

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 2000. "Ethik Des Erwählten Und Metaphysik Des Geistes Und Des Lebens - Zu Thomas Manns Philosophie". Edited by Ludwig Nagl, Rudolf Langthaler, and Hans-Dieter Klein. *System Der Philosophie ? Festgabe Für Hans - Dieter Klein*, 51–68.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

Ludwig Nagl
Rudolf Langthaler
(Hrsg.)

System der Philosophie?

Festgabe für Hans-Dieter Klein



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

B
23
-597
2000

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

System der Philosophie? : Festgabe für Hans-Dieter Klein /
Ludwig Nagl / Rudolf Langthaler (Hrsg.). - Frankfurt am Main ;
Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Wien : Lang, 2000
ISBN 3-631-35318-9

Gedruckt mit Unterstützung
des Bundesministeriums für Bildung,
Wissenschaft und Kultur, Wien
und
des Magistrats der Stadt Wien,
Magistratsabteilung 18,
Stadtentwicklung und Stadtplanung,
Referat Wissenschafts- und Forschungsförderung

Gedruckt auf alterungsbeständigem,
säurefreiem Papier.

ISBN 3-631-35318-9

© Peter Lang GmbH
Europäischer Verlag der Wissenschaften
Frankfurt am Main 2000
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany 1 2 3 4 6 7

Ethik des Erwählten und Metaphysik des Geistes und des Lebens

Zu Thomas Manns Philosophie

Wie einen Freund in einem Beitrag für seine Festschrift ehren, ein Genre, das den Umfang für die einzelnen Texte unbarmherzig festlegt? Eine sinnvolle Lösung ist noch schwieriger, wenn der Freund einer der ganz wenigen zeitgenössischen Philosophen ist, der beanspruchen kann, ein System der Philosophie vorgelegt zu haben, das erstens schon als solches viel Raum zur Darlegung beansprucht und dies zweitens um so mehr, als der Systemgedanke dem Zeitgeist nicht gerade affin ist und daher auch noch gegen alle möglichen Einwürfe verteidigt werden muß. Am besten ehrt man einen solchen Freund, in dem man selber an – naturgemäß recht umfangreichen und viele Jahre in Anspruch nehmenden – systematischen Entwürfen arbeitet, und dazu ist eine Festschrift der rechte Ort nicht. Was aber vielleicht hier möglich ist, ist die Zurückweisung eines Teilaspektes eines Einwandes, der sich so gerne gegen das Hans-Dieter Klein und vielen Autoren dieses Bandes gemeinsame Projekt richtet – daß nämlich der Gedanke eines umfassenden Systems der Philosophie, und gar eines zum Typus des objektiven Idealismus gehörigen Systems, hoffnungslos durch den Gang der Zeit überholt sei. Nicht nur die philosophische Avantgarde seit Schopenhauer und Nietzsche, auch Kunst, Musik und Literatur seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hätten sich endgültig von jenem Typus des Denkens verabschiedet, den Hegels System zum letzten Mal repräsentiert habe. Nun ist dieses Argument in seiner normativen Prämisse nicht besonders stark – es setzt eine recht primitive Geschichtsphilosophie des Fortschritts voraus, gegen die der hier zu Feiernde in seinem zweibändigen Hauptwerk "Vernunft und Wirklichkeit"¹ bedeutende Einwände erhoben hat. Es ist darüber hinaus auch auf der deskriptiven Ebene deswegen schwach, weil es keineswegs stimmt, daß die Avantgarde im Ganzen mit dem objektiven Idealismus gebrochen habe. Die wahre Geschichte ist für Kunst wie für Philosophie komplizierter und kann natürlich ebenfalls in diesem Rahmen nicht erzählt werden. Was hier versucht werden soll, ist viel bescheidener: für einen der bedeutendsten Schriftsteller des 20. Jahrhunderts nachzuweisen, daß sein literarisches Universum im wesentlichen den Geist einer objektiv-idealistischen, dialektischen Geistmetaphysik atmet. Ich wähle einen Schriftsteller

1 Wien/München 1973-1975.

und nicht einen Philosophen aus, weil einesteils die Dichtung oft genug das Reservoir von Einsichten ist, die der diskursiv argumentierende Zeitgeist, der Wissenschaft wie der Philosophie, zeitweise verdrängt hat, andernteils weil die Anmut der Dichtung dem festlichen Anlaß des Geburtstages des Jubilars besonders angemessen ist. Und ich wähle Thomas Mann aus, weil eine populäre Deutung, die sich sogar auf ihn selbst berufen kann,² will, daß sein Werk der dichterische Ausdruck der Philosophien Arthur Schopenhauers und Friedrich Nietzsches sei, die neben der Musik Richard Wagners (und selbstredend zahlreichen Schriftstellern und Dichtern) den stärksten intellektuellen Einfluß auf Thomas Mann ausgeübt haben.

Nun ist die Aussage des letzten Nebensatzes natürlich richtig. Schon 1893 hat sich Mann für Wagner begeistert, spätestens 1894 sich von Nietzsche faszinieren lassen, vermutlich erst im Winter 1899/1900 "Die Welt als Wille und Vorstellung", deren Grundgedanken er bereits aus seiner Nietzschelektüre kannte, im Zusammenhang gelesen.³ Schopenhauer und Nietzsche sind die einzigen Philosophen, denen Mann eigene Essays gewidmet hat (Theodor Lessing und Sigmund Freud wird man aus unterschiedlichen Gründen nicht zu den Philosophen im engeren Sinne des Wortes zählen), und wohl auch die einzigen, die der Eklektiker und Autodidakt gründlich studiert hat – von zeitgenössischen Kulturphilosophen wie etwa Adorno einmal abgesehen.⁴ Schopenhauer und Nietzsche haben Mann nicht nur wegen des Inhalts ihrer Philosophie, sondern nicht minder wegen ihres Stils sowie ihres persönlichen Schicksals und ihrer Rezeptionsgeschichte angezogen, die er literarisch verarbeiten konnte – man denke an das Schopenhauer-Erlebnis Thomas Buddenbrooks in den "Buddenbrooks", an die Anspielungen auf ihren Bruder in Adele Schopenhauers Rede vor Charlotte Kestner in "Lotte in Weimar", an die zahlreichen Momente aus der Nietzschebiographie wie etwa den Bordellbesuch und die letzten Jahre mit progressiver Paralyse, die in die Lebensgeschichte Adrian Leverkühns im "Doktor Faustus" eingegangen sind. In starkem Kontrast zur vielschichtigen Präsenz Schopenhauers und Nietzsches in Manns Werk steht die weitgehende Abwesenheit aller an-

2 Im Kapitel "Einkehr" der "Betrachtungen eines Unpolitischen" findet sich die bekannte Formulierung: "Schopenhauer, Nietzsche und Wagner: ein Dreigestirn ewig verbundener Geister".

3 H. Kurzke, Thomas Mann. Das Leben als Kunstwerk, München 1999, 39, 75. Ich verdanke diesem vorzüglich geschriebenen Buch, das Biographie und Werkinterpretation so fruchtbar verbindet, daß beide Anliegen auf ungewöhnliche Weise voneinander profitieren, sehr viel.

4 Vgl. B. Christiansen, Thomas Mann und die Philosophie, in: Thomas-Mann-Handbuch, hg. von H. Koopmann, Stuttgart 1990, 259-283 (mit nützlicher Bibliographie).

deren Philosophen. Selbst dem dritten unter den drei großen Dichterphilosophen des 19. Jahrhunderts, Søren Kierkegaard, hat sich Mann nicht gerade tiefgehend gewidmet – immerhin schreibt er im achten Kapitel von "Die Entstehung des Doktor Faustus", er habe sich damals viel über Kierkegaard belehrt (und zwar zunächst indirekt, über die Monographien Adornos und Brandes'), und lobt, trotz ihres schlechten Stils, besonders eine Stelle Kierkegaards, nach der der Humorist die Gottesvorstellung mit etwas anderem zusammenbringe, aber sich selbst nicht direkt zu Gott verhalte. Im neunten Kapitel ist von einer Lektüre von 'Entweder-Oder' die Rede, die ihn allerdings erst *nachträglich* eine gewisse Übereinstimmung zwischen Kierkegaards Ideen und dem Gespräch über die Ehe im XXII. Kapitel des "Doktor Faustus" habe sehen lassen. Explizit wird Kierkegaard hingegen im Zusammenhang seiner Rezeption durch die Hallenser Theologiestudenten im XIV. Kapitel sowie im Teufelsgespräch erwähnt. Insgesamt wird man also auch Kierkegaard keine zentrale Bedeutung für Mann einräumen, obwohl er als Schöpfer literarischer Ausdrucksformen Schopenhauer und Nietzsche gewiß nicht nachsteht (sie m.E. sogar deutlich übertrifft) und sein Leben nicht weniger romanabel und für die Umbrüche des 19. Jahrhunderts nicht weniger typisch gewesen ist. Aber die lutherische Orthodoxie Kierkegaards wird Mann ebenso wenig befriedigt haben wie Leverkühn (und erst recht Zeitblom) die subjektivistisch-fideistische Religiosität der Hallenser Kommilitonen und Lehrer, auch wenn ihn das lutherisch-kierkegaardsche Problem der göttlichen Gnade im Spätwerk zunehmend gefesselt hat. Doch ist die geniale erzählerische Strategie des "Doktor Faustus", das Leben eines protestantischen Antihumanisten von einem katholischen Altphilologen erzählen zu lassen, u.a. Ausdruck einer Bewunderung und Distanznahme zugleich von der protestantischen Form der Religiosität. Zudem ist zwar, wie wir sehen werden, die Verbindung von Psychologie und Theologie durchaus eines der Anliegen Manns, aber diese fällt bei ihm anders aus als bei Kierkegaard und seinen dialektisch-theologischen Nachfahren.

Was seine Rezeption weiterer Philosophen betrifft, so hat sich Mann in die erotologische Literatur der Antike eingelesen, aber es scheint fraglich, ob er von Platon viel mehr als das "Symposion" und den "Phaidros", von Plutarch viel mehr als den im "Tod in Venedig" von Aschenbach zitierten "Erotikos" gelesen hat – Werke, die ihm erlaubten, die Erfahrung der eigenen Homosexualität und das intellektuelle Erlebnis der Begegnung mit Schopenhauers Metaphysik zu überhöhen, die von der brutalen Macht des Geschlechtstriebes ausgehend die Wirklichkeit zu deuten versucht. Sie konnten ihm klarmachen, daß das phänomenologische Interesse am Erotischen auch mit einer Metaphysik mehr traditionellen Typs kompatibel sei. In der Tat ist die Komplexität des sexuellen Triebes (nicht, in Schopenhauers Terminus, der Geschlechterliebe, da für Mann die gegengeschlechtliche Liebe nicht jene Vorrangigkeit besitzt, die sie bei Schopen-

hauer hat, der mit dem Phänomen der Homosexualität auch nur auf deskriptivem Niveau beträchtliche Mühen hat) Manns philosophisches Urerlebnis. Gewiß ist es nicht das einzige Thema, mit dem Manns Denken sich befaßt – aber die Probleme der Kultur, der Moral, der Religion erhalten ihre Dringlichkeit aufgrund des gefährlichen Gegenpols des Sexualtriebes, dessen Gewalt jederzeit in die Sphäre bürgerlicher Ordnung einbrechen und diese zum Einsturz bringen kann. Es ist bezeichnend, daß Mann in "Die Ehe im Übergang" (später "Über die Ehe" betitelt) Kants und Hegels Aperçus über die Ehe zitiert, denn er greift sich immer wieder das heraus, was für sein jeweiliges Thema inspirierend sein kann, aber bei systematischer Kant- oder Hegellektüre darf man ihn sich nicht vorstellen. Er wäre intellektuell nicht in der Lage gewesen, in die "Kritik der reinen Vernunft" oder in die "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften" einzudringen, und er brauchte das glücklicherweise auch nicht, um sein überwältigend schönes und intelligentes Werk zu schaffen. Immerhin hat dies äußerlich mit Hegels Hauptwerk den enzyklopädischen Charakter gemein: Wer Mann liest, erfährt sehr viel über die meisten Wissenschaften seiner Zeit, seien es die Medizin und die Biologie im "Zauberberg", die Religionspsychologie, -soziologie und -geschichte in der Josephs-Tetralogie, die Musikwissenschaft im "Doktor Faustus". Manns große Werke sind gleichsam Lehrromane, die in der gefälligen Vermittlung einer wissenschaftlich fundierten Weltanschauung Lukrez' Lehrgedicht "De rerum natura" in nichts nachstehen.

Aber ist bei diesem Befund nicht die These dieses kleinen Aufsatzes hoffnungslos, daß Manns Weltanschauung objektiv-idealistisch sei? Nicht unbedingt. Es geht hier ja keineswegs um die offenkundig falsche Behauptung, Thomas Mann habe viele Vertreter einer objektiv-idealistischen Geistmetaphysik gründlich rezipiert. Was ich zeigen will, ist vielmehr, daß das Weltbild, das Manns Romane artikulieren, eine objektive sittliche Ordnung, eine Metaphysik des Lebens und des Geistes, ja sogar einen nahezu hegelianischen Gottesbegriff voraussetzt, ohne daß freilich die frühen Lektionen aus Nietzsche aufgegeben worden wären. Aber sicher auch wegen der nationalsozialistischen Nietzschedeutung bewegt sich der reife Mann mehr und mehr von Nietzsche weg (man denke nur an "Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung"), und bei der Suche nach einem neuen Grund umkreist er, wenn auch in jener ironischen Distanz, die sein Wahrzeichen ist und bleibt, die Grundgedanken des objektiven Idealismus. Möglicherweise war sich Mann dessen nur zum Teil bewußt, aber die Interpretation eines Kunstwerkes ist bekanntlich nicht reduzierbar auf die Ideen, die im Geist seines Urhebers zu finden sind. Das Kunstwerk hat eine gewisse Autonomie gegenüber seinem Autor, und um Manns Werk, nicht um Manns explizite philosophische Bekenntnisse ist es hier zu tun. Beginnen läßt sich die Rechtfertigung meiner These mit der einfachen Überlegung, daß Manns Lieblingsphiloso-

phen Schopenhauer und Nietzsche durchaus verschiedener sind, als viele lange meinten – unter ihnen der junge Nietzsche selber. Auch wenn Schopenhauer unter allen Philosophen die bei weitem wichtigste Inspirationsquelle Nietzsches gewesen ist, hat sich dieser von jenem immer mehr ablösen müssen, um zu den Spezifika seines eigenen Denkens zu gelangen. Vereinfacht läßt sich sagen, daß Nietzsche aus der von Schopenhauer entworfenen Metaphysik ethische und ästhetische Konsequenzen gezogen hat, die diesem selbst völlig fremd waren. Denn von den vier Teilen des Schopenhauerschen Systems ist nur einer wirklich originell – der zweite über die Metaphysik –, dies freilich in einem ganz exceptionellen Maße. Der erste, erkenntnistheoretische ist, wie Schopenhauer nicht müde wird zu betonen, eine Radikalisierung der Kantischen ersten Kritik, die auf den konstruktiven Aspekt in der menschlichen Erkenntnis verweist und die Kantische Lehre um pragmatische Aspekte bereichert. Allerdings teilt Schopenhauer wie sein Lehrer Fichte nicht Kants Lehre von den Dingen an sich – einen Begriff, den er sinnkritisch zurückweist. Wie die deutschen Idealisten will Schopenhauer das Ding-an-sich erkennen (und auf dieser Grundlage die Erkenntnistheorie dann wieder, merkwürdig genug, naturalisieren). Freilich besteht sein revolutionärer Bruch mit der ganzen Tradition, die der deutsche Idealismus dagegen auf der Basis von Kants transzendentaler Wendung erneuern will, darin, daß er als Grundprinzip der Wirklichkeit nicht einen persönlichen, allgütigen Gott und auch nicht eine objektive Vernunft annimmt, sondern einen blinden Willen, der sich in den Naturkräften offenbart und seine deutlichste Manifestation im Geschlechtstrieb hat. Doch Schopenhauers Ästhetik und Ethik bestehen gerade in der Aufforderung, diesen blinden Willen zu negieren – durch das Überwinden des blinden Interesses und die Kontemplation der in Natur und Kunst verwirklichten Ideen (die Schopenhauer platonisch, also objektiv-idealistisch versteht) bzw. durch Mitleid und Askese. Natürlich stellen sich hier zwei Fragen: erstens woher die Kraft kommen soll, gegen das Prinzip der Welt tätig zu werden, wenn doch alles seine Manifestation ist, und zweitens wie eine Rechtfertigung dieses Aufstandes gegen das Weltprinzip möglich ist. Zwar verwirft Schopenhauer Kants Unterscheidung zwischen Sein und Sollen, weil er zu Recht spürt, daß sie ethiktheologische Konsequenzen hat, aber das Rechtfertigungsproblem kann schlecht umgangen werden, zumal Schopenhauers Ethik extrem kontrafaktisch ist, den Kantischen Universalismus teilt und sogar die höchsten Normen der christlichen Asketik als vorbildlich hinstellt.

Nietzsches Schritt über Schopenhauer hinaus besteht in der klaren Einsicht, daß nach der Schopenhauerschen Revolution in der Metaphysik eine traditionelle Ästhetik und Ethik nicht mehr möglich sind. Schopenhauers subtile psychologische Untersuchungen weiterführend, die durch die Erfassung des Unbewußten neues Licht auf menschliches Verhalten zu werfen vermochten, ersetzt

Nietzsche erstens den Sexualtrieb durch den (auch in der Askese wirksamen) Machttrieb als entscheidendes Grundprinzip der Wirklichkeit, die er als Zusammenprall unterschiedlicher Machtquanten deutet, verwirft zweitens die Rückbindung der Kunst an die platonischen Ideen und die These vom ästhetischen Genuß als interesselos (vermutlich auch aufgrund seiner enttäuschenden Freundschaft mit Richard Wagner, dessen Persönlichkeit schwerlich als desinteressiert gedeutet werden konnte) und lehnt drittens die Mitleidsethik, u.a. weil für den Bemitleideten beleidigend, und asketische Ideale, weil lebensfeindlich, ab. Es mag hier offen bleiben, ob Nietzsche des weiteren auch jede universalistische Ethik zurückweist oder ob seine diesbezüglichen Aussagen mit einem sich nur gegen Gleichmacherei wendenden, geistesaristokratischen Universalismus (paradoxaerweise nach Art der platonischen Tradition) kompatibel sind. Klar ist auf jeden Fall, daß Mann nur die zweite Deutung moralisch für akzeptabel gehalten, allerdings zunehmend eingesehen hat, daß die erste – die nationalsozialistische – Interpretation in Nietzsche auf gefährliche Weise angelegt ist. Daraus ergibt sich Manns zunehmende Ambivalenz im Verhältnis zu Nietzsche. Einesteils war ihm bis zuletzt bewußt, daß die psychologisch raffinierte Vertiefung der realistischen Erzählkunst, die sein Markenzeichen ist und die den eigentümlichen Genuß mitbegründet, den man beim Lesen seiner scheinbar traditionellen, in Wahrheit höchst innovativen Prosa empfindet, ohne Nietzsche schwerlich möglich gewesen wäre – ohne ihn wäre er wirklich nur ein Bildungsbürger des 19. Jahrhunderts gewesen, der auf gestelzte Weise klassische Stoffe wiederaufgreift. Andernteils kämpft Mann, wenn auch im Medium ironischer Literatur, um eine Weltanschauung, die die Würde des Geistes und die Gebote sozialer Verantwortung hochhält. Auch wenn zu den unwiderruflichen Lektionen aus Schopenhauer, Nietzsche und Freud die Einsicht gehört, daß der Geist im Menschen nur aus komplexen Prozessen am und gegen das Leben erwächst, hat Mann Nietzsches Parteinahme für das Leben immer mehr als gefährlich empfunden, und seine dichterische Phantasie kreist um das Desiderat einer Geistmetaphysik, die er auch bei Schopenhauer nicht finden konnte, sowenig diesem eine Verherrlichung des Vitalen nachgesagt werden kann: Denn für ihn ist zwar der Wille zum Leben das metaphysische Grundprinzip, aber seine Manifestationen sind brutal und ordinär. Es ist also die ethische Fragestellung, die Mann von Nietzsche weggetrieben hat, und es ist das metaphysische Problem, das ihn hinter Schopenhauer hat zurückgreifen lassen – u.a. auf das Reservoir einer hochreflektierten, sich nicht auf eine faktische Offenbarung berufenden theologischen Tradition. Freilich ging es ihm stets darum, die mannigfaltigen Abhängigkeitsbeziehungen des Geistes vom Leben anzuerkennen und damit auch die unumgängliche ethische Bewertung menschlichen Verhaltens komplexer zu gestalten, als es der vornietzscheschen Metaphysik und Ethik gelungen war – denn die mo-

ralische Welt ist "eine verwickelte Welt"⁵. Bei dieser Überwindung Nietzsches spielt die Selbstanwendung der von Nietzsche entwickelten psychologischen Kategorien auf ihren Urheber eine wichtige Rolle – nicht nur der "Doktor Faustus" zeigt das im Detail, auch schon Lottes Psychologisierung der psychologisierenden Tendenzen ihrer Tochter im zweiten Kapitel von "Lotte in Weimar" deutet in diese Richtung.

Der Konflikt zwischen Leben und Geist kennzeichnet Manns Frühwerk, und es ist unschwer zu sehen, daß Mann nicht einfach, wie Nietzsche es wenigstens auf den ersten Blick zu tun scheint, für das Leben optiert. Allerdings bleibt der späte ebenso wie der frühe Mann vom Phänomen des Lebendigen zutiefst angezogen, auch wenn es nach ihm nicht den Gipfelpunkt des Seienden darstellt. Aber gegenüber dem Anorganischen in seiner bloß quantitativen Unendlichkeit hat das Lebendige erstens eine ungleich höhere Würde. Im "Zauberberg", in dem Mann erstmals das Leben im strengen Sinne des Wortes, also nicht als bloße Form geistloser Bürgerlichkeit, sondern als biologisches Prinzip erörtert, wird die Nähe des Lebens zum Tode hervorgehoben, seine Verletzlichkeit und Sterblichkeit: "Leben ist Sterben, da gibt es nicht viel zu beschönigen ... Es riecht auch danach, das Leben. Wenn es uns anders vorkommt, so ist unser Urteil bestochen", lehrt Hofrat Behrens, und er fügt die weitere, später im Zentrum von Hans Jonas' mit Manns seltsam verwandter Philosophie des Lebendigen stehende Wesensbestimmung hinzu: "Leben ist, daß im Wechsel der Materie die Form erhalten bleibt."⁶ Bei seinen Lektüren erfährt Castorp, daß das Leben eine Zwischenstellung zwischen dem Materiellen und dem Geistigen innehat, es sei "das Sein des eigentlich Nicht-sein-Könnenden, des nur in diesem verschränkten und fiebrigen Prozeß von Zerfall und Erneuerung mit süß-schmerzlich-genauer Not auf dem Punkte des Seins Balancierenden."⁷ Das Leben ist gekennzeichnet durch Triebhaftigkeit; zu ihm gehören sowohl physiologische als auch seelische Phänomene, die Mann, gut Schopenhauerisch, identitätstheoretisch als zwei Seiten desselben Prinzips versteht: Der vitale Trieb vermag, sich in Veränderungen des Körpers zu manifestieren. Gleichzeitig löst das Leben gerade wegen seiner Vergänglichkeit Begierde aus: "Denn weit gefehlt, daß die Vergänglichkeit des Stoffes ein Grund weniger wäre für sie, die Form zu bewundern, ist sie sogar einer mehr, weil sie in unsre Bewunderung eine Rührung mischt, deren diejenige ganz entbehrt, die wir der stofflich beständigen Schönheit widmen aus Erz und Stein."⁸ Zweitens ist für Mann klar, daß in dieser Welt das Leben trotz seiner

5 Joseph, der Ernährer; Urim und Tummim.

6 Der Zauberberg; Humaniora.

7 Der Zauberberg; Forschungen.

8 Joseph in Ägypten; Das zweite Jahr. Ähnliches wird Professor Kuckuck am Ende seiner langen Rede über die Evolution des Seins und des Organischen sagen: "Fern

Labilität mehr Substantialität als der Geist besitzt – Geist ohne Leben ist unmöglich, während das Leben lange auch ohne den Geist auskommt, so wie die Materie ohne Leben. Ja, das Hervortreten des Geistes, der Reflexion lähmt und gefährdet das Leben – es hat den Buddenbrooks nicht gut getan, daß sie intellektuell wurden. Und dennoch ist offenkundig, daß Manns Herz für die gefährdete und späte Blüte des Geistes schlägt – auf sie kommt es letztlich an, sie ist der letzte Sinn des Lebens, dessen bloße Selbstreproduktion schwerlich etwas zu Bejahendes ist: Bis zum Spätwerk macht sich Mann lustig über jene Männer und Frauen, deren Interessenkreis kaum über Verliebtheiten, Zeugungen und Geburten hinausgeht (man denke an Esau in "Die Geschichten Jaakobs", Tabubu in "Joseph in Ägypten" und Frau Eisengrein in "Der Erwählte"). Aus Opposition gegen das Leben lassen sich die anomalen Formen der Liebe erklären, die homosexuelle und die inzestuöse, die bei Manns Erwählten eine wichtige Rolle spielen, deren Erwähltheit teils Folge, teils Ursache dessen ist, daß sie dem Leben und seinen Imperativen, zumal dem reproduktiven, gegenüber eine teils hilflose, teils hochmütige Distanz wahren. Damit ist freilich auch schon angedeutet, daß Manns Option für den Geist ambivalent und nietzscheanisch gebrochen ist: Der Geist entsteht in der Regel aus Mangel an normaler Vitalität, er macht aus der Not gleichsam eine Tugend – der kleine Herr Friedemann ist ein Epikureer der Bildungsgenüsse, weil ihm andere verschlossen sind; in "Fiorenza", wo – untypisch, aber in unbewußter Entsprechung zu Kierkegaard – die Kunst dem Leben nicht entgegengesetzt, sondern ihm zugeschlagen wird und die Religion die Stelle des Geistes vertritt, ist Savonarola dem kultivierten Leben des Medicizirkels feind, weil er einstmals, leidenschaftlich verliebt, von der schönen Fiore, dem Symbol Florenz', zurückgewiesen wurde. Der Geist isoliert zwangsläufig – er sprengt das vitale Gefühl der Zusammengehörigkeit zu einem kollektiven Ganzen, eben weil er recht selten aus dem Strom des Lebens aufschäumt. Von Tonio Krögers Gefühl der Ausgeschlossenheit von der Welt Hans Hansens und Ingeborg Holms bis zu Goethes und Leverkühns persönlicher Kälte, die Ausdruck ihrer Erfahrung ist, nie einem Gleichrangigen begegnet zu sein, ist dies eines von Manns Lieblingsthemen. Daher liegt dem Geist auch die Verleugnung elementarer Verantwortlichkeiten nahe. Zwar wird man in "Tristan" Detlev Spinell nicht unbedingt Geist im materiellen Sinne zusprechen, aber ein Streben nach der geistigen Welt, das über Großhändler Klöterjahns geschäftlichen Interessenkreis und die brutale Vitalität des kleinen Anton hinausgeht, ist ihm nicht abzustreiten. Und doch erweist sich ihm Klöterjahn nicht nur in der direkten

davon nämlich, daß Vergänglichkeit entwerfe, sei gerade sie es, die allem Dasein Wert, Würde und Liebenswürdigkeit verleihe." (Felix Krull, Drittes Buch, Fünftes Kapitel)

Auseinandersetzung, sondern auch hinsichtlich echter menschlicher Anteilnahme für Gabriele als haushoch überlegen. Nochmals, Spinell ist anders als Goethe und Leverkühn nicht der Repräsentant hochwertiger Geistigkeit, aber Mann karikiert an ihm Züge, die dem Geist auch höheren Niveaus nicht fremd sind. Freilich sind Kälte und Verantwortungslosigkeit in der Regel Mechanismen des Selbstschutzes des Geistes, der ohne sie seiner Sehnsucht nach der animalischen Wärme des Lebens hilflos ausgeliefert wäre – denn der Geist leidet an seiner Sonderstellung innerhalb des Vitalen, das er gleichzeitig verachtet und beneidet. Das eigentliche Telos in der Bildungsnovelle um Tonio Kröger ist, daß dieser lernt, zu der schmerzlichen Ambivalenz seiner Gefühle dem Leben gegenüber zu stehen und diese ambivalenten Gefühle in ihrer Totalität als Liebe zu begreifen und zu bejahren: Hierin steht Mann Nietzsche in der Tat näher als Schopenhauer, der das Leben, wenn nicht verabscheut, so doch sicher nicht liebt. Aber anders als Nietzsche verfügt Mann im Geist über eine Instanz, die das Leben relativiert und moralisch zu bändigen erlaubt. Ja, selbst die sexuelle Begierde ist nach Mann deswegen nicht einfach Ausdruck des Vitalen, sondern zugleich Manifestation des Geistes, weil das Sehnen nach Schönheit nicht biologisch erklärt werden kann – "sie ist nicht Erzeugnis und Werkzeug ihres Geschlechtes, sondern umgekehrt dieses ihr Stoff und Mittel".⁹ Damit deutet Mann an, daß in der Welt des Lebendigen Formen und Ideen prägend am Werke sind, die der Geist wiedererkennt. Auch wenn der Geist seine vielfältige Abhängigkeit vom Leben einräumen muß, weiß er freilich stolz um die Tatsache, daß der Liebende göttlicher ist als der Geliebte, daß das Abhängige wertvoller ist als die Grundlage, die um des Geistes willen da ist. Die Nähe zu Hegels Philosophie liegt auf der Hand – das Leben ist ein sublimes Prinzip, aber eben nicht das höchste; der Geist ist zwar durch die Natur vermittelt und insofern ihrer bedürftig (im Menschen ist der Geist nur am Lebendigen möglich), aber er ist das Telos der Entwicklung des Realen und seinem Prinzip, der Idee, näher.

Ich benutzte schon die Kategorie des Erwählten. Kreist Manns implizite Metaphysik von Anfang an um die Pole von Leben und Geist, so ist sein grundlegendes ethisches Problem, welche Normen den Erwählten binden – d.h. denjenigen, der mit dem Kreuz des Geistes gezeichnet (und insofern auch ein Verfluchter) ist und daher zunächst einmal von den üblichen Bindungen des Lebens freigestellt ist. Einerseits ist Manns tiefsitzende Überzeugung, daß die Menschen nicht gleich sind und daß – um Tonio Kröger zu zitieren – die Vertreter des Geistes es innerlich schwerer haben und deswegen auch gerechten Anspruch auf

9 Joseph in Ägypten; Die schmerzliche Zunge (Spiel und Nachspiel). Vgl. auch: Die vertauschten Köpfe, 11. Zur Sachfrage s. V. Hösle/Ch. Illies, Darwin, Freiburg/Basel/Wien 1999, 126 ff.

ein wenig äußeres Behagen haben, von Nietzsches Antiuniversalismus beeinflusst. Manns ethische Welt ist eine Zweiklassengesellschaft, in der die moralischen Probleme der mehr als bloß Vitalen ungleich ernster genommen werden als diejenigen der geistlosen Mehrheit: Die haselnußgroßen Tränen des betrogenen Esau erwecken kein Mitleid, sondern nur Lachen, denn der väterliche Segen ist auf denjenigen übergegangen, der ihn verdient. (Immerhin schafft es der "Bericht von Mont-kaws bescheidenem Sterben" auf bewegende Weise, Sympathie für einen Nicht-Erwählten zu wecken, der sich allerdings bezeichnenderweise einem Erwählten willig unterordnet.) Andererseits impliziert Universalismus keineswegs Gleichbehandlung aller in allem und jedem; denn man kann auch auf universalistischer Grundlage dafür plädieren, daß Menschen, die sich selbst mehr abverlangen müssen, der Bestimmung des Menschen in höherem Maße gerecht werden, zu Nutz und Frommen der Mehrheit die brutaleren Aspekte des Vitalen unter Kontrolle bringen, in der Tat mehr Respekt, vielleicht auch mehr Macht besitzen sollten als die anderen. Es liegt daher nahe, Manns Entwicklung dahingehend zu deuten, daß er immer schärfer erkannte, daß die Problematik des Erwählten nur auf universalistischer Grundlage plausibel verteidigt werden kann. Klar ist im übrigen, daß Mann nie moralischer Nihilist war – er geht immer davon aus, daß es für den Erwählten unbedingte Pflichten gibt, die sich freilich von denen der meisten spezifisch unterscheiden. Sosehr sich Mann seit den 1920er Jahren für Demokratie und Sozialstaat einsetzt, sowenig hat er je aufgehört, das Phänomen des Erwählten als für jede Ethik entscheidend anzuerkennen; ja, es ist der als letzter begonnene seiner Romane, der den expliziten Titel "Der Erwählte" trägt. Doch im Grunde handeln alle acht Romane von Erwählten, wenn auch sehr unterschiedlicher Art und Form. In den "Buddenbrooks", dem unmittelbarsten, unphilosophischsten, am wenigsten konstruierten und daher wohl (in einem bestimmten Sinne des Wortes) poetischsten Werke Manns, kann Erwähltheit schwerlich der ganzen Familie Buddenbrook zugesprochen werden (man erwiese damit Tony und Christian entschieden zuviel der Ehre), doch in der zunehmenden Vergeistigung der vier Generationen, die die Kehrseite des Verfalls der Familie ist, liegt eine gewisse Auszeichnung – in der Analyse der Entstehung geistiger Sehnsucht besteht ja das Innovative dieses Familienromans. In "Königliche Hoheit" ist Klaus Heinrich ein liebenswürdiger, aber in jeder persönlichen Hinsicht recht durchschnittlicher junger Mann (nach Art derer, nach denen sich Manns Erwählte gewöhnlich sehnen); doch sein Rang sichert ihm den Stand des Erwählten. Auch Hans Castorp ist alles andere als besonders talentiert; aber die Bewohner des Zauberbergs sind durch ihre Nähe zum Tode vom Flachland eigentümlich abgehoben, und Castorp partizipiert an der Steigerung der Geistigkeit, die diese Nähe begünstigt. Joseph, Goethe, Adrian Leverkühn und Gregorius schließlich sind Erwählte aufgrund ihrer Persönlichkeit, und selbst Felix

Krull, der göttliche Hochstapler, verfügt über eine exzeptionelle Fähigkeit, sich eine Aura zu verschaffen, die ihm eigentlich nicht zukommt – eine hochpersönliche Fähigkeit, eine Persönlichkeit vorzutauschen, die er nicht ist.

Was die vier Erwählten par excellence angeht, so haben sie, trotz des Abstands der Zeiten sowie des mythischen, fiktiven und historischen Charakters, der ihnen jeweils zukommt und sie voneinander unterscheidet, sehr viele Züge gemeinsam, die nach Mann mehr oder weniger aus dem Begriff des Erwählten folgen. So wissen sie alle um ihre Erwähltheit, und auch wenn das unvermeidlich ist, eignet dem daraus hervorgehenden Selbstbewußtsein etwas für die Nicht-Erwählten Kränkendes, das zwangsläufig Konflikte schafft. Josephs Brüder, Goethes Entourage, Adrians Bekannte, sie alle fühlen sich (mit Ausnahme des sich durch seine unbedingte Liebe salvierenden Zeitblom) durch die bloße Existenz des Erwählten herausgefordert, ja in Frage gestellt. Immerhin gibt es bedeutende Unterschiede zwischen der Art und Weise, wie die Erwählten mit dieser Situation umgehen – Joseph provoziert seine Umgebung, während sie Leverkusen, außer in der Schlussszene, im Grunde seines Herzens ignoriert (und deswegen auch viel weniger an seiner Selbstdarstellung arbeitet als die anderen Erwählten). Es ist im übrigen offenkundig, daß Leverkus Verhalten das verletzendere ist, denn eine Provokation setzt immerhin noch die Anerkennung des anderen als für einen selbst relevant voraus. In der Tat bleibt Leverkusen, dem bei weitem tragischsten und schuldigsten von Manns Helden (denn die Ermordung Rudi Schwerdtfegers ist, als Strafe dafür, daß er Adrians Liebe ausgelöst hat, im Grunde durch letzteren eingefädelt worden), eine Integration in die Gemeinschaft versagt, während die Josephstetralogie, Manns versöhnlichstes Werk, "Joseph und seine Brüder" heißt (mit diesen, die Brüder einschließenden Worten endet auch das Gesamtwerk) und einen komplexen, wechselseitigen Erziehungsprozeß schildert, dem nicht nur die Brüder Josephs, sondern auch Jaakob, der um der Gerechtigkeit willen seiner zügellosen Liebe, wie einst zu Rahel, nun zu Joseph entsagen muß (auch wenn er sie sterbend noch einmal ergreifend bekennt), sowie auch Joseph selbst unterworfen werden: Dieser lernt, seinen Narzißmus zu überwinden und soziale Verantwortung auszuüben, auch und gerade für die wirtschaftlich Schwächsten, ja, er begreift, daß seine Erwählung durch Gott nicht Selbstzweck war, sondern um der Erfüllung einer volkswirtschaftlichen Aufgabe (und nur um dieser Aufgabe) willen erfolgte.¹⁰ Goethe und Gregorius haben eine Zwischenstellung zwischen beiden – Manns Goethe steht an Selbstbewußtsein Leverkusen nicht nach, aber er hat eine öffentliche Stellung und übt dadurch eine Verantwortung aus, die den moralischen Solipsismus des letzteren nicht möglich

10 Vgl. D. Mieth, *Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephsromane Thomas Manns*, Tübingen 1976, 148-188.

macht, und zudem eröffnet die Begegnung mit Lotte einen Horizont dualer Inter-subjektivität, der Leverkühn versagt ist, auch wenn Manns Goethe seine Liebschaften stets seiner Dichtung dienstbar gemacht hat. Gregorius auf der anderen Seite, dessen Hochmut und Spekulation auf die dem Sünder zustehende Gnade ihn Leverkühn ähnlich machen, wird mit seiner Wahl zum Papst zum Garanten der christlichen Gesellschaftsordnung, also sozial mindestens so nützlich wie Joseph.

Mann hat von Nietzsche nicht nur die Kritik am nicht-differenzierenden Universalismus übernommen, er hat von ihm auch gelernt, die eigenwillige Gemengelage in den menschlichen Motiven, etwa die Tendenz zum Selbstbetrug zu untersuchen und hinter erhabenen Entschlüssen und Sekundärrationalisierungen das Allzumenschliche zu entlarven. Aber die Anerkennung, daß einer guten Sache ein fragwürdiges Motiv zugrunde liegt, ändert nach Mann wie nach Hegel nichts an der Güte der Sache, und eher wird das niedrige Motiv durch die Mischung mit dem höheren geadelt, als daß das Umgekehrte erfolge. Des Fischers Frau bekennt Gregorius nach seiner Ernennung zum Papst, sie habe ihn seinerzeit nicht aus christlicher Caritas, sondern aus erotischer Begierde gastlich aufgenommen. "Das ist eine Kleinigkeit", antwortete Gregorius, "und nicht der Rede wert. Selten hat der ganz unrecht, der das Sündige nachweist im Guten, Gott aber sieht gnädig die Guttat an, habe sie auch in der Fleischlichkeit ihre Wurzel. Absolvo te."¹¹ Das Großartige an "Lotte in Weimar" ist analog, daß Mann weder wie die Goetheverherrlicher der 1930er Jahre nur das Erhabene am Dichterstürzen noch auch wie etwa Martin Walser in seinem Drama "In Goethes Hand" nur dessen menschlich fragwürdigen Seiten gesehen hat – er erweist beiden Aspekten Gerechtigkeit: Goethe ist ein sublimer Dichter und ein außerordentlicher Mensch, und er instrumentalisiert gleichzeitig seine Umgebung, hält sie in der gebotenen Distanz usw.; ja, Mann läßt durchblicken, daß Goethe seiner Sendung nur dadurch gerecht werden kann, daß er seine Umgebung so behandelt, wie er es nun einmal tut. Die unentwirrbare Verschränkung von egoistischen und idealistischen Motiven zeigt sich auch und gerade im religiösen Bereich: So wie es Hochmut ist, der Leverkühn Theologie studieren läßt, so ist es Abrahams Stolz, der ihn zum Monotheismus finden läßt¹² – es ist mit seiner Selbstachtung nicht kompatibel, etwas anderem als dem Höchsten zu dienen. (Und vermutlich läßt sich auch sagen, daß Manns Bemühung, dem Gedanken des Erwählten eine solide axiologische Basis zu geben, die er in Nietzsches Universum nicht haben kann, seiner Rehabilitation des Theismus zugrunde liegt – also ebenfalls ein gewisser Hochmut, da Mann sich ganz gewiß selber zu den Erwählten gerechnet

11 Der Erwählte; Die Wandlung.

12 Der junge Joseph; Wie Abraham Gott entdeckte.

hat.) In Abweichung vom biblischen Text läßt Mann Jaakobs Vision von der Himmelsleiter auf die Mißhandlung durch Eliphaz folgen – sie hat also offenkundig eine kompensatorische Funktion. Ferner geht Mann davon aus, daß es Entwicklungsgesetze der menschlichen Kultur gibt – die Normen einer Gesellschaft wandeln sich allmählich, aber doch radikal, und dieser Vorgang ist im Grunde viel merkwürdiger als die einer Spätzeit befremdlich erscheinenden, oft grausamen Normen der archaischen Welt.¹³ Diese Gesetze prägen sich auch in der Religion aus, wie ja überhaupt die verschiedenen Sphären der Kultur – Religion, Politik, Kunst –, gleichsam als Ausdruck der Einheit der Welt,¹⁴ einander beeinflussen. Wie Rudolf Otto in "Das Heilige", nimmt Mann eine allmähliche Moralisierung des Numinosen an – Jahu wird aus einem tückischen Wüstengott zu einem heiligen Wesen, an dem freilich die Eifersucht noch den Ursprung aus einer vormoralischen Sphäre verrät; so wie überhaupt in den menschlichen Sitten archaische Reste durchschimmern (man denke an die Schilderung der Hochzeit Josephs mit Asnath).

Und doch ist die Pointe der Josephsromane diese, daß trotz aller psychologischen, soziologischen, historischen Vermittlung es bei der Erfahrung Gottes durch den Menschen durchaus um etwas objektiv Gültiges geht. Das Faszinierende an der theologischen Konzeption der Josephsromane ist, daß Mann auf Wunder, also auf Durchbrechungen der Kausalordnung, weitestgehend verzichtet (fast die einzige Ausnahme sind die Eingriffe des Engels, die vornehmlich dem Zwecke dienen, Manns sehr kritische Psychologie der englischen Seele zu exemplifizieren, deren Mangel an Vitalität und Fruchtbarkeit sich, gut Nietzscheanisch, in Ressentiment gegenüber der Bevorzugung des Menschen durch Gott entläßt); ja, daß er sich, in Übereinstimmung mit den religionswissenschaftlichen Forschungen seit dem 19. Jahrhundert, um die Herausarbeitung der Sekundärursachen des religiösen Glaubens ebenso bemüht wie um die Wiedergabe der dem "primitiven" Denken eigentümlichen Kategorien (der sogenannten Mondgrammatik). Die zahllosen Vorwegnahmen des Neuen Testaments, insbesondere der Christusgeschichte, in der Josephstetralogie sind nur scheinbar eine Rehabilitation der typologischen Deutung des Alten Testaments; Mann unterstellt vielmehr, daß Christus Grundmuster der mythischen Selbstdeutung instantiiert, wie dies schon Joseph selbst tut – von der panbabylonischen Schule eines Alfred Jeremias beeinflußt, geht Mann (wie wir heute wissen, viel zu einseitig) davon aus, daß die meisten Mythologeme des Alten Testaments der Welt

13 Joseph, der Ernährer; Neb-nef-nezem.

14 Joseph, der Ernährer; Von Licht und Schwärze.

des Alten Orients entstammen.¹⁵ Und doch wäre es völlig verfehlt, daraus den Schluß zu ziehen, Mann vertrete eine rein immanentistische Deutung der Religionsgeschichte.¹⁶ In diesen Ursachenketten zeigt sich etwas Göttliches, ja, die Kulissenschieberei der "Höllenfahrt" will keineswegs nur ein Gefühl für die Dimensionen der Vergangenheit erzeugen, sondern auch die Einsicht fördern, daß die Unendlichkeit der Ursachenkette eine abschließende Erforschung durch die Wissenschaft ohnehin nicht zuläßt und die philosophisch-religiöse Annahme eines ersten Prinzips erfordert. Es ist dieses Prinzip, das in der Evolution des Kosmos wie in der menschlichen Geschichte waltet. Die Religion entdeckt es, aber sie bringt es insofern auch hervor, als seine Realisierung innerhalb der Welt davon abhängt, daß der endliche Geist es anerkennt: Insofern ist Abraham sowohl Vater des Erhabenen als auch Ausdruck der Erhabenheit des Vaters. Wie in Hegels Religionsphilosophie gibt es eine wechselseitige Durchdringung Gottes und des endlichen Geistes, der nur durch besondere Gaben befähigt wird, Gott *hervorzudenken*, von dem er diese Gaben auch wieder hat: "Gottes gewaltige Eigenschaften waren zwar etwas sachlich Gegebenes außer Abraham, zugleich aber waren sie auch in ihm und von ihm; die Macht seiner eigenen Seele war in gewissen Augenblicken kaum von ihnen zu unterscheiden, verschränkte sich und verschmolz erkennend in eines mit ihnen..."¹⁷.

Aber nicht nur der spekulative Religionsbegriff Hegels ist in Manns Mythen­theorie eingegangen, nicht nur lehrt der greise Jaakob auf dem Wege nach Ägypten Trinitarisches, nicht minder präsent ist Hegels (und Goethes) Integration des Negativen in den Gottesbegriff. Wenn Gott wirklich allmächtig ist, dann kann das Negative nicht von etwas ihm Äußerlichen stammen: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Freilich sind Positives und Negatives keineswegs gleichberechtigte Momente; wie in Hegels Formel von der Identität der Identität und der Nicht-Identität, gibt es einen klaren Vorrang des Positiven. "'Urim und Tumim', das wäre etwa zu übersetzen mit 'Ja – ja, nein', also mit einem Ja-Nein, das noch mit dem Vorzeichen eines zweiten Ja versehen ist. Rein rechnerisch gese-

15 Vgl. die eindrucksvolle Wuppertaler Habilitationsschrift meines Freundes Friedhelm Marx, dem ich für manches Gespräch und viele Informationen danke: *Christusfigurationen im Werk Thomas Manns. Studien zu einer Form dichterischer Selbstreflexion in der Moderne*, 1999 (noch unveröffentlicht).

16 K. Borchers, *Mythos und Gnosis im Werk Thomas Manns. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Freiburg 1980, 32-48 findet sich ein guter Überblick über die christlichen wie die antireligiösen Interpretationen der Josephsromane – die miteinander kompatibel sind.

17 Der junge Joseph; Wie Abraham Gott entdeckte. Zum Hervordenken Gottes vgl. P. Pütz, *Verwirklichung durch "lebendige Ungenauigkeit"*, in: *Thomas Mann und seine Quellen. Festschrift für Hans Wysling*, hg. von E. Heftrich und H. Koopmann, Frankfurt 1991, 173-188, 180.

hen bleibt da freilich, da ein Ja und ein Nein einander aufheben, nur das zusätzliche Ja übrig; aber das Rein-Rechnerische hat keine Farbe, und zum mindesten läßt solche Mathematik die dunkle Färbung des resultierenden Ja außer acht, die offenbar eine Nachwirkung des rechnerisch doch aufgehobenen Nein ist."¹⁸ Der Sündenfall der Seele, von dem in den sich gnostischer Vorstellungen bedienenden Kapiteln der "Höllenfahrt" die Rede ist, ist ihr Eingehen in die Welt der Materie, von dem der Geist sie erlösen soll, der in eigenwilliger Dialektik beim Versuch, den Tod aus der Welt zu schaffen, den Tod über die Welt bringt. Aber erstens ist dieser Fall, sofern er jene Rettungsbemühungen auslöst, letztlich (wie in Hegels Konzeption) gottgewollt, eine *felix culpa*; und zweitens ist das letzte Ziel jener Aktion des Geistes gerade nicht die abstrakte Tilgung des Seelischen: "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." Im "Vorspiel in den höheren Rängen" – mit diesem Titel stellt Mann, und nicht zu Unrecht, sein Werk in dieselbe Kategorie mit Goethes "Faust" – nimmt sogar der gefallene Engel Semaël an Gottes Plänen teil, die um die Biologisierung des Religiösen kreisen, also um die Verbindung mit einem bestimmten Volke. Diese Biologisierung ist zutiefst problematisch, und sie erzeugt bei den Begabten des jüdischen Volkes das Bedürfnis, einen abstrakteren, geistigeren, universaleren Gottesbegriff zu fassen – aber dieser Begriff setzt genetisch zunächst einmal sein Anderes, den Gedanken des erwählten Volkes, voraus. Gott – Leben – Geist: Diese Triade wird wiederholt in der Lebensgeschichte Josephs, der erst durch seinen doppelten Fall in die Lage versetzt wird, seiner eigentlichen Bestimmung gerecht zu werden. Joseph ist eine Mittlerfigur, dem Mond verwandt und mit der Bestimmung, die religiösen Ideen des Judentums der weiten Welt zu öffnen – darin eine Antizipation der christlichen Transformation der jüdischen Religion. In dem entscheidenden Gespräch mit Pharao, das Joseph so lenkt, daß Pharao den Eindruck hat, er sei der Herr des Gesprächs, entdecke einiges über Joseph und deute sich seinen Traum selber, vermag sich Joseph als Mittler darzustellen zwischen Pharaos abstraktem Sonnenkult und seiner Mutter Sinn für Realpolitik und gerade dadurch seine Erhöhung vorzubereiten. Von Beginn an suggeriert er eine Rolle als Hermes, der zwischen Pharao und den Menschen vermittelt. Offenbar ist ja nicht nur Joseph eine Christusfiguration – auch Pharao ist eine, denn er zitiert aus dem Johannesevangelium nicht minder als aus seinem Sonnengesang. Aber Pharao ist eine lebensuntüchtige Christus-

18 Joseph, der Ernährer; Urim und Tummim.

figuration, vergleichbar dem Jesus von Nietzsches "Der Antichrist", der mit Dostojewskis Idioten in Verbindung gesetzt wird. Er ist Pazifist, während Joseph zur Beruhigung der königlichen Mutter daran festhält, daß man Gott Verantwortung schuldig dafür ist, daß es auf Erden halbwegs nach seinem Willen geht und nicht ganz und gar nach den Köpfen der Mordbrenner¹⁹, und Kompromisse mit der gewachsenen religiösen Tradition Ägyptens verteidigt. Joseph katholisiert, könnte man sagen, die Gotteserfahrung Echnatons, wie er diejenige Jaakobs universalisiert hat. Pharaos Naivität zeigt sich auch daran, daß er glaubt, Joseph mit seiner Erhöhung überraschen zu können, auf die dieser doch – um das mindeste zu sagen – äußerst zielstrebig hingearbeitet hat. Dies könnte, bekennt der Erzähler, "erkältend wirken und der Sympathie Abbruch tun, die auch wir dem Rahelskind zu bewahren wünschen, wenn nicht der Hörer bedächte, daß Joseph es als seine Pflicht betrachtete, den Absichten Vorschub zu leisten und Gott bei ihrer Verfolgung nach besten Kräften behilflich zu sein."²⁰

Aber Joseph ergreift nicht nur die Chance, die die Begegnung mit Pharaon ihm bietet. Von Anfang an treibt ihn (wie Gregorius) ein Instinkt nicht nur zu seiner Erhöhung, sondern auch zu seinem Fall, da er vom mythischen Grundmuster her weiß, daß es ohne Fall keine Erhöhung geben kann. Daher provoziert er sowohl den Haß seiner Brüder als auch die Liebe Mut-em-enets. Freuds Lehre vom Unbewußten erlaubt Mann den eigentümlichen Bewußtseinsmodus zu erfassen, in dem dieses Anstreben erfolgt – es ist kein kaltes Planen, ebensowenig wie es kaltes Planen ist, daß Isaak fast blind wird, um sich von Jaakob betrügen zu lassen (freilich angesichts der sehr gelungenen Täuschung dann kurz kontrolliert, ob es sich wirklich um den Falschen, d.h. den Rechten handelt). Es ist ein vitaler Sinn für das eigene Schicksal, der alles Notwendige ins Werk stellt, und da Joseph nicht wirklich Verbrecherisches tut, da er trotz seines Narzißmus echte Anteilnahme am Schicksal derer kennt, die seinetwegen leiden müssen (besonders Jaakobs und sogar Mont-kaws, an dessen Tod Joseph keine Schuld in irgendeinem moralisch zurechenbaren Sinne trifft, weswegen er sogar zum Gedanken an die Inkarnation Gottes angeregt wird, damit dieser einmal umgekehrt die Schuld des Menschen trage), da er einen allgemeingültigen, nicht von ihm geschaffenen Mythos aufführt, kann man ihm nicht böse sein, und die Schnelligkeit, mit der er sich nach jedem Fall wieder aufrichtet, amüsiert eher, als daß sie empört. Von Anfang an weiß Joseph, daß Isaaks Opfer nur Schein ist. Wenn er, von den Ismaelitern aus der Grube gezogen und knapp vor dem Tode gerettet, zuerst "Euer Knecht" haucht, gleich danach aber hervorhebt, er könne Steine lesen und Keile schreiben, so muß man zugeben, daß er sich rasch wieder gefaßt

19 Joseph, der Ernährer; "Ich glaub' nicht dran!"

20 Joseph, der Ernährer; Herr über Ägyptenland.

hat – wie Gregorius, der sich zunächst Probus und Liberius als untersten, äußersten Sünder vorstellt, aber, nachdem er begriffen hat, worum es geht, zur Überwindung der angesichts seiner Gestalt naheliegenden Widerstände des Liberius "bescheidenlich" sagt: "Ich habe einst grammaticam, divinitatem und legem studiert." Es ist ziemlich klar, daß Mann sich mit dieser Struktur der Bejahung der Sünde um des Guten willen, das aus ihr hervorwächst, existentiell identifiziert hat: Er weiß, daß Geist und Sünde zusammenhängen, und seine Versuchung ist die des geistlichen Segensträgers Juda: die Geschlechtshölle, die nur der Reine als Hölle empfinden kann. Daß Mann Mut-em-enet Worte in den Mund schiebt, die er einst für Paul Ehrenberg gedichtet hatte²¹, hängt nicht nur damit zusammen, daß Mann, phantasiearm, wie er eigentlich war, alle Erlebnisse seines Lebens literarisch zu verwerten suchte, ist nicht nur eine Art von Versteckspiel mit seinen Interpreten (bei seinem Narzißmus wird er sich sicher die Frage gestellt haben, wann denn jenes Selbstzitat entdeckt werden würde – heute können wir antworten: dank Kurzke noch im 20. Jahrhundert), sondern drückt eine fundamentale Verwandtschaft seines eigenen Schaffensprozesses mit dem Wechselspiel von Fall und Erhöhung bei seinen Erwählten aus. Die Dreiecksgeschichte von "Joseph in Ägypten" ist sicher, bei aller Morbidität, auch deswegen so faszinierend, weil Mann allen drei Akteuren Aspekte seiner Persönlichkeit verliehen hat – die Begierde nach männlicher Schönheit Mut, die beherrschte Würde und Gerechtigkeit Petepre, die Gnadengaben des Erwählten Joseph: Aus der Bändigung seiner beunruhigenden homosexuellen Leidenschaft in der kalten Fassade des Bürgertums entsteht sein begnadetes literarisches Werk.

Aber läßt sich alles Negative in der Welt so deuten, also als Mittel zur Erreichung eines komplexeren Gutes? Führt diese Leibniz-Hegelsche Form der Theodizee nicht zu einer letztlich Rechtfertigung des Bösen? Angesichts der Erfahrung des Nationalsozialismus scheinen Theodizeeargumente diesen Typs schwer erträglich. Schon in "Das Gesetz" ist die Negativität, die Moses zuläßt, viel problematischer, doch dient sie immerhin noch der Bändigung des Bösen. Aber im "Doktor Faustus" ist Leverkühn nicht energischer Gegner des Nationalsozialismus, sondern vielmehr mit diesem magisch verbunden; und auch seine Spekulation darauf, daß seine Sünde eine besondere Herausforderung der göttlichen Gnade sei, wird als besonders sündhaft gedeutet (und nach demselben Argument nicht deswegen schon mit besonderem Anspruch auf Gnade). Der Teufel ist hier nicht wie Mephistopheles oder Semael vertrauter Gesprächspartner Gottes, der im "Doktor Faustus" allein als abwesender erfahrbar ist. Während im späteren "Erwählten" das triumphierende Muster der Josephstetralogie wieder durchgespielt wird, nach dem die Sünde Mittel zur Reue und zur Erhöhung ist, wird im

21 Kurzke, op.cit., 430.

"Doktor Faustus" diese Lösung, anders als in Goethes "Faust", verweigert. Dies hat sicher auch mit der Modernität seiner Welt zu tun, die keine mythisch geborgene mehr ist, sondern in der der Kunst die prekäre und unlösbare Aufgabe zugewachsen ist, eine Integrationsleistung zu vollbringen, die sie – ohne teuflische Hilfe – vollständig überfordert. Und doch ist auch im "Doktor Faustus", der trotz oder gerade wegen der Modernität seiner Helden eine in manchem düsterere, mittelalterlichere, archaischere Welt darstellt als die Josephsromane und "Der Erwählte", das letzte Wort nicht die Verdammnis des Volksbuches. Die Hoffnung auf Gnade, die aber nicht mehr Leverkühn selbst, sondern nur ein Freund für ihn aussprechen darf, schwebt über dem Ende – auch angesichts der entsetzlichsten Verbrechen des 20. Jahrhunderts ist die Aufhebung des Negativen im Positiven zwar nicht als dogmatische Behauptung, aber als Licht der Hoffnung gegenwärtig.

Thomas Mann – eine anima naturaliter hegeliana? Vermutlich geht das zu weit, schon weil der Ironiker und Humorist Mann, um Kierkegaard zu zitieren, kein direktes Verhältnis zu Gott hat. Aber nicht zu weit geht die Aussage, daß der größte deutschsprachige (und möglicherweise nicht nur deutschsprachige) Romancier des zwanzigsten Jahrhunderts u.a. deswegen so groß ist, weil es ihm gelungen ist, das, was er von Schopenhauer und Nietzsche gelernt hat, in eine Weltanschauung zu integrieren, die trotz aller Komplexitäten der moralpsychologischen Einsichten an einem klaren Unterschied zwischen Gut und Böse festhält und trotz der souveränen Einarbeitung der neueren Ergebnisse von Religionsgeschichte und Religionssoziologie einen Gottesbegriff verteidigt, der mit demjenigen Hegels erstaunliche Verwandtschaft hat. Wer an einem nachnietzscheschen objektiven Idealismus interessiert ist, d.h. wer den Gedanken für unauflösbar hält, daß die Transzendentalien des Wahren, Guten und Schönen die Welt bestimmen, und trotzdem nicht einfach naiv sein will, sondern die abgründigen Kausalmechanismen, die in der menschlichen Seele und der menschlichen Geschichte am Werk sind, mit vorurteilsloser Neugierde zu studieren bereit ist, der kann von Thomas Mann vermutlich mehr lernen als von den meisten mit ihm zeitgenössischen Philosophen. Manns Weltanschauung begrifflich zu durchdringen und zu rechtfertigen – so läßt sich vielleicht auf den Begriff bringen, was die Philosophie, gewiß neben manchen anderen Aufgaben, im einundzwanzigsten Jahrhundert versuchen sollte.