheit des Joseph im Roman stellt sich als Erfüllung eines Postulats der „Gottvernunft“, der „Gottesklugheit“ und des „Gottesverständes“ dar, sie steht, wie mit Recht gesehen worden ist, in Kontrast zur „Sünde“, insofern sie einer Maxime für optimale Lebensgestaltung entspricht, so wie sie die jüdische Weisheit vorschreibt.⁴⁴ Sünde als „Narrheit“, als Verhaltens-

⁴² H. Lehnert, *Thomas Mann – Fiktion, Mythos, Religion*, Stuttgart 1968, S. 97.

⁴³ Von Rad, *Biblische Joseph-Erzählung*, S. 558.

⁴⁴ Vgl. Berger, *Die mythologischen Motive*, S. 195.

weise des Toren in der weisheitlichen Spruchliteratur ist in der Tat die Folie, vor der sich Josephs weisheitliche Tugend vorteilhaft abhebt. Hier treffen sich weisheitlich-didaktische Perspektiven, die der biblischen Darstellung zu eigen sind, mit den Konturen des Mannschen Joseph. Allerdings ist dies eher ein Kennzeichen der frühjüdischen Josefsinterpretation, die dann auch die Exegese der Alten Kirche mitbestimmt hat. Josef als Exponent des Widerstandes gegen die Verfremdung, als Inbegriff des Gerechten, der die Weisheit verkörpert. Es muß nicht erneut betont werden, daß diese Interpretation den Boden der Josefserzählung im Alten Testament – auch in ihrer redaktionellen Position – verläßt, und nur dort Raum gewinnen kann, wo Ägypten nicht mehr als attraktiver Lebensraum, sondern als Ort der Bewährung in der Versuchung, als Herausforderung in der Fremde, als Sphäre der Diaspora verstanden wird.

Das Ägypten der biblischen Josefserzählung ist ein weisheitliches Ägypten, d.h. ein Ägypten, wie es ein Weiser der Zeit des fortgeschrittenen Königtums im Nordreich vor dessen Untergang sieht und perspektivisch beschreibt. Keine Beschreibung nach Machart der französischen „Description d'Égypte“ gewiß, aber doch auch mit begrenztem Durchblick durch die Zusammenhänge, geprägt vom Staunen über diese neue und doch so alte Welt. Dennoch geht der Verfasser mit den Eindrücken nicht unkritisch um. Er modifiziert Namen und Titel, hebt – wie beim Bestattungsgeschehen – Einzelzüge heraus und läßt sie in Übernahme einer fremden Terminologie als charakteristisch erscheinen, kurz, er greift ein, wie es seiner gestaltenden Sichtweise entspricht. Grundsätzlich tut Thomas Mann nichts anderes. Seine „Gottserfindung“ bewegt sich ja auch um die Kreation der Dinge und Namen hier und dort, ohne vollständig vom Boden abzuheben. Das Land, in dem sich Träumer bewegen, die Beamten und vor allem der Pharao selbst, wird von einem Träumer heimgesucht, der zugleich Traumdeuter ist. Wird also jenes in der Schweben verbleibende Ägypten nicht selbst zu einem Traumgebilde? Schon auf der Ebene der primären Josefserzählung scheint es so zu sein, wenn auch die Einbettung in den jetzigen Kontext Ägypten eher als traumatisches Gebilde oder als Alptraum Israels erscheinen läßt.

Wie bei Thomas Mann ist Ägypten schon im „Ur-Josef“ der Josefserzählung des Alten Testaments nicht der angeborene Lebensraum Israels. Ägypten bleibt die einigermaßen exotische, jedenfalls andere, geographisch jenseitige Welt, die einen Lebensweg abnormer Art verspricht. Die Grundstruktur der biblischen Josefserzählung mit den drei Phasen der Loslösung aus den angestammten Verhältnissen, der Abstiegs- und Aufstiegserfahrung im quasisseitigen Ägypten und der Reintegration in die israelitische Tradition und Gesellschaft kann m.E. mit den Elementen des märchentypischen Erzähl-

schemas „Auszug-Fremde-Heimkehr“ verglichen werden, das u.a. auch in dem literarischen „Zwei-Brüder-Märchen“ aus Ägypten wiederkehrt, wie Jan Assmann gezeigt hat.⁴⁵ Die längst vermutete Kenntnis des „Zwei-Brüder-Märchens“ auf Seiten des alttestamentlichen Erzählers beschränkt sich daher nicht auf die Gestaltung der Episode von der Frau des „Potiphar“,⁴⁶ sondern charakterisiert ebenso weitere Einzelzüge, die das Schicksal des Josef mit Phasen des Vegetations- und Auferstehungsgottes Osiris und dem Regenerationsprozeß des Lebens vergleichen lassen,⁴⁷ und vor allem den Ablauf der Erzählung als ganzen, ohne daß man von einer literarischen Dependenz im engen Sinne sprechen muß. Auch hierin, möchte ich meinen, zeigt sich eine vielleicht unbeabsichtigte Strukturparallele, die den Josepshroman Thomas Manns als verwandtes Makroprojekt mit der biblischen Fassung verbindet.

Für Thomas Mann ist der „Joseph des Romans“ ein „Künstler, insofern er spielt, nämlich mit seiner imitatio Gottes auf dem Unbewußten spielt“ (GW IX, 499). In der „erzählerischen Begegnung von Psychologie und Mythos“ ereignet sich ihm eine „festliche Begegnung von Dichtung und Psychoanalyse“. In dem „Spiel der Psychologie auf dem Mythos“ sind ihm „Keime und Elemente eines neuen Menschengefühls, einer kommenden Humanität beschlossen“. Schon die Joseferzählung im Alten Testament ist, so denke ich, auf Zukunft angelegt. Sie möchte auch einer offenen Humanität das Wort reden, freilich auch einer Menschlichkeit, die sich alternativ zur Erfahrung des Gegenteils darstellt und für Israel eine Ahnung von nationaler Würde im internationalen Miteinander bedeutet. Ist zunächst Jerobeam als geschichtliche Gestalt zugleich Exemplarfigur des Josef als ein Prototyp eines Hoff-

⁴⁵ Vgl. J. Assmann, *Das ägyptische Zweibrüdermärchen (Papyrus d'Orbiney). Eine Textanalyse auf drei Ebenen am Leitfaden der Einheitsfrage*: ZÄS 104, 1977, S. 1–25. E. Brunner-Traut, *Papyrus D'Orbiney: LA IV*, 1982, S. 697–704 wendet sich gegen Assmanns im Anschluß an V. Propp und M. Eliade vermutete Dependenz des dreiphasigen Aufbaus von Initiationsritualen und möchte die „Zusammenhänge umgekehrt“ sehen (S. 701), da ihr der „Dreitakt: Auszug – Fremde – Heimkehr“ eine „allgemeine Kunstregel – weil Lebensregel“ zu sein scheint, die lediglich zu „Spiegelungen“ auf verschiedenen Ebenen wie der Kultpraxis und Kunst führen könne. Aber auch wenn das Zweibrüdermärchen nach E. Blumenthal und (ihr zustimmend) Brunner-Traut als neuägyptische „Unterhaltungsliteratur“ betrachtet werden sollte, kann ihm doch ein weisheitlich-didaktisches Grundmodell zu eigen sein, das sich geradezu archetypisch erfassen läßt, ohne daß man genötigt sein müßte, ein Initiationsritual vorauszusetzen. Allerdings kann ich auch nicht erkennen, wieso eine Berufung auf das Initiationsthema etwa zur Folge haben müßte, „jede klassische Sonate mit Exposition – Durchführung – Reprise als Aktualisierung eines Initiationsthemas“ zu verstehen. Das gemeinte Strukturprinzip ist nicht mit dem hegelianischen Dreischritt ineinzusetzen.

⁴⁶ Vgl. etwa Westermann, 1982, S. 16.

⁴⁷ Vgl. dazu zuletzt H. Ringgren, *Die Versuchung Josefs (Gen 39)*, in: M. Görg (Hrsg.), *Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament* (Fs. J. Scharbert), Stuttgart 1989, S. 267–270.

nungsträgers für ein erneuertes Israel, kann die Hereinnahme der Erzählung in die Traditionen des Pentateuchs durch den jüdischen Redaktor eben jenen Josef zum Erzvater der Begegnung der Kulturen aufwerten, der mit den drei Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob Schritt halten kann, ja der das schier Unmögliche realisiert, vom Häftling im ungeliebten Ägypten in einer Blitzkarriere zum Premierminister aufzusteigen. Der Ahnherr Josef wird so zu einer quasimythischen Figur, in der sich das benachteiligte Nordreich im Widerstand gegen zeitgenössische Bedrohung wiederfindet und später Juda/Jerusalem ein Gütezeichen für den gesuchten und nicht unumstrittenen Beistand aus Ägypten erblicken kann. Insoweit ist das Ägypten der Josefserzählung eine Art Vorwegnahme des Exils als Zeitraum der Katharsis, einer Reinigung, die zur Grundlage eines alternativen Gemeinschaftsbewußtseins wird. Ägypten und seine Behandlung in der Josefserzählung des Alten Testaments ist ein Exemplarfall jener Ironie, mit der der Autor die Ägyptenangst herrschender Kreise karikiert. Auch hier ist eine gewisse Parallelität zum Zusammenspiel zwischen Ironie und neuer Humanität bei Thomas Mann unverkennbar.⁴⁸ Auf Ganze gesehen mag man Picassos Devise recht geben, daß die „Kunst als Lüge“ zur Wahrheitssuche provoziert, was sich mit Thomas Manns eigenem vielzitierten Wort von der „lustigen Exaktheit“ und der „fiktiven Wissenschaftlichkeit“ durchaus kreativ verbinden läßt.

Nachwort:

Eine „digitale Kommunikation“ mit dem exemplarischen Aufsteiger ist nach meiner Ansicht nicht nur für Israel, sondern für die Zukunft des Christentums im Kontakt mit dem Judentum von bleibender Relevanz. In dem biblischen Josef verkörpert sich in Entsprechung zum Joseph Thomas Manns die gewollte und anerkannte Zeitlosigkeit der humanen Vermittlung im Geist der Versöhnung. Diese Perspektive vergißt keinen Moment lang das Dasein des Häftlings oder das unendliche Elend des Gefangenseins, nicht die scheinbare Aussichtslosigkeit der traumatischen Existenz, gewichtet aber den Traum und den Traumdeuter, läßt den Traum von einer besseren Koexistenz träumen, wie ihn der biblische Josef und auch der Joseph Thomas Manns träumen konnte.

Sowohl die Josefserzählung des Alten Testaments wie auch der Josephsroman Thomas Manns müssen nach den zerstörerischen Erfahrungen, die das Judentum machen mußte, neu gelesen werden. Eine „rélecture nach Ausschwitz“ muß verdeutlichen, was schon von Rad angedeutet hat, daß die

⁴⁸ Zur Ironie im Josephsroman vgl. R. Baumgart, *Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns*, München 1964, S. 151–163.

„Fremdlingschaft“ Israels in der Diaspora „in einer entsetzlichen Weise bestätigt“ worden ist.⁴⁹ Das Ägypten als Aufenthaltsort eines Israeliten und prototypischen Juden im Ausland steht ja paradigmatisch und selbst prototypisch für den Raum, in dem Juden ein Lebensrecht und eine Heimat finden. Ägypten ist ja in beiden Darstellungen – das sollten wir besonders herausheben – das Asylland schlechthin geworden, dessen Offenheit eine humane Gesellschaft fordert und fördert. Aber Ägypten ist auch als Ort der Knechtschaft gesehen worden, auch darin prototypisch für alle Räume der Unfreiheit in dieser Welt.

In der Ägyptenvision und deren Revision offenbart sich eine dialektische Erfahrung, die eine Traumwelt der bitteren Realität gegenüberstellt. Aber ohne den Traum vom Aufstieg aus den Niederungen zur Höhe des Gestaltkönnens in Harmonie mit sich selbst kommt kein Mensch aus, kann er nicht leben oder gar überleben. Das Träumen ist auf verzwickte Weise mit dem Traumatischen verwandt. Denn nur in der Nacht der Gefängnisse hat das Träumen wohl noch eine echte Chance.

⁴⁹ von Rad, *Biblische Joseph-Erzählung*, S. 557.

Mut-em-enet und die ägyptischen Frauen

Emma Brunner-Traut
und Hellmut Brunner
octogenariis

I

Wenn im folgenden von Mut-em-enet und den ägyptischen Frauen die Rede ist, so nicht, um die Heldin von Thomas Manns erstem Ägypten-Logos mit anderen Ägypterinnen des Romans zu vergleichen: der klugen, herrischen Königinmutter Teje oder der zarten, schemenhaften Nofertiti, die niemals ihren Mund auftut; auch um die blinde Tuij soll es nicht gehen, Mut-em-enets Schwiegermutter aus dem Bachofens Muttermythos parodierenden Ursumpf,¹ die mit ihrem Ehegeschwister die folgenreiche Verunstaltung des Sohnes Petepre ausgeheckt hatte. Zu schweigen ist ferner von Asnath, Josephs farbloser und gleichfalls vom Dichter zur Sprachlosigkeit verurteilter Gattin, deren einziges Charakteristikum, den Armen ihrer Mutter räuberisch in die Ehe entrissen oder wenigstens auf diese Rolle festgelegt zu sein, nicht ihrer eigenen, der ägyptischen Priestertradition, sondern dem griechischen Demeter-Persephone-Mythos entlehnt ist.² Erst recht unbeachtet bleiben Nebenfiguren wie Mut-em-enets Zofen, deren eine, Tabubu, die nubische Vettel, ihren Namen einer böartigen Hure und ihre Gestalt einer Hexe in dem spätägyptischen Setna-Erzählungszyklus verdankt.³

So reizvoll es wäre, ich will der Versuchung widerstehen, einige von den unzähligen ägyptischen Fäden, die des Verfassers Sachkenntnis und Intuition

¹ Brief Thomas Manns an Karl Kerényi, 3.12.1945, Thomas Mann – Karl Kerényi, *Gespräch in Briefen*, Zürich: Rhein-Verlag 1960, S. 124.

² Brief an Karl Kerényi, 7.9.1941, ebd., S. 99f.

³ Für die Bibliographie zu ägyptischen Texten sei grundsätzlich auf das *Lexikon der Ägyptologie*, hrsg. von Wolfgang Helck und Eberhard Otto/Wolfhart Westendorf, 6 Bände, Wiesbaden: Harrassowitz 1975–1986 (im folgenden: LÄ) verwiesen. Ich zitiere im einzelnen, soweit möglich, Ausgaben von Übersetzungen, die Thomas Mann mit Sicherheit oder wahrscheinlich gekannt hat, und jeweils eine moderne, bequem zugängliche Übersetzung. – Zum sog. Setna-Roman vgl. Günther Roeder, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, Jena: Diederichs 1927, S. 136–181; Emma Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*, München: Diederichs 8. Aufl. 1989, S. 221–265.

in sein Kunstwerk gewoben haben, aus ihrem Zusammenhang zu lösen. Vielmehr habe ich, ausgehend von der weiblichen Hauptgestalt, das Augenmerk auf ihre altägyptischen Geschlechtsgenossinnen zurückgelenkt und dabei die Erfahrung gemacht, daß aus dieser Perspektive das den Ägyptologen meist Bekannte in schärferem Licht erscheint. So konnte ich es mir erlauben, die Fülle einschlägiger germanistischer Arbeiten außer acht zu lassen, und mich auf ägyptologische beschränken.⁴ Wie oft dabei auf die Forschungen von Emma Brunner-Traut und Hellmut Brunner zurückgegriffen werden mußte, mögen die Anmerkungen lehren, und so hoffe ich, mit dem Blick auf den altägyptischen Alltag und auf Literatur und Religion der Pharaonenzeit, mit dem Ausblick auf das Alte Testament und mit dem Ausgangspunkt in der neueren deutschen Literatur einige von den Interessen des im Thomas Mann'schen Sinne „musterhaften“ Ägyptologen-Ehepaars berührt zu haben.

II

Wie alle tragenden Personen des Joseph-Romans hat Thomas Mann Mut-em-enet als Teil ihres sozio-kulturellen Umfelds, aber auch nach literarischen Überlieferungen gestaltet und sie mit Hilfe mythischer Prototypen gedeutet. Folgen wir den drei Blickrichtungen, die sich daraus ergeben!

Die Stellung der Frau in der Gesellschaft des pharaonischen Ägypten ist unter Fachleuten umstritten; die einen glauben an eine in allen Bereichen selbstverständliche Gleichbewertung, die anderen verweisen alles, was dafür spricht, in die Welt des schönen Scheins außerhalb einer Wirklichkeit, in der die Frau vom Mann beherrscht und unterdrückt gewesen sei.⁵ Fest steht aber, daß die Ägypterin hohen und mittleren Standes – nur über sie sind wir, abgesehen vom Königshaus, unterrichtet – rechtsfähig war, also erben und vererben, kaufen und verkaufen konnte und als Zeugin, Klägerin und Angeklagte vor Gericht auftrat. Sie durfte sich frei in der Öffentlichkeit bewegen, ohne sich besonders zu verhüllen. Es gab auch keine Kaufehe und praktisch kaum Polygamie, und vor allzu großer Willkür ihres Mannes war die

⁴ Beratung auf alttestamentlichem Gebiet und den Hinweis auf Franz Werfel verdanke ich Konrad von Rabenau.

⁵ Vgl. Sylvia Schoske und Dietrich Wildung, Nofret – die Schöne. Die Frau im Alten Ägypten. Ausstellungskatalog München – Berlin – Hildesheim 1984–1985, Mainz: Zabern 1984, dazu Detlef Franke, Göttinger Miscellen 84, Göttingen 1985, S. 81–84. – Zur Stellung der Frau in pharaonischer Zeit vgl. zuletzt Erika Endesfelder, Die Stellung der Frau in der Gesellschaft des Alten Ägypten, in: *Wären sie nur schön? Frauen im Spiegel der Jahrtausende*, hrsg. von Bettina Schmitz und Ute Steffgen, Mainz: Zabern 1989, S. 23–68; Schmitz, Tochter – Ehefrau – Mutter. Frauenalltag im Alten Ägypten, ebd., S. 69–115; Erika Feucht, Die Stellung der Frau im Alten Ägypten, in: *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, hrsg. von Jochen Martin und Renate Zoepffel, Freiburg – München: Alber 1989, S. 239–306.

Ehefrau vermögensrechtlich geschützt. Ja, selbst liebevolle Fürsorge, wie sie Petepre seiner Gemahlin angedeihen ließ, war ein Ideal, zu dem sich ägyptische Ehemänner bekannten.⁶ Mag eine solche Unabhängigkeit auch nicht in allen Perioden einer dreitausendjährigen Geschichte gleichmäßig bestanden haben – ohne Zweifel sucht sie ihresgleichen in der Alten Welt vom Zweistromland bis zu den Säulen des Herkules.

Über die Gründe für diesen Alleingang Ägyptens kann man bisher nur spekulieren. Einer ist vielleicht in der hier wie sonst nirgendwo im Staatskonzept verankerten Übermacht des Königtums zu sehen, demzufolge jeder Untertan, wenn auch in großer Distanz, unmittelbar zum Pharao war und vor ihm mit allen anderen gleich. Dieses Konzept, das Siegfried Morenz auf die Formel „Gottkönig und Großgesellschaft“ gebracht hat,⁷ war, wohlge-merkt, nur ideologisches Postulat. Aber als solches besaß es die Kraft, die Realität mitzugestalten, und war auch an der Relativierung patriarchalischer Binnenstrukturen wie der Großfamilie und damit an einer Lockerung der Fesseln beteiligt, die die Frauen benachbarter Gemeinwesen gefangenhielten.

In ihrer relativen Freiheit ist Mut-em-enet also eine echte Angehörige der Oberschicht des Neuen Reiches; sie ist es aber auch darin, daß sie ihre Würde nicht aus sich selbst, sondern aus ihrem Status als verheiratete Frau bezog, und daß sich ihr gesellschaftlicher Rang nach dem ihres Mannes richtete. Unverheiratete, Geschiedene und Witwen galten nichts; sie waren auf ihre Familie und die Mildtätigkeit der Wohlsituierten angewiesen. Zu denen gehörte Mut-em-enet als Gattin eines hohen Würdenträgers, und als solche versah sie, wie viele ihrer Standesgenossinnen, Priesterinnendienst im Gefolge des Gottes Amun, wobei das Eunuchentum ihres Mannes ebensowenig zu den Verpflichtungen seines Amtes gehörte⁸ – derlei gab es in Mesopotamien – wie die Jungfräulichkeit zu dem ihren; der Dichter mußte sie aus psychologischen Gründen erfinden. Dagegen entspricht der vermutlich gleichfalls erfundene Kunstgriff der verliebten Frau, den Gegenstand ihrer Sehnsucht unter dem Vorwand hauswirtschaftlicher Besprechungen regelmäßig herbeizuzitieren, insofern ägyptischer Praxis, als aus einer erst nach dem

⁶ Beispiele bei Feucht, ebd., S. 294–296.

⁷ Der Alte Orient. Von Bedeutung und Struktur seiner Geschichte, in: *Summa Historica. Grundzüge der welthistorischen Epochen*, Berlin – Frankfurt – Wien: Propyläen 1965 (Propyläen Weltgeschichte [11]), S. 25–63, bes. S. 41ff., 50f.; wiederabgedruckt in: ders., *Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Elke Blumenthal und Siegfried Herrmann, Weimar: Böhlau 1975, S. 31–74, bes. S. 48ff., 59f.

⁸ Vgl. Gerald E. Kadish, Eunuchs in Ancient Egypt?, in: *Studies in Honor of John A. Wilson*, Chicago: University Press 1969 (Studies in Ancient Oriental Civilization, 35), S. 55–62. Auch der biblische Potiphar in Gen 39 war kein Verschnittener, geschweige denn, daß hier die Selbstentmannung des Bata in der ägyptischen d'Orbiney-Erzählung als Vorbild gewirkt hat, wie Kadish vermutet. Zum Zusammenhang s.S. 199.

dritten Joseph-Band publizierten Briefsammlung des Neuen Reiches hervorgeht, daß sich viele „Sängerinnen des Amun“ auch jenseits ihrer geschlechtsspezifischen Aufgaben einer „Herrin des Hausstands“ tatsächlich um die geschäftlichen Belange ihrer Männer kümmerten.⁹ Vielleicht waren diese Damen sogar des Schreibens kundig, auch wenn sie die schwierige Kunst nur für dienstliche Korrespondenz und nicht, wie Mut-em-enet, für *billets doux* verwendeten,¹⁰ falls es solche überhaupt gegeben hat; die rührenden Sehnachtsbeteuerungen, die die Amun-Sängerin Nefer-Iset dem Schreiber Eje übermitteln läßt, sind in geschäftliche Mitteilungen eines Amtskollegen eingebettet und können auch einem männlichen Blutsverwandten gegolten haben.¹¹ Sicher ist jedenfalls, daß die Frauen auch als „Hausherrinnen“ ihren Männern untertan waren und keine eigene Erwerbstätigkeit ausübten. Normalerweise lebten aber die Ehepartner der *leisure class* ihre Gemeinsamkeit nicht in der Arbeitswelt, sondern, wie Jan Assmann kürzlich gezeigt hat, in der Freizeit, bei Gastmählern und auf der Jagd.¹² Damengesellschaften im Stil der von Mut-em-enet veranstalteten mögen außerdem stattgefunden haben, aber sie waren es den Ägyptern nicht wert, auf ihren Grabwänden abgebildet zu werden. Denn die Gemeinschaft der Paare des Neuen Reiches setzte sich in den Gräbern fort. Die Frauen waren bei ihren Männern mitbestattet, in Gruppenstatuen an ihrer Seite verewigt und traten mit ihnen vor die Götter des Jenseits – an zweiter Stelle, oft in verkleinertem Maßstab, ihnen im Tod wie zu Lebzeiten zu- und untergeordnet. Später allerdings, während der politischen Theokratie Amuns zur Zeit der 21. Dynastie, scheinen auch die „Sängerinnen des Amun“ an Selbständigkeit gewonnen zu haben, so daß sich auffallend viele von ihnen eigene Totenstelen und Totenpapyri zulegen konnten.

Abhängigkeit und Freizügigkeit der ägyptischen Frauen erweisen sich besonders im Krisenfall. Nach den Moralnormen, die etwa beim Totengericht angelegt wurden, war es verwerflich, einer verheirateten Frau zu nahe zu treten,¹³ doch wurde ein Ehebruch dem Mann wohl nicht nur von

⁹ Jaroslav Černý, *Late Ramesside Letters*, Bruxelles: Reine Élisabeth 1939 (Bibliotheca Aegyptiaca, IX), übersetzt von Edward F. Wente, *Late Ramesside Letters*, Chicago: University Press 1967 (Studies in Ancient Oriental Civilization, 33). Beleg aus der Amarnazeit: Pap Robert Mond 2, übersetzt von Wente, *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta/Georgia: Scholars Press 1990, S. 95f.

¹⁰ Zur Schreibkundigkeit von Frauen zuletzt Wente, *Letters*, S. 9.

¹¹ Pap Alnwick Castle, 18./19. Dyn., übersetzt von Siegfried Schott, *Altägyptische Liebeslieder*, Zürich: Artemis 2. Aufl. 1950 (Die Bibliothek der Alten Welt), S. 112f.

¹² Ikonographie der Schönheit im alten Ägypten, in: *Schöne Frauen – schöne Männer. Literarische Schönheitsbeschreibungen*, hrsg. von Theo Stemmler, Tübingen: Narr 1988, S. 13–32.

¹³ Totenbuch Kap. 125, übersetzt von Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich – München: Artemis 1979 (Die Bibliothek der Alten Welt), S. 234 (in einigen Versionen auf das

Mai-Sachme (GW V, 1312)¹⁴ als Kavaliersdelikt nachgesehen. Die Frau wurde verstoßen, d.h. ohne Vermögen zu ihrer Familie zurückgeschickt, und es ist anzunehmen, daß sie in der von Männern bestimmten Rechtspraxis gewöhnlich den kürzeren zog, wobei die Todesstrafe wohl nur ausnahmsweise angewendet wurde. Aber auch männliche Übeltäter kamen nicht immer ungeschoren davon. Von den Vergeltungsmaßnahmen, die Joseph für sein angebliches Vergehen in Aussicht gestellt werden (GW V, 1171, 1180, 1198ff.), sind nach unserer Kenntnis Verstümmelung von Ohren und Nasen und Verbannung zur Zwangsarbeit tatsächlich vollzogen worden, nicht aber die Hinrichtung; das Krokodil, dem der Verbrecher, die Hunde, denen die Ehebrecherin zum Fraß vorgeworfen wird, und der Türzapfen, der sich im Auge des Delinquenten dreht, sind Zitate aus der Literatur.¹⁵ Doch wer weiß, was geschah, wenn ein Sklave (meist waren es Ausländer) es wagte, die „große Sünde“ mit der Dame zu begehen! Wahrscheinlich wurde mit ihm kurzer Prozeß gemacht, und das Recht war *a priori* auf ihrer Seite. Für sozial überlegene Männer gab es wohl prinzipiell kein Tabu; wahrscheinlich wollte daher der Hohepriester Amenemhet mit seiner Versicherung, sich im väterlichen Hause mit keiner Sklavin eingelassen zu haben, nur unterstreichen, daß er die Hausherrenrechte seines Vaters nicht verletzt hatte.¹⁶ Umgekehrt konnte es aber auch geschehen, daß ein Beamter, um die – vielleicht blinde – Tochter seiner Schwester zu verheiraten, seinen eigenhändig in Syrien gefangenen Haussklaven freiließ, sein Vermögen zwischen ihm und den beiden Frauen aufteilte und verfügte, die Mutter habe bei dem jungen Paar zu wohnen und ihrem Schwiegersohn in allem zu gehorchen.¹⁷

Verhalten an heiliger Stätte beschränkt); vgl. Chris J. Eyre, Crime and Adultery in Ancient Egypt, in: *The Journal of Egyptian Archaeology* 70, London 1984, S. 92–105.

¹⁴ Zitiert wird nach: Thomas Mann, *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1974 (Sigle: GW, Bd., Seitenzahl).

¹⁵ Krokodil: Pap Westcar (s. S. 189), übersetzt von Adolf Erman, *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig: Hinrichs 1923 (Nachdruck Leipzig: Zentralantiquariat 1970), S. 64–77; Ulrich Steindorff, *Märchen und Geschichten der Alten Aegypter*, Berlin: Propyläen [1925], S. 21–41; Roeder, *Erzählungen*, S. 1–16; Brunner-Traut, *Märchen*, S. 43–55, hier auch die Verbrennung der Frau, deren Asche zerstreut wird; Erzählung von Wahrheit und Lüge (s. S. 190f.), übersetzt von Brunner-Traut, *Märchen*, S. 73–76. Zum Tod durch Krokodilfraß vgl. Eyre, Fate, crocodiles and the judgement of the dead, in: *Studien z. altägypt. Kultur* 4, Hamburg 1976, S. 103–114; Brunner-Traut, LÄ III, 1980, Sp. 791–801. – Hunde (zitiert GW V, 1171): Geschichte von den zwei Brüdern, Pap d'Orbiney (s. S. 194ff.), übersetzt von Erman, ebd., S. 197–209; Steindorff, ebd., S. 97–114; Roeder, ebd., S. 89–101; Brunner-Traut, ebd., S. 60–72. – Türzapfen: Setna: s.o. Anm. 3.

¹⁶ Autobiographie im Grab Theben Nr. 97, 18. Dyn., übersetzt von Wolfgang Helck, *Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 17–22*, Berlin: Akademie-Verlag 1961 (Urkunden des ägypt. Altertums. Deutsch), S. 82–84.

¹⁷ Kairo, Statue des Sa-Bastet, 18. Dyn., übersetzt von Helck, ebd., S. 63f.; zur Blindheit des Mädchens vgl. Schmitz, Tochter, S. 88 und S. 115, Anm. 23–24.

In Potiphars Reich ist es zu solchen Grenzüberschreitungen nicht gekommen. Äußerlich verlief hier das Leben in den geregelten Bahnen gesellschaftlicher Konvention. Mut-em-enets inneren Weg von der Mondnonne zur Mänade mußte der Dichter mit den Mitteln der modernen Psychologie verständlich machen, denn die Gefühlswelt ihrer antiken Schwestern ist uns verborgen. Inwieweit die *Schöne Literatur* einen tieferen Einblick gewährt, mögen die folgenden Betrachtungen lehren.

Im Joseph-Roman wird der *Liebeslyrik*, von der der unmittelbarste Aufschluß zu erwarten wäre, keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt.¹⁸ Als Joseph Potiphar die „Erfreuenden Lieder“ vorliest, zeigt sich dieser, verständlicherweise, von ihrem erotischen Zauber unberührt, doch auch der junge Mann reagiert kühl und bekennt sich vielmehr zu seinem Verlöbniß mit Jahwe, das keine emotionalen Abschweifungen erlaube, was wiederum das Vertrauen seines Herrn zu seiner Verlässlichkeit in den delikaten Verhältnissen des Hauses bestärkt. So wird dem Leser die Erkenntnis vorenthalten, daß in der ägyptischen Liebesdichtung die Frau nicht nur als Objekt, sondern wie der Mann auch als Subjekt erscheint. Die meisten Lieder sind entweder dem Jüngling oder dem Mädchen in den Mund gelegt; die Liebenden sprechen zwar nicht mit-, aber zueinander, beide warten und werben um den anderen, sind verwirrt, verzagt und liebeskrank, finden Erfüllung und leiden unter Abschied und Trennung, Eifersucht, Verlassenheit, Verweigerung. Es kommt auch vor, daß der Mann die Schönheit der Geliebten preist, aber meistens äußert jeder seine eigenen Empfindungen und Sehnsüchte, sein Verfallensein. Der erstaunliche Reichtum dieser Poesie darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sie keineswegs individuell und spontan niedergeschrieben, sondern in hohem Maße artifiziell geformt ist; erstmals in der Literatur begegnen Beschreibungs- und Taglied, Dienertavestie, Türklage und Botenmotiv. In der bukolischen Szenerie der Gärten und Papyrussümpfe sind die Partner dem Alltag entrückt; die Ehe bildet weder den Rahmen noch das Ziel der Beziehung,¹⁹ die Sinn und Legitimität in sich selbst findet. Ähnlich wie im Hohen Lied des Alten Testaments, dessen Welt doch ungleich patriarchalischer organisiert ist als die ägyptische, ist die Frau in der Freiheit des Lebens jenseits aller Konventionen, und nur hier, dem Mann vollkommen ebenbürtig.

Ein ganz anderes Bild bieten die *Weisheitslehren* des 2. Jtsd. v. Chr., die den Wertvorstellungen der staatstragenden Beamtenschaft des Mittleren und

¹⁸ Übersetzt von Erman, *Literatur*, S. 303–313; Schott, *Liebeslieder*, S. 37–69.

¹⁹ Ausnahme: Im fünften der Erfreuenden Lieder des Pap Harris 500 träumt das Mädchen vom gemeinsamen Hausstand; übersetzt von Schott, ebd., S. 52.

Neuen Reiches Ausdruck geben.²⁰ In ihnen geht es nicht um Gefühle, sondern um Verhaltensweisen, über die der fiktive Schüler vom Vater oder Lehrer, d.h. von Mann zu Mann, in zu Sprüchen gebundener Rede unterrichtet wird. In dieser Konstellation hat die Frau ein doppeltes Gesicht: Das eine ist das der Ehefrau, mit der möglichst früh ein Hausstand gegründet werden soll, damit Kinder geboren werden, vor allem der Erbsohn, der dereinst für den Totenkult der Eltern aufkommen sollte. Die Hausfrau ist nützlich und daher gut zu nähren und zu salben, doch soll man sie nicht aus den Augen lassen; macht sie aber ihre Sache gut, soll man ihr nicht hineinreden. Gleichzeitig geht eine unheimliche Gefährdung vom weiblichen Geschlecht aus. Daher hat man vor fremden Frauen auf der Hut zu sein, vor solchen, die einem in anderen Häusern begegnen, und erst recht vor solchen, deren Herkunft man nicht kennt. Überhaupt sind Frauen launisch und unberechenbar, aus dem sanften Kätzchen wird rasch eine reißende Löwin, und, sind sie bereits in festen Händen, begeht man unversehens eine Straftat, deren kurzes Vergnügen bitter gebüßt werden muß. Nur der eigenen Mutter gebühren uneingeschränkt Achtung und Dankbarkeit. Diese Moral, die in den Lebenslehren in prägnante Maximen umgesetzt worden ist, vermitteln auch die Schulbücher, aus denen die angehenden Schreiber ihr Handwerk und gute Sitten lernen sollten. Sie warnen vor dem Umgang mit leichten Mädchen, denn wie übermäßiger Genuß von Bier und Wein lenken sie vom fleißigen Studieren ab.²¹ Zudem waren viele von ihnen ausländischer, speziell vorderasiatischer Herkunft und daher offenbar besonders reizvoll; auch erwachsene Männer erfreuten sich auf Dienstreisen nach Syrien oder Mesopotamien der Vorzüge einheimischer Damen, und sie machten keinen Hehl daraus. Das spiegelt sich in einem den Schultexten nahestehenden literarischen Brief des Schreibers Hori wider, der seinen Kontrahenten Amenemope u.a. der Dummheit (nicht der Unsittlichkeit!) überführt, weil er in Joppe einer schönen Jungfrau ins Garn gegangen war und am Ende dem Vater die geraubte Unschuld teuer bezahlen mußte.²² Aber auch in einem echten Brief, noch dazu von einem König, ist von derlei die Rede. In launiger Stimmung erinnert Amenophis II. einen einstigen Kriegskameraden daran, daß er auf seinen Feldzügen „Besitzer einer Dame aus Babylon, einer Dienerin aus Byblos,

²⁰ Übersetzt von Erman, *Literatur*, S. 86–121, 294–302; Roeder, *Erzählungen*, S. 118–135; Hellmut Brunner, *Altägyptische Weisheit*, Zürich – München: Artemis 1988 (Die Bibliothek der Alten Welt).

²¹ Übersetzt von Erman, *Literatur*, S. 238–270; Brunner, *Altägyptische Erziehung*, Wiesbaden: Harrassowitz 1957, S. 169–181 (Neuausgabe in Vorbereitung).

²² Übersetzt von Erman, *Literatur*, S. 270–294; Hans-Werner Fischer-Elfert, *Die Satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I.*, Wiesbaden: Harrassowitz 1986 (Ägyptolog. Abh., 44), zur Stelle (Kap. XIXd), S. 212–222.

eines kleinen Mädchens von Alalach und eines alten Weibes von Arapcha“ gewesen war, und der so apostrophierte Held konnte es nicht lassen, das Schreiben Seiner Majestät auf einem fast meterhohen Gedenkstein zu kopieren und der Öffentlichkeit kundzumachen.²³

In der *Erzählliteratur* findet sich eine ähnlich zwiespältige Sicht der Frau wie in dem pädagogischen Schrifttum. Als Ehefrau ist sie Bestandteil eines normalen, geordneten Lebens, von dem im allgemeinen kein Aufheben gemacht, das aber in der Bedrohung als Wert erfahren wird. So stellt es der abenteuerliche Erlebnisbericht eines Schiffbrüchigen dar, für den das Wiedersehen mit der Ehefrau und seinen Kindern eine glückliche Heimkehr symbolisiert,²⁴ und ebenso die etwa 1000 Jahre später aufgezeichnete, erst 1985 bekanntgewordene Erzählung des Papyrus Vandier.²⁵ Hier gilt die Haupt Sorge des Zauberers Meri-Re, der für seinen König in die Unterwelt hinabsteigen muß, seiner Frau, seinem Sohn und seinem Haus; der König hatte sie zu beschützen versprochen und war wortbrüchig geworden. Der politische Flüchtling Sinuhe dagegen, literarischer Zeitgenosse des Schiffbrüchigen, bedarf nach seiner selbsterzählten Lebensgeschichte der Heirat mit der Tochter eines palästinensischen Beduinenscheichs, um in dessen Stamm integriert zu werden,²⁶ aber seine Gemahlin ist ebenso blaß wie Josephs ägyptische Asnath bei Thomas Mann, und als der Exulant in die Heimat zurückkehren darf, läßt er sie anscheinend zurück, jedenfalls erwähnt er nur noch die in der Fremde verbleibenden Kinder, denen er seine Häuptlingsposition und seine gesamte Habe vererbt.²⁷

Größte Aufmerksamkeit wird dagegen der ägyptischen Königin zuteil, des Haremsbeamten Sinuhe ursprünglicher Dienstherrin. Neben dem Pharao ist sie für ihn der Inbegriff des Heimatlandes, so sehr, daß sie in seiner Sehnsucht sogar mit der Himmelsgöttin verschmilzt, deren Obhut er sich in einem authentisch ägyptischen Begräbnis anzuvertrauen hofft.²⁸ In seinem Antwortschreiben auf Sinuhes diesbezüglichen Brief geht der König auf diese

²³ Boston M.F.A. 25.632, 18. Dyn., übersetzt von Helck, *Urkunden*, S. 50.

²⁴ Z. 133–134; an anderer Stelle (Z. 168) werden im gleichen Zusammenhang bezeichnenderweise nur die Kinder erwähnt. Übersetzungen des Textes bei Erman, *Literatur*, S. 56–63; Steindorff, *Märchen*, S. 66–74; Roeder, *Märchen*, S. 17–22; Brunner-Traut, *Märchen*, S. 34–41.

²⁵ Übersetzt von Brunner-Traut, *Märchen*, S. 212–221.

²⁶ B 78–79; dazu zuletzt Schafik Allam, Sinuhe's Foreign Wife (Reconsidered), in: *Discussions in Egyptology* 4, London 1986, S. 15–16. Übersetzung des gesamten Textes bei Erman, *Literatur*, S. 39–56; Roeder, *Erzählungen*, S. 24–40; Elke Blumenthal, *Altägyptische Reiseerzählungen*, Leipzig: Reclam 2. Aufl. 1984 (Reclams Universal-Bibliothek 928).

²⁷ B 239–241. Vielleicht hat er eine aus Mesopotamien bekannte *erribu*-Ehe geschlossen und war in die Familie des Schwiegervaters adoptiert worden; vgl. C. H. Gordon, *The Marriage and Death of Sinuhe*, in: *Love & Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, [Guilford/Conn.]: Four Quarters Publishing Company [1987], S. 43–44.

²⁸ B 171–172.

Erhöhung ein, indem er seine Gemahlin „deinen (Sinuhes) Himmel“ nennt,²⁹ woraus hervorgeht, daß nicht emotionaler Überschwang Sinuhe die Feder geführt hat, sondern die Kenntnis subtiler königstheologischer Überlegungen. Denn auch in dem Kultlied, das die Königskinder dem König singen, um seinen möglichen Zorn auf den inzwischen „als Asiat und Beduinengeschöpf“³⁰ zurückgekommenen Ausreißer zu befrieden,³¹ wird versteckt in der besänftigenden Göttin Hathor die gleichfalls mitwirkende Königin beschworen.³²

In ganz anderer Weise ist auch die Priestersfrau Rud-djedet in der Schlußepisode des Papyrus Westcar zwischen Himmel und Erde beheimatet.³³ Sie ist dazu ausersehen, mit Hilfe mehrerer Gottheiten drei Kinder zu gebären, die ihr – der Kinder – Vater, der Sonnengott Re, bereits im Mutterleib zu Königen einer künftigen Dynastie designiert hat, doch als sterbliche Hausfrau muß sie sich zugleich vor ihrer Dienerin fürchten, die sie wegen eines hauswirtschaftlichen Tadels verärgert hat und die daraufhin droht, sie beim (noch) regierenden Pharao zu denunzieren, allerdings rechtzeitig vorher vom Krokodil gefressen wird. Im Unterschied zu den mythischen Assoziationen in Sinuhes Audienzbericht liegt der Geburtsgeschichte ein wirklicher Mythos zugrunde,³⁴ der freilich, wie ja die Fortsetzung zeigt, in das Genre einer unterhaltsamen Erzählung übersetzt ist.

Wieder anders stellen sich die reizenden, nur mit Perlennetzen bekleideten Jungfrauen in der zweiten Westcar-Geschichte dar, von denen sich König Snofru zu seiner Zerstreung auf einem papyrusumstandenen See umherrudern und so bezaubern ließ, daß die Anführerin sogar von ihm verlangen konnte, ein ins Wasser gefallenes Schmuckstück nicht, wie angeboten, ersetzen, sondern im Original vom Grund des Sees heraufholen zu lassen. Die jungen Damen erinnern an die freie Erotik der Liebeslieder, sind aber zugleich durch das landschaftliche Ambiente und spezielle Details von Körperbau, Frisur und Schmuck mit der Liebes- und Totengöttin Hathor ver-

²⁹ B 185.

³⁰ B 265.

³¹ B 269–279.

³² So das Fazit des grundlegenden Aufsatzes von Brunner, Das Besänftigungsglied im Sinuhe, in: *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 80, Berlin 1955, S. 5–11. Weiterführende mythische Deutungen der Szene scheinen mir zu spekulativ: Philippe Derchain, La réception de Sinouhé à la cour de Sésostris Ier, in: *Revue d'Égyptologie* 22, Paris 1970, S. 79–83; Westendorf, Noch einmal: Die „Wiedergeburt“ des heimgekehrten Sinuhe, in: *Studien z. altägypt. Kultur* 5, Hamburg 1977, S. 293–304; Lana Troy, *Patterns of Queenship in ancient Egyptian myth and history*, Uppsala: 1986 (Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas, 14), S. 58f.

³³ S.o. Anm. 15.

³⁴ Vgl. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, Wiesbaden: Harrassowitz 2. Aufl. 1986 (Ägyptolog. Abh., 10); übersetzt auch von Brunner-Traut, *Märchen*, S. 111–121.

bunden,³⁵ was nicht bedeuten muß, daß in Wirklichkeit mit der harmlosen Ausfahrt die Himmelsreise des Sonnengottes Re gemeint sei.³⁶ Wahrscheinlich gehörten die zwanzig Schönen zum königlichen Harem und sind dadurch institutionalisiert und ähnlich legalisiert wie die ägyptische Sängerin Tentniut in einer Geschichte vom Ende des Neuen Reiches.³⁷ Sie lebte am Hof des Fürsten von Byblos in Phönizien und gehörte offenbar zu seinem Hofstaat. Aus Mitleid wurde sie von ihrem Herrn zu dem in dem fremden Hafen festsitzenden ägyptischen Gesandten Wenamun geschickt, um ihn mit ihren Liedern über das Scheitern seiner vorderasiatischen Handelsmission zu trösten, und auch Hetibe, die Fürstin von Zypern, wo er später strandete, scheint es gut mit ihm gemeint zu haben.

In den meisten Unterhaltungserzählungen hat das weibliche Geschlecht aber keinen guten Leumund. Die Frauen verführen unschuldige Jünglinge, lassen sich zum Ehebruch verleiten oder verleiten andere dazu und schrecken auch nicht davor zurück, Untaten zu begehen oder dazu anzustiften, wozu allerdings, wie Joseph Vergote zu Recht bemerkt hat, eine nicht unerhebliche gesellschaftliche Freiheit nötig war.³⁸ So handelt die erste der drei Zaubergeschichten des Papyrus Westcar von einer Priestersfrau, die mit Beihilfe einer dienstwilligen Magd mehrere Schäferstündchen mit einem Mann geringeren Standes verbringt; das Krokodil, mit welchem dem vermeintlich schuldigen Joseph gedroht wird (s. S. 185), hat Thomas Mann diesem Text entnommen, in dem der hintergangene Ehemann nach königlichem Schuldspruch³⁹ den Nebenbuhler einem zum Leben erweckten Wachskrokodil ausliefert, die Frau verbrennt und ihre Asche in den Fluß wirft.

Von weiblicher Verführungskunst sprechen auch zwei spätere, neuägyptisch abgefaßte Unterhaltungserzählungen. Die eine handelt von einem Rechtsstreit zweier Männer namens Wahrheit und Lüge, in dessen Folge der unschuldig geblendete Wahrheit von einer Dame sexuell benutzt und dann

³⁵ Vgl. Elisabeth Staehelin, Zur Hathorsymbolik in der ägyptischen Kleinkunst, in: *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 105, Berlin 1978, S. 76–84.

³⁶ So Derchain, Snéfrou et les Rameuses, in: *Revue d'Égyptologie* 21, Paris 1969, S. 19–25; kritisch Staehelin, ebd., S. 84. Umgekehrt hat eine brillante Analyse von Georges Posener gezeigt, wie aus Elementen einer harmlosen Unterhaltungserzählung ein Mythos rekonstruiert werden kann: La légende de la tresse d'Hathor, in: *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, hrsg. von Leonard H. Lesko, Hanover – London: University Press of New England 1986, S. 111–117.

³⁷ Geschichte des Wenamun, übersetzt von Erman, *Literatur*, S. 225–237; Steindorff, *Märchen*, S. 123–139; Roeder, *Erzählungen*, S. 74–84; Blumenthal, *Reiseerzählungen*, S. 29–41.

³⁸ *Joseph en Égypte. Genèse chap. 37–50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain-Leuven: Publications Universitaires/Instituut voor Oriëntalisme 1959 (*Orientalia et Biblica Lovaniensia*, 3), S. 22f.

³⁹ Todesurteile müssen offenbar vom König gefällt werden; vgl. Eyre, *Fate*, S. 107, Anm. 31.

zu ihrem Türhüter bestellt wird.⁴⁰ Als der aus dieser Verbindung entsprossene Sohn erwachsen ist und von dem Unrecht erfährt, das seinem Vater geschehen ist, macht er sich auf, ihn zu rächen, nicht ohne vorher der Mutter zu drohen, er werde sie zur Strafe angesichts ihrer eigens dafür herbeigeholten Familie einem Krokodil zum Fraß vorwerfen. Ob das geschieht, bleibt offen, denn die Episode von der bösen Frau ist nur ein Nebenstrang der Handlung, die insgesamt das mythische Grundmuster des Bruderkonflikts zwischen den Göttern Osiris und Seth und von Osiris' Sohn Horus in der Rolle des Rächers abwandelt. Mit der treusorgenden Osiris-Gemahlin Isis hat die schlimme Frau der Erzählung nichts gemein. Ihre Sonderstellung im Kontext geht auch daraus hervor, daß ihre Verurteilung nicht von dem Göttergericht der Neunheit verhängt wird wie die zuerst an Wahrheit und später an Lüge vollstreckte, sondern im Beisein ihrer Sippe vollzogen werden soll; offenbar entstammt ihre Gestalt einer anderen sozialen Tradition. Daher ist nicht anzunehmen, daß sie, wie die beiden anderen Protagonisten, einen allegorischen Namen getragen hat,⁴¹ eher schon, daß die entsprechenden Lücken in der Papyrushandschrift ein Appellativum – die Vornehme, die Dame o.ä. – enthalten haben, zumal sie nach der Geburt des Sohnes gleichfalls nur „seine Mutter“ heißt.

Noch freier und unverblümter als in der Erzählung von Wahrheit und Lüge wird in der zeit- und gattungsverwandten Geschichte von dem göttlichen Brüderpaar Horus und Seth mit mythischen Vorbildern umgegangen.⁴² Das betrifft auch die Göttinnen, die genußvoll von ihrer menschlich-allzumenschlichen Seite gezeigt werden: Hathor, wie sie sich vor dem beleidigten Sonnengott Re, ihrem Vater, entblößt, um ihn von seinem Groll abzulenken, und Isis, die erst den dummen göttlichen Fährmann Anti mit ihren körperlichen Reizen und dann ihren Bruder Seth betört und ihn dank ihrer Klugheit des Unrechts überführt, das er ihrem Sohn Horus zugefügt hat.

Doch Isis hat auch ein anderes Gesicht. In dem Konflikt zwischen patri- und matrilinearem Erbrecht, der den ganzen Text durchzieht, entscheidet sie sich, ungeachtet ihrer Mutterrolle und ursprünglichen Absicht, zeitweilig für ihren Bruder Seth und gegen Horus. Wie schon bei „Wahrheit und Lüge“ wird hier das dem Ägypter sonst unantastbare Mutterideal demontiert – im wahren Sinne des Wortes, denn Horus schlägt ihr unverzüglich den Kopf ab, und Hathor nimmt unterdessen die mütterlichen Pflichten an ihm wahr, da er zugleich auch ihr Kind ist. Wiederhergestellt, steht Isis schließlich dem

⁴⁰ S.o. Anm. 15.

⁴¹ Brunner-Traut, *Märchen*, S. 73f. vermutet „Begierde“.

⁴² Übersetzt von Brunner-Traut, *Märchen*, S. 127–141.

Sohn bei, seinen Rivalen im homosexuellen Zweikampf zu überwinden. Abseits aber und unberührt von Zwist und List, Empfindlichkeit, Torheit und Bosheit, von Lügen und Launen, roher Sinnlichkeit, Feigheit und Korruption thront Neith, die Große Göttermutter, auf deren letztinstanzliches Urteil alle warten, aber als *dea otiosa* in dem fragwürdigen Treiben macht auch sie keine gute Figur.

Kein Zweifel: Hier wird heiter-ironisch mit mythischen Motiven gespielt, ohne Tabus, ohne den Anspruch auf religiöse Verbindlichkeit. Kein Zweifel auch, daß in diesem geistvollen Spiel weder Götter noch Göttinnen geschont werden. Aber das ist nicht immer so. In einer älteren, wohl gleichfalls literarischen, aber schlecht erhaltenen Erzählung von dem erotischen Auftritt einer Göttin scheint deren Macht als bedrohlich erfahren zu werden, vor allem wohl deshalb, weil sie sich nicht an Göttern, sondern an schlichten Hirten in den Marschen des Deltas erprobt.⁴³

Mit den Themen Ehebruch und Verführung sind wir längst in Mutemnets Nähe und noch näher bei den beiden Liebesgeschichten, die der ihren als „Gußform“ gedient haben (GW V, 1313). Doch ehe wir auch dort dem negativen Image der Frau begegnen, das die bisher betrachteten Unterhaltungserzählungen des Neuen Reiches und ihre im Papyrus Westcar überlieferten Vorläuferinnen⁴⁴ entfalten, sei ein positives Gegenbild in einem Text der gleichen literarischen Gruppe präsentiert.⁴⁵ Er handelt von dem sog. Verwunschenen Prinzen, der aus Ägypten in das Zweistromland zog, sich dort als Offizierssohn ausgab, behauptete, vor seiner bösen Stiefmutter geflohen zu sein, und schließlich die schöne Tochter des Landesfürsten errang.⁴⁶ Ihr gelang es, ihn vor einem der drei Todesschicksale zu retten, die ihm bei seiner Geburt geweißt worden waren, und es ist wahrscheinlich, daß er auch den beiden anderen entkommen konnte; der Papyrus bricht leider ab, ehe der Leser das erfährt. Diese wie ein Grimmsches Märchen anmutende Erzählung kann Wolfgang Helck zufolge nur in der späten 18. Dynastie erdacht worden

⁴³ Sog. Hirtengeschichte, übersetzt von Erman, *Literatur*, S. 63–64; Roeder, *Erzählungen*, S. 23; Brunner-Traut, *Märchen*, S. 42. Zur Interpretation der Göttin der Hirtengeschichte als Hathor vgl. Susan T. Hollis, *The Ancient Egyptian „Tale of Two Brothers“*; Norman-London: University of Oklahoma Press 1990, S. 90f. – Unklar ist die Intention des offenbar zu den neuägyptischen Unterhaltungserzählungen gehörigen Fragments, das von erotischen Beziehungen zwischen einer Göttin und einem König und einem Beamten handelt und schon von Erman übersetzt wurde: *Literatur*, S. 222–224.

⁴⁴ Auf die gleichfalls vorwiegend negative Rolle der Frauen in der demotischen Erzählliteratur des 1. Jtsd. v. Chr. kann hier nicht eingegangen werden; das prominenteste Beispiel, der Setna-Zyklus, wurde bereits erwähnt (o. Anm. 3).

⁴⁵ Zur Definition der Gattung vgl. Blumenthal, Die Erzählung des Papyrus d’Orbiney als Literaturwerk, in: *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 99, Berlin 1972, S. 1–17, bes. S. 8ff.

⁴⁶ Übersetzt von Erman, *Literatur*, S. 209–214; Roeder, *Erzählungen*, S. 102–107; Brunner-Traut, *Märchen*, S. 55–60.

sein, unter anderem deshalb, weil sich in dieser Periode die Frau in Ägypten besonderer Wertschätzung erfreute und speziell an ihrem Ende Königinnen wie Teje und Nofretete als Gegenüber ihrer königlichen Partner öffentlich in Erscheinung traten.⁴⁷ Es ist die Zeit, in der nach Thomas Manns Willen Mut-em-enet ihr Schicksal erlebte und erlitt, und zwar als literarische Erfindung in doppeltem Sinne: zuerst als Potiphars Weib, die von dem Romanautor nach- und weitergedichtete Gestalt, und dann unmittelbar von ihm an die Heldin der neuägyptischen Brüdererzählung des Papyrus d'Orbiney angeglichen,⁴⁸ die ihrerseits nach dem Urteil der Alttestamentler für die Potiphar-Episode von Genesis 39, 1–20 maßgebend war.⁴⁹

Bei Thomas Mann erschöpft sich die Musterhaftigkeit der von ihm immer wieder apostrophierten Geschichte nicht mit dem hier erstmals in der Weltliteratur bezeugten sog. Josephsmotiv. Er entlehnt ihr sogar den Wortlaut des entscheidenden Werbungsbriefes, den das ägyptische Vorbild von Potiphars Weib wohl kaum, wie Mut-em-enet, in Hieroglyphen, sondern in der zeitgenössischen hieratischen Schreibschrift abgefaßt haben dürfte (GW V, 1154f.; ähnlich GW V, 1163f., 1202f.)⁵⁰. Auch sonst spielt der Dichter explizit und implizit auf Motive und Formulierungen der Geschichte an,⁵¹ die sein Joseph bestens kannte, denn er hatte sie Potiphar (und später Mai-Sachme)

⁴⁷ Die Erzählung vom Verwunschenen Prinzen, in: *Form und Maß. Festschrift für Gerhard Fecht*, Wiesbaden: Harrassowitz 1977 (Ägypten und AT, 12), S. 218–225.

⁴⁸ S.o. Anm. 15.

⁴⁹ Vgl. Claus Westermann, *Genesis. 3. Teilband: Genesis 37–50*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1982 (Bibli. Kommentar zum AT I/3), S. 53–67. – Die von mir (*Erzählung*, S. 4) nicht ablehnend genug referierten Zweifel an einer unmittelbaren Abhängigkeit der Joseph-Potiphar-Episode Gen 39 von der Brüdergeschichte meine ich jetzt zusätzlich zu der alttestamentlichen Argumentation mit einer kleinen Beobachtung widerlegen zu können: Die von Westermann, ebd., S. 62 im Unterschied zu 40,1; 48,1 als deplaziert beanstandete Einleitungsformel V. 7a „danach geschah es“ scheint aus dem Sprachgebrauch der Brüdergeschichte übernommen zu sein. In ihr und ihr verwandten Erzählungen sind Zeitformeln mit der Grundform „nun aber, viele Tage danach“ häufig und dabei oft sinnwidrig zur Textgliederung verwendet worden; vgl. Fritz Hintze, *Untersuchungen zu Stil und Sprache neuägyptischer Erzählungen*, Berlin: Akademie-Verlag 1950–1952 (Veröff. d. Instituts f. Orientforsch., 2,6), S. 7–31. – Nach Hollis, *Tale*, S. 97–102 geht die Parallelität beider Texte über die Verführungsszene hinaus und äußert sich vor allem in dem durch viele Niederlagen retardierten, allmählichen Aufstieg der Helden zu höherem sozialen Status („rites de passage“).

⁵⁰ Für die hieroglyphische Schreibung, übrigens unüblicherweise aus drei Einkonsonantenzeichen statt einem phonetisch komplementierten Zweikonsonantenzeichen bestehend, ließ sich Thomas Mann von Alexander Scharff, Ägyptologe an der Universität München, beraten; vgl. Alfred Grimm, *Joseph und Echnaton. Thomas Mann und Ägypten*, Mainz: Zabern 1992, S. 51f.

⁵¹ Einzelheiten beabsichtige ich an anderer Stelle nachzuweisen: Thomas Manns Joseph und die ägyptische Literatur; erscheint voraussichtlich 1995 in einem Sammelband zur Ägyptenrezeption in der Reihe *Orbis Biblicus et Orientalis*, Freiburg/Schweiz – Göttingen.

mehrmals vorlesen und in roter und schwarzer Tinte, d.h. korrekt in Hieratisch, abschreiben müssen (GW V, 1313f., 1331).

In der ägyptischen Version sind die beiden Helden nicht Herr und Sklave, sondern Brüder namens Anubis und Bata. Die Frau bleibt anonym wie Potiphars Weib im Alten Testament, die Ehebrecherin des Papyrus Westcar und viele ihrer guten und bösen Schwestern in der ägyptischen Literatur, ein Zeichen von Geringschätzung, wenn die jeweiligen Männer benannt sind. Denn der Name ist unentbehrlich für die Personalität des Ägypters, wer keinen hat, ist eine Unperson.⁵²

Thomas Mann hat seine Protagonistin mit einem Namen ausgestattet, einem bedeutungsträchtigen, wie könnte es anders sein. Mut-em-enet und die Kurzformen Eni, Enti und Mut sind aus dem Neuen Reich gut bezeugt. Für die volle Fassung verzeichnet das Namenwörterbuch die Übersetzung (Die Göttin) „Mut ist im Tal“,⁵³ so daß des Dichters Steigerung zum „Wüstental“ (GW V, 1174), die das ägyptische Wörterbuch durchaus zuläßt,⁵⁴ wohl auf die „Seelen- und Fleischesnot“ der Namensträgerin (GW V, 1004) im Zusammenleben mit der verkürzten Männlichkeit ihres Eheherrn verweist.

Zurück zum Papyrus d'Orbiney! Er erzählt, daß es Bata, dem jüngeren, zu Unrecht von seiner Schwägerin der versuchten Annäherung geziehenen Bruder, gelingt zu fliehen. Nach einem Gebet in höchster Not wird er von Re vor seinem Verfolger Anubis in Sicherheit gebracht und rettet bei Tagesanbruch mit ihm vor dem Sonnengott,⁵⁵ schneidet zum Beweis seiner Unschuld sein Glied ab und wirft es ins Wasser, wo es von einem Wels gefressen wird. Da erkennt der Ältere die Wahrheit, kehrt nach Hause um, tötet seine Frau und wirft sie den Hunden vor. Bata aber begibt sich in das Tal der Tanne,⁵⁶ an der Küste des Mittelmeers, etwa im Gebiet des Libanon, zu denken, und deponiert sein Herz auf der Spitze des Baumes. Dann baut er sich ein Haus, und der ägyptische (!) Sonnengott Re und sein Gefolge erschaffen ihm eine wunderschöne Gefährtin, damit er nicht allein sitze. Freilich hat der junge

⁵² Deshalb ist unwahrscheinlich, daß die Anonymität der Frauen im Pap d'Orbiney einen Götternamen verbirgt, wie Hollis, *Tale*, S. 135 und 234, Anm. 24 vermutet. Die generelle Namenlosigkeit beim Verwunschenen Prinzen erklärt sich aus der Nähe des Textes zur Gattung Märchen, wo höchstens belanglose Eigennamen vergeben werden.

⁵³ Hermann Ranke, *Die ägyptischen Personennamen*, Band 1, Glückstadt: Augustin 1935, S. 147/16 bzw. 33/2–4 und 147/3.

⁵⁴ Adolf Erman – Hermann Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, Band 1, Leipzig: Hinrichs 1926, S. 93.

⁵⁵ Zur Morgenfrühe als Gerichtszeit vgl. Bernd Janowski, *Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils. Das Motiv der Hilfe Gottes „am Morgen“ im Alten Orient und im Alten Testament*, Band 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989 (Wiss. Monogr. zum AT und NT, 59), S. 39.

⁵⁶ Früher meistens als Zeder bestimmt; vgl. aber Renate Germer, LÄ VI, 1986, Sp. 210. 1357–1358.

Ehemann nicht viel Glück mit der Dame seines Herzens (auch sie ist namenlos). Entgegen seinen Anweisungen verläßt sie in seiner Abwesenheit das Haus und wird beinahe von dem räuberischen Meer erfaßt, dem es immerhin gelingt, eine ihrer Locken zu packen. Diese gelangt in die Wäsche des Pharaos, und als Gruß aus einem anderen Land erregt ihr Duft seine Leidenschaft und veranlaßt ihn, seine Krieger nach der Besitzerin auszuschicken. Die ersten tötet Bata, die zweite Truppe zieht in Begleitung einer Frau, der es gelingt, Batas Eheliebste mit allerlei Tand zum Mitgehen zu bewegen. So kommt sie in den königlichen Harem und erreicht, nach dem Geheimnis ihres Mannes befragt, daß der Pharaos die Tanne mit seinem Herzen umlegen läßt, worauf Bata unverzüglich stirbt. Durch ein bei der Trennung vereinbartes Erkennungszeichen erfährt Anubis vom Tod des Bruders, bricht auf, ihn zu suchen, findet ihn nach langer Zeit und macht ihn wieder lebendig. In einen herrlichen Stier verwandelt, zieht Bata mit Anubis auf dem Rücken nach Ägypten, wird dort mit Jubel und Opfergaben begrüßt und offenbart sich der treulosen Frau. Sie, aufs höchste erschrocken, nimmt dem König in einer Liebesstunde unter einem Vorwand das Versprechen ab, das Tier zu schlachten. Das geschieht, aber aus seinen Blutstropfen erwachsen zwei wunderbare Perseabäume, die Pharaos, wieder ohne den wahren Grund zu kennen, unter dem Druck seiner Geliebten abholzen läßt. Ein Splitter fliegt der Frau in den Mund, sie wird schwanger und gebiert dem König einen Sohn, der wiederum Bata ist. Nach dem Tod des Pharaos besteigt er den Thron, hält mit seinen Räten Gericht und fällt das Todesurteil über die schlimme Person. Sein Bruder wird herbeigeholt und folgt ihm nach dreißigjähriger Regierungszeit im Königsamt.

In dieser nach Mai-Sachmes Urteil reichlich krausen Fortsetzung der Verführungsgeschichte (GW V, 1313) zeigt sich erneut die im ersten Teil bewiesene Schlechtigkeit der weiblichen Natur, zugleich aber eine gewisse Ambivalenz. Denn Batas Gespielin ist immerhin ein Geschöpf des Sonnengottes und seiner Götterneunheit, in der der Same eines jeden Gottes war, und trotz ihrer Schandtaten wird Bata schließlich von ihr wiedergeboren.

Befremdlich ist auch, wie die Geschichte den prinzipiell sakrosankten ägyptischen König darstellt. Mit Gewalt und List bemächtigt er sich der Frau eines anderen und läßt unter dem Druck der Geliebten erst die Tanne mit dem Herzen des Rivalen, dann den göttlichen Stier und schließlich die ihm als Wunder bescherten Perseabäume vernichten. Zwar kennt er die genaue Bewandnis der letzten beiden Freveltaten nicht, doch ist er nicht arglos; es wird vermerkt, daß er gegen sein Herz entscheidet. Wie wenig die königliche Allmacht allein solche Übergriffe rechtfertigt, zeigt die aus israelitischer Perspektive und mit anderer Zielsetzung geschriebene Episode Genesis 12, 10–20.

Auch hier konnte der besorgte Ehemann – Abraham – nicht verhindern, daß ihm seine auffallend schöne Frau weggenommen und in den Harem des Pharaos gebracht wurde. Doch im Unterschied zu Batas König ahnt der biblische nichts und läßt Sara ziehen, sobald er, durch Jahwes Intervention, von ihrer Bindung an Abraham erfährt.⁵⁷ Mehr noch als in anderen Werken der Erzählliteratur werden Schwäche und Unzulänglichkeit des Menschen Pharaos im Papyrus d'Orbiney angedeutet,⁵⁸ doch ist er dadurch entlastet, daß das Hauptgewicht der moralischen Verantwortung Batas Frau zugemessen wird.⁵⁹

Der ägyptische Text löst den Widerspruch zwischen der göttlichen Herkunft der Frau und ihrer Bösartigkeit nicht auf. Er stellt ihn nicht einmal ausdrücklich fest, wohl aber implizit, denn gleich nachdem die Schöne geschaffen ist, treten die Sieben Hathoren auf den Plan, dieselben Schicksalsgöttinnen, die dem Verwunschenen Prinzen seine Todesarten geweissagt hatten (s. S. 191), und prophezeien dem Gotteskind ein gewaltsames Ende. Nach Thomas Mann, der hier zweifellos die Intention der biblischen Josephsgeschichte ausspricht, ist Mut-em-enet „das Werkzeug von Josephs Prüfung“ (GW V, 1496), das letztlich zu seiner weiteren Erhöhung beiträgt. Könnte nicht auch die treubruchige Frau des Bata ein Werkzeug sein, geschaffen, um mit ihren Ränken seine Verjüngung und Wiedergeburt und seinen Aufstieg zum Königtum zu ermöglichen?

Der *Mythos*, mit dessen Grundmustern Thomas Mann das Erleben und Verhalten seiner Figuren interpretiert und diese sich selbst verstehen und mit dem Allgemeinmenschlichen und -menschheitlichen in Einklang bringen, gibt für die Deutung der Mut-em-enet wenig her, wohlgemerkt: der ägyptische Mythos. Denn das Volk der Ägypter, das den Griechen als das frömmste galt, war arm an Göttergeschichte. Bestimmend in seinem Umgang mit Göttern, Königen und Toten war nur ein einziger, der Osirismythos, der sich erst allmählich aus unterschiedlichen Konstellationen aufgebaut hatte: Ermordung des Königs Osiris durch seinen Bruder Seth – Treue der Gattin Isis, die den Toten beweint und von ihm posthum einen Sohn empfängt – Geburt und Aufzucht des von den Nachstellungen des Mörders bedrohten Kindes Horus – Wiederaufleben des getöteten Osiris als König der Unterwelt – Kampf zwischen Horus und Seth und Triumph des Horus, der als König das Erbe seines Vaters antritt.⁶⁰

⁵⁷ Westermann, *Genesis. 2. Teilband: Genesis 12–36*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981 (Bibl. Kommentar zum AT I/2), S. 187–196; vgl. GW IV, 123ff.

⁵⁸ Vgl. Posener, *De la divinité du Pharaon*, Paris: Imprimerie Nationale 1960, S. 89–103.

⁵⁹ Vgl. Brunner, *Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 4. Aufl. 1986 (Grundzüge 8), S. 62; Brunner-Traut, *Altägyptische Literatur*, in: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Band 1, Wiesbaden: Athenaion 1978, S. 41.

⁶⁰ Zusammenfassend nacherzählt von Brunner-Traut, *Märchen*, S. 121–126.

Die Mehrheit der anderen Götter hat keine Schicksale und keine Charaktere, wohl aber Gestalten und Funktionen, die an ihre ursprünglich ausgeprägtere Individualität erinnern, in der voll ausgebildeten Religion des Neuen Reiches aber verschmelzen oder ausgetauscht werden können. Das Gleiche gilt von den Göttinnen. Die meisten verwirklichen sich in der Rolle der Gemahlin, Mutter, Tochter oder Schwester, d.h. wie ihre irdischen Geschlechts-genossinnen in der Zuordnung zum Mann, und haben die Aufgabe zu lieben, zu nähren, zu schützen.⁶¹ Die Urkraft des Weiblichen, die in anderen Religionen weite Räume besetzt, spricht sich am ehesten in den mythischen Überlieferungen um die Göttin Hathor aus, die in ihrem Blutrausch beinahe die Menschheit vernichtet hätte und die, nachdem sie sich ungnädig als erzürnte Löwin aus Ägypten zurückgezogen hatte, mit List und hoher Überredungskunst heimgeholt und aus immer neuen Wutausbrüchen in ihre andere, die sanfte Katzennatur überführt werden mußte. In der Praxis der Tempelkulte und in der Theologie sind davon nur Spurenelemente geblieben. Hier zeigt sich die Göttin überwiegend von ihrer harmlosen Seite als Herrin der Liebe, des Tanzes, der Musik, sie ist Mutter des Königs wie der Toten und in der Ehe mit dem Gott Horus gezähmt – und nur in diesem Aspekt wird sie von Mut-em-enet verkörpert, wenn sie als Priesterin vor Amun singt und tanzt (GW V, 946, 1015, 1070f., 1299). Auch Fruchtbarkeit und Erotik sind in der offiziellen ägyptischen Religion normalerweise keine weiblichen Domänen; es gibt weder die rituell zelebrierte Heilige Hochzeit des Königspaares noch kultische Prostitution. Fruchtbarkeit ist eher Männer-, d.h. Göttersache, Sexualität völlig ausgeblendet. Doch zeigen die im gesamten Ost-Mittelmeerraum verbreiteten, vorwiegend mit betonten erotischen Reizen oder Kennzeichen der Mutterschaft ausgestatteten weiblichen Figürchen, die in Ägypten hauptsächlich als Grabbeigaben gefunden wurden, daß solche religiösen Bedürfnisse vorhanden waren, die der Volksglaube mit magischen Mitteln befriedigte.⁶² Andererseits beweist die zitierte, schon im Mittleren Reich aufgeschriebene Erzählung von der verführerischen nackten Göttin, die den erschrockenen Hirten erschien (s. S. 191), daß auch ägyptischen Göttern erotische Kräfte nicht fremd waren, doch hat die Staatsreligion mit ihren festen Normierungen sie abgedrängt oder überlagert. Das blieb auch so, als im Neuen Reich Prinzessinnen aus Vorderasien in den Harem der Pharaonen kamen und mit der immer enger werdenden Berührung der Völker und Kulturen die syrisch-kanaanäischen Götter in Ägypten

⁶¹ Anders Troy, *Patterns*, derzufolge auch in historischer Zeit die Göttinnen im Sinne eines dualistischen Weltprinzips mit den Göttern interagieren.

⁶² Helck, *Betrachtungen zur Großen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten*, München – Wien: Oldenbourg 1971.

heimisch und nicht mehr nur von ausländischen Söldnern, Händlern und Sklaven verehrt wurden.⁶³ Während aber kriegerische Königsgötter und auch Göttinnen mit einem militanten Aspekt Eingang in den offiziellen Kult fanden, zogen die weiblichen Gottheiten – Ishtar, Anat, Astarte, Kadesch⁶⁴ – vor allem die private Religiosität der Ägypter an. Offenbar entsprachen sie mit ihrem aggressiv-erotischen Wesen – meist treten sie unbekleidet auf und häufig bewaffnet – frommen Wünschen, die die eigene Götterwelt offengelassen hatte. Der guten Gesellschaft dieser Zeit, die, wie bereits angedeutet (s. S. 187), den Umgang mit asiatischen Dirnen zumindest bei der heranwachsenden Jugend für unzutraglich hielt, mochte die freie Geschlechtlichkeit daher zugleich als Abgötterei erschienen sein, so, wie sie sich Mutem-enet und ihren Ratgebern darstellte, und zweifellos war dabei auch eine eingewurzelte Skepsis gegenüber allem Fremden im Spiel (GW IV, 832f., GW V, 1040f., 1087f.). Aber auch die gute Gesellschaft kannte den ugaritischen Mythos von der räuberischen Meereresgottheit Jam und der von ihr bedrängten nackten Astarte in einer ägyptischem Verständnis adaptierten, allerdings nur fragmentarisch erhaltenen Version in neuägyptischer Sprache,⁶⁵ und mit asiatischen Heilzaubern übernahm man auch die zugehörigen drastischen mythischen Präzedenzfälle.⁶⁶ Daß der Glaube an die Wunderkraft der ausländischen Götter nicht vor dem Königshaus haltmachte, beweist das Bild der heilsamen Ishtar, das König Tuschratta, wie vor ihm schon sein Vater, dem kranken Amenophis III. aus Mitanni sandte,⁶⁷ auch Thomas Mann weiß davon zu berichten (GW V, 970f.).

Die spezielle Art der Baalshurerei und des Aulasaukaula, deren Jaakob, Josephs gestrenger Vater, die Ägypter verdächtigte (GW V, 1140f.), war also hier ebensowenig zu Hause wie bei den Israeliten, die sich der Attraktion der Fruchtbarkeits- und Liebeskulte ihrer kanaänäischen Umgebung zu erwehren hatten.⁶⁸ Eben das erklärt, wieso der Osiris-Isis-Mythos kein Prototyp für

⁶³ Rainer Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Leiden: Brill 1967 (Probleme der Ägyptologie, 5), S. 60–66.

⁶⁴ Nach Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr.*, Wiesbaden: Harrassowitz 2. Aufl. 1971 (Ägyptol. Abh., 5), S. 463 sind unter dem Appellativum Kadesch („heilig“) erst in Ägypten verschiedene syrische Göttinnen in einer göttlichen Person zusammengefaßt worden.

⁶⁵ Sog. Astartegeschichte, übersetzt von Erman, *Literatur*, S. 218–220; Roeder, *Erzählungen*, S. 71–73; Brunner-Traut, *Märchen*, S. 107–110.

⁶⁶ Mythos von der Vergewaltigung der Anat durch Baal/Seth (und der Heilung durch Isis): Pap Chester Beatty VII vso 1,5–II 3; vgl. Stadelmann, *Gottheiten*, S. 131–133.

⁶⁷ Stadelmann, ebd., S. 106f.; Beispiele aus der privaten Religion bei Helck, *Betrachtungen*, S. 213f.

⁶⁸ Vgl. Urs Winter, *Frau und Göttin. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2. Auflage 1987 (Orbis Biblicus et Orientalis, 53).

Joseph und Mut-em-enet sein konnte und sich der Dichter mit Anspielungen auf das Isis-Geierweibchen Mut und Josephs „wickelzerreisenden Gotteszustand“, die Zeugungsbereitschaft des toten Osiris, begnügen mußte (GW V, 1085, 1148, 1202f.). Josephs Nähe zu dem Totengott beruhte vielmehr darauf, daß er mit dem Ab und Auf seiner Biographie als Osarsiph (die scheinbar frei erfundene Namenskombination wird als Herrschernamen von dem gräko-ägyptischen Schriftsteller Manetho überliefert) das Sterben und Wiederaufleben des Gottes an seinem Leibe trug. Als Mut sich ihm in ihrem verzweifelten Begehren als Isis nähert, deren Blick der Tod ist (GW V, 1208), hat sie das ägyptische Paradigma bereits hinter sich gelassen.

So ist es kein Zufall, daß Thomas Mann sich für das ungleiche Paar kaum auf ägyptische,⁶⁹ sondern hauptsächlich auf vorderasiatische Mythen, speziell die um Ishtar und Tammuz bzw. Ishtar und Gilgamesch, berief und sich als ägyptisches Modell mit der Brüdergeschichte eine schöngestimmte Erzählung wählte, die freilich ihrerseits eine Fülle mythischer Motive verarbeitet hat. Die Helden, Anubis und Bata, tragen Götternamen, werden mit Götterdeterminativen geschrieben und sind in Ägyptens realweltlicher Kultlandschaft verwurzelt.⁷⁰ Das Schicksal des mehrfach getöteten und wiederbelebten Bata des Papyrus d'Orbiney erinnert aber viel mehr an das des Osiris als an den Mythos seiner Kultheimat im 17. oberägyptischen Gau, so wie der Fisch, der sein abgeschnittenes Glied verschluckt, dem Osirismythos entstammt. Auch Batas schöne Frau ist, da sie im Auftrag des Sonnengottes Re und seiner Götterneunheit eigenhändig von dem Schöpfergott Chnum geformt wurde, ein Götterkind. Ihre Bedrohung durch die zupackenden Wogen des personifizierten Meeres Jam ist einerseits der Gefährdung der Astarte in dem ugaritischen Mythos (s. S. 198) und andererseits einem Hathormythos verwandt, in dem das Meer der Göttin durch den Raub ihrer Locke schweren Schaden zufügt.⁷¹ Die charakteristische Frisur der Hathor mit den schweren, eingerollten Flechten wiederum ist nicht nur von den irdischen Verehrerinnen der Göttin (s. S. 189f.), sondern auch von den erotischen Göttinnen Vorderasiens übernommen worden.⁷² Weitere Assoziationen: Bata trägt zwar vorwiegend osirianische Züge, doch wird er mit seiner Stiergestalt, dem göttlichen Reiter und den Perseabäumen auch an den Son-

⁶⁹ Eine Ausnahme ist der mythische Präzedenzfall des Sonnengottes, der mit seiner Mutter, der Himmelsgöttin, verschmilzt; vgl. GW V, 1166–1168, wo zudem mit dem ersten Namenselement Mut („Mutter“) gespielt wird.

⁷⁰ Vgl. zuletzt Hollis, *Tale*, S. 49–83.

⁷¹ Vgl. Posener, *Légende*. Im übrigen scheint mir eine Beziehung der beiden d'Orbiney-Frauen zu Hathor nicht zu bestehen, wie Hollis, *Tale*, S. 134ff., 167f. vermutet.

⁷² Abbildungen bei Helck, *Betrachtungen*, S. 222, Abb. 189; Winter, *Frau*, Abb. 13, 34, 37–44, 62 u.ö.

nengott angenähert.⁷³ Überdies erweist er sich als Kamutef, als „Stier seiner Mutter“, denn er begattet seine Ehefrau, um von ihr wiedergeboren zu werden, so daß sie zugleich seine Mutter ist, und folgt damit dem Regenerationstypus des täglich neugeborenen Sonnengottes, der auch die Identität des Gottkönigs in der dynastischen Geschlechterfolge präfigurierte.⁷⁴ Die Vorgänge um Aufzucht und Vaterschaftsanerkennung des Wiedergeborenen aber spielen auf den königlichen Geburtsmythos an, dessen Hauptakteur nicht ein fragwürdiger irdischer König ist, sondern der höchste Gott.⁷⁵

Es ist unwahrscheinlich, daß aus diesem reichen, aber heterogenen und ungleichgewichtigen Material ein neuer Mythos geschaffen werden sollte, ebenso wie allein die vielen hier nicht eigens besprochenen Märchenmotive⁷⁶ nicht dazu berechtigen, den Text des Papyrus d'Orbiney als Märchen zu verstehen. Vielmehr teilt er die freie Verwendung mythischer Überlieferungen und folkloristischer Elemente aus mündlicher Tradition mit den Geschichten vom Verwunschenen Prinzen, von Wahrheit und Lüge, von Horus und Seth und von Wenamun, mit dem Astarte-Fragment und weiteren in neuägyptischer Sprache abgefaßten Erzählungen, die ich vor 20 Jahren als Unterhaltungsliteratur mit geistigem Anspruch zu klassifizieren versucht habe.⁷⁷ Hatte damals die Einheit der Gattung bewiesen werden müssen, so sind jetzt die Individuen genauer zu betrachten, die sie konstituieren. Danach muß die Funktionsbestimmung „Unterhaltung“ weiträumig verstanden werden, denn neben harmlos amüsanten, ergötzlichen Geschichten stehen solche mit zeitkritischen oder religiös-moralischen Untertönen. Zweifellos gehört die Bata-Erzählung zu der ernsthaften Gruppe, aber es ist zweifelhaft, welche Botschaft sie übermittelt.

Sprachliche und kulturhistorische Indizien datieren die Entstehung des Werkes in die beginnende 19. Dynastie, d.h. kurz vor die uns erhaltene Niederschrift unter Merenptah.⁷⁸ So ist es nicht abwegig zu vermuten, daß es

⁷³ Vgl. Wolfgang Wettengel, Zur Rubriengliederung der Erzählung von den zwei Brüdern, in: *Göttinger Miszellen* 126, Göttingen 1992, S. 97–106 und die in Arbeit befindliche Dissertation des Verfassers.

⁷⁴ Vgl. Helmuth Jacobsohn, LÄ III, 1980, Sp. 308–309; Jan Assmann, Die Zeugung des Sohnes, in: Assmann, Walter Burkert und Fritz Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982 (*Orbis Biblicus et Orientalis*, 48), S. 33; Hollis, *Tale*, S. 153ff.

⁷⁵ Brunner, Geburt, S. 205f.; Hollis, *Tale*, S. 155–161.

⁷⁶ Zusammenstellungen bei Blumenthal, *Erzählung*, S. 3f.; Hollis, *Tale*, S. 27–30.

⁷⁷ S.o. Anm. 45. Weitere Gattungsmerkmale bei Brunner-Traut, LÄ VI, 1986, Sp. 1057–1061.

⁷⁸ Sprache: vgl. Hintze, *Untersuchungen*, S. 14ff., 20ff., 31ff., 36ff.; Eigenheiten der Amarna-kultur: Lisa Manniche, The Wife of Bata, in: *Göttinger Miszellen* 18, Göttingen 1975, S. 33–38; Vizekönig von Kusch als leiblicher Königssohn: Rolf Krauß, *Studien z. altägypt. Kultur* 5, Hamburg 1977, S. 141.

politische Verhältnisse der frühen Ramessidenzeit oder die geistige Auseinandersetzung mit der jüngsten Vergangenheit beeinflussen sollte. Beides ist kürzlich erwogen worden. Susan T. Hollis sieht in Batas wechselvollen Erlebnissen und endlicher Thronerhebung eine propagandistisch gesteuerte, vorwiegend mythisch begründete Selbstlegitimierung des Königtums,⁷⁹ doch ist für den modernen Leser nicht feststellbar, wo der Text auf Probleme des zeitgenössischen Königshauses antwortet, und Batas Vorgänger ist wahrlich kein idealer Repräsentant der Institution.

Für Leonhard H. Lesko dagegen sind die bösen Frauen im Papyrus d'Orbiney und in den Erzählungen von Wahrheit und Lüge bzw. Horus und Seth als Widerspruch zu der frauenfreundlichen 18. Dynastie und ihren Königinnen konzipiert,⁸⁰ und Wolfgang Helck meint, daß mit der Erfüllung des Schicksalspruchs der Sieben Hathoren an Batas Frau und mit Batas schlechtem Ergehen im Ausland die Position des Verwunschenen Prinzen zurückgenommen sei,⁸¹ der sein Glück in der Fremde suchte und fand und dem es vermutlich auch beschieden war, den Todesweissagungen zu entgehen. Tatsächlich spiegelt sich in dieser Erzählung eine unerhörte Umkehrung des ägyptischen Selbstverständnisses wider, auf die besonders Antonio Loprieno aufmerksam gemacht hat⁸²: Der Fürst von Mitanni will seine Tochter dem ägyptischen Königssohn nicht zur Frau geben, weil er Ausländer ist, in Ägypten gibt es – angeblich – eine böse Stiefmutter, doch die fremde Prinzessin ist dem Ägypter in Liebe zugetan und kann dadurch nicht nur den Widerstand ihres Vaters gegen die Heirat brechen, sondern ihren Prinzen sogar vor dem Biß der Schlange bewahren, die ihm als Todesschicksal zudedacht war, und vielleicht auch vor den beiden anderen Gefahren. Aber sind diese sympathischen weltanschaulichen Errungenschaften wirklich durch die Bata-Geschichte widerrufen? Eine ausländerfeindliche Tendenz ist in ihr nicht zu bemerken, denn die Trübsale des Helden beginnen und enden in Ägypten und setzen sich im fernen Tannental nur fort, und die eine von den schlimmen Frauen ist zwar in der Ferne geschaffen worden, aber von ägyptischen Göttern, die andere – auf der Ebene des Textes – Ägypterin.⁸³ Die Schicksalsunterlegenheit von Batas Ehefrau schließlich hat eine andere Qualität als die mutmaßliche Überwindung der Unheilsprognosen bei dem Prinzen, weil

⁷⁹ *Tale*, S. 163–169.

⁸⁰ Lesko, *Three Late Egyptian Stories Reconsidered*, in: *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, hrsg. von Lesko, Hanover – London: University Press of New England 1986, S. 98–103.

⁸¹ Helck, *Erzählung*.

⁸² *Topos und Mimesis. Zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden: Harrassowitz 1988 (*Ägyptol. Abh.*, 48), S. 60–64.

⁸³ Für etwaige mythische Prototypen aus dem Vorderen Orient vgl. die o. Anm. 73 zitierte Dissertation.

ihr gewaltsamer Tod als gerechte Strafe mit der Moral der Geschichte im Einklang steht.

Der entscheidende Konflikt scheint mir, wie bereits angedeutet, an anderer Stelle zu liegen. Es sieht zunächst so aus, als sollten Batas Tugend und Frömmigkeit dadurch belohnt werden, daß Re sein Gebet erhört und ihn vor Anubis' Zugriff beschützt und daß er ihm in seiner Einsamkeit eine Gefährtin schenkt. Aber nach dem Spruch der Hathoren ist von Anfang an klar, daß es mit dem Gottesgeschenk kein gutes Ende nehmen werde, und tatsächlich fügt die Dame dem Helden ein Unglück nach dem anderen zu. So erhebt sich die Frage, ob Re etwa ein Gott sei, der zwar das Gute will, aber das Böse schafft. Im Verlauf der Handlung gibt es darauf keine Antwort, wohl aber an ihrem Ende. Erst mit Batas Krönung wird offenbar, daß seine Frau ein Werkzeug ist wie Pandora, auch sie ein kunstvolles Göttergeschöpf von großen äußeren Reizen.⁸⁴ Doch anders als ihre griechische Schwester sind die ägyptische Schöne und ihre Vorgängerin, Anubis' Frau, nicht dazu bestimmt, ein Strafgericht am Menschengeschlecht zu vollstrecken. Ihre Treulosigkeit, Verführungskunst und Bosheit vermögen zwar Bata mehrfach ins Unglück zu stürzen, seinen Bruder irrezuleiten und den König zu verwirren. Aber dies alles geschieht unter einer höheren Regie, die Unheil und Leiden als Durchgangsstufen benutzt, um dem Gerechten zum Sieg zu verhelfen, das Böse zu vernichten und alles zum Besten zu kehren, auch zum Besten Ägyptens. Im Unterschied zum Mythos, der prinzipiell ethisch indifferent ist, geht es hier um Schuld und Unschuld, Unrecht und Recht, Böse und Gut. Das Mythische ist in der Theologie aufgehoben.

III

In diesem Sinne ist auch Mut-em-enet eine theologische Gestalt. Sie ist das Werkzeug einer Versuchung, die Joseph aus Treue zu dem Gott seiner Väter und zu Potiphar bestand, der als Hausherr an dessen Autorität teilhatte (GW V, 1138). So wird es in Genesis 39 berichtet, und Thomas Mann fügt ergänzend hinzu, daß sein Held damit auch der Gefahr widerstand, sich dem – im Urteil seines Vaters – greisen, abgelebten Totenreich und seinem greulichen Heidentum gänzlich auszuliefern.

Allerdings haben weder Thomas Mann noch sein Joseph die Religion der Ägypter so undifferenziert beurteilt wie der ferne Jaakob, sondern aus ihrer Sympathie für die lichte, undogmatische, weltoffene Sonnentheologie des Atum-Re und ihrer – nach beider Meinung direkten – Affinität zu der

⁸⁴ Vgl. Brunner-Traut, *Literatur*, S. 35.

Väterreligion Israels keinen Hehl gemacht. Mut-em-enet freilich vertrat die Gegenpartei der orthodoxen, sittenstrengen und ausländerfeindlichen Amun-Ideologen, deren Eigenart der Dichter konstruieren mußte, um gegen ihre „unerfreuliche Wörterliste“ mit Begriffen wie „urfromme Volksordnung“, „des Reiches Volksmark“, „lockerndes Fremdum“ polemisieren und seine aktuellen Gegner treffen zu können (GW V, 1041f.). Während es aber Mut-em-enet nur mit der äußersten Selbstüberwindung gelingt, um des Geliebten willen asiatische Kleidung anzulegen und ihn zu gemeinsamem Opferkult vor dem beargwöhnten Sonnengott zu bewegen (GW V, 1120f., 1123f.), öffnet sich die Hauptgestalt eines anderen Bibelromans der Jahwe-Religion nicht nur zeichenhaft und momentan, sondern in vorbehaltloser Hingabe. Es ist Zenua, ein von ägyptischen Priestern erzogenes Mädchen, in Franz Werfels „Höret die Stimme“, dem der Prophet Jeremia in der ägyptischen Verbannung begegnet und seine Liebe schenkt. Aber obwohl er sich mit ihr im Glauben eins weiß, bedeutet auch sie eine Versuchung, weil er mit ihr ein Leben in frommer Normalität erträumt und sich damit seiner Berufung zu dem lebensgefährlichen Amt des Gotteskünders entzieht. So wird sie von der höheren Regie geopfert, stirbt einen angstvollen Tod und versinkt in dem Totenreich des Osiris, in dessen suggestiv beschworener Schattenhaftigkeit Jeremia zu seinem Auftrag zurückfindet.

Die beiden Dichtungen sind in ihrer künstlerischen Intensität und Akzentuierung, in der Aneignung der Kulturtradition Ägyptens und der psychologischen Modellierung der Personen grundverschieden, sind aber durch die gemeinsame Entstehungszeit verbunden. Der dritte Joseph-Roman erschien 1936, Werfels Jeremia 1937.⁸⁵ Beide antworten auf die in Deutschland Staatsdoktrin gewordene Barbarei, die in der Vernichtung des Volkes gipfelte, aus dem die Dichter ihre Helden wählten. Thomas Mann, aus der größeren äußeren Distanz des amerikanischen Exils, ließ seinen Joseph eine humane Gegenwelt aufbauen; Werfel, der damals noch in Österreich lebte und als Jude unmittelbar betroffen, dazu von religiösen Konflikten umgetrieben war, belud den Propheten mit der heilsnotwendigen Sendung eines Bußpredigers auf verlorenem Posten.

Die zugehörigen Frauen sind keine typischen Vertreterinnen der beiden strukturell unterschiedlichen Glaubenswelten, weder der angestammten noch der, mit der sie die Liebe konfrontiert. Doch indem sie, bewußt und unbewußt, den göttlichen Auftrag der erwählten Männer behindern und nur durch Verzicht und Tod zu seiner Erfüllung beitragen, verweisen sie zurück auf Vorstellungen und Vorbehalte, die in alter Zeit die Rolle des Weiblichen in Kultur und Religion begrenzt hatten.

⁸⁵ Wien: Zsolnay.

Eckhard Heftrich

Matriarchat und Patriarchat

Bachofen im Joseph-Roman

Will man über Matriarchat und Patriarchat im Hinblick auf Thomas Manns biblischen Roman sprechen, muß man zunächst einmal versuchen, Klarheit zu schaffen über die Bedeutung, die J. J. Bachofen für Thomas Mann gehabt hat. Auch wer von dem Basler Mythologen nur eben das Oberflächlichste, und damit vor allem das Schiefe kennt, das durch die feministischen Debatten unserer Tage über die Feuilletons bis in die Talkshows hinabsickert, wird selbst bei einer flüchtigen Lektüre von Thomas Manns Roman bemerken, daß darin offenbar viel Bachofen spukt. Sucht man, neugierig geworden, Rat bei der Sekundärliteratur, wird man erfahren, daß Bachofen in der Tat zu den wichtigen Quellen zählt. Man wird auch darüber belehrt, daß Thomas Mann Bachofens Werke nicht in der komplizierten und überladenen Originalfassung studiert und exzerpiert hat, sondern daß er das, was er suchte und folglich auch fand, zwei Anthologien entnahm, die beide im selben Jahr, 1926, erschienen sind,¹ an dessen Ende Thomas Mann bereits mit dem Schreibabenteuer der Höllenfahrt in den tiefen Brunnen der Vergangenheit beginnt.

Die eine dieser beiden Bachofen-Editionen ist die in drei Bänden bei Reclam von Carl Albrecht Bernoulli publizierte. Mit ihren kommentierenden Überleitungen und dem Register eignete sie sich besonders gut für eine selektierende Ausbeutung. Bernoullis „systematisch geordnete Auswahl“ trägt den Titel *Urreligion und antike Symbole*. Ganz unabhängig davon, ob Thomas Mann mit den Kommentierungen des Herausgebers einverstanden war oder ob sie seinen Widerspruch reizten: die Person des Herausgebers schon muß Thomas Manns Interesse geweckt haben. Bernoulli hatte bereits

¹ Johann Jakob Bachofen, *Urreligion und antike Symbole*, hrsg. von Carl Albrecht Bernoulli, Bde 1–3, Leipzig 1926.

Johann Jakob Bachofen, *Der Mythos von Orient und Occident*. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler hrsg. von Manfred Schroeter, München 1926. Darin die Einleitung: Alfred Baeumler, Bachofen. Der Mythologie der Romantik, S. XXV–CCXCIV.

1908 jenes alsbald so berühmte wie umstrittene zweibändige Werk *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche – eine Freundschaft* publiziert, das von der Nietzsche-Schwester nicht zu Unrecht als Kriegserklärung aufgefaßt und daher mit einem Prozeß überzogen worden war. Die Päpstin der im Namen Nietzsches und mit seinem Werk von Weimar aus betriebenen Ersatzreligion sah mit Grund sich samt ihren Legenden bedroht. Mit der *Overbeck*-Dokumentation hatte begonnen, was man später als die Basler Tradition des Nietzsche-Erbes bezeichnete. Thomas Mann seinerseits war in den zwanziger Jahren mehr mit dem Nietzsche-Archiv der Schwester verstrickt, als ihm ab 1933 lieb sein konnte, während andererseits auch schon in eben diesen zwanziger Jahren sein Verhältnis zu Nietzsche so ambivalent war, daß das eigene Mißtrauen gegen den Propheten- und Zarathustra-Aspekt und das daraus gespeiste Zelotentum der Jünger sich durch Bernoullis *Overbeck*-Publikation bestätigt sah. Die somit vorgegebene Durchkreuzung wurde aber mit der Bachofen-Auswahl noch verworrener, weil Bernoulli sich darin als Schüler von Klages bekannte und aus seiner Bewunderung für den Thomas Mann so tief verdächtigen, ja verhaßten Philosophen kein Hehl machte.

Die andere Bachofen-Auswahl des Jahres 1926 war durch Alfred Baeumlers Einleitung noch stärker vorbelastet. Denn mit dem Namen Baeumler ergab sich für Thomas Mann eine Verbindung, die so nah war, daß sie sich nicht verdrängen ließ. 1920 hatte Baeumler in einem als „Brief an Thomas Mann“ deklarierten Essay, *Metaphysik und Geschichte*, dessen *Betrachtungen eines Unpolitischen* als zukunftsweisend ausgelegt und gegen Spenglers *Untergang des Abendlandes* ausgespielt, – sehr zum Trost für den um diese Zeit nicht nur politisch ratlosen, von Depressionen heimgesuchten Dichter. Balsam auf die auch als Bruderzwist schwärenden Wunden mußte ihm damals sein, von Baeumler zu hören: „So sehe ich in Spenglers Buch die Abendröte des neunzehnten, in Ihrem das Morgenrot des zwanzigsten Jahrhunderts.“² Für die gebildeteren unter den National-Konservativen waren die 1918 erschienenen *Betrachtungen eines Unpolitischen* bekanntlich Stärkungs- und Trostlektüre gewesen.

Nach seinem Bekenntnis von 1922 zur Demokratie und zur Weimarer Republik galt Thomas Mann in diesen Kreisen als Renegat. Und er wußte sehr wohl, daß dieser Vorwurf nicht schon dadurch aus der Welt zu schaffen war, daß er immer nur variierte, was bereits in der Rede *Von Deutscher Republik* wie ein bemühter Appell an den guten Willen sich anhört. Wenn er, so die Wendung von 1922, jetzt „teilweise andere Gedanken verfißt als in dem

² Alfred Baeumler, *Metaphysik und Geschichte. Brief an Thomas Mann*, in: Marianne Baeumler, Hubert Brunträger, Herimann Kurzke, *Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation*, Würzburg 1989, S. 76.

Buche des ‚Unpolitischen‘, so liegt darin eben nur ein Widerspruch von Gedanken untereinander, nicht ein solcher des Verfassers gegen sich selbst“ (GW XI, 810). Wäre Thomas Mann 1922 wirklich ganz von seiner Behauptung überzeugt gewesen, der „republikanische Zuspruch“ setze „die Linie der ‚Betrachtungen‘ genau und ohne Bruch ins Heutige fort“, dann wäre es vier Jahre später wohl kaum in der *Pariser Rechenschaft* zu der gegen Baeumler als Bachofen-Interpret gerichteten Gefühls-Eruption gekommen. Sie sorgte weniger für Klarheit als für neue Konfusion. In den *Betrachtungen* wechselt beständig die partielle, durch Introspektion gewonnene Hellsicht mit verdunkelndem Haß. Ein Hauptobjekt der blinden Wut ist das republikanische, zivilisationsliterarische Frankreich – also auch wieder Bruder Heinrich. Das steigert sich, wie wir den Tagebüchern 1918–1921 entnehmen können, nach dem Erscheinen der *Betrachtungen* sogar noch. In welcher prekären Lage mußte Thomas Mann daher geraten, als er, mit dem Trotzbuch der als Rückzugsgefecht deklarierten *Betrachtungen* hinter sich, 1926 nach Paris kam, um sich als deutscher Schriftsteller feiern zu lassen und mit den Gastgebern auch Frankreich zu feiern! Man braucht sich dies nur samt den von ihm bei der Heimkehr zu erwartenden Reaktionen vorzustellen, um wenigstens die psychologische Erklärung dafür zu haben, warum es in der *Pariser Rechenschaft* zum Ausfall gegen Baeumler kam. Denn um einen Ausfall handelt es sich zweifellos. Thomas Mann liest aus Baeumlers Bachofen-Einleitung nur eben das heraus und verschärft es noch, was er zu seinem Zweck gebrauchen kann. Alles aber, was diesem Zweck widerspricht und sich in Baeumlers Einleitung durchaus findet, ignoriert er. Die Ungerechtigkeit bleibt, obwohl Thomas Mann mit der von Furcht genährten Ahnung Recht behalten sollte, die ihm aus dieser Ungerechtigkeit heraufdämmert und sich von 1933 an als erfüllte Prophetie vollziehen wird, gerade im Fall von Alfred Baeumler.

Das muß hier vorweg erwähnt werden. Nicht nur, weil so allein sich erklären läßt, warum Thomas Mann den Einfluß Bachofens auf den *Joseph* lange heruntergespielt und der Öffentlichkeit gegenüber sogar fast verschwiegen hat. Es muß vor allem erörtert werden, weil der Baeumlersche Bachofen, genauer jener Baeumler-Bachofen, den Thomas Mann sich zurechtgemacht hat, sich vielfach mit dem überlagert und durchkreuzt, was Thomas Mann aus Bachofen herauslas, wenn er die Baeumler-Brille abnahm. Das alles ein wenig zu entwirren, ist nicht nur ein Postulat der historischen Gerechtigkeit, die für den Thomas Mann-Interpreten, der zugleich ein Bewunderer ist, häufig genug zu einer schmerzhaften Erfahrung wird. Vielmehr muß der Baeumler-Bachofen-Komplex miteinbezogen werden, weil Bachofens Geschichtskonzeption für den Roman konstitutiv ist. Aber dergestalt, daß Bachofens geschichtsphilosophische Generallinie einer progredierenden Vergeistigung

abgebogen wird zugunsten der Utopie des doppelt gesegneten Menschentums, oder, mythologisch gesprochen, des androgynen Menschenwesens.

Es versteht sich schon nach den bisherigen Andeutungen fast von selbst, daß Bachofen eine der kompliziertesten Quellen des Romans ist, obwohl wir gerade in diesem Fall nicht über Mangel an Material zu klagen haben. Manfred Dierks hat schon 1972 in seinen *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann* aus diesem Material Charakteristisches präsentiert, es strukturiert und auch vom Mißverständnis gesprochen, das Baeumlers Einleitung durch Thomas Mann widerfahren ist. Seit 1989 wissen wir durch einen dokumentarischen Band über *Thomas Mann und Alfred Baeumler* auch besser Bescheid über die Hintergründe, die Vorgeschichte und die Nachwirkungen der Begegnung³ dieser so ungleichen Geister, die in der politischen Verwirrung der ersten Nachkriegszeit sich einmal nahe gekommen waren.

In der *Pariser Rechenschaft* nennt Thomas Mann Baeumlers Bachofen-Einleitung zwar geistvoll, tief und prächtig, und er gesteht, daß bis in den Grund gefesselt sei, wer sich auf den Gegenstand verstehe.

Aber ob es eine gute und lebensfreundliche, eine pädagogische Tat ist, den Deutschen von heute all diese Nachtschwärmerie, diesen ganzen Joseph Görres-Komplex von Erde, Volk, Natur, Vergangenheit und Tod, einen revolutionären Obskurantismus [...] in den Leib zu reden, mit der stillen Insinuation, dies alles sei wieder an der Tagesordnung, [...] das ist die Frage, die beunruhigt (GW XI, 48).

Kein Zweifel, daß es Thomas Mann schon 1926 Ernst war mit der volkspädagogischen Sorge; aber die Republik schien ihm noch nicht wirklich bedroht. Seine Reaktion auf Baeumler ist eher aus der persönlichen Irritation zu erklären. Gegen Ende dieses selben Jahres wird er mit der Niederschrift des Vorspiels beginnen, und in der labilen, tastenden Phase der Vorbereitung mußte ihn erregen, wie er bei Baeumler den für seine *Joseph*-Pläne so entscheidenden Begriff des Mythos interpretiert und diese Interpretation in einen, den eigenen Auffassungen konträren geistesgeschichtlichen Entwurf eingeschrieben fand. In Thomas Manns Verkürzung lautet dieser Entwurf von Baeumler so:

Dieser Gesinnung gilt die Einheit der deutschen Romantik nur als optische Täuschung. Es gibt eine wahre und eine nur sogenannte. Novalis und Friedrich Schlegel sind Romantiker in Anführungsstrichen, achtzehntes Jahrhundert im Grunde, rational infiziert, verwerflich. Arndt, Görres, Grimm, endlich Bachofen sind die Wahren, denn nur sie sind zutiefst beherrscht und bestimmt von dem großen ‚Zurück‘, von der mütterlich-nächtigen Idee der Vergangenheit, während bei jenen diejenige der Zukunft auf männlich-allzumännliche Art vorwalte (GW XI, 48f.).

³ Marianne Baeumler, Hubert Brunträger, Hermann Kurzke, *Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation*, Würzburg 1989.

Schon diese Trennungslinie der Romantik mußte Thomas Mann irritieren. Hatte er doch selbst 1922 sein Bekenntnis zur deutschen Demokratie mit einer umgekehrten Wertung verknüpft und sich vor allem auf Novalis berufen. Auch bereits 1920, und nicht erst im großen Wagner-Essay von 1933, Novalis und Schlegel mit Wagners *Tristan* verbunden, den Baeumler zu allem hin in seiner Einleitung ebenfalls mit Beschlag belegte. Und, schlimmer noch, mit der sogenannten Jenaer Romantik von Schlegel und Novalis soll auch Nietzsche abgetan sein, „um dessen ‚Mythus‘ es in der Tat geschehen ist in dem Augenblick, wo unser Autor sich anschickt, ‚Nietzsche an Bachofen zu messen“ (GW XI, 49). Wird wie bei Baeumler der Romantik von Bachofen rückwärts bis Görres der wahre Zugang zum Mythos zugesprochen, hingegen der von Thomas Mann aufgestellten Vorläuferlinie von Nietzsche über Schopenhauer bis zur Jenaer Romantik das Verständnis für den Mythos abgesprochen, dann ist in der Tat im vorhinein dem Roman-Unternehmen *Joseph* mit seiner tragenden Verbindung von Mythos und Psychologie das Urteil gesprochen. Läuft doch für Thomas Mann die Linie vom Psychologen und Mythenerheller Nietzsche weiter zu dessen Erben Freud und, natürlich, zu ihm selbst. Baeumler gesteht nur Bachofen jenes genuine Verständnis des Mythos zu, das er Nietzsche bestreitet, und er sieht gerade in der Psychologie das Tor, mit dem im zwanzigsten Jahrhundert endgültig der Zugang zum Mythos verriegelt wurde. Denn dieser Zugang kann vermeintlich nur als Abstieg ins dunkle Reich der Mütter erfolgen.

Die Lesespuren in Thomas Manns Exemplar der Baeumlerschen Einleitung lassen sich zu einem Diagramm seines zornigen Widerspruchs summieren. Es hilft, die für das Verständnis des Romans so nötige Unterscheidung zu treffen zwischen dem Baeumlerschen Bachofen und dem anderen, eigentlichen, von Thomas Mann durchaus akzeptierten Bachofen. Im Roman selbst ist nicht immer geschieden, braucht auch nicht geschieden zu werden, was aus dieser doppelten Quelle floß. Aber erkennbar stammt aus der trüben Quelle, wenn die Altertumsbolde Beknechons und Dûdu Joseph zu Fall zu bringen versuchen, oder wenn es gilt, Gottesdummheit als Rückfall ins Archaische zu parodieren. Doch speist sich aus der trüben Quelle auch Geheimeres. Nicht erst im *Doktor Faustus* hat Thomas Mann an unauffälligen Stellen Schlüssel versteckt. Ein Beispiel muß hier genügen.

Als Joseph im ersten Brunnen liegt und, unter Schmerzen über sich selber sinnend, zur Besinnung kommt, heißt es, nicht umsonst sei er Eliezers Schüler gewesen. Im Roman steht die Mythenkenntnis von Josephs Lehrer ein wenig für das, was Thomas Mann seinen psychologischen Präzeptoren, vor allem Freud, verdankt. Jaakob hingegen besinnt Israels Geschichten; ihm sind die Mythen verdächtig. Joseph geht über den Lehrer wie über den Vater

hinaus. Aber er hätte nicht so weit gelangen können, wenn Thomas Mann nicht auch bei Bachofen in die Schule gegangen wäre.

Indem der kommentierende Erzähler bemerkt, nicht umsonst sei Joseph Eliezers Schüler gewesen, wird der Leser an etwas erinnert, was ihm schon in einem früheren Kapitel über den Lehrer und seinen Schüler mitgeteilt worden war. Und auch das war bereits Wiederaufnahme des im Kapitel „Mondgrammatik“ über Eliezer Mitgeteilten: daß dessen Ich nämlich

sich nicht als ganz fest umzirkt erwies, sondern gleichsam nach hinten offenstand, ins Frühere, [...] und sich Erlebnisstoff einverleibte, dessen Erinnerungs- und Wiedererzeugungsförm eigentlich und bei Sonnenlicht betrachtet die dritte Person statt der ersten hätte sein müssen (GW IV, 122f.).

Dreihundert Seiten später sehen wir „Jung-Joseph“, wie er in der gegenwärtigen Analogie zu Jung-Siegfried öfter heißt, neben dem Lehrer zu Füßen des Unterweisungsbaumes sitzen, „nahe dem Brunnen, im Blätterschatten“ (GW IV, 422). Nicht nur der Brunnen ist, vom ersten Satz des Romans an, bedeutungsgeladen. Ein Unterweisungsbaum ist ein uralter, geheiligter Baum. Wenn Joseph da dem „kündenden Alten“, und das heißt, dem mythenkundigen Lehrer, lauschend in das Gesicht blickt, beschleichen ihn „oft wohl eigentümliche Gefühle“:

[...] er sah durch ihn hindurch in eine unendliche Perspektive von Eliezer-Gestalten, die alle durch den Mund des gegenwärtig Dasitzenden Ich sagten, und da man im Dämmer des schattenmächtigen Baumes saß, hinter Eliezer aber die hitzig durchsonnten Lüfte flirrten, so verlor diese Identitätsperspektive sich nicht im Dunkel, sondern im Licht ... (GW IV, 422).

Wenn es nur zwei Seiten später noch einmal, und gar verstärkend heißt, daß der Durchblick sich „im Lichte und nicht im Dunkel“ verlor, sollte der Leser stutzig werden. Die Kenntnis der Quelle hilft weiter. In Baeumlers Einleitung wird vom Romantiker, dem richtigen Romantiker, gesagt, mit einem religiösen Gefühl betrachte er „die Zeitenferne, die im Dunkel der Ewigkeit sich verlierende Reihe der Jahrhunderte“. Man müsse sich „dieses Gefühl der Verbundenheit aller Zeiten nach rückwärts bis zum Ewigen hin“ stets vor Augen halten, um zu verstehen, was die Romantik unter Geschichte verstanden habe. Sie sei „ein Ahnendienst“.⁴ Nach Görres kommt der zaubervolle Odem, der durch die Zeiten streicht, aus „dunkeln Höhlen“, die Tiefe nur gibt der Feuerflamme des Lebens Nahrung,

und unten wohnt in dunkler Höhle die Sibylle, und hütet die Mumien, die zur Ruhe gegangen sind, und sendet die Andern hinauf, die aufs neue in des Lebens Kreise tre-

⁴ Bachofen, *Mythus* (s. Anm. 1), S. CXVI.

ten, und läutet die Totenglocke, die dumpf aus der Tiefe den Geschlechtern ruft, die niedersteigen sollen in das nächtlich dunkle Reich.⁵

Für die romantische Geschichtsauffassung steht, laut Baeumler, nicht das Wirken der großen Persönlichkeit, sondern das Tun und Treiben der Gemeinde im Mittelpunkt, der Kreis der Geburten,

der gelenkt wird von der uralten Erdmutter in der dunklen Tiefe. Nicht unter der Kategorie des männlichen *Willens* (oder Zeus'), sondern unter der des weiblichen *Schicksals* (oder der Moira) wird alles Geschehen betrachtet.

Das romantische Denken bewegt sich „in weiblich-mütterlichen Beziehungsbegriffen“. Eben diese romantische Philosophie soll die wahre Philosophie des Unbewußten sein, „sehr verschieden von der, die später sich diesen Namen anmaßte“.⁶

Von Bachofen nun sollen die „Grundrichtungen romantischen Fühlens und Denkens [...] rein zum Ausdruck gebracht“⁷ worden sein: „Die innere Haltung des Romantikers ist ganz und gar eine *Bewegung zurück*“.⁸ So legt Baeumler das dem Aeneas gegebene Orakel aus, das schon der junge Bachofen herangezogen hat: „der uralten Mutter forschet nach!“ Was Thomas Mann bei Oskar Goldberg in biologischer Verschärfung als die vermeintliche „Wirklichkeit der Hebräer“ begegnen und die bis in den *Doktor Faustus* nachwirkende Empörung auslösen wird, trifft ihn auch hier: „Je näher seinem Ursprung, desto ehrwürdiger, unergründlicher, bedeutsamer [...]“⁹ Und während im „System des Idealismus“, in dem schließlich laut Baeumler die Aufklärung und die ihr verhaftete Jenaer Romantik gipfeln, der Begriff des Ursprungs „die letzte Einheit, das Prinzip, [...] das zeitlose ungetrübbte Licht“ bedeutet, erkennt der vermeintlich echte Romantiker „das Ewige nur durch das Medium der Zeit“ und kann „das weiße Licht“ nicht sehen.¹⁰

Mochte der Verfasser des Höllenfahrt-Vorspiels sich auch positiv angeregt oder bestätigt fühlen, wenn er bei Baeumler auf ein Bachofen-Zitat wie dieses traf: „Hinter dem Ältesten liegt stets noch Älteres.“¹¹ Aber in Baeumlers Auslegung solcher Sätze fühlte Thomas Mann sich weder an Basel noch an das Heidelberg der Romantik erinnert, sondern an jenes München, wo längst das Blutleuchtengeraune der Schwabinger Kosmik vom Gedröhn aus dem

⁵ Ebd., S. CXVII.

⁶ Ebd., S. CXIX.

⁷ Ebd., S. CXCII.

⁸ Ebd., S. CLXXXVI.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. CLXXXVII.

Bürgerbräukeller verschluckt worden war. Dergleichen hörte er wohl bereits aus Baeumlers Umschreibung des Wortes „Überlieferung“ heraus:

Wenn der romantische Mensch in die Zeitenferne hinunterblickt, so betrachtet er nicht etwas ihm Fremdes wie ein Bild, sondern er lauscht dem Rauschen des eigenen Blutes, dem Tosen jenes gewaltigen Stromes, der ihn als eine kleine Welle selber mit fortträgt.¹²

So wird, mit dem Rückgriff auf Baeumler als Quelle, deutlicher, warum es von Joseph heißt, er sei nicht umsonst Eliezers Schüler gewesen; wird deutlicher auch, warum sich die Identitätsperspektive zwar in der Tiefe der frühesten Vergangenheit, aber, in genauer Umkehr von Baeumler, nicht im Dunkel, sondern im Licht verliert. Und eben deshalb wird im Roman die „Wiederholung und Rückkehr des Urgeprägten“ auch mit der „Durchsichtigkeit des Seins“ gleichgesetzt (GW IV, 581). Das wird „ein Grundbekenntnis“ genannt, das auch in Joseph „Fleisch und Blut“ war, und man darf darin Thomas Manns Bekenntnis zum Mythos sehen. Auch das ist eine genaue Umkehrung dessen, was bei Baeumler als der „richtige Grundgedanke“ und die diesem entsprechenden „Grundrichtungen romantischen Fühlens und Denkens“ begegnet.¹³

Thomas Mann selbst spricht in der *Pariser Rechenschaft* von Baeumlers „Gelehrtenfiktion“, die eine „Fiktion voller Tagestendenz“ sei, bei der es sich um den Geist von München, nicht den von Heidelberg handle (GW XI, 51). Dann folgt das eigene geistespolitische Credo, und da wird denn doch Bachofen so sehr von Baeumler überschattet, daß der Basler beinahe ganz auf die Seite der Gegenwelt gerät. Das Grabes- und Mutterdunkel, der Blick zurück ins Frühe und Früheste, ist demzufolge vom Obskurantismus kaum mehr zu trennen. Dieses öffentliche Bekenntnis von 1926 erklärt auch, warum Thomas Mann sich erst viel später, und da auch nur privat, zum andern, wahren Bachofen bekennt. Die *Pariser Rechenschaft* wiederholt nur noch einmal, was Thomas Mann bereits in dichterischer Form im *Zauberberg*, am Ende des Musikkapitels, und ohne Nennung der Namen Wagner – Nietzsche, zur Zukunftsbotschaft jener Erfahrungen stilisiert hatte, durch die der wissensbegierige Jüngling und Neophyt aus Hamburg in der dünnen Höhenluft in die Mysterien des Unterreiches eingeweiht wurde. In der Fassung der *Pariser Rechenschaft* lautet die Proklamation so:

Nicht an Bachofen und seine Grabessymbolik knüpft das wahrhaft Neue an, das jetzt werden will, sondern an das heroisch bewundernswürdigste Ereignis und Schauspiel der deutschen Geistesgeschichte, an die Selbstüberwindung der Romantik in

¹² Ebd.

¹³ Ebd., S. CXCI.

Nietzsche und durch ihn; und nichts ist gewisser, als daß in die Humanität von morgen, die nicht nur ein Jenseits der Demokratie, sondern auch ein Jenseits des Faschismus wird sein müssen, Elemente eines Neu-Idealismus eingehen werden, stark genug, um dem Ingrediens romantischer Nationalität die Waage zu halten (GW XI, 51).

Wohlbemerkt, die Hoffnung gilt nicht nur einem Jenseits des Faschismus, sondern auch dem Jenseits der Demokratie. Unter Demokratie versteht Thomas Mann 1926 noch immer jene westliche, französische, mit dem Makel des Geburtsjahres 1789 behaftete. Ihr fehlt es selbst im Mutterland Frankreich derweilen an Überzeugungskraft. Staunend hat Thomas Mann während einer Lustspiel-Aufführung beobachtet, „wie verständnisinnig“ das Pariser Publikum „jede antidemokratische Pointe belachte – genau wie es bei uns gewesen wäre“. Seine Schlußfolgerung:

Diese Skepsis gehört heute allen Völkern an, der Überdruß an parlamentarischer Demokratie und Parteimißwirtschaft ist international. Aber was soll werden? Die Forderung, die schon Nietzsche an Deutschland stellte, nämlich endlich doch in politicis etwas Neues zu erfinden, ist heute für alle Nationen dringlich geworden (GW XI, 47).

Aber dann die Wendung, die den unmittelbar folgenden Ausfall gegen Baumler vorbereitet: „Der Weg ins Vordemokratische zurück ist jedoch ungangbar.“ Gesucht wird eine dem deutschen Wesen angemessene Staatsform, und da diesem Wesen das Nationale ebenso zu eigen sein soll wie das Universale, könnte an diesem endlich zu seiner wahren Bestimmung gelangten Volk der Mitte die Welt eher genesen als an der westlichen Doktrin der demokratischen Gleichheit oder der östlichen, der proletarischen, Diktatur.

Durch das Wunschbild der neuen Humanität schimmert Thomas Manns Privatideologie der Mitte hindurch. Aber während diese Ideologie in den großen Romanen seiner Reifezeit, dem *Zauberberg* und dem *Joseph*, zu überzeugender mythopoetischer Realisierung gelangt, endet die bereits bei den *Betrachtungen eines Unpolitischen* so manifeste Fragwürdigkeit in den späteren Essays noch lange nicht. Das verrät nicht nur, wie ausgerechnet Nietzsche noch bis weit in die dreißiger Jahre hinein als Schutzpatron des gesuchten Neuen gilt, das verraten auch die wechselnden Synonyma für diese Mitte, in der sich die Gegensätze versöhnen sollen. Lauten sie doch unter anderem: Drittes Reich, nationaler Sozialismus, demokratischer Sozialismus. Von den Hoffnungen wie von den Ängsten verrät Thomas Mann schon den Zeitgenossen viel in den Essays, die die Fortsetzung und Vollendung des *Zauberbergs* wie die Anfänge des *Joseph* begleiten, vor allem in *Goethe und Tolstoi* und in der *Pariser Rechenschaft*.¹⁴ Da die letzte Fassung des mehrfach erweiter-

¹⁴ Die komplizierte Textgeschichte des Goethe-Tolstoi-Essays ist auf dem Hintergrund der zeitgeschichtlichen Ereignisse und Thomas Manns Reaktion gerade eben von Herbert Lehnert und

ten und umgeschriebenen Essays in die intensive Vorbereitungszeit zum *Joseph* fällt, wird schon durch diesen Text deutlich, daß der biblische Roman, nicht anders als der *Zauberberg*, auch eine poetische Antwort auf die Thomas Mann quälenden politischen Fragen bedeutet. Daß also, mit anderen Worten, *Joseph und seine Brüder* von allem Anfang an auch ein politischer Roman ist, das Wort in seinem weitesten Sinne verstanden. „Fruchtbare Schwierigkeit der Mitte, du bist Freiheit und Vorbehalt!“ so verkündet Thomas Mann am Ende des Goethe-Tolstoi-Essays (GW IX, 171). Ironie wird da zum „Pathos der Mitte“ erklärt, und unserem Sozialismus, „dessen geistiges Leben sich allzulange in einem inferioreren Wirtschaftsmaterialismus erschöpft“ habe, soll „nichts notwendiger“ sein als der Anschluß „an jenes höhere Deutschtum, das immer ‚das Land der Griechen mit der Seele‘ gesucht“ habe (GW IX, 170). Was aber diese schöne Utopie, in der „Karl Marx den Friedrich Hölderlin“ gelesen haben soll, konkret bedroht, ist „völkisches Heidentum, Wotanskult“, ist die „romantische“ oder „völkische“ Barbarei (GW IX, 169). Im folgenden Jahr schon wird Thomas Mann eben dies den Geist von München nennen.

Indessen ist ihm dieser Geist nicht erst in Baeumlers Bachofen-Interpretation erschienen, sondern bereits ein Vierteljahrhundert früher. Das Treiben der sogenannten Schwabinger Kosmiker in seiner unmittelbaren Nachbarschaft dürfte dem jungen Schriftsteller kaum entgangen sein. Spätestens aber hat er 1907 durch Stefan Georges *Siebenten Ring* davon erfahren. Die drei Korybanten: Wolfskehl, Schuler und Klages waren begeisterte Bachofen-Adepten. Die strittige Frage, ob die Ehre der Wiederentdeckung Bachofens Wolfskehl zukomme, der bei seiner Dissertation über die Androgynie auf den Basler gestoßen war, dessen Originalbände in der väterlichen Bibliothek gestanden haben, oder ob Schuler das Verdienst gebührt, ist in unserem Zusammenhang nebensächlich. Von Bedeutung hingegen ist, daß alle drei eine Weile zum Umkreis Stefan Georges zählten, bis es dann zur scharfen Trennung Georges von den beiden schon zu dieser Zeit fanatischen Antisemiten Schuler und Klages kam, während Wolfskehl, der Weggenosse aus frühen Tagen, noch lange Georges Freund und Prophet blieb. George aber war für Thomas Mann von größerer Bedeutung, als noch immer, auch von der Literaturwissenschaft, angenommen wird. Aus literarischen und geistigen, aber auch aus existentiellen Gründen war Thomas Mann auf ambivalente Weise von Stefan George fasziniert. Ironischer Beschwörungszauber ist im Spiel, wenn er Ernst Bertram von einer „unheimliche[n] Begegnung mit

IHM“ berichtet, und dieses IHM in Majuskeln schreibt, d.h. so, wie die christlichen Theologen lange GOTT geschrieben haben.¹⁵

Von „ihm“ ging für Thomas Mann eine verborgener, aber vielleicht gerade deshalb tiefere Beunruhigung aus als von Gerhart Hauptmann, dem Konkurrenten im Wettstreit um die nationale Goethe-Nachfolge, der durch die Verwandlung in den Peeperkorn des *Zauberbergs*, wo er das Schlüsselwort „erledigt“ selber zu sagen hatte, leicht zu bannen war. Im Sommer 1921, also mitten in der Arbeit am *Zauberberg*, plagt Thomas Mann sich mit der ersten, als Vortrag für Lübeck gedachten Fassung von *Goethe und Tolstoi*. Das Tagebuch vermerkt am 12. 7. 1921 das „Bewußtsein kolossaler Kraftvergeudung“; spricht von „Ratlosigkeit“, notiert aber neben „großem Interesse“ (8. 7. 1921) für des männerbündlerischen Hans Blüher amüsantes Christusbuch auch, daß er durch die *Blätter für die Kunst*, Stefan Georges Dichtungsorgan, sehr gefesselt sei und resümiert am 1. 8. 1921, nach tagelanger Lektüre, Kurt Hildebrandts *Norm und Entartung* als ein wichtiges Werk aus der George-Sphäre,

der wahrscheinlich die Wahrheit und das Leben gehört. Ich wüßte nicht, wo sonst das Positiv-Entgegengesetzte zur Hoffnungslosigkeit der Fortschritts-Civilisation und des intellektualistischen Nihilismus gefunden werden sollte, als in dieser Lehre des Leibes und Staates. Dies zu finden kann mich die Thatsache nicht hindern, daß auch ich mich mit verneint fühlen muß.¹⁶

George-Sphäre hieß für den Thomas Mann dieser Jahre auch die intime Nähe zu Ernst Bertram, dessen *Nietzsche*-Legende Thomas Manns Mythos-Auffassung entscheidend geprägt hat. Und Stefan George bedeutet zudem die eigenwillige Fortsetzung einer geschichtsphilosophischen Linie, die bei Bachofen noch aus der rein stofflichen, tellurischen Ur-Region zum goldenen, demetrischen Zeitalter des Matriarchats und weiter zur paternalistischen Zeus-Religion führt. Nach Bachofen bringt erst der welthistorisch entscheidende Sieg des solarischen römischen Imperiums über den vom steten Rückfall in den Hetärismus bedrohten Orient den dann endgültigen Sieg des Geistes über das Stoffliche in Gestalt des Christentums. Der entscheidende Unterschied zu Bachofen ist, daß George diese Linie noch einmal neu bei den Griechen ansetzt, um, an Bachofens christlicher Spiritualisierung des Paternitätsprinzips vorbei, im Zeichen Maximins als Re-Mythologisierung des verleiblichten Gottes zur eigenen Gegenwart zu gelangen. Das 84. von

¹⁵ Thomas Mann an Ernst Bertram, 28.11.1924, in: *Thomas Mann an Ernst Bertram. Briefe aus den Jahren 1910–1955*, hrsg. von Inge Jens, Pfullingen 1960, S. 131.

¹⁶ Thomas Mann, *Tagebücher 1918–1921*, hrsg. von Peter de Mendelssohn, Frankfurt/Main 1979, S. 542f.

den 100 Spruchgedichten des 1914 erschienenen *Stern des Bundes* verkündet ein solchermaßen umgebogenes Bachofen-Programm:

Die weltzeit die wir kennen schuf der geist
 Der immer mann ist: ehrt das weib im stoffe ..
 Er ist kein mindres heiligtum. Das weib
 Gebiert das tier, der mann schafft mann und weib
 Verrucht und gut ist es aus eurer rippe.
 Rührt nicht an sein geheimnis: ordnend innen
 Ist es am markte ungesetz und frevel.
 Wie in der Bücher Buch spricht der Gesalbte
 An jeder wendewelt: ›Ich bin gekommen
 Des weibes werke aufzulösen.<

Schon der Titel des 1929 erschienenen Hauptwerkes von Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, hat Thomas Mann empört. Klages war zu solcher Seelenwelt gelangt, indem er Bachofens Weg zurückstieg, also vom Geist aus nostalgisch rückwärts ging. Vor der Gefahr der künstlichen Rückzüchtung – so wörtlich – hatte George den jungen Klages schon 1896 gewarnt, also lange, ehe dergleichen von Klages selbst und von Schuler mit Hilfe des verfälschten Bachofen versucht wurde.

Dem Ingenium Schulers ist Stefan Georges Gedicht „Porta Nigra“ aus dem *Siebenten Ring* gewidmet. Aber was da als Schatten, als Totengespenst also, um das Römermonument von Trier streicht, ist der mit Perserdüften gesalbte Knabe Manlius, der sich „den söldnern der Cäsaren“ preisgab. Als „denk-bild“ gehört er noch im *Stern des Bundes* zum Schattenchor „des weibes Rom mit dem die könige buhlen“, also zum Rom der Spätzeit, das der Verführung des Orients erlegen ist und so, auf „purpurlagern“, „verstrickt in allen formen der umarmung“, seine Feste feiert. Auch diese Promiskuität ist Hetärismus, aber auf der unfruchtbaren, todgeweihten, nicht der ursprünglichen Stufe der Sumpfzeugung, wie sie Bachofen am Beispiel Ägyptens beschrieben hat. Rückfall, also Endphase der Dekadenz, bei der die ausgewogene Verfeinerung in die Barbarei umschlägt. Einen „spuk“ nennt George, was bei Thomas Mann dann der Geist von München heißt.

Seine eigene Gegenwelt taufte George auf den Namen Maximin. Thomas Manns Maximin hieß im *Tod in Venedig* Tadzio, aber dieser Knabe verwandelt sich in den Gott, der die Seelen ins Unterreich des Todes geleitet. Damit aus diesem Hermes Psychopompos der andere Hermes werden konnte, der dann, im lebenslustigen Totenreich Ägypten, dem Tammuz-Adonis-Puppenstand entschlüpft und zum Ernährer der Welt und der Seinen wird, mußte Thomas Mann erst einmal sein eigenes Denkbild, also seine anschauliche, mythische Idee wiederfinden. Er entdeckte sie dort wieder, wo er ihr schon

zur Zeit des *Tonio Kröger* durch Ricarda Huchs Werk über die Romantik begegnet war: bei der Jenaer Romantik, also gerade bei der durch Baeumler als „Euthanasie des Rokoko“ verurteilten Romantik der Friedrich Schlegel und Novalis.¹⁷ Als Idee wie als Mythologem hieß das: Androgynie. Aus den „wogenden psychologischen Anschauungen der Romantiker“, so Ricarda Huch, „hob sich immer deutlicher das Idealbild der Androgyne, des Ganzmenschen“.¹⁸ Diesem Ideal- oder Denkbild begegnet Thomas Mann beim anfänglichen Quellenstudium zum *Joseph* vielfach wieder, bei Bachofen auch unter seinem anderen Namen, der hermaphroditischen Gottheitsnatur. Sie zeigt Bachofen am Beispiel der ägyptischen Mythologie auf. So spricht er mit dem Blick auf den an den Neiloa gefeierten Gott von der „Anschauung androgyner Geschlechtsvereinigung“, die sich „in der Natur des Mondes“ wiederhole.¹⁹

Das „Vorspiel“ der „Höllenfahrt“ in die „Unterwelt des Vergangenen“ (GW IV, 9) entwirft den Urmythos der Gottes- und Menschheitsgeschichte als den „Roman der Seele“ (GW IV, 42). Wenn dabei von einer „Scheidung der Welt in die drei personalen Elemente der Materie, der Seele und des Geistes“ die Rede ist (GW IV, 40), läßt sich diese theologisch-anthropologische Konstellation ohne Schwierigkeit mit der geschichtsphilosophischen Spekulation von Bachofen in Beziehung setzen. Dergleichen Kombinatorik ist denn auch am Werk, als Joseph, an Potiphars Hof bereits zum Stummen Diener avanciert, über die Besonderheit dieser Familie nachsinnt, und das heißt, über die von Potiphars Eltern verfehlt „Annäherung an das Vatergeistige“. Da meditiert Eliezers Schüler über die „Vollkommenheit des Zwiegeschlechtlichen“, und er gerät dabei mit Bachofen zwar tief in die ägyptische Mythologie, landet aber alsbald mit der ihm eigenen Gewandtheit bei der universellen mythischen Konstellation:

Die Mannweiblichkeit, die beide Geschlechtmächte in sich vereinigte, war göttlich wie des Niles Gestalt mit einer Weibesbrust und einer des Mannes und wie der Mond, der Weib war der Sonne, aber männlich der Erde [...]. (GW IV, 875)

Doch nicht Bachofen war die Hauptquelle für den „Roman der Seele“. Jenes „Referat, das wir anziehen“ (GW IV, 41), wie es im Vorspiel heißt, war eine Abhandlung von Hans Heinrich Schaefer von 1925, *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*. Hier sei diese ja längst bekannte und oft erwähnte Quelle angezogen um einer Anmerkung willen, die erklären hilft, wie die Spur vom veneziani-

¹⁷ Bachofen, *Mythus* (s. Anm. 1), S. CLXIX.

¹⁸ Ricarda Huch, *Die Romantik*, Bd. 1: Blütezeit der Romantik, 4. Aufl., Leipzig 1911, S. 201.

¹⁹ Bachofen, *Urreligion* (s. Anm. 1), Bd. 1, S. 377.

schen Hermes Psychopompos über die Androgynie-Idee des *Zauberbergs* zum doppelt gesegneten Joseph in der Gegenwendung zum Geist von München wie zum Maximin Georges verläuft. Schaeder spricht von der Entwicklung der späten sufischen Hagiographie, und wie in ihr „die Bilder der einzelnen Persönlichkeiten, bis zur Verwischung ihrer menschlich individuellen Züge, stilisiert werden“.²⁰ Die Anmerkung hierzu: „Alle diese Dinge sind ja heute mitten unter uns wieder gegenwärtig“, und Schaeder glaubt „die bis ins einzelne gehende Entsprechung zwischen der Weltanschauung der islamischen Gnosis und der Ideologie des Kreises um Stefan George“ an zwei offiziellen Hieroi logoi ablesen zu können. Das eine ist Gundolfs *George-Monographie* von 1920, das andere *Herrschaft und Dienst* von Friedrich Wolters. Statt *Herrschaft und Dienst* könnte hier, so möchten wir ergänzen, *Norm und Entartung* von Hildebrandt stehen. Vor allem sieht Schaeder die Parallele im eigentlichen Mysterium des Kreises: „die – nicht metaphorisch gemeinte – Anbetung einer vergöttlichten Jünglingsgestalt“, und er meint, „all dieser Aberwitz“ habe nicht, „wie seine Hierophanten behaupten, in der griechischen Klassizität, gar bei Platon, sein Gegenbild, sondern in der Dekadenz der orientalischen Gnosis“.²¹

Damit ist George wieder auf die Münchner Kosmik zurückgeschrumpft. Wir lassen im Augenblick offen, ob Thomas Mann das so gesehen hat. Aber zu vermuten ist, daß er sich ermuntert fühlte, den Androgynie-Mythos, in den er schon im *Zauberberg* die Tadzio-Verfallenheit transferiert hatte, in seinen, dem Roman der Seele entsprechenden hermaphroditischen Josephs-Mythos fortzuentwickeln. Im *Zauberberg* verfällt Hans Castorp noch dem Genius des Ortes, der mythologisch vielfach überlagerten Clawdia Chauchat, weil er in ihr den Knaben mit dem tödlichen Namen Hippe wiedergefunden hat. So kann das Weltkind in der Mitten zwar lieben, was eins und doppelt ist, bleibt aber in seiner Liebe doch dem Tod anheimgegeben.

Joseph ist eines Schelmen und einer Lieblichen Sohn, mythologisch gesprochen, das Kind von Hermes und Aphrodite, also dem Wesen nach hermaphroditisch. Bis diese Mitgift, zu der, auch mythologisch, der Narzißmus gehört, ihm selbst und der Menschheit wirklich zum Segen gereicht, muß er zweimal in die Grube. Die Fährnisse, die er dabei zu bestehen hat, vor allem jene in Ägypten, sind Abenteuer, deren Reichtum sich auch Bachofen verdankt. Wenn Thomas Mann viel später, 1945, in einem seiner seltenen privaten Bekenntnisse zu Bachofen sagt, er habe sich vor dem Basler nie

²⁰ Hans Heinrich Schaeder, Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, Sonderdruck aus: *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, N.F. 4, Leipzig 1925, S. 192–268; hier S. 253.

²¹ Ebd., S. 253.

sten Tellurismus, in dem sie die Zauberkraft der orientalischen Natur festhielt, zu befreien.²³

Endgültig aber soll dieser Sieg des Okzidents geworden sein mit der Überwindung des Orients durch das Paternitätsprinzip im römischen Imperium und dessen Nachfolge im Christentum.

Bachofens schönste, beinahe poetische Interpretationsleistung ist seine Auslegung der Orestie des Aischylos, die er als ein vom antiken Dichter gar nicht als solches erkanntes, aber gerade deshalb aus den Ursprüngen erwachsendes Zeugnis für die lange, blutige Auseinandersetzung zwischen Mutterrecht und Vaterrecht versteht. In der *Geschichte* gilt ihm Augustus als ein anderer Orest, weil der über Kleopatra, die letzte aphroditisch-hetärische Gottkönigin des Orients, triumphiert. Noch Antonius unterlag ihr.

Mut-em-enet steigert sich in der Heimsuchung ihrer unerwiderten Leidenschaft nicht nur zu der nach Bachofen gezeichneten dionysischen Stimula, sondern auch zur Präfiguration der Kleopatra. Von alledem, was Bachofen in Ägypten sah, findet sich in den von Thomas Mann ausgewerteten ägyptologischen Werken kaum etwas, zumindest nichts, was die gynaiokratische Auslegung betrifft. Hätte Bachofen diese ägyptologischen Werke schon lesen können, so wären ihm ihre Autoren wohl so blind erschienen wie der von ihm für ruchlos erklärte Mommsen mit seiner berühmten römischen Geschichtsforschung. Thomas Mann hat umstandslos das aus den ägyptologischen Quellen Entnommene mit Bachofens matriarchalischem Ägypten vermengt, aber gerade dadurch sich die Möglichkeit geschaffen, dieses sein Ägypten in die eigene universale synkretistische Mythologie einzubeziehen. Dadurch gelang es ihm u.a. auch, die durch die Jahrtausende geschmähte Verführerin nicht nur psychologisch zu rechtfertigen, sondern ihr zudem noch den Rang einer mutterrechtlichen Repräsentantin zu verleihen. Ohne diese Erhöhung klängen auch die aus ihr ertönenden Stimmen der Wagner-Heroinnen Isolde, Brünnhilde und Kundry weniger überzeugend.

Joseph wird, als Widerpart der mutterrechtlichen Repräsentantin Mut, traditionell von der an seinem Namen haftenden Ridikülität des keuschen Jünglings und ewigen Tugendmusters endgültig befreit. Und wenn sein Geist in der prekärsten Situation gegen die Versuchung das Denk- und Mahnbild aller seiner Väter hervorbringt, hat dessen Überzeugungskraft ebenfalls mit Bachofens gesteigertem Paternitätsprinzip zu tun. Dann gerät Joseph in die zweite, die rettende Grube. Aus ihr erstanden, wird er in der alles entscheidenden Stunde mit Teje, der anderen Großen Mutter, den Bund schließen für das schwache Kind, mit dem es eine hohe, ängstliche Not ist (GW V, 1471). So

²³ Johann Jakob Bachofen, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Karl Meuli, Basel 1943ff., Bd. II, S. 43.

gefürchtet „und ihn studiert – beinahe wie Schopenhauer“, ist das durchaus ernst zu nehmen.²² Ohne Bachofen hätte ihm denn doch das viele Material, das er in den ägyptologischen Quellen fand, leicht zum archäologischen Brokat werden können. Oder, um ein für das Festspiel um den ägyptischen Joseph passenderes Bild zu gebrauchen: damit die im Detail getreue Reproduktion der Kultur des Nillandes nicht zu einer Theaterkulisse von jener Art würde, wie wir sie durch Monstre-Aufführungen von Verdis *Aida* kennen, bedurfte es Bachofens. Das war Thomas Mann offenbar schon früh bewußt. In einem Brief vom 28. 7. 1927 teilt er mit, er habe den ersten Abschnitt des *Joseph* fertiggemacht: „Für spätere Teile lese ich viel Bachofen, der mir in Sachen des Echnaton und seines verfehlten Sonnenkults auch in Hinsicht auf Potiphars Weib denn doch vieles zu sagen hat.“ Der Adressat ist Ernst Bertram, und Thomas Mann war sich natürlich im klaren darüber, daß gerade Bertram die Hintergründe, also auch der Zusammenhang Bachofen-Baeumler einerseits, Bachofen-George-Kreis andererseits präsent war.

Dieser Mitteilung läßt sich auch entnehmen, daß die beiden ersten ganz großen Höhepunkte des Ägypten-Dramas – die Liebesgeschichte der Mut und die Begegnung mit Echnaton samt der Erhöhung – von den ersten Plänen an im Zeichen Bachofens stehen. Was bedeutet, daß Bachofen weit über alle mythologischen Einzelheiten hinaus das Grundmuster für diesen doppelten Höhepunkt des Romans geliefert hat. Auch Thomas Mann hat die von Baeumler konstatierte Nähe Bachofens zu Schopenhauer gesehen. Er sah aber auch den grundlegenden Unterschied in beider Auffassung von der Geschichte. Denn Schopenhauers fundamentalem Geschichtspessimismus steht ein ebenso fundamentaler Geschichtsoptimismus auf seiten Bachofens entgegen. Verläuft doch nach Bachofen die Geschichte aufwärtssteigend, wenn auch nicht geradlinig, sondern mit beständigen Überschneidungen und Rückfällen, vom maternalen zum paternalen Weltzustand. Schon das Frühstadium der herrschenden Maternität ist gefolgt von gewaltigem Fortschritt, der Überwindung der rein stofflichen sogenannten Sumpfzeugungsstufe wahlloser Vermischung durch die eigentlich gynaiokratische, demetrische Kulturhöhe mit der ihr zugehörigen Eheinstitution. Und bereits diese Gynaiokratie kommt einem Sieg des Okzidents über den Orient gleich:

Dem Occident hat die Geschichte die Aufgabe zugewiesen, durch die reinere und keuschere Naturanlage seiner Völker das höhere demetrische Lebensprinzip zum dauernden Siege hindurchzuführen und dadurch die Menschheit aus den Fesseln des tief-

²² Thomas Mann an Karl Kerényi, 3.12.1945, in: Thomas Mann, *Briefe 1937–1947*, hrsg. von Erika Mann, Frankfurt/Main 1963, S. 462.

kehrt das Muster wieder, nach dem schon Hans Castorp und die zurückgekehrte Madame Chauchat sich für den todgeweihten König von Thule auf dem Zauberberg verbanden. Aber mit diesem Bund wird im *Joseph* die aufsteigende Linie der Bachofenschen Paternität abgebogen. Und mit Josephs Versprechen, dem licht- und geistvernarrten Schwärmer die Treue zu wahren, beginnt die Vorsorge ums Irdische, und damit hebt die schöne Geschichte sich zu vollenden an, in der sogar dem Echnaton das Scheitern erspart bleiben darf, von wegen Josephs nicht geistlichem, wohl aber geistigem Segen, der nicht wäre ohne den Segen von unten.

Doris Runge

Frauen im Josephsroman

Wie hält es der Dichter Thomas Mann mit den Mädchen und Frauen? lautet die Gretchen-Frage einer verstörten weiblichen Leserschaft. Aufklärung wird gewünscht über die wenig schmeichelhaften Spiegelbilder. Bösertige Weiber, seelenlose Marmorfiguren, verzerrte Gestalten aus dem Frühwerk verursachen Irritation, die femininen Geisterwesen, die den männlichen Helden beigegeben werden, kränken die weibliche Eitelkeit. Liebloser Frauenportraits! – rügen nicht nur feministische Stimmen die Mannsche Bilder-Galerie. Dort aber, wo betroffene Weiblichkeit mit zelotischem Eifer den größeren Werken zu Leibe rückt, fallen dem „Bildersturm“ auch jene Portraits zum Opfer, die vom Dichter mit feinerem Strich gezeichnet, deren weibliche Charakterzüge mit warmen Farben modelliert sind. Tony Buddenbrook z.B., die Unverwechselbare; oder Imma Spoelmann aus *Königliche Hoheit*, des Dichters Hommage an die junge Katja; im *Zauberberg*, der von viel Weiblichkeit bevölkert ist, wird man „Frau Venus“ das Attribut weiblich nicht absprechen wollen, auch wenn sie die Reinkarnation von Hippe ist. Die Heldinnen des Josephsromans sind ebenso rührende wie zuweilen bedauernswürdige, immer aber faszinierende Gestalten.

Kein Zweifel, es geht in dem biblischen Epos, der Titel sagt es, um Männer, um „Joseph und seine Brüder“, um Väter und Söhne, um Götter und ihre meist männlichen Stellvertreter. Sehnsüchtig kreist das dichterische Ego um den Kosmos Mann. Aber beladen mit Schicksal, entsteigen auch die weiblichen Protagonisten ihrem biblischen Schattendasein als lebendige Wesen: das Geschwistergespann Rahel und Lea, wobei die Liebliche, also Rahel, am Wege zurückbleibt. Potiphars Weib, Mut-em-enet, verwickelt in eine glücklose Leidenschaft, ist Opfer und Werkzeug des fremden Gottes. Eingeschaltet die Geschichte der Thamar, dort, wo die Spuren Josephs im ägyptischen Sande zu verwehen scheinen. Ein Generationenzug wie einst in *Buddenbrooks*. Mit Haupt- und Nebenfiguren, von Sarah und Rebekka, zu Lea und Rahel, Dina, „das Frätzchen“, bis hin zu Thamar – weit in eine

„offene Zukunft“. Im poetischen Gewebe aus Mythos und Psychologie sind die zu Schicksalsfäden verschlungenen Lebenslinien der weiblichen und männlichen Helden kunstvoll miteinander verknüpft. Der Roman, wie Wagners Ring schließlich zu einer Tetralogie ausgewachsen, ist aber der inneren Form und der Personenkonstellation nach eine Trilogie. Drei tragende weibliche Figuren. Drei Frauen im Triptychon. Jede geschmückt für „das Fest des Lebens“. Rahel, mit einem Frühlings-Gebinde von Mandel- und Pfirsichblüten auf jungfräulichem Haupte, Potiphars Weib, Mut-em-enet, die Heimgesuchte, mit einem Dornenkranz aus den Stacheln des „Kräutleins Rühr-mich-nicht-an“, Thamar, aber gewinnt zwei blühende Reiser aus zwielichtigem Schleiergeflecht und schmückt sich selbst.

Nur Rahel, Jaakobs „Einzig und Rechte“, des „Lammes Mutterschaf“, darf lieben und wird wiedergeliebt. Bei den Ziegen und Schafen, den Hirten auf dem Felde hatten sie einander erkannt. „Da bin ich“, sagt Rahel, „seiner Mutter Bruderkind, seines Herzens Schicksal, die Braut seiner Seele, um deren Augen er dienen sollte vierzehn Jahre“. Die Liebe, die unter dem schützenden Dach des Himmels begann, war gesegnet im Namen des Vaters. Gleichwohl, der Erzähler dieser Geschichte verschweigt es uns nicht, „Eltern und Götter segnen ihre Lieblinge auf dieselbe zweideutige Weise.“

Schön und schrecklich zugleich liegt der Segen in seiner göttlichen Ganzheit über ihrem Leben. Thamars Leidenschaft ist ein solch ambivalentes Himmelsgeschenk gewiss nicht. Mit weiblicher List, männlicher Kraft und dämonischer Prophetie macht sie ihr Geschlecht zum Werkzeug ihres Willens, um ihren Platz im Stamme Israel zu erkämpfen. Fest entschlossen war sie, versichert der Autor, „koste es, was es wolle“, sich „mit Hilfe ihres Weib-tums in die Geschichte der Welt einzuschalten“. Weder Geschenk noch Trophäe, Heimsuchung vielmehr ist die ungesegnete, zerstörerische Passion der schönen Ägypterin. Potiphars Weib, von der Bibel dazu verurteilt, als Verführerin und Metze durch die Jahrhunderte weitergereicht zu werden, wird von Thomas Mann zum Opfer der dionysischen Überwältigung umgewertet. Eine Rechtfertigung, die unter den weiblichen, von den Mythen in die literarische Tradition des Abendlandes transferierten Figuren Vergleichbares sucht. Diese Liebesgeschichte ist so recht nach des Dichters Gusto. In probater Mannscher Manier wird sprach-artistisch balanciert, mit lustspielhaften Effekten über dem klaffenden Abgrund; dem Gegenstand, der Liebe, angemessen.

Wir, die Leser, bleiben in zweiflender-schwankender Stimmung, lachen – mit Tränen in den Augen, kosten ein wenig vom bitter-süßen Glück, schlucken mit zwiespältigen Gefühlen die vom Dichter verabreichte Hostie, den Liebesverzicht.

Leidenschaftlicher Klagegesang die ägyptische Passion. Jubel bei Rahel und Jaakob, draußen auf den Feldern von Aram. Auf Freiern- schönen Vers-Füßen war Salomo in den arkadischen Garten gekommen, um die Schönheit der Liebsten zu preisen:

„Dein Haar ist seidig und dunkel/Wie das Fell der Ziegenherden/An den Hängen Gileads!/Deine Zähne sind weiß/Wie das Licht,/Dein Mund ist eine/Frucht von Purpur,/Deine Wangen sind/Samten wie ein Pfirsich!“ „Deine Brüste sind wie Trauben der Datteln ... Deine Brüste sind wie Trauben am Weinstock,/Dein Atem ist wie der Ruch von Äpfeln.“

Von den Hängen des dunklen Labanslandes hören wir Jaakobs Echo: „... Dein Haar gleicht nach seiner Seidigkeit und Dunkelheit dem Fell der Ziegenherden an den Hängen Gileads, deine Zähne sind wie das Licht so weiß, und aufs lebhafteste erinnern deine Wangen mich an die Zartheit des Pfirsichs. Dein Mund ist wie die jungen Feigen, ... denn du bist überaus hübsch und schön ... deine Brüste werden sein wie Trauben ... wie des Weinstocks Trauben ... denn du bist rein von Geblüt ...“ Das Einschmelzen der Hohe Lied-Verse in die eigene Prosa offenbart, zu welchem Ton der Dichter emporschwingt, um die lieblichste seiner weiblichen Schöpfungen zu adeln: Rahel, Josephs jungfräuliche Mutter. Als schöner Dekor indes wurde der fremde Text der Mannschen Dichtung nicht einverleibt. Zweifellos war Thomas Mann mit der theologischen und mystischen Exegese-Tradition des *Canticum Canticorum* vertraut genug, um zu wissen, daß dieses hohe, aber auch so irdische Lied der Liebe nur unter der Schirmherrschaft Salomos im kanonisch gereinigten Sammelwerk der Bibel gehalten werden konnte. Im Rahmen der eigenen, im Josephsroman entwickelten Mythologie und Theologie bot es sich an, das Hohe Lied dort erklingen zu lassen, wo es am schönsten als durchaus irdisches gesungen werden konnte: als Jaakobs Hochzeitslied für Rahel. Unter den sinnschweren theologischen Mänteln, die jüdische und christliche Gottesmänner über Jahrtausende strickten, um den eindeutigen Wortsinn der sinnesfreudigen Verse mit Ewigkeitswerten zu versehen, dominierte im christlichen Mittelalter die mariologische Kommentierung. Sie wurde selbst noch von der protestantischen Orthodoxie, aber auch deren Gegenpart, dem Pietismus, als *unio mystica* von jungfräulicher Gottesmutter und beschattendem Geist weitersponnen. Als Topos kam dem Autor der marienblaue Mantel gerade recht für Rahel, die lieblichste Inkarnation der Ishtar. – Aufgenommen in den Reigen der jungfräulichen Mütter, um Joseph die Aura der Präfiguration Christi zu verstärken, ist sie die Braut der Seele, die mystische, in Jaakobs Doppelhochzeit, und aufgespart um Fleischslust betrogen. Im Zeichen der Jungfrau wird sie den weltlichen Erlöser

gebären; der aber ist weder der Messias der Juden, noch der der Christen, sondern der Joseph dieses Romans.

Mit dem poetischen Spielmaterial des Hohen Liedes wird um die Braut geworben, die auferlegte Wartezeit überbrückt, die Doppelhochzeit eingebettet. „...und wieder klangen die verliebten Hochzeitslieder im Chor“. Im Brauthaus ist alles eingestimmt aufs trickreiche Täuschungsspiel. Wir dürfen unseren Sinnen nicht trauen. Die „Ketonet paspasim“ verschleiert Gottesbräute und Hierodulen, Rahel, die „rechte Braut“ so gut wie Lea, die „falsche“. Im hauchzarten „Luxusgespinst aus gewebter Luft“ versucht die ägyptische Hexe und gefallene Heilige den keuschen Joseph; ins Kleid der Verblendung schlüpft Thamar, die heilige Hure. Ischtars bestrickendes Gewand, der Schleier des Truges schwebt als unsichtbares Blendwerk über der ganzen Hochzeitsgeschichte. Laban, der Brautvater, heißt es, sänge am lautesten: „die Lieder am Schnürchen, die süß und verliebt waren und von dem liebenden Paare handelten“. „Mein Freund ist mein, er ist gänzlich mein eigen“, so wird der Schwindel intoniert. Die Sulamit des Hohen Liedes beschwört zweieinig die Verschmelzung von Ich und Du zum Wir: „Mein Freund ist mein und ich bin sein“, lautet dieser Besitzanspruch, der sich schon mit der Proklamation aufhebt. Die Wörter nehmen es vorweg: Die Liebenden schenken sich wechselseitig. Aber nur wer sich selbst gehört, kann sich verschenken. Fern sind Rahel und Jaakob dem paradiesischen Garten, in dem Sulamit und Salomo, jenseits von Schuld und Scham, lustwandeln. Dort ist die poetische *façon de parler*, Wechselgesang, – Liebe: Dialog.

Rahel und Lea, die verkauften, vertauschten Bräute, bleiben stumm. Schicksalsergeben nehmen sie schweigend den ihnen zugewiesenen Platz ein, wissen, daß sie den Liebsten geschwisterlich werden teilen müssen. Der absolute Besitzanspruch, den die adoptierten, aber sinn-verwandelten Hohe Lied-Verse vorgaukeln, wird Rahel verweigert; zugunsten einer Vernunft, die sich in der Gestalt des Laban manifestiert, und mit der am Ende der Betrug zur Lebensklugheit mutiert werden kann. Mit der blinden Liebe allein wäre das Haus Israel schließlich nicht zu bauen gewesen. Erst durch Liebe und Lebenstüchtigkeit, also mit Rahel und Lea im geschwisterlichen Verbund, vermag Jaakob diesen göttlichen Auftrag zu realisieren.

Das künstlerische Verfahren ist uns vertraut: die Konstruktion mit Gegensätzen, respondierenden Stimmen, das Für und Wider sichtbar zu machen als polare Teile eines Ganzen. Hier dienen die Schwestern, die ungleichen vom selben Stamm, die Rechte, die Falsche, der „blöde Mond“, der „schöne Mond“, um Liebe und Vernunft, per braut-väterlichem Dekret zu vereinen. Blind wird der Bräutigam dem Liebesimperativ folgen. „Komm, Geliebter, in deinen Garten!/Pflücke kühn seine lockenden Früchte, schlürfe in dich das/

Labsal ihres Saftes!“ So singt Sulamit, der Chor, die Liebe selbst; weckt das Herz und schläfert den wachen Verstand ein. Dennoch wird die Verschleierte gefragt: „Bist du es, Rahel?“ Wie ein Träumer kurz nach dem Erwachen noch dunkel weiß vom Traum, ihn augenwischend vergessen will: hatte so nicht auch Jaakob den hundsköpfigen Anup, den Führer und Öffner der Wege, verscheucht? Die Lust ist ein Kind der Nacht und blind, fragt nicht viel, ist selber Antwort, und ihre feinere Schwester, die Liebe, ist auch nicht gerade die Hellste, sieht nur, was sie fühlt. In der doppelten Dunkelheit von Schleier und Nacht, in der von Grabesluft geschwängerten Hochzeitsgruft gibt es nur sehende Hände, und Lea, das willige Opfer, im lustvoll inszenierten Unterwerfungswerk. Stumm zwar, aber „eine herrliche Gesellin diese ganze wehende Nacht hindurch, groß in der Wollust und rüstig zu zeugen, und empfing ihn öfters und abermals, so daß sie's nicht zählten, die Hirten aber antworteten einander, es sei neunmal gewesen“.

Nach Rausch, Liebeslust und zerrissenem Schleier wieder Rache Gott und Vertreibung: post coitum dämmert der Morgen. „Trübbrot und stille geworden stand er vor den Luken und erfüllte mit langsamer Aufhellung das Brautgemach.“ Im Tagesgrauen, auf der Schwelle zur Erkenntnis hocken auch schon die bekannten Drei aus dem Garten der Sünde, die Tiere mit Namen „Scham“, „Sünde“, „Spottgelächter“. Für die betrogenen Betrüger, hier wie im legendären Sündenfall: bittere Tränen, Reue, nackte Erkenntnis. Rahel entziffert auf dem Bilderkleid das Hohe Lied-Zitat, das Thomas Mann mit der Hilfe von Alfred Jeremias *Im Lichte des alten Orients* erscheinen läßt: „Ich habe mein Kleid ausgezogen, soll ich es wieder anziehen?“ Fortan bedürfen die Sünder des faden-scheinigen Truggewebes, um die nackte Wahrheit zu ertragen, denn ihre Lieder waren für immer beschnitten. Wer von den Früchten des Baumes gegessen, ist des Todes. Wer den Schleier der Isis/Ishtar hebt, wird sterben. Das ist die Geschichte der Menschwerdung. Bild- und zeichenhaft war sie ja vorgedeutet auf Rahels Schleiergewand. Die Saga von den „anfänglichen Dingen“, vom biblischen Paar, aber auch von Ishtar, Gilgamesch und dem Gotte Tammuz.

Als Requisite ist der Schleier zur Hand, wenn es um Verblendung, Eros und Tod, Grube, Höllenfahrt und Auferstehung geht. Rahels Schleier wird Joseph von den Brüdern zerrissen, als irreführendes blutiges corpus delicti vor Jaakobs Augen gelegt. Ins mythische Kain-und-Abel-Muster spielt hier auch der psychologische Aspekt homosexueller Vergewaltigung herein. Josephs zerrissener Leibrock, der in den Händen der rasenden, gedemütigten Mut zurück bleibt, – auch er ein trügerisches Indiz. Rahel, die wahre Liebe, muß weinen und verbluten, darf nur in verwandelter Gestalt auferstehen. Im Bund mit dem Tode ist Liebe unüberwindbar. Er ist der große Verwandler.

„Vielleicht war Tammuz eine Jungfrau und ist ein Jüngling nun Kraft des Todes“, examiniert Joseph den kleinen Bruder im „Adonishain“, und später Leas Sohn Ruben: „Weißt du nicht, daß es des Todes Kraft ist, die Beschaffenheit zu verändern, und daß Rahel dem Jaakob lebt in Joseph.“ „Ich und die Mutter sind eins.“ Aus der Nacht speist Rahel ihr Fleisch, aus der Tiefe segnet sie den Sohn. Im Lande des Schlammes werden die schönen verschleierte Rahel-Augen, mit denen Joseph die Menschen stutzen macht, noch eine Menge Verwirrung stiften.

Gottlob, der ägyptische Liebeskarren wird nicht vom verhängnisvollen Doppelgespann Eros und Tod gezogen. Sumpf und Schilf, aber auch Stein und Sand, das ist die Landschaft dieser Liebe, durch die sich eine Schlange windet: der Nil. Fruchtbar nach den Gezeiten, Lebensader schöner Gewächse. Wir sind weit in der Geschichte und weit in der Zeit, es war spät im Lande Ägypten, als Josephs unwiderstehliche Rahelaugen den „Schlangemund“ aus der Erstarrung weckten. „Wer solches an meinem Leben getan hat, der muß ein Gott sein.“ Der „Gott der Frauen“ (Bachofen), Dionysos selbst, macht sich ans Werk. „Heiland“ und „Erlöser“ wird Mut-em-enet ihren Erwecker „aus versiegeltem Schlaf“ nennen und uns so verraten, daß Brünnhilde eine ihrer vielen Schwestern ist.

Wie hatte die Liebe ihr Wesen gewendet, die Nachtseite ins Licht gedreht und aufgeweckt, was „schlummerte stumm und keimhaft in ihr, unbewußt ihrer selbst“, tief im stofflich, schlammigen Mutterdunkel, dort, wo das Geschlecht herrscht und der Tod. Ja, die unglücklich liebende Mut, eine Leidende war sie, am Ende dieser Geschichte, eine Heimgesuchte in dionysischer Ekstase: „weit außer sich“, heißt es, „aufgelöst von Leiden, ein Opfer der geißelschwingenden Rachsucht unterer Mächte“. Unter des Mondes wechselndem Licht, dem Doppelgestirn, vollzog sich der Wandel. Mit Karl Kerényis Wort: von iphigenienhafter Herrlichkeit zu mänadenhafter einerseits und vettelhafter Hexenschönheit andererseits. „... zwei Möglichkeiten der Frauennatur: eine, die mehr für die Antike, und eine andere, die mehr für das Mittelalter charakteristisch ist ... Beide sind Verwirklichungen von ewigen Gestalten, insoweit menschliche Existenz“.

Nicht kampflös überließ sich Mut ihrer Leidenschaft, zog zu Felde gegen die verhängnisvolle Passion. Selbst als sie, tief im Netzwerk der sumpfigen Triebe, Grund zur Rechtfertigung für ihre Leidenschaft sucht, geschieht das nur flüsternd und mit zerbissener Zunge. „Schlafe bei mir“. Ein lispelndes Kind spricht im Roman noch einmal das biblische Wort, das sie zur Hure gemacht hatte. Und doch, hinter diesem Wort steht schon das andere, verhängnisvolle, mit gespaltener Zunge gesprochen: „Is kann ihn doch töten.“ Zuweilen möchte der Leser den großen Gottesplan für null und nichtig, ja

widernatürlich erklären, weil zur Erreichung seiner vernunftmäßigen Ziele Muts Leidenschaft mißbraucht wird. Der Autor hat natürlich die passenden Argumente zur Hand: ohne Leidenschaft und Schuld geht nichts voran. Erinnern wir uns: schließlich war auch der Gott Abrahams noch ein Werdender, mußte hervor- und vorangebracht werden. Mag sein, daß uns gelegentlich der Blick fürs große Ganze auch getrübt wird vom stickigen Enthaltensamkeitsbrodem, der die Atmosphäre dieser Liebesgeschichte so lüstern auflädt.

Als Heilige am Hofe Pharaos, als kühle Mondnonne und an der Seite des Ehegemahls, des edlen Kastraten Potiphar, Höfling des Lichts, hatte sie gestanden, im „Ehrenscheine“. Nun war der schöne Schein, der Kunstbau ihres Lebens über den Haufen geworfen. Aufgegangen in Flammen, entzündet vom funkenschlagenden Augen-Spiel. Was „Neugiersympathie“ entfacht, nährte die gespaltene Wichtelzunge mit trügerischer Hoffnung, und aus Widerstand und Verweigerung schlägt diese Leidenschaft höchste Flammen. Die Liebe, deren sicherste Zuflucht die Nacht, ihr mächtigster Bundesgenosse der Tod, wählt die Kuppler gern unter den Zwielfichtigen: Schleier, Mond, augenöffnende Traumbilder, Zauber und Magie, sind ihre Helfer, zerren („ES“) ins Licht, was besser dunkel blieb – beugen auch das stolze Haupt der „Herrin“ zu zwergwüchsigem „Zubläser“, zwingen die Erhabene in die Knie, Auge in Auge mit dem Vieh, der triebhaften Hündin.

Leidenschaft hatte den glatten Spiegel von Muts Leben zerschlagen. Der schöne Narziß aber schaute räsonierend noch in die Scherben und mit lüsterlichem Widerstand in den buhlenden Schlund, der sich darunter auftrat. Wir aber sehen: „Potiphars Weib im Lichte von Wagner und Freud“ (Zitat E. Heftrich) – sehen sie als Isolde, jubeln und klagen – als Brünnhilde, ihren Erlöser preisen, als Kundry, den Liebsten versuchen – und verfluchen. Die Vollendung ihrer Liebe fanden Tristan und Isolde im Tod. Das Ende von Mut-em-enets Passion wird von Joseph als „Virtuosienstück der Tugend“ inszeniert, und nicht nur um der biblischen Geschichte nahe zu bleiben, auch nach des Autors Lebensprogramm, im Sinne seiner Entscheidungsmoral. Das leidenschaftliche Lied der Ägypterin ist verklungener Gesang. Verse im wagnerisierenden Ton, mit denen einst der junge Dichter seine Liebe zu Paul Ehrenberg besungen hatte.

Aus dem Schwabinger Echo wird im ägyptischen Totenland dichterische Gegenwart. Mit sehnsüchtigen Augen durfte der Autor den herzzerreißenden Schmerz seiner Protagonistin noch einmal lustvoll genießen, als „Herr in Weibesgestalt“ den Unerreichbaren locken und begehren; nicht verstummen müssen vor dem abgründig schönen Doppelgesicht der Liebe, sondern in der geistigen Sphäre des Dialogs der fleischlichen Sehnsucht wortreich nachge-

ben – ja, das zwiespältige Ich eins werden lassen im Doppelten: in Mut, der Verführerin, und in Joseph, dem Keuschen.

Liebes-Verzicht hatte der Autor geübt und auch Muts Liebe mußte unerfüllt bleiben. Sich hingeben hieße ja, den Becher der Liebe leeren; Verzicht üben aber, die Fantasie trinken lassen aus einem immer gefüllten Gefäß. Daß diese Liebesgeschichte mit schwärzestem Verrat endet, entspricht der biblischen Folie. Um die Heimsuchung dennoch glaubhaft zu machen, gleichzeitig den Heilsplan programmatisch voranzutreiben, mußten alle künstlerischen Mittel mobilisiert und auf die Katastrophe gravitiert werden: die Glut geschürt, die Flammen der Leidenschaft heftig lodern, Muts Qual mit jenem „Schrei aus letzter Fleischesnot“ enden. Nur eine ohnmächtig rasende, gedemütigte Mut konnte zur rächenden Isis werden. Aus der Asche lauer Gleichgültigkeit wäre das dramatische Finale nicht zu entflammen gewesen. Dank des himmlischen und der vielen irdischen Väter gibt es keine Umklammerung von Eros und Thanatos, sinken die Liebenden nicht aufs erdschwarze Laken, ins Hochzeitsbett des Todes. Muts destruktive Leidenschaft endet mit einem symbolischen Tod: Das Weib in ihr stirbt. Sie fällt zurück in einen todesähnlichen Zustand, führt ein Geisterleben als keusche Mondnonne und bigotte Gottesdienerin. Am Ende wird die Schicksalslast leidlich-erträglich verteilt: das schmerzliche Glück, die Heimsuchung für Mut, die Katastrophe für beide – Joseph erwartet nach der Grube die Haupterhebung. Er steigt, ein zweites Mal, hinab in die Unterwelt, noch Tammuz-Osiris, um, wiederauferstanden, als Imitator von Hermes zum Retter Ägyptens und Israels zu werden. Für Mut öffnet der Dichter das eigene Schatzkästchen: „ein tief versunkener Schatz“, heißt es, „der aber immer still heraufleuchtete in den trüben Tagen ihrer Entsagung“. „Gehlüht“ und „geglüht“, „geliebt“ und „gelitten“ – das mag reichen für einen Dichter, dem Sehnsucht schon Erfüllung ist. Nach bittersüßem Rausch und unerfüllter Leidenschaft, scheint mir das für Mut-em-enet ein schaler Trost, und der „tiefe Schatz“ goldüberstäubter Erinnerungen, eher Talmi und tröstliche Lebenslüge. Mut wird das Opfer am Schnittpunkt der zwei Welten, die Thomas Mann mit Hilfe Bachofens als das Ägypten des Romans entwirft. Alle Mythen der Weiblichkeit erscheinen in diesem Opfer verzerrt. Als Ehefrau, Erste und Einzige, gehört sie zwar der Stufe des gehobenen Matriarchats an. In dieser Pro-Forma-Ehe mit einem Eunuchen aber muß Askese zum Ersatz werden. Weder Inzest noch Kastration, sondern erst die spätere „Josephsehe“ wird das untere Dunkel mit dem uranischen Oberen versöhnen. Diese Ehe entspricht jener Ordnung, in der die Undinen sterben oder versteinern. Joseph, der Gratwanderer überwindet keusch, wenn auch nicht schwindel-frei den animalischen Sumpf. Das heißt Sieg des Geistes über die Herrschaft des Fleisches, Sieg über den Wildwuchs

der Gefühle, Sieg über Mut und die Gefährdung der männlich-göttlichen Ordnung schlechthin, Sieg auch über des Dichters „Hunde im Souterrain“, die aber immer gehorsam bellen, wenn man sie zur Unterstützung der eigenen Thesen braucht.

Passionsgeschichten zuhauf, das sind die Pfade unserer Helden. Und wie es sich für dieses Genre gehört, sind die Träume und gnädig gewährten Idyllen von Abschied und Tod umzirkelt. Oder, wie es in Goethes *Divan* heißt, der mannigfach in Thomas Manns west-östliches Lesebuch der realistischen Fantasie hereinspielt: Wenig Blätter Freuden,/ Ganze Hefte Leiden;/ Einen Abschnitt macht die Trennung./ Wiederseh'n – ein klein Kapitel,/ Fragmentarisch! Bände Kummers,/ Mit Erklärungen verlängert./ Endlos, ohne Maß./

Als Episode am Wegesrand wurde die Geschichte der Thamar sicher nicht eingeschaltet. Denn die mythische Mordnovelle spannt ihren Bogen weit über die Josephsgeschichten hinaus. Die schönen hellen Lichter der Ironie, die der Dichter auf ägyptischem Schauplatz auch noch den dunkelsten Passagen aufstecken konnte, fehlen hier gänzlich. Dämonisiert und zwanghaft sind Lust und Liebe. Düster wie Judas, melancholische, schuldbeladene Seele ist die Atmosphäre, in der die geschichtsträchtigen Handlungen vollzogen werden. Thamar aber, Protagonistin des letzten Bandes, ist in der Tat „die verblüffendste Figur dieser ganzen Geschichte“, als die sie der Dichter bezeichnet. Von eisernem Willen und steinerner Geduld, mit stolzem Mund und scharfer Furche zwischen den Brauen: ein Monument der Entschlossenheit. Gewillt, sich vom Schicksal zu ertrotzen, was sie als das ihre beansprucht: einen Teil vom Erbe Gottes. Wie einst Joseph bei Eliezer, hatte sie zu Jakobs Füßen unter dem Unterweisungsbaum gegessen, „eine lauschende Seele“, die Geschichten Israels vernommen und das Wort, wonach sie handeln wollte: „Durch dich und deinen Samen sollen gesegnet sein alle Geschlechter auf Erden“. Sie war zur Stelle, um sich einzuschalten in die Geschlechterkette Israels, die unwürdigen Glieder zu kappen und Juda, den Segensträger, und damit sich selbst, auf die Bahn der Verheißung zu bringen. Todbringend raffte sie fort, was ihr den Weg verstellte: Judas untaugliche Söhne, den Erst- und den Zweitgeborenen, ihre unwürdigen Ehemänner. Schützend hielt nun der Vater die Hand über den Jüngsten, bezichtigte sie als Ishtar-Figur, „die ihre Liebsten vernichtet, daß sie an ihrer Liebe sterben“. Wer den Blick auf Zukünftiges richtet, dem darf es an Geduld nicht mangeln. Thamar hatte Geduld. Und dort, wo Geduld nicht ausreichte, Phantasie und List.

Also stieg sie, eine Ishtar, hinab in die Zeit, und an ihren Platz, saß buhlend am Wegesrand, wartete im Kleid der Bestrickenden auf Juda, den Ishtar-Knecht. Das Opfer sucht seine Täterin. Juda kam: „der Knecht der

Herrin, der keine Lust zur Lust hatte, aber sie zu ihm, der Sünder und Gewissenhafte“. Die Scham darüber, ein Höriger zu sein, erschütterte zwar die Grundfeste seiner passiven Existenz, reicht aber nicht zum Widerstand gegen die triebhafte Natur, nur zu Klage und melancholischem Schuldbekenntnis. Wieder hatte „der Engel der Lüste“ ihn gepackt, wieder öffnete er die Pforten zu Judas privater Hölle. Unter der Geißel der Lust war er der „raunenden Wegelagerin“ nolens volens zu willen, segnete ihren Schoß. Der dumpfen Immobilität von Judas ist Thamars Willensstärke an die Seite gestellt. Ihr stolzer Schattenriß umschließt die Züge von Astarte, Mutter Gottes, Eva und Ruth. Verurteilen die Kommentatoren der Heiligen Schrift Thamars Buhlschaft am Wege? Wird sie zur Metze wie Potiphars Weib? Muß der Dichter erklärend und verteidigend eingreifen, sie freisprechen wie Mut-em-enet? Nein, in einem der von Thomas Mann benutzten Bibel-Kommentare heißt es: „... ins Vaterhaus zurückgeschickt und zur Schande der Kinderlosigkeit verurteilt, gelang es dem tapferen und klugen Weibe, ihr und ihres Mannes Recht auf Kinder aus dessen Familie zu erhalten, indem sie den Schwiegervater überlistete, und so sind noch zwei Geschlechter Judas, Perez und Serah entstanden.“ Auch der Dichter sieht keine moralische Provokation in dieser „Liebe des Ehrgeizes“, „die nicht aus dem Fleische kommt, sondern aus den Gedanken, so daß man sie wohl dämonisch nennen muß – so gut wie die Unruhe, die Thamar selbst der Mannheit erweckte ohne Fleischesform“. Im biblischen Text hatten Judas sexuelle Eskapaden keinerlei Rechtfertigung bedurft, Thomas Mann aber verdichtet und dämonisiert sie noch einmal zum Heimsuchungsmotiv. Im Dunkel der Seele, im Gefängnis von Geschlecht und Trieb wuchs auch Judas Sehnsucht nach Reinheit und Erlösung. Aus Verstrickung, Sünde und Schwäche, aus Schuld erfahrung führt sein Weg zu Gott. Anmutig dagegen ist Josephs „Mittlertum“ zwischen Unten und Oben: „... gesegnet mit Heiterkeit und mit Schicksal, mit Witz und Träumen ...“.

Juda, der Erbe des geistlichen Segens muß den Gnaden-Sünden-Weg beschreiten, damit der Stern der Verheißung aufgehe, aus Schuld, aus Leid, aus tiefster Seelennacht. Aber nur mit Thamars Entschlossenheit war er auf die Bahn gebracht. Am Ende der ihr gewidmeten Geschichte ist sie selbst zum Sinn-Bild dieser Verheißung geworden: „Da steht sie, hoch und fast finster, am Hang ihres Heimathügels und blickt, eine Hand auf ihrem Leibe und mit der anderen die Augen beschattend, ins urbane Land hinaus, über dessen Fernen das Licht sich in türmenden Wolken zu breit hinflutender Strahlenglorie bricht.“ Wir aber verweilen rückblickend noch einmal an den Kreuzwegen der Heldinnen. Am Brunnen des Erkennens oder am Wegesrand, Rahels Grab, da wälzt Jaakob die Steine für die Liebste. In Rahel setzte

der Dichter der eigenen Gefährtin ein Denkmal. Die „Prinzessin aus dem Morgenlande“, der er im *Gesang vom Kindchen*, nicht ohne Mühe *Hermann und Dorothea*-Hexameter nachklopfend, ein literarisches Ständchen bringt, trägt die zarten Züge, die zum ersten Mal Imma Spoelmann, schließlich Rahel verliehen werden.

Und Lea, die Ungeliebte, das fruchtbare, mächtige, beinahe germanische Weib und doch nur der blonde blasse Schatten der Schönen? – nicht ohne Grund verliert der Leser sie immer wieder aus den Augen. Nach dem Tod der Schwester hatte Jaakob wieder einmal „gefühlvolle Willkür geübt“ und nicht ihr, sondern Bilha, Rahels Magd den Platz an seinem Herzen gegeben. Lea war dennoch getreu, still, fast unsichtbar an der Seite Jaakobs gewandelt. Was das Leben ihr verweigert hatte, gewährte endlich der Tod. In der „zwiefachen Höhle zu Hebron im Lande Kanaan“ will Jaakob liegen, bei den Seinen, und bei ihr, bei Lea, seinem ersten Weibe, der Mutter der Sechse, von der auch der Erbe kam. Von Rahel, der Geliebten, am Wege zurückgelassenen, war das Heil auf Lea, die Verschmähte übergegangen. Das Schicksal der „Lieblichen“ wird Joseph, der Sohn, in Abwandlung teilen. „Absprechende Liebe“, das ist der schmerzliche Tribut, den Jaakob zahlen muß. Den Abgesonderten gehört sein Herz; die Vernunft aber fordert Gehorsam. Am Ende ist Lea, wozu sie von Gott und seinem irdischen Handlanger Laban von Anfang an bestimmt war: Jaakobs Erste und Rechte. Späte, zu späte, Genugtuung für Lea. Späte Einsicht Jaakobs. Einsicht aber heißt, wie immer im Josephsroman, Vernunft; hier gepaart mit der Erkenntnis, daß Liebe und Leidenschaft eben nur Stationen auf dem Wege, nur die auch im Schrecklichen noch schönen Mittel zum Zweck sind.

Alfred Grimm

OSARSIPH

Joseph-Metamorphosen con variationi*

Das Herz eines Mannes ist sein eigener Gott¹

Joseph trägt viele Namen: „[...] denn um den Namen steht es geheimnisvoll, und uns ist, als gäbe sein Besitz uns Beschwörerkraft über des Knaben zeitversunkene, doch einst so gesprächig-lebensvolle Person [...]“ (GW IV, 10f.) Osarsiph bzw. Usarsiph ist sein ägyptischer, von ihm selbst gewählter Name, den er, nach der Errettung aus der Grube – in die er sich selbst gebracht hatte – und von seinen Brüdern verkauft, als lebender Toter annimmt bei seinem Eintritt in Ägypten als dem Land des Todes und der Unterwelt schlechthin²:

Es war ein tiefer Einschnitt und Abgrund, der seine Gegenwart von der Vergangenheit trennte, es war das Grab. Da er jung gestorben war, stellten jenseits der Grube seine Lebenskräfte sich rasch und leicht wieder her, was ihn aber nicht hinderte, zwischen seinem gegenwärtigen Dasein und dem früheren, dessen Abschluß die Grube gewesen war, scharf zu unterscheiden und sich nicht mehr für den alten Joseph, sondern für einen neuen zu erachten. Wenn tot und gestorben sein heißt: an einen Zustand unverbrüchlich gebunden sein, der keinen Wink und Gruß zurück, keine leiseste Wiederaufnahme der Beziehungen zum bisherigen Leben gestattet; wenn es heißt: verschwunden und verstummt sein diesem bisherigen Leben ohne Erlaubnis und denkbare Möglichkeit, den Bann des Schweigens durch irgendein Zeichen zu brechen – so war Joseph tot, und das Öl, womit er sich nach der Reinigung vom Staub

* Der folgende, erst nach dem Kolloquium schriftlich formulierte Beitrag enthält gewissermaßen die „Quintessenz“ meines – an Stelle des ursprünglich vorgesehenen, leider aber kurzfristig verhinderten Referenten Herrn Prof. Dr. Dietrich Wildung – spontanen, in freier Rede und ohne Manuskript gehaltenen Vortrages, so daß Beitrag und Vortrag sowohl vom Umfang als auch vom genauen Wortlaut her nicht miteinander identisch sind; vgl. dazu das Resümee meines Vortrages von Antje Peters-Hirt, in: *Lübeckische Blätter*, 20. Juni 1992, Jg. 157, H. 13, S. 189.

¹ Das Exlibris-Motto von Wilhelm Spiegelberg, dem ägyptologischen *spiritus rector* der *Joseph-Tetralogie*; zu Thomas Mann und Wilhelm Spiegelberg s. Alfred Grimm, *Joseph und Echnaton. Thomas Mann und Ägypten* (im folgenden abgekürzt: *Joseph und Echnaton*), 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Mainz am Rhein 1993 (Begleitpublikation zur Sonderausstellung *Joseph und Echnaton. Thomas Mann und Ägypten*), S. 25–39.

² S. dazu *Joseph und Echnaton*, S. 56.

der Grube hatte salben dürfen, war kein anderes gewesen als jenes, das man dem Toten mitgibt ins Grab, daß er sich salben möge im anderen Leben. (GW IV, 668)

Die Namensform *Osarsiph*, die Thomas Mann in Alfred Jeremias' Werk *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients* gefunden hatte³, läßt sich auflösen in: *Osiris-Joseph* – und als *Osiris NN*, indem also dem jeweils individuellen Personennamen der Name des altägyptischen Totengottes Osiris vorangestellt wird, darf sich seit der Epoche des Mittleren Reiches (1994–1781 v. Chr.), im Zuge der sog. „Demokratisierung des Totenglaubens“, wo nunmehr jeder Tote gleichsam automatisch zu einem Osiris wird, jeder verstorbene Ägypter bezeichnen, ein in der Epoche des Alten Reiches (2670–2160 v. Chr.) noch ausschließlich dem König vorbehaltenes Privileg: „Wie der Gott zu sein und gleich ihm, nämlich einig mit ihm, also, daß der Verstorbene Usir ist und auch so heißt.“

„Denn anfangs und ursprünglich war es nur Pharao, er allein, der Hor im Palaste, der, wenn er starb, zu Usiri kam und eins mit ihm wurde, so daß er wie Gott war und ewig lebte. Aber alle die Hustenden, die Statuenschlepper, die Ziegelstreicher, die Töpferbohrer, die hinter dem Pfluge und die in den Bergwerken, sie haben nicht geruht und haben gerungen, bis sie's durchgesetzt hatten und gültig gemacht, daß sie nun alle zu ihrer Stunde Usiri werden und heißen der Usir Chnemhotpe, der Usir Rechmerê nach ihrem Tode und leben ewig.“ (GW IV, 690f.)⁴

Mit *Osarsiph*, als *Osiris Joseph*, hat sich somit Joseph bei seiner Namenswahl ganz bewußt für einen ägyptischen „Totennamen“ (GW IV, 693) entschieden – zur steten Verwunderung der Ägypter:

„Auch ist mein Name, mit dem ich mich nenne, ein Name des Schweigens.“ [...] „Osarsiph?“ wiederholte Mont-kaw. „Den Namen kenne ich nicht. Er ist zwar nicht fremd, und man kann ihn verstehen, da der von Abôdu darin vorkommt, der Herr des ewigen Schweigens. Doch ist er auch wieder nicht landesbräuchlich, und man heißt nicht so in Ägypten, weder jetzt, noch tat man es unter früheren Königen.“ (GW IV, 801f.)

Als *Osarsiph*, also als lebender Toter, lebt er fortan im „Diensthaus des Todes“ (GW IV, 696)⁵, gleichsam ein Zombie in der Rolle des Gottes Osiris, des rein menschengestaltigen Gottes der Unterwelt: „Zur Wohnung ward ihm die Unterwelt!“ (GW IV, 636)

³ Alfred Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1916, S. 351; im Arbeitsexemplar Thomas Manns, das im Zürcher Thomas-Mann-Archiv aufbewahrt wird, ist folgende Passage durch Unterstreichung hervorgehoben: „Osar-siph ist Jo-seph. Die ägyptische Überlieferung hat den als Gottesnamen verstandenen ersten Teil des Namens (Jahu, vgl. Ps 81, 6 die Namensform Jehoseph) durch den ägyptischen Gottesnamen Osiris ersetzt.“

⁴ Zur Textstelle und zu den Quellen s. *Joseph und Echnaton*, S. 228.

⁵ S. *Joseph und Echnaton*, S. 56.

Ihn hielt das Totenreich – oder vielmehr: es würde ihn halten, denn daß er noch unterwegs dorthin war und in den Midianitern, die ihn gekauft, seine Führer in dieses Land zu erblicken hatte, erfuhr er in Bälde. (GW IV, 669) – Man darf nicht vergessen, daß er sich für tot und dem Totenreich angehörig betrachtete, darin er wuchs, und muß des Namens gedenken, den er in sinniger Anmaßung dort angenommen. Nicht einmal so groß war die Anmaßung, da Mizraims Kinder es längst durchgesetzt hatten, daß jeder von ihnen, auch der Geringste, zum Usir wurde, wenn er starb, und seinen Namen mit dem des Zerstückelten verband, wie Chapi, der Stier, zum Serapis wurde im Tode, also daß die Verbindung sagen wollte: ‚Zum Gotte verstorben sein‘ oder ‚Wie Gott sein‘. (GW V, 969)

Josephs Karriere in Ägypten, sein unaufhaltsamer Aufstieg zum mächtigsten Mann im „Lande der Schwarzen Erde“ (GW V, 1758)⁶ neben Pharaο folgt dabei gänzlich dem mythischen Vorbild seines „raffiniert“ gewählten Namenspatrons Osiris, dessen charakteristisches altägyptisches Epitheton als Totengott *Erster der Westlichen* (d.h. der Verstorbenen) lautet: „Geht man denn schon gen Westen, muß man zumindest der *Erste* werden der Dortigen.“ (GW IV, 690) – „Aufs neue erwog er die Meinung und bestärkte sich kräftig in ihr, daß, gehe man schon gen Westen, man wenigstens der Erste werden müsse der Dortigen.“ (GW IV, 722) – „Denn so klug sollte er sich halten und so viel Geschicklichkeit bewähren in der Behandlung Gottes, daß er der Erste ward unter den Westlichen und dasitzen mochte, ohne rechts oder links zu blicken. Dies war ihm aufgespart.“ (GW IV, 764) – „[...] daß Joseph dreißig Jahre zählte, als ihm das Haupt erhoben und er der Erste wurde der Unteren.“ (GW IV, 820) – „Ziehende Männer haben ihn dem Untier aus den Klauen gerissen und ihn nach Ägypten geführt, da ist er gewachsen wie an einer Quelle und der Erste geworden der Unteren [...]“ (GW V, 1717).

Und „Herrscher der Lebenden“ ist ein weiteres Epitheton des Osiris, der nicht allein Totengott und Totenrichter, sondern zugleich auch Vegetationsgott und Spender der königlichen Opfergaben ist; deshalb wird Joseph-Osarsiph dann auch am Höhe- und Endpunkt seiner politischen Karriere als allgewaltiger Ernährungsminister Ägyptens von Pharaο neben dem Ehrentitel „Nahrung Ägyptens“ (‚Kane-Kême‘ in der Landessprache)“ (GW V, 1490)⁷ auch noch der Titel „Dje-p-nute-ef-ônch“ (GW V, 1490)⁸ als offizieller Ersatz für seinen Totennamen verliehen:

Ein Titel noch kam hinzu, der aber schon mehr ein Eigenname und bestimmt war, Josephs Totennamen nicht sowohl zuzudecken als zu ersetzen. Die Nachwelt hat viel daran herumgedeutelt, und auch die ehrwürdigste Überlieferung gibt eine unzuläng-

⁶ S. dazu *Joseph und Echnaton*, S. 55.

⁷ Zur Interpretation dieses Ehrentitels als „Christogramm“ s. *Joseph und Echnaton*, S. 54.

⁸ Falsche Umschrift Thomas Manns für richtiges *Djed-pa-netjer-uf-anch*: *Es spricht der Gott: Er möge leben*.

liche, ja mißverständliche Verdolmetschung. Es heißt, Pharaon habe Joseph den ‚Heimlichen Rat‘ genannt. Das ist eine unkundige Übertragung. In unserer Schrift würde der Name sich ausgenommen haben wie: Dje-p-nute-ef-ônch, was die behenden Mütter der Kinder Ägyptens wie „Djepnuteefonech“, mit einem gaumigen ch-Laut am Ende, sprachen. Der hervorstechendste Bestandteil dieser Verbindung ist ônc oder onch, das Wort, für das im Bilde das Schleifenkreuz steht, welches „Leben“ bedeutet, und das die Götter den Menschen, besonders ihren Söhnen, den Königen, unter die Nase hielten, damit sie Atem hatten. Der Name, den Joseph da zu seinen vielen Titeln erhielt, war ein Name des Lebens. Er bedeutete: ‚Es spricht der Gott (Atôn, man brauchte ihn nicht zu nennen): „Leben sei mit dir!“ Aber das war noch nicht sein voller Sinn. Er meinte für jedes Ohr, das ihn damals aufnahm, nicht nur: ‚Lebe du selber‘, sondern auch: ‚Sei ein Lebensbringer, verbreite Leben, gib Lebensnahrung den vielen!‘ Mit einem Worte: es war ein Sättigungsname; denn zum Herrn der Sättigung war Joseph ja vor allem erhoben worden. Alle seine Titel und Namen, soweit sie sich nicht auf sein Verhältnis zu Pharaon persönlich bezogen, hatten auf irgendeine Weise die Erhaltung des Lebens, die Speisung der Länder zum Inhalt, und alle, samt diesem vorzüglichen und vielumstrittenen, konnte man zusammenfassen in den einen: ‚Der Ernährer:‘ (GW V, 1490f.)

Durch seine *imitatio Osiridos* und seine politische Rolle als *Ernährer* Ägyptens wird Joseph-Osarsiph dann auch noch sowohl mit dem androgynen Nilgott Chapi als auch – über den Gleichklang der beiden Götternamen – mit Hapi (gräzisiert: Apis), dem heiligen Stier der Ägypter, in Beziehung gesetzt:

Ist nicht der Strom ein Gott, von Stiergestalt oder auch von der eines bekränzten Mannweibes mit doppelartiger Brust, hat er das Land nicht geschaffen, und nährt er es nicht? (GW IV, 896)⁹

Darum, wenn Jaakobs Sohn durch die Straßen von Wëset fuhr, so grüßte das Publikum ihn mit erhobenen Händen und rief ihm zu: ‚Adôn! Adôn!‘, ‚Ka-ne-Kemel!‘, ‚Lebe unendlich lange, Freund der Ernte Gottes!‘ Viele riefen sogar ‚Chapi! Chapi!‘ und führten dabei die zusammengelegten Daumen und Zeigefinger der Rechten zum Munde, was etwas weit ging und größtenteils auf ihre kindliche Begeisterung für seine bildschöne Erscheinung geschoben werden muß. (GW V, 1505)

Auch diese Gleichung folgt dabei dem mythischen, im Todesnamen Osarsiph begründeten Vorbild des Toten- und Vegetationsgottes Osiris:

‚Denn du mußt wissen: Nicht einmal nur ist dieser sehr große Gott gestorben und auferstanden; immer aufs neue tut er’s im Gleichmaß der Gezeiten vor den Augen der Kinder Kemes – steigt hinab und geht mächtig wieder hervor, um als Segen über dem Lande zu stehen, Chapi, der starke Stier, der Gottesstrom. Zählst du die Tage der Winterzeit, da der Strom klein ist und das Land trocken liegt, so sind’s zweiundsiebzig, und die Zweiundsiebzig sind’s, die mit Set, dem tückischen Esel, verschworen waren und in die Lade brachten den König. Aber aus dem Unteren geht er hervor zu seiner Stunde, der Wachsende, Schwellende, Schwemmende, der Sichvermehrnde, der

⁹ Zu den Quellen und zur Textstelle s. *Joseph und Echnaton*, S. 441.

Herr des Brotes, der alle guten Dinge zeugt und alles leben läßt, mit Namen „Ernährer des Landes“. Ochsen schlachten sie ihm und Rinder, aber da siehst du, daß Gott und Schlachtopfer eines sind; denn er selbst ist ein Rind und ein Stier vor ihnen auf Erden und in seinem Hause: Chapi, der Schwarze, mit dem Mondeszeichen an seiner Flanke. Stirbt er aber, so wird er mit Balsam bewahrt und gewickelt und beigestellt und ist Usar-Chapi genannt: (GW IV, 691f)¹⁰

Der naheliegenden Assoziationskette Joseph = Osarsiph = Chapi (Nilgott) = Hapi (Apis-Stier), erweitert um den altägyptischen Gott Kamutef (Stier seiner Mutter), „erliegt“ dann schließlich auch Mut-em-enet, die Frau des Potiphar und „weltkühle Mondnonne“ (GW V, 1016)¹¹:

„Horch, was ich flüstere: Für dich, Osarsiph, hat sich mein Körper verändert und verwandelt und ist zum Liebesleibe geworden vom Wirbel bis zur Zehe, also daß du, wenn du mir nahe beiwohnt und mir deine Jugend und Herrlichkeit schenkst, nicht glauben wirst, einem irdischen Weibe nahe zu sein, sondern wirst, auf mein Wort, die Lust der Götter büßen mit der Mutter, Gattin und Schwester, denn siehe, ich bin's! Ich bin das Öl, das nach deinem Salze verlangt, damit die Lampe erlodore im nächtlichen Fest! Ich bin die Flur, die nach dir ruft im Durste, mannhaitwälzende Flut, Stier deiner Mutter, daß du schwellend über sie trittst und dich mir vermählst, ehe du mich verlässest, schöner Gott, und deinen Lotoskranz bei mir vergisdest im feuchten Grunde!“ (GW V, 1170)

Unter den *dramatis personae* der *Joseph-Tetralogie* ist die Figur des Joseph-Osarsiph die bei weitem komplexeste. Vexierbildartig angelegt, ist eines ihrer wichtigsten „Leitmotive“ die Schönheit¹², diese zuallererst, speziell als Charakteristikum des jungen Joseph. Dem „Leitmotiv“ der Schönheit als einer rein physischen Qualität entspricht bei Joseph auf der „psychischen“ Ebene dasjenige der Bildung: so kann Joseph nicht nur Lesen und Schreiben, sondern er beherrscht auch die Mathematik, er ist nicht nur äußerst redegewandt, sondern auch bewandert in mehreren Sprachen. Schönheit und Bildung führen aber nun zwingend zur mythischen Identifikation des Joseph mit Thot von Hermopolis, dem ibisköpfigen bzw. affengestaltigen Gott der Schrift und der Berechnung, dem altägyptischen Schreiber-gott schlechthin, der als seine „Attribute“ Mondscheibe und Mondsichel auf dem Kopf trägt:

Es geschah, daß er den Sohn der Rahel erblickte und sah, daß er schön war. Die Idee des Schönen aber, die sich ihm gesichtsweise aufdrängte und sein Bewußtsein mit Beschlag belegte, hing denkgesetzlich für ihn mit der Vorstellung des Mondes zusammen, der seinerseits das Gestirn Djehutis's von Chmunu, die Himmelserscheinung Thots, des Meisters von Maß und Ordnung, des Weisen, des Zauberers und des Schreibers war. Nun stand da Joseph vor ihm, eine Schriftrulle in der Hand, und

¹⁰ Zu den Quellen und zur Textstelle s. *Joseph und Echnaton*, S. 197–198.

¹¹ S. dazu *Joseph und Echnaton*, S. 60.

¹² S. dazu *Joseph und Echnaton*, S. 60.

sprach für einen Sklaven, auch selbst für einen Schreibersklaven, recht schalkhaft spitzfindige und kluge Worte – das fügte sich beunruhigend in die Gedankenverbindung. Der junge Bedu und Asiat hatte keinen Ibiskopf auf den Schultern und war also selbstverständlich ein Mensch, kein Gott, nicht Thot von Chmunu. Aber er hatte gedanklich mit ihm zu tun und erschien zweideutig, wie gewisse Worte es sind, zum Beispiel das Eigenschaftswort ‚göttlich‘: diese Ableitung, die gegen das hehre Hauptwort, von dem sie stammt, zwar auch eine gewisse Abschwächung bedeutet, nicht seine ganze Wirklichkeit und Majestät beinhalten, sondern nur daran erinnern will und sich auf diese Weise halb im Uneigentlichen und Übertragenen hält, aber, schwankenden Sinnes, auch wieder Eigentlichkeit beansprucht, insofern ‚göttlich‘ das Wahrnehmbar-Eigenschaftliche, die Erscheinungsform also des Gottes besagt. (GW IV, 797)¹³

Und auch Hapi, der Apis-Stier, trägt ja nicht nur das „Mondeszeichen an seiner Flanke“ (GW IV, 692),¹⁴ sondern wird dazu auch noch von einem Mondesstrahl gezeugt:

Ungeheuer schön war Ptachs lebende Wiederholung, – nun ja, wenn die Kundigsten in jahrelanger Umschau den schönsten Stier zwischen den Mündungssümpfen und der Elefanteninsel aussuchten –der sollte wohl schön sein! Er war schwarz; und prächtig, um nicht zu sagen göttlich, stand zu seiner Schwärze die scharlachne Schabracke, die er auf dem Rücken trug. Zwei kahlköpfige Pfleger in Schurzen aus gefältelem Goldstoff, die vorn den Nabel frei ließen und hinten bis zur halben Höhe des Rückens reichten, hielten ihn beiderseits an vergoldeten Stricken, und der zur Rechten hob ein wenig die Decke vor den Augen des Volkes, um ihm den weißen Flecken an Chapi's Flanke zu zeigen, in dem man das Abbild der Mondsichel zu erkennen hatte (GW IV, 755f.).¹⁵ – Segnet nicht ein Mondesstrahl den Leib der rindernden Kuh, die den Chapi gebiert? (GW IV, 892)¹⁶

Das „Mondeszeichen“ ist somit das *tertium comparationis*, das Joseph-Osarsiph mit den tiergestaltigen Gottheiten Hapi (Apis-Stier) und Thot verbindet, denn der Mond ist ja das schicksalsbestimmende Gestirn Josephs, des „Mondwanderers Spät-Enkel“ (GW V, 1454):

[...] so daß zwischen beiden, zwischen Schönheit und Geist, kein Gegensatz und fast kein Unterschied mehr bestand. Wir sagten, die Aufhebung ihrer natürlichen Spannung habe göttlich anmuten müssen. Das ist wohl zu verstehen. Nicht ins Göttliche hob sie sich auf – denn Joseph war ein Mensch, dazu ein recht fehlbarer, und zu gesunden Verstandes, um das nicht jederzeit im Grunde wohl zu wissen; aber sie hob sich im Göttlichen auf; nämlich im Monde. [...] Mit dem Wesen des Mondes aber verband sich dem Jungen mehr als nur der Gedanke des Schönheitszaubers: auch und ebenso enge verband sich ihm damit die Idee der Weisheit und des Schrifttums, denn der Mond war das Himmelsbild Thots, des weißen Pavians und Erfinders der Zei-

¹³ Zu den Quellen und zur Textstelle s. *Joseph und Echnaton*, S. 200.

¹⁴ Zu den Quellen und zur Textstelle s. *Joseph und Echnaton*, S. 197–198.

¹⁵ Zu den Quellen und zur Textstelle s. *Joseph und Echnaton*, S. 197–199.

¹⁶ Zu den Quellen und zur Textstelle s. *Joseph und Echnaton*, S. 197–199.

chen, des Sprechers und Schreibers der Götter, Aufzeichners ihrer Worte und Schutzherrn derer, die schrieben. Schönheits- und Zeichenzauber auf einmal und als Einheit also war es gewesen, was ihn damals berauscht und seinem einsamen Kult das Gepräge gegeben hatte [...]. (GW IV, 410f.)

Das Thema des ‚Nachsichziehens‘ und des ‚Nachkommenlassens‘ ist eins von denen, die sich in seiner intelligenten und träumerischen Seele, in welcher sozusagen, wie das vorkommt, Sonne und Mond zugleich am Himmel stehen, musikalisch gegeneinandersetzen, und der Leitgedanke vom Monde, der schwimmend den Weg der Sterngötter, seiner Brüder, bahnt, ist auch im Spiel. (GW IV, 817)

‚Denn hier denke ich nun an den verständigen und weisen Mann, den Pharaosich ersehen muß unter seinen Dienern, an ihn, der erfüllt ist vom Geist der Vorsorge, den Herrn des Überblicks, der alles sieht bis an des Landes Grenzen und noch darüber hinaus, weil des Landes Grenzen nicht seine Grenzen sind. Den setze Pharaos ein und setze ihn über Ägyptenland mit dem Worte: „Sei wie ich“, damit er die Fülle züchtige, solange sie währt, und den Mangel ernähre, wenn er kommt. Er sei wie der Mond zwischen Pharaos, unserer schönen Sonne, und der unteren Erde. (GW V, 1473f.)

‚Du bist wie Pharaos. Du bist wie der Mond, der barmherzige Vater, der in hehrem Gewande einerschreitet. Du bist wie ein erstgeborener Stier, der seinen Schmuck hat, Moschel, Gebieter!‘ (GW V, 1599f.)

Joseph wandelt im Ägyptenland in den mythischen Spuren des Osiris und der altägyptische – von Plutarch überlieferte – Osirismythos gibt damit auch folgerichtig die mythische Folie ab für die erotisch-sexuelle Konstellation Joseph = Osiris und Mut-em-enet = Isis. Die altägyptischen Darstellungen des zentralen Geschehens des Osirismythos, der postumen Zeugung des Horus, zeigen Osiris, mit eregiertem Phallus auf der Totenbahre liegend, zusammen mit seiner Schwestergemahlin Isis, die als Geierweibchen über ihm schwebt, bereit, sich auf ihm niederzulassen:

Aber dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, daß sich in Josephs Selbstgefühl seit einigem gewisse Veränderungen vollzogen hatten, die es ihm unbehaglich machten, als Gegenstand der Bewunderung, des Begehrens und der Werbung einer Herrin herzuhalten, die ihm Komplimente machte wie der Mann einem Fräulein. Das paßte ihm nicht, und die natürliche Vermännlichung, die nicht nur das Ergebnis seiner fünfundzwanzig Jahre, sondern auch seiner amtlichen Stellung und des Erfolges war, mit dem er ein schönes Stück des ägyptischen Wirtschaftslebens seiner Übersicht und Kontrolle unterworfen hatte, erklärt sehr leicht, warum es ihm nicht mehr passen wollte. Aber zu leicht erklärt ist nicht ganz erklärt; es gab der Gründe noch mehr für sein Mißbehagen: Gründe einer Vermännlichung des Knaben Joseph, deren Gedankenbild die Erweckung des toten Osiris durch das über ihm schwebende Geierweibchen war, das den Horus von ihm empfing. Muß man auf die starke Übereinstimmung dieses Bildes mit den wirklichen Umständen hinweisen, – mit dem Umstand zum Beispiel, daß auch Mut, wenn sie vor Amun tanzte als Nebenfrau Gottes, die Geierhaube trug? (GW V, 1128f.)

Am Ende der Verführungsszene zwischen Joseph-Osarsiph und Potiphars Weib, die ihr unmittelbares Vorbild im altägyptischen Zweibrüder-Märchen mit Joseph = Bata und Mut-em-enet = Frau des Anubis hat, ruft Mut-em-enet auf gut altägyptisch aus: „Me’eni nachteft!“ „Ich habe seine Stärke gesehen!“ (GW V, 1259), nachdem Joseph – bereits in „Mannesbereitschaft“ (GW V, 1267) – gerade noch hatte entkommen können, ein ithyphallischer Osiris – also in der typischen Erscheinungsform dieses Gottes – auf der Flucht, beinahe gescheitert am „Virtuosenstück der Tugend“, das er im Hause Potiphars zu vollbringen gedachte:

Mit einem Wort: warum mied er bei alledem die Herrin nicht lieber, sondern ließ es kommen mit ihm und ihr, wohin es bekanntlich kam? – Ja, das war Liebäugelei mit der Welt und Neugiessympathie mit dem Verbotenen; es war dazu eine gewisse Gedankenverfallenheit an seinen Todesnamen und an den göttlichen Zustand, den er in sich begriff [...]. (GW V, 1146)

Für das Weib bedeutete der totengöttliche Zustand, in dem er floh (man weiß ja, daß es ihm zu fliehen gelang), einen besonderen Anlaß zur Verzweiflung und rasender Enttäuschungswut; denn schon hatte ihr Verlangen ihn in Mannesbereitschaft erfunden [...]. (GW V, 1259)

Doch auch ein Erschrecken durchfährt ihn, sich in ein Fest- und Maskenspiel, die Vergegenwärtigung einer so und so verlaufenden Göttergeschichte, die abgespielt wird, mimend hineingestellt zu finden, und es ist ihm als wie im Traum. (GW V, 1133)

– und er wird ja dann auch die mythisch vorgeprägte Osiris-Rolle nicht zu Ende spielen.

Joseph-Osarsiph erscheint hier zugleich in der Rolle Parsifals, jedoch ohne Fal parsi, ohne „tör’ger Reiner“ zu sein. Wie Parsifal nicht den Verführungskünsten Kundrys, dem „furchtbar schönen Weib“, erliegt und damit auch nicht Klingsors Zauberreich verfällt, so kann auch Joseph den Verlockungen Mut-em-enets widerstehen und verfällt somit ebenfalls nicht dem „Land Chams, des Entblößten“ (GW IV, 685),¹⁷ dem „Land der Mißbilligung Jaakobs“ (GW IV, 752).¹⁸

Joseph-Osarsiph heiratet schließlich Asnath, „das Mädchen, die Tochter des Sonnenpriesters zu On“ (GW V, 1514):

Was ihren Namen anging, den sie Ns-nt schrieb, so hing er mit dem der Göttin Neith von Sais im Delta zusammen; er bedeutete ‚Die der Neith Gehörige‘, und das ‚Mädchen‘ war also eine erklärte Schutzbefohlene dieser Gewappneten, deren Fetisch ein Schild mit zwei kreuzweise darauf genagelten Pfeilen war und die auch in Menschengestalt ein Pfeilbündel auf dem Kopfe zu tragen pflegte. (GW V, 1516)¹⁹

¹⁷ S. dazu *Joseph und Echnaton*, S. 56.

¹⁸ S. dazu *Joseph und Echnaton*, S. 56.

¹⁹ Zu den Quellen und zur Textstelle s. *Joseph und Echnaton*, S. 395–396.

Es ist dies jedoch keine Liebes-, sondern vielmehr eine Staatsheirat:

Joseph und Asnath waren einander vom ersten Augenblick an sehr zugetan und ein Wohlgefallen das eine dem anderen. Selbstverständlich steht bei einer solchen von anderen beschlossenen Staatsheirat die Liebe nicht am Anfang der Dinge; sie hat sich zu finden und findet sich mit der Zeit zwischen gut gearteten Wesen. (GW V, 1526)²⁰

In der Hochzeitsnacht wird Joseph für Asnath zur „Person des Räubers und Mörders ihrer Jungfräulichkeit, der sie um die eigens dazu eingerichtete schmale Leibesmitte faßte und in sein Reich riß“ (GW V, 1527); Joseph-Osarsiph „entschleiert“ damit symbolisch Friedrich Schillers „verschleiertes Bild zu Sais“: den Ägyptern wird ihr letztes Geheimnis entrissen und Joseph ist nun vollends einer der ihrigen geworden.

Halb Gott, halb Mensch – so erscheint Joseph-Osarsiph den Ägyptern:

In Wirklichkeit wollte der Vorsteher darum von Joseph nichts wissen und tat nicht nur vor anderen, sondern auch vor sich selber so, als habe er ihn vergessen, weil er sich der zweideutigen Gedanken oder Eindrücke schämte, die ihn, den nüchternen Mann, beim ersten Gewährwerden des Verkäuflichen angewandelt hatten, dergestalt, daß er ihn halb und halb für einen Gott, den Herrn des weißen Affen, gehalten hatte. (GW IV, 837f.)

Was Wunder also, daß die Erfülltheit von ihm, um die Dankbarkeit noch vermehrt, zur Vergötterung wird? Wir konnten mehrmals beobachten, daß Joseph in kurzen schwankenden Augenblicken anderen Leuten halb und halb, oder etwas mehr als halb und halb, als Gott erschien (GW V, 1113).

Josephs Leben in Ägypten ist bestimmt von mythischer „Imitation und Nachfolge“ (GW IV, 179) und wie Osiris, so findet schließlich auch Joseph-Osarsiph, nun jedoch als tatsächlich zu Osiris gewordener Osiris Joseph, sein Grab im Nil, das später dann vom Mägdlein Serach dem Moses gezeigt wird: „Von ihr geht die Nachricht, sie habe nach Menschenaltern dem auf der Suche nach Josephs Grab umherirrenden Mann Mose die Stelle dieses Grabes, nämlich im Nilstrom, gewiesen [...]“ (GW V, 1727)

Und Joseph lebt auch noch heute in Ägypten fort, denn an Joseph in Ägypten erinnern sowohl der im Faiyum gelegene Bahr Yüsuf, also der

²⁰ In dieser Pflichtehe spiegelt sich Thomas Manns eigene Autobiographie wieder, wenn er in seinem Essay *Über die Ehe* lapidar feststellt: „Hegel hat gesagt, der sittlichste Weg zur Ehe sei der, bei dem zuerst der Entschluß zur Verehelichung stehe und dieser dann schließlich die Neigung zur Folge habe, so daß bei der Verheiratung beides vereinigt sei. Ich habe das mit Vergnügen gelesen, denn es war mein Fall [...]“ (GW X, 201); s. dazu *Joseph und Echnaton*, S. 66. Zur autobiographischen Grundierung vgl. auch: „Lauter religiös einwandfreie Heiraten waren nicht durchzuführen gewesen, und was Juda anlangte, so hatte der Vater froh sein müssen, daß er überhaupt in fleischlichen Dingen durch eine Heirat zu einiger Befestigung und Beruhigung gelangt war, denn sein Geschlechtsleben hatte von jung auf ein wirres und schmerzliches Geringes getragen.“ (GW IV, 492).

Joseph-Kanal, als auch ein nördlich von Saqqara gelegenes Imhotep/Asklepios-Heiligtum, das arabisch als Siġn Yūsuf „Gefängnis des Joseph“ bezeichnet wird.²¹

²¹ Die arabischen Quellen dazu finden sich erstmals übersichtlich zusammengestellt und exemplarisch ägyptologisch ausgewertet bei Dietrich Wildung, *Imhotep und Amenhotep. Gotterwerdung im alten Ägypten*, Münchner Ägyptologische Studien, Band 36, München und Berlin 1977, S. 110–123, der (S. 123) zusammenfassend schreibt: „Die arabische Tradition um das Gefängnis des Joseph entfaltet sich auf zwei Ebenen: Zum einen wird sie vom Volksglauben getragen, zum anderen von der „Wissenschaft“ der Alchimisten gepflegt. Beide Bereiche führen altägyptische Traditionen fort: Imhotep als der Nothelfer einerseits, Imhotep als der Weise, Schriftgelehrte und Zauberer andererseits.“

Wenn Dieter Kessler dagegen in seiner – soeben von Erik Hornung in der *Orientalistischen Literaturzeitung* (OLZ, Band 88, Berlin, Januar/Februar 1993, Heft 1, S. 21–24) prägnant rezensierten – Habilitationsschrift *Die heiligen Tiere und der König. I: Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe*, Ägypten und Altes Testament. Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens, Band 16, Wiesbaden 1989, im Rahmen seiner überdies reichlich verfehlten Kritik an Dietrich Wildung zu der zwar apodiktisch vorgetragenen, aber nichtsdestoweniger kryptischen Erkenntnis gelangt: „Schließlich ist in christlicher und mohammedanischer Tradition auch Josef mit Aesculap, d.h. mit Imhotep, gleichgesetzt worden. Die Stellen sind im wesentlichen von Wildung herausgearbeitet worden. Im Gegensatz zu ihm können wir hier aber kein populäres Vatergleichnis sehen. Josef hat zu seinem Sohn Jesus theologisch die gleiche Mittlerstellung wie Imhotep zum jungen Horus. Er hilft bei der Geburt, die mysteriös genug ist. Als Sohn des Ptah (-Osiris) tritt Imhotep in ein gewisses Vaterverhältnis zum Horus-Apis. Zugrunde liegt der Gleichsetzung Josef-Imhotep eine theologische Spekulation, die versucht hat, die Gleichsetzung Jesus-junger Horus im Zuge einer Angleichung an die Triade Osiris-Isis-Horus zu begründen.“ (S. 137) sowie: „Imhotep als ‚Vater des Horus in der Josefsrolle‘ war der Verfasser der ‚veränderlichen königlichen Schriften‘, der sie seinem ‚Sohn‘ Horus-Falke weiterreichte.“ (S. 138), dann wäre ihm damit beinahe – wenn auch sicherlich gänzlich unbeabsichtigt – die jedenfalls von ägyptologischer Seite durchaus unverhoffte Bestätigung der Zeugen Jehovas in ihrer radikalen Gegenposition zu fundamentalen Bestandteilen der kirchlichen Glaubenslehre (Trinitätslehre, Gottessohnschaft und Gottheit Christi) durch altägyptische Glaubensvorstellungen gelungen. Aber eben nur beinahe –: denn Kessler hat bei seiner doch höchst eigenwilligen Interpretation scheinbar vor lauter „Festfreude“ (vgl. dazu Hornung, op. cit., S. 22) bedauerlicherweise den biblischen Joseph des AT mit Joseph dem Zimmermann aus dem NT verwechselt. Zwar haben beide einen Vater namens Jakob, dabei ist jedoch der „falsche“ Joseph Kesslers der Enkel des Eleasar (Mt 1,15), der von Kessler aber tatsächlich gemeinte Joseph der arabischen und christlichen Quellen dagegen der Enkel des Abraham (Mt 1,2); dieser „richtige“ Joseph hat nun aber wiederum nicht nur einen Sohn, sondern vielmehr zwei Söhne – die bisher auch nicht als junge Horus-Falken in Erscheinung getreten sind –, nämlich Ephraim und Menasse, denen Thomas Mann in der *Joseph-Tetralogie* auch ein eigenes Kapitel gewidmet hat. Und selbst wenn Kesslers „falscher“ Joseph der „richtige“ wäre, dann würde er – zumindest nach der bis heute verbindlichen kirchlichen Glaubenslehre – auch dann nicht dessen Sohn, sondern bekanntlich Gottes Sohn sein: „Und siehe, eine Stimme vom Himmel herab sprach: Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ (Mt 3,17) Für die überraschende exegetische Joseph-Deutung Kesslers gilt somit im „Licht theologischen Wissens“ (so Kessler auf S. 136) seine wohlformulierte, über die Geburt des jungen Horus gewonnene Einsicht: sie ist „mysteriös genug“!

Der Briefwechsel zwischen
Thomas Mann und Gerhart Hauptmann

„*Mit Hauptmann verband mich eine Art von Freundschaft*“¹

Teil I

Einführung
Briefe 1912–1924

Herausgegeben von Hans Wysling
und Cornelia Bernini

¹ Zitat im Titel: Brief vom 23. 6. 1950 an Hans Mayer (Br. III, 152).

Unzulänglichkeiten in obern Rängen

Man weiß: Peeperkorn, Königsmord. Der Fall ist klassisch: Am Anfang steht die Bewunderung des Königs oder des Vaters, dann mischt sich Neid darunter, es kommt zur Rivalität, zum Haß, und schließlich endet es mit Mord. Das ödipale Muster von Thomas Manns Beziehung zu Hauptmann läßt sich nicht übersehen. Aber es wird nicht konsequent durchgeführt. Daß Hauptmann – dreizehn Jahre älter als Thomas Mann – gleichzeitig Vater und Bruder ist, tut nicht viel zur Sache. „In einer denkwürdigen Stunde“, schreibt Thomas Mann², „hat er mich einst seinen Bruder genannt. Ich habe, wie Grillparzer in Goethe, eher einen Vater in ihm gesehen.“ Die Ambivalenz dem Vater gegenüber ist hier die Ambivalenz gegenüber einer „königlichen Persönlichkeit“. Liebe und Haß sind gleichzeitig gegeben, der bewundernde Aufblick zur Größe, die Lust, den Rivalen beiseitezuräumen. Peeperkorn ist gleichzeitig *monumentum venerabile* und komischer Popanz. Sein Porträt ist Hommage und Karikatur zugleich.

Sich des Großen zu erwehren, gibt es neben Liebe und Haß noch eine weitere Möglichkeit: die Abgrenzung. Sich auf Liebe und Abgrenzung zu beschränken, wie Schiller es gegenüber Goethe getan hat, war Thomas Mann nicht gegeben. Aber sein Versuch der Abgrenzung hat die ödipalen Kräfte teilweise geschwächt. Nicht um ‚naiv‘ und ‚sentimentalisch‘ ging es dabei, aber um etwas ähnliches: um die Unterscheidung zwischen dem „plastischen“ Künstler und dem „kritischen“ Schriftsteller. Thomas Mann hat sich dem „Gestalter“ Hauptmann gegenüber als Künstler der „Erkenntnis“ etabliert, noch mehr: Er hat Hauptmann die Fähigkeit zu analytischem Denken abgesprochen. Die Talente waren verschieden. Man konnte, das war Thomas Manns Meinung, zur Not miteinander leben. Aber eben, nur zur Not.

Hauptmann war läßlicher. Er war von Anfang an der Berühmtere, und er blieb es. Der Jüngere mochte ihm auf gewissen Gebieten ebenbürtig oder sogar überlegen sein – was tat’s? „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen“ (X, 471). Thomas Mann zitierte das gern – und konnte doch, bei aller Bewunderung, seinen Haßneid nie abstreifen. Der andere war immer schon da, und er stand seinem Ehrgeiz im Wege. „Lebt man denn, wenn andre leben?“ hat er einmal – zur Zeit des *Glasperlenspiels* – an Hesse geschrieben.

² Brief vom 6. 1. 1955 an Margarete Hauptmann (Br. III, 368).

1

Hauptmann war immer schon da. Thomas Mann ist ihm 1903 in Samuel Fischers Grunewald-Villa zum erstenmal begegnet. „Das Zusammentreffen mit ihm“, schreibt er dem Verleger am 29. 10. 1903³, „war für mich ein Erlebnis ersten Ranges, und ich wünschte nur, ich hätte ihm ein etwas glücklicheres Bild von mir geben können, als er wahrscheinlich empfangen hat. Er, der Siegreiche, wird den Eindruck von Wirrsal, Kampf, Krampf und schweren Ermattungen gewonnen haben, – und das würde stimmen. Vielleicht hat er auch das Gute herausgeföhlt; sein letztes Wesen ist ja die Güte.“ Er, der Siegreiche. Hauptmann war unbestritten die Nummer eins im Fischer Verlag. Er stand damals schon unanfechtbar in der Kuppel des deutschen Theaterhimmels.⁴ *Vor Sonnenaufgang, Die Weber, Der Biberpelz, Hanneles Himmelfahrt, Fuhrmann Henschel, Michael Kramer* – was für eine Fülle von Gestalten! Welche Theaterpranke! Was für eine Reihe von Skandalen und Triumphen! Welche gesellschaftliche Brisanz! Hauptmann war die Stimme der Zeit. Auf der Bühne gab es neben ihm nur noch Ibsen und Strindberg, dann Tolstoi und Zola, Ausländer sie alle. Autoren wie Holz, Schlaf und Sudermann kamen neben Hauptmann nicht in Betracht. Er hatte die Nachfolge der Schiller und Goethe angetreten. Er, der Siegreiche.

Was hatte Thomas Mann dem entgegenzustellen? Immerhin, *Buddenbrooks* traten eben ihren Siegeszug an. *Tonio Kröger* war da – eine Neuauflage des *Tristan*-Bändchens stand bevor. Aber sonst verhedderte er sich in Plänen, kam mit nichts zu Ende. Die Pläne trugen Titel wie „Die Geliebten“ oder „Fürsten-Novelle“; auch schrieb er an einem Drama, „Der König von Florenz“. Themen dieser Geschichten waren Künstlereinsamkeit, sehnsüchtige Liebe, Geist und Kunst. Sie alle waren Selbstanalysen, psychologisch, intellektualistisch.

Der junge Autor war scheu, er bewohnte als Junggeselle sein achtetes Zimmer in Schwabing. Der andere hatte sich ein Haus gebaut und begann Hof

³ Brief vom 29. 10. 1903 an Samuel Fischer (Br. I, 38f.). Der Brief vom 5. 12. 1903 an Heinrich Mann setzt andere Akzente (Brw., S. 30): „Das Hauptelebnis und -Ergebnis der Reise war dann das Zusammentreffen mit Gerhart Hauptmann gelegentlich eines Dinners bei Fischer in Grunewald. Ich war mir von seiner Persönlichkeit einen solchen Zauber, wie sie tatsächlich ausübt, bei Weitem nicht vermuthend gewesen. Ein lichter Kopf, durchgearbeitet, tief und doch klar; ein Wesen, würdevoll und sanft, weich und doch stark. Er ist ganz eigentlich mein Ideal. So hätte man auch werden können, wenn man nicht einen ‚Schaden‘ hätte, wie das kleine Üz bei Ibsen sagt ... Sein Altruismus, seine wundervolle Menschlichkeit, von der auch sein letztes Stück ‚Rose Bernd‘ wieder voll ist, umgiebt tatsächlich seine Person wie ein Schimmer und macht sie ehrwürdig.“

⁴ Thomas Mann hat, die Tagebücher und Briefe zeigen es, kaum je eine Hauptmann-Aufführung ausgelassen. Er hat auch Hauptmann gelesen, nach dem *Griechischen Frühling* vor allem *Emanuel Quint* (wohl nur in Auszügen) und den *Ketzer von Soana*.

zu halten. Thomas Mann wollte ihm den Erfolg streitig machen. Er brauchte dazu gar keinen Entschluß zu fassen. Er hatte schon immer, wie Schiller, „ein großer Schriftsteller“ werden wollen.⁵ Er wollte, darüber gab es ein Gedicht, „die Lorbeerkrone“ (VIII, 1106). Er wollte selbst König werden.

Der Neid macht heilsichtig für Stärken und Schwächen. Worauf beruhte denn der Erfolg des anderen? Hauptmann war von einer exuberanten Fruchtbarkeit. Jedes Jahr ein Stück, und alle kamen an. Wie war das möglich? In den Notizen zum „Literatur-Essay“ (1909) zitiert Thomas Mann aus dem Gedächtnis einen Satz von Hauptmann: „Was wäre ein Dichter, der nicht der erhöhte Ausdruck der Volksseele wäre?“ Nun konnte zwar niemand genau sagen, was „Volksseele“ war. Aber wer aus ihr sprach, war volkstümlich. Er sprach im Namen aller und erreichte alle. So volkstümlich wie Hauptmann war Thomas Mann nicht. Aber auch er kannte den „Willen zum Volkstümlichen“.⁷ Es ging dabei nicht nur ums Ankommen; es ging auch um eine andere Art zu produzieren: Hauptmann identifizierte sich mit seinen Figuren, er fühlte wie sie, dachte wie sie, redete wie sie. Seine Kunst war mimetisch. Er analysierte nicht, er zersetzte nicht, er gestaltete.

Was Thomas Mann hier aufging, ermöglichte die Abgrenzung: Hauptmann war Plastiker, nicht Kritiker, er war Dichter, nicht Schriftsteller.⁸ Seit *Geist und Kunst* spielt Thomas Mann das Europäisch-Intellektuelle gegen das Deutsch-Poetische aus (XII, 70):

Ein deutscher Dichter zu sein, wie etwa Gerhart Hauptmann, wie noch Herbert Eulenberg es ist, habe ich mir nie einzureden versucht, – wobei ich mich beeile, hinzuzufügen, daß hier keinen Augenblick vom Range, sondern ausschließlich vom Wesen die Rede ist. Diejenige Begabung, die sich aus synthetisch-plastischen und analytisch-kritischen Eigenschaften zusammensetzt und die Kunstform des Romans als die ihr gemäße ergreift, ist überhaupt nicht eigentlich deutsch, der Roman selbst keine recht deutsche Gattung; vorderhand ist es nicht vorstellbar, daß hierzulande – im „unliterarischen Lande“ – ein Schriftsteller, ein Prosaist und Romanschreiber im Bewußtsein der Nation zu repräsentativer Stellung aufsteige, wie der Poet, der reine Synthetiker, der Lyriker oder Dramatiker es vermag.

Das ist Zugeständnis und Selbstversicherung zugleich. Hauptmann war zwar, das mußte man hinnehmen, der „berühmtere“ – nur schon, weil er Theaterdichter war. Aber ihm fehlte die Gedankenschärfe des Prosaisten. Seine Vor-

⁵ *Geist und Kunst*, Notiz 10 (TMS I, 157).

⁶ *Geist und Kunst*, Notiz 84 (TMS I, 195). Hauptmann schreibt im *Griechischen Frühling* (CA VII, 52): „Was wäre ein Dichter, dessen Wesen nicht der gesteigerte Ausdruck der Volksseele ist!“

⁷ *Geist und Kunst*, Notiz 84 (TMS I, 195).

⁸ Thomas Mann hat die Debatte vor allem in den zwanziger Jahren wieder fortgesetzt. Vgl. *Dichter oder Schriftsteller? Der Briefwechsel zwischen Thomas Mann und Josef Ponten 1919–1930*, hrsg. von Hans Wysling unter Mitwirkung von Werner Pfister, TMS VIII, Bern 1988.

träge und Essays etwa waren verquollen und nichtssagend bis zur Peinlichkeit. Es fehlte an Intellektualität, es fehlte an intellektueller Radikalität. Es fehlte das, was den „Literaten“ ausmachte. Hauptmann „war kein Rhetor und Literat, kein Analytiker und kein Dialektiker, denn seine Dialektik war diejenige des Lebens, war das Drama, war die Gestalt. Er war nicht geistreich. Aber wenn er die Hand rührte, stellte er lebendige Menschen hin aus Fleisch und Blut [...]“ Hauptmann redete nicht, er schuf. So hat es Thomas Mann 1932 dann gesagt (X, 333f.).

2

Noch etwas anderes ging Thomas Mann auf. Als er 1908 den *Griechischen Frühling* las, traute er seinen Augen kaum⁹: „Hauptmann plötzlich ein Grieche! Der mitleidige Sänger leidender Menschheit, der zärtliche Heger des Pathologischen, der christlichste und Wagnern am nächsten Stehende unter allen modernen Dichtern!“ Bisher hatte er sich Hauptmann verbunden gefühlt durch das „Interesse am Pathologischen“. Jetzt war plötzlich ein neuer Hauptmann da. Der *Griechische Frühling* brach aus der Reihe der Schmerz- und Mitgefühlsdramen aus – wie früher auch die Märchenspiele ausgebrochen waren.

Im *Griechischen Frühling* ging es nicht mehr um Mitleidsfragen, schon gar nicht um soziale. Da war Hauptmann plötzlich der große Einzelgänger und Gottesspürer, der sich den Lichteingebungen des Apollinischen aussetzte, mehr noch aber den chthonisch-dionysischen Mächten, die in den Schlüften der Bergabhänge hausten. Was Hauptmann schrieb, war seine Version der *Geburt der Tragödie*. In seinem Hymnus ging er als ekstatischer Heidenpriester über die Fluren, umarmte den Fels, spürte antäische Kraft.

Hauptmann war ein Proteus. Kaum hatte man ihn festgelegt, war er schon anderswo. Er war, wie Goethe, von ungemeiner, unberechenbarer Wandelbarkeit. Thomas Mann versucht Hauptmanns Wandel von 1908 zunächst als Generationenfrage zu verstehen¹⁰: „Das Interesse, das, au fond, die Generation beherrscht, zu der Hauptmann, Hofmannsthal und ich gehören, ist das Interesse am Pathologischen. Die Zwanzigjährigen sind weiter. Hauptmann sucht eifrig Anschluß. Jemand sollte zählen, wie oft im Griechischen Frühling „gesund“ vorkommt. Auch Hofmannsthal wird sich auf seine Art zu arrangieren suchen. Die Forderung der Zeit ist, alles, was irgend gesund ist in uns, zu kultivieren“.

⁹ *Geist und Kunst*, Notiz 84 (TMS I, 195).

¹⁰ *Geist und Kunst*, Notiz 103 (TMS I, 207f.).

Er entwickelt daraus eine Generationen-Typologie¹¹:

Wir um 70 Geborenen stehen Nietzsche zu nahe, wir nehmen zu unmittelbar an seiner Tragödie, seinem persönlichen Schicksal theil (vielleicht dem furchtbarsten, am meisten Ehrfurcht gebietenden Schicksal der Geistesgeschichte). Unser Nietzsche ist der Nietzsche militans. Der Nietzsche triumphans gehört den 15 Jahre nach uns Geborenen. Wir haben von ihm die psychologische Reizbarkeit, den lyrischen Kritizismus, das Erlebnis Wagners, das Erlebnis des Christentums, das Erlebnis der Modernität, – Erlebnisse, von denen wir uns niemals vollkommen trennen werden, so wenig, wie er selbst sich je vollkommen davon getrennt hat. Dazu sind sie zu teuer, zu tief, zu fruchtbar. Aber die Zwanzigjährigen haben das von ihm, was übrig bleiben wird, sein Zukünftiges, seine gereinigte Nachwirkung. Für sie ist er ein Prophet, den man nicht sehr genau kennt, den man kaum gelesen zu haben braucht und dessen gereinigte Resultate man doch instinktiv in sich hat. Sie haben von ihm die Bejahung der Erde, die Bejahung des Leibes, den antichristlichen und antispirituellen Begriff der Vornehmheit, der Gesundheit und Heiterkeit, Schönheit in sich schließt.

Nietzsche militans: der kämpfende, der leidende Nietzsche. Nietzsche triumphans: der Lebensbejaher, der Verherrlicher von Gesundheit und Kraft.

Der mitfühlende, mitleidende Hauptmann war wieder da im *Narr in Christo Emanuel Quint* (1910), der heidnisch-mythische im *Ketzer von Soana* (1918). Thomas Mann hat auch diese Wandlungen in einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt. In der Ansprache zu Hauptmanns siebzigstem Geburtstag, 1932, faßt er zusammen (X, 337f.): „Nietzsche hat von Goethe gesagt, sein psychologischer Ort sei ‚zwischen Pietismus und Griechentum‘ gewesen. Nenne man es Prägung, Nachfolge, Wiederholung – Hauptmanns Platz in der seelischen Welt ist sehr ähnlich. Elemente pietistischer Seelenkultur und christlichen Leidenskultus verbinden sich in ihm mit bukolischer Bejahung des Lebens, des Leibes, der Schönheit und Gesundheit, des frohen Lebensgenusses, zu einer Einheit, die persönlich ist und nichts von Widerspruch weiß. Ist die Mischung von Zartheit und breiter Derbheit, von Christlichkeit und Heidentum nicht schon bei Goethe Prägung und Nachfolge, ist sie nicht schon lutherisches Erbe? Kreuz, Tod und Gruft – und Wein, Weib, Gesang: Das geht zusammen in einem gewissen großen, deutschen Typ, dessen Wiederkehr begreiflicherweise nationale Feste des Wiedererkennens hervorruft. Der ‚Griechische Frühling‘ erblühte inmitten von Dramen, die so viel vom Kreuze wissen – und niemand wunderte sich. Ich wunderte mich auch nicht, als Hauptmann mir eines Tages erzählte, der hochchristliche ‚Quint‘ sei eigentlich ein Fragment, etwas Halbes. Eine Fortsetzung sei ihm zudedacht gewesen: eine *dionysische* Fortsetzung. Sie ist nicht geschrieben worden, denn nicht alle Blüenträume reifen. Dafür haben wir

¹¹ *Geist und Kunst*, Notiz 103 (TMS I, 208).

den ‚Ketzer von Soana‘¹² und die ‚Insel der großen Mutter‘.“ Aber ob Christlichkeit, Erbarmen, Krankheit, Hinneigung zum armen Lazarus oder Griechentum, Selbstverherrlichung, Gesundheit, Sinnlichkeit: Beides ging nebeneinander her im Wechsel der Werke und kam doch aus *einem*.

3

Den Krieg von 1914 hatten beide begrüßt, Hauptmann mit greulichen Schlachtgesängen, Thomas Mann mit den *Gedanken im Kriege* – er nahm sie nachher nicht in seine Gesammelten Werke auf. Daherbrausen wie die Hunnen: Das war nicht nur ein Befehl des Kaisers, es war auch der Tenor der „Neuen Rundschau“, in der fast alle deutschen Autoren pathetisch sich zu Worte meldeten. Hauptmann glänzte mit dem Gedicht „O mein Vaterland, heiliges Vaterland“. In seiner *Antwort an Herrn Romain Rolland* bezeichnet er den Krieg als „Elementarereignis“ (CA XI, 848). Zu einer rationalen Auseinandersetzung mit dem Phänomen und dessen Ursachen kam er nicht, eher zu Kurzschlüssen und Anklagen. Thomas Manns Äußerungen mögen analytischer wirken, aber in den *Betrachtungen* steht ein Preislied auf den Krieg, das in dionysischer Erregtheit im Chore der Trabanten mitheult (es wurde später unterdrückt).

Es gab Ausnahmen: Hermann Hesse, Heinrich Mann, mit und neben ihnen eine Schar von Pazifisten und Aktivisten, die das Kaisertum radikal in Frage stellten. Sie sammelten sich vor allem um die „Weissen Blätter“, die René Schickele in Berlin und in Zürich herausgab. 1918 kam dann, seit vier Jahren zurückgehalten, Heinrich Manns *Untertan* heraus. Er hatte auf einen Schlag eine Auflage von 100 000. Heinrich war der Mann der Stunde.

Die führende Dichterpersönlichkeit der Weimarer Republik aber war doch wieder Gerhart Hauptmann. Er war „stark und schaffensfroh“ wie einst und je.¹³ Politisch hatte er sich nie recht deklariert. Er war zwar 1918 Sozialdemokrat geworden, hatte aber, als er von seinen Pflichten als Genosse erfuhr, sein Parteibuch gleich wieder zurückgegeben. Trotzdem trat er zusammen mit Ebert auf und wurde bald einmal als Reichspräsidentchaftskandidat genannt. Am 11. 9. 1921 sah er sich gar zu einem Dementi im „Berli-

¹² Über den *Ketzer von Soana* hat sich Thomas Mann verschiedentlich abschätzig geäußert, so am 23. 5. 1918 gegenüber Philipp Witkop: „Aber über den ‚Ketzer‘ sind wir so ziemlich einer Meinung. Eine schöne Aussicht hat man ja darin; aber um das Seelische, Geistige steht es recht dürftig. Und dem *sehr* christlichen Dichter Hauptmann steht es garnicht an, mit dem Christentum so ‚humoristisch‘ umzugehen.“ Vgl. den Brief vom 30. 3. 1918 an Ernst Bertram.

¹³ Vgl. Thomas Manns Brief vom 9. 5. 1926 an Gerhart Hauptmann.

ner Tageblatt“ veranlaßt¹⁴: „Ich erkläre schon jetzt auf das bestimmteste und nach reiflicher Überlegung: Ich werde niemals die mir angemessene literarische Wirksamkeit aufgeben und in das politische Leben eintreten. Es fehlt mir die Neigung und es fehlt mir die Eignung dazu.“ In der Festschrift zu Hauptmanns 60. Geburtstag, 1922, war zu lesen¹⁵: „Der heimliche Kaiser ist erstanden, vom Volke erkannt, an Stelle alter Machthaber eingesetzt und gekrönt, Gerhart Hauptmann bedeutet vielen den Glauben an eine bessere Zukunft, an neue Brüderlichkeit.“ Das hatte ausgerechnet der sonst eher nüchterne Samuel Fischer geschrieben. Ebert selbst unterstützte die Breslauer Hauptmann-Festspiele mit 100 000 Mark, die Parole lautete: „Mit einer Ehrung Gerhart Hauptmanns ehrt das deutsche Volk sich selbst.“ So selbstverständlich wie sich das heute liest, war es damals nicht. Hauptmann hatte im deutschen Reich eigentlich immer als Oppositioneller gegolten, als Anwalt der kleinen Leute zunächst, dann, in der Zeit vor dem Krieg, als kritischer Liberaler und Pazifist – jedenfalls war 1913 sein Festspiel vom Kronprinzen abgesetzt worden. Jetzt, in der neuen Republik, war er repräsentativ. Er war zur Galionsfigur geworden.

Thomas Mann dagegen lag politisch falsch. Als Verfasser der *Betrachtungen* war er als konservativ, deutschnational, romantisch abgestempelt. Sein Kriegsbuch hatte ihn zum Apologeten des Kaisertums gemacht, und wie er sich aus dieser (ihm gar nicht gemäßen) Vereinseitigung lösen sollte, war ihm 1918 nicht klar. Er wußte nur, daß er seine Freiheit, die Freiheit des Künstlers, wiedergewinnen wollte. Sein Orientierungsverlust scheint vollkommen zu sein, er schwankt im Tagebuch zwischen Kaisertum und Kommunismus. Der ganze Fächer steht offen. Aber das ist nur ein Zeichen dafür, daß er sich keiner Richtung mehr verschreiben will. Er erwägt alles und verweigert sich allem. Umgekehrt mußte er nun gegen den Ruf antreten, der von den *Betrachtungen* her an ihm hängengeblieben war. Gefordert war ein Bekenntnis zur Demokratie. Der Vortrag *Von deutscher Republik*, gehalten am 15. 10. 1922 in Berlin, war ein heikler Versuch, die Republik anzuerkennen, ohne sich dem fortschrittlich-aufklärerischen Demokratie-Begriff Heinrichs zu verschreiben und ohne die individualistisch-aristokratische Position aufzuge-

¹⁴ CA XI, 964. – Thomas Mann zitierte das gern ein bißchen anders, um sich über Hauptmann zu mokieren (Brief vom 25. 2. 1946 an Bruno Walter, Br. II, 482): „Nach reiflicher Überlegung *denke* ich nicht daran.“ – Im Juli 1923 hat Hauptmann erneut über die Sache nachgedacht: „Ich fürchte, ich muß Präsident werden, wenn der kluge und in seiner Art große Ebert sein Werk getan hat – aber er muß sein Werk tun. Warum muß ich Präsident werden? Weil kein anderer heute das deutsche Schicksal so in sich trägt...“

¹⁵ Samuel Fischer, *Für Gerhart Hauptmann zum 15. November 1922*, in: Die Neue Rundschau, Berlin, November 1922, Jg. 33, Bd. 2, H. 11, S. 1057.

ben.¹⁶ Der Versuch gelang – und gelang nicht. Der Regress auf Novalis und die Berufung auf Whitman nahmen sich sonderbar genug aus. Nach außen hin mochte die Rede als Bekenntnis zur Demokratie aufgefaßt werden, aber gleichzeitig war ein kaum zu überwindendes Maß an Skepsis und Unglauben zu spüren.

Daß diese Ansprache, wenigstens in ihrem Vorspann, auch eine Geburtstagsrede auf Hauptmann war, erleichterte und erschwerte die Sache. Einerseits rühmt er Hauptmanns Unanfechtbarkeit (XI, 813): „Der intellektualistische Radikalismus, der in literarischer Sphäre die Revolution begleitete, war Ihrem Wesen nicht hold. ‚Der Geist‘ war wider Sie. Das ist schon vorbei. Die scharfen Knabenstimmen, die Sie ‚ungeistig‘ nannten, sind verstummt, die Welle trägt Sie, die sozialen sowohl wie die demokratischen Tendenzen der Zeit kommen Ihrer Größe zustatten.“ Thomas Mann beruft sich auf Hauptmanns „dichterische Deutschheit“, auf seine Humanität und Popularität: Er macht ihn zum „Eideshelfer“ (XI, 815). Umgekehrt setzt er alles daran, Hauptmanns Dominanz zu ironisieren. Er bezieht sich z.B. auf die Frankfurter Goethe-Woche, wo er wenige Monate zuvor schon habe sprechen dürfen (XI, 812): „Rechts vorn [...] saßen Sie, Gerhart Hauptmann, und linkerseits der Vater Ebert. Vor König und vor Reich also, wie Lohengrin singt, enthüllte mein Geheimnis ich in Treuen; – wobei mit dem ‚Reiche‘, versteht sich, der Vater Ebert gemeint ist, mit dem König aber Sie. Denn ein König sind Sie heute, wer wollte es leugnen, ein Volkskönig wahrhaft, wie Sie da vor mir sitzen, – der König der Republik.“ Thomas Mann entrückt die ganze Szenerie ins Opern- und Märchenhafte, und mit der Formel „König der Republik“ wird die Schilderhebung gleichzeitig zum Königsmord, da helfen keine Zitate aus Novalis. Thomas Manns „Liebesbekundungen“ (XI, 814) sind gespickt mit Widerhaken und Hinterhältigkeiten. Aber beides ist wahr, die Bewunderung wie die Mordlust. Daß Hauptmann die Rolle des Volkskönigs nicht eigentlich gesucht hatte, daß er es einfach *war*, stieß den Stachel nur tiefer ins Fleisch des Laudators.

¹⁶ Am 8. 7. 1922 schreibt er Ernst Bertram (Bertram, S. 112): „Sie streiften die Politik. Ein heilloses Wirrnis. Die Sozialisten schreien nach Ausnahmegesetzen und die Konservativen wehklagen über den Verfall der Demokratie. Rathenaus Ende bedeutete auch für mich einen schweren Choc. Welche Finsternis in den Köpfen dieser Barbaren! Oder dieser idealistisch Verirrten. Nachgerade bekomme ich Einsicht in die Gefahren der Geschichte, die durch falsche Analogien die Einzigartigkeit der Situation verdunkelt und eine gewisse Jugend zum Wahnsinn verführt. Ich leide unter der Verzerrung des deutschen Antlitzes. Ich denke daran, einen Geburtstagsartikel über Hauptmann zu einer Art von Manifest zu gestalten, worin ich der Jugend, die auf mich hört, ins Gewissen rede. Ich verleugne die ‚Betrachtungen‘ nicht und bin der Letzte, von der Jugend Enthusiasmus für Dinge zu verlangen, über die sie innerlich hinaus ist, wie So-

4

Und dann der *Zauberberg*. Hauptmann ist im Roman präsent, bevor Peeperkorn auftritt. Wo? In Castorps Schnee-Traum. Dieser Traum wiederholt in Bild und Anlage Hauptmanns *Griechischen Frühling*. Castorps Entrückung in die südlichen Gefilde, seine Begegnung mit den Sonnenleuten; aber auch sein Abstieg, an Demeter und Persephone vorbei, in die Unterwelt, zu den beim Blutmahl schmatzenden Urweibern: Das alles ist vorgegeben bei Hauptmann. Er besingt in hymnischer Prosa das Lichtgefirre über Fels und Meer, die Winde über dem trockenen Ginster, die apollinische Bläue des Himmels. Aber mehr noch als die Gottheiten von Olymp und Helikon faszinieren ihn die chthonischen: Demeter und Dionysos, auch Pythia und Pan, jene Dämonen alle, die in den Spalten und Klüften der Berghänge sitzen, an der Akropolis und am Parnass. In Delphi wagt er sich zu Blutmahl und Opferdunst hinunter (CA VII, 80):

Auch aus der Tiefe des Blutbrunnens unter mir stieg dumpfer, betäubender Wahnsinn auf. Indem man die grausame Forderung des sonst wohltätigen Gottes im Bocksoffer sinnbildlich darstellte und im darauffolgenden, höheren Sinnbild gotterfüllter dramatischer Kunst, gaben die Felsen den furchtbaren Schrei des Menschenopfers unter der Hand des Rächers, den dumpfen Fall der rächenden Axt, die Chorklänge der Angst, der Drohung, der schrecklichen Bangigkeit, der wilden Verzweiflung und des jubelnden Bluttriumphes zurück.

Dann werden Demeter, die Schmerzensmutter, und Dionysos, der sich zerreißende Gott, mit Christus verbunden (CA VII, 59):

Was mag es gewesen sein, was die offenen Kellergewölbe unter mir an Tagen der großen Feste gesehen haben? Man verehrte hier neben Demeter auch den Dionysos. Nimmt man hinzu, daß der Mohn, als Sinnbild der Fruchtbarkeit, die heilige Blume der Demeter war, so bedeutet das, in zwiefacher Hinsicht, ekstatische Schmerzens- und Glücksraserie. Es bleibt ein seltsamer Umstand, daß Brot, Wein und Blut, dazu das Martyrium eines Gottes, sein Tod und seine Auferstehung noch heute den Inhalt eines Mysteriums bilden, das einen großen Teil des Erdballs beherrscht.

Jesus, heißt es, werde den Christen durch das „Schmerzensschicksal“ so nahe gebracht wie Demeter und Dionysos den Griechen.

Castorps Weg hinunter ist nichts anderes als der Gang zu den „Wurzeln des Zauberbergs“, wie es in der *Geburt der Tragödie* heißt.¹⁷ Sein Abstieg in den Horror der Unterwelt entspricht auch dem Abstieg zum Blutmahl im *Griechischen Frühling*.

zialismus und Demokratie. Aber die mechanische Reaktion habe ich schon einmal sentimentale Roheit genannt, und die neue Humanität mag denn doch auf dem Boden der Demokratie nicht schlechter gedeihen, als auf dem des alten Deutschland.“

¹⁷ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Abschnitt 3.

Die apollinische Lichtwelt, mit der die Griechen den Horror des Abgrunds zudecken wollten, ist im *Zauberberg* weitgehend nach Bildern Ludwig von Hofmanns geschildert, der Hauptmann auf seiner Griechenlandfahrt begleitet hat. „Das ist ja L. v. H. ganzes Werk“, hat Hauptmann an den Rand seines *Zauberberg*-Exemplars geschrieben – er hat das als erster bemerkt.¹⁸ Man vermutet, wohl nicht zu unrecht, daß Thomas Mann auch die ägyptische Welt des Todes (III, 682) nach Bildern beschrieben hat, doch hat man bis jetzt weder das Doppelbild am Wege noch die kinderfressenden Weiber auffinden können.

Es kommt noch etwas dazu. Hauptmanns Griechenlandfahrt ist eine Wiederholung von Goethes *Italienischer Reise*. Auch Hauptmann fährt zu den „glückseligen Inseln“ (CA VII, 13), ins „Phäakenland“, auch er erlebt die Reise als Gesundungsfahrt (CA VII, 19). Noch mehr: Hauptmann vergleicht seinen Enthusiasmus dem Werthers – „Ich liege auf olympischer Erde ausgestreckt“ (CA VII, 60). Er gerät dabei in einen mythischen Bereich, wo zwischen Menschen und Göttern nicht mehr genau geschieden werden kann. Und Hauptmann vertauscht, wie später Thomas Mann, die Landschaften von Süd und Nord – eine Spartanerin kann mit einem deutschen Mädchen verwechselt werden, ein griechischer Garten läßt an einen schlesischen denken: Südliches und nördliches Gefilde fällt zusammen im Mythisch-Typischen (CA VII, 108). Der Schnee-Traum ist also auch in der Gesamtanlage dem *Griechischen Frühling* angegliedert. Der ‚Menschheitstraum‘ (Freud) ist in Goethe, Nietzsche, Hauptmann und Thomas Mann gleichermaßen präsent. Jeder glaubt, was ihm bei seinen Vorläufern begegnet, schon gesehen zu haben, jeder „erinnert“ sich (III, 678).

5

Und dann Peeperkorn. Das Schnee-Kapitel war im Juni 1923 beendet worden. Die Bozener Begegnung mit Hauptmann fand im Oktober statt. Plötzlich – Thomas Mann hat es selbst beschrieben – *sah* er die Figur, nach der er schon lange gesucht hatte. Alles konnte er brauchen: Hauptmanns Statur, seine Gebärden, seine Sprache, seine Kleider, seine leicht das Bedenkliche streifende Trinkfestigkeit, den Wein auf dem Leintuch des Krankenbetts schon am Morgen. Alles lag bereit. Das Kapitel „Mynheer Peeperkorn“

¹⁸ Thomas Mann hatte Ludwig von Hofmanns Bild *Die Quelle* schon 1914 gekauft (vgl. Brief vom 27. 6. 1914 an Hofmann), es hing zeit seines Lebens an der Wand seines Arbeitszimmers. Am 3. 3. 1919 vermerkt er im Tagebuch: „Bekam den Band Handzeichnungen von L. v. Hofmann, den ich bei Marcks gesehen und mir bestellt hatte. Er enthält eine Studie zu meiner ‚Quelle‘ u. auch sonst viel schöne jugendliche Körperlichkeit, namentlich männliche, die mich entzückt. Ich liebe sehr seinen Strich und seine arkadische Schönheitsphantasie.“

konnte begonnen werden. Der Roman nahm gegen Ende eine „wunderlich überraschende Wendung“ (19. 2. 1924 an Ernst Bertram). Thomas Mann scheint Bertram bald eingeweiht zu haben: „Und wie denken Sie über ein paar Wochen Hiddensee im Sommer, zusammen mit H. C. und Mynheer?“ fragt er ihn am 31. 5. 1924. Da waren wohl die Peeperkorn-Kapitel im wesentlichen bereits abgeschlossen. Vielleicht hat Thomas Mann auf Hiddensee noch ein paar Lichter aufgesetzt, das wäre im Juli 1924 gewesen.

Gewiß, Peeperkorn ist Hauptmann. Aber er ist mehr. Zunächst steht er in der Nachfolge Goethes. In *Geist und Kunst*, in den *Betrachtungen* (XII, 505), zuletzt wieder in *Goethe und Tolstoi*, dem romanbegleitenden Essay, hatte Thomas Mann Goethe als den „großen Plastiker und Naturfrommen“ (XII, 506), als Mann der „Lebensandacht“ hingestellt und dabei seinen Naturadel, sein Heidentum, seine Naivität (IX, 88) bewundert. Goethe hob mit seiner Existenz die christliche Askese, den Moralismus des 18. und 19. Jahrhunderts aus den Angeln. Nicht daß er nur „Natur“ gewesen wäre, er war Geist-Natur. Er hob damit auch die Grenze zwischen „Schriftsteller“ und „Dichter“ auf, was ja ganz in Thomas Manns Sinne war.

Peeperkorn ist aber auch der lebensbejahende Nietzsche. Er feiert die großen und heiligen Gaben des Lebens und meint damit bald eine Eierspeise, Brot, Wein und flüssiges Korn, bald den schwellenden Leib eines hingestreckten Weibes – er widmet sich „dem Gottesursprünglichen“ (III, 781). Er verehrt die vitale Manneskraft als höchste Manifestation des Lebens und ist bereit, sie durch Stärkungs-, Erweckungs-, Belebungs- und Rauschmittel (III, 800) ins Unermeßliche zu steigern. Mit einem Wort: Er huldigt, wie es im *Griechischen Frühling* vorgegeben ist, den chthonischen Göttern und jenen des Rauschs. Das Bild vom „tanzenden Heidenpriester“ (III, 800) beschwört das Getümmel der Thyrsoschwinger um Dionysos.

Und tatsächlich, dieser Kaffeekönig im Ruhestand kommt aus dem Fernen Osten, so wie schon, im *Tod in Venedig*, Dionysos und Cholera aus dem Osten gekommen sind. Er ist der fremde Gott, der Gott von Rausch, Blut und Tod. An Peeperkorns Bacchanalien (III, 790) wird dem Gott der Wollust und des Schmerzes bis zur Erschöpfung gehuldigt. Der Verehrte erscheint schließlich als der sich zerreißennde Gott: Auf seinem „Laken“ glüht der verschüttete Wein wie Blut (III, 841), schließlich spritzt er sich Gift aus einer künstlichen Schlange (III, 866) – der malaisische Kammerdiener hält sie ihm bereit. Wenn das Leben nicht genossen werden kann, ist es nicht mehr wert, gelebt zu werden. Mögen die Wasserfälle weiter von den Felsen stürzen, mögen die Königsadler weiter kreisen.¹⁹

¹⁹ Diese beiden Motive stammen aus Hauptmanns *Ketzer von Soana*. Es gibt in Davos keinen Wasserfall, der sich mit dem im *Zauberberg* messen könnte. In einer frühen Notiz hat sich Tho-

Auf dem Lager aber gleicht er dem Crucifixus, sein Mund, seit eh „zerrissen“, klafft, sein Haupt neigt sich (III, 865). Die Szene im Garten Gethsemane klingt an, das Bacchanale der Berghof-Gäste erscheint als das letzte Abendmahl: „Die Stunde ist hie –“ (III, 790). So hat Nietzsche auf seinen letzten Zetteln Dionysos und Christus vereinigt, den Zerrissenen und den Gekreuzigten.

„Der Gekreuzigte und Dionysos“, schreibt Thomas Mann später über Hauptmann (IX, 812), „waren in dieser Seele mythisch vereinigt, wie in derjenigen Nietzsches, – der Schmerzensmann, der Mann von Gethsemane, und der das Gewand im sakralen Tanze raffende Heidenpriester ...“ Er hat in seinem Zeitgenossen mit unverhohlener Bewunderung und kaum verhohlenen Neid immer eine Mischung von Königsadler und Schmerzensmann, von Rauschgott und Mönch gesehen. Griechenglück und Kryptendunkel waren immer gleichzeitig da. Das war das Große an Hauptmann, das *mysterium fascinosum et tremendum* – das, was man selbst zu erfüllen suchte, wenn man den Schnee-Traum schrieb.

Aber dann war da immer wieder das Stigma der Unzulänglichkeit. Größe und Lächerlichkeit – beides gehört zum Vaterbild. Verherrlichungslust und Zerstörungswut treffen zusammen. Wie sehr Thomas Mann von Hauptmann fasziniert war und wie sehr er unter ihm litt: Beides bricht ungehemmt hervor. Feier und Mord, beides ist im gleichen Atemzug da. Peeperkorn wird als eine „Persönlichkeit“ eingeführt, als „königlicher“ Mann mit peremptorischer Kulturgebärde – monumental das Faltenwerk seiner Stirn, beschwörend seine Mimik, umwerfend sein Auftritt, schmetternd und posanenumdröhnt. Aber gleichzeitig heißt es, seine Persönlichkeit sei eigenartig „verwischt“ (III, 765), trotz seines königlichen Formates hinterlasse er den Eindruck der „Unzulänglichkeit“ (III, 784), er habe etwas Attrappenhaftes an sich. Sein Gesicht breche in Masken auseinander und sei im Grunde leer. Es erinnere an jene „Mimenköpfe, in denen sich die Züge Julius Cäsars, Goethes und Beethovens vereinigen und deren glückliche Besitzer, sobald sie den Mund auftun, sich als die erbärmlichsten Tröpfe unter der Sonne erweisen“ (III, 810). Womit denn auch der Vorwurf der Leere erhoben wird. Diese Leere wird im anakolutischen Gestammel Peeperkorns fühlbar, wenn er minutenlang spricht, ohne etwas zu sagen. Seine Sprache wird Un-Sprache.

Das Porträt hat noch eine andere Spitze: Hauptmanns Goethe-Ähnlichkeit. Auch in dieser Beziehung war er Rivale. Er stand Thomas Manns „*imitatio* Goethes“ im Weg. Hauptmann glich sich nur schon äußerlich zusehends an Goethe an, das von Haaren umlohte Haupt mit der vielfach zermas Mann allerdings auch den Wasserfall von Varone gemerkt, aber damals kaum schon im Hinblick auf den *Zauberberg* (Notizbuch 7, S. 44).

furchten Stirn ließ er gerne so photographieren, daß die Ähnlichkeit unverkennbar war²⁰. Auf Karikaturen wurde das offen herausgestellt, und bereits gab es eine Photographie des Weimarer Goethe-Schiller-Denkmal, auf der Hauptmann zwischen den beiden stand, darunter die Inschrift: „Ich sei, gewährt mir die Bitte ...“ (Ob Thomas Mann wußte, daß sich Hauptmann schon 1893 in Goethe-Pose hatte photographieren lassen, in Rom, als er Maler werden wollte?) Seit seinem 50. Geburtstag jedenfalls spielte er recht eigentlich den „Dichturfürsten“, ließ sich vom Volke huldigen und von Fürstlichkeiten empfangen. Völlig unerträglich für Thomas Mann sollte das 1932 werden, als man nicht mehr wußte, wurde da Goethe gefeiert oder Hauptmann.

Thomas Mann sah tiefer: Er sah, daß auch Hauptmanns Werk als *imitatio* Goethes gelten wollte: Nicht nur im *Griechischen Frühling* war Goethe präsent. Helene in *Vor Sonnenaufgang* und Rautendelein waren Gretchen-Figuren. Eine Kerkerszene gab es auch in *Magnus Garbe*. Und dann der Weltensfahrer *Till Eulenspiegel*! Sollte der *Florian Geyer* nichts mit dem *Götz von Berlichingen* zu tun haben? Das ländliche *Anna-Idyll* lehnte sich an *Hermann und Dorothea* an. Hauptmanns Lebensromane *Das Abenteuer meiner Jugend*, *Im Wirbel der Berufung*, erinnerten an *Dichtung und Wahrheit* und den *Wilhelm Meister*. Es folgte die *Iphigenie in Delphi*, es folgte die ganze Atriden-Tragödie. Und in *Vor Sonnenuntergang* brachte Hauptmann mit der Ulrike-Episode den Mythos Goethe selbst auf die Bühne. Da wurde offensichtlich auch im Werk eine Verwandtschaft etabliert. Keiner erkannte das so rasch wie Thomas Mann, denn er war ja seinerseits daran, eine solche Reihe aufzustellen: *Tonio Kröger* – *Werther*, *Bekenntnisse* – *Dichtung und Wahrheit*, *Wilhelm Meister* – *Zauberberg* und so weiter.

Sicher, auch Hofmannsthal, Hesse, Carossa hatten sich in die Nachfolge Goethes gestellt, jeder auf seine Art. Aber bei keinem störte ihn das so wie bei Hauptmann, der mit dieser *imitatio* den Anspruch erhob, Nationaldich-

²⁰ In seinem Lebensbericht *Der Wendepunkt* schreibt Klaus Mann:

Gerhart Hauptmann, der sich auch zuweilen sehen ließ, sah bekanntlich wie Goethe aus, was ihn an sich schon zu einer interessanten Figur in unseren Augen machte. Dazu kam noch das eindrucksvolle Spiel der Falten auf seiner mächtigen Stirn, die suggestive Undeutlichkeit seiner Rede und der prophetische Flug des blassen, dabei gebieterischen Blickes. Aber seiner eigentlichen Faszination wurde ich wohl erst später, durch Mijnheer Peepkorn hindurch, gewahr. Die Figur aus dem ‚Zauberberg‘ gibt die Essenz, das Geheimnis der Hauptmannschen Persönlichkeit, die uns Kinder damals impressionierte: das zugleich Elementare und Unzulängliche dieser Dichternatur, den Charme, die Tragik der maskenhaft-pseudo-bedeutenden Physiognomie...

Hauptmann war kein Freund; seine seltenen Besuche, mit stolzer Gattin und gar zu elegantem Sohn Benvenuto, hatten den Charakter Staatsvisiten, schon durch den ungewöhnlich großen Konsum von Rotwein und Champagner.

(Klaus Mann, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, Frankfurt: S. Fischer 1952, S. 92)

ter zu sein. Um diesen Anspruch radikal aus der Welt zu schaffen, mußte es ein für allemal gesagt sein: Peeperkorns Augen lagen, gemessen an jenen Goethes, viel zu nahe beisammen, und zudem waren sie klein und blaß.

6

Hauptmann fühlte sich getroffen und betroffen.²¹ Seine Notizen und die Randglossen in seinem *Zauberberg*-Exemplar sprechen deutlich genug.²² Dreimal hebt er am 4. 1. 1925 zu einem Brief an Fischer an: „Lieber Freund, man kann sich die Sache überlegen, wie man will, der Peeperkorn weist auf meine Person und involviert die Tatsache einer Herabwürdigung. Ich möchte sogar an Freud'sche Komplexe glauben. Thomas Mann hat mich einmal auf seine Verantwortung den ‚ungekrönten König der Republik‘ genannt, daraus ist ein Kaffeekönig geworden. Und wenn Peeperkorn eine ‚sommersprossige Kapitänshand‘ zeigt, so ist zu erwägen, daß Kapitän eben auf deutsch Hauptmann heißt.“ Und in einem Anfall von Zorn: „[...] einem Säufer, einem Giftmischer, einem Selbstmörder, einer intellektuellen Ruine, von einem Luderleben zerstört, behaftet mit Goldsäcken und Quartanfieber, zieht Thomas Mann meine Kleider an.“ Zum Schluß: „Zu sagen ist: seit langem wieder einmal hatte einem Menschen gegenüber mein Herz gesprochen. Im Falle Mann war dies eine Lächerlichkeit, ich habe meine Lehre verdient.“ Thomas Manns Porträt ist von Hauptmann als vatermörderisch empfunden worden. Von einer „kleinen, heimtückischen Nifflheimseele“ ist die Rede (Brief an Samuel Fischer vom 13. 1. 1925). „Die Welt ist groß. Ich habe 60 Jahre nichts vermißt und doch ohne Thomas Mann gelebt. Heut bedaure ich sogar, ihm begegnet zu sein. Ich werde jedenfalls mein früheres Thomas Mannfreies Dasein, soweit es an mir liegt, ohne Bedauern wieder aufnehmen.“ So, das war's.²³ Und nun fort mit dem Popanz, in die Mottenkiste mit ihm.

Thomas Mann wartete, bis er das Donnerröllen verebbt glaubte. Dann schrieb er, am 11. 4. 1925, seinen berühmt gewordenen Beschwichtigungs- und Entschuldigungsbrief, dem man ein gutes Maß an Bedrängnis, Verschmitztheit und Scheinheiligkeit nicht absprechen wird²⁴: „Ich habe mich an Ihnen versündigt. Ich war in Not, wurde in Versuchung geführt und gab

²¹ Die Dokumente zur Peeperkorn-Affäre sind in der Dokumentation abgedruckt.

²² Hauptmanns *Zauberberg*-Exemplar liegt bei der Stiftung Preußischer Kulturbesitz in Berlin. Die Randglossen zeigen, daß Hauptmann den Roman bis zum Kapitel „Schnee“ mit großer Bewunderung gelesen hatte. In den Peeperkorn-Kapiteln kommt es dann allerdings zu erzürnten Reaktionen.

²³ Die Briefe sind abgedruckt in Samuel Fischer, Hedwig Fischer, *Briefwechsel mit Autoren*, hrsg. von Dierk Rodewald u. Corinna Fiedler, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1989, S. 255–259.

²⁴ Br. I, 234–236.

ihr nach. Die Not war künstlerisch: Ich trachtete nach einer Figur, die notwendig und kompositionell längst vorgesehen war, die ich aber nicht sah, nicht hörte, nicht besaß. Unruhig, besorgt und ratlos auf der Suche kam ich nach Bozen – und dort, beim Weine, bot sich mir an, unwissentlich, was ich, menschlich-persönlich gesehen, nie und nimmer hätte annehmen dürfen, was ich aber, in einem Zustande herabgesetzter menschlicher Zurechnungsfähigkeit, annahm, annehmen zu dürfen glaubte, blind von der begeisterten Überzeugung, der Voraussicht, der Sicherheit, daß in meiner Übertragung (denn natürlich handelt es sich nicht um Leben, sondern um eine der Wirklichkeit innerlich überhaupt fremde und äußerlich kaum noch verwandte Übertragung und Einstilisierung) die auf immer merkwürdigste Figur eines, wie ich nicht länger zweifle, merkwürdigen Buches daraus werden würde.“ Das sind etwas zuviele Worte. Es folgt eine Beteuerung der „Ehrfurcht“, die trotz allem scheinbaren Verrat weiterbestehe – schließlich habe er ihn einmal „König des Volkes“ genannt. Und das bleibe er für ihn.

Sohneslisten hin oder her, weshalb Thomas Mann mit Hauptmanns Verzeihung glaubt rechnen zu dürfen, steht gleich am Anfang des Briefes: „Ich darf sagen: ich habe gesündigt, wie Kinder sündigen. Denn, glauben Sie mir (ich glaube, Sie glauben es): ich habe vom Künstlerkinde viel mehr in mir, als diejenigen ahnen, die von meinem ‚Intellektualismus‘ schwatzen; und da Sie auch ein Künstlerkind sind, ein erhabenes, verständnisvolles und nachsichtiges Kind der Kunst, so hoffe ich, mir mit diesen Zeilen, mögen sie auch noch zu unzulänglich ausfallen, Ihre Verzeihung *ganz* zu erringen, die ich – lassen Sie mich das glauben – *halb* schon immer besaß.“ Daß Künstlerkinder Komödianten sind, nicht sehr berechenbar, daß sie mit einer gewissen windbeuteligen Behendigkeit Masken aufsetzen und wegnehmen, hatte schon Nietzsche gesagt.²⁵ Daß sie dabei verständnisvoll und nachsichtig sein sollen, ist Thomas Manns berechnende Zugabe.

Seine Berechnung war nicht falsch. Der Brief kam ans Ziel. Hauptmann gab sich versöhnlich und schickte sein „Fern allem Groll“-Telegramm: „Fern allem Groll begrüße ich Sie in alter Herzlichkeit.“ Das war tatsächlich gutmütig, aber vielleicht war es auch seinerseits ein bißchen berechnend: Bereits am 7. 5. 1925 sollten sie sich ja an der Generalprobe von Hauptmanns Festspiel zur Eröffnung des Deutschen Museums in München treffen; da war es besser, man hatte die Sache wenigstens nach außen hin wieder eingerenkt. „Wir haben uns viel die Hände gedrückt“, schreibt Thomas Mann denn auch seiner Tochter²⁶, „und alles ist wieder in der Reihe. Er ist ein so gutes Format,

²⁵ Vgl. *Geist und Kunst*, Notiz 44 (TMS I, 173).

²⁶ Brief vom 7.5.1925 (Br. I, 239).

ich liebe ihn sehr. Und das Festspiel ist auch so eine zu Herzen gehende Quasselei.“ Er konnte es nicht lassen.

Hauptmann dagegen war großzügig. Er schrieb zu Thomas Manns 50. Geburtstag für die „Vossische Zeitung“ einen *Gruß an Thomas Mann*²⁷ und lobte den *Zauberberg* – Seiten gebe es darin, „ich möchte sagen: unsterbliche Buchseiten, wo etwas, das keiner Beobachtung zugänglich ist, stark, intuitiv und schöpferisch gestaltet ist“. Das entsprach dem, was er bereits am 26. 11. 1924 an Fischer geschrieben hatte – bevor er zu den Peeperkorn-Kapiteln gelangt war²⁸: „Der Roman ist ein Wurf und ein Werk. Ich bin überzeugt, daß, wenn er sich fortsetzt wie bisher und an epischer Ruhe, Haltung und innerem Reichtum nichts verliert, er unter die wenigen Meisterwerke seiner Gattung zu rechnen ist. Einmal der Geburtsstunde eines solchen Werkes beiwohnen zu können, ist für mich kein geringes Ereignis.“

Und noch mehr: 1929 war es Hauptmann, der Thomas Mann für den Nobelpreis empfahl. Es gab das übliche Gerangel. Eine Gruppe von Universitätsprofessoren und die Zeitschrift „Die literarische Welt“ setzten sich für Arno Holz ein. Thomas Mann wurde nervös und setzte seinerseits Hilfstruppen ein. Vor allem wandte er sich – mit einem erstaunlich direkten Brief – an Hauptmann (15. 10. 1929): „Da wir bei Preisen sind: was sagen Sie zu der weitverbreiteten Nachricht, daß dank der Propaganda einer Oberlehrer-Clique [...] Arno Holz den Nobelpreis erhalten soll? Lassen Sie mich Ihnen gegenüber ganz offen reden, obgleich ich sonst vielleicht nicht ganz in der Lage bin, es zu tun: ich würde eine solche Preiskrönung absurd und skandalös finden und bin überzeugt, daß ganz Europa sich in voller Verständnislosigkeit an den Kopf greifen würde. Seien Sie versichert, daß ich sachlich spreche: ich habe zu leben und würde zum Beispiel unserer klugen und bedeutenden Ricarda Huch den Preis von Herzen gönnen. Aber Holz?! Es wäre ein wirkliches Ärgernis, und man sollte wahrhaftig etwas dagegen tun. Aber die Regsamkeit ist, wie gewöhnlich, auf der falschen Seite.“ Hauptmann ließ sich erhören – nicht zuletzt deshalb, weil er etwas gegen Holz hatte. Dieser war schon 1922 wegen des Preises im Gespräch gewesen, und damals hatte sich Hauptmann im Tagebuch notiert (5. 6. 1922): „Alles empört sich in mir gänzlich unphilosophisch. Hochstapelei in Kunsttheorie, Hochstapelei im Drama, Hochstapelei in lyrischen Folianten [...]“. Hauptmann handelte schnell. Thomas Mann hat später darüber berichtet (XI, 278): „Er rief mich in München aus Schreiberhau an, um mir zu berichten, er habe soeben mit dem Kingmaker in Stockholm, Professor Böök von der Schwedischen Akademie, gleichfalls telephonisch, eine entscheidende Unterredung gehabt, er

²⁷ Abgedruckt in der Dokumentation.

²⁸ Vgl. Dokumentation. Vgl. auch Thomas Manns Tagebuch, 10. 1. 1946.

freue sich, der erste Gratulant zu sein.“ Am 12. 11. 1929 erhielt Thomas Mann die telegraphische Nachricht von seiner Auszeichnung. Das war schön.

Was folgte, aber, war es nicht. Einen Tag später nämlich erklärte Thomas Mann in der „Vossischen Zeitung“, er müsse sich wirklich fragen: „Ist die Wahl recht getroffen? [...] Es gibt in Deutschland eine ganze Reihe von erlesenen Dichtern, die den Nobelpreis mindestens ebensogut verdient hätten [...]. Hatte nicht gerade Arno Holz ein Recht auf die Auszeichnung?“ Das war nun nicht mehr einfach scheinheilig und verschmitzt, es war heuchlerisch und verlogen – so jedenfalls empfand es Hauptmann. Er war empört und nahm Anlauf zu einem Brief (ca. 14. 11. 1929): „Sie machen es mir sehr schwer, Herr Thomas Mann, mich über Ihren Nobel-Preis zu freuen: Ihr öffentliches Bedauern darüber, daß Sie an die Stelle von Arno Holz rücken mußten, der ohne Zweifel den Nobel-Preis verdient habe, reiht sich den schwersten öffentlichen Lügen an, die aus niedriger Heuchelei und Profitjagd ...“ Im Tagebuch heißt es: „Ein Fall krasser, schamloser, öffentlicher Lügenhaftigkeit: Thomas Mann.“ Thomas Mann versuchte sich mit einer Erklärung aus der Schlinge zu ziehen: Seine Worte seien zu wenig genau wiedergegeben worden. Holz, übrigens, war am 26. 10. 1929 nach längerer Krankheit gestorben.

7

1933. Hauptmann blieb. Er war 71. Vielleicht war er wirklich zu alt. Aber er reiste ja immer noch nach Hiddensee, in die deutschen Bäder, nach Rapallo, Portofino, Santa Margherita. Auch nach Locarno. Was hielt ihn? Er wollte mit Schlesien verbunden bleiben, dort begraben sein. Er wollte die gewohnte Umgebung. Er wollte das gewohnte Maß an Verehrung. Stand er nicht über dem Ganzen? Vielleicht sah er, was sich anbahnte, zu verschwommen. Am 19. 2. 1933 notiert er im Tagebuch: „Neue, völlig unberechenbare Ereignisse scheinen ein neues großes Ereignis einzuleiten. Das Geistige steht nicht mehr im Vordergrund. Es ist in Gefahr, zu verschwinden, da Geistiges, wenn es sein soll, freigeistig sein muß.“ Andere, Orlik, Slevogt, hatten „ihre Koffer zur rechten Zeit gepackt“ und waren „davongegangen“: Sie waren gerade noch rechtzeitig gestorben. „Es ist für uns nichts mehr zu tun. [...] Eine Eremitage für stille Arbeit ist heute mein einziges Ziel.“

Thomas Mann sah, wie der andere sein Leben weiterführte und noch immer sich feiern ließ. In Les Roches fleuries schreibt er am 9. 5. 1933 ins Tagebuch:

Der junge Schickele gab gestern durchs Telephon eine Meldung der Frankf. Zeitung über die „Umgestaltung“ der Akademie wieder. Alle irgendwie europäisch ange-

hauchten Mitglieder sind ausgetreten, selbst Pannwitz, auch Mombert. R. Huch freilich und – Hauptmann sind geblieben, auch dieser, der Mann der Republik, der Freund Eberts und Rathenaus, den Juden erhoben u. groß gemacht haben. Er hat am „Tage der Arbeit“ auf seinem Hause das Hakenkreuz hissen lassen. Er mag sich goetisch vorkommen in seiner Loyalität gegen das Gemeine. Es gefällt ihm, zu konvertieren mit Gescheiten, mit Tyrannen. (Er war auch bei Mussolini.) Ich hasse diese Attrappe, die ich verherrlichen half, u. die großartig ein Märtyrertum von sich weist, zu dem auch ich mich nicht geboren weiß, zu dem aber meine geistige Würde mich unweigerlich beruft. –

Da ist alles drin. Aber war Thomas Mann dazu berechtigt, über Hauptmann herzuziehen, solange seine Bücher noch in Deutschland erschienen, solange er selbst noch daran dachte, vielleicht doch nach Deutschland zurückzukehren? Am 20. 11. 1933 schreibt er im Tagebuch²⁹: „Nervöse Unruhe, die wahrscheinlich mit Gedanken an eine Rückkehr nach Deutschland zusammenhängt. Schließlich brauchte man sich nicht zu benehmen wie Hauptmann und Strauss, sondern könnte eine ernste und jedes Hervortreten ablehnende Isolierung bewahren. Freunde gäbe es genug.“ „Ich habe“, heißt es in einem Brief an Bermann vom 22. 6. 1934, „an H.'s furchtbar schwacher Haltung in jüngster Zeit niemals Kritik geübt und gedenke es nicht zu tun.“ Trotzdem kann er sich nicht dazu entschließen, den Hauptmann-Vortrag von 1932 in seine Essay-Sammlung *Leiden und Größe der Meister* aufzunehmen.³⁰

²⁹ Vgl. Thomas Manns Brief vom 31. 7. 1933 an Hermann Hesse: „Es können in Deutschland doch andere leben, Hauptmann etwa, die Huch, Carossa. Aber die Anfechtung geht rasch vorüber. Es ginge nicht, ich würde verkommen und ersticken. Es geht auch aus einfachen menschlichen Gründen, um der Meinen willen nicht. Ich werde das alles einmal öffentlich aussprechen müssen, wenn es so weit ist, d.h. wenn die amtliche Aufforderung zur Rückkehr ergeht. Die Nachrichten aus Deutschland, der Schwindel, die Gewalt, die alberne Vortäuschung großer ‚Geschichte‘, verbunden mit soviel gemeiner Grausamkeit, erfüllen mich immer wieder mit Grauen, Verachtung und Abscheu. Die ‚blauäugige Begeisterung‘, von der Sie schreiben, kann mich auch nicht mehr rühren. Ich finde, soviel Dummheit ist nicht mehr erlaubt. Ein furchtbarer Bürgerkrieg scheint mir unvermeidlich, und ‚ich begehre‘, wie unser Matthias Claudius sagt, ‚nicht schuld zu sein‘ an alledem, was geschehen ist, geschieht und geschehen wird.“ An A. M. Frey schreibt Thomas Mann am 12. 6. 1933: „Ich kann es dem alten Hauptmann nicht übelnehmen, daß er schweigt. Was soll er sich um Habe und Vaterland reden? Ich schweige auch – einfach weil ich gewohnt bin, die Dinge lange mit mir herumzutragen und zu verarbeiten, d.h. zu objektivieren, – obgleich zu Subjektivitäten in meinem Fall viel Anlaß wäre. Meine Lage ist schwer, und groß die Bitterkeit der für mich zu treffenden Entscheidungen, für die es nur lebensgefährliche Lösungen gibt.“

³⁰ Die wichtigsten Abschnitte des Briefes vom 22. 6. 1934 lauten (Brw. mit seinem Verleger Gottfried Bermann Fischer 1932–1955, S. 79f.):

Küsnacht 22. VI. 34

Lieber Dr. Bermann,

ich schrieb Ihnen neulich schon von meinen Sorgen und Bedenken wegen des letzten, kürzesten Stückes des Essaybandes, der Rede über Hauptmann. Diese Skrupel haben sich bei der Beschäftigung mit den Korrekturen und bei näherer Prüfung der Frage so verstärkt und sich mir als so berechtigt erwiesen, daß ich zu dem Entschlusse gekommen, diese Ansprache

Sagenumrankt ist die Fast-Begegnung in einem Zürcher Kleidergeschäft, 1937. Wir geben die Fassung von Katia Mann wieder³¹: „Der Zufall führte

nicht in den Band aufzunehmen. Was ich geschrieben habe, habe ich geschrieben, und später einmal mag auch dies Dokument einer bestimmten Stunde in meine gesammelten Schriften eingehen. In diesem Augenblick würde die Vorführung des Aufsatzes, seine Einsetzung in dieses Buch zu Mißverständnissen führen, die ich vermeiden muß.

Ich habe an H.'s furchtbar schwacher Haltung in jüngster Zeit niemals Kritik geübt und gedenke es nicht zu tun. Auch in Amerika habe ich mich dessen geweigert, trotz mancher Nahelegung und Herausforderung. Ich habe ja überhaupt das Schweigen gewählt, und so auch in diesem Punkt. Gerade darum müßte die Reproduktion der Festrede im gegenwärtigen Augenblick den Eindruck erwecken, als stellte ich mich zu ihm, billigte sein Verhalten, hätte nichts daran auszusetzen, und um so mehr würde sie das tun, als die Ansprache, im Gegensatz zu dem psychologisierend kritischen Charakter der vorangehenden größeren Arbeiten, von durchaus positiv verherrlichender Art ist. Ich habe an ein Vorwort gedacht, worin ich mich aufs Dokumentarisch-Historische hinausreden und auffordern könnte, das ganze Buch im Licht seiner Entstehungszeit zu betrachten. Aber dadurch würde ich, zugleich mit dem Schlußstück, auch die übrigen Aufsätze gewissermaßen für überholt erklären und von ihnen abrücken, was nicht meine Absicht ist. Ich könnte auch sagen, daß ich mich, wie in meinem ganzen Weltbild, so arg in der Anschauung der Einzelgestalt durch Aktuelles nicht beirren lassen wolle; aber abgesehen von der Frage, ob eine solche Einschränkung in einem Buch Ihres Verlages statthaft wäre, würde es nicht hindern, daß die Wiedergabe einer solchen Lobrede auf H. in diesem Augenblick verwirrend, irreführend und schädigend wirken müßte, und diese Verantwortung kann ich nicht auf mich nehmen.

Ver Schweigen will ich nicht, daß der Entschluß, die Rede in diesem Band wegzulassen, mir etwas erleichtert wird durch H.'s persönliches Verhalten mir selbst gegenüber und meiner Arbeit. Ich habe ihn vier, fünfmal durch freudig aktive Teilnahme an seinem Husten bewiesen, daß die Figur des Peepkorn im „Zauberberg“ nicht böse gemeint war und nichts weniger als eine Verkleinerung seiner Person bedeutete. Umsonst, er ist nicht groß und frei genug, darüber hinweg zu kommen und hat sich z.B. gegen Meier-Graefe dermaßen dumm und rankünös über den „Joseph“ geäußert, daß es einfach ein Jammer und ein Elend gewesen sein muß. Sogar Antisemitismus hat er mir vorgeworfen. Ich sage, diese Unempfänglichkeit für meine betonten Huldigungen erleichtert mir etwas meinen aus anderen Gründen gefaßten Entschluß – herbeigeführt hätte sie ihn keineswegs.

Am 3. 5. 1934 hatte Thomas Mann im Tagebuch vermerkt: „Brief von Meyer-Graefe über den J. J. und sein Gespräch mit Hauptmann darüber in Rapallo. H.'s Äußerungen sollen dumm und rankünös gewesen sein. Der alte Thor kommt über Peepkorn nicht hinweg.“ – Vgl. auch René Schickele in seinem Tagebuch, 14. 4. 1934 (Werke III, 1089):

Hauptmann schimpfte auf Thomas Mann, nannte seinen Josephsroman ein fünftrangiges Buch und, überdies, ein antisemitisches Pamphlet. Merkwürdig, der dumme Witz macht seinen Weg. Ich hörte ihn schon wiederholt. H. trägt Thomas Mann noch immer den Peepkorn (des *Zauberbergs*) nach. Für ihn ist der Nationalsozialismus „ein elementares Ereignis“. Wem möchte es einfallen, sich gegen den Niagarafall zu stemmen! Kurz, alles, was man 1914–18 vom Krieg sagte. Es sind immer „elementare Ereignisse“, vor denen sie in die Knie gehn. [...]

Wenn H. wenigstens sagte: „Was gehn mich Luzifer, seine Pracht und seine Werke an! Ich habe andre Götter ...! Auch brauche ich alle Kräfte, um das zu tun, wofür ich und ich allein da bin.“ Nein, er muß in der offiziellen Loge sitzen.

³¹ Katia Mann, *Meine ungeschriebenen Memoiren*, Frankfurt: S. Fischer 1974, S. 48f. – Der Vorfall ist auch von Bernard von Brentano erzählt worden, und Thomas Mann bezieht sich im Tagebuch zweimal darauf (22. 3. 1937, 27. 6. 1946). Vgl. Thomas Sprecher, *Thomas Mann in Zürich*, Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung 1992, S. 143f.

beide noch einmal in Zürich zusammen, aber es bestand auf beiden Seiten kein Bedürfnis nach einem Treffen. In einem Geschäft, dem ‚London House‘ in der Zürcher Bahnhofstraße, probierte mein Mann im oberen Stock einen Anzug, als der Verkäufer kam und fragte: Wissen Sie, wer unten ist? Herr Gerhart Hauptmann. Möchten Sie ihn sehen? Mein Mann sagte: Ach, da wollen wir vielleicht doch etwas andere Zeiten erwarten. Worauf der Verkäufer ihm erwiderte: Genau das hat Hauptmann auch gesagt.“

Nach Thomas Manns Absage an Deutschland, 1936, waren Rücksichten nicht mehr gegeben. Er trat zwar auch jetzt nicht öffentlich gegen Hauptmann auf, aber im Tagebuch nahm er kein Blatt vor den Mund.³² Hauptmanns Memoiren sind „entsetzlich schlecht geschrieben, [...] verschwommen und unerträglich, wo er geistigen Anspruch erhebt“. Oder lapidar: „Hauptmanns Prosa so langweilig.“ Als Hauptmann nach der Zerstörung Dresdens weinte und dieses Weinen über die Zeitungen publik wurde, hatte Thomas Mann nur bittere Worte dafür übrig³³: „Hauptmann, in der D. Allgem. Zeitung, vergoß Tränen (‚Ich weine‘) über Dresden. Über sonst nichts.“

Einige Tage nach dem 6. 6. 1946 empfängt Thomas Mann in Pacific Palisades die Nachricht vom Tode Gerhart Hauptmanns.³⁴ Er sei in Hiddensee begraben worden. Im Nachlaß habe man ein projüdisches Drama, *Finsternisse*, gefunden.³⁵ Einen Nachruf schreibt Thomas Mann nicht. Aber 1949, in der *Entstehung eines Romans*, kommt es zu jenem Epitaph, das Hauptmann als Vater und Freund behandelt wie keine Rede zuvor. Die „rechte Mischung von Festlichkeit und Wahrhaftigkeit“³⁶ zu finden, bereitet ihm diesmal keine Schwierigkeiten. Es ist wohl der schönste Text, den er über Hauptmann geschrieben hat (XI, 274ff.): „Ein glücklicher Mann, ein Segensmensch. Und er wollte es bleiben. [...] Seine späten Bilder zeigen die Züge des Märtyrers, der er nicht hatte sein wollen. Sie schwebten mir schmerzlich vor bei der Nachricht von seinem Hinscheiden, und meine Trauer nährte sich von dem Gefühl, daß wir bei aller Verschiedenheit unserer Naturen, und wie weit

³² Vgl. TB, 18. 3. 1934; 23. 3. 1949, 16. 11. 1949. Am 5. 8. 1934 hatte er schon „einen unwahrscheinlich albernen, konfusen und impotenten ‚Grabspruch‘ Hauptmanns auf Hiddenburg“ kritisiert. „Er ist aufzubewahren. Par nobile fratrum. Ramponierte Mythen, defekte deutsche Säulen.“

³³ TB, 15. 5. 1945.

³⁴ Vgl. auch Thomas Manns Brief vom 28. 3. 1945 an Gottfried Bermann Fischer und TB, 27. 6. 1946, 9. 4. 1948.

³⁵ Zu Bermann soll Hauptmann gesagt haben: „Ja, mein lieber Bermann, ich bin nun einmal kein Jude.“ Die Juden, mit denen er an der „Freien Bühne“ zusammengearbeitet hatte, waren fast alle gestorben. Andere hatten das Land zu verlassen, und einer, Kerr, wütete von London aus gegen den alten, „vormals lieben“ Freund.

³⁶ Thomas Manns Brief vom 11. 8. 1932 an Samuel Fischer.

Leben und Geschehen uns auch auseinandergeführt, etwas wie Freunde gewesen waren.“ Ja, es war „eine Art von Freundschaft“.

Wir könnten aufhören, aber da ist auf der Bühne ein Tüchlein liegen geblieben, und weil kein kleiner Mohr getrippelt kommt, wollen wir uns selber bücken. An allen Hauptmann-Feiern hatte Thomas Mann gesungen, wie Lohengrin vor König und Reich. Aber es war damit nicht genug. Der König forderte ihn noch *d'outré tombe*. 1952, zu Hauptmanns 90. Geburtstag, trat der Sänger vom Dienst nochmals an, in Frankfurt: „Die Witwe wünschte es dringend, das Theater, die Stadt wünschten es, und ich konnte mich nicht entziehen, so beschwerlich und störend die Aufgabe mir ist.“ So im Brief vom 21. 9. 1952 an Reisiger. Und im gleichen Brief: „Wollen Sie nicht so lieb und gut sein und mir mit ein paar Tips, Notizen, Winken, Ideen, Erinnerungen, tatsächlichen Angaben zur Hand gehen, die mir den Geist erwecken, und die ich mit Eigenem zusammenkochen kann?“ Das war im Ton von *J'ai vidé mon sac*. Indes, Reisiger erweckte³⁷, Thomas Mann ließ sich's zu seiner Belehrung dienen, und es kam zum „Prächtig, guter Reisi“-Brief vom 26.9.1952. Der Vortrag, übrigens, wurde zur letzten Apologie des Hauptmann-Portraits im *Zauberberg*: „[...] ich habe die 3 Peeperkorn-Kapitel nachgelesen und bin *erstaunt* über die seltsame innere Getroffenheit dieses Grotesk-Bildnisses. Das ist keine Verhöhnung und kein Zerrbild, das ist, als Produkt ehrlicher Ergriffenheit von dem menschlichen Phänomen, eine wahrere Überlieferung seines Wesens – Gethsemane und Heidenpriester – an die Nachwelt, als alle Hans von Hülsen-Bücher.“ Und, in einem Brief vom 22. 9. 1952³⁸: „Täte lieber was anderes, bin's aber sozusagen *schuldig*.“ So, und nun also: Vorhang.

³⁷ Sein Brief vom 24. 9. 1952, mit vielen Anstreichungen Thomas Manns, ist in der Dokumentation abgedruckt.

³⁸ Thomas Mann – Karl Kerényi, *Gespräch in Briefen*, Zürich: Rhein-Verlag 1960, S. 181.

Der Briefwechsel

Erhalten sind, Ansichtskarten und Telegramme mitgezählt:

- 14 Briefe Thomas Manns an Gerhart Hauptmann
- 2 Briefe Thomas Manns an Gerhart und Margarete Hauptmann
- 1 Brief Thomas Manns an Margarete Hauptmann
- 3 Briefe Thomas und Katia Manns an Gerhart Hauptmann
- 3 Briefe Katia Manns an Margarete Hauptmann
- 13 Briefe (inkl. Entwürfe) Gerhart Hauptmanns an Thomas Mann

Das ist wenig genug, wenn man bedenkt, daß Thomas Mann und Hauptmann einander seit 1903 persönlich gekannt, daß sie also bis zu Hauptmanns Tod 43 Lebensjahre nebeneinander verbracht haben. Kommt dazu, daß der Austausch beinahe nichtssagend ist. Von einigen wenigen Briefen abgesehen, handelt es sich um Glückwünsche, Feriengrüße, Reiseberichte oder um den Literaturbetrieb – Akademiefragen, Vergabe von Preisen, Theateraufführungen.

Natürlich: Die beiden haben sich verhältnismäßig oft getroffen, im Hause des Verlegers, bei Geburtstagsfeiern, Theaterereignissen aller Art. Und mehr noch: Sie haben einander besucht, gemeinsam Ferien verbracht, in Bozen, auf Hiddensee, zusammen mit den Ehefrauen und den Kindern. Diese persönlichen Kontakte haben den schriftlichen Verkehr zum Teil ersetzt.

Über das Verhältnis zwischen Hauptmann und Thomas Mann geben die uns erhaltenen Briefe kaum Auskunft. Die gemeinsame Geschichte versteckt sich eher hinter den Dokumenten, als daß sie sich darin zeigte. Wer würde ahnen, welches Drama sich hier verbirgt! Auf seiten Thomas Manns: wieviel Bewunderung, wieviel Neid, wieviel Haß, welche Rivalität! Auf seiten Hauptmanns: wieviel Dankbarkeit, Duldsamkeit, welche Zornausbrüche, wieviel Selbstbeschwichtigung. Du störst mich nicht, hätte er zum Jüngern sagen können, und dies mit größerer Berechtigung als Heinrich Mann, von dem der Satz stammt. Verletzt hat ihn allerdings das Peeperkorn-Porträt. Aber bedroht war seine dichterische Existenz auch dadurch nicht. Thomas Mann umgekehrt fühlte sich gestört – durch den Erfolg des andern, durch dessen Format, dessen Berühmtheit. Nicht allein zu sein auf der Welt – „immer unangenehm“.

Thomas Mann an Gerhart Hauptmann

München, 16. XI. 1912

Herzliche ehrerbietige Glückwünsche¹

Thomas Mann

Telegr.

1) *Glückwünsche*: Thomas Mann gratuliert Gerhart Hauptmann zu seinem 50. Geburtstag am 15. 11. 1912. Am 16. 11. 1912 besuchte Thomas Mann in München die Premiere von Hauptmanns Theaterstück ‚Gabriel Schillings Flucht‘. – Hauptmanns 50. Geburtstag wurde mit einem großen Festbankett gefeiert: ein Festausschuß – mit Otto Brahm, Lovis Corinth, S. Fischer, Paul Jonas, Max Liebermann, Walther Rathenau und Paul Schlenther – lud „am Freitag, den 15. November 1912 abends 8 Uhr pünktlich“ ins Hotel Adlon in Berlin zum Festmahl zu Ehren Gerhart Hauptmanns. 153 Gäste nahmen daran teil. In ihren ‚Erinnerungen‘ schreibt Hedwig Fischer:

Hier war er [Hauptmann] vor allem im Kreise seiner Schauspieler, und ein Photo des Abends, das ich noch besitze, vergegenwärtigt mir lebhaft jenes Zusammensein. Da war Ritterner, da waren Tilla Durieux, Reicher und Moissi. Benvenuto Hauptmann, zwölfjährig und noch mit langen blonden Locken, schwärmte gerade heftig für Moissi. Brahm konnte seiner Krankheit wegen nicht kommen, aber Reicher brachte einen Toast auf ihn aus, und so war er doch als alter Gefährte und Bahnbrecher gegenwärtig. Ich erinnere mich noch, daß der Literaturprofessor Roethe eine unangenehm taktlose Rede auf Hauptmann hielt, doch sofort erhob sich Emil Ludwig, der Hauptmann im Namen der Jugend eine spontane Huldigung darbrachte, die jubelnd aufgenommen wurde und den Abend für den Dichter rettete. Schließlich löste sich die von mir mühsam zustande gebrachte Tischrunde zu lockerem Beisammensein auf, und wie bei jedem Fest, war dieser ungezwungene Teil der beste.

Das Hauptmann-Jahr 1912 wurde in ganz Deutschland festlich begangen: Der S. Fischer Verlag gab zum zweiten Mal seit 1906 eine sechsbändige Gesamtausgabe von Hauptmanns Werken heraus; in der „Neuen Rundschau“, 1912, Jg. 23, H. 1/2, erschien ein Vorabdruck des bis dahin von Hauptmann unterdrückten Dramas ‚Gabriel Schillings Flucht‘; am 14. 6. 1912 fand in Goethes Theater in Bad Lauchstedt bei Halle a.S. unter der Leitung von Paul Schlenther die Uraufführung des Dramas statt; am 24. 11. 1912 wurde in den Münchner Kammerspielen das ‚Helios‘-Fragment durch die Freie Studentenschaft aufgeführt; in Berlin, Wien, Prag, Leipzig und andern Orten fanden Festveranstaltungen und Aufführungen von Hauptmanns Stücken statt. Seinen Höhepunkt erreichte das Hauptmann-Jahr am 10. 12. 1912: Die Schwedische Akademie verlieh Gerhart Hauptmann den Nobelpreis für Literatur. – Siehe hierzu auch ‚S. Fischer Verlag‘ (Ausstellungskatalog), Marbach 1985, S. 106–112; Peter de Mendelssohn, ‚S. Fischer und sein Verlag‘, S. 595–608.

Thomas Mann an Gerhart Hauptmann

München, 10. VIII. 1919
Poschingerstr. 1

Verehrter Herr Hauptmann:

Gestatten Sie mir eine Anregung, bei der ich, glaube ich, auf Ihre Sympathie rechnen darf! Der 60. Geburtstag des Herrn S. Fischer¹ steht bevor. Ich denke, es wäre schön und recht, wenn dem klugen, gütigen, verdienten Mann, den ich jetzt bei einem längeren Zusammenleben in Glücksburg² menschlich so recht schätzen lernte, bei dieser Gelegenheit eine offizielle Ehreng³ zuteil würde. Sie sind, wenn ich nicht irre, mit dem preußischen Kultusminister, Herrn Hänisch⁴, bekannt. Wenn Sie ihm vorschlägen, der philosophischen Fakultät der Universität Berlin einen Wink zu geben, daß sie Fischers kulturelles Wirken durch Verleihung des Ehrendoktor-Titels ehrt? Ich habe freilich Zweifel, ob Universitäten nicht nur anlässlich *eigener* Festlichkeiten (Jubiläen u. dergl.) Ehrenpromotionen vornehmen. Aber ich weiß mir im Augenblick keine Sicherheit darüber zu verschaffen und möchte auf alle Fälle mit dieser Anregung nicht zögern, da die Zeit drängt.

In herzlicher Verehrung
Ihr ergebenster
Thomas Mann

Hs. Br., Abschrift

- 1) *60. Geburtstag des Herrn S. Fischer*: Samuel Fischer wurde am 24. 12. 1919 60 Jahre alt. Vgl. Fischers Brief an Gerhart Hauptmann vom 28. 12. 1919: „Nicht ohne Spannung bin ich in das patriarchalische Land der Sechziger eingetreten. Dir, dem jungen Kandidaten, will ich die Erfahrungen der ersten Tage nicht vorenthalten. Also im ganzen: es ist eine Enttäuschung! Von dem milden Klima eines beschwichtigten und idyllischen Daseins, von einer zur Weisheit gewandelten Lebenskunst, habe ich noch nichts gemerkt. Vom gelobten Land ist weit und breit nichts zu sehen. Wo bleiben die Heerden der Rinder und Lämmer und von sonstigem Vieh mit gespaltenen Klauen? Wo die Schläuche edlen Weins und wo die Kebsweiber? Es lohnt nicht! Hier wie dort Schieber und Spieler, Expressionisten und Notgeopferte. Ich bleibe bei meinen guten alten Fünfzigern; ich bin ohnehin nur durch die Valuta in die höhere Region der Sechziger aufgerückt und nach Neujahr schustere ich wieder wie vorher. Reden wir nicht mehr davon.“
- 2) *Glücksburg*: Thomas Mann hielt sich vom 15. 7.–5. 8. 1919 als Gast von Samuel Fischer in Glücksburg an der Flensburger Förde auf. Der Aufenthalt weckte „tausend Jugenderinnerungen“: „Herzliche Begrüßung durch Fischers, [...] Vorher Wiederbekanntschaft mit Herrn Satz, nach 35 Jahren, wie ich rechne. [...] Das Alles ist wunderbar. Es kommt die Luft hinzu, die Gerüche, die Farben, die Sprache, der Menschentyp. Tonio Kröger, Tonio Kröger. Es ist jedesmal dasselbe und die Bewegung tief. Die Rhederfamilie Kirsten aus Hamburg, mit den beiden weit bestohnen Söhnen, von denen der Eine einen Armin Martens-Schädel hat. -- Der ehemalige Seeoffizier Schellong, ein G. Hauptmann-Typus.“ (TB 24. 7. 1919). Und an Ernst Bertram am 19. 7. 1919: „Hier bin ich Fischers Gast, – er bessert die ohnedies geradezu *naïve* Verpflegung noch durch Erdbeeren in Milch und Rum-Grog auf. Ich höre die Leute reden,

bade in der See, und tausend Knabengefühle bestürmen mich. Schade, daß ich den Tonio K[röger] schon geschrieben habe.“ – In Glücksburg erhielt Thomas Mann die Nachricht, daß die Philosophische Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn ihm den Ehrendokortitel verliehen hatte (TB 4. 8. 1919).

- 3) *eine offizielle Ehrung*: Anlässlich des 60. Geburtstags von Samuel Fischer am 24. 12. 1919 bemühte sich Thomas Mann um eine Verleihung des Ehrendokortitels an seinen Verleger. Er gelangte mit seinem Vorschlag zuerst an Hauptmann und dann, am 9. 9. 1919, an den Verlagslektor Moritz Heimann:

Verehrter Herr Heimann,

der 60. Geburtstag unseres Freundes Fischer steht bevor, – ich warte eigentlich schon lange auf Vorschläge von irgend einer Seite, z.B. von der Ihren, wie man ihn feiern könnte. Wäre es nicht erfreulich, wenn dem klugen, gütigen, verdienten Mann bei dieser Gelegenheit eine amtliche, im Lande sichtbare Ehrung zuteil würde? Daß es ganz von selbst geschieht, darf man leider nicht annehmen; man muß Schritte thun. Und da bin ich nun schon etwas eigenmächtig vorgegangen. Ich habe Gerhart Hauptmann vorgeschlagen, er möge durch den Kultusminister Hänisch, mit dem er bekannt oder gar befreundet ist, der Berliner Universität einen Wink geben lassen, daß sie dem Jubilar den philosophischen Ehrendoktorhut verleiht, – und ich habe auch schon ein freundliches Telegramm von Hauptmann, des Inhalts, er werde die Anregung nach Kräften geben. Noch besser wäre es aber vielleicht, wenn sie von einem kleinen Collegium oder Fest-Comité ausginge, das sich aus Angehörigen des Verlages zusammensetzte, etwa aus Ihnen, Dehmel, Wassermann und mir. Wie denken Sie darüber? Würden Sie sich mit Dehmel und Wassermann in Verbindung setzen und die Eingabe an den Minister abfassen? Es thäte wohl Eile not.

Am 15. 11. 1919 dann schreibt Thomas Mann an Samuel Fischer:

Öfter frage ich mich, ob Hauptmann wohl die Schritte gethan hat, die ich ihm vorschlug, und die zu unternehmen er mir versprach. Ich habe weiter in der Sache nicht viel Glück gehabt. Heimann verhielt sich natürlich zustimmend, aber für seine Person doch ablehnend. Als Angestellter des Verlages sei er nicht der Mann, da mitzuthun. Er warnte aber auch davor, Dehmel anzugehen; denn dieser, um den sich zu seinem 50. Geburtstag keine deutsche Universität gekümmert habe, könne einen solchen Vorschlag bitter empfinden. Ich konnte nicht umhin, aus diesem Hinweis Heimanns eine gewisse Bitterkeit bei ihm selbst herauszuhören. Hauptmann und ich als „Pairs“ seien die rechten Leute, die Sache zu betreiben, meinte er. Ich überlege nun, ob ich nochmals bei Hauptmann anfragen soll, möchte aber natürlich auch nicht lästig fallen und kann, ohne höhere Verbindungen wie ich bin, auf eigene Faust auch nichts weiter thun. Hoffentlich hat H. Wort gehalten.

Die Verleihung des Ehrendoktorats kam nicht zustande. Beim 40jährigen Jubiläum des S. Fischer Verlags am 22. 10. 1926 unternahm Thomas Mann einen zweiten Versuch. Am 8. 5. 1926 bat er Fritz Endres und Philipp Witkop, sich bei ihren Universitäten in Hamburg und Freiburg für die Verleihung einzusetzen:

Arosa, Waldsanatorium, den 8. V. 26

Lieber Professor Witkop:

Im Oktober begeht der alte S. Fischer das 40jährige Jubiläum seiner Firma. Die deutschen Universitäten haben seinen 50. und 60. Geburtstag vorübergehen lassen, ohne die Verdienste, die Fischer sich um deutsches Schrifttum und deutsche Kultur doch zweifellos erworben hat, durch Verleihung des Doktor-Titels h.c. anzuerkennen. Wäre nicht der Abschluß von 40 Jahren S. Fischer Verlag eine neue, gute, wahrzunehmende Gelegenheit dazu? Da ich weiß, wie sehr der Alte sich über eine solche akademische Würdigung seiner Lebensarbeit freuen würde, beteilige ich mich nach Kräften daran, sie anzuregen und habe vor allem an Sie gedacht, der Sie doch unter allen Literarhistorikern dem zeitgenössischen Literaturleben am herzlichsten verbunden sind. Sie werden zugeben: Geringere haben den Titel bekommen, und wenn Fischer die Memoiren von Kriegsgenerälen verlegt hätte, so hätte er ihn gewiß

längst. Da er aber Hauptmann, Hofmannsthal und mich verlegt hat, ist die Schwierigkeit nicht zu unterschätzen. Meinen Sie aber nicht auch, daß die Universität, die sich dieser Geste unterwände, ein schönes Zeichen von Kulturfreundlichkeit geben würde? Es würde geradezu in der Welt symptomatisch auffallen und gewertet werden! Sagen Sie mir also, bitte, ob Sie meinen, die Fakultät für den Gedanken gewinnen zu können! Legen Sie sich einmal ins Zeug, werfen Sie Ihr ganzes akademisches Schwergewicht in die Waagschale und zeigen Sie, was Sie können! Dankbar wäre ich jedenfalls gleich für eine Nachricht über Ihre persönliche Stellungnahme.

Herzlich Ihr
Thomas Mann

Witkop sah offenbar in Freiburg keine Möglichkeit, schlug aber die Universität Leipzig vor. „Schon durch Ihren Brief“, schreibt ihm Thomas Mann am 14. 5. 1926, „scheint mir die Sache ein Stück vorwärts gebracht. Also nicht Berlin, von wegen Roethe. Sondern Leipzig, wo ich auch Bekannte habe, nämlich Driesch und, wenn er noch lebt, Wittkowski. Soll ich schreiben? Schreiben Sie jedenfalls gleich und recht eindringlich! „Der Cotta des Naturalismus“ ist eine sehr gute Formel, benutzen Sie sie! Berufen Sie sich auf mich und Hauptmann, der die Verleihung schon beim 60. Geburtstag empfohlen und betrieben hat. Für den alten S. F. wäre es eine große Genugtuung und ein starker Ansporn.“

- 4) *Konrad Haenisch* (1876–1925): Politiker. Zuerst Buchhändler und Journalist, 1911–1925 sozialdemokratisches Mitglied des preußischen Abgeordnetenhauses. Vom November 1918 bis November 1921 war Haenisch preußischer Kultusminister. 1922 publizierte er bei J. H. W. Dietz, Berlin: ‚Gerhart Hauptmann und das deutsche Volk‘. Haenisch war mit Hauptmann und S. Fischer gut bekannt.

Thomas Mann an Gerhart Hauptmann

An

Gerhart Hauptmann,
zaghaft, denn es ist loses
Zeug¹, aber in der Hoffnung,
es möge ihm ein heiteres
Stündchen gewähren;

an

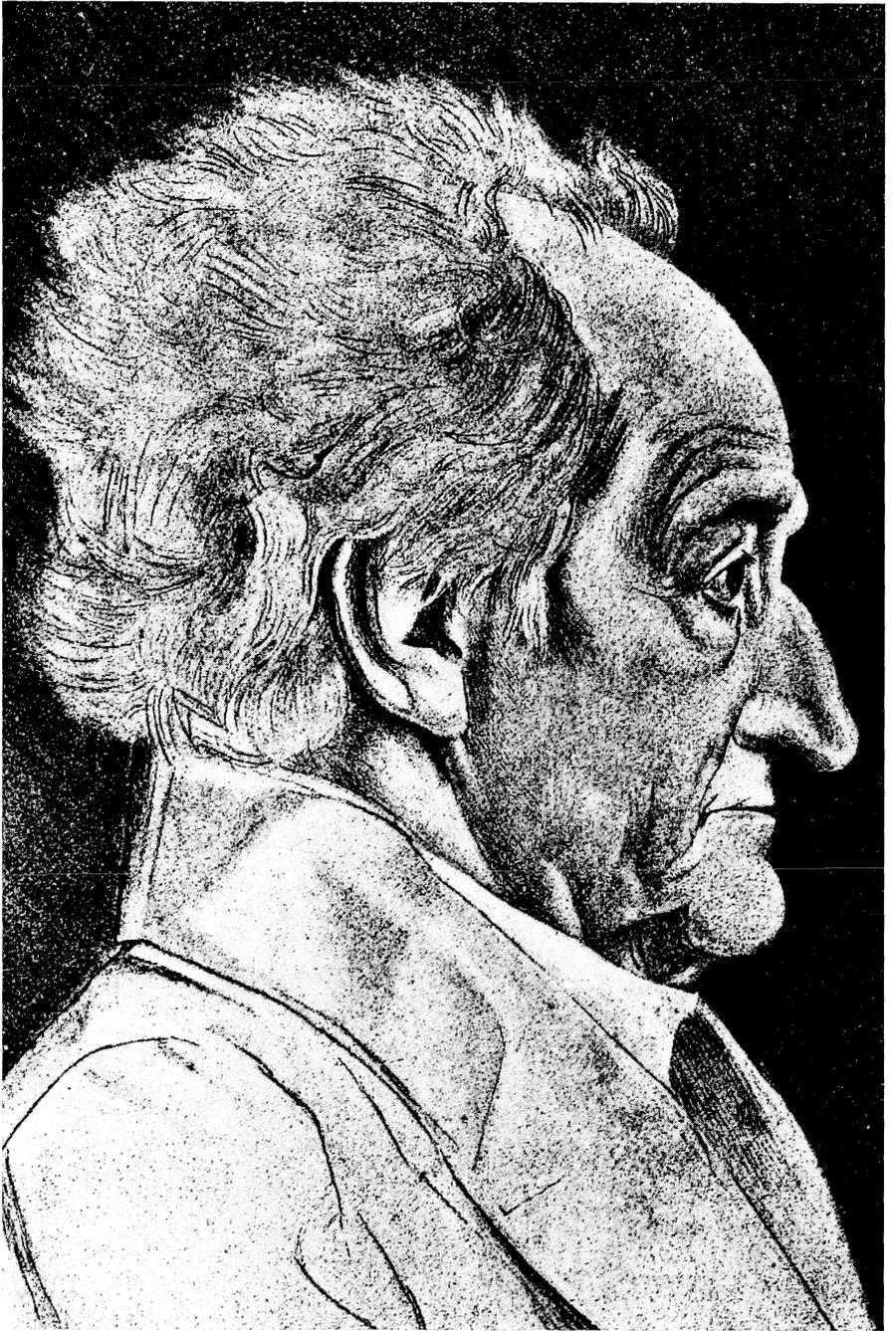
Frau Margarete Hauptmann,
ebenso, ebenso –

München 5. XI. 23

Thomas Mann

Hs. Widmung Thomas Manns

- 1) *loses Zeug*: Thomas Mann, ‚Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull. Buch der Kindheit‘, Stuttgart; Berlin; Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt 1923 (= Der Falke, Bücherei zeitgenössischer Novellen, Bd. 10). Die Arbeit am ‚Hochstapler‘-Roman hatte Thomas Mann im Januar 1910 begonnen (vgl. Brief an Heinrich Mann vom 10. 1. 1910). 1922 erschien das Fragment zuerst als illustrierte Ausgabe im Rikola-Verlag in Wien und 1923 dann in der Deutschen Verlags-Anstalt.





Thomas Mann an Gerhart Hauptmann

[München, 5. 11. 1923]

Nehmen [?] Sie einen herzlichen, erinnerungsvollen Gruß des Heimgekehrten²! (Verzeihung für die unsterblichen Augäpfel¹)

Ihr
Thomas Mann

Katia Mann an Margarete Hauptmann

Liebe [?] Frau Hauptmann: Ich muß Ihnen doch entgegen, daß meine Kinder, die Benvenuto⁴ von Photographien kennen, auch gelacht haben über meine Verblendung, Bibi⁵ mit ihm zu vergleichen. – Hier ist es scheußlich, aber man lebt doch, und ich habe wenigstens alle wohl vorgefunden.

Ihre Katia Mann

Hs. Postk., mit e. Nachsatz von Katia Mann

- 1) *Anschrift*: Bozen-Gries, Hotel Austria, umadressiert nach Santa Margherita Mare, Hotel Continental.
- 2) *Heimgekehrten*: In der zweiten Oktoberhälfte 1923 hatte Thomas Mann zusammen mit seiner Frau und den Kindern Monika, Golo, Elisabeth und Michael Ferien in Bozen, Hotel Austria, verbracht. In dieser Zeit konzipierte er die Peeperkorn-Figur. In seinem Vortrag über Gerhart Hauptmann vom 9. 11. 1952 erinnert sich Thomas Mann:
Wie ich sagte, ich bin ihm persönlich nahe getreten, als er in seiner Fülle stand, mit achtundvierzig dem Einundsechzigjährigen, in Bozen-Gries, Herbst 1923, als sein Arbeitssinnen dem ‚Großen Traum‘ und der ‚Insel der Großen Mutter‘ galt und meines dem ‚Zauberberg‘. Nichtssagende, flüchtige Begegnungen da und dort waren vorangegangen; jetzt, nahe dem Scheitelpunkt meines Lebens, auf der Überhöhe des seinen, führte der Zufall uns unter dem Dach derselben Hotel-Pension zusammen, eines Hauses, das den Blick auf die Berge des ‚Rosengartens‘ hatte, und in all meiner Bedrücktheit durch erzählerische Sorgen, ein momentan ratloses Festsitzen, das mir gerade zustieß, teilte ich von Herzen seine Freude über diese Fügung. Gemeinsame Abende; die Frauen verstanden einander; und er zog mich an sich, wollte mich zum Genossen seiner geliebten Trinksitzungen in Bozener Weinhäusern und lachte mich herzlich aus, wenn mir nach all dem kalten Wein, den ich nur seinetwegen trank, der heiße Kaffee gar so wohl tat. Meiner Zigarre sah er, der Nichtraucher, mich angelegentlicher zusprechen als der Bacchusgabe, die ihn labte und erhöhte, und sah es mit amüsiertem Wohlgefallen. „Er roocht!“ sagte er in behaglichem Schlesisch, – zufrieden offenbar, daß ich doch auch einer Passion frönte. Autogrammjäger drängten herein und umlagerten ihn mit Albums und Papierblättern, ohne sich begreiflicherweise um mich im geringsten zu kümmern. Mir war das recht, nicht ihm. Nie vergesse ich, wie seine Herzengüte diese mir durchaus willkommene Vernachlässigung, dies mein Verschwinden neben ihm nicht dulden wollte, ja, wie es ihn in Verlegenheit setzte. „Meine Herrschaften“, sagte er mit erhobenem Finger, „Sie scheinen gar nicht zu wissen, wer hier denn doch auch noch ... Kurzum, Sie sind in Gefahr, sich eine Gelegenheit ...“ – „Aber lassen Sie doch!“ bat ich, aber er gab nicht Ruhe, bis die Leute auch mir ihre Notizbücher und Papierfetzen vorlegten.

Wenn wir sie los waren, scharmutzierte er mit der Kellnerin, hielt ihr vor in komischem Herzeleid, daß sie ihn – nein, nein, – daß sie ihn doch nicht wahrhaft liebe. Sie war ein recht dürftiges Frauenzimmer. Aber, des Gottes voll, sah er Helenen in jedem Weibe. Und unvergeßlich ist es mir auch, in wie hoher, würdig zusammengenommener Haltung er, wenn wir heimkamen, an dem devot lächelnden Hotel-Personal vorüberschritt.

Damals sah ich ihn jeden Tag, sah ihn immer an, hing an seinen Lippen, seinen Gebärden, und in mir hieß es: ‚Das ist er!‘ Noch einmal: ich war in erzählerischer Not, ich trachtete nach einer Figur, die kompositionell längst vorgesehen war, und die ich jetzt gerade einzuführen hatte, die ich aber nicht sah, nicht hörte, nicht besaß. Unruhig und besorgt war ich nach Bozen gekommen, und was mir dort zuteil wurde, war eine Vision. Kein anderes Wort paßt. Glauben Sie doch nicht, daß ich ihn belauert und heimtückisch beschlossen hätte, ihn abzukonterfeien. So geht dergleichen nicht vor sich, nicht so kleinlich und schlecht. Man ‚beobachtet‘ nicht mit einem Blick, der sich an der Wirklichkeit zum *Schauen* bricht. Mit jenem ‚Das ist er!‘ war nicht er, der gütige, große Freund, gemeint. Gemeint war die wunderbar tragische Gestalt, die sich in meinem Roman erhob, Mynheer Peeperkorns Gestalt, des bannenden Redners im betäubenden Donner des Wasserfalls, der irrationalen „Persönlichkeit“, des herrscherlichen „Formats“, neben dem die intellektuellen Schwätzer und Pädagogen, die dialektischen Kampfahne des Bildungsromans verzweigen. Jetzt eben, während ich diese Ansprache niederschrieb, kam mir das Buch wieder vor Augen, da ein Liebhaber es mir zur Signierung sandte; ich las die drei Kapitel nach, in denen ich den sündhaften Verrat begangen, und ich gestehe Ihnen: ich war ergriffen von der überwirklichen Getroffenheit dieser Porträt-Phantasie. Das ist kein schnödes Zerrbild, – es ist *kein* Verrat, sondern eine Huldigung, und als Niederschlag der rührend größten Erfahrung im Menschlich-Persönlichen, die mir je zuteil wurde, mag es der Nachwelt von dem Erlebnis seines Daseins, von seines Wesens weher Festlichkeit mehr überliefern, als noch so viele kritische Monographien je vermöchten. (GW IX, 812ff.)

Zur Aufnahme des Peeperkorn-Kapitels vgl. die Dokumentation im Anhang.

- 3) *die unsterblichen Augäpfel*: Der Ausdruck bezieht sich auf die Thomas-Mann-Büste von Hans Schwegerle auf der Frontseite der Postkarte.
- 4) *Benvenuto Hauptmann* (1900–1965): Der vierte und jüngste Sohn Gerhart Hauptmanns und einziges Kind aus der zweiten Ehe mit Margarete Hauptmann, geb. Marschalk (aus der ersten Ehe mit Marie Hauptmann gingen die drei Söhne Ivo, Eckart und Klaus hervor). Benvenuto Hauptmann besuchte keine öffentlichen Schulen, da ihn die Eltern auf den „alljährlichen Reiseturnus“ mitnahmen. Nach einer Privaterziehung durch Hauslehrer erhielt er das „Einführungszeugnis“ und ging 1918 als Kriegsfreiwilliger und Reserve-Offiziersanwärter zur Marine. 1922 holte er in Liegnitz das Abitur nach, studierte anschließend in Heidelberg Nationalökonomie und promovierte dort 1924 bei Alfred Weber mit einer Arbeit über ‚Internationale Verschiebungen in der Ölfrage seit Beendigung des Weltkrieges‘. Vgl. dazu Gerhart Hauptmanns Tagebuch-Aufzeichnungen vom 1. 6. 1900; Gerhart Hauptmanns Brief an Ludwig von Hofmann vom 1. 8. 1900; ‚Buch der Leidenschaft‘, CA VII, 403–407.
- 5) *Bibi*: Kosenname für Michael Mann (1919–1977).

Gerhart Hauptmann an Thomas Mann

[Santa Margherita, 25. XI. 1923]

Lieber und verehrter Herr Mann!

Dank für freundliche Nachrichten und das Fragment¹, an dem ich mich delectiert habe. Wir denken oft von Herzen gern an die Bozener Zeit mit

Ihnen und Ihrer Gattin. Möchte Sie eines Tages ein kurzer schöner Entschluß hierher nach Santa Margherita² führen. Wir sind froh, hier gelandet zu sein. Es scheint, als wäre hier gefunden, was ich speziell schon lange suchte. Ruhe und Trieb zur Produktion³. Nach einer kurzen, abermaligen Niederlage⁴ hier, bin ich besser beiwege wie seit langem. Möge auch Ihnen und den Ihrigen Gesundheit beschieden sein und Ihnen weiter jene tiefe Konzentrationsfähigkeit, die ich nächst andren Dingen an Ihnen bewundere. In freundschaftlicher Ergebenheit mit vielen Grüßen von Haus zu Haus.

Ihr
[Gerhart Hauptmann]

Briefdiktat an Elisabeth Jungmann, Abschrift

- 1) *Fragment*: Thomas Mann, ‚Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull. Buch der Kindheit‘, Stuttgart; Berlin; Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt 1923 (= Der Falke, Bücherei zeitgenössischer Novellen, Bd. 10).
- 2) *Santa Margherita*: Nach dem Aufenthalt in Bozen-Gries im Oktober 1923 weilten Gerhart Hauptmann und seine Frau Margarete vom 30. 10. 1923 bis Anfang April 1924 in Santa Margherita, Hotel Continental, und später in der Villa Porticuolo. Hauptmann traf dort u.a. mit Fritz von Unruh, Otto Hettner, Annette Kolb, Herbert Eulenberg und Max Pinkus zusammen. Vom 31. 1.–29. 2. 1924 war Oskar Loerke sein Gast. Hauptmann hatte gerade das Manuskript seiner Erzählung ‚Die Insel der Großen Mutter‘ abgeschlossen. In seinem Reisetagebuch hält Loerke seine Eindrücke fest:

Donnerstag, 31. Januar

Rasche Fahrt nach Santa Margherita, ohne Halten unterwegs. Tränenrührung beim Anblick des Meeres, der Berge, der vielen Sonne, der Orangen, Zitronen, Blumen, kurz: des Südens. Beinahe plötzlicher Einzug eines seligen Glücks. Auf dem Bahnhof trat mir Hauptmann entgegen, draußen waren Frau Hauptmann und der Maler Professor Hettner, der am vorigen Tage eingetroffen war. Gleich zu Hause.

O wunderbare Wärme! O Blau, o Berge, o Meer, o Frühling! Im einfach stattlichen Hause, das vom Diener Emanuele nur italienisch sauber gehalten wird, das heißt: Staub überall auf Tischplatte, Estrich und so weiter. Nur die Koffer beiseitegestellt. Kurzer Gang durch den prächtigen Garten am Meer. Mit Mauer, zwei Terrassen, unten ins Wasser hinein noch eine Terrasse. Große Pinien, Eukalyptus, Lebensbäume, Lorbeeren längs der Meermauer. Palmen darüber, sehr schön, viele Zitronen gegen die Straße. Milde blaue Wärme wieder. Dicke grüne Blätter überall. Auch einige Blumen. Gleich, ohne zu ruhen, aufgebrochen gegen Portofino bis Kloster Cervara, die Ölhänge hinauf. Mittag, wie ich es so gern habe. Während der Schlafstunde Hauptmanns allein nach Rapallo gewandert. Von neuem ergriffen, die alten Orte, erinnerungsschwer, die Orte von vor zehn Jahren wiedergesehen. Abends mit Frau Hauptmann und Hettner eingekauft. Wohltuend die Menschen. Tabakhändler, Frau Emma Rastelli, der Papierhändler, der Schinken- und Butterkauf. Donadoni! Herrlich beim Chianti gessen. Gleich gelesen die wunderbare Einleitung zu „Île des Dames“.

Sonntagabend, 9. Februar

Vor dem Ausgang las Hauptmann, bewundernswert charakterisierend und dadurch den Text bereichernd und belebend, die nächtliche Trinkerszene auf der Nürnberger Pegnitzbrücke mit der Erscheinung des Pegnitzweibchens. Nachmittags bezog es sich mehr und fing dann zu regnen an. Das Meer beginnt zu wachsen. Mit Fräulein Jungmann auf der Post, wo es noch völlig knabenjunge Beamte an den Schaltern gibt, fidel und lustig. Stempeln im Schwunge. Für Fischers fragen im Hotel Imperial. Nobel. Alles besetzt, fraglich, ob etwas

frei werde. Beim Kaffeetrinken im Colombo bedeckte sich der Himmel tiefer. Aber Wärme. Ich besuchte Hettner. Andere Gespräche endlich als die über seine Grippe. Illustrationen des Ketzers von Soana, Bogen des Odysseus und sonstiger Austausch über Hauptmanns Poesie. – Die schwarze Treppe des Bellevuehotels, eines alten Palazzo, mit großartig prunkvollem Speisesaal und anstoßendem Raume, aber nur durch die Raumeinteilung prunkend, hinab in die maßgerechte Wärme. Warten vor der Tür. Beim Wein. Gespräch über großes Epos, daß eigentlich Roman keine deutsche Form, mehr französische. Mir wird klar, daß Hauptmann auch den Willen zum großen Epos hat, siehe Emanuel Quint, selbst Ketzer von Soana, jetzt die Dameninsel. Er rühmt als höchsten Roman Manzoni, Die Verlobten, ist höchst begeistert von Kellers Grünem Heinrich, von Gotthelf.

Vgl. hierzu auch Gerhart Hauptmanns Brief an Ludwig von Hofmann vom 23. 1. 1924:

Ihr sollt hierherkommen in unsere Villa Porticuolo als, wie Leute, die englisch sprechen können, sagen, „paying guests“. Aber wenn der Bankrott kommt, schmeißen wir ja doch alles zusammen. Es ist immer ein Schwanken zwischen dem inneren Licht und dem äußeren Licht. So viel ist sicher: Ohne das innere Licht, kein äußeres Licht, und, lieber Hofmann, das innere Licht hast Du, liebster Freund, überall. Aber auch das äußere Licht wird Dir und Elli, denk ich, wiederum Freude machen. Also kommt! Macht Eure Dispositionen und Vorschläge, ob heut, ob später, alles kann eingerichtet werden. Tagesverbrauch wird zwischen den Damen verabredet. Ich meine, die Angelegenheit ist für Euch völlig bestreitbar und, wie gesagt, schließlich allgemeiner Kommunismus der Bankrotteure.

- 3) *Produktion:* In Santa Margherita arbeitete Gerhart Hauptmann vor allem an drei großen Werken weiter: ‚Der Große Traum‘, ‚Die Insel der Großen Mutter‘ und ‚Till Eulenspiegel‘. Unter der Überschrift ‚Absichten‘ notierte Hauptmann am 28. 12. 1921 im Tagebuch:

„Eulenspiegel“, als im realen Entstehen begriffen, mir allzeit nah, darf nie ganz zurücktreten, muß fortwährend gelegentlich weitergeführt werden. Seine Vollendung jedoch vor meinem 60. Geburtstag würde nur dann vielleicht möglich sein, wenn alle anderen Pläne zurückgestellt würden und bei unablässiger willensstarker Konzentration ununterbrochener Arbeit bis dahin durchgeführt werden könnte. Dies scheint ein Ding der Unmöglichkeit. „Der große Traum“ kann ähnlich gefördert werden wie der „Till“. Doch nicht auf ein absehbares Ende hin. Das Werk bleibe oder werde Produkt eines langsamen Kondensationsprozesses aus dem Gesamtbereich meines irdischen Schicksals. Es sei ein großes Gleichnis auf der Grenzlinie des Diesseitigen und Jenseitigen, insofern beide Gebiete einander angleichend, als beide unter dem Begriff des Traumes gefaßt werden. Dieses Werk beruhe auf Ahnungen, sei von solchen getragen, gebildet und durchdrungen, gleichsam aus Gewölken der Seele geformt, aus Chaos emporsteigend.

Zur ‚Insel der Großen Mutter‘ vermerkt er am 1. 12. 1923:

„Ile des Dames“ zu vorläufigem Ende geführt. Leider Bisheriges meines groß geplanten Lebensromans in Agnetendorf zurückgelassen. Ich wäre gestimmt, ihn weiterzuführen. Ein neuer Plan schwebt mir vor: Ähnliches, mehr ins Reale gerückt. Auf die verschiedenste Weise drängt es mich, ein umfassendes Symbol meines Lebens zu geben. Es handelt sich freilich um einen unerschöpflichen Gegenstand.

- 4) *nach einer kurzen, abermaligen Niederlage:* Gerhart Hauptmann hatte bereits in Bozen an einer Grippeerkrankung gelitten (vgl. Tagebuch-Notiz vom 22. 10. 1923).

Katia Mann an Margarete Hauptmann

Bansin: Haus Seeblick,
4. VII. [eigentlich: VIII.] 1924

Liebe, verehrte Freundin:

Denken Sie nicht, daß ich Sie mit einem Briefe behelligen will: aber ich kann Frau von Sydow¹ – dem sympathischen, wenn auch schlicht gekleideten Herrn Bucksch² schon eher – die Genußtuung nicht gönnen, auf einer Ansichtskarte zu lesen, wie sehr wir uns nach dem paradiesischen Hiddensee³ sehnen. Das Gefühl von ungeheurer Leere, das wir fern von Ihnen empfinden, hätten wir ja allerdings voraus sehen können, nicht aber, daß sich das einst so friedliche Bansin⁴, das ich allerdings zwanzig Jahre lang, seit meinem dreißigsten Geburtstag, nicht gesehen hatte, inzwischen zu so einem so widerlichen, wimmelnden, geräuschvollen Weltbad zweiten Ranges entwickeln würde. Die Ankunft – die Verbindung Hiddensee–Bansin erwies sich übrigens als beinahe so schlecht wie diejenige München–Agnietendorf – war ja eine Katastrophe, denn das Hotel Meeresstrand, in dem wir abstiegen, zeigte sich als ein Lokal mit Vergnügungsetablisement, Tanzmusik und Autohaltestelle, so recht, was ein deutscher Dichter zum Arbeiten braucht, und der einzige Vorzug besteht in einer streng völkischen Gesinnung. In dieser Hinsicht zeichnet sich der ganze Ort überhaupt in einer Weise aus, wie ich es, durch Herrn Nehmer [?] doch an allerhand gewöhnt, doch nicht für möglich gehalten hätte. Überall wehen Hakenkreuzfahnen, es giebt eine „völkische Tanzdiele“, in der Hakenkreuzzigaretten geboten werden, Gedichte, die von der Vernichtung der Juden handeln, sind in den Restaurants angeschlagen. Es ist, ernsthaft gesprochen, wirklich traurig und abstoßend, und ein Ausländer etwa, der die Deutschen nach den hier vertretenen Exemplaren beurteilen wollte, *müßte* ja antideutsch werden. Den „Meeresstrand“ verließen wir natürlich sofort wieder und fanden zufällig eine sehr nette, abgeschlossene, kleine Privatwohnung am Strand, in der wir es jetzt eigentlich recht gut haben. Landschaftlich hat die Gegend ja große Vorzüge und aus dem Menschengewimmel ist man in wenigen Minuten heraus. Mein Sohn Golo⁶ ist nun auch zu uns gestoßen, im Interesse der Schönheitskonkurrenz ist es doch ganz gut, daß es nicht in Hiddensee geschah. Ach, daß wir Benvenuto nun garnicht mehr gesehen haben! Und wie viele Gelage hätten wir noch feiern können! Ein Fehler war es und bleibt es, und in Zukunft wollen wir klüger sein.

Empfehlen Sie mich Ihrem soviel bedeutenderen und wahrhaft verehrten Gatten, Frau von Schulze-Gaevernitz⁷ und Fräulein Jungmann⁸.

Ihre Katia Mann

Thomas Mann an Gerhart und Margarete Hauptmann

Herzlich gedenke ich unserer guten Stunden, verehrte Freunde, und nicht ohne Wehmut, – obgleich ja die Hochcivilisation am Rande des Elementes gewiß ihre Reize hat. Dieses, das Element, ist übrigens lächerlich warm hier, im Vergleich mit dort, sodaß das Frühbad, das ich aus Pietät weiter pflege, des Heroischen fast ganz entkleidet ist. Auch einen überaus weichlichen blau-und-weißen Bademantel habe ich mir dafür erstanden, zu spätsaison-gemäß herabgesetztem Preise, der es rechtfertigt, daß die Fäden etwas hängen. Was weiter auch? Man schneidet sie einfach ab. Das Stück kann direkt als Schlafrock dienen, und mit ihm bekleidet, erziehe ich vormittags in einer hübschen Veranda über dem Meere mein Wilhelm Meisterchen⁹ weiter.

Bleiben Sie freundlich gewogen

Ihrem

Thomas Mann

(Geschrieben am Strande)

Hs. Br., mit hs. Zusatz Thomas Manns

- 1) *Irene von Sydow, geb. Langheld* (1887–1986): War von 1907–1912 in Berlin mit dem Leutnant a.D. Henning von Sydow, von 1919–1925 mit dem Kaufmann Heinrich Bucksch verheiratet. 1913 eröffnete sie in Kloster auf Hiddensee die Hotel-Pension ‚Haus am Meer‘, in der Gerhart Hauptmann von 1921–1924 fast jedes Jahr seine Sommerferien verbrachte. Das Haus wurde 1947 wegen angedrohter Enteignung verkauft und ist heute Eigentum der Universität von Greifswald. Irene von Sydow lebte später in Kiel.
- 2) *C. W. Heinrich Bucksch* (geb. 1884): War Kaufmann in Maracaibo/Venezuela, von 1914–1918 Kriegsteilnehmer, weilte zur Kur in der Hotel-Pension ‚Haus am Meer‘ in Kloster auf Hiddensee, war von 1919–1925 mit deren Besitzerin Irene von Sydow verheiratet, half ihr über die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der Nachkriegszeit und der Inflation, lebte später als Buchhändler in Stralsund.
- 3) *Hiddensee*: Von Mitte bis Ende Juli 1924 verbrachte Thomas Mann in Kloster auf Hiddensee, Haus am Meer, zum zweiten Mal Ferien mit Hauptmann. In ihren ‚Memoiren‘ erzählt Katia Mann: „Unsere Nachbarschaft in Hiddensee war etwas ärgerlich, weil Hauptmann doch der König von Hiddensee war. Er hatte uns sehr geraten, dort hinzukommen. Nun war er aber dermaßen eindeutiger König, daß für uns dort wenig Aufmerksamkeit abfiel. Wir wohnten im ‚Haus am Meer‘, ‚seinem‘ Haus, hatten aber mit den übrigen Gästen im Speisesaal zu essen und bekamen sehr mäßiges Essen, wohingegen Hauptmann köstliche Speisen auf die Zimmer hinaufgetragen wurden. Das Ganze war etwas verdrießlich.“
In der ‚Entstehung des Doktor Faustus‘ erinnert sich Thomas Mann (GW XI, 275f.):
Eines Abends in Hiddensee [...] hatte er uns auf seinem Zimmer aus seinem Till Eulenspiegel-Epos vorgelesen, den unheimlichen Gesang, worin die Sonne aufzugehen versäumt, und nach einigem Gespräch darüber forderte er mich auf, nun etwas aus dem ‚Zauberberg‘ mitzuteilen, in dessen drittem Viertel etwa ich damals stand. Ich wehrte ab. Es widerstand mir ehrlich, zu lesen, nachdem er gelesen hatte, und ich sagte es. Nun geriet er in Bewegung. Es dauerte eine Weile, bis er hervorbrachte, was in ihm arbeitete. Voran gingen pantomimischer Widerspruch, Gesten, bannende Winke zur Aufmerksamkeit. Dann kam es: „Lieber Freund ... Nicht so ... Sie haben unrecht ... *In unseres Vaters Hause sind viele Wohnungen!*“ – Das

war so gut, als Wort so gefunden und empfunden, so groß gedacht und wohl angebracht, daß es mich in tiefster Seele rührte. Meinen Beifall beantwortete er mit wiederholtem und zufriedenen „Nichtwahr? Nichtwahr?“, und so sträubte ich mich nicht länger. Ich las etwas jüngst Geschriebenes, das Kapitel ‚Strandspaziergang‘, ein recht abstraktes Stück humoristischer Philosophie, das schlecht aus dem Zusammenhang zu nehmen ist [...] Aber der Alte war ange-tan. Er hatte sich beim Hören an den Tonfall, die Sprechweise, den geistigen Rhythmus gehalten und stellte Stilvergleiche an. „Woran es am meisten erinnert“, sagte er, „ist Meredith.“ Ich habe die Bemerkung im Gedächtnis behalten, weil sie sein Feingefühl für rhyth-mische Anklänge und Verwandtschaften kennzeichnete.

Im Glückwunsch zu Hauptmanns 70. Geburtstag erinnert er sich (GW X, 471f.):

Hiddensee hat ein kaltes Meer, besonders am Morgen, aber Hauptmann ging, wie er's wohl heut noch tut, sehr früh schon, um sieben Uhr, vorm Frühstück zum Baden an den Strand. Eines Morgens traf ich ihn dort – er stand schon im Bademantel, das weiße Haar von Wind und Salzwasser verklebt und versträhnt. „Nun?“ fragte ich. „Guten Morgen! Wie war es denn? Schönes Bad? Wie ist heut das Wasser?“ „Es geht“, war die Antwort. „Recht hübsch. Nur etwas zu warm.“ Und ich dagegen: „Warm? Das ist neu. Nun, desto besser!“ und ging weiter am Strande. Es waren vielleicht zehn Schritte, die ich ging, oder zwölf, da hörte ich hinter mir wiederholt meinen Namen von Hauptmanns Stimme. Er kam mir nach, bemüht, mich ernstlich zu bedeuten. Er sagte: „Verstehen Sie mich recht, lieber Freund, das war ein Scherz von mir! Das Wasser ist furchtbar kalt.“ Was war in ihm vorgegangen, seit ich an ihm vorüber war? Er hatte mich angeflunkert und fürchtete wohl gar so etwas wie einen Choc, wenn ich mit dem Glauben ins Bad ginge, das Wasser sei warm. Ich werde diese rührende Reue über einen so unschuldigen Schabernack niemals vergessen. Sie offenbarte mir zugleich etwas von der Eulenspiegelei und Schalkheit, die, was wenige wissen, auf dem Grunde von Hauptmanns Seele liegen, und von der schonend sich einfühlenden Güte, die ihr wider-spricht und sie nicht eilig genug korrigieren kann.

Vgl. hierzu auch Thomas Manns Briefe an Ida Boy-Ed vom 21. 7. 1924 und an Josef Ponten vom 25. 7. 1924: „Herzliche Grüße aus unserem gewaltigen Familien-Sommer-Lager (9 Perso-nen und Persönlichkeiten!)! Hier ist es kühl und herrlich. Direkt aus dem Bett stürze ich mich die Düne hinab ins Meer. Das glauben Sie nicht? Sie haben mich immer unterschätzt. Gestern feierten wir mit Hauptmanns ausgiebig den Geburtstag meiner Frau. Es ist uns gut bekommen.“

Aus einer anderen Perspektive berichtet Erika Mann am 23. 7. 1924 ihrer Freundin Pamela Wedekind über die Hiddenseer Ferien:

Hiddensee, 23. 7. 1924

Liebes Leben! Du *kannst* es nicht ahnen, wie schön das Meer ist, – zum Weinen schön. Heute regnet es ja allerdings Schusterbuben und merkwürdige kleine Nebenwölkchen flat-tern herum und Nebeltüten haben noch mal [unleserlich].

Aber das Haus und das Essen sind sauschlecht und mein Zimmer [...] ist so klein, so klein – all meine tausend Kinderkleidchen liegen auf dem Boden herum und sehen so zerdrückt aus, daß ich nur klagend die Hände ringen muß. Und jeden Morgen um 4 Uhr krähen 12 Hähne auf dem Misthaufen *vor meinem Fenster!* Das ist schmerzlich. Am Strand büßte ich auch heute einige Preziosen ein, so mein kleines Goldkettchen und mein wertvolles [unleserlich] – ich vergaß es schlichthin und verkatert wie ich nun einmal war. In der Nacht war das *komischste* Fest gewesen, das ich in meinem langen, langen Leben mitmachte; – bei Haupt-manns. Erst waren viele Wandervögel zum Dichter gepilgert, hatten gesungen und gesprun-gen und er hatte dümmlich geredet und Magda Bauer tanzte und schon all das war Scherz genug. Aber dann ging man in die werte Privatwohnung und dort gab es so toll und voll Bowle, daß alle aber auch alle (mit Ausnahme des Zauberers, versteht sich) recht sehr betrun-ken waren. Schillings, der Kapellmeister und Hülsen und Maler Kruse und auch Tante Katia und auch Hauptmann und auch die Mann (die aber für den Laien kaum merklich). All die Würdenträger und so heiter! Unausdenkbar! Ich fuhr Hauptmann durchs schön weiße

Häärle und er küßte mich und ich müßte doch fühlen, wie sehr ich seinem gefallenen Neffen ähnlich sähe. So weit wars gekommen! – Übrigens ist er, der Gerhart, unbeschreiblich *zisis* und ganz anders als man denkt. Er ist ein Lichtalbe im andern Sinn des Wortes und hat dabei etwas so uneitel Melancholisches; – ich mag ihn schon sehr gern. Seine Frau ist ein Rindvieh und eine *Person*, pudert sich so schlecht und ist so unliebenswürdig wie ich es selten antraf. – *Goldener Abgott*; – kannst Du es lesen? Gib Dir Mühe! – Ob wir hier bleiben oder noch wo anders hingehen, steht dahin, – ich schreibe es dann gleich! – Es wäre so tausendschön, wenn Du noch kämest! Fritz Kunhel [?!]. *Schreibe mir alsbald! Liebe mich!* Grüße andererseits Tilly und Sybilfeindin und Beneckendorff, wenn er nicht auf mich schimpft. – 1000 fach E.

- 4) *Bansin*: Nach dem Aufenthalt auf Hiddensee weilte Thomas Mann mit seiner Familie vom 1.–16. 8. 1924 in Bansin, Haus Seeblick, und vom 18.–25. 8. 1924 in Ahlbeck, Haus Heimdahl: „Wir waren alle zusammen (9 Personen) 14 Tage auf Hiddensee mit Hauptmann und sind nun der Jugend zu gefallen noch ein bischen an diese Rummelküste übersiedelt.“ (Brief an Carl Ehrenberg, 2. 8. 1924). – „Der Z[au]b[er]ber[g] hat einen großen Schritt gegen das nahe Ende gemacht. Ich rechne mit dem Finis für Ende Oktober.“ (Brief an Ernst Bertram, 28. 8. 1924).
- 5) *Franz Alfred Ewald Nehmer* (1868–1926): Kammergerichtsrat. Seit 1910 Amtsrichter in Perleberg, 1915 als Landgerichtsrat nach Berlin berufen. Seit 1911 verheiratet mit Anna Marie Elisabeth Fritz (1878–1927).
- 6) *Golo*: Golo Mann besuchte in jener Zeit, zusammen mit seiner Schwester Monika, das Landerziehungsheim Schloß Salem am Bodensee.
- 7) *Johanna von Schulze-Gaevernitz*, geb. Hirsch: Verheiratet mit Gerhard von Schulze-Gaevernitz, Nationalökonom.
- 8) *Elisabeth Jungmann* (1897–1959): Tochter eines jüdischen Justizrates in Oppeln, war von 1922 bis Ende 1933 Gerhart Hauptmanns Sekretärin. Sie lernte 1933 auf Hiddensee den Dichter Rudolf G. Binding kennen und blieb als dessen Lebensgefährtin bis zu seinem Tode (1938) vor den Judenverfolgungen bewahrt. Kurz vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges emigrierte sie nach England; dort heiratete sie am 20. 4. 1956 den Schriftsteller Sir Max Beerbohm. Nach dessen Tod am 19. 5. 1956 lebte sie in Rapallo.
- 9) *mein Wilhelm Meisterchen*: Anspielung auf Hans Castorp im ‚Zauberberg‘.

Gerhart Hauptmann an Thomas Mann

[Kloster auf Hiddensee], 11. 8. 1924

Die letzten Hiddenseer Sonnen leuchten uns und im nahen Abschied erinnern wir uns, liebe Freunde, an die Gipfelung der abschließenden Epoche durch Ihre Gegenwart¹. Diese Erinnerung, einigermaßen wehmütig, erneuert sich aber zur hoffnungsvollen, und wir leben der Gewißheit, Ihren zwei Lichtinseln, Bozen und Hiddensee, bald eine dritte, Agnetendorf² oder etwa Lugano³? durch hoffentlich angenehm sonnige Bemühungen zugesellen zu können. Dies so eilig als herzlich, mit dem innigsten Wunsch für Werk und Familie.

[Gerhart Hauptmann]

Briefdiktat an Elisabeth Jungmann, Abschrift

- 1) *Ihre Gegenwart*: Thomas Manns Sommerurlaub in Kloster auf Hiddensee (17./18.–31. 7. 1924).
- 2) *Agnetendorf*: Haus Wiesenstein, Wohnsitz von Gerhart und Margarete Hauptmann von 1901 bis zu seinem Tode. Gerhart Hauptmann hatte am 31. 5. 1900 von seinem Architekten Hans Grisebach die Baupläne erhalten, am 25. 6. 1900 wurde mit dem Bau begonnen und am 10. 8. 1901 war er mit Margarete Marschalk und dem Sohn Benvenuto in das neue Heim eingezogen.
- 3) *Lugano*: Nach ihrem Aufenthalt in Kloster auf Hiddensee weilten Gerhart und Margarete Hauptmann Ende August/September 1924 in Bad Liebenstein, im Oktober in Bozen/Gries, am 30. Oktober 1924 in Berlin zur Vorlesung aus ‚Ulrich von Lichtenstein‘ und ‚Till Eulenspiegel‘ im Blüthner-Saal, im November in Lugano und Santa Margherita, von Dezember bis Ende April 1925 in Rapallo, Villa Carlevaro.

Thomas Mann an Gerhart und Margarete Hauptmann

Sestri-Lev.[ante], 8. X. [1924]
Hotel Jensch

Verehrte Freunde, seien Sie begrüßt von Ihrer Küste! Ich bin seit ein paar Tagen als Quartiermacher hier, meine Frau mit den beiden Kleinen² folgt übermorgen. Es wäre großartig, wenn Sie auch noch ein bischen kämen³. Allerdings macht Jensch Anfang November vorübergehend zu. Wir haben ihn gewählt, weil hier etwas Sand-Strand für die Kinder ist. – Ich freue mich brennend auf die Ile des dames⁴.

Ihr Thomas Mann

Hs. Postk.

- 1) *von Ihrer Küste*: Vom 4.–28./29. 10. 1924 weilte Thomas Mann in Sestri Levante an der Riviera, um sich von der Arbeit am ‚Zauberberg‘ zu erholen. Am 23. 9. 1924 schreibt er an Joseph Chapiro: „Ich beende in den nächsten Tagen ein schreckliches Untier von einem Roman und will dann, recht strapaziert, noch etwas nach dem Süden gehen.“ (vgl. auch Brief an Carl Helbling vom 12. 9. 1924, an Georg Hirschfeld vom 27. 9. 1924). Er beendete den Roman am 28. 9. 1924 und feierte die Vollendung mit Ernst Bertram. Mit dem Münchener Freund verbrachte er auch die ersten zehn Ferientage in Sestri Levante, die restliche Zeit mit seiner Frau und den beiden jüngsten Kindern Elisabeth und Michael Mann. Am 27. 10. 1924 berichtet er Bertram aus Sestri Levante: „Auf den Z[au]b[er]er]g 5000 Vorbestellungen, sodaß Fischer gleich 20 Tausend druckt. Da kann denn der Meister einzig Befriedigung empfinden in Hinsicht auf die Subsidien. Aber ich habe ja „ingù“ geschrieben, statt „in giù“! Gräßlich! Nach der Entdeckung habe ich die ganze Nacht davon geträumt.“
- 2) *mit den beiden Kleinen*: Elisabeth (geb. 1918) und Michael Mann (1919–1977). Katia Mann konnte ihrem Mann erst am 10. 10. 1924 nach Sestri Levante nachreisen, da die beiden jüngsten Kinder wegen einer Blinddarmoperation im Spital lagen.
- 3) *kämen*: Hauptmann weilte um die gleiche Zeit wieder im Hotel Austria in Bozen. Als er Anfang November 1924 nach Santa Margherita kam, war Thomas Mann aus dem nahen Sestri Levante bereits abgereist.

- 4) *Ile des dames*: Gerhart Hauptmann, ‚Die Insel der Großen Mutter oder Das Wunder von Île des Dames. Eine Geschichte aus dem utopischen Archipelagus‘, Berlin: S. Fischer 1924. Hauptmann hatte diesen Roman im Sommer 1916 in Kloster auf Hiddensee begonnen, im April 1919 und im Mai 1922 in Agnetendorf fortgeführt und schließlich im Sommer 1923 abgeschlossen. Das Buch verkaufte sich sehr gut. So konnte Fischer am 21. 10. 1924 Hauptmann berichten, bei der ‚Insel‘ handle es sich, „wie es scheint um einen ‚Schlager‘, von dem ein schneller Verkauf großer Auflagen zu erwarten ist. [...] Bisher haben wir von der ‚Insel‘ etwa 14 000 Exemplare verkauft. Wir sind mit den Vorbereitungen zu einem Neudruck von weiteren 25 000 Exemplaren bereits beschäftigt.“ Am 29. 11. 1924 schreibt Hedwig Fischer an Aage Madelung:

Hauptmann und Thomas Mann, die Beide jetzt einen großen Roman vollendet haben, waren so unsicher und selbstkritisch, waren sich gar nicht bewußt, was sie der Welt geschenkt hatten; beide Romane, die „Insel der großen Mutter“ und „der Zauberberg“ haben einen großen Erfolg, wie überhaupt zu unserer größten Freude, nach einer langen Zeit der Sterilität, eine starke Blüte des Verlages jetzt eingesetzt hat.

Bildnachweis

Die Goethe-Zeichnung entstammt dem Werk von Hans Daiber: Gerhart Hauptmann oder Der letzte Klassiker, Verlag Fritz Molden, Wien–München–Zürich, 1971; das Foto von Gerhart Hauptmann dem Nachlaß von Margarete Hauptmann, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

Rezension

Frank Fechner: *Thomas Mann und die Demokratie: Wandel und Kontinuität der demokratierelevanten Äußerungen des Schriftstellers*. Tübinger Schriften zum Staats- und Verwaltungsrecht, Band 9. Berlin: Duncker & Humblot 1990. 373 Seiten.

Dieses Buch ist die überarbeitete Fassung einer juristischen Dissertation aus dem Jahr 1988. (Der Tübinger Doktorvater trägt einen Namen, der in Thomas Manns Biographie vorkommt: Graf Vitzthum.) Fechners Untersuchung kommt zu durchaus diskutablen Ergebnissen auf methodischen Wegen, denen der Literaturwissenschaftler Einwände entgegenzusetzen muß. Jedoch muß diesem und allen Thomas-Mann-Lesern gerade die Überschreitung der Fachgrenzen, diese Begegnung mit der juristischen Weise, Texte zu lesen, anregend sein. Fechner benutzt viel Sekundärliteratur. Vollständigkeit ist menschenunmöglich geworden, Fechners Auswahl ist jedoch nicht immer glücklich. Er zitiert viel veraltete Literatur und läßt Wichtiges aus, zum Beispiel Hans Wysling, *Narzißmus und illusionäre Existenzform*. Störend sind orthographische und andere Fehler, und gelegentlich nicht nachgewiesene Zitate. Ein Register fehlt.

Wenn Fechner sagt, „aus juristischer Sicht kann ihm [Thomas Mann] Vagheit und Ungenauigkeit vorgeworfen werden“ (13; Zahlen in Klammern ohne Sigle beziehen sich auf Fechners Text, das Sigle GW mit Band und Seitenzahl auf Thomas Manns Werke in 13 Bänden), dann wird der Literaturwissenschaftler dieses Urteil über die Sprache der Essays bestätigen. Fechner läßt sich von dieser Ungenauigkeit nicht abhalten, Thomas Manns Texte auf Varianten der Bedeutung der Wortgruppe „Demokratie“ und „demokratisch“ abzuhören. Dieses Abhören teilt er in vier Phasen ein, deren Grenzen historisch bedingt sind: „Wilhelminisches Kaiserreich“, „Weimarer Republik“, „Nationalsozialistische Herrschaft“, „Nach dem Zweiten Weltkrieg“. Dieser Teil umfaßt über 270 Seiten, die wichtige Ergebnisse enthalten, sowohl wenn

sie die Widersprüchlichkeit und Variationsbreite der Formulierungen Thomas Manns registrieren, noch mehr, wenn sie Kontinuität des politischen Denkens seit den *Betrachtungen eines Unpolitischen* nachweisen. Nur steht ihr Umfang in keinem vernünftigen Verhältnis zu den Ergebnissen. Fechner, wie viele Doktoranden, hat sich nur schwer von seiner Materialsammlung lösen können.

Sehr viel besser sind die beiden letzten Abschnitte: „Phasenübergreifende Fragen“ und „Ausblick“. Hat Thomas Mann keinen eindeutigen Begriff von Demokratie, so haben die Staatsrechtler den Begriff auch nicht schärfen können. Die „Demokratiethorie“ sei „in der Sackgasse“, so zitiert Fechner (289) Klaus Stern, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*. Will Thomas Mann den Begriff „Demokratie“ mit „Humanität“ und „Menschenwürde“ füllen, und materiell, nicht bloß formal verstehen, so entspricht das nicht nur der staatsrechtlichen Diskussion in der Bundesrepublik, sondern auch dem Grundgesetz und der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes. Auch der Wunsch nach einer sozial verantwortlichen Demokratie, der in Thomas Manns politischen Schriften nicht erst seit dem Ende der Weimarer Republik vorkommt, nach dem Zweiten Weltkrieg darin vorherrscht, gehört zu den staatsrechtlichen Zielen der Bundesrepublik. Sind diese von der Erfahrung des nationalsozialistischen totalen Staates geprägt, so hat Thomas Mann vor ideologischer Totalität schon in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* gewarnt. Fechner sieht also, meiner Ansicht nach mit vollem Recht, Thomas Manns politisches Denken keineswegs als hoffnungslos konservativ, auch nicht als bloße Träumereien eines narzisstischen Schriftstellers, sondern als einen genuinen Beitrag zu den Vorstellungen eines besseren deutschen Staates, wie sie auch die Väter und Wahrer des Grundgesetzes entwickelt haben.

Zu diesen, meiner Ansicht nach richtigen, Ergebnissen kommt Fechner, weil er die politisch-essayistischen Äußerungen Thomas Manns ernst nimmt. So ungeduldig die Leser werden können, wenn sie Fechners Analyse dieser Texte folgen, solch eine Analyse ist notwendig, auch wenn Fechner besser getan hätte, mehr Ergebnisse als Quellenzitate vorzuzeigen. Wer alle Äußerungen überblickt, kann nicht mehr an bestimmte Entwicklungen in Thomas Manns Denken glauben. Entwicklungen von einer bestimmten Phase des Werkes in eine andere sind leicht zu belegen, aber ebenso leicht zu widerlegen. Dennoch finden immerfort Wandlungen in Thomas Manns Denken statt, wie es bei einem Menschen mit gestaltender Phantasie zu erwarten ist. Den Veränderungen können Rückschläge folgen. Es gibt in Thomas Manns Vorstellungswelt sowohl Kontinuität als auch Wandlung. Das ist ein grund-

sätzlicher Widerspruch, dem ein Wissenschaftler gerne Feststellungen gegenüberstellt.

Die Literaturwissenschaft täte besser, von solchen Widersprüchen auszugehen, statt zu versuchen, sie harmonisierend zu beseitigen oder als definitive „Entwicklungsphasen“ hintereinander aufzureihen. Literatur lebt vom Widerspruch gegen die alltägliche Wirklichkeit, der aber mit dem Vokabular aus derselben Alltäglichkeit ausgedrückt werden muß, die der Dichter hinter sich lassen will. Der Reiz der Romanliteratur rührt gerade von ihrer Vieltimmigkeit her. Prosa erweckt den Eindruck von geformter Sprache erst dann, wenn die vielfältigen, spannungsreichen Widersprüche so dargeboten werden, daß die Leser in dem Text Zusammenhänge spüren, die seine Spannungen übergreifen, ohne sie aufzulösen. Spannungslose Texte, Texte, in denen „die Meinung des Autors [...] sicher festgestellt werden“ (278) könnte, sind langweilig und werden als formlos empfunden. Widersprüche auf einen Nenner zu bringen, ist in der Literaturwissenschaft verfehlt, erregt Ideologieverdacht.

Im Falle der Biographie Thomas Manns ist der Widerspruch der: Thomas Mann hat die Meinungen der *Betrachtungen eines Unpolitischen* sowohl verlassen als auch beibehalten. Das hat Fechner bei seiner Analyse der politischen Essayistik mit Recht festgestellt. Er hat die *Betrachtungen* gelesen und diese Lektüre hat ihn von der vorherrschenden Meinung abgebracht, Thomas Mann sei von einer nationalistischen Ideologie zu einer demokratischen übergegangen. Er weiß also, daß Thomas Mann in den *Betrachtungen* von einem „Volksstaat“ spricht, der nicht ideologisch geformt sein soll (57), daß Thomas Manns Kampf gegen „Politik“ und „Demokratie“ in den *Betrachtungen* eigentlich ein Kampf gegen verpflichtende Ideologie ist (45). Er zitiert die überaus wichtige und so gut wie unbekannt Stelle aus dem Kapitel „Politik“, die Thomas Manns Bekenntnis zur Monarchie erläutert. Die Monarchie soll ein Gegengewicht gegen die Geldinteressen sein, so daß Sozialpolitik möglich ist (60). So eindeutig, wie Fechner an anderer Stelle meint (107), kann ich Manns Bekenntnis nicht finden. Er teilt der Monarchie eine Funktion zu, die nicht notwendig an diese Institution gebunden ist. Gegen ein eindeutiges Bekenntnis spricht wohl auch der satirische Zug in *Königliche Hoheit*.

Mit Recht kritisiert Fechner, daß Thomas Mann das Gegengewicht gegen die Geldmächte sich auch später immer nur in einer Person hat vorstellen können, in dem guten Politiker. Fiktionale Gegenbilder gegen die schlechte nationalsozialistische Volksherrschaft sind Mose in *Das Gesetz* und Joseph, beide Autokraten, oder, wie Fechner sagt, Monokraten. Ich würde auch die Beschreibung Franklin Roosevelts, des „großen Politikers des Guten“ (GW XII, 943) als „Cäsar“ (GW XII, 941) dazurechnen. Thomas Manns Festhalten

an dem genialen, guten Führer, sein mangelndes Mißtrauen gegen die Versuchung der Macht, die auch Politiker guten Willens ergreift, ist tatsächlich eine Grenze seines Politikverständnisses, so weitsichtig dieses manchmal sein kann. Diese Grenze zeigt sich auch darin, daß er die Prinzipien der amerikanischen Verfassung kaum verstanden hat.

Ein Mangel der Arbeit Fechners ist, daß er den historischen Horizont vernachlässigt. Thomas Manns vorübergehende Sympathie mit dem Kommunismus muß im Zusammenhang mit der Münchener Räterepublik, mit seiner Lektüre von Gustav Landauers *Aufruf zum Sozialismus* und mit seinen Mittelalterstudien gesehen werden, sein Mißverhältnis zur amerikanischen Öffentlichkeit und zur amerikanischen Politik ist aus seinem deutschen bildungsbürgerlichen Hintergrund zu erklären. Dieser Zusammenhang mit dem deutschen Beamten-Bildungsbürgertum ist bestimmend für Thomas Manns politisches Denken; er erklärt wohl auch die Übereinstimmungen mit der staatsrechtlichen Diskussion in der Bundesrepublik.

Der Jurist Fechner bindet sich zu sehr an den Wortlaut der Texte. So beachtet er nicht (113), daß der Text „Bekenntnis und Erziehung“ ein Beitrag Thomas Manns zu einer Frankfurter Goethewoche im März 1922 war, vor der Berliner Rede „Von deutscher Republik“ im Oktober. An der Frankfurter Goethewoche nahmen Reichspräsident Ebert und ein sozialdemokratischer Minister teil, sie war ein kulturpolitisches Ereignis in der traurigen Geschichte der verfehlten Eingliederung des deutschen Bildungsbürgertums in die Republik.

Die politischen Äußerungen Thomas Manns gewinnen erst dann ihre volle Bedeutung, ihren vollen Wert, wenn zwei der wichtigsten Antriebe in seinem Leben mitbedacht werden: die Auseinandersetzung mit dem Bruder Heinrich und die homoerotischen Neigungen. Heinrichs Forderung, am Ende seines Essays „Geist und Tat“ (Januar 1911 in *Pan*), „das Genie muß sich für den Bruder des letzten Reporters halten“, der Schriftsteller müsse helfen, die öffentliche Meinung gegen die Herrschenden zu mobilisieren, weckte Thomas Manns Widerstand. Fechner zitiert eine Anspielung Thomas Manns in den *Betrachtungen* auf diese Aufforderung seines Bruders (55), aber tut den Bruderkonflikt dann in einer unzureichenden Anmerkung ab.

Thomas Manns Ehrgeiz, seinen Texten überzeitliche Qualität zu verleihen, hinderte ihn daran, Heinrichs Aufforderung nachzukommen, schloß aus, daß er seine fiktionalen Texte benutzte, um politische Ideologien zu verbreiten. Die Vieldeutigkeit seiner Texte, die sogenannte Ironie des Erzählers, ist für ihn untrennbar von ihrer Qualität. Diese Vieldeutigkeit ist in seinem Werk deutlicher als in einer einzelnen essayistischen Äußerung. Allerdings,

das wird aus Fechners Untersuchung erkennbar, entsteht Vieldeutigkeit auch, wenn man viele essayistische Äußerungen zusammenlegt.

Wir können Thomas Manns Politik nicht von seinem Verhältnis zu seiner Kunst und zu seiner Sprache trennen. Das „Unpolitische“ ist nur ein Wort für das Bedürfnis nach Unabhängigkeit seiner Sprachkunst, die von den gängigen Meinungen abgelöst sein soll, und deren „Ironie“ diese Unabhängigkeit demonstriert. Dagegen spricht das ebenso starke Bedürfnis, durch die formale Qualität seiner Texte die Leser, die Nicht-Außenseiter, die „Glücklichen“, zu überzeugen und zu gewinnen. Thomas Manns homoerotische Neigung, von der er glaubte, daß sie ihn von dem gewöhnlichen „Glück“ der meisten Menschen trenne, hing mit seinem Ehrgeiz nach der Außergewöhnlichkeit, nach dem überzeitlichen Wert seiner Texte zusammen. Dieser Wert soll zur Kompensation für das gewöhnliche „Glück“ werden. Thomas Mann zeigte Züge des Narziß, aber er liebte auch das öffentliche Auftreten, und er war ganz unangemessen von dem Erfolg seiner Werke abhängig. Der Grundwiderspruch in der Biographie Thomas Manns entsteht aus der „unpolitischen“, narzißistischen Besessenheit von artistischem Qualitätssinn und dem „politischen“ Selbstdarstellungs- und Erfolgsbedürfnis (das in seinen Briefen manchmal als Anpassung an den Empfänger erkennbar wird).

Nach dem Ersten Weltkrieg hat er sich die Forderung seines Bruders, daß der Schriftsteller Führer sein soll, auf seine Weise kooptiert. Wie in den *Betrachtungen* verteidigte er, seit den Reden „Goethe und Tolstoi“ und „Von deutscher Republik“, die Freiheit der Kultur, der Sprache, aber jetzt gegen die rechte Ideologie, die diese Freiheit bedrohte. In der Freiheit dieser seiner literarischen Sprache kann er dann Goethe als konservativen geistigen Führer entstehen lassen. Mit Recht macht Fechner darauf aufmerksam, daß Goethe in *Lotte in Weimar* antidemokratisch ist (184).

Fechners Betrachtungen der fiktionalen Werke leiden unter seiner Neigung, das einzelne Werk auf eine Stimme hin abhören zu wollen. „Unordnung und frühes Leid“ ist selbstironisch konservativ. Es ist der Professor Cornelius, der die Unordnung haßt. Dieser „Haß“ (90) ist auch eine Möglichkeit des Autors; eine andere ist die Zuneigung zum Chaos, die man zum Beispiel in „Herr und Hund“ finden kann. Fechner registriert zwar, daß es „ironisch“ klingt, wenn der Hochstapler Krull zugunsten einer „wohlgestuften Gesellschaftsordnung“ redet (282) und seine Rede dabei an die Sprache der *Betrachtungen eines Unpolitischen* anklingt, aber er bringt nicht genügend heraus, daß die Ironie, solche Gedanken Krull in den Mund zu legen, als Selbstironie verstanden werden will. Die Konzeption des *Doktor Faustus* simplifiziert Fechner, wenn er den Roman als „aus dem heftigen Widerspruch zum ‚Dritten Reich‘ in den letzten Kriegsjahren entstanden“ bezeichnet

(233f.). Ein ganz wesentlicher Bestandteil der Konzeption ist Selbstkritik. Sie klagt die Möglichkeit, die Verlockung, eines asozial-ästhetizistischen Rückzugs auf die qualitätsbewußte hohe Kunst an. Der Roman hat tiefe Wurzeln in Thomas Manns Leben, obwohl er auch das Zeitgeschichtliche aufnimmt. Der selbstkritische Teil der Konzeption ist von der politischen Aussage nicht abzutrennen. Politisch ist die Frage, ob das Streben nach hoher Kunst und damit das, was Thomas Mann zuletzt unter Deutschland versteht, „Gnade“ finden kann oder ob der Ehrgeiz zur hohen Kunst, die kaum noch jemand versteht, als asozial zu verdammen ist, weil sie dem Volk die Künstler als Führer zum Guten entzieht. Diese Frage läßt der Roman offen, auch wenn sie Leverkühns Kompositionen durchzieht und Zeitblom sich bemüht, seinen Text auf die Seite der Begnadigung auszurichten. Aber Leverkühns asoziale Kunst bleibt isolierter Schein, und Zeitblom ist kein zuverlässiger Erzähler.

Die Offenheit der Begnadigungsfrage in diesem Roman, der auch ein Nietzsche-Roman ist, folgt Nietzsches Philosophie und zieht doch deren Grundlage in Zweifel. Nietzsche selbst bezweifelte alle vorhandenen Weltdeutungen zugunsten der Möglichkeit von kreativen Neudeutungen, ohne neue verläßliche Werte zu etablieren. Die Werte, die er verkündete, Übermensch und ewige Wiederkehr, nahm Thomas Mann nicht an. Seine Nietzsche-Nachfolge ist selten so deutlich wie in der Rechtfertigung für den deutschen Bruch des belgischen Neutralitätsvertrages in Thomas Manns „Friedrich und die große Koalition“ von 1914. Nietzsche kommt in Fechners Buch höchstens am Rande vor, dürfte aber in einer Darstellung des politischen Denkens Thomas Manns nicht fehlen.

Fechner zitiert einmal aus den *Bekennnissen des Hochstaplers Felix Krull* die Metapher für das Publikum eines Schauspielers, das „einem ungeheuren Schwarme von nächtlichen Insekten gleicht, der sich stumm, blind und selig in eine strahlende Flamme stürzt“ (282). Der Autor spielt hier hinter dem Rücken seines Ich-Erzählers Krull auf Goethes „Selige Sehnsucht“ an und macht die Anspielung als solche kenntlich: in seinem Text kommt das Wort „selig“ zweimal in diesem Zusammenhang vor (GW VII, 290, die von Fechner zitierte, aber nicht ausgewiesene Stelle GW VII, 294), das zweitemal als „seliger Falter“. Thomas Mann schreibt für Leser, für die „Selige Sehnsucht“ zur Allgemeinbildung gehört. Fechner hat diese Anspielung nicht verstanden. Darum fehlt seiner Interpretation der Stelle eine Dimension. Krull vertritt das Bildungsbürgerlich-Elitäre, ohne selbst gebildet zu sein. Die „Erkenntnis, daß ‚das Volk‘ geführt werden kann und geführt werden will“ (283), wird durch Krulls Unbildung unterminiert und damit auch der Rückgriff auf die Zeit der *Betrachtungen*, auf den Fechner mit Recht aufmerksam

macht. Das Elitäre in Manns Demokratiebegriff ist ein Thema Fechners, das noch weiterer Erörterung bedarf.

Aus meiner Lektüre des Buches entstehen mir zwei Fragen, die nicht mehr Fechner, sondern das deutsche Bildungssystem und die juristische Ausbildung betreffen. Die erste bezieht sich auf das Verständnis fiktionaler Texte. Kann die Literaturwissenschaft, wenn sie Lehrer an höheren Schulen ausbildet, erreichen, daß in absehbarer Zeit die Vielstimmigkeit und Vieldeutigkeit fiktionaler Texte, ihre Fähigkeit zur Aussage von Widersprüchen in Gesellschaft und Weltanschauung, als ein wesentlicher Ausdruck einer Zeit begriffen wird, deren Menschlichkeit pluralistisches Denken erfordert, deren Gefahr fundamentalistische Rückschläge sind? Daß Fechners Verständnis dieser Natur moderner fiktionaler Texte nicht weit genug reicht, obwohl er offensichtlich literarisch interessiert ist, ist als Fehlleistung des Bildungssystems zu werten. Meine andere Frage bezieht sich auf die juristische Ausbildung. So sehr ich die Notwendigkeit begreife, in der juristischen Ausbildung auf Begriffsschärfe zu bestehen, so sehr bin ich betroffen über die Vernachlässigung des historischen Kontexts in Fechners Studie. Geht der Nachdruck auf der Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen in einem Vertrag oder einem Tatbestand so weit, die Umstände zu vernachlässigen, unter denen der Vertrag oder die Tat zustande gekommen ist? Von der Ausbildung im Strafrecht kann ich mir eine solche Abstraktion von dem gelebten Leben nicht vorstellen, sie wäre gegen die Menschenwürde. Herrscht im Staatsrecht der Glaube an eindeutige Sprache? Das wäre ein Irrglaube. Die Sprache ist ein wunderbares, aber immer auch ein mehrdeutiges Instrument, gerade darum muß es Juristen und Literaturwissenschaftler geben. Aus der Übung in der Anwendung des Mehrdeutigen auf einen Fall oder auf das Verständnis oder Mißverständnis eines Textes gewinnen sie ihre Autorität und ihre Bescheidenheit. Die Zeichen, die Signifikanten der Sprache erreichen außersprachliche Signifikate, das, was wir Wirklichkeit nennen, nie völlig, was allerdings kein Grund ist, Sprache bloß als widersprüchliches Spiel zu verstehen, so daß Texte beliebig dekonstruierbar werden, alles und nichts bedeuten.

Fechners Bestehen auf dem Wesentlichen hat ihn befähigt, eine ideologisierte weitverbreitete Meinung zu durchstoßen. Er hat Thomas Manns politische Wunschgedanken von einer Demokratie der Menschenwürde auf in der Bundesrepublik herrschende staats- und verfassungsrechtliche Normen bezogen. Aber das historisch-biographische Umfeld, in dem Thomas Manns Wunschgedanken entstanden und das Fechner vernachlässigt, ist kein unwesentliches Beiwerk, sondern gibt den Rahmen für das Verstehen von Texten vor, reduziert deren Mehrdeutigkeit. Erst in seinem Verständnis kämen wir

auf die eigentliche Bedeutung der Übereinstimmungen, die Fechner feststellte, auf deren Wert in der Geschichte der deutschen Nation. Auf den historischen Rahmen historischer Texte kann weder der Literaturwissenschaftler noch der Jurist verzichten. Denn die Notwendigkeit, Texte so zu verstehen, wie sie gemeint sind, sie auf den gegenwärtigen kulturellen Konsensus zu beziehen, indem wir sie zugleich davon absetzen, gilt für beide Fächer.

Herbert Lehnert (Irvine)

Thomas Mann: Werkregister

Kursive Seitenzahlen verweisen auf die Anmerkungen.

- Achtung, Europa! 31
[An Gerhart Hauptmann] 250 ff., 264, 265, 273 f.
- [Bekenntnis und Erziehung] 286
Bekenntnis zum Sozialismus 28 f.
Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull 18, 23, 259, 272, 274, 275, 287 f.
- Betrachtungen eines Unpolitischen 10, 14, 20, 27–31, 103, 110 f., 115 f., 135, 206 f., 213, 249, 252 f., 257, 284–288
- Briefwechsel und Briefadressaten
– Ernst Bertram 45, 75, 214 f., 219, 252, 254, 257, 270 f., 280 f.
– Ida Boy-Ed 118, 279
– Joseph Chapiro 281
– Emil Bernhard Cohn 91
– Carl Ehrenberg 280
– Fritz Endres 271
– Gottfried Bermann Fischer 264, 265 f.
– Samuel Fischer 248, 266, 271
– Alexander Moritz Frey 264
– Otto Grautoff 119, 126
– Gerhart Hauptmann 252, 260–263, 268–282
– Margarete Hauptmann 247, 272, 278, 281
– Moritz Heimann 271
– Carl Helbling 281
– Hermann Hesse 247, 264
– Georg Hirschfeld 281
– Ludwig von Hofmann 256
– Jakob Horowitz 141
– Erich von Kahler 39, 134
– Karl Kerényi 70, 135, 148, 156, 181, 219, 267
– Jonas Lesser 46, 73
– Ludwig Lewisohn 72 f., 89
– Ferdinand Lion 88
– Erika Mann 261 f.
– Heinrich Mann 248, 272
– Hans Mayer 245
– Agnes E. Meyer 33, 127
– Josef Ponten 249, 279
– Emil Preetorius 74
– Hans Reisiger 267
– Max Rychner 28
– René Schickele 32 f.
– Meno Spann 46
– Erich Unger 83
– Bruno Walter 253
– Philipp Witkop 252, 271 f.
- Briefe an Karl Kerényi 156
Buddenbrooks 17, 20 f., 77, 80, 103, 134 ff., 149, 223, 248
- Doktor Faustus 24, 26, 29, 72 ff., 80, 89–92, 117, 209, 211, 287 f.
- Die Einheit des Menschengesistes 138, 145, 147, 149, 150, 156 f.
- Die Entstehung des Doktor Faustus 262 f., 266 f., 278 f.

- Fiorenza 103, 248
 Franklin Roosevelt 285
 Freud und die Zukunft 41, 52, 54, 95,
 119, 133, 134, 136 ff., 145–149, 178
 Friedrich und die große Koalition 288
 Fürsten-Novelle s. Königliche Hoheit

 Gedanken im Kriege 252
 Geist und Kunst 249 ff., 257, 261
 Die Geliebten (Novellenplan) 126, 248
 Gerhart Hauptmann (1952) 258, 267
 Gesang vom Kindchen 233
 Das Gesetz 34, 35, 64, 285
 Goethe und die Demokratie 111
 Goethe und Tolstoi 103 f., 111, 116,
 213 ff., 257, 287

 Herr und Hund 287
 Herzlicher Glückwunsch [Gerhart
 Hauptmann zum siebzigsten Geburts-
 tag] 247, 279

 Joseph und seine Brüder 9–244, 265
 Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag
 37, 47, 69, 134, 138 f., 145, 148, 156

 Der kleine Herr Friedemann 17, 20 f.
 Kleists ‚Amphitryon‘ 75 f.
 Der König von Florenz s. Fiorenza
 Königliche Hoheit 103, 223, 233, 248,
 285
 Kultur und Politik 28

 Lebensabriß 50
 Leiden an Deutschland 83, 86
 Leiden und Größe der Meister 264
 Leiden und Größe Richard Wagners
 209
 Lotte in Weimar 18, 23, 111, 287
 Lübeck als geistige Lebensform 134

 Monolog (Gedicht) 249

 Notizbücher 119, 258

 On Myself 23, 41

 Pariser Rechenschaft 38 f., 50, 207 ff.,
 212 f.
 Das Problem der Freiheit 35

 Rede für Franklin D. Roosevelt 33
 Rede vor Arbeitern in Wien 28
 Sechzehn Jahre. Zur amerikanischen
 Ausgabe von ‚Joseph und seine
 Brüder‘ 32

 Schwere Stunde 9
 Süßer Schlaf 12

 Tagebücher 83 f., 86, 89 f., 115 f., 121,
 126, 207, 215, 248, 253, 256, 262,
 263 f., 265, 266 f., 270 f.
 Der Tod in Venedig 12 f., 17, 19 ff.,
 103, 119 ff., 216 ff., 257
 Tonio Kröger 117, 124, 217, 248, 259,
 270 f.
 Tristan (Novellensammlung) 248

 [Über den Joseph-Roman] 66, 78 ff.
 Über die Ehe 243
 Über die Lehre Spenglers 156
 Unordnung und frühes Leid 118, 287
 [‚Ur und die Sintflut‘] 76 f.

 Vom kommenden Sieg der Demokratie
 31, 33 ff.
 Von der Freiheit 31
 Von deutscher Republik 28, 35, 116,
 118, 206 f., 209, 253 f., 286 f.
 Vorspruch zu einer musikalischen Nietz-
 sche-Feier 107

 Ein Wort zuvor: Mein Joseph und seine
 Brüder‘ 39, 48, 59, 62

 Der Zauberberg 11 ff., 15, 17, 20 f.,
 103, 107, 110, 115, 117 ff., 121 f.,
 125–128, 139, 212–215, 218, 220, 223,
 247, 255–262, 265, 267 f., 273 f., 278,
 279–282

Personenregister

Kursive Seitenzahlen verweisen auf die Anmerkungen.

- Aldred, Cyril
– Akhenaten, Pharaoh of Egypt 65 ff.
Allam Schafik
– *Sinuhe's Foreign Wife* 188
Anthes, Rudolf
– Die Maat des Echnaton von Amarna 65 f.
Aristoteles 148
Arndt, Ernst Moritz 208
Assmann, Aleida 137
– Erinnerungsräume 149, 155
– Das Gedächtnis der Moderne 155
– Jaspers' Achsenzeit 157
– Schrift und Gedächtnis 137, 139
Assmann, Jan 55, 69
– Ägypten – Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur 65
– Ägyptische Hymnen und Gebete 70
– Das ägyptische Zweibrüdermärchen 177, 178
– Ikonographie der Schönheit 184
– Das kulturelle Gedächtnis 149
– Stein und Zeit 54, 57, 125
– Die Zeugung des Sohnes 200
– Der zweidimensionale Mensch 142
Assmann, Michael 134

Bachofen, Johann Jakob 41, 50 f., 53, 63, 130, 181, 205–221, 228, 230
– Gesammelte Werke 220
– Der Mythos von Orient und Occident 205–221
– Urreligion und antike Symbole 205–221
Baeumler, Alfred 206–213
– Bachofen. Der Mythologie der Romantik 206–212, 214, 217, 219
– Metaphysik und Geschichte 206
Baeumler, Marianne
– Thomas Mann und Alfred Baeumler 208
Bahr, Hermann 96
Bauer, Magda 279
Baumgart, Reinhard
– Der erotische Schriftsteller 102
– Das Ironische und die Ironie in den Werken Thomas Manns 179
Beerbohm, Max 280
Beneckendorff, Wolf von 280
Benjamin, Walter
– Der Erzähler 39
Benn, Gottfried
– Fazit der Perspektiven 76, 150
Berger, Willy R.
– Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman 138, 141, 172 f., 176
Bernoulli, Carl Albrecht 205 f.
– Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche 206

- Bertram, Ernst 215, 219, 257, 281
 – Nietzsche 215
- Bietak, Manfred 69
- Binding, Rudolf G. 280
- Blackman, Aylward Manley
 – Das hundert-torige Theben 42
- Blüher, Hans
 – Die Aristie des Jesus von Nazareth 215
- Blumenthal, Elke 178
 – Altägyptische Reiseerzählungen 188, 190
 – Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney 192 f., 200
- Böhm, Karl Werner
 – Zwischen Selbstzucht und Verlangen 102
- Böök, Fredrik 262
- Bonaparte, Napoléon 60, 130
- Borchardt, Ludwig 59
- Brahm, Otto 269
- Breasted, James Henry 63, 65
 – De hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis 62
 – Die Geburt des Gewissens 68
 – Geschichte Ägyptens 42
- Brentano, Bernard 265
- Brugsch, Heinrich
 – Geschichte Aegypten's unter den Pharaonen 61 f., 69
- Brunner, Hellmut 182
 – Altägyptische Erziehung 187
 – Altägyptische Weisheit 187
 – Das Besänftigungslied im Sinuhe 189
 – Die Geburt des Gottkönigs 189, 200
 – Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur 196
- Brunner-Traut, Emma 182, 200
 – Altägyptische Literatur 196, 202
 – Altägyptische Märchen 181, 185, 188 f., 191 f., 196, 198
 – Mythos im Alltag 153
 – Papyrus D'Orbiney 178
- Brunträger, Hubert
 – Thomas Mann und Alfred Baeumler 208
- Bucksch, Heinrich 277, 278
- Burckhardt, Jacob
 – Weltgeschichtliche Betrachtungen 134
- Carossa, Hans 259, 264
- Carter, Howard 59
- Černý, Jaroslav
 – Late Ramesside Letters 184
- Champollion, Jean François 60 f., 131
- Claudius, Matthias
 – Kriegslied 264
- Cogan, Mordechai
 – II Kings 167
- Colpe, Carsten
 – Die wissenschaftliche Beschäftigung mit ‚dem Heiligen‘ 157
- Corinth, Lovis 269
- Cremerius, Johannes
 – Die Reaktionsbildung im Leben Philipps II. 117 f.
- Cunningham, Raymond
 – Myth and Politics in Thomas Mann's „Joseph und seine Brüder“ 34
- Dacqué, Edgar
 – Umwelt, Sage und Menschheit 76, 98, 150
- Dedner, Burghard
 – Mitleidsethik und Lachritual 34, 106
- Dehmel, Richard 271
- Derchain, Philippe
 – La réception de Sinouhé 189
 – Snéfrou et les Rameuses 190
- Dierks, Manfred
 – Kultursymbolik und Seelenlandschaft 13
 – Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann 9, 11, 21, 30, 41, 43, 46, 51 f., 98, 208

- Thomas Manns „Doktor Faustus“ unter dem Aspekt der neuen Narzissmustheorien 117
- Donner, Herbert
 - Geschichte des Volkes Israel 167
 - Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte 163 f.
- Dostojewski, Fjodor Michailowitsch
 - Die Dämonen 89
- Driesch, Hans 272
- Duerr, Hans Peter 141
- Durieux, Tilla 269

- Ebach, Jürgen
 - Josephsgeschichte 171
- Ebert, Friedrich 252 ff., 264, 286
- Eco, Umberto
 - Lector in fabula 39
- Ehrenberg, Paul 126, 229
- Eichendorff, Joseph von 90
- Einstein, Albert 70
- Eliade, Mircea 99, 178
 - Le Mythe de l'éternel retour 139
- Elias, Norbert
 - Engagement und Distanzierung 40, 56
- Eliot, Thomas Stearns 155
 - The Waste Land 155
- Emrich, Elke
 - Macht und Geist im Werk Heinrich Manns 28
- Endesfelder, Erika
 - Die Stellung der Frau 182
- Endres, Fritz 271
- Erman, Adolf
 - Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum 42
 - Die ägyptische Religion 42, 64
 - Die Literatur der Ägypter 42, 142, 185–188, 190, 192, 198
 - Die Religion der Ägypter 45
 - Wörterbuch der aegyptischen Sprache 194
- Eulenberg, Herbert 249, 275

- Eyre, Chris J.
 - Crime and Adultery in Ancient Egypt 185
 - Fate, crocodiles and the judgement 185, 190
- Fairman, Herbert Walter 67
- Fechner, Frank
 - Thomas Mann und die Demokratie 34, 283–290
- Fecht, Gerhard 64
- Feucht, Erika
 - Die Stellung der Frau 182 f.
- Feuerbach, Ludwig 45
- Fischer, Gottfried Bermann 266
- Fischer, Hedwig 275
 - Briefwechsel mit Autoren 260, 282
 - Der S. Fischer Verlag und seine Autoren 269
- Fischer, Samuel 248, 268, 269, 270, 271 f., 275, 281
 - Briefwechsel mit Autoren 260, 262, 270, 282
 - Für Gerhart Hauptmann zum 15. November 1922 253
- Fischer-Elfert, Hans-Werner
 - Die Satirische Streitschrift 187
- Fishbane, Michael
 - Biblical Interpretation in Ancient Israel 154
- Flaubert, Gustave 49 f.
 - Salammbô 48 ff., 130
 - Die Versuchung des heiligen Antonius 130
- Flinders Petrie, William Matthew 62
 - A History of Egypt 64, 67
- Förster-Nietzsche, Elisabeth 206
- Fortes, Meyer
 - The concept of the person 145
- Franke, Detlef
 - Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen 53
 - Zum Ausstellungskatalog ‚Nofret – Die Schöne‘ 53, 182

- Freud, Sigmund 21, 23, 41, 53, 95 f.,
119 ff., 127, 131, 136, 144, 209, 229,
256, 260
- Abriß der Psychoanalyse 51
 - Briefwechsel 136
 - Der Mann Moses und die monothei-
stische Religion 64, 131, 144
 - Totem und Tabu 52, 76, 104, 150
 - Die Traumdeutung 131
- Friedrich Wilhelm IV. 61
- Frisch, Max
- Mein Name sei Gantenbein 24 ff.
- Frizen, Werner
- „Venus Anadyomene“ 139 f.
- Garis Davies, Norman de 63
- George, Stefan 83 f., 214 f., 218 f.
- Der Siebente Ring 214, 216
 - Der Stern des Bundes 215 f.
- Gergen, Kenneth J. 146
- Germer, Renate 194
- Görg, Manfred
- Die Amtstitel des Potifar 170
 - Ein biblischer Begriff im Licht seines
ägyptischen Äquivalents 170 f.
 - Der Eine oder die Vielen 168
 - Exodus 165
 - Jahwe 162
 - Jochebed 162
 - Jochebed und Isis 162
 - Mythos, Glaube und Geschichte 173
 - „Persönliche Frömmigkeit“ in Israel
und Ägypten 161
 - Die „Sünde“ Salomos 162
- Görres, Johann Joseph von 208 ff.
- Görres, Joseph 208
- Goethe, Johann Wolfgang von 24, 70,
103 f., 111, 128, 215, 247 f., 250 f.,
254, 256–260, 287
- Dichtung und Wahrheit 163, 259
 - Faust 88, 259
 - Der Fischer 111
 - Götz von Berlichingen 259
 - Hermann und Dorothea 233, 259
- Italienische Reise 256
 - Die Leiden des jungen Werthers 256,
259
 - Selige Sehnsucht 288
 - West-östlicher Divan 231
 - Wilhelm Meister 103 f., 259
- Goffman, Erving
- The Presentation of Self in Everyday
Life 155
- Goldberg, Oskar 71–92, 157, 211
- Die Götter der Griechen 71 f., 79,
86–89
 - Die griechische Tragödie 87
 - Maimonides 90
 - Die Wirklichkeit der Hebräer 73–92,
150, 157
- Golka, Friedemann W.
- Die biblische Josefsgeschichte 174
- Gordon, Cyrus H.
- The Marriage and Death of Sinuhe
188
- Gotthelf, Jeremias 276
- Grapow, Hermann
- Wörterbuch der ägyptischen Sprache
194
- Grautoff, Otto 119 f.
- Grillparzer, Franz 247
- Grimm, Alfred
- Joseph und Echnaton 193, 235–244
- Grimm, Herman 208
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoph
von
- Des Vortrefflich Keuschen Josephs in
Egypten Lebensbeschreibung 163
- Grisebach, Hans 281
- Gross, Walter
- Die Herausführungsformel 161
- Gundolf, Friedrich
- George 218
- Guthrie, W. C. K. 148
- Haenisch, Konrad 270, 271 f.
- Gerhart Hauptmann und das deutsche
Volk 272

- Halbwachs, Maurice
 – Les cadres sociaux de la mémoire 149 ff.
 – Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen 150
 – Das kollektive Gedächtnis 150
 – La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte 150
- Hall, Henry Reginald
 – Catalogue of Egyptian Scarabs 68
- Hamburger, Käte
 – Der Humor bei Thomas Mann 26, 38, 49, 51, 55
 – Die Logik der Dichtung 95
 – Thomas Manns biblisches Werk 139
- Hammacher, Emil 27
- Harden, Maximilian 90
- Hauptmann, Benvenuto 259, 269, 273, 274, 277, 281
- Hauptmann, Eckart 274
- Hauptmann, Gerhart 116, 215, 245–282
 – Das Abenteuer meiner Jugend 259, 266
 – Die abgekürzte Chronik meines Lebens 276
 – Agamemnons Tod 259
 – Anna 259
 – Antwort an Herrn Romain Rolland 252
 – Der Biberpelz 248
 – Der Bogen des Odysseus 276
 – Briefwechsel 274, 276
 – Buch der Leidenschaft 274
 – [Dementi der Präsidentschaftskandidatur] 252 f.
 – Diarium 1917–1933 262 f., 276
 – Elektra 259
 – Festaktus 261 f.
 – Festspiel in deutschen Reimen 253
 – Die Finsternisse 266
 – Florian Geyer 259
 – Fuhrmann Henschel 248
 – Gabriel Schillings Flucht 269
 – Grabspruch 266
 – Griechischer Frühling 248 f., 250 f., 255 ff., 259
 – Der große Traum 273, 276
 – Gruß an Thomas Mann 262
 – Hanneles Himmelfahrt 248
 – Helios (Fragment) 269
 – Im Wirbel der Berufung 259
 – Die Insel der Großen Mutter 252, 273, 275 f., 281, 282
 – Iphigenie in Aulis 259
 – Iphigenie in Delphi 259
 – Der Ketzer von Soana 248, 251 f., 257, 276
 – Magnus Garbe 259
 – Michael Kramer 248
 – Der Narr in Christo Emanuel Quint 248, 251, 276
 – O mein Vaterland, heiliges Vaterland (Gedicht) 252
 – Rose Bernd 248
 – Tagebücher 1897–1905 274
 – Till Eulenspiegel 259, 276, 278, 281
 – Ulrich von Lichtenstein 281
 – Die versunkene Glocke 259
 – Vor Sonnenaufgang 248, 259
 – Vor Sonnenuntergang 259
 – Die Weber 248
- Hauptmann, Ivo 274
- Hauptmann, Klaus 274
- Hauptmann, Margarete 259, 268, 272 f., 275, 277 f., 279 ff.
- Hauptmann, Marie 274
- Hauptmann, Peter 280
- Heftrich, Eckhard
 – Geträumte Taten: ‚Joseph und seine Brüder‘ 94
 – Potiphars Weib im Lichte von Wagner und Freud 21, 95, 127, 229
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 22, 35, 178, 243
- Heidegger, Martin
 – Sein und Zeit 129
- Heimann, Moritz 271

- Heimrich, Bernhard
 – Fiktion und Fiktionsironie 38, 55
- Heine, Heinrich 90
- Helck, Wolfgang 67
 – Betrachtungen zur Großen Göttin 197 ff.
 – Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien 198
 – Die Erzählung vom Verwunschenen Prinzen 192 f., 201
 – Urkunden der 18. Dynastie 185, 188
- Hemelrijk, E. A.
 – Who knows not what monsters demented Egypt worships? 49
- Herder, Johann Gottfried 84
- Herodot 53, 125, 130
- Hesse, Hermann 252, 259
 – Das Glasperlenspiel 247
- Hettner, Otto 275 f.
- Hildebrandt, Kurt
 – Norm und Entartung 215, 218
- Hildesheimer, Wolfgang 57
- Hiller, Kurt 27 f., 31
- Hillesheim, Jürgen
 – Die Welt als Artefakt 11 f.
- Hindenburg, Paul von Beneckendorff und von 266
- Hintze, Fritz
 – Untersuchungen zu Stil und Sprache 193, 200
- Hitler, Adolf 33
- Hölderlin, Friedrich 90, 214
- Hofmann, Eleonore von 276
- Hofmann, Ludwig von 256
 – Briefwechsel 274, 276
 – Ludwig von Hofmanns Handzeichnungen 256
 – Die Quelle 256
- Hofmannsthal, Hugo von 96, 250, 259, 272
- Hollis, Susan T.
 – The Ancient Egyptian „Tale of Two Brothers“ 192 ff., 199 f., 201
- Holz, Arno 248, 262 f.
- Hornung, Erik 244
 – Geschichte als Fest 54, 67
 – Das Totenbuch der Ägypter 184 f.
- Hossfeld, Frank L.
 – Der Dekalog 161
- Huch, Ricarda 262, 264
 – Die Romantik 217
- Hübner, Kurt
 – Die Wahrheit des Mythos 55, 133
- Hülsen, Hans von 267, 279
- Hughes, Kenneth
 – Mythos und Geschichtsoptimismus 96
- Huizinga, Jan
 – Homo ludens 37, 39
- Humboldt, Alexander von 61
- Humboldt, Wilhelm von
 – Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers 40
- Ibsen, Henrik 248
- Jacobsohn, Helmuth 200
- Jamme, Christoph
 – Einführung in die Philosophie des Mythos 133
- Janowski, Bernd
 – Rettungsgewißheit und Epiphanie des Heils 194
- Jaspers, Karl 62
 – Vom Ursprung und Ziel der Geschichte 157
- Jendreiek, Helmut
 – Thomas Mann. Der demokratische Roman 13, 21, 29 f.
- Jensch (Hotelbesitzer) 281
- Jensen, Wilhelm
 – Gradiva 120
- Jeremias, Alfred 156
 – Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients 98, 227, 236
 – Handbuch der altorientalischen Geisteskultur 150, 156
- Jonas, Paul 269

- Joyce, James 155
 Jung, Carl Gustav 144
 – Erinnerungen, Träume, Gedanken 69
 Junge, Friedrich
 – Elephantine XI. 166
 Jungmann, Elisabeth 275, 277, 280 f.
 Juvenal 145
- Kadish, Gerald E.
 – Eunuchs in Ancient Egypt? 183
 Kann, Irene
 – Schuld und Zeit 24
 Kant, Immanuel 77
 Kantorowicz, Ernst H.
 – Die zwei Körper des Königs 55
 Kany, Roland
 – Mnemosyne als Programm 150
 Karloff, Boris
 – Die Mumie 131
 Kayser, Wolfgang
 – Die Wahrheit der Dichter 55
 Keel, Othmar
 – Hoheslied 163
 Kees, Hermann 63
 Keller, Gottfried
 – Der grüne Heinrich 276
 – Kleider machen Leute 131
 Kemp, Barry J.
 – Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization 57
 Kerényi, Karl 129, 156, 228
 – Die Eröffnung des Weges zum Mythos 133
 – Die Mythologie der Griechen 148
 – Der mythologische Zug der griechischen Religion 145
 Kernberg, Otto F. 117
 Kerr, Alfred 90, 266
 Kessler, Dieter
 – Die heiligen Tiere und der König 244
 Keyserling, Hermann Graf 156
 Kipling, Rudyard 49
 Kirsten (Reederfamilie) 270
- Kitchen, Kenneth A. 164, 165 f.
 – The Third Intermediate Period in Egypt 171
 Klages, Ludwig 206, 214, 216
 – Der Geist als Widersacher der Seele 216
 Kleist, Heinrich von
 – Amphitryon 75
 Knipping, Burkhard R.
 – Textwahrnehmung ‚häppchenweise‘ 164
 Knudtzon, Jørgen Alexander 62
 Kohut, Heinz 117
 Kolb, Annette 275
 Koopmann, Helmut
 – Der Untergang des Abendlandes und der Aufgang des Morgenlandes 129
 Kraus, Karl 90
 Krauß, Rolf 200
 Kris, Ernst
 – Zur Psychologie älterer Biographik 136 f.
 Kristiansen, Børge
 – Freiheit und Macht. Totalitäre Strukturen im Werk Thomas Manns 34
 – Schopenhauersche Weltsicht und totalitäre Humanität 35
 – Thomas Mann und die Philosophie 29
 – Der Zauberberg: Schopenhauer-Kritik oder Schopenhauer-Affirmation? 11
 Kruse, Max 279
 Kurzke, Hermann
 – Die Hunde im Souterrain 26 f.
 – Thomas Mann. Epoche-Werk-Wirkung 32
 – Thomas Mann und Alfred Baumbach 208
- Lacan, Jacques 117
 Landauer, Gustav
 – Aufruf zum Sozialismus 286
 Lange, Kurt 65
 Lavater, Johann Kaspar 47

- Leeuw, Gerardus van der 157
 Lefébure, Eugène 61
 Lehnert, Herbert
 – Nihilismus der Menschenfreundlichkeit 116, 213 f.
 – „Der sozialisierte Narziss“ 98
 – Thomas Mann – Fiktion, Mythos, Religion 175 f.
 – Thomas Manns Josephstudien 77, 80, 88
 – Thomas Manns Vorstudien zur Josephstetralogie 142
 Leitz, Christian
 – Tagewählerei 154
 Lepenies, Wolf
 – Die drei Kulturen 135
 Lepsius, Karl Richard 61
 – Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis 61 f.
 Lesko, Leonhard H.
 – Three Late Egyptian Stories Reconsidered 201
 Lessing, Gotthold Ephraim 90
 Lessing, Theodor 74
 Levetzow, Ulrike von 259
 Lévi-Strauss, Claude
 – Das Ende des Totemismus 53 f.
 Lévinas, Emmanuel
 – Humanisme de l'autre homme 157
 Lichtenberg, Georg Christoph 47
 Liebermann, Max 269
 Lion, Ferdinand 86 f., 90
 Loerke, Oskar 275
 – Italienreise 1924 275 f.
 Loprieno, Antonio
 – Il modello Egiziano nei testi della Letteratura intertestamentaria 49
 – Topos und Mimesis 201
 Ludwig, Emil 269
 Luhmann, Niklas 139
 Lukács, Georg
 – Der historische Roman 48, 49 f., 55
 – Kunst und objektive Wahrheit 40
 Luther, Martin 251
 Mach, Ernst 96
 Madelung, Aage 282
 Malraux, André 57
 Mann, Elisabeth 273, 281
 Mann, Erika 279 f.
 Mann, Golo 273, 277, 280
 Mann, Heinrich 27 f., 31 f., 104, 115, 206 f., 252 f., 268, 286 f.
 – Geist und Tat 286
 – Der Untertan 115, 252
 Mann, Katja 119 f., 126, 223, 233, 268, 273, 275, 277, 279, 281
 – Meine ungeschriebenen Memoiren 265 f., 278
 Mann, Klaus
 – Der Wendepunkt 259
 Mann, Michael 273, 274, 281
 Mann, Monika 273, 280
 Manniche, Lisa
 – The Wife of Bata 200
 Manzoni, Alessandro
 – Die Verlobten 276
 Marcks, Erich 256
 Martens, Armin 270
 Marx, Karl 35, 214
 – Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte 147
 Mauss, Marcel
 – La notion de personne 145
 Meier-Graefe, Julius 265
 Meinhold, Arndt
 – Die Gattung der Josephsgeschichte 168
 Mendelssohn, Moses 90
 Mendelssohn, Peter de
 – S. Fischer und sein Verlag 269
 – Der Zauberer 128
 Meredith, George 279
 Mereschkowski, Dimitri
 – Die Geheimnisse des Ostens 98, 140, 142
 Meyer, Eduard 62
 – Aegyptische Chronologie 59
 Mieth, Dietmar
 – Epik und Ethik 98 f.

- Moissi, Alexander 269
Mombert, Alfred 264
Mommsen, Theodor 220
Morenz, Siegfried
– Ägyptische Religion 65
– Der Alte Orient 183
– Gott und Mensch im alten Ägypten 64 f.
– Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Ägypten 64
Mussolini, Benito 264
- Nadler, Josef 74, 84
Namer, Gerard
– Mémoire et société 150
Nehmer, Anna Marie Elisabeth 280
Nehmer, Franz 277, 280
Nietzsche, Friedrich 9 ff., 13, 14, 25, 27 ff., 30, 107, 115, 140, 149, 206, 209, 212 f., 251, 256 ff., 261, 288
– Der Fall Wagner 12, 107
– Die Geburt der Tragödie 24, 52, 250, 255
- Nipperdey, Thomas
– Nachdenken über die deutsche Geschichte 39 f.
Novalis 208 f., 217, 254
- Orlik, Emil 263
Otto, Eberhard
– Ägypten. Der Weg des Pharaonenreiches 64
Overbeck, Franz 206
- Pannwitz, Rudolf 264
Peters-Hirt, Antje 235
Petersen, Jürgen H.
– Der deutsche Roman der Moderne 24 ff.
Petroni, Hellmuth
– Die gescholtene Astarte 147
– Metamorphosen der Träume 155
Philipp II. 117 f., 123
- Picasso, Pablo 179
Pikulik, Lothar
– Joseph vor Pharaon 95
Pinkus, Max 275
Platon 35, 218
– Politeia 36, 130
Plutarch 53, 241
Popper, Karl
– Die offene Gesellschaft und ihre Feinde 35 f.
Posener, Georges
– De la divinité du Pharaon 196
– La légende de la tresse d'Hathor 190, 199
Pound, Ezra 155
Pringsheim, Katja s. Mann, Katja
Propp, Vladimir 178
Proust, Marcel
– Du coté de chez Swann 145
Pütz, Peter
– Verwirklichung durch „lebendige Ungenauigkeit“ 25 f.
- Rabenau, Konrad von 182
Rad, Gerhard von
– Biblische Joseph-Erzählung und Joseph-Roman 174 ff., 179
– Gottes Wirken in Israel 174
Ranke, Hermann
– Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum 42
– Die ägyptischen Personennamen 170, 194
– Geschichte Ägyptens 42
Ranke, Leopold von
– Weltgeschichte 62
Rastelli, Emma 275
Rathenau, Walther 254, 264, 269
Redford, Donald Bryan
– Akhenaten. The Heretic King 65
– A Study of the Biblical Story of Joseph 60, 168, 169 f.
Reicher, Emanuel 269

- Renner, Rolf Günter
 – Lebens-Werk: Zum inneren Zusammenhang der Texte 96
- Richter, Wolfgang
 – Exegese als Literaturwissenschaft 159, 164
- Ringgren, Helmer
 – Die Versuchung Josefs 178
- Rittner, Rudolf 269
- Roeder, Günther
 – Altägyptische Erzählungen und Märchen 42, 181, 185, 187 f., 190, 192, 198
- Roethe, Gustav
 – Rede auf Gerhart Hauptmann zum 50. Geburtstag 269
- Rohr Scaff, Susan von
 – The Dialectic of Myth and History 99
- Rolland, Romain 252
- Roosevelt, Franklin 32 f., 285
- Rosenberg, Alfred
 – Der Mythos des 20. Jahrhunderts 84
- Said, Edward W.
 – Orientalismus 129 f.
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin 48
- Satz (Hotelbesitzer) 270
- Saueressig, Heinz
 – Die Welt des Doktor Faustus 74
- Saxl, Fritz 150
- Schaeder, Hans Heinrich
 – Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen 217 f.
- Scharff, Alexander 193
- Scheiffele, Eberhard
 – Die ‚Joseph‘-Romane im Licht heutiger Mythos-Diskussion 26, 95
- Scheler, Max
 – Die Stellung des Menschen im Kosmos 76, 150
- Schellong (ehem. Seeoffizier) 270
- Schickele, Hans 263
- Schickele, René 252
 – Tagebücher 265
- Schiller, Friedrich 247 ff., 259
 – Die Bürgschaft 259
 – Don Carlos 117
 – Das verschleierte Bild zu Sais 243
- Schillings, Max von 279
- Schlaf, Johannes 248
- Schlegel, Friedrich 208 f., 217
 – Athenäumsfragment 116 43
- Schlenther, Paul 269
- Schmidt, Siegfried J.
 – Gedächtnis. Probleme und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung 146
- Schmitt, Hans Ch.
 – Die nichtpriesterliche Josephserzählung 164
- Schmitz, Bettina
 – Tochter – Ehefrau – Mutter 182, 185
- Schnitzler, Arthur 96
- Schönau, Walter
 – Günter Kunerts ‚Tagträume‘ 124
- Schopenhauer, Arthur 9–13, 20–23, 26 f., 30, 35, 36, 41, 77 f., 95, 107, 115, 127, 140, 209, 219
 – Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit 147
 – Die Welt als Wille und Vorstellung 115
- Schoske, Sylvia
 – Nofret – die Schöne 182
- Schott, Siegfried
 – Altägyptische Liebeslieder 184, 186
- Schuler, Alfred 214, 216
- Schulze-Gaevernitz, Gerhard von 280
- Schulze-Gaevernitz, Johanna von 277, 280
- Schwarz, Egon
 – Die jüdischen Gestalten im ‚Doktor Faustus‘ 74
- Schwegerle, Hans 274
- Schweizer, Harald
 – Die Josefs-geschichte 159, 164

- Semlik, K. A. D.
 – Who knows not what monsters
 demented Egypt worships? 49
- Sethe, Kurt 63
- Shotter, John 143
- Slevogt, Max 263
- Sombart, Werner 135 f., 149
- Spalinger, Anthony
 – Tefnachte 167
- Spengler, Oswald 62, 74, 89, 91, 156
 – Der Untergang des Abendlandes 74,
 115 ff., 122 f., 124, 127, 128 f., 206
- Spiegel, Joachim
 – Soziale und weltanschauliche Reform-
 bewegungen im alten Ägypten 64
- Spiegelberg, Wilhelm 235
- Sprecher, Thomas
 – Thomas Mann in Zürich 265
- Stadelmann Rainer
 – Die lange Regierungszeit Ramses' II.
 166
 – Syrisch-palästinensische Gottheiten in
 Ägypten 198
- Stahelin, Elisabeth
 – Zur Hathorsymbolik in der ägypti-
 schen Kleinkunst 190
- Steindorff, Georg
 – Die Blütezeit des Pharaonenreichs 42
 – Die Kunst der Ägypter 42
- Steindorff, Ulrich
 – Märchen und Geschichten der Alten
 Ägypter 185, 188, 190
- Stern, Klaus
 – Das Staatsrecht der Bundesrepublik
 Deutschland 284
- Strauss, Botho
 – Paare, Passanten 152
- Strauss, Richard 264
- Strindberg, August 248
- Sudermann, Hermann 248
- Swift, Jonathan
 – Gulliver's Travels 47
- Sydow, Henning von 278
- Sydow, Irene von 277, 278
- Tadmor, Hayim
 – II Kings 167
- Teichmann, Frank
 – Die Kultur der Empfindungsseele
 153
- Timpe, Williram 120
- Tolstoi, Lew Nikolajewitsch 103 f., 248
- Toynbee, Arnold Joseph 62
- Traunecker, Claude 67
- Troy, Lana
 – Patterns of Queenship 189, 197
- Unruh, Fritz von 275
- Vandier, Jacques
 – Manuel d'archéologie égyptienne III
 65
- Vane-Grüder, Sybil 280
- Vaux, Roland de
 – Histoire Ancienne d'Israel 169
- Verdi, Giuseppe
 – Aida 219
- Vergil
 – Aeneis 49
- Vergote, Joseph 164
 – Joseph en Egypte 60, 168, 190
 – „Joseph en Egypte“: 25 ans après 60
- Vittmann, Günter
 – Priester und Beamte im Theben der
 Spätzeit 170
- Vitzthum von Eckstädt, Hermann Graf
 283
- Voegelin, Eric
 – Order and History 62
- Voigts, Manfred
 – Oskar Goldberg. Der mythische Ex-
 perimentalwissenschaftler 75 f., 81,
 83, 86, 91, 157
- Voltaire, François-Marie 28
- Voss, Lieselotte
 – Die Entstehung von Thomas Manns
 Roman ‚Doktor Faustus‘ 72

- Wagner, Richard 21, 95, 107, 212, 229, 250 f.
- Lohengrin 254, 267
 - Parsifal 220, 229, 242
 - Der Ring des Nibelungen 47, 210, 220, 224, 228 f.
 - Tristan und Isolde 209, 220, 229
- Waltari, Mika
- Sinuhe 59
- Warburg, Aby
- Mnemosyne 149 ff.
- Wassermann, Jakob 271
- Weber, Alfred 274
- Weber, Georg
- Allgemeine Weltgeschichte 61
- Weber, Max 141, 149
- Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus 135 f.
- Wedekind, Pamela 279 f.
- Wedekind, Tilly 280
- Weigall, Arthur
- Echnaton, König von Ägypten und seine Zeit 42, 59, 63 f., 66
 - The life and times of Akhnaton 63 f.
- Weimar, Peter
- Ahnfrageschichten 163
 - Die Berufung des Mose 162
 - Exodusbuch 161, 166
 - Die Meerwundererzählung 162, 166
 - Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch 162 f.
- Wellhausen, Julius 163
- Wente, Edward F.
- Late Ramesside Letters 184
 - Letters from Ancient Egypt 184
 - Ramesses II. 166
- Werfel, Franz 182
- Höret die Stimme 203
- Wesel, Uwe
- Der Mythos vom Matriarchat 50, 53
- Wessell, Eva
- Nihilismus der Menschenfreundlichkeit 116, 213 f.
- Westendorf, Wolfhart
- Noch einmal: Die „Wiedergeburt“ 189
- Westermann, Claus
- Genesis 165, 169, 178, 193, 196
- Wettengel, Wolfgang
- Zur Rubrengliederung der Erzählung von den zwei Brüdern 200 f.
- Whitman, Walt 254
- Wiedemann, Alfred
- Das alte Ägypten 42
- Wildung, Dietrich 235
- Imhotep und Amenhotep 244
 - Nofret – die Schöne 182
- Wilkinson, John Gardner 60 f.
- Winckler, Hugo 59, 156
- Winter, Urs
- Frau und Göttin 198 f.
- Wisskirchen, Hans
- Zeitgeschichte im Roman 24, 26
- Witkop, Philipp 271 f.
- Witkowski, Georg 272
- Wolfskehl, Karl 83 f., 214
- Wolters, Dierk
- Konservativer Antifaschismus 26, 32 ff.
- Wolters, Friedrich
- Herrschaft und Dienst 218
- Woolley, Charles Leonard
- Ur und die Sintflut 150
- Wysling, Hans
- „Mythus und Psychologie“ bei Thomas Mann 95
 - Narzissmus und illusionäre Existenzform 283
- Yahuda, Abraham Schalom
- Die Sprache des Pentateuch 76, 150
- Yerushalmi, Yosef Hayim
- Freuds Moses 144
- Zivie, Alan-Pierre 60
- Zola, Emile 248
- Zweig, Arnold
- Briefwechsel 136

Die Autoren

Prof. Dr. Jan Assmann, Im Neulich 5, 69121 Heidelberg.

Prof. Dr. Elke Blumenthal, Universität Leipzig, Fachbereich Orientalistik und Afrikanistik, Schillerstraße 6, 04109 Leipzig.

Prof. Dr. Manfred Dierks, Daimlerstraße 9, 26160 Bad Zwischenahn-Ofen.

Prof. Dr. Manfred Görg, Seminar für Altes Testament der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz, 80539 München.

Dr. Alfred Grimm, Lindwurmstraße 54, 80337 München.

Prof. Dr. Eckhard Heftrich, Haus Alst, 48612 Horstmar.

Prof. Dr. Erik Hornung, Spechtstraße 21, CH-4101 Oberwil.

Prof. Dr. Friedrich Junge, Am Kalten Born 37, 37085 Göttingen.

Prof. Dr. Helmut Koopmann, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg.

Prof. Dr. Børge Kristiansen, Københavns Universitet, Institut for Germansk Filologi, Njalsgade 80, Tr. 16, 2. Et., DK-2300 København S.

Prof. Dr. Herbert Lehnert, 8 Harvey Court, Irvine, CA 92715, USA.

Doris Runge, Weißes Haus, 23743 Cismar (Grömitz).

Prof. Dr. Hans Wysling, Thomas-Mann-Archiv, Eidgenössische Technische Hochschule Zürich, Schönberggasse 15, CH-8001 Zürich.

Mitteilungen der Deutschen Thomas-Mann-Gesellschaft Sitz Lübeck e.V.

Auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaften der Literarischen Gesellschaften am 18./19. 9. 1992 wurde unsere Gesellschaft durch die Schriftführerin, Frau Birgitt Mohrhagen, vertreten.

Vom 30. Oktober bis 1. November 1992 veranstaltete die Gesellschaft in Verbindung mit dem Buddenbrook-Haus und der Ostsee-Akademie in Travemünde das Kolloquium: „Buddenbrooks. Der Roman – Das Haus – Die Stadt“.

Es wurden folgende Vorträge gehalten:

HANS WISSKIRCHEN (Lübeck): „Thomas Mann und Lübeck“.

MARGIT CHRISTENSEN-STRECKEBACH (Lübeck): „Stadt im Umbruch. Lübeck im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts“.

PETER-PAUL SCHNEIDER (Marbach): „Heinrich Mann und Lübeck“.

RUPRECHT WIMMER (Eichstätt): „Einführung in den Roman und Arbeit am Text“.

„Buddenbrooks“ im Film. Ausschnitte aus Buddenbrooks-Verfilmungen mit einer Einleitung von Hans Wisskirchen.

HUBERT BRUNTRÄGER (Frankfurt): „Die Rezeption Thomas Manns in der Lübecker Presse zwischen 1900 und 1933“.

KARL-ERNST LAAGE (Husum): „Thomas Manns Storm-Essay“.

Nach der feierlichen Eröffnung des Buddenbrook-Hauses am 6. Mai 1993 in Anwesenheit des Herrn Bundespräsidenten, mit dem Festvortrag von Hans Wysling (Zürich): „Heinrich und Thomas Mann“, wurde am Nachmittag desselben Tages und in Anwesenheit des Herrn Bundespräsidenten und der Ministerinnen Heide Simonis und Marianne Tidick im Bürgerschaftssaal des Rathauses zu Lübeck das von Eckhard Heftrich geleitete Internationale Symposium „Thomas Mann und die Musik“ eröffnet. Es wurde veranstaltet von

unserer Gesellschaft in Verbindung mit dem Ministerium für Bildung, Wissenschaft, Jugend und Kultur des Landes Schleswig-Holstein und dem Amt für Kultur der Hansestadt Lübeck.

Vom 6.–8. Mai 1993 wurden folgende Vorträge gehalten und diskutiert:

HANS MAIER (München): „Deutsche Musikpoesie vor Thomas Mann“.

KLAUS KROPFINGER (Kassel/Berlin): „Thomas Manns Musik-Kenntnisse“.

HANS RUDOLF VAGET (Northampton/USA): „Musik in München“.

WALTER WINDISCH-LAUBE (Alsfeld): „Thomas Mann versus Franz Schreker?“

RUPRECHT WIMMER (Eichstätt): „Richard Wagner im ‚Doktor Faustus‘“.

DIETER BORCHMEYER (Heidelberg): „Musik im Zeichen Saturns. Melancholie und Heiterkeit im ‚Doktor Faustus‘“.

LUDWIG FINSCHER (Heidelberg): „Zur Musik im ‚Doktor Faustus‘“.

DORIS RUNGE (Cismar): „Hetaera esmeralda und die Seejungfrau“.

CHRISTINE EMIG (Mannheim): „Wagner in verjüngten Proportionen ... – ‚Wäl-sungenblut‘ als epische Wagner-Transkription“.

MARCEL REICH-RANICKI (Frankfurt): „O sink hernieder ... Der junge Thomas Mann, die Liebe und die Musik“.

In einer Benefizveranstaltung zugunsten des Buddenbrook-Hauses las Gert Westphal in der Holstentorhalle aus dem Werk, den Briefen und Tagebüchern im Rahmen eines Konzertes von Mitgliedern der Musikhochschule Lübeck mit Kammermusik von Wagner, Mahler und Pfitzner. In der Musikhochschule veranstalteten Volker Scherliess und Studierende der Musikhochschule Lübeck ein „Gesprächskonzert zur Sonderausstellung im Buddenbrook-Haus“: „Adrian Leverkühn (1885–1941) – ein deutscher Komponist in der Darstellung Thomas Manns – Fiktion und Realität“.

Hans Wysling (Zürich), Träger des Thomas-Mann-Preises der Hansestadt Lübeck, las im Audienzsaal des Rathauses: „Von der Puppenbrücke zum Hermesflug“. Die Verleihung des Preises fand im Scharbausaal der Stadtbibliothek statt. Die Laudatio hielt Eckhard Heftrich.

Die Jahresmitgliederversammlung fand am 6. Mai 1993 im Bürgerschaftssaal des Rathauses statt. Es schloß sich ein Empfang im Buddenbrook-Haus an.

Im Berichtszeitraum wurden ferner Gemeinschaftsveranstaltungen der Gesellschaft in Verbindung mit den Universitäten in Greifswald, Tübingen, Bamberg, Eichstätt, Heidelberg und der Stiftung Weimarer Klassik abgehalten, mit ausgewählten Vorträgen über „Joseph und seine Brüder“ und „Doktor Faustus“.

Der Band *Die Thomas-Mann-Literatur* III: Bibliographie der Kritik 1976–1993, bearbeitet von Klaus W. Jonas und Helmut Koopmann, ist in Vorbereitung; er wird die Sekundärliteratur (also wissenschaftliche Arbeiten, Rezensionen, Berichte, Dokumentationen, Bibliographien u.a.) zu Thomas Mann in deutscher Sprache und in allen westeuropäischen Sprachen aufnehmen. Beiträge in anderen Sprachen werden nur dann erfaßt, wenn sie eine Zusammenfassung in deutscher Sprache enthalten. Die Herausgeber bitten, ihnen Hinweise auf an entlegener Stelle erschienene Arbeiten und Rezensionen, auch zu Arbeiten, die nicht im Buchhandel erschienen sind, zukommen zu lassen; sie wären auch dankbar für die Überlassung von Sonderdrucken bzw. für entsprechende Publikationslisten.

Mitteilungen und Hinweise werden erbeten an Prof. Dr. Klaus W. Jonas, Helene-Mayer-Ring 10/1403, 80809 München, oder an Prof. Dr. Helmut Koopmann, Lehrstuhl für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft, Universität Augsburg, Universitätsstr. 10, 86159 Augsburg.

ECKHARD HEFTRICH

Geträumte Taten

„Joseph und seine Brüder“. Über Thomas Mann Band 3

1993. 612 Seiten. Ln DM 98.– ISBN 3-465-02542-3

Kt DM 78.– ISBN 3-465-02541-5

Das Abendland N. F. Band 21

Von Thomas Manns Romanen ist der umfangreichste noch immer das am wenigsten bekannte und erforschte Werk. Erst allmählich findet die unter Kennern seit langem gehegte Überzeugung, daß es sein wahres opus magnum sei, breitere Zustimmung. In der vorliegenden, bislang umfassendsten Interpretation wird der Josephsroman in jener dicht am Text operierenden Methode untersucht, die der Verfasser bereits in seiner 1975 erschienenen Auslegung des *Zauberbergs* entwickelt hat. Ausgehend von der Entstehungsgeschichte und unter Berücksichtigung der wichtigsten Quellen wird das mythopoetische Themengewebe der Riesenkomposition aufgedeckt, die in bewußter Konkurrenz zu Wagners *Ring* und mit beständigem Blick auf Goethes *Faust* entstand. Was Thomas Mann mit der programmatischen Formel ‚Mythos und Psychologie‘ gemeint hat, verrät sich in seiner eigenwilligen Aneignung von S. Freud und J. J. Bachofen. Auch wird gezeigt, wie er mit den Mitteln der Sprache für die Literatur zu gewinnen versucht, was der Kunst durch Wagner an sinnlich-symbolischer Komplexität zugewachsen ist. Wegen der geglückten Integration des Essayistischen mit dem Erzählerischen darf die Josephs-Tetralogie als einer der bedeutendsten modernen Romane der Weltliteratur gelten. Mit Rückgriff auf Thomas Manns Tagebücher und andere Quellen wird der Reflex der Zeitgeschichte beschrieben; hat Thomas Mann doch in dieser Summe seiner Kunst, in der er mit Grund nach dem *Faust* und dem *Ring* das dritte der deutschen Weltgedichte sah, die leidvollen Erfahrungen wie die Hoffnungen der Entstehungsjahre (1926–1942) verarbeitet.

Der Autor ist Professor für Neuere Deutsche Literatur an der Universität Münster. Es liegen bereits vor:

Zauberbergmusik. Über Thomas Mann. 1975. X, 384 Seiten. Ln DM 64.–

Vom Verfall zur Apokalypse. Über Thomas Mann Band 2. 1982. 332 Seiten. Ln DM 76.–



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

WAGNER – NIETZSCHE – THOMAS MANN

Festschrift für Eckhard Heftrich

Herausgegeben von Heinz Gockel, Michael Neumann und Ruprecht Wimmer

1993. X, 426 Seiten mit Frontispiz. Ln DM 78.– ISBN 3-465-02624-1

Aus dem Inhalt: Dieter Borchmeyer: „Ein Dreigestirn ewig verbundener Geister“. Wagner, Nietzsche, Thomas Mann und das Konzept einer übernationalen Kultur – Victor Lange: Hinweis auf G. B. Shaws *The Perfect Wagnerite* – Michael Neumann: Von den Strahlen der Sonne und dem Zauber der Nacht. Mozart – Wagner – Thomas Mann – Ruprecht Wimmer: „Ah, ça c'est bien allemand, par exemple!“ Richard Wagner in Thomas Manns *Doktor Faustus* – Hans Rudolf Vaget: *Salome* und *Palestrina* als historische Chiffren. Zur musikgeschichtlichen Codierung in Thomas Manns *Doktor Faustus* – Hans Maier: Mensch und Übermensch. Nietzsche und das Christentum – Wolfgang Müller-Lauter: Absolute Freiheit und intelligibler Charakter bei Schopenhauer und Sartre – Massimo Ferrari-Zumbini: „Ich lasse eben alle Antisemiten erschießen“. Anmerkungen zum Thema: Nietzsche und der real existierende Antisemitismus – Urs Heftrich: Nietzsches Analyse des Mitleids – Claude David: Eine verfehlete Begegnung: Rilke und Nietzsche – Terence James Reed: Von den drei Vereinfachungen: Ethische Ansätze beim Nietzscheaner Thomas Mann – Hermann Kurzke: Nietzsche in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* – Ulrich Karthaus: „Il est plus moral de se perdre...“ Überlegungen zum *Zauberberg* – Heinz Gockel: Die unzeit-zeitgemäßen Brüder – Werner Frizen: Fausts Tod in Venedig – Herbert Lehnert: Historischer Horizont und Fiktionalität in Thomas Manns *Der Tod in Venedig* – Roger Bauer: Der Unpolitische und die *Décadence* – Bernhard Böschenstein: Ernst Bertram und der *Zauberberg* – Herbert Kraft: Goethe 1939: Thomas Manns Roman *Lotte in Weimar* – Helmut Koopmann: Lotte in Amerika, Thomas Mann in Weimar. Erläuterungen zum Satz „Wo ich bin, ist die deutsche Kultur“ – Inge Jens: Thomas Manns Brief an Walter Ulbricht. Vorgeschichte, Hintergründe, Nachspiel – Manfred Dierks: Subjekt und Textkohärenz in absteigender Linie – aber nicht im Aus. Arthur Schopenhauer – Thomas Mann – Thomas Pynchon – Walter Hinck: Thomas Mann in den „Sozialgeschichten“ der Literatur. Eine kritische Bilanz – Hans Wyslimg: Macht und Ohnmacht des Narziß. Hermann Burgers „*Zauberberg*“ – Doris Runge: Hetaera Esmeralda und die kleine Seejungfrau – Register – Verzeichnis der Schriften Eckhard Heftrichs



VITTORIO KLOSTERMANN · FRANKFURT AM MAIN

