

MIRIAM ALBRACHT

## **Mythos und Zeit in Thomas Manns „Joseph in Ägypten“**

1. Einleitung

2. Hauptteil: Mythos und Zeit

2.1. Der Mythos

2.1.1. Exkurs: Thomas Mann und die Psychologie: C.G. Jungs Archetypenlehre und Freuds Totem und Tabu

2.1.2. Formen kultureller Vermittlung mythischer Prägung

2.1.2.1. Josephs schulische Bildung

2.1.2.2. Das Fest

2.1.2.3. Das schöne Gespräch

2.2. Die Zeit

2.2.1. Abraham entdeckt Gott: Der wechselseitige Bund und die 'Entdeckung' des Ichs

2.2.1.1. Die Gottesidee vom 'fortschrittlichen Gott'

2.2.1.2. Josephs Gottesidee

2.2.2. Josephs Doppelsegen

2.2.3. Die erste Grube

2.2.4. Joseph gelangt nach Ägypten

2.2.5. Geist und Leben: Schopenhauer-Kritik am Beispiel der Mut-em-Enet-Episode

2.2.6. Die zweite Grube

2.2.7. Joseph deutet Pharaos Träume

2.2.8. Geist und Macht: Nietzsche-Kritik und die Überwindung der konservativen Kulturphilosophie am Beispiel des Verhältnisses Amenhotep/Joseph

3. Schlussbemerkung

4. Literaturverzeichnis

# 1. Einleitung

Es ist wohl eine Regel, daß in gewissen Jahren der Geschmack an allem bloß Individuellen und Besonderen, dem Einzelfall, dem 'Bürgerlichen' im weitesten Sinne des Wortes allmählich abhanden kommt. In den Vordergrund tritt: Das Typische, Immer-Menschliche, Immer- Wiederkehrende, Zeitlose, kurz: das Mythische.<sup>1</sup>

Mit diesen Worten umreißt Thomas Mann im Jahre 1942 in seinem Vortrag *Joseph und seine Brüder* einige Beweggründe für seine fast sechzehnjährige Arbeit an dem „abseitigen, fernliegenden Stoff [...] der biblischen Legende“, die er zu einem vierbändigen Romanwerk ausarbeitete.<sup>2</sup>

Ein wenig seltsam mutet es hier an, wenn man Thomas Mann, *den* bürgerlichen Romanautor, der stets darauf bedacht war, eben gerade das ganz Besondere, den nicht alltäglichen Menschen, den Einzelgänger und Außenseiter seinen Lesern vor Augen zu führen, vom „bloß“ Individuellen reden hört; ganz so, als seien seine früheren Werke – *cum grano salis* – lediglich Geburtswehen eines weit größeren Unterfangens gewesen, welches nun endlich im Stande sei, zum Kern vorzudringen, um die nötigen aber überständigen Randerscheinungen hinter sich zu lassen. Thomas Mann führt den Leser sicherlich etwas in die Irre, wenn er hier behauptet, das Interesse am Individuum sei ihm in gewissen – und dies meint späteren – Jahren abhanden gekommen. Der Protagonist seiner Tetralogie, Joseph, scheint doch gerade ein ganz außergewöhnlicher Mensch zu sein, der, mit einigen, später zu erörternden Besonderheiten, eben genau das Individuum *par excellence* darstellt.<sup>3</sup> Oder verhält es sich in Josephs ganz spezifischem Fall noch etwas komplizierter und seine Besonderheit und das Typische schließen sich gar nicht gänzlich aus? An dieser Stelle soll es genügen, dass Thomas Mann mit seiner Aussage auf einen entscheidenden Punkt hinweist, nämlich dass der Roman *Joseph und seine Brüder* eine Art Klimax in seinem bisherigen Werk darstellt und sich etwas Entscheidendes in Manns Arbeitsweise geändert hat: Der Blickwinkel.

Im Mittelpunkt Manns bisheriger Werke agierten vornehmlich bürgerliche 'Helden', die in irgendeiner Weise nicht vollständig am Leben partizipieren, die, mal mehr mal weniger lebensunfähig sind und mit aller Macht versuchen, ihre bürgerliche Fassade aufrecht zu erhalten. Sie alle sind meist körperlich oder nervlich schwach oder werden krank, verlieren mehr und mehr die Kontrolle über ihr Leben und kapitulieren schließlich, ohne sich mit der sie umgebenden Welt versöhnt zu haben. So ist zum Beispiel Hanno Buddenbrook zwar künstlerisch hoch begabt, doch sein zarter und schwacher Körper versagt ihm schon früh den Dienst. Der Protagonist aus *Der Tod in Venedig*, der Schriftsteller Gustav von Aschenbach, zerbricht an dem Versuch, der Leidenschaft, die plötzlich in sein Leben einbricht, mit Würde

---

<sup>1</sup>Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*. In: Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Frankfurt a. M. 1960, Bd. XI, S. 654 - 669, S. 656. Der Vortrag wurde gehalten am 17. November 1942 in der Library of Congress, Washington. (Im Folgenden werden die Werke Thomas Manns jeweils aus den Gesammelten Werken (GW) zitiert mit Bandangabe und Seitenzahl: GW, Bd., S.).

<sup>2</sup>Ebd.: *Joseph und seine Brüder*, GW, IV, V (Im GW sind die vier Romane in Bd. IV und V enthalten).

<sup>3</sup>Vgl.: Lehnert, Herbert: „Der sozialisierte Narziß: Joseph und seine Brüder“. In: Volkmar Hansen (Hg.): *Thomas Mann. Romane und Erzählungen*. Stuttgart 1993. S. 186-227, S. 217, Anm. 52; im Folgenden: Lehnert 1993.

und Haltung zu begegnen und seinen Gefühlen die Größe und Strenge aufzuzwingen, welche ihm als Maßstab für sein eigenes künstlerisches Schaffen gelten. Auch er verfällt nach einem orgiastischen Schreckenstraum endgültig Krankheit und Tod, denn seine ganz auf Selbstzucht angelegte Seele hatte „Unzucht und Raserei des Untergangs“<sup>4</sup> gekostet und war daran zerbrochen. Der Außenseiter Tonio Kröger, der ebenso wie Aschenbach zu Manns 'Leistungsethikern' gehört, „ein[en] Ekel und Haß gegen die Sinne“<sup>5</sup> hegt und sich doch nach dem Gewöhnlichen sehnt, muss einen hohen Preis für seine Schaffenskraft zahlen, denn „in dem Maße, wie seine Gesundheit geschwächt ward, verschärfte sich seine Künstlerschaft, [...]“<sup>6</sup>

Warum ist dies so? Weil die Protagonisten in Manns Werken vor dem *Joseph* nicht im Stande sind, den Antagonismus von Geist und Seele zu überwinden und ein Leben in Harmonie zu führen. Für sie gibt es nur das 'Entweder-oder', den dionysischen, zerstörerischen Rausch, oder das apollinische, geistige Schaffen. Geradezu mit schopenhauerschen Worten schlussfolgert Tonio Kröger denn auch, dass das Leben der Kunst im Wege stehe, „daß gute Werke nur unter dem Druck eines schlimmen Lebens entstehen, [...]“<sup>7</sup> und die Seele sterben müsse, damit der Geist lebe<sup>8</sup> und bringt damit die scheinbare Unmöglichkeit zum Ausdruck, die beiden Pole des Menschen – Natur und Verstand – zu versöhnen; das Unvermögen, ein geistig Schaffender zu sein, ohne das leibliche Wohl einzubüßen: „[Z]wischen Kunst und Leben hat sich eine Kluft aufgetan, und die ist unüberbrückbar.“<sup>9</sup> In seinem Aufsatz *I Believe* hat Thomas Mann diese pessimistische Schaffensphase seines Lebens wie folgt kommentiert:

I was infatuated with that pessimistic and romantic conception of the universe which sets off against each other life and spirit, sensuality and redemption, and from which art derived some most compelling effects – compelling, and yet, humanly speaking, not quite legitimate, not quite genuine.<sup>10</sup>

Ganz Anderes verkörpert die biblische Gestalt Joseph. Thomas Mann führt uns hier keinen innerlich zerrissenen Helden voller Selbstzweifel und Versagensängste vor. Ganz im Gegenteil: Joseph ist ein kerngesunder, schöner, selbstsicherer und hochbegabter Mensch, dem es zum Schluss gelingt, beide Aspekte des menschlichen Lebens harmonisch zu integrieren.

Wenn oben auf die veränderte Perspektive Manns hingewiesen wurde, so meint dies vor allem das Verlassen der bürgerlichen Welt und ihrer modernen Helden. Mann wendet sich in seinem zwischen 1926 und 1942 entstandenem Werk<sup>11</sup> der über 3000 Jahre zurückliegenden Sphäre der großen Patriarchen Abraham, Isaak

<sup>4</sup>GW, VIII, S. 517; *Der Tod in Venedig*.

<sup>5</sup>GW, VIII, S. 290; *Tonio Kröger*.

<sup>6</sup>GW, VIII, S. 291; *Tonio Kröger*.

<sup>7</sup>GW, VIII, S. 291f.; *Tonio Kröger*.

<sup>8</sup>Vgl. GW, VIII, S. 291f. und Hughes, Kenneth: *Mythos und Geschichtsoptimismus in Thomas Manns Joseph-Romanen*. Bern, Frankfurt a. M. 1975, S. 95.

<sup>9</sup>Dierks, Manfred: „Opfergänge. C. G. Jung und Thomas Mann“. In: Thomas Sprecher (Hg.): *Das Unbewusste in Zürich. Literatur und Tiefenpsychologie um 1900*. Zürich 2000, S. 109-127, S. 112; im Folgenden: Dierks 2000.

<sup>10</sup>Mann, Thomas: „*I Believe*“. In: Clifton Fadiman (Hg.): *I Believe. The personal philosophies of certain eminent men and women of our time*. New York 1939, S. 189-194, S. 193; vgl. hierzu auch: Hughes, S. 95.

<sup>11</sup>Lehnert 1993, S. 192 setzt „die Anfänge der Konzeption des Joseph-Romans“ schon im Jahr 1922 an.

und Jaakob zu und malt die biblische Vorlage durch eine Fülle von Details episch aus. Diese Welt dient Mann als „Objekt historisch-psychologischer Erkenntnis“<sup>12</sup> sowohl in Bezug auf den 'geistigen Aufgang' des einzelnen Menschen als auch in Bezug auf die gesamte Menschheit. Thomas Mann geht es in seiner *Joseph* Tetralogie also um das „Typische“, die „Ur-Norm und Ur-Form des Lebens“<sup>13</sup>, um Rollen, die der Mensch seit Urzeiten immer wieder aufs neue ausfüllt. Er will das „Urphänomen des Menschlichen an seinem Ursprung“ aufsuchen, und zwar da, wo „es sich den ersten Ausdruck gegeben hat, [...]: in den Mythen“<sup>14</sup>. Es wird also nicht, wie in Manns früheren Werken, lediglich die seelische Tiefe des (bürgerlichen) Individuums ausgeleuchtet, sondern das menschliche Wesen an seinen Anfängen aufgesucht.<sup>15</sup> Gerade diese zunächst rückwärts gewandte Betrachtungsweise hat Mann den Vorwurf eingebracht, er betreibe Anachronismus in einer Zeit, in der der Künstler hätte Stellung beziehen müssen gegen das nationalsozialistische Regime in Deutschland. Lange Zeit wurde im *Joseph* denn auch nicht das gesehen, was Mann selber für seinen Roman in Anspruch nahm: Er habe den Mythos „dem Faschismus aus den Händen genommen und bis in den letzten Winkel der Sprache hinein *humanisiert*.“<sup>16</sup> Thomas Mann strebte also eine „Um-Funktionierung des Mythos“<sup>17</sup> an und wollte ihn gleichzeitig von der „feindseligen und anti-humanen Art“<sup>18</sup> befreien, auf die sich die Nationalsozialisten des Mythos bemächtigt hatten. Sicherlich ist der *Joseph* nicht in erster Linie als Thomas Manns Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus zu sehen, und auf den ersten Blick fällt es nicht leicht, hier klare Bezüge herzustellen. Verfolgt man jedoch noch einmal Manns Beweggründe, sich dem Mythologischen zuzuwenden, so wird verständlicher, wie wenig das Unterfangen des Autors mit Anachronismus zu tun hat.

In seinem Vortrag zum *Joseph* gibt Mann zu bedenken, dass es wohl nicht nur der persönliche Geschmack späterer Jahre war, sich dem Typisch-Mythischen zuzuwenden, sondern geradezu eine Notwendigkeit der Zeit darstellte. Sich dem „Fühlen und Denken im Menschheitsstil“ zu widmen, sah Mann als

Disposition [...], u n s e r e r Zeit, der geschichtlichen Erschütterungen, Abenteuer und Leiden, durch die die Frage des Menschen, das Problem der Humanität selbst uns als Ganzes vor Augen gestellt und unserem Gewissen auferlegt worden ist wie kaum je einer Generation vor uns.<sup>19</sup>

In einer Zeit der größten Bedrohung humanitärer Werte, bedeutet die Rückkehr zum Mythos, zum 'Ur-Menschlichen' die Rückkehr des Menschen zu sich selbst. Der Mensch, und mit ihm die essentielle Frage nach Humanität, rückt in den Mittelpunkt der Betrachtung. Dieser Perspektive hatte sich Thomas Mann bereits

---

<sup>12</sup>Hamburger, Käte: *Thomas Manns biblisches Werk. Der Joseph-Roman. Die Moses-Erzählung Das Gesetz*. Frankfurt a. M. 1984, S. 27.

<sup>13</sup>GW, XI, S. 656; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

<sup>14</sup>Hamburger, S. 91.

<sup>15</sup>Vgl., Nagel, Stefan: *Aussonderung und Erwählung. Die 'verzauberten' Helden Thomas Manns und ihre 'Erlösung'*. Frankfurt a. M. u.a. 1987 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; Bd. 999), Kap. 1.

<sup>16</sup>GW, XI, S. 658; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

<sup>17</sup>GW, XI, S. 658; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

<sup>18</sup>GW, XI, S. 658; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

<sup>19</sup>GW, XI, S. 657; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

beim *Joseph-Vorgänger*, dem „Zeit-Roman“<sup>20</sup> *Der Zauberberg* genähert, wenn- gleich auch subtiler und 'vorsichtiger' als beim *Joseph*. So sei Hans Castorp

nur scheinbar der freundliche junge Mann, [...], auf dessen verschmutzte Unschuld die ganze Dialektik von Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Freiheit und Frömmigkeit pädagogisch hereinbricht: in Wirklichkeit war es der *homo Dei*, der Mensch selbst mit seiner religiösen Frage nach sich selbst, nach seinem Woher und Wohin, seinem Wesen und Ziel, nach seiner Stellung im All, dem Geheimnis seiner Existenz, der ewigen Rätsel-Aufgabe der Humanität.<sup>21</sup>

Bekanntlich scheidet Castorp an all diesen Fragen, zu sehr ist er der zeitentrück- ten morbiden Welt des *Zauberbergs* verfallen.

Bereits der „sprengende[r], weckende[r], weltverändernde[r] Schlag“<sup>22</sup> des Kriegsausbruchs von 1914 beendete für Mann „die bürgerlich-ästhetische [Epo- che], in der wir herangewachsen waren, und öffnete uns die Augen dafür, daß wir fortan nicht würden leben und dichten können wie bisher.“<sup>23</sup> Für Mann hieß dies vor allem, sich von seiner früheren apolitischen Position zu distanzieren, die er noch in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (entst. 1915-1918) vertreten hatte, und als Künstler soziale und politische Verantwortung zu übernehmen.

Die Sanatoriumsinsassen des *Zauberbergs* verharren noch in ihrer verantwor- tungslosen, zeit- und weltentrückten Sphäre, Joseph hingegen verlässt die seine um eine fremde Kultur und gleichzeitig auch die eigene zu retten und zwar durch Verantwortungsbewusstsein und Humanität.

Es geht im *Joseph* also nicht nur um den Mythos, um das stetig Wiederkehrende und Musterhafte. Neben diesen Aspekt tritt ein weiterer: die Zeit, und zwar die auf die Zukunft gerichtete, fortschrittliche Zeit. Denn vor allem ist es Mann daran ge- legen, deutlich zu machen, dass es von höchster Priorität ist, den „Willen des Welt- geistes“<sup>24</sup> nicht zu vernachlässigen. Der Mensch kann und soll sich weiterentwi- ckeln und verantwortlich handeln. Aus der Rückbesinnung auf das Ur-Menschliche sollen sich neue Impulse und Perspektiven für die Zukunft entwickeln.

---

<sup>20</sup>GW, XI, S. 611; *Einführung in den Zauberberg. Für Studenten der Universität Princeton.*

<sup>21</sup>GW, XI, S. 657f.; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.* Nagel (S. 11) weist darauf hin, dass Thomas Manns gesamtes Werk als „Hermeneutik des 'Menschenwesens' aufgefaßt“ werden kann.

<sup>22</sup>GW, XI, S. 657; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>23</sup>GW, XI, S. 657. Die im Mai 1939 (!) gehaltene Rede Einführung in den *Zauberberg* könnte den fälschlichen Eindruck erwecken, Mann sei sich bereits mit Ausbruch des Ers- ten Weltkrieges im Jahre 1914 dieses „sprengende[n], weckende[n], weltverändernde[n] Schlag[es]“ bewusst gewesen. Im November 1914 (also rund drei Monate nach Kriegsausbruch) schreibt Mann an Philipp Witkop: „[M]uß man sich nicht schämen, so garnichts geahnt und gemerkt zu haben? Selbst nach dem Fall des Erzherzogs hatte ich noch keinen Schimmer, und als der Kriegszustand verhängt war, schwor ich noch immer, daß es zu nichts Ernsthaftem kommen werde.“ (Mann, Thomas: *Briefe 1889-1936*, hrsg. v. Erika Mann. Frankfurt a. Main 1961, S. 112f.) Vielmehr distanzierte sich Mann erst be- trächtlich später, nach den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, von seiner unpolitischen weltabgewandten Dekadenz-Haltung und erst 1922 endete das Zerwürfnis mit seinem Bruder Heinrich, welcher von Anfang an scharfer Kriegsgegner und engagierter Demokra- tiebefürworter gewesen war. In den *Betrachtungen* weitet Thomas Mann die bereits früher thematisierte Kunst-Leben-Problematik auf der politischen Ebene zur Kultur-Zivilisation- Problematik aus und steht damit in der Tradition Richard Wagners, Friedrich Nietzsches und Arthur Schopenhauers. Später wird Mann sich von dieser Position distanzieren. S. auch: Kapitel 2.2.8.

<sup>24</sup>Hughes, S. 86.

Der Nationalsozialismus hingegen verkörperte für Mann das genaue Gegenteil: Einen fatalen, antihumanen Rückfall in längst überwundene Barbarismen, der die Menschheit in ihrer Entwicklung zurückwirft. Gegen dieses Vernachlässigen des Weltgeistes und die Regression in entwicklungsgeschichtlich frühe Stadien des primitiven Menschen schreibt Mann an, indem er einen Helden schafft, der ganz vom Glauben an den menschlichen Fortschritt durchdrungen ist und es wagt, Neues zum Wohle der Menschheit zu schaffen. Warum kann Joseph dies gelingen? Wieso zerbricht er nicht ebenso wie seine 'Vorgänger' an den unterschiedlichen, sich doch scheinbar widersprechenden Kräften des Lebens? Diese Fragen zu beantworten ist Hauptanliegen dieser Arbeit.

## 2. Hauptteil: Mythos und Zeit

In seinem Werk *Joseph und seine Brüder* kontrastiert Thomas Mann zwei Zeit- oder Bewusstseinsformen die er, inhaltlich der biblischen Vorlage folgend, an dem Handeln und Denken der Menschen in Kanaan und Ägypten demonstriert. Es handelt sich hierbei um die oben erwähnten Prinzipien der mythischen und der gerichteten Zeit. Die Jaakobs-Sphäre, welche uns Mann in den ersten beiden Bänden<sup>25</sup> seiner Tetralogie vor Augen führt, ist im Wesentlichen durch eine mythische Auffassung von Zeit und Leben gekennzeichnet, wohingegen die Bewohner des fruchtbaren Nil-Tals bereits wesentlich moderner und zeitbewusster leben.

Im Folgenden soll zum einen untersucht werden, was es bedeutet, mythisch zu leben und zu denken und zum anderen, welche Rolle die gerichtete Zeit, beziehungsweise der Fortschritt im Roman spielt. Hierzu wird zunächst noch einmal ausführlicher auf Manns Mythosbegriff eingegangen und gezeigt, inwiefern sich dieser auf die Menschen in Kanaan übertragen lässt.

Des Weiteren stehen die Bedingungen im Vordergrund, unter denen Joseph im Land seiner Väter aufwächst, die Elemente, welche seine Erziehung und Bildung beeinflussen sowie die seelischen und geistigen Voraussetzungen, die der junge Joseph nach Ägypten mitbringt. Besonderes Augenmerk wird hierbei auf die 'Gottesidee' der Abrahamsleute, insbesondere der Jaakobs und Josephs gelegt.

Darüber hinaus soll diskutiert werden, weshalb für Manns Vision einer menschlicheren, modernen Zukunft gerade die Form des Mythos gewählt wurde.

Der zweite Schwerpunkt liegt auf Josephs Leben und Wirken in Ägypten. Sein durch zwei Rückschläge unterbrochener gesellschaftlicher Aufstieg soll an exemplarischen Stationen seines Lebens verdeutlicht werden, um so grundlegende Prinzipien für den Erfolg seines Tuns herauszuarbeiten. Im Mittelpunkt stehen hierbei Josephs auf die Zukunft gerichtete Gottessorge und Gottesklugheit sowie die Bedeutung seines Doppelsegens. Wie bereits oben erwähnt, geht es im Wesentlichen darum, Thomas Manns Idee eines „neuen Humanismus“<sup>26</sup> herauszuarbeiten sowie Manns erstmals so klar formulierte Position einer möglichen Vereinigung von Geist und Leben darzustellen, mit der er das 'Künstlerproblem', welches sein früheres Werk dominierte, endgültig löst.

---

<sup>25</sup>Hamburger gliedert Manns Joseph ebenfalls in zwei Teile: Sie unterscheidet hierbei das Mythische beziehungsweise das Alte, welches in den ersten beiden Josephs-Bänden dominiert und das Neue beziehungsweise den hellen Geist, der im dritten Band konfliktreich auf das Alte trifft und im vierten Band schließlich mit Hilfe des hermetischen Humors zu seiner vollen Entfaltung kommt. (Vgl., S. 37ff.).

<sup>26</sup>*Briefe 1889-1936*, S. 311.

## 2.1. Der Mythos

Thomas Mann entwickelt in seiner *Joseph-Tetralogie* keine geschlossene Mythos-theorie im eigentlichen Sinne, vielmehr schöpft er für die Darstellung seines Mythosbegriffs aus zahlreichen Quellen, welche im Folgenden nicht im einzelnen besprochen werden können; für die Vollständigkeit sei hier auf drei ausführliche Quellenstudien von Herbert Lehnert<sup>27</sup> und Manfred Dierks<sup>28</sup> verwiesen. Manns Mythoskonzeption lässt sich im Kern durch die Aussage beschreiben, „daß das Typische [...] das Mythische ist [...]“<sup>29</sup>, und meint damit „die Grundmuster an sich, die hinter allen scheinbar individuellen Verhältnissen und Ereignissen der Welt auszumachen sind.“<sup>30</sup> „Mythus ist Wiederkehr, Zeitlosigkeit, Immer-Gegenwart.“<sup>31</sup> Thomas Mann verwendet Begriffe wie das Menschliche, Typische und Musterhafte oft synonym mit dem Begriff des Mythischen.<sup>32</sup> Der mythisch lebende Mensch identifiziert sich mit dem Vergangenen, mit seinen realen Vorfahren, Göttern oder mythischen Figuren. „Imitation und Identifizierung sind Momente *mythischer* Denkform und Erlebnisweise, [...]“<sup>33</sup> Mann verwendet hierfür die Ausdrücke „gehen in Spuren“ oder „zitathaftes Leben“<sup>34</sup>. Für die Figuren der *Joseph-Tetralogie*, namentlich für Abraham, Isaak und Jaakob, bedeutet dies, dass sie das Leben ihrer 'Väter' in zitathafter Weise nachleben, sich dabei die fremden und die eigenen Spuren verwischen, so dass man kaum noch zu unterscheiden vermag, um wen es sich tatsächlich handelt. Thomas Mann geht also weit über den Wortsinn des griechischen Begriffs 'Mythos' = Erzählung hinaus, er will nicht bloß eine überlieferte 'Heldensage' wiedergeben, sondern beansprucht für seine Erzählung Wahrhaftigkeit, indem er den Mythos als „geistige Lebensform“<sup>35</sup> begreift, als eine be-

---

<sup>27</sup>Lehnert, Herbert: „*Thomas Manns Vorstudien zur Josephstetralogie*“. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* Bd. 7, hrsg. v. Fritz Martini, Walter Müller-Seidel, Bernhard Zeller. Stuttgart 1963, S. 458-520 und ebd.: „Thomas Manns Josephstudien 1927-1939“. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* Bd. 10 (1966), S. 378-406.

<sup>28</sup>Dierks, Manfred: *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. An seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum ‚Tod in Venedig‘, zum ‚Zauberberg‘ und zur ‚Joseph‘-Tetralogie*. Bern u. München 1972. (= Thomas-Mann-Studien Bd. 2, hrsg. vom Thomas-Mann-Archiv der eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich); im Folgenden: Dierks 1972. In Anlehnung an Dierks waren Manns wichtigste Quellen in Bezug auf die Konzeption und Ideenstruktur des Joseph: Jeremias, Alfred: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. Leipzig 1916; Dacqué, Edgar: *Urwelt, Sage und Menschheit. Eine naturhistorisch-metaphysische Studie*. München 1924; Mereschowski, Dimitri: *Die Geheimnisse des Ostens*. Berlin 1924. Eine kurze Zusammenfassung zur Quellenlage und zum Problem des Begriffs „Quelle“ in Bezug auf Manns umfangreiche Vorstudien bietet auch: Heftrich, Eckhard: „Joseph und seine Brüder“. In: *Thomas-Mann-Handbuch*, hrsg. v. Helmut Koopmann. Stuttgart 2001, S. 447-474, S. 453; im Folgenden: Heftrich 2001.

<sup>29</sup>GW, IX, S. 492f; *Freud und die Zukunft*.

<sup>30</sup>Dierks, Manfred: „*Thomas Mann und die Mythologie*“. In: *Thomas-Mann-Handbuch*. S. 301-306, S. 301. (Im Folgenden: Dierks 2001a).

<sup>31</sup>GW, IX, S. 229; *Rede über Lessing*.

<sup>32</sup>Vgl. hierzu kritisch: Finck, Jean: *Thomas Mann und die Psychoanalyse*. Paris 1973, S. 300ff.

<sup>33</sup>Hamburger, S. 28.

<sup>34</sup>GW, IX, S. 497; *Freud und die Zukunft*.

<sup>35</sup>Assmann, Jan: „*Zitathaftes Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung*“. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch* Bd. 6 (1993), S. 133-158, S. 134. Assmann spricht hier allerdings von der „Antike als geistige Lebensform“; m. E. können in diesem Zusammenhang die Begriffe 'Mythos' und 'Antike' jedoch synonym verwendet werden.

stimmte Art und Weise, auf die sich der Mensch im Weltgeschehen positioniert. Mann ist davon überzeugt, dass die mythische Art zu leben und zu denken nicht bloß Fiktion ist, sondern „psychische Realität“<sup>36</sup>, eine „historische Lebensform, die Antike hat so gelebt.“<sup>37</sup> Jan Assmann weist darauf hin, dass Mann unter dem Begriff 'Antike' „nicht nur die klassische, sondern auch die biblische, orientalische und ägyptische Antike, also ganz allgemein die Welt der frühen Kulturen verstand [...]“.<sup>38</sup>

Thomas Mann widmet in *Die Geschichten Jaakobs*, dem ersten Band der Tetralogie, der Frage *Wer Jaakob war* ein eigenes Kapitel; denn diese Frage lässt sich mitnichten so leicht beantworten, wie es zunächst scheinen mag. Um dies näher zu erläutern, bedarf es der Einführung eines weiteren Begriffs, den Thomas Mann verwendet, um das mythische Bewusstsein der frühen Menschen zu charakterisieren, den Begriff der „rollenden Sphäre“<sup>39</sup>. Mann verwendet diese Metapher um das Bewusstsein der frühen Menschen, in einer anfangslosen, gleichsam rotierenden Zeitabfolge zu leben, zu versinnbildlichen. In der rollenden Sphäre herrscht „zeitlose Gegenwart“<sup>40</sup>,

Oben ist bald Unten und Unten Oben, [...]. 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.<sup>41</sup>

So heißt es in dem Kapitel *Der Rote* von dem ägyptischen Totengott Osiris: „Wenn man aber fragt, was Usir zuallererst und am Anfang gewesen sei, ein Gott oder ein Mensch, so bleibt die Antwort aus; denn einen Anfang gibt es nicht in der rollenden Sphäre“<sup>42</sup>.“ Der Sage nach, war Osiris einst König über Ägypten, wurde dann zum Gott, „mit der beständigen Neigung freilich, wieder zum Menschen zu werden, [...]“.<sup>43</sup> Dieser Kreislaufgedanke ist ein zentraler Aspekt des gesamten Romans und durchdringt als vordergründiges Motiv besonders den ersten Teil des Werks. Das Himmlische entspricht dem Menschlich-irdischen, eine himmlische

---

<sup>36</sup>Heftrich 2001, S. 459.

<sup>37</sup>GW, IX, S. 494; *Freud und die Zukunft*. Aus ägyptologischer Sicht hat Assmann diese Aussage ausführlich diskutiert und kritisiert (vgl. S. 152ff.). Er gibt zu bedenken, dass das von Mann unterstellte „zitathafte Leben“ der frühen Menschen lediglich auf bestimmte Anlässe und nur auf die ägyptischen Könige zutreffen würde, welche sich in der Nachfolge mythischer Gestalten sahen: „Pharao war und verkörperte Horus, die Königin Isis.“ (ebd., S. 153) Wenn Thomas Mann auf die Ähnlichkeiten, und Typisierungen der Totenmasken und Gemälde hinweist, gibt Assmann zu bedenken, dass es sich hierbei nicht um Darstellungen von Mythen handelt, sondern „um Normen sozialen Verhaltens“ (ebd., S. 152). Ein „antikes Ich“ anzunehmen ist also äußerst problematisch. Assmann schlussfolgert: „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, [...]“ (ebd., S. 155).

<sup>38</sup>Assmann, S. 134.

<sup>39</sup>Vgl. GW, IV, S. 190; Anregungen zu diesem Motiv fand Thomas Mann bei Dacqué, Jeremias, Mereschowski und Bachofen; vgl. Lehnert 1993, S. 215; Heftrich 2001, S. 455 betont vor allem Jeremias.

<sup>40</sup>GW, IV, S. 191.

<sup>41</sup>GW, IV, S. 190.

<sup>42</sup>GW, IV, S. 190.

<sup>43</sup>GW, IV, S. 190.

Geschichte kann durch die sphärische Drehung zu einer irdischen werden und umgekehrt, wobei ein Anfang nie ganz auszumachen ist, 'Oben ist bald Unten' und die Vergangenheit bald Gegenwart. In der 'rollenden Sphäre' kann sich alles endlos wiederholen, kein Leben ist wirklich abgeschlossen, es kann sich in neuem Leben wiederholen und weitere Nuancen des gleichen Prinzips hervorbringen. In Bezug auf das menschliche Dasein bedeutet dies, dass es fortwährend zu verschiedenen Ausprägungen von bestimmten Charakteren kommt, die seit der Urzeit wiederholt werden. So sehen sich die Abrahamsleute vor allem im Kontext ihres „Geschlechtes“ und nicht als „Einzelwesen“<sup>44</sup>. Ihre immer wiederkehrenden Namen – Abraham, Isaak, Jaakob – sind „geschlechtserblich“<sup>45</sup> und verkörpern einen bestimmten Typus, der im Laufe der Jahrhunderte immer wieder neu hervorgebracht wird. Dieses typisierte Leben in der zeitlosen Gegenwart bedeutet vor allem, dass die historische, 'reale' Ahnenfolge ignoriert wird. Jaakob beispielsweise hält seinen tatsächlichen Großvater Abraham für den Ur-Abraham, was, allein aus zeitlichen Gründen, auszuschließen ist. Indem der eine jedoch für den anderen gesetzt wird, verschwimmt die Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart, wodurch die Zeit gleichsam aufgehoben wird. Ganze Jahrhunderte werden in der mythischen Zeit zusammengezogen und vertauscht, bis das Gestern und Jetzt zur Unkenntlichkeit verwischen. Die Geschichte wird zur 'Ur-Geschichte' verdichtet. Das 'primitive' Individuum verortet sich in dieser, nun überschaubar gemachten Weltgeschichte, indem es sich als Wiederkehr des 'Schon-da-gewesenen' versteht: „Seine [Jaakobs] Seele war bewegt und erhoben von Nachahmung, Wiederkehr, Vergegenwärtigung. Er war Abraham, [...]. Es gab die Jahrhunderte nicht. Was gewesen, war wieder.“<sup>46</sup>

In Bezug auf die eigene Identität kommt es also zu 'Verwechslungen' und Vermischungen: Jaakobs Vater Isaak hält sich für Ur-Isaak, dem von Gott verwehrteten Opfer. Der Erzähler kommentiert hier, dass es durchaus möglich sei, „daß der Isaak, [...], sich wenigstens zum Teil mit dem um ein Haar geschlachteten Isaak verwechselte, obgleich er in Wirklichkeit ein viel späterer Isaak war und von dem Ur-Abraham generationsweise weit abstand.“<sup>47</sup> Die Menschen gehen also in den Spuren ihrer Ahnen, sie tragen deren Namen und leben ein bestimmtes Muster nach: Abraham hält sich für Ur-Abraham (und wird auch von seiner Umgebung für diesen gehalten), Isaak für Ur-Isaak und so weiter. Ebenso verschwimmen die Linien zwischen den Vätern und den Söhnen und so spielt es für Isaak und seine Leute keine Rolle, ob er tatsächlich die Abenteuer seines Vaters Abraham wieder erlebte oder ob er die fremden Ereignisse einfach zu den seinen *machte*:

Entweder hat Jizchak zu Gerar in leichter Abwandlung dasselbe erlebt, was sein Vater ebendort oder in Ägypten erlebt hatte. In diesem Fall liegt eine Erscheinung vor, die wir als Imitation oder Nachfolge bezeichnen möchten, [...]. Oder aber Rebekka`s Gatte hat die Geschichte nicht 'selbst', nicht in den engeren fleischlichen Grenzen seines Ichs erlebt, sie aber gleichwohl als zu seiner Lebensgeschichte gehörig betrachtet und den Späteren überliefert, weil er zwischen Ich und Nicht-Ich weniger scharf unterschied, als wir es [...] zu tun gewohnt sind [...].<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup>GW, IV, S. 128.

<sup>45</sup>GW, IV, S. 129.

<sup>46</sup>GW, IV, S. 163.

<sup>47</sup>GW, IV, S. 128.

<sup>48</sup>GW, IV, S. 127f.

Dieses Phänomen der Imitation, der Vertauschung und Verwechslung, wirft vor allem zwei Fragen auf: Erstens, ob sich die Personen ihrer zitathaften Lebensweise bewusst sind, ob sie sie geradezu forcieren oder ob ihre Nachahmung weitgehend unbewusst abläuft, zweitens, und vor allem dies gilt es zu beantworten, welchen Zweck ihre Imitation erfüllt.

Die erste Frage lässt sich relativ leicht, wenn auch, vom Autor durchaus gewollt, nicht ganz eindeutig beantworten: Die Imitation läuft teils bewusst, teils unbewusst ab<sup>49</sup>. In vielen Situationen sind sich die Stammväter sehr wohl bewusst, dass sie ein uraltes Schema (wieder)erfüllen. In ganz bestimmten Situationen scheint der Nachfolgegedanke jedoch so in Fleisch und Blut übergegangen zu sein, dass die Imitation unbewusst beziehungsweise unkontrolliert abläuft; mit voranschreitender Ahnenfolge wird das zitathafte Leben jedoch zunehmend bewusster und kritischer, zu beidem später mehr. Die Abrahams-Leute unterliegen einer „schwankenden Bewußtseinslage“<sup>50</sup>, welche es bisweilen schwierig macht, zwischen Eigenem und Fremden klar zu unterscheiden, ihre Identität ist nicht eindeutig festlegbar. Zum zweiten Aspekt: Wenn Thomas Mann in der oben zitierten Textstelle den Begriff „selbst“ in Anführungszeichen setzt und von den „engeren fleischlichen Grenzen“ des „Ichs“ spricht, weist er auf die Problematik des Ich-Begriffs generell hin. Handelt es sich hier, zugespitzt formuliert, nicht nur um ein sprachliches Problem, indem der heutige Mensch von seiner Definition des Begriffs „Ich“ ausgeht, dieser aber gar nicht uneingeschränkt für den Kontext der frühen Menschen gilt?<sup>51</sup> Ist es nicht möglich, dass Isaak die Abenteuer seines Vaters tatsächlich selber erlebte, im Sinne von geistiger Teilnahme und Teilhabe, obwohl er sie im physischen Sinne nicht am eigenen Leib erfuhr? Wenn Isaak die Taten seines Vaters so stark verinnerlichte, dass sie sich in seinem Bewusstsein als die seinen manifestiert haben, spielt es dann überhaupt eine Rolle, nach den realen Begebenheiten zu fragen? Und kann nicht tatsächlich der eine für den anderen gesetzt werden? Diese Fragen sollen darauf aufmerksam machen, dass der hier exemplarisch von Thomas Mann beschriebene frühe Mensch nicht die selben Kriterien für Identität und Individualität an sich anlegt, beziehungsweise diese Begriffe erst gar nicht in Bezug auf seine Person verwendet, wie dies beim 'modernen' Menschen der Fall sein würde:

Das antike Ich<sup>52</sup> 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, was es gegenwärtig wiederholte, und was mit ihm 'wieder da' war.<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup>Vgl.: Hamburger, S. 28.

<sup>50</sup>GW, IV, S. 128.

<sup>51</sup>Vgl.: GW, IV, S. 123: „[I]st etwa des Menschen Ich überhaupt ein handfest in sich geschlossen und streng in seine zeitlich-fleischlichen Grenzen abgedichtetes Ding? Gehören nicht viele der Elemente, aus denen es sich aufbaut, der Welt vor und außer ihm an, und ist die Aufstellung, daß jemand kein anderer sei und sonst niemand, nicht nur eine Ordnungs- und Bequemlichkeitsannahme, welche geflissentlich alle Übergänge außer acht läßt, die das Einzelbewußtsein mit dem allgemeinen verbindet?“.

<sup>52</sup>Zur Problematik dieses Begriffs, s. eigene Anm. 37.

<sup>53</sup>GW, IX, S. 495; *Freud und die Zukunft*; vgl. auch Assmann, S. 146: „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.“.

Und somit hatte auch Isaak die Geschichten seines Vaters „mit Recht in der Ich-Form erzählt, denn es waren die seinen: [...]“<sup>54</sup>

Warum Thomas Mann also bei der Beantwortung der Frage nach Jaakobs Identität ebenso, wenn nicht gar zuallererst, Abraham und Isaak berücksichtigen muss, scheint mir damit beantwortet. Es geht also nicht um 'tatsächliche', im Sinne von physisch aber auch psychisch klar abgrenzbarer Identität, sondern um ein bestimmtes *Bewusstsein* von Identität, um

eine Lebensauffassung [...], die die Aufgabe des individuellen Daseins darin erblickt, gegebene Formen, ein mythisches Schema, das von den Vätern gegründet wurde, mit Gegenwart auszufüllen und wieder Fleisch werden zu lassen.<sup>55</sup>

Innerhalb dieses zitathaften Lebens werden sowohl Ereignisse wiederholt als auch Charakterzüge neu vorgestellt. So ähneln sich die Lebenswege und -stationen der 'Ur-Versionen' der Stammväter und die von Josephs *direkten* Vorfahren, als auch die der Väter und Söhne. Jaakobs Zeit bei Laban entspricht in etwa der Zeit Josephs in Ägypten<sup>56</sup>, beide müssen ihre Heimat verlassen und werden 'entrückt' – freilich mit gänzlich unterschiedlichem Ausgang. Für Thomas Mann ist der „Charakter [...] eine mythische Rolle, [...]“<sup>57</sup>. So verkörpern etwa die Segensträger der Abrahams-Leute immer den Charakterzug des Klugen und Sanften. Diese Charaktereigenschaften werden von ihren Trägern mit Würde und Stolz zelebriert und hierdurch wiederum so gesteigert, dass erneut nicht genau zu erkennen ist, was individuelle Eigenschaft und was nachgelebte Rolle ist. Die sich von Generation zu Generation wiederholende „Charakterrolle“<sup>58</sup> wird zwar zum Teil sehr bewusst gespielt, doch bedeutet sie weit mehr als bloßes Spiel, denn sie verleiht dem Menschen „Würde und Sicherheit“<sup>59</sup> und diese erlangt er nicht durch seine „vermeintliche Erst- und Einmaligkeit“<sup>60</sup> sondern schöpft sie

---

<sup>54</sup>GW, IX, S. 187; *Freud und die Zukunft*.

<sup>55</sup>GW, IV, S. 127.

<sup>56</sup>Vgl. GW, IV, S. 827f.: „Ja, Labanszeit war es, die nun anbrach für Joseph und doch war alles ganz anders als im Fleischesfalle des Vaters, und anders fügten sich für den Nachfolger die Dinge. Denn Wiederkehr ist Abwandlung, [...]“

<sup>57</sup>GW, IX, S. 494; *Freud und die Zukunft*.

<sup>58</sup>GW, IV, S. 201.

<sup>59</sup>GW, IX, S. 494; *Freud und die Zukunft*.

<sup>60</sup>GW, IX, S. 494; *Freud und die Zukunft*. Thomas Mann weist hier vehement darauf hin, dass der heutige Mensch sich lediglich einmalig wähnt. Mann war jedoch der Auffassung, dass dieses Empfinden Täuschung ist, dass auch der moderne Mensch (z. T. unbewusst) nach Mustern und typisierten Charaktereigenschaften lebt, lediglich sein Bewusstsein von seinem Ich sei ein anderes als das des 'antiken Menschen'. Laut Mann ist das Ich des heutigen Menschen ebenso mit der Vergangenheit verwoben, nur kennt er sehr genau den Individualitätsbegriff und zieht deshalb seine Würde und Sicherheit aus seiner geglaubten Einzigartigkeit. Assmann (S. 136) hat darauf hingewiesen, dass Thomas Mann hier der These des Wiener Kunsthistorikers und Psychoanalytikers, Ernst Kris, von der „gelebten Vita“ folgt. Diese These besagt, „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 Formen, Konventionen, Mustern geprägt ist.“ (Ebd., S. 136) „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 verknüpft, die wir als 'gelebte Vita' bezeichnen.“ (Ebd., S. 136), s. auch: Kris, Ernst: „Zur Psychologie älterer Biographik“. In: *Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* (1912-1937) 22. Wien und Leipzig 1936, S. 257-274

aus dem tiefen Bewußtsein [...], etwas Gegründet-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, [...]. Seine Würde und Spielsicherheit aber liegt unbewußt gerade darin, daß etwas Zeitloses mit ihm wieder am Lichte ist und Gegenwart wird; [...].<sup>61</sup>

Imitation erfüllt also den Zweck der Legitimation und Sinnggebung des eigenen Daseins.<sup>62</sup> Der Mensch empfindet sein, in der Relation zum tiefen „Brunnen der Vergangenheit“<sup>63</sup>, eher kurzes Leben als sinn- und würdevoller, wenn er es in einen Kontext des 'Schondagewesenen' stellen kann, wenn er sich in eine bestimmte Tradition einzuordnen vermag. Er schöpft Sinn und Rechtfertigung seines Lebens also nicht aus seiner in der Gegenwart verankerten Individualität, sondern aus seiner Musterhaftigkeit und seiner Nachfolge. Besonders deutlich wird diese Haltung in der Person des „ältesten Knechts“<sup>64</sup> Eliezer, „welcher dem Joseph Abenteuer des Ur-Eliezers in der ersten Person erzählte; [...].“<sup>65</sup> Eliezers gesamtes „Selbstgefühl“<sup>66</sup> wird von seiner Rolle bestimmt, seine Identifikation ist so stark, dass die Erlebnisse seiner Vorgänger auch die seinen sind. Assmann hat in Bezug auf Eliezer den bei Marcel Proust entlehnten Begriff „institution permanente“<sup>67</sup> verwendet. Der älteste Knecht verkörpert eine „zeitlose Institution“<sup>68</sup>, er erfüllt in

---

(später unter dem Titel: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago). Thomas Mann hat selber zugegeben, dass er sich in gewisser Hinsicht in einer Goethe imitatio sah (vgl. GW, XI, S. 677; *Sechzehn Jahre*). Das zitathafte Leben ist zwar, laut Mann, vor allem ein für die Antike typisches Denken, aber prinzipiell jederzeit möglich. Hier sei unterstrichen, dass die imitatio also keinesfalls eine rein primitive Grundhaltung ist, sondern durchaus mit einer gewissen Einsicht und Erkenntnis zu tun hat. Manfred Dierks hat darauf hingewiesen, dass die Idee von der nach hinten offenstehenden Identität sehr nah an Schopenhauers Metaphysik angelehnt ist (Einheit von Individuum und Gattung; vgl. Dierks 1972, S. 97ff.), dass ihr also durchaus eine „philosophische Einsicht“ (ebd., S. 99) immanent ist. Dierks schlussfolgert: „Zweifellos kommt Identifikation der metaphysischen Wahrheit am nächsten.“ Und so nennt Dierks die Personen im Joseph „in den Alten Orient versetzte Schopenhauerianer.“ In Bezug auf Eliezer sei diese Perspektive am konsequentesten gestaltet: „Eliezer, im Roman der mental 'Rückständigste', zeigt andererseits die höchste philosophische Einsicht, wenn er (wie alle Eliezers vor ihm) sich mit dem Großknecht Abrahams identifiziert, von diesem in der ersten Person spricht - [...] An der Modellfigur des Eliezer demonstriert Thomas Mann Schopenhauersche Metaphysik als psychologischen Sachverhalt. Eigentlich ist er ohne Individualität: [...]“ (ebd., S. 99f).

<sup>61</sup>GW, IX, S. 494; *Freud und die Zukunft*.

<sup>62</sup>Vgl.: Assmann, S. 146f., Anm. 39. Mann schreibt hierzu in *Freud und die Zukunft*: „Der Mythos ist die Legitimation des Lebens; erst durch ihn und in ihm findet es sein Selbstbewußtsein, seine Rechtfertigung und Weihe.“ (GW, IX, S. 496; *Freud und die Zukunft*).

<sup>63</sup>GW, IV, S. 9.

<sup>64</sup>GW, IV, S. 419.

<sup>65</sup>GW, IV, S. 128.

<sup>66</sup>GW, IV, S. 128.

<sup>67</sup>Marcel Proust: *Du côté de chez Swann*. Paris 1954, S. 97, zit. nach Fortes, Meyer: *The concept of the person. In: Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion*. Cambridge 1987, S. 252. Proust bezeichnete die Figur des Küchenmädchens (fille de cuisine) als institution permanente. Vgl.: Assmann, S. 145. Anderer Auffassung ist: Fuerlicht, Ignace: *Thomas Mann und die Grenzen des Ich*. Heidelberg 1966, S. 84.

<sup>68</sup>Assmann, S. 145.

Form einer „geschichtlichen Inkarnation“<sup>69</sup> immer die gleichen Aufgaben: „[E]s hatte ihn immer gegeben an den Höfen von Abrahams geistlichem Familienstamm, und immer hat er dort die Rolle eines Hausvogtes und Ersten Knechtes gespielt, [...]“<sup>70</sup>.

Eliezers Aufgabe ist es aber auch und vor allem, die Jünger, so auch Joseph, zu unterrichten, sie die alten Mythen und Geschichten ihres Volkes zu lehren. Als Lehrer fungiert er somit als 'Gedächtnis' des Volkes, er ist Garant und Herr der Überlieferung, durch ihn werden die Traditionen und Bräuche seiner Leute von Generation zu Generation weitergetragen. Seine Person, beziehungsweise sein Typus<sup>71</sup> ist so überaus bedeutsam für das Volk, da die mythische Tradition durch Mündlichkeit repräsentiert und tradiert wird und somit seiner als Medium bedarf. Die mündliche Tradition ist also, im Gegensatz zur schriftlichen, an eine Person gebunden. Der wiederkehrende Typus in den 'rollenden Sphären' sichert die Identität des Volkes.

Durch dieses Leben in den rollenden Sphären und die ständige Drehung kommt es zu einem Phänomen, welches man 'wechselseitige Legitimation' nennen könnte. Alte Traditionen werden weniger hinterfragt als neue Verhaltensweisen, da sie dem Menschen Sicherheit im Jetzt bieten: „[D]em Menschen ist am Wiedererkennen gelegen; er möchte das Alte im Neuen wiederfinden und das Typische im Individuellen.“<sup>72</sup> Dem Alten kommt, indem es stetig wiederholt wird, rückwirkend Legitimation zu, es wird nachträglich mit Sinn gefüllt und in seiner Bedeutung beständig gesteigert. Das gleiche gilt auch für den umgekehrten Weg: Das Alte legitimiert und rechtfertigt die Gegenwart und weist bereits der Zukunft ihren Weg: Was einmal war und immer noch Bestand hat, hat Größe und Bedeutung für die Menschen und ist aus seiner langen Tradition heraus das Rechte, auch wenn es das vielleicht nie war oder unter den neuen Begebenheiten nicht mehr ist.

Bevor ich mich dem Problem des in den 'rollenden' Sphären herrschenden Konservatismus widme, möchte ich mich ein weiteres Mal dem oben nur ansatzweise behandelten Aspekt des Bewussten und Unbewussten zuwenden.

### **2.1.1. Exkurs: Thomas Mann und die Psychologie: C.G. Jungs Archetypenlehre und Freuds *Totem und Tabu***

Im vorherigen Kapitel wurde ausführlich die Bewusstseinslage der Menschen der Abrahams-Sphäre beschrieben, dabei wurde deutlich, dass sie alle so stark mythisch geprägt sind, dass der Mythos in ihre Gegenwart hineinreicht, diese durchdringt und ihr Ich formt. Assmann hat treffend festgestellt, dass Thomas Mann im *Joseph* vor allem der Frage nachgeht, wie dem Einzelnen diese Prägung zukommt<sup>73</sup>: „Durch Abstammung, Blut und Vererbung, oder durch Umgang, Sprache,

---

<sup>69</sup>Ebd., S. 145.

<sup>70</sup>GW, IV, S. 421f.

<sup>71</sup>Vgl.: GW, IV, S. 121f.: „Darum sei unter uns gesagt und zugegeben, daß Jaakob mit 'Eliezer' dennoch seinen eigenen Hausvogt und ersten Knecht gemeint hatte, - auch ihn nämlich, beide auf einmal also, und nicht nur beide, sondern 'den' Eliezer überhaupt: [...]“

<sup>72</sup>GW, IX, S. 492; *Freud und die Zukunft*. An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass Mann hier nicht lediglich die Bewusstseinslage seiner 'antiken' Figuren beschreiben will. Ihm ist ganz besonders daran gelegen, ureigenste immer noch aktuelle Menschheitsprinzipien darzustellen.

<sup>73</sup>Vgl. Assmann, S. 137.

Unterweisung und Bildung, oder durch beides?“<sup>74</sup> Assmann, als Verfechter der Theorien eines kulturellen Gedächtnisses, unter welche er auch Mann subsumiert, schließt den ersten Aspekt aus. Wenn er später feststellt, dass Mann nicht der Theorie Freuds und Jungs von der „biologischen Vererbbarkeit mythischer Bilder und Prägungen“<sup>75</sup> folgt, hat er damit ebenfalls Recht, wenn auch seine Begründung hierfür nicht zur Gänze befriedigen kann.<sup>76</sup> Ich stimme zwar mit Assmann überein, dass sich Mann im Roman nicht einer Vererbungstheorie in Bezug auf die mythische Prägung anschließt, dennoch meine ich, dass vor allem Jung bei Assmanns Ausführungen zu kurz kommt, und halte es für sinnvoll, auf einige Parallelen zwischen Mann und Jung hinzuweisen<sup>77</sup>. Ich beziehe mich hier auf die Archetypenlehre Jungs, die Teil der Jungschen Theorie von der biologischen Vererbbarkeit mythischer Prägung ist.

Die Vorstellung eines 'Urtyps' oder eines Vorbildes ist seit der Antike überliefert: Der Begriff des Archetypus taucht bereits in der spätantiken griechischen Philosophie<sup>78</sup> auf, und wurde im 20. Jahrhundert von dem Schweizer Psychologen und Freud-Schüler Carl Gustav Jung weiterentwickelt. Jung geht davon aus, dass den Menschen urchimliche, angeborene Leitbilder von bestimmten Erfahrungen, Verhaltensweisen und Vorstellungen aus dem kollektiven Unbewussten heraus prä-

---

<sup>74</sup>Ebd., S. 137.

<sup>75</sup>Ebd., S. 144.

<sup>76</sup>Assmann schreibt hierzu: „Die große Sorgfalt, mit der Thomas Mann sich der Frage der kulturellen Vermittlung mythischer Prägung widmet, unterscheidet seine Theorie des kulturellen Gedächtnisses - [...] - von S. Freud und C.G. Jung.“ (S. 144).

<sup>77</sup>Die Tiefenpsychologie Jungs ist in Bezug auf den Joseph so bedeutungsvoll, da Jung der Tiefenpsychologie gegenüber Freud das Mythische hinzufügt und so Mann ermutigt, den Schritt vom „Bürgerlich-Individuellen zum Mythisch-Typischen“ zu tun. Hier geht es aber nicht darum, Jung als Quelle für Manns Mythoskonzeption zu verstehen. (Vgl. hierzu auch Dierks: „Thomas Mann und die Tiefenpsychologie“. In: *Thomas-Mann-Handbuch* 2001. S. 284-300, S. 297; im Folgenden: Dierks 2001b: „Zwangsläufig haben [...] Thomas Mann und Jung unabhängig voneinander die Sinngehalte der Mythen nach ähnlichen Prinzipien behandelt.“) Hervorzuheben ist aber deren oftmals (unabhängige) geistige Nähe und Mann lässt sich sicherlich im Nachhinein mit Jung besser analysieren. Dierks weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass sich „[v]orhandene Analogien“ zwischen Mann und Jung vor allem „über die gemeinsame Affinität zu Schopenhauer“ (Dierks, 2001b, S. 297) hergestellt haben. Und dass Schopenhauer die Wurzel für Manns archetypisches Denken war (Vgl. Dierks 1972, S. 100). Mann formuliert selber hierzu: „Niemand hat so scharf wie er [Jung] die Schopenhauer-Freud'sche Erkenntnis formuliert, daß »der Geber aller Gegebenheiten in uns selber wohnt [...].“ (GW, IX, S. 489; *Freud und die Zukunft*) Weitere Entsprechungen sieht Dierks in Bezug auf die Antagonismen Psychologie und Metaphysik: „Thomas Manns Gedankenweg hieß ‚Abkehr von der ‚Metaphysik‘ (‘Psychologisierung’) beziehungsweise ihre Versöhnung mit der Position der ‚Weltimmanenz‘, wie es der ‚Jacobssegen‘ [...] ausdrückt. Jungs Programm war Integration von transsubjektiven (‘metaphysischen’) Inhalten ins gegenwärtige Subjekt.“ (Dierks 2001b, S. 297). Zur (bisweilen höchst gespaltenen) Beziehung Thomas Manns zu C.G. Jung s. auch Dierks 2000.

<sup>78</sup>Den Ausdruck oder die Idee vom Archetypus findet man etwa bei Plotin, Cicero, Plinius, Philo Judaeus, Irenaeus, Dionysius Areopagita und S. Augustinus. (Vgl. hierzu: Jung, C. G.: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. Gesammelte Werke, neunter Band, erster Halbband, hrsg. v. Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüd. Olten und Freiburg im Breisgau 1976, S. 14; im Folgenden: Jung 1976; und: Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Darmstadt 1971, Sp. 497-500.) In der Neuzeit Weiterentwicklung vor allem durch Descartes und Locke, später durch Hume, Berkeley, Baumgarten und Kant. (Vgl. Ritter).

gen.<sup>79</sup> Das kollektive Unbewusste ist der nach Jung allen Menschen gemeinsame Teil des Unbewussten<sup>80</sup>, welcher durch die verschiedenen Urbilder strukturiert wird. Diese Archetypen kommen sowohl individualpsychologisch als auch sozialpsychologisch zum Tragen, indem sie sich „in den Vorstellungen, Märchen und Mythen der Menschheit, aber auch in den Phantasien, Träumen und Wahnideen einzelner Menschen [...]“<sup>81</sup> zeigen. Die Menschen, insbesondere der frühe Mensch, leben in einem mythischen Kollektiv, innerhalb dieser Gemeinschaft teilen die Menschen eine „allgemeine seelische Grundlage“<sup>82</sup>, die nicht Teil ihrer eigenen Persönlichkeit, sondern Reservoir aller Menschen ist. Besonders entscheidend für die Verbindung zu Thomas Mann ist jedoch, dass der Archetypus „eine Art Bereitschaft [ist], immer wieder dieselben oder ähnliche mythische Vorstellungen zu reproduzieren.“<sup>83</sup> Eine Geneigtheit, die sich auch bei den Abrahams-Leuten finden lässt.

Dabei determiniert der Archetypus den Charakter laut Jung nicht vollständig, beziehungsweise nicht dauerhaft, es gibt durchaus Spielraum für das Individuum: „Der Archetypus stellt wesentlich einen unbewußten Inhalt dar, welcher durch seine Bewußtwerdung und das Wahrgenommensein verändert wird, und zwar im Sinne des jeweiligen individuellen Bewußtseins, in welchem er auftaucht.“<sup>84</sup> Auch Joseph ist sich seiner Musterhaftigkeit bewusst und kann sie genau aus diesem Grunde abwandeln. Bis hierhin stimmen Jung und Mann in vielen Punkten überein, denn im Sinne der Lehre von den Archetypen kann man, zumindest was ihre Ausprägung und Erscheinungsform angeht, das zitathafte Leben der antiken Menschen im *Joseph* lesen. So folgen etwa Jaakob und Esau dem Archetypus der 'feindlichen Brüder':

Faßte man aber sein [Esaus] Verhältnis zu Jaakob gebildet auf – [...], so war es die Wiederkehr und das Gegenwärtigwerden - die zeitlose Gegenwärtigkeit – des Verhältnisses von Kain zu Habel; und in diesem war Esau nun einmal Kain: nämlich bereits in seiner Eigenschaft als älterer Bruder, [...].<sup>85</sup>

Der Unterschied besteht darin, dass das archetypische Verhalten aus dem Unbewussten heraus bei Jung vererbt<sup>86</sup> und bei Mann kulturell vermittelt wird. In ihrer

---

<sup>79</sup>Vgl.: „Denn Mythos ist Lebensgründung; er ist das zeitlose Schema, die fromme Formel, in die das Leben eingeht, indem es aus dem Unbewußten seine Züge reproduziert.“ (GW, IX, S. 493; *Freud und die Zukunft*).

<sup>80</sup>Jung entwickelt den Begriff des Unbewussten gegenüber Freud (zu dessen Ärger) insofern weiter, als dass er das sog. „persönliche Unbewußte“ um die „archaisch-mythologische“ (Jung 1976, S. 13) Dimension zum kollektiven Unbewussten erweitert. Während im persönlichen Unbewussten verdrängte oder vergessene Inhalte des Individuums 'gesammelt' werden, das Unbewusste hier also nicht als „handelndes Subjekt“ (ebd., S. 13) agiert, ist das kollektive Unbewusste allgemeiner Natur, d.h. es beinhaltet Verhaltensweisen und Vorstellungen, welche bei allen Individuen, überspitzt gesagt, identisch sind. (Vgl. ebd., S. 13) Das kollektive Unbewusste ist also eine in jedem Menschen vorhandene „allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur.“ (Ebd., S. 12).

<sup>81</sup>Ritter, Sp. 499.

<sup>82</sup>Jung 1976, S. 12

<sup>83</sup>Jung, C.G.: *Über die Psychologie des Unbewussten. Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*. Zürich 1948, S. 126; im Folgenden: Jung 1948.

<sup>84</sup>Jung 1976, S. 15.

<sup>85</sup>GW, IV, S. 135.

<sup>86</sup>Allerdings unterscheidet auch Jung später zwischen dem Archetypus und der archetypischen Vorstellung (Vgl. Ritter, Sp. 499). „Die archetypische Vorstellung, die uns das Unbewußte vermittelt, darf man nicht mit dem Archetypus an sich verwechseln. Sie sind viel-

Beschreibung von Urbildern oder bestimmten Ausprägungen von Charakteren, die seit Urzeiten wiederholt werden, ähneln sich Mann und Jung jedoch stark. Ebenso kommt bei beiden diese mythische Prägung vor allem in bestimmten Situationen oder Zuständen (besonders im Traum und Mythos) zum tragen.

Eine weitere gedankliche Parallele sehe ich bezüglich Jungs Tiersymbol<sup>87</sup>. Jung sah die sich stets wiederholenden archetypischen Verhaltensweisen als Engramme, also als eine Spur im Großhirn, die ein bestimmter Reiz, beziehungsweise ein bestimmtes Erlebnis dort dauerhaft hinterlässt. Erfahrungen der Menschheit werden dadurch immer wieder wiederholt. Jung schloss hier auch die "tierische Ahnenreihe des Menschen"<sup>88</sup> mit ein:

Das Tiersymbol speziell weist [...] auf das Außermenschliche, d.h. Überpersönliche hin; denn die Inhalte des kollektiven Unbewußten sind nicht nur die Residuen archaischer, spezifisch menschlicher Funktionsweise, sondern auch die Residuen der Funktionen der tierischen Ahnenreihe des Menschen, deren Dauer ja unendlich viel größer war als die relativ kurze Epoche spezifisch menschlichen Daseins.<sup>89</sup>

Den Zusammenhang zu Thomas Mann soll ein Beispiel verdeutlichen: In dem Kapitel *Urgeblök*, in welchem Isaaks Tod geschildert wird, kommt es zu einer, für den Leser ebenso wie für die Verwandten Isaaks, merkwürdigen 'Verwandlung' des Greises: Isaak nimmt die Physiognomie eines Widders an: „[D]icht vor seinem Ende versuchte er mit dem sonderbarsten Erfolg wie ein Widder zu blöken, wobei gleichzeitig sein blutrotes Gesicht eine erstaunliche Ähnlichkeit mit der Physiognomie dieses Tieres gewann [...].“<sup>90</sup> Die Umstehenden erschrecken über diese Verwandlung sehr:

Allen war es, als sei das Eingeweide ihnen umgewandt und das Unterste komme ihnen zuoberst, so daß sie hätten erbrechen mögen; denn in des Sterbenden Wort und Wesen war etwas Ur-Unflätiges, grauhaft Ältestes und heilig Vorheilig gewesen, was unter allem Geschicht der Gesittung in den gemiedensten, vergessensten und außerpersönlichsten Tiefen ihrer Seele lag und ihnen heraufgekehrt worden war durch Jizchaks Sterben zu ihrer schwersten Übelkeit: Ein Spuk und Unflat versunkener Vorzeit vom Tiere, das Gott war, dem Widder nämlich, des Stammes Gott-Ahn, von dem er stammte und dessen göttliches Stammesblut sie voreinst, in unflätigen Zeiten, vergossen und genossen hatten, um ihre tiergöttliche Stammesverwandtschaft aufzufrischen - [...].<sup>91</sup>

Isaaks Bewusstsein scheint in der Stunde seines Todes, einer psychischen und physischen Ausnahmesituation, so weit in die Vergangenheit zu reichen, dass er sich mit einem Tier identifiziert. In einem tranceähnlichem Zustand sich befindend, „lallte er [...], den Kopf im Nacken, mit weit offenen leeren Augen und gespreizten Fingern [...].“<sup>92</sup> und kündigt von längst vergangenen, überwundenen Stadien der Menschheitsgeschichte. Die Gegenwart wird angehalten, es findet eine Regressi-

---

fach variierte Gebilde, welche auf eine unanschauliche Grundform zurückweisen.“ (Jung, C.G.: *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*. Zürich 1954, S. 122; im Folgenden: Jung 1954).

<sup>87</sup>Vgl. Jung 1948, S. 176.

<sup>88</sup>Ebd., S. 176.

<sup>89</sup>Ebd., S. 176.

<sup>90</sup>GW, IV, S. 184.

<sup>91</sup>GW, IV, S. 186.

<sup>92</sup>GW, IV, S. 186.

on hin zur nicht artikulierten Sprache statt.

An dieser Stelle möchte ich die Tiefenpsychologie Jungs im engeren Sinne verlassen, um mich abschließend kurz seinem Lehrer Sigmund Freud zu widmen.<sup>93</sup> Die Erwähnung von Freuds Psychoanalyse und seinem von Thomas Mann hoch geschätztem Werk *Totem und Tabu* ist unerlässlich, um das Kapitel *Urgeblök* und seine Bedeutung für den Roman auf einer weiteren Ebene zu untersuchen.<sup>94</sup>

Schematisch betrachtet kann man den Todeskampf Isaaks in drei zeitliche 'Dimensionen' unterteilen, die wesentliches über den gesamten Roman aussagen. Diese sind: Die Gegenwart, die Vergangenheit und die Zukunft. Im Zentrum steht Isaak, der in der Gegenwart mit dem Tod ringt. Doch er kündigt von Vergangenem und zwar von primitiven Zeiten, in welchen Gott ein Tier war und man das Tier/den Gott schlachtete: „[...] da er wieder zu sprechen anhub, den Widder Vater nannte und Gott. ‚Einen Gott soll man schlachten‘, [...]“<sup>95</sup> Mann greift in dieser Szene entscheidende Prinzipien des 'Totemismus' auf, welche Freud in seiner Abhandlung *Totem und Tabu* darstellt. „Das Kapitel spielt, [...], auf einen ursprünglichen Vätermord an, für den das Totemtier, der Widder, eintritt.“<sup>96</sup> Hier sei Freuds Theorie nur in Ausschnitten, die für diesen Zusammenhang relevant sind, dargestellt. In vielen frühen Naturvölkern<sup>97</sup> hat es den Totemkult gegeben. Der Totemismus bezeichnet einen

sozial-religiösen Vorstellungs- und Verhaltenskomplex, basierend auf dem Glauben an eine 'mystische' Dauerbeziehung zwischen Menschen und Tieren, [...] die zu einem quasi-verwandtschaftlichen, d.h. partnerschaftlichen Verhalten und wechselseitiger Verantwortlichkeit verpflichtet. [...] Das totemische Verhältnis leitet sich aus der Vorstellung ab, daß beide Partner gemeinsamen (mythischen) Ursprungs sind.<sup>98</sup>

Jede Sippe hat ihr eigenes Totemtier, welches als Stammvater und Schutzpatron fungiert<sup>99</sup>. Dieses Tier muss also mit Achtung und Ehrerbietung behandelt werden, ganz so, wie man auch seinen Verwandten begegnen muss; es darf nicht getötet oder gegessen werden, bestimmte Verhaltensweisen bezüglich des Totemtiers

---

<sup>93</sup>Selbstverständlich hat Sigmund Freud den weitaus größeren Einfluss auf Thomas Manns gesamtes Werk ausgeübt, die Forschung hat sich detailliert hiermit beschäftigt.

<sup>94</sup>Vgl. Lehnert 1993; S. 213 zum Einfluss von Totem und Tabu auf Manns Joseph: „Die Abhandlung bot wissenschaftliches Ernstnehmen magischer und mythischer Riten und Gebräuche ohne Gläubigkeit an [...] In Totem und Tabu fand Thomas Mann Ambivalenzen als Erkenntnisquellen behandelt. Ihn beeindruckte, daß der Vätermord der Urhorde im Unterbewußtsein moderner Menschen noch eine Rolle spiele, daß über den Totemismus Beziehungen zwischen Tieropfer, Gottopfer und dem die Urschuld sühnenden Selbstopfer Jesu bestünden, daß die Totemmahlzeit sublimiert in unserer Kultur als christliches Abendmahl weiterlebe. All das bestärkte ihn darin, daß sein artistisches Spiel mit einer vergangenen Kultur eine menschheitliche Bedeutung habe.“

<sup>95</sup>GW, IV, S. 186.

<sup>96</sup>Lehnert 1993, S. 216.

<sup>97</sup>Bes. Australien, auch Amerika, Melanesien, Polynesien. Freud stützte sich auf zeitgenössische ethnologische Literatur und knüpfte an Charles Darwins (Urhorde) und W. Robertson Smiths (Totemmahlzeit) Hypothesen an.

<sup>98</sup>Ritter, Bd. 10, Sp. 1308.

<sup>99</sup>„Was nun ist ein Totem? In der Regel ein Tier, [...] seltener eine Pflanze oder eine Naturkraft (Regen, Wasser), welches in einem besonderen Verhältnis zur ganzen Sippe steht. Der Totem ist erstens der Stammvater der Sippe, dann aber auch ihr Schutzgeist und Helfer, [...]“ (Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. In: Studienausgabe, Bd. IX. Frankfurt a. M. 1974, S. 296).

werden sozusagen tabuisiert.<sup>100</sup> Anderenfalls droht Bestrafung. Das Totemtier wird also geachtet, da es Schutz für die Sippe bietet, aber auch gefürchtet, da es unter Umständen auch Leid bringen kann. Freud hat den Totemismus auf eine psychologische Ebene gehoben, indem er in ihm eine „Übersetzung von innerfamiliären oder innergesellschaftlichen Konfliktsituationen in eine mythisch-metaphorische Symbolsprache“<sup>101</sup> gesehen hat. Als Grundlage des Totemismus hat Freud den Ödipuskomplex gesehen.<sup>102</sup> Das Totemtier symbolisiert, so Freud, den Vater. Bezüglich beiden herrscht eine „Ambivalenz der Gefühlsregungen“<sup>103</sup>.

Innerhalb des Totemismus wird das reale Totemtier immer mehr durch einen Gott ersetzt, beziehungsweise ist mit diesem in gewissem Sinne identisch.<sup>104</sup> Das Totemtier steht also für Gott und dieser für den (Ur-)Vater. Der Totemismus kannte darüber hinaus den Ritus der Totemmahlzeit, bei welchem das Tier, den Vater symbolisierend, geschlachtet und verspeist wird. Freud sah hierin die Befriedigung der verdrängten, aber latent vorhandenen Tötungstriebe und auch die Vorstellung, sich die Macht und Stärke des Opfers 'einzuverleiben'.

Von nichts anderem kündigt der sterbende Isaak wenn er röchelnd 'faselt', „daß alle [...] eine Festmahlzeit halten [sollten] von des geschlachteten Widders Fleisch und Blut, wie Abraham und er es einst getan, der Vater und der Sohn, für welchen eingetreten war das gottväterliche Tier.“<sup>105</sup> Für das in der Vergangenheit praktizierte Menschenopfer ist also das Tieropfer eingetreten. Es handelt sich hier um eine kulturelle Weiterentwicklung hin zum Symbolischen, zum Zeichen, indem das Tier als Stellvertreter für den Menschen<sup>106</sup> fungiert und somit die Opferpraktik 'abstrakter' und auch humaner wird.

Doch Isaak kündigt von der Wiederkehr des Menschenopfers: „Aber wahrlich, ich

---

<sup>100</sup>Innerhalb des Totemismus herrschen zwei Tabus: 1. Verbot, das heilige Totemtier eines Stammes zu töten/essen, 2. Inzestverbot (Verbot des sexuellen Verkehrs mit den Totemgenossen: Exogamie).

<sup>101</sup>Ritter, Bd. 10, Sp. 1309.

<sup>102</sup>Der Sohn begehrt inzestuös seine eigene Mutter und wünscht sich den Tod des Vaters, der ihm zum Rivalen geworden ist. Aus dieser Gefühlsambivalenz (Vater wird bewundert und gehasst) heraus, wird das mit Schuldgefühlen besetzte sexuelle Verlangen verdrängt und die Tötung des Vaters mit einem Tabu belegt. Das Totemtier stellt also den Vater dar. Freud sah hierin die Lösung, das Tabu zu erklären, denn „[d]ie Tabuverbote entbehren jeder Begründung; sie sind unbekannter Herkunft; [...]“ (Freud, S. 311). Freud stellt den Zusammenhang zwischen Totemismus und Ödipuskomplex über die Beobachtung der Psychoanalyse her, dass „[d]as Verhältnis des Kindes zum Tiere [...] viel Ähnlichkeit mit dem des Primitiven zum Tiere [hat].“ (Ebd., S. 412). Sog. Tierphobien beim Kind erklärt Freud mit der Angst vor dem Vater: Das Kind verschiebt „einen Anteil seiner Gefühle von dem Vater weg auf ein Tier“. (Ebd., S. 414).

<sup>103</sup>Freud, S. 311.

<sup>104</sup>Vgl. ebd., S. 421ff.

<sup>105</sup>GW, IV, S. 186.

<sup>106</sup>Vgl.: „Dessen war Abram gewiß, als er das Messer hob über den wahrhaften Sohn. Aber als er es niederstieß, da war's zum Ersatz ein Widder. Darum, wenn wir einen Widder darbringen oder ein Lamm als Ganzopfer, so hängen wir ihm wohl ein Siegel an mit dem Bild eines Menschen zum Zeichen der Stellvertretung.“ (GW, IV, S. 449). In der weiteren kulturellen Entwicklung wird schließlich wiederum das Tier durch einen Stellvertreter ersetzt. (etwa durch ein Widderfell, einen kostbaren Gegenstand etc. In diesem Zusammenhang ist auch Wein als sog. 'Trinkopfer' bei verschiedenen Zeremonien als Ersatz für das Blut eines Tieres oder Gottes zu sehen.) Es lässt sich also eine Entwicklung/Verschiebung hin zum Zeichen feststellen. Abstraktion und die Fähigkeit, Bedeutungen übertragen zu können, können als Höherentwicklung einer Kultur aufgefasst werden.

sage euch, es wird geschlachtet werden der Mensch und der Sohn statt des Tieres und an Gottes Statt, und aber werdet ihr essen.“<sup>107</sup> Konkret ist hierin wohl eine Anspielung auf die Passion Christi zu sehen, weiter gefasst wird auf die latente Gefahr des Menschen hingewiesen, in überwundene barbarische Riten zurückzufallen und der kulturellen Entwicklung nicht Rechnung zu tragen.

Noch ein weiterer Aspekt der *Urgeblök*-Szene lässt sich mit Freud deuten. In Isaaks groteskem Todeskampf stellt Mann die zwei Aspekte dar, welche die Psychoanalyse beziehungsweise die Tiefenpsychologie allgemein für ihn beinhalten:

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. Ihr [das der Psychoanalyse] Zurückdringen in die Kindheit der Einzelseele ist zugleich auch schon das Zurückdringen in die Kindheit des Menschen, ins Primitive und in die Mythik.<sup>108</sup>

Hier lehnt sich Mann ganz eindeutig an die von Freud (und ebenso von Jung) vertretene These an, „dass die Entwicklung des Menschen aus seinem primitiven Ursprung der psychischen Entwicklung des Kindes in vielerlei Hinsicht analog ist.“<sup>109</sup> Mann übernimmt hier die (verkürzte) Annahme 'Phylogenese gleich Ontogenese' und benutzt sie als Bindeglied zwischen den seelischen Tiefen des Individuums und der Ur-Zeit des Menschen, die für Mann gleichbedeutend mit dem Mythos ist. Dies ist insofern relevant für die Untersuchung des *Joseph*, da Thomas Mann auf dieser Idee aufbauend „Josephs Erziehung als Allegorie für die Erziehung der Menschheit im allgemeinen fungieren lassen [kann].“<sup>110</sup> Thomas Mann selber nannte seinen *Joseph* „eine abgekürzte Geschichte der Menschheit“<sup>111</sup>, in wel-

---

<sup>107</sup>GW, IV, S. 186.

<sup>108</sup>GW, IV, S. 493; *Freud und die Zukunft*. Freud ging davon aus, dass „[d]ie Vorzeit, in welche die Traumarbeit uns zurückführt, [...] eine zweifache [ist], erstens die individuelle Vorzeit, die Kindheit, andererseits, insofern jedes Individuum in seiner Kindheit die ganze Entwicklung der Menschheit irgendwie abgekürzt wiederholt, auch diese Vorzeit, die phylogenetische.“ (Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In: *Gesammelte Schriften*. Leipzig, Wien, Zürich 1924, Bd. VII, S. 203). Thomas Mann variiert im *Joseph* diese These dahingehend, dass er von „Kindheit der Einzelseele“ spricht und nicht nur die entwicklungspsychologische Kindheit im wörtliche Sinne meint. Dies meint wohl, dass in der Seele des Menschen, nicht nur die uralten Mythen einer längst vergangenen Menschheitsentwicklung wirken können, sondern dass auch die eigene Seele oder Psyche eine Entwicklung durchgemacht hat, gereift ist und dieses frühe, überwundene Stadium nun ebenso wie die Mythen im Innersten des Menschen als eine Art 'Gedächtnisort' verankert ist. So fällt Jaakob im hohen Alter in infantile Verhaltensweisen zurück, ganz so, als sei nicht nur das uralte Menschheitsgedächtnis bei ihm wieder am Werke, sondern auch seine eigene frühkindliche Phase wieder präsent. Rückfall in eigene kindliche Verhaltensweisen oder in solche der frühen Menschheit sind somit eng verbunden. Diese Parallele wird in *Joseph* in Ägypten auch bei Mut-em-enet angezeigt, die durch ihre unglückliche, unerwiderte Liebe zu Joseph in primitive Verhaltensweisen zurückfällt und sich schwarzer Magie bedient, sich außerdem infantil verhält, indem sie anfängt wie ein Kind zu lispeln, nachdem sie sich auf die Zunge gebissen hat.

<sup>109</sup>Hughes, S. 62.

<sup>110</sup>Ebd., S. 62.

<sup>111</sup>*Briefe 1889-1936*, S. 390. Vgl. auch: „Und doch verliert sich unser auf das Einzelpersonliche und Intime eingestelltes Auge ebenso träumerisch-schwimmend in seinen Frühen und Fernen wie das großartiger gerichtete in denen des Menschheitslebens - gerührt von einer Einheit, die sich in diesem wiederholt.“ (GW, V, S. 1085).

cher, an wenigen Figuren exemplarisch und zeitlich gerafft, Prinzipien der Menschheitsentwicklung dargestellt werden; der *Joseph* als eine Art Anthropologie.

Im Werk wird also eine individuelle Lebensgeschichte mit der Menschheitsgeschichte erzählerisch verschränkt:

Der Roman erzählt [...] den Verlauf der Geschichte von archaisch-patriarchalischen Anfängen bis zu einer spätzeitlichen Hochzivilisation und, gleichsam als eine ontogenetische Parallele zu dieser Phylogenese, die mühevoll-le Lebensgeschichte Josephs, von einer narzißtischen Verslossenheit, deren Rückseite Selbstliebe ist, bis zur Reife seiner 'freundlich-weltläufigen' 'Weltkindlichkeit'.<sup>112</sup>

Doch dies ist noch zu kurz gefasst, denn Mann geht es nicht darum, die evolutionäre Entwicklung des Menschen bis hin zu seiner *heutigen* Ausprägung nachzuzeichnen, sein Romanwerk soll ja in die Zukunft weisen, soll Möglichkeiten einer besseren Welt aufzeigen. Josephs Lebensgeschichte läuft nicht als eine Art zweiter, separater Handlungsstrang neben der zivilisatorischen Entwicklung her, vielmehr symbolisiert Joseph auch *selbst* die Menschheit, oder genauer gesagt, eine mögliche positive Variante in der Zukunft. Josephs Entwicklung geht nämlich noch über die seiner Mitmenschen und damit über die des modernen Menschen<sup>113</sup> überhaupt hinaus, indem er, um mit Freud und der Psychoanalyse zu sprechen, die Entwicklung des Menschen vom Es zum Ich gleichsam 'abkürzt' und weiter führt: Während der Mensch sein Ich noch herausbilden musste, fängt Joseph bereits auf dieser hohen Entwicklungsstufe an, ist sich seiner selbst also schon bewusst. Er bleibt jedoch nicht hier stehen, sondern entwickelt sich zum Wohle der Gemeinschaft zum „Du“<sup>114</sup> weiter und nutzt seine außergewöhnliche Begabung, um sich dem Sozialen und Humanen zu widmen: „[I]n Joseph mündet das Ich aus übermütiger Absolutheit zurück ins Kollektive, Gemeinsame [...]“<sup>115</sup> Er bleibt also nicht ich-bezogen und selbstverliebt, sondern erkennt am Ende des Weges seinen Nutzen im Dienst am Gegenüber. Indem Joseph diesen sozialen Sinn seiner Geschichte erkennt, kann er sie überschreiten, aus vorgeprägten Mustern ausbrechen und sie zu einer individuellen, neuen Geschichte gestalten.

Joseph ist also ein Individuum, das geradezu eine innovative und damit auch persönliche Geschichte selber schafft, gleichzeitig ist er aber auch ein *Symbol* und

---

<sup>112</sup>Scheiffele, Eberhard: „Die Joseph-Romane im Lichte heutiger Mythos-Diskussion“. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch*, Bd. 4, hrsg. v. Eckhard Heftrich u. Hans Wysling. Frankfurt a. M. 1991, S. 161-183, S. 174.

<sup>113</sup>Thomas Mann unterscheidet die Menschen und ihre Umgebung zu Josephs Zeit vor 3000 Jahren nicht wesentlich von dem heutigen modernen Menschen: „Dort tragen die Leute nicht Stirnhaare und Hornpanzer und kämpfen nicht mit fliegenden Echsen: es sind Menschen wie wir - [...] Ist es das Land, wo der Pfeffer wächst, das Land Ga-Ga, dermaßen neuartig, daß man sich an den Kopf greift in heller Fassungslosigkeit? Nein, sondern ein Land, wie wir's öfters sahen, ein Mittelmeerland, [...], und über ihm gehen die Sterne, die wir kennen.“ (GW, IV, S. 54f.).

<sup>114</sup>Vgl. hierzu Hughes, S. 63. In seiner graphischen Darstellung unterläuft Hughes m. E. jedoch ein Fehler, die korrigierte Version sähe dann wie folgt aus:

Menschheit (Symbolisiertes)	Es	-----	Ich
Joseph (Symbol)			Ich
			-----
			"Du"

Das Symbol selber (Joseph) überholt also das durch ihn symbolisierte (Menschheit), Joseph ist demnach ein Modell für eine Zukunftsvision.

<sup>115</sup>GW, XI, S. 666f.; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

erhält dadurch einen überindividuellen Sinn. So außergewöhnlich und besonders er auch sein mag, im Kern geht es Mann nicht primär um ihn, sondern um das, was er darstellt: die Menschheit, beziehungsweise die visionäre Zukunftsvision dieser.

Hier schlagen wir den Bogen zum Problem des Konservatismus der 'rollenden Sphären', um uns allmählich der vielfach angesprochenen Zeitkomponente im Roman zuzuwenden. Zunächst wird noch einmal vom Mythos und den Formen seiner Vermittlung die Rede sein, denn hierin wurzeln wichtige Prinzipien für Josephs Entwicklung.

### 2.1.2. Formen kultureller Vermittlung mythischer Prägung

Die ersten beiden Bände der *Joseph*-Tetralogie liefern die Grundzüge der mythischen Denk- und Lebensweise des antiken Menschen. Hier ist der Mythos noch „*Seinswirklichkeit*“<sup>116</sup>, es existiert weder ein Unterschied zwischen Vergangenheit und Gegenwart, noch lassen sich irdische und menschliche Geschehnisse klar voneinander trennen, die Menschen leben noch „irrational-ahnend“<sup>117</sup>, „Sein und Bedeuten“<sup>118</sup> sind identisch. Hamburger weist auf den Kunstgriff hin, mit welchem auch Thomas Mann im Laufe der Geschichte „allmählich diese beiden Momente voneinander scheidet“ und immer mehr den „verborgenen Sinn [der Erzählung] durchschimmern lässt.“<sup>119</sup> Dies bedeutet, dass sich auch im *Joseph* allmählich herauskristallisiert, dass der Kreislaufgedanke nicht nur die Bewusstseinslage der frühen Menschen charakterisiert, sondern dass sich hierin der Grundgedanke des Werkes finden lässt.

Thomas Mann entwickelt in den ersten beiden Bänden ein Konzept einer archaischen Bewusstseinslage der antiken Menschen, welche, besonders in Bezug auf den Identitätsbegriff, nicht mit der des heutigen Menschen übereinstimmt. Das damalige Ich lebt in der *imitatio* eines bestimmten Typus, die Zeit ist anfangslos und Ereignisse und Figuren erscheinen in immer neuen Ausprägungen. Dieser geschlossene Kreislauf schafft zwar Identifikationsmöglichkeiten und stiftet Lebenssinn, verhindert jedoch Neues und hemmt das Vorankommen der Menschheit in signifikanter Weise. Dennoch, und scheinbar paradoxerweise, ist der Grundgedanke dieser sphärischen Drehung, nämlich dass sich das Unten im Oben wiederfindet und umgekehrt, der Schlüssel zum Fortkommen und geradezu ihre Bedingung; vorausgesetzt man kann sich aus dem mythischen Labyrinth entwirren und gleichzeitig dessen Nutzen erkennen. Zwangsläufig muss also das Romangeschehen immer mehr aus der mythischen Welt heraus führen. Symbolisch und exemplarisch beschreitet Joseph diesen Weg: Der schöne und begabte Lieblingssohn Jaakobs, der in ebendieser unterscheidungslosen mythischen Welt aufwächst, der jedoch immer mehr aus ihr heraustritt, der Geschichte einen Drang nach vorne verleiht und sie auf ganz irdische Weise enden lässt.

Das notwendige Heraustreten aus dem Mythos ist jedoch ohne das Wissen um ihn nicht möglich, mehr noch: es bedarf der genauen Kenntnis seiner Formen und Ausprägungen, es bedarf seiner Bewusstwerdung. Nur so kann mit ihm artistisch und selbstsicher umgegangen werden, nur so kann er, der Zeit gemäß, abgewan-

---

<sup>116</sup>Hamburger, S. 40.

<sup>117</sup>Ebd., S. 40.

<sup>118</sup>GW, IV, S. 32; vgl. auch Hamburger, S. 40.

<sup>119</sup>Hamburger, S. 40.

delt werden. Jaakob schlägt bereits diesen Weg ein, doch vermag er ihn nicht zu beschreiten. Vater und Sohn haben beide eine außergewöhnliche Veranlagung für die Wahrnehmung höherer Wirklichkeiten, sie besitzen einen ausgesprochen scharfen Intellekt. Hierin unterscheiden sie sich von früheren Generationen ebenso wie von den Menschen ihrer Umgebung. Was Vater und Sohn jedoch voneinander trennt, ist der Grad ihrer Emanzipation vom Mythos. Jaakob ist sich in vielen Situationen seiner *imitatio* bereits kritisch bewusst und erschrickt bisweilen über diese: „Was ihn [Jaakob] verblendet hatte, war die Freude an Imitation und Nachfolge gewesen. Er hatte Abrahams gedacht, [...] Den Jaakob schauderte es ob solcher Imitation, [...]“<sup>120</sup> Anlass zu Jaakobs Schaudern ist hier die Forderung seiner Söhne an das Volk zu Schekem, sich mit einem Steinmesser zu beschneiden, aus Sühne für den Raub ihrer Schwester Dina, ganz so, wie es Abraham auf Befehl Gottes an seinem Volke einst getan. Jaakob, anfangs ebenfalls empfänglich für diese 'feierliche', bedeutungsvolle Idee, und geblendet durch die eigene Freude an Nachahmung, packen jedoch Zweifel ob diese Anordnung nicht nur „scheinfromme Auflage“<sup>121</sup> sei und mehr aus purem Gefallen an der Nachfolge geschehen soll und weniger aus wirklicher Frömmigkeit. Er erschrickt und wird sich bewusst, dass blindes Nachahmen nicht der Wille Gottes sein kann, dass das, was einmal richtig war, unter veränderten Umständen das Falsche sein kann. Für derlei Gedanken sind Jaakobs Söhne unempfänglich, für sie zählt die Freude an der Sühne, nicht der eigentliche Sinn, der zu Abrahams Zeiten hinter dem Gebot Gottes stand. Jaakob zweifelt also bereits, doch erlaubt es ihm sein frommer, von bedeutungsvoller Vergangenheit erfüllter Geist nicht, vom Schema abzuweichen und sich der Zukunft zu öffnen.

Thomas Mann nennt Jaakob denn auch den „Geschichtenschwere[n]“<sup>122</sup>, er ist eine

halb abgelöste Gestalt: seine Feierlichkeit ist noch mythisch und schon individuell; der Kult, den er seinen Gefühlen widmet und für den die höchste Eifersucht ihn straft, ist die sanfte, aber stolze Behauptung eines Ichs, das sich würdevoll als Subjekt und Held seiner Geschichten fühlt. Er ist eine noch väterlich-ehrbare Form menschlicher Vereinzelung und Emanzipation, [...]“<sup>123</sup>.

Ganz anders der "komplizierte[n] Sohnesfall Joseph"<sup>124</sup>: Er geht emanzipierter, „kecker“ und „gewagter“<sup>125</sup> mit dem Mythos und seinen vorgegebenen Bahnen um. Er spielt mit seiner mythischen Rolle<sup>126</sup>, überspitzt sie noch und weiß sie sehr wohl zu seinen Nutzen einzusetzen. Mann konstruiert zum ersten Mal einen Helden, der nicht haltlos und zweifelnd durch sein Leben irrt, getrieben von unerfüllten Leidenschaften und Wünschen, sondern sein Leben selber lenkt und bestimmt:

Da ist Einer, [...] der nicht nur der Held seiner Geschichten, sondern ihr Regisseur, ja ihr Dichter ist und sie 'schmückt'; einer, der zwar auch noch teilhat am

---

<sup>120</sup>GW, IV, S. 179.

<sup>121</sup>GW, IV, S. 178.

<sup>122</sup>GW, XI, S. 666; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>123</sup>GW, XI, S. 666; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>124</sup>GW, XI, S. 666; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>125</sup>GW, XI, S. 666; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>126</sup>Vgl., GW, IV, S. 819.

Kollektiv-Mythischen, aber auf eine witzig-vergeistigte und verspielte, zweckhaft-bewußte Art.<sup>127</sup>

Joseph geht also  *kreativ* mit dem Mythos und seinem eigenem Leben um<sup>128</sup>, ganz anders als Jaakob, der zwar eine bedeutende Figur  *in* der Geschichte ist, diese jedoch nicht lenkt. Darüber hinaus nutzt Joseph den Mythos sinnvoll für sich und den Menschen und ahmt nicht unnütz und überholt der reinen Imitation wegen nach. Der Humanismus, den Thomas Mann im  *Joseph* entfaltet „hat die kreative Fähigkeit des Menschen im Zentrum.“<sup>129</sup> Die Emanzipation vom Ewig-Mythischen bedeutet den Schritt hin zum Künstlertum:

[D]as sich befreiende Ich ist sehr bald ein künstlerisches Ich, reizvoll, heikel und gefährdet, eine zärtliche Sorge dem Ehrbar-Väterlichen, aber mit eingeborenen Möglichkeiten der Entwicklung und des Reifens, wie es sie vorher noch nicht gab.<sup>130</sup>

Während Jaakob in erster Linie nur Geist ist, „hat [Joseph] kritische  *und* kreative Intelligenz.“<sup>131</sup> Joseph gelingt die Loslösung vom Mythos vor allem, weil er die Möglichkeit zur Weiterentwicklung in sich trägt. Dies heißt aber auch, dass er sein, teils ausuferndes, mythisches Spiel beschränken muss. Denn sein Weg ist auf die Zukunft gerichtet, verfolgt ein bestimmtes Ziel<sup>132</sup>, er „hat den göttlichen Auftrag der Rettung.“<sup>133</sup>

Josephs außergewöhnliche Begabungen werden in seiner Jugend systematisch geschult, denn der Vater ahnt, dass es „[i]n Zukunft [...] nützlich und wünschenswert sein [würde], daß der Gesegnete auch ein Studierter sei.“<sup>134</sup>

Joseph wird zum (mythisch) Gebildeten erzogen und dies erfolgt in erster Linie „durch zwei kulturelle Instanzen [...]: das Fest und die Schule.“<sup>135</sup>

Zunächst soll es deshalb kurz um Josephs persönliche Voraussetzungen für seine schulische Erziehung gehen.

### 2.1.2.1. Josephs schulische Bildung

Joseph ist von Natur aus mit zwei wesentlichen Eigenschaften bedacht worden, die ihn von seiner Umgebung abheben und die gleichzeitig Anlass zu „Neid und Dünkel“<sup>136</sup> geben: Schönheit und Klugheit. Diese beiden Eigenschaften, die „sich auf Erden [selten] zusammenfinden“<sup>137</sup>, erscheinen im Einzelwesen vereinigt „als Aufhebung einer Spannung, die man als im Natürlich-Menschlichen begründet an-

---

<sup>127</sup>GW, XI, S. 666; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>128</sup>In Bezug auf Joseph ist das "Mythische[n] als Zeichen für das Kreative" zu sehen. (Lehnert 1993, S. 190.)

<sup>129</sup>Lehnert 1993, S. 205, Anm. 27.

<sup>130</sup>GW, XI, S. 666; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>131</sup>Lehnert 1993, S. 201.

<sup>132</sup>Vgl. ebd., S. 202.

<sup>133</sup>Lehnert 1993, S. 202.

<sup>134</sup>GW, IV, S. 415f.

<sup>135</sup>Assmann, S. 141.

<sup>136</sup>GW, IV, S. 409.

<sup>137</sup>GW, IV, S. 410.

zusehen gewohnt ist, und läßt ganz unwillkürlich an Göttliches denken.“<sup>138</sup> Doch diese Aussage will vom Erzähler „wohl“<sup>139</sup> verstanden werden, denn

[n]icht ins Göttliche hob sie [die natürliche Spannung] sich auf – denn Joseph war ein Mensch, dazu ein recht fehlbarer, und zu gesunden Verstandes, um dies nicht *jederzeit* im Grunde wohl zu wissen; aber sie hob sich *im* [eigene H.] Göttlichen auf; nämlich im Monde.<sup>140</sup>

Das Mondmotiv hat im Roman eine mehrfache, vielschichtige Bedeutung<sup>141</sup>: An dieser Stelle charakterisiert es die Doppelbegabung Josephs, den „Schönheits- und Zeichenzauber“<sup>142</sup>. Joseph verbindet mit dem Mond „Weisheit“ und „Schrifttum[s]“<sup>143</sup>, „denn der Mond war das Himmelsbild Thots, des weißen Pavians und Erfinders der Zeichen, des Sprechers und Schreibers der Götter, Aufzeichners ihrer Worte und Schutzherrn derer, die schrieben.“<sup>144</sup> Joseph versteht es, Beziehungen zwischen sich und den Mythen und Göttern herzustellen, er sieht sich eingebunden in das große Gefüge von Oben und Unten, freilich mit dem Wissen, dass er nicht wirklich identisch mit diesen ist. Dies kann er, da er sowohl auf rationaler als auch auf affektiver Ebene eine starke Affinität zum Mythischen hat. Joseph *kennt* den Mythos, er *fühlt* und *lebt* ihn aber auch. Der Mond, der Schönheit und Geist in sich vereint, steht für Josephs „Lieblingsgedanken“<sup>145</sup>: „[D]as Zusammenwohnen von Körper und Geist, Schönheit und Weisheit und das wechselseitig einander verstärkende Bewußtsein beider.“<sup>146</sup> Joseph ist sowohl mit scharfem Intellekt gesegnet, als auch mit einer fühlenden, dem Mythischen verbundenen Seele. Und, was das entscheidende ist, er sieht hierin keinen Widerspruch. Hier ist zum ersten Mal so deutlich formuliert, was dem Mannschen Helden vor Joseph so schmerzhaft versagt bleibt. Doch auch bei dem Knaben ist diese essentielle Erkenntnis von der wechselseitigen Beziehung zwischen Körper und Geist noch „reizende Idee“<sup>147</sup>, sie muss sich erst noch in der Welt erproben. Am Anfang dieser Entwicklung steht Josephs schulische Erziehung, die sich unter „kundiger Anlei-

---

<sup>138</sup>GW, IV, S. 410.

<sup>139</sup>GW, IV, S. 410.

<sup>140</sup>GW, IV, S. 410f.

<sup>141</sup>Vgl. Hughes, S. 31: „Joseph fühlt sich in einem besonderen geistigen Bündnis mit dem Monde, und dementsprechend teilt er sogar einige der Attribute, die im Astralsystem, dem astronomischen Aequivalent der Zeit, dem Monde zukommen. Der Mond wurde als Zeitmesser angesehen und daher eventuell auch als Gott der Wissenschaft und der Weisheit; in ihm, als dem himmlischen Zeichen des Nabu, der babylonischen Hermes-Figur, sah man auch das Symbol der Schreibkunst. Ferner sah man den Mond als Ausdruck der Schönheit; seine Phasen begründeten die Mythen von Tod und Wiedergeburt; und verschiedene Wachstumsphänomene wurden ihm in seiner Eigenschaft als Heilkundiger zugesprochen. Tatsächlich entspricht Joseph [...] diesen Mondattributen. Besonders seine körperliche Schönheit bringt er mit der des Mondes in Verbindung (IV, 80), und darüber hinaus wird er zu einem Musterbeispiel der Weisheit, zur Verkörperung des Hermetischen, und zur Assoziation mit Wachstumserscheinungen aller Art erzogen.“ Hughes lehnt sich hier an Esche, Annemarie: „Mythisches und Symbolisches in Thomas Manns Josephsromanen“. In: Georg Wenzel (Hg.): *Vollendung u. Größe Thomas Manns. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit des Dichters*, Halle (Saale), 1962, S. 149-161, S. 153f. an.

<sup>142</sup>GW, IV, S. 411.

<sup>143</sup>GW, IV, S. 411.

<sup>144</sup>GW, IV, S. 411.

<sup>145</sup>GW, IV, S. 411.

<sup>146</sup>GW, IV, S. 411.

<sup>147</sup>GW, IV, S. 411.

tung“ des Eliezer in „Wort und Schriftlichkeit“<sup>148</sup> vollzieht. Jaakob, der sehr viel Wert auf die Ausbildung seines liebsten Sohns legt, stellt ihn bisweilen sogar von der Feldarbeit frei, die dann Josephs Brüdern obliegt, um ihn „höheren Beschäftigungen“<sup>149</sup> zuzuführen. Warum tut Jaakob dies, da er selber doch „kein Gelehrter“<sup>150</sup> ist und dies „für seine Person“ auch nie „entbehrt“<sup>151</sup> hatte? Er hat sogar eine „geistlich-sittliche Abneigung“ gegen „alles Schreibertum“, welches in Ägypten seiner Meinung nach „übertriebene[s] Ansehen“<sup>152</sup> genieße. Assmann sieht als ein großes Thema des Romans den „Unterschied zwischen mythischer Bildung und Schriftgelehrsamkeit“, dieser wird „an Jaakob und Joseph exemplifiziert.“<sup>153</sup> Wie bereits oben angedeutet, ahnt Jaakob bereits, dass die Gelehrsamkeit seinem Sohn einmal zu Gute kommen könnte. Obgleich er selber zwar ein Mann höchster Geistigkeit ist, so ist diese doch eine „natürliche[n] Geistigkeit“, bestimmt von „Eingebung, Traumkühnheit, Gottesunmittelbarkeit, [...]“<sup>154</sup> Seine „Würdenschwere [...]“ gründete sich auf die Macht seines Fühlens und Erlebens, das ein kluges und bedeutendes Erfüllen von Geschichten war; [...]“<sup>155</sup> Ein Erfüllen von Geschichten also ist Jaakobs Ding, nicht das Neubegründen solcher<sup>156</sup>; und dies spürt er auch, dank seines Zukunftssinns, dass es zwar eine Zukunft geben wird, die der Gelehrsamkeit bedarf, aber diese nicht mehr die seine sein wird. Jaakobs Bildung ist mythischer Art, bei seinem Sohn kommt die Schriftgelehrtheit hinzu. Und genau diese Fertigkeit ist es, die Josephs Aufstieg in Ägypten begünstigen wird. Doch noch zwei weitere Motive veranlassen Jaakob seinen Sohn schulisch bilden zu lassen. Zum einen sucht Jaakob jede Möglichkeit, „diesen Spätgekommenen vor die Früheren zu setzen“<sup>157</sup>, Joseph doch noch den Segen Abrahams zuzuspielen, welcher ja eigentlich nicht Joseph, sondern dem Erstgeborenen zusteht. Aber dass Joseph der Erwählte ist, das ihm der Segen eigentlich zusteht, daran zweifelt Jaakob nicht im Geringsten, und

[w]ar es nur irgend einzurichten, so sollte das hohe Gut Josephs sein, der sichtbarlich, im Fleische wie im Geiste, besser taugte, es zu empfangen, als der zugleich schwere und leichtsinnige Ruben; und jedes Mittel war recht, um seine höhere Eignung auch nach außen, auch anderen, auch den Brüdern selbst offenkundig zu machen, zum Beispiel die Wissenschaft.<sup>158</sup>

Dies der erste Grund, der zweite betrifft mehr Jaakobs fromm-väterliche Sorge um „Seelenheil und religiöse Gesundheit“<sup>159</sup> des Knaben. Zu Beginn des ersten Hauptstücks *Am Brunnen* wird der Leser Zeuge, wie Joseph, selbstverliebt ob seiner Schönheit, nackt und andächtig den Mond und gleichzeitig sich selbst im Mond gespiegelt verehrt.<sup>160</sup> Diese narzisstische und träumerische „Verzückung“

<sup>148</sup>GW, IV, S. 418.

<sup>149</sup>GW, IV, S. 398.

<sup>150</sup>GW, IV, S. 413.

<sup>151</sup>GW, IV, S. 415.

<sup>152</sup>GW, IV, S. 414.

<sup>153</sup>Assmann, S. 141.

<sup>154</sup>GW, IV, S. 414.

<sup>155</sup>GW, IV, S. 414.

<sup>156</sup>Auch Eliezer ist nur ein „Bewahrer“ von Geschichten, Joseph hingegen ein „Schöpfer“. (Feuerlicht, S. 87).

<sup>157</sup>GW, IV, S. 415.

<sup>158</sup>GW, IV, S. 415.

<sup>159</sup>GW, IV, S. 416.

<sup>160</sup>Vgl. Hughes, S. 31: „Im Lichte seiner [Josephs] naher Verwandtschaft mit dem Mond,

und „Anlage zu leicht ekstatischen Zuständen“<sup>161</sup> kann dem Vater nicht gefallen, denn der Rausch verkörpert für Jaakob das nicht-geistige und die Gottesferne, deshalb sucht er Mittel um diese Gemütslage des Sohnes in geregelte Bahnen zu lenken. Auch hierfür scheint ihm die Wissenschaft dienlich zu sein. Zwar ist Jaakob selber ein Träumer, doch unterscheiden sich seine Träume „durch vernünftiges Maß und geistlichen Anstand“<sup>162</sup> von Josephs „kindliche[r] Neigung zum Augenverdrehen und Traumreden“<sup>163</sup>. Jaakob lässt Josephs angeborene Geistigkeit also in einer tendenziell irrational geprägten Welt zum rationalen Intellekt ausbilden und leistet damit, in dieser Form natürlich nicht beabsichtigt, der Sympathie Vorschub, die Joseph für das rationaler denkende, modernere Ägypten hegt, in welchem er sich dank seines pragmatischen Intellekts, seiner Schreib-, Rede- und Rechenkunst spielend zurecht finden und sichtlich wohl fühlen wird. So besitzt etwa Josephs scharfsinniges Redetalent „zweckangepaßte[r] Utilität“<sup>164</sup>, wenn er etwa Mont-kaw durch seine rhetorisch brillanten Gutenachtwünsche die Last des Tages vergessen lässt und zu dessen Wohlbefinden beiträgt.<sup>165</sup> Die Ausbildung seiner intellektuellen Anlagen machen es für Joseph leichter, freier und bewusster als sein Vater mit dem Mythos umzugehen, ihn noch klarer zu durchschauen und ihn dann auch abzuwandeln. Josephs schulische Unterweisungen wurden, wie oben erwähnt, von Eliezer vorgenommen. Wie ging der Unterricht vonstatten?

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.<sup>166</sup>

Der Erzähler differenziert den Unterricht in zwei unterschiedliche Kategorien: In „Schnurren und Histörchen“<sup>167</sup>, also Anekdoten, Fabeln und mehr märchenhafte als 'wahre' Erzählungen, die dazu dienen, Josephs „Scharfsinn[s]“ und „Gedächtnis[ses]“<sup>168</sup> zu schulen und die der Knabe in schöner Sprache zu rezitieren hat; und in wirkliche „Wissenschaft“<sup>169</sup>, in welcher Joseph etwa den Aufbau des Weltalls, „das Geheimnis der Zahl“<sup>170</sup>, „kaufmännische[n] Berechnungen“<sup>171</sup>, oder den Aufbau des Kalenders lernt. Natürlich ist auch diese Wissenschaft nicht gänzlich vom Mythischen zu trennen, in ihr lässt sich stets der Bezug zu den alten Geschichten herstellen:

Man konnte die Planeten aber auch anordnen als drei und vier, mit der erhabentesten Befugnis von beiden Seiten her. Denn drei war die Zahl der Regenten des Tierkreises, Sonne, Mond und Ischtar. Sie war überdies die Weltzahl, sie be-

---

muss eine Anbetung dieses Himmelskörpers ebenso als Anbetung seiner selbst oder wenigstens seiner eigenen Charakterzüge aufgefasst werden. Joseph am Brunnen bietet ja einen unmittelbaren Vergleich mit Narziss selbst an, nur sieht er sein Bildnis nicht im Wasserspiegel, sondern am Himmel.“

<sup>161</sup>GW, IV, S. 416.

<sup>162</sup>GW, IV, S. 418.

<sup>163</sup>GW, IV, S. 417f.

<sup>164</sup>Hamburger, S. 114.

<sup>165</sup>Vgl. ebd., S. 114f.

<sup>166</sup>Assmann, S. 142.

<sup>167</sup>GW, IV, S. 400.

<sup>168</sup>GW, IV, S. 400

<sup>169</sup>GW, IV, S. 401.

<sup>170</sup>GW, IV, S. 402.

<sup>171</sup>GW, IV, S. 406.

stimmte oben und unten die Gliederung des Alls. [...] Aber sehr übel war auch die Dreizehn, und warum? Weil die zwölf Mondmonate nur dreihundertvierundfünfzig Tage hatten und von Zeit zu Zeit Schaltmonate eingeschoben werden mussten, die dem dreizehnten Tierkreiszeichen, dem Raben entsprachen. Ihre Überschüssigkeit stempelte die Dreizehn zur Unglückszahl, wie auch der Rabe ein heillosen Vogel war.<sup>172</sup>

Das damals nur begrenzt zur Verfügung stehende Wissen wurde also durch den Mythos zur Vollständigkeit ergänzt und dadurch begreifbarer gemacht und mit Sinn aufgeladen. Joseph lernt auch hier wieder den 'großen Zusammenhang' und den artistischen Umgang nicht nur mit Geschichten, sondern auch mit Zahlen, da selbst der Aufbau des Weltalls, je nach Betrachtungsweise, so oder so aufgefasst werden kann. Alles hat mehrere Aspekte, Joseph lernt also komplexe Sachverhalte, was über bloßes Rezitieren weit hinausgeht. Entscheidend hierbei ist auch, dass Joseph Geschichten und Mythen der unterschiedlichsten Kulturen kennen lernt, eine wichtige Voraussetzung, um sich nicht von den Vorurteilen Jaakobs gegenüber dem Fremden, insbesondere Ägypten, beeinflussen zu lassen. Das Wissen um das Andere erweitert seinen Horizont und nimmt die Angst vor dem Unbekannten. Dies ist die Voraussetzung, die es Joseph ermöglicht, zum Grenzgänger zwischen den Kulturen zu werden und eine vermittelnde Position einzunehmen. Durch seine besondere Begabung ist es Joseph möglich, sehr genau zwischen Sinn und Sein zu unterscheiden, so weiß er stets zu differenzieren, wann Eliezer eine 'Schnurre' erzählt, die dazu dient, ihm gewisse Wahrheiten oder Prinzipien vor Augen zu führen, die aber so nicht den wahren Begebenheiten entspricht, und wann es sich um wirkliche Wissenschaft handelt.

Eliezers Unterricht ist stets eine besondere Zeit für Joseph,

[d]enn was wußte Eliezer nicht sonst noch alles! Geheimnisse, die das Lernen zu einem großen und schmeichelhaften Vergnügen machten, eben weil es Geheimnisse waren, die auf Erden nur eine kleine Anzahl verschwiegener Erzgescheiter in Tempeln und Bauhütten wußten, nicht aber der große Haufe.<sup>173</sup>

Joseph genießt also eine überaus elitäre Ausbildung und ist sich dessen auch teils recht dünnelhaft bewusst. Darüber hinaus ist sein Lernen von einer ausgesprochenen Heiterkeit und Freude getragen, für ihn bedeutet das Lernen nicht Zucht und Strenge, sondern Muße und Unterhaltung.<sup>174</sup> Doch vor allem lernt er durch seinen Unterricht den kritischen Umgang mit Mythen. Darüber hinaus erkennt er, dass auch viele unwahre Geschichten, die er zuhören bekommt einen praktischen Nutzen für die Menschen haben können, so kann er aus einer Erzählung, die er dank seines rationalen Geistes als Lügengeschichte entlarvt, Sinn ziehen und für sein persönliches Dasein eine Erkenntnis gewinnen:

Chaldäische Reisende und Sklaven hatten ihm erzählt, wie zum Zwecke der Menschenschöpfung Bel sich den Kopf habe abschlagen lassen, wie sein Blut sich mit Erde vermischt habe und aus dem blutigen Erdklumpen Lebewesen seien erschaffen worden. Er glaubte das nicht; aber wenn er sein Dasein empfinden und sich auf eine heimliche Art seiner freuen wollte, so erinnerte er sich jener blutigen Vermengung des Erdigen mit dem Göttlichen, fühlte sich, eigentümlich be-

---

<sup>172</sup>GW, IV, S. 403f.

<sup>173</sup>GW, IV, S. 405.

<sup>174</sup>Vgl.: „Das war ein stolzer Unterricht. Joseph unterhielt sich in großem Stil.“ (GW, IV, S. 405).

glückt, selbst als von solcher Substanz und bedachte lächelnd, daß das Bewußtsein des Körpers und der Schönheit verbessert und verstärkt sein müsse durch das Bewußtsein des Geistes sowie dieses durch jenes.<sup>175</sup>

In diesem Sinne ist der Mythos vom blutigen Erdklumpen zwar nicht als wahr zu bezeichnen, er besitzt aber nichtsdestotrotz eine gewisse Wahrhaftigkeit für Joseph, eine Bedeutung, die über die eigentliche Geschichte hinaus weist und ihr somit durchaus Berechtigung und Nutzen zu kommen lässt. Ein Gedanke, der im Roman eine übergeordnete Rolle spielt und an anderer Stelle erneut thematisiert werden muss.

Diese, eher als 'klassisch' zu bezeichnende Bildung, die Joseph vor allem das *Wissen* um die Mythen vermittelt, wird ergänzt und verstärkt durch eine andere Art der kulturellen Vermittlung, die mehr seine Vertrautheit und intuitive Sicherheit der mythischen Welt gegenüber betrifft: Das Fest.

### 2.1.2.2. Das Fest

Das rituelle Fest ist ein zentrales und häufiges Motiv im *Joseph*-Roman. In Thomas Manns Mythos-Konzeption fungiert das Fest als kulturelles Gedächtnis<sup>176</sup>, im regelmäßig wiederkehrenden, immer gleich abgehaltenen Fest werden 'Urszenen' wieder und wieder durchgespielt: „Das Fest vergegenwärtigt den Mythos“<sup>177</sup>. Feste schaffen Zusammenhalt und stiften durch ihren ritualisierten, teils spielerischen Ablauf Identifikations- und Orientierungsmöglichkeiten sowohl für den Einzelnen als auch für die gesamte Gemeinschaft, denn die „Feste sichern die Kommunikation und Zirkulation des Mythos [...] innerhalb der Gruppe.“<sup>178</sup> Diese Form den Mythos weiter zu tradieren ist besonders in mündlichen Kulturen, die nicht auf die schriftliche Fixierung von Mythen zurückgreifen können, von großer Bedeutung. Doch auch heute werden Traditionen und Mythen durch Feste und Spiele 'am Leben gehalten'.<sup>179</sup> Feste bedeuten einen emotionalen Zugang zu längst Vergangenen, der Mensch nimmt sich selber als Teil einer langen Tradition wahr und zieht hieraus sein Selbstwertgefühl.

Auch für das Zeitempfinden hat das Fest eine besondere Bedeutung: „Die Wiederholung im Feste ist die Aufhebung des Unterschiedes von 'war' und 'ist'; [...]“<sup>180</sup> kommentiert der Erzähler im Kapitel *Das leere Haus* und beschreibt damit „die spezifische Verbindung, die Zeit und Mythos im Fest eingehen [...]“<sup>181</sup> Vergangenes mythisches Geschehen wird wieder Gegenwart und somit wird der Gegensatz von Zeit und Mythos im Fest überwunden. Das Fest ist „das [W]iederkehrende, das die Zeitfälle überspannt und das Gewesene und Zukünftige seiend macht für die Sinne des Volkes.“<sup>182</sup>

---

<sup>175</sup>GW, IV, S. 411f.

<sup>176</sup>Vgl. Assmann, S. 141.

<sup>177</sup>GW, IV, S. 141.

<sup>178</sup>Assmann, S. 141.

<sup>179</sup>Vgl.: Scheiffele, S. 164. Man denke etwa an christliche Feste wie Weihnachten, Ostern etc. Im sog. 'Krippenspiel' etwa wird Christi Geburt jedes Jahr in ritualisierter Form nachgespielt. (vgl. auch: GW, IV, S. 32: „Jede Weihnacht wieder wird das welterrettende Wiegenkind zur Erde geboren, [...]“).

<sup>180</sup>GW, V, S. 1252.

<sup>181</sup>Assmann, S. 141.

<sup>182</sup>GW, IV, 54.

Besondere Bedeutung für Joseph hat der Tammuz-Adonis-Mythos, von dessen alljährlichem Begräbnis- und Auferstehungsfest er seinem kleinen Bruder Benjamin im Adonishain berichtet. „[D]er Glaube an ihn [Tammuz] drückt die Hoffnung auf Erneuerung aus.“<sup>183</sup> Bei diesem Fest wird die Entdeckung des vom Eber zerrissenen Körpers durch die trauernden Frauen nachgespielt:

'Sie klagen alle, indes sie umherirren und suchen, sie klagen zusammen und doch jede einzeln für sich: ‚Wo bist du, mein schöner Gott, mein Gatte, mein Sohn, mein bunter Schäfervogel? Ich vermisse dich! Was ist dir zugestoßen im Hain, in der Welt, im Grünen?‘ 'Aber sie wissen doch', warf Benjamin ein, 'daß der Herr zerrissen ist und tot?' 'Noch nicht', erwiderte Joseph. 'Das ist das Fest. Sie wissen es, weil es einst entdeckt wurde, und wissen es noch nicht, weil die Stunde, es wieder zu entdecken, noch nicht gekommen ist. Im Feste hat jede Stunde ihr Wissen, und jede der Frauen ist die suchende Göttin, ehe sie gefunden hat.'<sup>184</sup>

Mit dem jungen und schönen Gott, der nach seinem Tode wieder aufersteht, „als Herr[n] der neuen Zeit und der frisch beblühten Flur“<sup>185</sup>, identifiziert sich Joseph, er lebt in dessen mythischen Spuren und sieht in ihm den „Dulder“ und das „Opfer“<sup>186</sup>, das wieder zu Größe gelangen wird: „Er stieg in den Abgrund, um daraus hervorzugehen und verherrlicht zu werden.“<sup>187</sup> Über diesen Opfergedanken setzt Joseph den Tammuz-Mythos mit der Geschichte seines eigenen Volkes in Verbindung, mit Isaak, dem verwehrteten Opfer und erkennt dabei ein Prinzip, welches er wiederum auf sich bezieht:

Wenn der Geopferte erlöst wird, wird er selbst zum Erlöser: der schöne Frühlingsgott, den Ischtar aus der Unterwelt emporführt, wird der Erlöser der Welt aus dem starren Winterschlaf, so daß bereits seine Opferung für die Erlösung der Welt geschah und sein Tod als Stellvertretung des Wintertodes der Welt erlebt wird. Das Isaak-Opfer und das Adonis-Opfer verbinden sich in Josephs 'Selbstbewußtsein' derart, daß sie, um mit Freud zu reden, das 'Es' seines Personenbewußtseins ausmachen [...]<sup>188</sup>

Joseph verinnerlicht die Mythen, die er zum Teil aus dem Unterricht bereits kennt, durch das Fest so stark, dass sie sein Unbewusstes prägen und ihn fast zwangsläufig, nach Vorbild des Tammuz, in die 'Unterwelt', in das von Jaakob so verhasste „äffische Ägypterland“<sup>189</sup> führen, wo alle „schwarz an der Seele [...] vom Tode [...] lallen [...] dünnlich, lüstern und traurig [sind].“<sup>190</sup> Dabei wird „das Mysterium zum Schema seines Lebens [...]“<sup>191</sup> Was nicht heißen soll, dass sich Joseph des 'in Spuren gehens' nicht bewusst ist, ganz im Gegenteil: Joseph *will* diesen Mythos-Bezug herstellen<sup>192</sup>, gerade weil er ihn so genau kennt und er durch das Fest so verinnerlicht wurde, kann er dies ganz natürlich und mit Recht tun, es entspricht

---

<sup>183</sup>Lehnert 1993, S. 211.

<sup>184</sup>GW, IV, S. 447f; in Bezug auf Freud ist Tammuz als Ödipus-Figur zu sehen, er ist Sohn, Gemahl und Bruder in einem.

<sup>185</sup>GW, IV, S. 94.

<sup>186</sup>GW, IV, S. 449.

<sup>187</sup>GW, IV, S. 499; Tammuz ist sicherlich auch als Präfiguration Christi zu sehen.

<sup>188</sup>Hamburger, S. 43.

<sup>189</sup>GW, IV, S. 97; s. auch Hamburger, S. 43.

<sup>190</sup>GW, IV, S. 97.

<sup>191</sup>Notiz Thomas Manns auf einer Rückseite der Exzerptblätter zu Mereschowski, zitiert bei Lehnert 1963, S. 501.

<sup>192</sup>Hamburger, S. 41.

seinem ureigensten Wesen, seinem Charakter und somit *ist* Joseph Tammuz. Im Sinne der sphärischen Drehung würde sich Josephs Geschichte in diesem Stadium 'oben' befinden, in seiner *imitatio* ist er ein Mensch, der zum Gott geworden ist, dies freilich auf eine sehr bewusste und 'verschmitzte' Art, die Joseph eigen ist. Vor allem in Ägypten kommt Joseph der Glauben der Leute, Götter könnten Menschen und Menschen wieder Götter werden, zugute und er wird ihn gezielt ausnutzen, um das Volk, seiner ansichtig geworden, „stutzen“<sup>193</sup> zu lassen, „eine Bewegung, die Joseph bei allen Menschen hervorzurufen trachtete [...]“<sup>194</sup> Joseph identifiziert sich also nicht mehr mit seinen Vorfahren, den „historischen Patriarchen“, sondern mit „mythischen Gestalten“<sup>195</sup>, sogar mit Göttern. Hierin unterscheidet sich Joseph ganz erheblich von seinen 'Vätern': Jaakob etwa wäre zu solch einer Vermessenheit wohl zu fromm und demütig gewesen. Aber Joseph fühlt sich auserwählt und zwar nicht auserwählt, Gott zu suchen und zu entdecken wie Abraham, sondern selber in den Spuren eines Gottes zu gehen. Josephs *imitatio* ist zwar auch eine Form der Nachfolge, aber eine neue Art. Imitation ist also nicht zwangsläufig rückständig, sie erfüllt durchaus einen Sinn, nur muss sie bewusst geschehen und nicht unterscheidungslos das Alte wiederholen, wo Neues geboten wäre.

Joseph kennt das Geheimnis des Festes sehr genau, wenn er Benjamin belehrt, dass Tammuz alljährlich „[n]icht 'wieder'“ erschlagen wird sondern, dass „[e]s [...] immer das eine und erste Mal [ist].“ Joseph lebt aber nun den Mythos nicht nur im Feste, er lebt ihn auch außerhalb des Festes, denn er „kannte [...] das Fest [...] in allen seinen Stunden.“<sup>196</sup> Josephs ganzes Leben ist also Fest, ist Zelebration des Musterhaften, des durch ihn wieder Vorgestellten. Nicht zuletzt aus diesem Bewusstsein, ein Schema erneut auszufüllen, ist Joseph selbst dann noch zuversichtlich, als er von den Brüdern aus Eifersucht in den Brunnen gestoßen wird. Er sieht sich zum einen in der Nachfolge Tammuz` und erkennt in seinem eigenen Schicksal das Schicksal des Zerrissenen, er weiß, dass „Götter nicht sterben, ohne wiedergeboren zu werden, [...]“<sup>197</sup>. Zum anderen glaubt er fest an seinen Vatergott, der noch Großes mit ihm vorhat und ihn sicher retten werde. Doch Joseph wird trotz seiner Hybris nicht gänzlich unbelehrt und unverändert aus seinem ersten Brunnengefängnis hervorgehen, von Sinn und Zweck dieser Lektion wird jedoch an anderer Stelle die Rede sein.

Joseph ist also zu Beginn seines Weges keinesfalls von sozialem Ehrgeiz durchdrungen, ganz im Gegenteil: Er ist noch extrem selbstbezogen und lebt in dem „halsbrecherischen“<sup>198</sup> Glauben, „daß jedermann ihn mehr lieben müsse, als sich selbst.“<sup>199</sup> Diese „sträfliche[r] Egozentrität“<sup>200</sup> wird Joseph im Laufe seiner 'Karriere' überwinden und lernen „sich aus dieser selbstbewundernden Fixierung [zu] retten.“<sup>201</sup> Dies gelingt ihm, da bei aller Überzeugung auserwählt zu sein, „seine mythischen Imitationen nicht ganz ernst gemeint, sondern immer mit einem Sinn für Spiel und Selbstironisierung gemischt sind, durch die er sich später von all die-

---

<sup>193</sup>GW, IV, S. 883.

<sup>194</sup>GW, IV, S. 883.

<sup>195</sup>Hughes, S. 30.

<sup>196</sup>GW, IV, S. 698.

<sup>197</sup>Hughes, S. 37.

<sup>198</sup>GW, XI, S. 666; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>199</sup>GW, IV, S. 556, vgl. auch: GW, XI, S. 666; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>200</sup>GW, XI, S. 666; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>201</sup>Hughes, S. 30.

sen Identifikationen befreit.<sup>202</sup> Selbstironie und Spielfreude sind es, die Joseph ganz besonders auszeichnen, und ihn schließlich dazu befähigen, aus den Mustern auszubrechen und wirklich Neues zu begründen. Joseph als „[n]ovarum rerum cupidus“<sup>203</sup>, ausgezeichnet durch Lebensfreundlichkeit, „Neugierssympathie“<sup>204</sup> und „Weltkindlichkeit“.<sup>205</sup> Dies alles sind Eigenschaften, die Thomas Mann seinem Helden zum ersten Mal 'andichtet' und von denen Hans Castorp, welt- und zeitentrückt, im wahrsten Sinne des Wortes nur träumen kann.

### 2.1.2.3. Das schöne Gespräch

Josephs mythische Bildung wird dem Knaben noch durch eine weitere Instanz vermittelt, welche sich aber grundlegend von Fest und Schule unterscheidet und ein jüdisches Motiv aufnimmt: Das 'schöne Gespräch'.

Diese „dritte Überlieferungswelt“<sup>206</sup> sieht Assmann als „die noch in voller Entstehung begriffene spezifisch hebräische Überlieferung“<sup>207</sup>, die im Roman „als eine Art Familienüberlieferung behandelt“<sup>208</sup> wird. In dem Kapitel *Zwiegesang* wird der Leser Zeuge eines solchen 'schönen Gesprächs' zwischen Jaakob und seinem Sohn Joseph. In schönen, ausgesuchten Worten, bringt Joseph fast litanei-artig dem Vater bekannte Geschichten über Noah, Kain, Abel und Isaak dar, worauf Jaakob im gleichen Stil dem Sohn ritualisiert mit ebenfalls Altbekanntem antwortet:

Es war bekannt und nichts Neues, was er da zusammenfaßte. Jeder in Stamm und Sippe hatte die Lehre der Geschlechtsfolge von Kind auf am Schnürchen, und der Alte benutzte nur die Gelegenheit, sie unterhaltungsweise zu wiederholen und zu bezeugen. Joseph verstand, daß das Gespräch 'schön' werden sollte, ein 'Schönes Gespräch', das heißt: ein solches, das nicht mehr dem nützlichen Austausch diene und der Verständigung über praktische oder geistliche Fragen, sondern der bloßen Aufführung und Aussagung des beiderseits Bekannten, der Erinnerung, Bestätigung und Erbauung, und ein redender Wechselsang war, [...].<sup>209</sup>

Das schöne Gespräch ist also, im Gegensatz zur Schule und zum Fest, nicht dazu da, Neues zu lernen, sondern stellt eine Art Kunst dar, die ähnlich wie die Musik kein bestimmtes praktisches Ziel verfolgt, sondern in erster Linie ästhetische, unterhaltende Funktion hat. Fragen sind in diesem Gespräch rhetorischer Art, und der Dialog ist nur scheinbar ein solcher, vielmehr handelt es sich hier im wahrsten Sinne des Wortes um einen *Zwiegesang*, bei dem jede Person einen bestimmten Part erfüllt, in welchem schön und melodios das Leben der Ahnen rekapituliert wird. Diese Gesprächsform ist Zeremonie, ist hochgeistiger Austausch. Anders als im rauschhaften, öffentlichen Fest soll hier im intimeren Rahmen die eigne Tradition erinnert und vertieft werden, bezeichnend hierfür ist auch, dass diese Gesprächsform an Jaakob und Joseph, den beiden Vertretern des fortschrittlichen Geistes, vorgeführt wird. Während Joseph beispielsweise das Tammuz-Fest nur durch Beobachtung kennt und auch in Ägypten Abstand zu den exzessiven Festen

---

<sup>202</sup>Ebd., S. 31.

<sup>203</sup>GW, XI, S. 660; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

<sup>204</sup>GW, IV, S. 853.

<sup>205</sup>GW, V, S. 964.

<sup>206</sup>Assmann, S. 143.

<sup>207</sup>Ebd., S. 143.

<sup>208</sup>Assmann, S. 143.

<sup>209</sup>GW, IV, S. 116.

wahrt, ist das schöne Gespräch ganz seine Sache. Joseph ist zwar fasziniert von den Festen und sie prägen sein Leben, wie oben dargelegt, in sehr hohem Maße, jedoch nimmt er nicht unterscheidungslos an ihnen teil, er mischt sich in Ägypten zwar unter das feiernde Volk, geht jedoch nicht ekstatisch in der Masse auf. Auch den Hang der feiernden Ägypter zum Sinne benebelnden Alkohol kann Joseph nicht teilen:

So liebte er die Liebe der Landeskinder zum Trunke nicht: schon die Erinnerung an Noah hinderte ihn an solcher Sympathie, ferner das nüchternbesinnliche Vätervorbild in seiner Seele sowie die eigene Natur, die zwar hell und lustig war, aber die taumelnde Trübung verabscheute.<sup>210</sup>

Er bleibt distanziert, ohne dies jedoch als schmerzlichen Verzicht zu empfinden. Denn Joseph feiert ja sein ganzes Leben, ist ständig im Feste und somit gibt er sich nicht zeitweiligen dionysischen Ausbrüchen hin, sondern macht das feierliche Nachleben der Mythen zu seinem Lebensprinzip. Für ihn zählt vielmehr der Mythos, welcher dem Fest zugrunde liegt, an diesem orientiert er sich und identifiziert sich mit dem Zufeiernden, nicht mit den Feiernden. Dem schönen Gespräch hingegen widmet er sich gern und leidenschaftlich, es bildet den passenden Rahmen, um seine außerordentliche Sprachbegabung darzustellen und zu schulen. Da es sich hierbei um eine Familienüberlieferung handelt, ist ausschließlich die Geschichte des *eigenen* Volkes Gegenstand der Unterhaltung, das schöne Gespräch hat also ausschließenden, exklusiven Charakter und ist nicht wie das Fest von unterschiedlichen Mythen durchdrungen.

Teilt man die drei Vermittlungsformen - die Schule, das Fest, die Schrift - in drei 'Kategorien' oder Lernformen ein, so könnte man die schulische Ausbildung als Schulung des Geistes, als primären Ort der Wissensvermittlung bezeichnen. Besonders das Erlernen der Schrift macht Joseph zum Hermeneuten<sup>211</sup>, eine Fähigkeit, die ihn später zum Vermittler zwischen den Kulturen werden lässt. Das Fest vertieft Josephs Wissen der Mythen auf einer mehr emotionalen als rationalen Ebene. Durch das Fest lernt Joseph, sich ganz natürlich in der mythischen Welt zu bewegen. Doch vor allem lernt er durch das Fest das Fremde kennen. Fremde Bräuche und Mythen werden Teil seines eigenen Bewusstseins und dadurch wird Joseph zu einer Art 'Mischwesen', er schöpft aus allen Kulturen und wird zum Grenzgänger zwischen den unterschiedlichen Traditionen. Hierdurch gelingt ihm die Assimilation in Ägypten spielend. Das Fest stärkt darüber hinaus seinen Gedanken, auserwählt zu sein, in göttlichen Spuren zu wandeln und macht ihn noch selbstsicherer und zuversichtlicher. Das schöne Gespräch hingegen bindet ihn an seine eigene Kultur und Religion, es stärkt Josephs Bewusstsein für seine Wurzeln und bindet ihn an seinen Vater und dessen Geist und Glauben.

## 2.2. Die Zeit

Vielfach wurde bereits ein Zusammenhang zwischen einem entstehenden Ich-Gefühl und dem Herausbrechen aus der zeitlosen mythischen Sphäre angedeutet. Individualität hat also etwas mit Zeitbewusstsein zu tun und Zeitbewusstsein mit der Möglichkeit zum Fortschritt. Der Weg des Romans führt, wie oben erwähnt, immer mehr aus der mythischen Welt hinaus. Auch wenn sich Mann in zwei Bän-

---

<sup>210</sup>GW, V, S. 967.

<sup>211</sup>S. auch S. 24: Josephs Verbindung zu Thot, dessen Himmelsbild der Mond ist: Thot gilt als Gott der Schrift und der Hermeneutik.

den seiner Tetralogie der mythischen Sphäre widmet, hat „die gerichtete Zeit [und] Josephs handelndes Ich [...], ein Übergewicht im Wertesystem des Romans.“<sup>212</sup> Sicherheit und Identifikationsmöglichkeiten in der ewigen Wiederholung des Immergleichen zu suchen, ist zwar eine nötige und unumgängliche Entwicklungsstufe des Menschens, doch entbindet sie ihn auch von jeglicher Verantwortung für das eigene Tun und verschafft ihm Rechtfertigungsmöglichkeiten für sein Verhalten, unabhängig davon, ob es richtig oder falsch ist. Individualität bedeutet immer auch Freiheit im Denken und Handeln, sie bedeutet aber auch anzuerkennen, dass der Mensch sich nicht fortwährend auf alte Muster und Rollen berufen darf – weil etwas eben schon immer so gewesen ist – sondern Dinge verändern kann und auch muss.

Dass dieser Gedanke im *Joseph* für Thomas Mann nicht neu war, zeigt eine Textstelle aus dem *Zauberberg*: „Er [Hans Castorp] sah durchaus Unheimliches, Bösartiges und er wusste, was er sah: Das Leben ohne Zeit, das sorg- und hoffnungslose Leben, das Leben als stagnierend betriebsame Liederlichkeit, das tote Leben.“<sup>213</sup>

Hamburger stellt treffend fest, dass

[d]as Problem und Geheimnis der Zeit, das im 'Zauberberg' an einem Zeitraum von sieben Jahren sichtbar wird, [...] Thomas Mann nun zur Erkenntnis des Wesens jener Weltepoche, von der das erste Buch Mosis erzählt, einer Epoche nahezu unveränderter Lebensformen, [dient].<sup>214</sup>

Im *Joseph* werden ganze Jahrhunderte zusammengezogen und somit Identität und Ich-Bewusstsein der Menschen verwischt, das eigene Leben wird als Wiederkehr empfunden. Ähnliches spielt sich auch im Mikrokosmos des *Zauberbergs* ab:

Die Einförmigkeit des Lebens in diesem Davoser Sanatorium, das dem Bereiche normaler menschlicher Daseinsbedingungen entrückt ist und wo alle Tage den gleichen Inhalt haben, bringt das Phänomen hervor, daß die Zeit den Menschen nicht etwa langsam, sondern schnell vergeht, daß sie gewissermaßen abhanden kommt und man gefährlich geneigt ist, 'gestern' zu sagen, wenn in Wahrheit schon ein Monat oder gar ein Jahr vergangen ist. Unterscheidet sich 'heute' nicht mehr von 'gestern', 'morgen' von 'heute', so verwischen sich die Grenzen, verfließen die messenden Zeiteinheiten, schrumpfen die objektiven Maße zusammen, die Kalender und Uhr anzeigen. Ist ein Tag wie alle, so sind alle Tage wie einer, eine immerwährende Gegenwart, ein stehendes 'Jetzt', in dem man heute nicht 'wieder' etwas tut, was man gestern getan hat, sondern immer und ewig dasselbe tut oder doch zu tun scheint.<sup>215</sup>

Fehlt dem Menschen die gerichtete Zeit, gibt es für ihn kein Morgen, in welchem er sein Denken und Handeln verantworten muss. Fehlt die Zeit als objektives Maß, findet ein Realitätsverlust statt, der für neue, sich verändernde Begebenheiten blind machen kann.

Zeit hat also – im übertragenen Sinne – auch immer eine erzieherische, richtunggebende Komponente. Die Erziehung des Menschen spielt im Roman eine entscheidende Rolle. Dieser Gedanke zeigt zum einen Manns Geschichtsoptimismus, nämlich, dass der Mensch zum Guten erzogen werden *kann*, auf der anderen Sei-

---

<sup>212</sup>Lehnert 1993, S. 222.

<sup>213</sup>GW, III, S. 872; *Der Zauberberg*.

<sup>214</sup>Hamburger, S. 29.

<sup>215</sup>Hamburger, S. 29.

te bedeutet dieser Gedanke jedoch auch, dass der Mensch der Erziehung *bedarf*, dass er nicht von sich aus zwangsläufig zum Humanen tendiert. Diese Erkenntnis hat auch Manns politische Einstellung maßgeblich beeinflusst. Joseph wird zu einem solchen Volkserzieher, durch seinen ausgeprägten Sinn für Vorsorge und Voraussicht ist er ein sehr moderner, verantwortungsbewusster Mensch.

Bislang wurde ein zentrales Motiv der *Joseph*-Tetralogie noch nicht angesprochen: Das Motiv der Gottesentdeckung. Obwohl die Entdeckung Gottes durch Abraham ganz in die mythische Sphäre fällt und sich weit in der Vergangenheit ereignet hat, muss die Untersuchung dieses Aspektes unter dem Kapitel Zeit subsumiert werden, denn die gesamte Existenz Gottes hängt eng mit der gerichteten Zeit und einer gewissen Entwicklungsstufe des Menschen hin zum Ich zusammen. Die folgende Untersuchung soll dies verdeutlichen.

### **2.2.1. Abraham entdeckt Gott: Der wechselseitige Bund und die 'Entdeckung' des Ichs**

Für die Gottesidee der Abrahams-Leute und ganz besonders auch für die Josephs ist der Grundgedanke eines Bundes zwischen Gott und den Menschen entscheidend. Ein Bund bedeutet wechselseitige Abhängigkeit und Verpflichtung. Gott ist in seiner Existenz auf den Menschen angewiesen, dieser in der seinigen wiederum auf ihn.

Der Bund Gottes mit dem in Abram, dem Wanderer, tätigen Menschegeist war ein Bund zum Endzwecke beiderseitiger Heiligung, ein Bund, in welchem menschliche und göttliche Bedürftigkeit sich derart verschränkten, daß kaum zu sagen ist, von welcher Seite, der göttlichen oder der menschlichen, die erste Anstrengung zu solchem Zusammenwirken ausgegangen sei, ein Bund aber jedenfalls, in dessen Errichtung sich ausspricht, daß Gottes Heiligwerden und das des Menschen einen Doppelprozeß darstellen und auf das innigste aneinander 'gebunden' sind. [...] Die Weisung Gottes an den Menschen: ‚Sei heilig, wie ich es bin!‘ hat die Heiligwerdung des Menschen bereits zur Voraussetzung; sie bedeutet eigentlich: ‚Laß mich heilig werden in dir, und sei es dann auch!‘ [...] Die Läuterung Gottes aus trüber Tücke zur Heiligkeit schließt, rückwirkend, diejenige des Menschen ein, in welchem sie sich nach Gottes dringlichem Wunsche vollzieht.

<sup>216</sup>

In dieser Textstelle wird bereits die Voraussetzung für die Entdeckung Gottes durch den Menschen genannt: sein „tätige[r] Menschegeist“; und auch schon ihr Ziel: die Heiligwerdung beider. Gott und Mensch tragen wechselseitig dazu bei, dass sie sich entwickeln, und zwar zum Guten. Kein guter Mensch ohne einen guten Gott, aber auch kein guter Gott ohne einen guten Menschen. Der Bund soll also keinen *status quo* bestätigen, sondern ist zielgerichtet, weist auf einen in der Zukunft liegenden 'Endzweck'. Der Gott Abrahams ist ein werdender, sich ebenso wie der Mensch entwickelnder Gott. Die Metapher von den 'rollenden Sphären' ist eben auch so gemeint, dass Gott und der Mensch nicht wirklich getrennt sind, dass 'göttliche Eigenschaften' auch menschliche sein können, was wiederum eine gewisse Verantwortlichkeit des Menschen auf Erden bedeutet. „Denn was oben ist, kommt herunter; aber das Untere wüßte gar nicht zu geschehen und fiele sozusagen sich selber nicht ein ohne sein himmlisches Vorbild und Gegenstück.“

---

<sup>216</sup>GW, IV, S. 319f.

Die 'rollende Sphäre' wirkt „[a]n der fortschreitenden religiösen Gesittung [mit].“<sup>217</sup> Das Sinnen über Gott und *religiöse* Probleme im Allgemeinen entstammt dem *philosophischen* Problem des Sinnens über „das Geheimnis des Menschenwesens“<sup>218</sup>. Die Bearbeitung eines biblischen Themenkomplexes, und die intensive Auseinandersetzung mit der Gottesidee bedeutet also nur vordergründig die Beschäftigung mit religiösen Themen, *in nuce* geht es Thomas Mann, der sich weder als gläubig noch als ungläubig bezeichnet hat<sup>219</sup>, um den Menschen.<sup>220</sup> In seinem *Fragment über das Religiöse* fasst der Autor zusammen, was ihn zeitlebens beschäftigt hat: „Die Stellung des Menschen im Kosmos, sein Anfang, seine Herkunft, sein Ziel, das ist das große Geheimnis, und das religiöse Problem ist das humane Problem, die Frage des Menschen nach sich selbst.“<sup>221</sup> Und so lässt Mann im *Joseph* in der letzten Konsequenz offen, ob Gott nur ein Produkt Abrahams' Geist oder objektive Existenz ist<sup>222</sup>, beziehungsweise ob es überhaupt einen Unterschied zwischen beiden Aspekten gibt. Für Manns Aussageabsicht spielt diese Frage im Grunde genommen auch keine Rolle, denn Gott erfüllt so oder so einen Zweck und kann einen positiven Nutzen für den Menschen haben:

Was die Erziehung der Menschen anbelangt, genügt es, dass die *Idee* des Gottes im Menschen vorhanden ist; Beweise oder Widerlegungen der ausserpsychischen Existenz eines Gottes tragen nicht nur nichts zum erzieherischen Effekt der Gottesidee bei, sie sind darüber hinaus für Manns Thema völlig überflüssig und daher mit Recht vom Roman ausgeschlossen.<sup>223</sup>

Im Prinzip gilt für Gott das gleiche wie auch für das mit seinen Ahnen verschwimmende Bewusstsein des antiken Menschen: Gott *ist* sobald er als wahr angenommen wird. Eine Existenz setzt einen Erkennenden voraus.

Denn gewissermaßen war Abraham Gottes Vater. Er hatte ihn erschaut und hervorgedacht, die mächtigen Eigenschaften, die er ihm zuschrieb, waren wohl Gottes ursprüngliches Eigentum, Abram war nicht ihr Erzeuger. Aber war er es nicht dennoch in einem gewissen Sinne, indem er sie erkannte, sie lehrte und denkend verwirklichte? 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, [...].<sup>224</sup>

Wenn Abraham dank seines Ich-Bewusstseins erkennt, dass es etwas außer ihm gibt, so ist diese gedachte 'objektive' Existenz wiederum von ihm hervorgedachte Existenz und würde ohne Abraham *vice versa* in der Welt nicht existieren. Gott ist nur durch den Menschen, wenn er nicht erkannt oder entdeckt wird, spielt es keine Rolle, ob er eine objektive Existenz besitzt, eine nicht erkannte Existenz hat kei-

---

<sup>217</sup>Lehnert 1993, S. 221.

<sup>218</sup>Hamburger, S. 109.

<sup>219</sup>Vgl. GW, XI, S. 424; *Fragment über das Religiöse*.

<sup>220</sup>Vgl. hierzu auch das Vorspiel Höllenfahrt, in dem die wesentlichen Themen des Romans angeschnitten werden, so auch die Frage nach dem „Rätselwesen“ Mensch. (GW, IV, S. 9).

<sup>221</sup>GW, XI, S. 424; *Fragment über das Religiöse*.

<sup>222</sup>Vgl. Hughes, S. 79.

<sup>223</sup>Hughes, S. 79.

<sup>224</sup>GW, IV, S. 428.

nerlei Wert und praktischen Nutzen in der Welt.

Aber wie entdeckt Abraham Gott? Sein Weg hin zu Gott war ein „mühsame[s], ja qualvolle[s]“<sup>225</sup> Unterfangen, angetrieben einzig von „der Vorstellung, daß es höchst wichtig sei, wem oder welchem Dinge der Mensch diene.“<sup>226</sup> Der Urvater kommt zu der „merkwürdigen Antwort [...]: Dem Höchsten allein.“<sup>227</sup> Diese Vorstellung setzt eine gewisse Wertschätzung für die eigene Person voraus, „ein Selbstgefühl, das man fast hoffärtig und überhitzt hätte nennen können“<sup>228</sup>, denn nichts anderes ist würdig von Abraham angebetet zu werden, als der Höchste. Der Erzähler kommentiert hier äußerst ironisch:

Der Mann hätte mögen zu sich sagen: 'Was bin und taue ich weiter und in mir der Mensch! Es genügt, daß ich irgendeinem Elchen oder Ab- und Untergott diene, es liegt nichts daran.' So hätte er es bequemer gehabt. Er aber sprach: 'Ich, Abram, und in mir der Mensch, darf ausschließlich dem Höchsten dienen.' Damit fing alles an.<sup>229</sup>

Die Beschaffenheit Gottes sagt also auch, und vor allem, etwas über die Beschaffenheit des Menschen aus. Wenn es hier heißt, „Damit fing alles an“ so meint dies, dass ab nun der Weg begann, den Höchsten zu suchen. Und Abraham tut dies buchstäblich nach dem 'Ausschlussprinzip', indem er nach der Reihe einen (scheinbar) anbetungswürdigen Gegenstand nach dem anderen nach seiner Qualität zum 'Höchsten' absucht und schließlich entdeckt, dass weder Erde noch Regen, noch Sonne und Mond seiner Anbetung würdig sind<sup>230</sup> und er nur dem dienen kann, der über sie alle gebietet. So entdeckt Abraham den einen geistigen, unsichtbaren und höchsten Gott; und wohl gemerkt: Gott offenbart sich dem Menschen nicht.<sup>231</sup>

In erster Linie stellt also die Gottesentdeckung einen Erkenntnisprozess dar, den Abraham mühsam durchläuft. Bei Abraham liegt „der Anfang der Bewußtwerdung des Menschengestes“<sup>232</sup>. Indem Abraham das Wesen Gottes entdeckt, entdeckt er auch das des Menschen. Der Mensch als Schöpfer des Höchsten, das von nun an über ihm stehen, ihm Halt und Trost geben und ihm den Weg weisen soll. „[D]ie Gottesidee ist ein Produkt der Menschheit und das Humane wird sich selbst zum Erzieher.“<sup>233</sup> Der Mensch erzieht sich also selbst durch Gott. Das Humane im Menschen ist das Göttliche. Der Mensch entdeckt in *sich* den Drang zum Höchsten, zum Guten und projiziert den eigenen Willen zur Vollkommenheit nach außen, wodurch er Gott erkennt: „das Göttliche als Ausdruck, als Symbol dessen, was den Menschen zum Menschen macht [...]“<sup>234</sup>

Dierks schreibt in seinen *Studien zu Mythos und Psychologie*, dass sich „Thomas Manns Theorie eines 'mythischen Bewußtseins' als Lebenshaltung [...] aus der Grundidee [speist], es gebe unterschiedliche Grade von Individualität.“<sup>235</sup> Eliezer

---

<sup>225</sup>GW, IV, S. 425.

<sup>226</sup>GW, IV, S. 425.

<sup>227</sup>GW, IV, S. 425.

<sup>228</sup>GW, IV, S. 425.

<sup>229</sup>GW, IV, S. 425.

<sup>230</sup>Vgl.: GW, IV, S. 425f.

<sup>231</sup>Vgl.: Scheiffele, S. 175.

<sup>232</sup>Hamburger, S. 98.

<sup>233</sup>Hughes, S. 83.

<sup>234</sup>Hamburger, S. 108.

<sup>235</sup>Dierks 1972, S. 97.

besitzt, wie bereits angesprochen, einen sehr niedrigen Grad von Individualität, der sich über Abraham, Jaakob bis hin zu Joseph immer mehr steigert.<sup>236</sup> Das Ich entfaltet sich somit erst in Joseph.<sup>237</sup> Seine mythische *imitatio* stellt hierzu keinen Widerspruch dar, der Autor kommentiert:

Wie aber nun, wenn der mythische Aspekt sich subjektiviert, ins agierende Ich selber einginge und daran wach wäre, so daß es mit freudigem oder düsterem Stolz sich seiner 'Wiederkehr', seiner Typik bewusste wäre, seine Rolle auf Erden zelebrierte und seine Würde ausschließlich in dem Wissen fände, das Gegründete im Fleisch wieder vorzustellen, es wieder zu verkörpern?<sup>238</sup>

Mythische Imitation ist dem Ich nicht entgegengesetzt, sofern sie bewusst abläuft. So geschehen bei Joseph.

### 2.2.1.1. Die Gottesidee vom 'fortschrittlichen Gott'

Betrachtet man nun noch einmal den Bündnisfall zwischen Gott und Abraham, so wird deutlich, dass beide in ihrem Entwicklungsprozess auch Phasen der Stagnation und gar des Rückfalls durchlaufen. Wie ist dies zu verstehen? Zunächst sei betont, dass Abrahams Gott grundsätzlich ein fortschrittlicher Gott ist, er *will* den Fortschritt und verlangt ihn auch von den Menschen – ein Grundgedanke des Werks, mit dem die Priorität, den 'Weltgeist' nicht zu vernachlässigen, auf Weiterentwicklung und Fortschritt achtzugeben, ihre Letztbegründung in Gott findet, beziehungsweise der Fortschritt eine Notwendigkeit des geistigen „Ich-sagenden“<sup>239</sup> Menschen selber ist. Gott kann jedoch auch in seiner Entwicklung zurückfallen, so hadert Jaakob nach Josephs vermeintlichem Tod mit seinem Herrn: „*Gott hat nicht Schritt gehalten* [...], sondern ist zurückgeblieben und noch ein Unhold“<sup>240</sup>, so die rüden Worte des leidenden Vaters, der gar den Bund als aufgekündigt betrachten will. Im tiefsten Innern, weiß Jaakob jedoch, dass es nicht an ihm, ist zu klagen. Sein Leid ist zwar echt, das Hadern mit Gott ist aber zum Teil eben auch seine mythische Rolle<sup>241</sup>, die er trotzig und emotional überladen ausfüllt. Im Grunde weiß Jaakob trotz seines bodenlosen Schmerzes, dass Gott sein „Heil“ und seine „Zuversicht“<sup>242</sup> ist. Auch die unsagbare Brutalität von Rahels Tod zeigt einen zeitweiligen Rückfall Gottes. Und dieser geschieht ausgerechnet aus einem ganz menschlichen Gefühl heraus: Der Eifersucht.<sup>243</sup> Gott war nämlich eifersüchtig auf die übermäßige Liebe, die Jaakob für Rahel empfand, da eigentlich nur ihm „das Vorrecht der Gefühlsüppigkeit“<sup>244</sup> zukommt. Und somit straft Gott Jaakob für seine Liebe durch „Demütigung von Jaakobs Gefühlsherrlichkeit“<sup>245</sup>, denn „das zügellose Gefühl des Menschen für den Menschen, wie Jaakob es sich für Rahel gönnte

---

<sup>236</sup> Eliezer, obwohl er auch in Josephs späterer Zeit vorkommt, ist dennoch vor Abraham zu setzen, da er als einzige Figur fast identisch mit seinen Vorgängern ist und keine Individualität im eigentlichen Sinne besitzt.

<sup>237</sup> Vgl. Hughes, S. 63.

<sup>238</sup> GW, IX, S. 494; *Freud und die Zukunft*.

<sup>239</sup> Hamburger, S. 100.

<sup>240</sup> GW, IV, S. 644.

<sup>241</sup> Vgl. GW, IV, S. 647 und Hughes, S. 80.

<sup>242</sup> GW, IV, S. 646.

<sup>243</sup> Vgl.: GW, IV, S. 319.

<sup>244</sup> GW, IV, S. 320.

<sup>245</sup> GW, IV, S. 319.

und dann, in womöglich verstärkter Übertragung, für ihren Erstgeborenen [ist] Abgötterei“<sup>246</sup>.

Der Kern ist, daß Gottes Maßregel sich nicht, oder nicht zuerst, gegen Rahel richtete, auch nicht um Lea's Willen getroffen wurde, sondern eine belehrende Züchtigung für Jaakob selbst bedeutete, welcher nämlich damit in dem Sinne verwiesen wurde, daß die wählerische und weiche Selbstherrlichkeit seines Gefühls, die Hoffart, mit der er es hegte und kundtat, nicht die Billigung Elohims besaß - und zwar obgleich diese Neigung zu Auserwählung und zügelloser Vorliebe, dieser Gefühlsstolz, der sich der Beurteilung entzog und von aller Welt andächtig hingegenommen zu werden begehrte, sich auf ein höheres Vorbild berufen konnte und tatsächlich die irdische Nachahmung davon darstellte. Obgleich? Eben weil Jaakobs Gefühlsherrlichkeit eine Nachahmung war, wurde sie bestraft.<sup>247</sup>

Gott weist hier, auf eine ganz unmissverständliche Art darauf hin, dass sich die Liebe zu ihm nicht im Unteren, auf der Erde spiegeln dürfe, dass es Dinge gibt – nämlich sein Vorrecht, der erste im Herzen des Menschen zu sein – die allein *ihm* zustehen. Der Erzähler versteht es an dieser Stelle der etwaigen Kritik, Gott sei ein so niederes Gebaren fremd, mit Ironie zu begegnen und auf die Entwicklung Gottes hinzuweisen:

Diese Deutung [der Tod Rahels als Akt der Eifersucht Gottes] mag Tadel erfahren und wird kaum dem Einwand entgehen, ein so kleines und leidenschaftliches Motiv wie das der Eifersucht sei unverwendbar zur Klärung göttlicher Anordnungen. Solcher Empfindlichkeit steht es jedoch frei, die ihr anstößige Regung als ein geistig unverzehrt Überbleibsel aus früheren und wilderen Werdezuständen des Gotteswesen zu verstehen, - [...].<sup>248</sup>

Thomas Mann verfährt beim Gottesbegriff ebenso wie mit dem Mythos: Er psychologisiert ihn und betrachtet ihn so unter einem weltlichen Gesichtspunkt.

Doch auch der Mensch hält bisweilen nicht mit Gott Schritt, so muss Gott Abraham ermahnen, seinen Sohn Jaakob nicht zu opfern da er, und also auch der Mensch, über das Menschenopfer bereits hinaus ist: „Offenbar war er [Abraham] der schwermütigen Ansicht, er müsse auf dieser Geschichte fußen und dieses Schema erfüllen. Gott aber verwehrte es ihm.“<sup>249</sup> Auch Labans überholte Praktik, seinen eigenen Sohn zum Schutz des Hauses einzumauern, bringt nicht den erhofften Segen von Gott, „[d]enn es ekelt den Herrn das Überständige, worüber er mit uns hinaus will und schon hinaus ist, und er verwirft's und verflucht's.“<sup>250</sup> Gott symbolisiert Humanität und Fortschrittsgeist.

Im grundsätzlich fortschrittlicheren Ägypten verkörpern Peteprês<sup>251</sup> Eltern, die Ehegeschwister Huij und Tuij sowie der fremdenfeindliche konservative Bekne-

---

<sup>246</sup>GW, IV, S. 320.

<sup>247</sup>GW, IV, S. 319.

<sup>248</sup>GW, IV, S. 319, vgl. auch: Gott erlangt „seine wirkliche Würde nur mit Hilfe des Menschegeistes [...], dieser aber wieder [wird] nicht würdig [...] ohne die Anschauung der Wirklichkeit Gottes und die Bezugnahme auf sie - ebendiese hocheheliche Verquickung und Wechselseitigkeit der Bezüge, geschlossen im Fleische, verbürgt durch den Ring der Beschneidung, macht es begreiflich, daß gerade die Eifersucht als Restbestand leidenschaftlicher Vor-Heiligkeit am allerlängsten in Gott zurückgeblieben ist, sei es als Eifer auf Abgötter oder etwa auf das Vorrecht der Gefühlsüppigkeit, - was im Grunde dasselbe ist.“ (GW, IV, S. 320).

<sup>249</sup>GW, IV, S. 192.

<sup>250</sup>GW, IV, S. 474.

<sup>251</sup>Peteprê wird im Roman auch Potiphar genannt.

chons die rückschrittliche Gottesauffassung<sup>252</sup>. Alle drei haben „den Wandel in der ägyptischen Gesittung verfehl[t]“<sup>253</sup> und versuchen, an überholten beziehungsweise nationalistischen Bräuchen und Philosophien festzuhalten. Der Erzähler verurteilt besonders scharf das Verhalten Huijs und Tuijs<sup>254</sup>, ihren elterliche „Schnitzer“<sup>255</sup> am „Höfling des Lichts“<sup>256</sup>. Die Eltern, schuldbeladen durch ihre Geschwisterehe, verstümmeln ihren Sohn, um ihn dem „Herrlich-Neuen“<sup>257</sup> zu opfern und so ihre eigene Schuld zu sühnen. Sie wollten durch ihre barbarische Tat ihren Sohn „dem dunklen Bereich [entziehen] und ihn dem Reineren weihen.“<sup>258</sup> Dass aber dem Neuen durch eine regressiv-repressive Tat nicht gedient ist, sehen sie nicht und so hat ihr unzeitgemäßes Handeln Leid über ihren Sohn, seine Ehegattin, die „mondkeusche Priesterin“<sup>259</sup> Mut-em-enet und das gesamte Haus gebracht. Denn „[a]lle Flucht in lebensleer gewordene historische Formen ist Obskurantismus; alles fromme 'Verdrängen' der Erkenntnis schafft nur Lüge und Krankheit.“<sup>260</sup> In Petepres Haus wird denn auch in der Tat allerhand verdrängt, um eine vorgeblich so liebevolle, friedliche und würdevolle 'Scheinwelt' aufrechtzuerhalten. Joseph, und hier spricht aus ihm der Autor, urteilt denn auch ungewöhnlich scharf über die Eltern seines Herrn:

Das sind mir Narren vor dem Herrn, [...]! Und Einblicke habe ich gewonnen in dieses Segenshauses peinliche Hinterbewandnisse, daß Gott erbarm'! Da sieht man, daß es vor Narrheit nicht schützt und nicht vor dem ärgsten Schnitzern, im Himmel des hochtragenden Geschmacks zu wohnen. Dem Vater müßte ich erzählen von der Heiden Gottesdummheit. Armer Potiphar!<sup>261</sup>

So keusch Joseph auch selber lebt, die Verneinung des Geschlechtlichen befürwortet er nicht:

Das mochte man wohl eine gottverlassene Handlungsweise nennen [...]. Denn die Annäherung an das Vatergeistige, dachte Joseph, geschah nicht durch Ausrot-

---

<sup>252</sup>Auch der dem Joseph feindlich gesinnte „Ehezweg“ Dûdu ist „ein Anhänger und Verteidiger des heilig Althergebrachten und der Überlieferungsstrenge, [...]“ Er übernimmt jedoch noch eine weitere, für diesen Kontext im Wesentlichen zu vernachlässigende Funktion im Roman. Thomas Mann kommentiert Dûdus Rolle wie folgt: „Hier ist in humoristischem Geist eine Verbindung des Sexuellen mit dem Ur-Bösen dargestellt, die helfen muss, die 'Keuschheit' Josephs, seinen durch die biblische Vorlage gegebenen Widerstand gegen die Wünsche der Herrin annehmbarer zu machen.“ (GW, XI, S. 661; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*).

<sup>253</sup>Lehnert 1993, S. 214.

<sup>254</sup>In dem Geschwisterpaar hat Mann die Thesen des Mutterrechtlers Johann Jakob Bachofen verwendet. Huij und Tuij sind noch ganz dem „Mutterdunkel“ (GW, IV, S. 871) verhaftet. Ihre lächerlichen Tierkosenamen („Fröschen“, „Sumpfbiber“, „Blindmäuschen“, „Löffelreih“, GW, IV, S. 857ff.) machen kritisch auf ihre schuldhaft, dem schlammigen Erdreich verbundene Inzestehe aufmerksam, die noch ganz einer geistfernen Urzeit entstammt: „[...]“, aber wir taten's in der Dunkelkammer unserer Geschwisterschaft, und die Umarmung von Bruder und Schwester – sage, ist sie nicht noch eine Selbstumarmung der Tiefe und nahe noch dem Zeugewerk brodelnden Mutterstoffes, verhaßt dem Lichte und den Mächten neuerer Tagesordnung?“ (GW, IV, S. 864).

<sup>255</sup>GW, IV, S. 862.

<sup>256</sup>GW, IV, S. 870.

<sup>257</sup>GW, IV, S. 862.

<sup>258</sup>GW, IV, S. 867.

<sup>259</sup>GW, IV, S. 870.

<sup>260</sup>GW, X, S. 207; *Über die Ehe. Brief an den Grafen Hermann Keyserling*.

<sup>261</sup>GW, IV, S. 873.

tung, und groß war der Unterschied zwischen der Vollkommenheit des Zweigeschlechtlichen und der Abwesenheit des Geschlechtes im Höflingstum.<sup>262</sup>

Da Petepre die Geschlechtlichkeit fehlt, nennt Joseph ihn gar „ein Weder-Noch von ungöttlicher Außermenschlichkeit“<sup>263</sup>. Ähnlich wie bei Huij und Tuij verhält es sich mit Beknechons: Seine scheinbar so fromme, einzig wahre Religiosität „ist eine falsche, dem Tode zugewandte und im Grunde glaubenslose Frömmigkeit, denn sie glaubt nicht an das Leben und seine unerschöpflichen Heiligungskräfte.“<sup>264</sup> Seine Glaubenslehre ist im Kern menschenfeindlich<sup>265</sup> und dient in erster Linie der Sicherung des *status quo* und hier besonders seiner persönlichen Vormachtstellung als erster Prophet des Amun. Wie primitiv Beknechons Lehren sind, verdeutlicht sein kriegerisches Auftreten „mit Speeren und Keulen“<sup>266</sup> und seine Priesterkleidung, ein „Leopardenfell“<sup>267</sup>, welches das „Ur-Kleid der Menschen“<sup>268</sup> darstellt.

Es lässt sich festhalten, dass Gott, trotz gelegentlicher Rückfälle, prinzipiell weiter als der Mensch ist, er „ist ein Idealbild dessen, was die Menschheit werden kann, und es gibt mehr Fälle der menschlichen als der göttlichen Rückfälligkeit.“<sup>269</sup> Gott ist darüber hinaus ein Gott der Zukunft, da seine 'Verwirklichung' durch den Menschen noch nicht zur Gänze abgeschlossen ist und auch Abraham ist sich bewusst, „Gott noch nicht *völlig* erkannt zu haben.“<sup>270</sup> Dieser Gedanke ist so signifikant, da er im Zentrum der Gottessorge der Abrahams-Leute steht. Ein vollständig erkannter und erdachter Gott kann schnell in Vergessenheit geraten, da die 'Mühe' um die Einsicht in sein Wesen bereits abgeschlossen ist. Um den werdenden Gott Abrahams muss fortwährend Sorge getragen werden – ein stetiger Prozess, sich dem Höchsten anzunähern, seinen Willen und seine Größe zu erkennen und also auch ein stetiger (Selbst-)Erkenntnisprozess des Menschen. „Und darum fühlte Abraham, daß der Tag von Gottes Apotheose – [...], auch der Tag von Abrahams Apotheose sein würde - [doch die Zeit war] noch nicht gekommen [...]“<sup>271</sup> Gott bedeutet Humanität und Zukunft, die Gottessorge bedeutet, hierauf acht zu geben:

In Sünde leben heißt gegen den Geist leben, aus Unaufmerksamkeit und Ungehorsam am Veralteten, Rückständigen festhalten und fortfahren, darin zu leben.

---

<sup>262</sup>GW, IV, S. 875.

<sup>263</sup>GW, IV, S. 876.

<sup>264</sup>GW, X, S. 207; *Über die Ehe. Brief an den Grafen Hermann Keyserling.*

<sup>265</sup>Beknechons verneint im Grunde die gesamte gegenwärtige Existenz, seine Haltung kommt „der Ablehnung alles gegenwärtigen Weltwesens gleich, einer Verneinung und Verurteilung des gesamten Lebensfortganges seit Jahrhunderten oder auch Jahrtausenden, [...]“ (GW, V, S. 947).

<sup>266</sup>GW, V, S. 946.

<sup>267</sup>GW, V, S. 947.

<sup>268</sup>GW, V, S. 948.

<sup>269</sup>Hughes, S. 82, vgl. auch Hamburger, S. 100: „Der Mensch bringt das Bild Gottes als Spiegelbild seines eigenen Wesens hervor - als Spiegelbild aber nicht nur dessen, was er ist, sondern, was er werden kann und soll, das hohe Richtziel seines eigenen Weges zur Vollendung seiner selbst.“

<sup>270</sup>Hamburger, S. 102; vgl. auch: „Es gab eine Zukunft Gottes und damit einen Zug von 'Erwartung und unerfüllter Verheißung' [...] in seiner Wesenheit - und es war, [...], gerade dieser Zug, um dessentwillen Gott so besonders eifersüchtig über dem Bunde wachte, den er mit dem Menschen geschlossen. Denn es war der Mensch allein, der Gott in seiner Ganzheit verwirklichen konnte, weil er selber diese Ganzheit war oder zu sein erstrebte.“ (Ebd., S. 102f.).

<sup>271</sup>Hamburger., S. 102.

Und von der gerechten Furcht vor dieser Sünde und Narrheit ist jedesmal die Rede in dem Buch, wo von 'Gottessorge' die Rede ist. Die 'Gottessorge' ist die Besorgnis, das, was einmal das Rechte war, es aber nicht mehr ist, noch immer für das Rechte zu halten und ihm anachronistischerweise nachzuleben; sie ist das fromme Feingefühl für das Verworfene, Veraltete, innerlich Überschriftene, das unmöglich, skandalös oder, [...], ein 'Greuel' geworden ist. Sie ist das intelligente Lauschen auf das, was der Weltgeist will, auf die neue Wahrheit und Notwendigkeit, und ein besonderer, religiöser Begriff der *Dummheit* ergibt sich dabei: die Gottesdummheit, die diese Sorge nicht kennt [...].<sup>272</sup>

Religiosität definiert Thomas Mann denn auch als

Aufmerksamkeit und Gehorsam; Aufmerksamkeit auf innere Veränderung der Welt, und den Wechsel im Bilde der Wahrheit und des Rechten; Gehorsam, der nicht säumt, Leben und Wirklichkeit diesen Veränderungen, diesem Wechsel anzupassen und so dem Geiste gerecht zu werden.<sup>273</sup>

Mann fordert hier also nicht blinden Gehorsam, sondern die *Bereitschaft*, Taten folgen zu lassen, die sich aus der Gabe der Aufmerksamkeit ergeben. Das fordert Gott und in ihm der menschliche Geist. Der Rückschritt ist dem Geist entgegengesetzt.

Joseph hat ein besonderes Gespür für diese Zeitnotwendigkeit, in ihm mischen sich „[m]ythisches und zielgerichtetes Zeitbewußtsein“<sup>274</sup>, was die Quelle für seine Kreativität bedeutet. Denn Thomas Mann geht es im *Joseph*

um eine Denk- und Darstellungsweise, in der Personen wirken, die ein Ich-Gefühl haben, aber außerdem mit einem mythischen Grund verbunden sind, in denen, [...], die Individuation offen ist, so daß 'Verwischung und Vermischung' [der unterschiedlichen Mythen in den Romanfiguren] stattfinden kann.<sup>275</sup>

Joseph besitzt also ein gewisses 'Repertoire' an Mythen und Geschichten, und das heißt eben auch an Sinnstrukturen und Identifikationsmöglichkeiten, welche er dank seiner Zukunftsorientierung ingeniös, der Zeit entsprechend, abwandeln kann. Kreativität ist hier mit Fortschritt assoziiert. Der Künstler als achtsamer Garant für den Fortschritt. „Talent ist im wesentlichen Sensitivität, Empfindlichkeit für Zukunftsnotwendigkeiten.“<sup>276</sup> In Anlehnung an Manns säkularisierte Auffassung von Religiosität ist demnach der Künstler auch ein religiöser Mensch, der, besorgt um den „Weltgeist“, Gottes Willen erfüllt.<sup>277</sup> „Die kulturelle Entwicklung ist durch Gott sanktioniert, ist Gottes Wille.“<sup>278</sup> Um seine Kreativität zu entfalten, muss Jo-

<sup>272</sup>GW, XI, S. 667f; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>273</sup>GW, XI, S. 667f; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>274</sup>Lehnert 1993, S. 212.

<sup>275</sup>Lehnert 1993, S. 212.

<sup>276</sup>GW, XI, S. 355; *Tischrede in Amsterdam.*

<sup>277</sup>Vgl. Mann, *I believe*, S. 190/194: „For what is more contrary to the artist's very nature than carelessness or neglect? What characterizes more strikingly his moral standards, what is more inherent in his very being than carefulness, than attentiveness, conscientiousness, caution, profound concern - than care, [...]? The artist, [...], is of course the careful human being par excellence; [...] Yes, carefulness is the predominant trait of such a man: profound and sensitive attention to the will and the activities of the universal spirit; to change in the garment of the truth; to the just and needful thing, in other words to the will of God, [...] [A]rt as man's guide on the difficult path towards knowledge of himself. All love of humanity is bound up with the future; and the same is true of love of art. Art is hope....“

<sup>278</sup>Lehnert 1993, S. 221.

sephs Weg somit nach Ägypten führen, in das Land, in welchem sich der Mythos- und der Zeitgedanke so wunderbar verschränken und es einem Fremden möglich ist, sich zu assimilieren und eine neue Wirtschaftsordnung zu etablieren.

### 2.2.1.2. Josephs Gottesidee

Joseph ist sehr stark durch den Gott seiner Väter geprägt, aber dennoch „denkt er gar nicht daran, die Religion seiner Väter in der Fremde zu propagieren.“<sup>279</sup> Dies hat mit Josephs ganz spezifischer Gottesidee zu tun; er glaubt nämlich, dass das zum Teil bunte Treiben der Ägypter, ihre weniger sinnenfeindliche Kultur bei seinem Gott gar nicht auf Ablehnung stößt, wie dies von Jaakob behauptet wird. Joseph fühlt sich in Ägypten wohl und glaubt, dass auch Gott gegen das „Leben und Lebenlassen“<sup>280</sup> „nicht nur nichts einzuwenden habe [...], sondern, daß das gerade in dessen Sinn sei.“<sup>281</sup> Auch die Malereien im „Lusthäuschen“<sup>282</sup> der Ehegeschwister gefallen Joseph, obwohl, oder gerade, weil er weiß, „daß es das Eigentlichste und Wichtigste wohl nicht sein mag“<sup>283</sup> und er sich sehr wohl bewusst ist, dass sein „allzu geistliche[r] Vater [Jaakob] [...] diese Bildmacherei mißbilligt hätte.“<sup>284</sup> Mehr noch: „[E]s könnte sein, daß es selbst Gott gefällt!“<sup>285</sup>

Josephs Gott ist also ein höchst freundlicher, den weltlichen Dingen nicht abgeneigter Gott, der nicht nur das Fremde duldet, sondern sogar Gefallen daran findet. Dieser Gott, „der schließlich auch nicht immer gewesen, der er war, [ist ein] Gott des Verschonens und des Vorübergehens, [...]“<sup>286</sup>, nicht der „Ausrodung“<sup>287</sup>. Genau in diesem, Gottes Sinne, denkt und *handelt* Joseph denn auch, er kennt

nicht nur das Geltenlassen des Anderen, bloße Toleranz. Nicht nur Koexistenz, nicht unverbindliches Nebeneinander des Fremden und des Eigenen [...], sondern ein Miteinander, das weder abstrakt bleibt im Sinne kosmopolitischer 'allgemeiner Menschenliebe' noch zu einer Verschmelzung beider führt.<sup>288</sup>

Joseph lebt und arbeitet bei den Ägyptern, wird gar „nach Physiognomie und Gebärde“<sup>289</sup> zum Ägypter und feiert auch mit ihnen, aber er verleugnet nie seine Herkunft oder den Gott seiner Väter. Da Joseph schon in seiner Jugend Fremdes in sein festliches Leben integrierte und niemals als Bedrohung seiner Existenz oder seiner Kultur angesehen hat, kann er auch die ägyptischen „schrulligen Bräuche und Götzenfeste“<sup>290</sup> mit „wohlwollender Nachsicht“<sup>291</sup> betrachten und verurteilt diese nicht. Thomas Mann zeichnet hier einen modernen Menschen, der an einen ebenso fortschrittlichen Gott glaubt, der entschieden nicht der strafenden Gott des alten Testaments ist. Wie modern und aktuell Manns Interpretationen von religiöser Toleranz sind, steht sicher außer Frage. Diese Gottesidee, die die besondere

---

<sup>279</sup>Scheiffele, S. 174.

<sup>280</sup>GW, V, S. 1250.

<sup>281</sup>Scheiffele, S. 174.

<sup>282</sup>GW, IV, S. 852.

<sup>283</sup>GW, IV, S. 853.

<sup>284</sup>GW, IV, S. 853.

<sup>285</sup>GW, IV, S. 853.

<sup>286</sup>GW, IV, S. 874f.

<sup>287</sup>GW, IV, S. 875.

<sup>288</sup>Scheiffele, S. 173f.

<sup>289</sup>GW, V, S. 963.

<sup>290</sup>GW, V, S. 1250.

<sup>291</sup>GW, V, S. 964.

Gottesklugheit Josephs ausmacht, bestärkt ihn in seinem Lieblingsgedanken von der Vereinbarkeit von Geist und Seele und lässt diesen in Ägypten langsam zur Erkenntnis reifen.

Wie oben bereits erwähnt, hat Joseph den göttlichen Auftrag der Rettung. Durch seine kluge Traumdeutung von den sieben fetten und den sieben mageren Jahren und sein vorausschauendes Wirtschaften rettet er die Ägypter und sein eigenes Volk vor dem Hungertod und sichert gleichzeitig auch beider Kultur und Glauben. Aber Joseph hat ebenso den ganz persönlichen Auftrag, Liebe und Verantwortung für seine Mitmenschen zu erlernen, Eigenschaften die dem jungen Narziss fehlen und ohne die wiederum die Rettung der Völker nicht möglich wäre. Hier scheint das Motiv vom Erlösten, der selbst zum Erlöser wird, erneut durch. Joseph lernt und begründet also Humanität, deren Wurzel in dem Joseph eigenen Doppelsegen begründet ist.<sup>292</sup>

### 2.2.2. Josephs Doppelsegen

Wie bereits deutlich geworden ist, nimmt Joseph eine besondere Stellung unter den Menschen seiner Zeit ein. Sein Intellekt, seine Schönheit und seine gute Bildung verschaffen ihm vor allem in Ägypten große Vorteile. Diese Vorzüge könnten zwar einen gewissen gesellschaftlichen Erfolg in einem Land erklären, das die Schreib- und Rechenkünste hoch schätzt und einen gewissen Körperkult pflegt, sie reichen jedoch nicht aus, Josephs erstaunliche Entwicklung vom ich-bezogenen Einzelgänger zum sozialen Mitmenschen zu erklären. Hiermit korreliert das Geist-Seele-Problem, welches Joseph nur lösen kann, weil er an diesen beiden Aspekten des Menschen partizipiert und dies über, sowie versinnbildlicht durch seinen Doppelsegen: Joseph ist gesegnet „mit Segen von oben vom Himmel herab und mit Segen von der Tiefe, die unten liegt.“<sup>293</sup> Dieser Doppelsegen ist so außerordentlich vielschichtig, dass man nahezu alle Leitmotive des Romans entweder dem einen Pol oder dem anderen zuordnen könnte.<sup>294</sup> Der Gedanke der Zweipoligkeit des Romans, die Unterscheidung in Mythos und Zeit, Vergangenheit und Zukunft lässt sich im Prinzip auch auf den Doppelsegen beziehen, denn nichts anderes meint der Segen von unten und von oben, als „die mythischen Urprägungen, die 'bindenden Muster der Tiefe'“<sup>295</sup> beziehungsweise „die richtunggebenden Verheißungen und die Freiheit der Individualität.“ „Dabei wird die Vergangenheit mit der Tiefe assoziiert und die Zukunft mit der Höhe.“<sup>296</sup> Joseph wurzelt also in

---

<sup>292</sup>Vgl. Lehnert, S. 198.

<sup>293</sup>GW, IV, S. 48f.

<sup>294</sup>Der Vollständigkeit halber, seien hier stichpunktartig einige Begriffspaare aufgelistet, die im Roman motivisch gegeneinandergestellt werden. All diese 'Gegensätze' verdeutlichen, beziehungsweise symbolisieren den Doppelsegen / die Doppelnatur des Menschen.: Natur – Leben, Seele – Geist, Dionysische – Apollinische, Mütterliche – Väterliche, Rahelssegen – Jaakobssegen, Mond – Sonne, Dunkelheit – helles Licht, Fruchtbarkeit – Keuschheit, Es – Ich, Ich – Welt, Untere – Obere. Hier sei ausdrücklich gesagt, dass es nicht um die 'gute' und die 'böse' Seite des Menschen geht! Der Geist etwa ist nicht per se das Gute, der Mensch braucht ebenso die Seele. Die beiden Aspekte des Menschen für sich genommen und isoliert können niemals segensreich sein. Vgl. hierzu Hughes, S. 32: „Es geht hier nicht um Ausschließlichkeit: ihre Persönlichkeiten [Rahelssegen und Jaakobssegen] haben jeweils auch an den Attributen des anderen teil, wobei das entscheidende die relative Assoziation ist.“

<sup>295</sup>Assmann, S. 152.

<sup>296</sup>Ebd., S. 151.

den Tiefen der uralten sich wiederholenden Mythen, gleichzeitig drängt seine Individualität und sein fortschrittlicher Geist in die Zukunft. Der zweifache Segen symbolisiert Josephs Vater- und Muttererbe. Seine Mutter Rahel versinnbildlicht Josephs Segen von unten, das Dunkle und den Mond. Von ihr hat er seine Schönheit, die Verbindung zum Leben, kurz „das Vitale der Seele“<sup>297</sup>. Der Segen von oben ist väterlicher Natur, ist das helle Sonnenlicht und macht „das Kritische, Erwägende des Geistes“<sup>298</sup> aus. Joseph nimmt auch hier eine Mittlerposition ein. Die

Vermittlung zwischen dem Mondsegen Rahels und dem Sonnensegen Jaakobs ist eigentlich seine charakteristische Eigenschaft und ist mit seiner Stellung in der Ich-Entstehung klar verwandt. So muss er auch zwischen der mondgrammatischen Determiniertheit durch mythische Muster und der helleren Sonnengrammatik der Individualitätserkenntnis vermitteln. [...] [Somit] hat Joseph auch eine Rolle als Vermittler zwischen Vergangenheit und Zukunft.<sup>299</sup>

Diese Synthese von Geist und Seele, ausgedrückt durch den Doppelsegen, schien in Thomas Manns frühen Werken unmöglich oder war, wie im *Zauberberg*, noch bloße Ahnung, bloßer Traum. So hat Hans Castorp lediglich für einen kurzen Moment teil an der Erkenntnis, dass nur in der Aussöhnung beider Prinzipien eine Chance zum Leben besteht. Im *Zauberberg* wird die Lösung zwar formuliert, aber hier ist sie noch keine Lebenswirklichkeit, erst Joseph setzt Castorps Erkenntnis in die Tat um. Zur Verdeutlichung eines anderen in diesem Zusammenhang wichtigen Aspekt sei kurz auf ein zentrales Kapitel im *Zauberberg* eingegangen.

Im Kapitel *Schnee*, als Castorp auf einer Wanderung eingeschneit beinahe den Tod findet, tritt er während einer Art wahnhaften Traumes in einen inneren Monolog, in welchem er „Glücks- und Schreckensbilder“<sup>300</sup> erschaut und zum Schluss die drängende Frage: „Tod oder Leben – Krankheit, Gesundheit – Geist und Natur. Sind das wohl Widersprüche? [...] [S]ind das Fragen?“, zu beantworten vermag: „Nein, es sind keine Fragen, [...] Die Durchgängerei des Todes ist im Leben, es wäre nicht Leben ohne sie, und in der Mitte ist des Homo Dei Stand [...].“ Auch wie sich diese scheinbaren Widersprüche vereinen lassen, erkennt Hans Castorp:

Tod und Liebe, – das ist ein schlechter Reim, ein abgeschmackter, ein falscher Reim! Die Liebe steht dem Tode entgegen, nur sie, nicht die Vernunft, ist stärker als er. Nur sie, nicht die Vernunft, gibt gütige Gedanken.<sup>301</sup>

Die Liebe ist es also, die Geist und Seele versöhnt und – hier in erster Linie den Künstler – von seiner Todesbindung befreien um ihn an das Leben binden kann. Castorp, vom Rausch des Erkennens ergriffen, formuliert hierauf das Postulat: „Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken.“<sup>302</sup> Hamburger präzisiert hierzu:

der Geist ist nicht nur Vernunft, Verstand, Intellekt – er ist auch Liebe. Liebe aber isoliert nicht den Menschen vom Leben, wie es der Intellekt tut, sie stellt vielmehr

---

<sup>297</sup>Hughes, S. 95; vgl. auch das Gespräch zwischen Joseph und Benjamin über die verstorbene Mutter: „Die ist nun in der Nacht und liebt uns aus der Nacht, [...], und ihr Segen ist Mondessegen und ein Segen der Tiefe.“ (GW, IV, S. 111).

<sup>298</sup>Hughes, S. 95.

<sup>299</sup>Ebd., S. 33.

<sup>300</sup>GW, III, S. 687; *Der Zauberberg*.

<sup>301</sup>GW, III, S. 686; *Der Zauberberg*.

<sup>302</sup>GW, III, S. 686; *Der Zauberberg*.

das Verhältnis des Ich zum Du, zum Mitmenschen her. Liebe bedeutet, so erfährt Hans Castorp, *Lebensfreundlichkeit*.<sup>303</sup>

Aber diese Gedanken sind flüchtiger Natur, und „[w]as er gedacht, verstand er schon diesen Abend nicht mehr so recht.“<sup>304</sup> Hans Castorp gelangt lediglich „zum Vorgefühl einer neuen Humanität“<sup>305</sup>. Und so schließt der Roman, der das Schicksal des in den Kriegswirren verschollenen Castorps offen lässt, mit einer vagen, aber hoffnungsvollen Frage: „Wird auch aus diesem Weltfest des Todes, auch aus der schlimmen Fieberbrunst, die rings den regnerischen Abendhimmel entzündet, einmal die Liebe steigen?“<sup>306</sup> Die Liebe zu seinen Mitmenschen, allen voran zu seinen Brüdern, muss auch Joseph lernen:

Seine Besonderheit und Erwähltheit hatte ihn in hochmütiger Isolierung von den Brüdern gehalten. Aber als Dienst ihm auferlegt wird, mochte er diesen noch so sehr um seiner eigenen Zwecke willen erfüllen, wandelt sich allmählich seine Einstellung zu den Menschen.<sup>307</sup>

Am Ende von *Joseph der Ernährer*, wenn es zum Wiedersehen mit Jaakob und den einst so feindlichen Brüdern kommt, die den verhassten Liebling des Vaters in den Brunnen warfen, ist Joseph ihnen freundlich-heiter gesinnt. Rachegeanken, die seine Brüder durchaus fürchten, liegen ihm fern und auch seine Überheblichkeit ihnen gegenüber ist einer liebevollen Milde gewichen<sup>308</sup>:

Unter seinem [Gottes] Schutz muß ich euch zum Bösen reizen in schreiender Unreife, und Gott hat's freilich zum Guten gefügt, daß ich viel Volks ernährte und so noch etwas zur Reife kam. Aber wenn es um Verzeihung geht unter uns Menschen, so bin ich's, der euch darum bitten muß, denn ihr mußtet die Bösen spielen, damit alles so käme. Und nun soll ich Pharaos Macht, nur weil sie mein ist, brauchen, um mich zu rächen an euch für drei Tage Brunnenzucht, und wieder böse machen, was Gott gut gemacht hat? Daß ich nicht lache!<sup>309</sup>

Der Doppelsegen von Geist und Seele kann also nur wirklich segensreich für die Menschen wirken, wenn er eben in ihrem Dienste eingesetzt wird, und nicht einen bloßen (künstlerischen) Selbstzweck erfüllt. Josephs Werk, und damit formuliert Thomas Mann das Ziel der Kunst, ist getragen von hochmutfreier, echter Liebe und Zuneigung zum Menschenwesen. Joseph hat Verantwortung übernommen, da er erkannt hat, dass dies als außergewöhnlich begabter Mensch seine *Pflicht* ist. Der junge Joseph handelt als „kreativ begabter Narziß [...], dessen Überlegenheit am Ende sozial nutzbar wird.“<sup>310</sup>

Der doppelte Segen symbolisiert gleichzeitig auch die prinzipielle Doppelnatur eines jeden Menschen, wie sie zu Beginn des Werks im Kapitel *Höllenfahrt*, beziehungsweise in dem dort eingeschalteten *Roman der Seele* hergeleitet wird. Das

---

<sup>303</sup>Hamburger, Käte: *Thomas Manns Roman 'Joseph und seine Brüder'. Eine Einführung*. Stockholm 1945, S. 25; im Folgenden: Hamburger 1945.

<sup>304</sup>GW, III, S. 688; *Der Zauberberg*.

<sup>305</sup>GW, XI, S. 596; *Vom Geist der Medizin. Offener Brief an den Herausgeber der 'Deutschen Medizinischen Wochenschrift'*.

<sup>306</sup>GW, III, S. 994; *Der Zauberberg*.

<sup>307</sup>Hamburger, S. 128.

<sup>308</sup>Vgl. Hamburger, 128f.

<sup>309</sup>GW, V, 1821f.

<sup>310</sup>Lehnert 1993, S. 192.

hier metaphysisch begründete Geist-Seele-Problem<sup>311</sup> wird als *das* Urphänomen des Menschenwesens dargestellt, ist also keineswegs auf den Künstler beschränkt. Im *Roman der Seele* wird bereits in höchster Instanz das uralte menschliche Existenzproblem gelöst: Die Vereinigung von Geist und Seele als oberstes Ziel. Dies ist die „eigentliche[n] *Verwirklichung der Idee des Menschen*, [...]“<sup>312</sup> Und diese Vereinigung ist Gott gewollt:

Es ist möglich, daß die Aussage, Seele und Geist seien eins gewesen, eigentlich sagen will, daß sie einmal eins werden sollen. Ja, dies erscheint um so denkbarer, als der Geist von sich aus und ganz wesentlich das Prinzip der Zukunft, das Es wird sein, es soll sein, darstellt, während die Frömmigkeit der formverbundenen Seele dem Vergangenen gilt und dem heiligen Es war. [...] Das Geheimnis aber und die stille Hoffnung Gottes liegt vielleicht in ihrer Vereinigung, nämlich in dem echten Eingehen des Geistes in die Welt die Seele, in der wechselseitigen Durchdringung der beiden Prinzipien und der Heiligung des einen durch das andere zur Gegenwart eines *Menschentums* [eigene. H.], das gesegnet wäre mit Segen von oben vom Himmel herab und mit Segen von der Tiefe, die unten liegt.<sup>313</sup>

Nichts anderes aber wird dann in der Figur des Joseph verwirklicht und somit als Ziel für die gesamte Menschheit formuliert. Auch insofern dient Joseph als Symbol für die Menschheit, ihre Erziehung und Entwicklung. Thomas Mann nannte sein Werk denn auch ein „Menschheitssymbol“<sup>314</sup>. Die Geschichte kommt sozusagen auf die Erde, das metaphysische Problem wird irdisch durchgespielt und gelöst. Der Dichter löst hier darstellerisch ein philosophisches Problem; das kann er und *darf* er, eben weil er keine Philosophie betreibt, sondern 'nur' Geschichten erzählt. Die Doppelnatur des Menschen ist in ihrem Kern das, was ihn zum Menschen macht. Erst durch den Doppelsegen kann Humanität entstehen. In seinem Goethe-Roman, *Lotte in Weimar*, der in die Entstehungszeit der *Joseph-Tetralogie* fällt und im Jahre 1939 zwischen dem dritten und vierten Band erschien, formuliert Thomas Mann diesen Gedanken am klarsten: „Es handelt sich um den Doppelsegen des Geistes und der Natur, welcher, wohl überlegt, der Segen [...] des Menschengeschlechts überhaupt ist.“<sup>315</sup> In einem *Brief an Hermann Grafen Keyserling* drückt Mann aus, was die Synthese von Geist und Seele für ihn bedeutet: „Denn Weisheit ist nichts als die Vereinigung von Leben und Wissen,

---

<sup>311</sup>Hamburger interpretiert den Roman der Seele hauptsächlich vor dem Hintergrund einer gnostisch-christlichen Auffassung des Geist-Seele-Problems, welches Thomas Mann ihr zufolge abwandelt. (S. Hamburger, Kap. 3, 2 und 3, 3). Dierks 1973 hingegen schreibt „den gnostisch-manichäisch-rabbinischen Gedankenelementen“ „kein Eigengewicht“ zu, sie seien „nur Kleid eines anderen Geheimnisses: Mit den Mitteln der kosmogonischen Fabel übersetzt Thomas Mann jetzt Schopenhauer und Nietzsche in anthropozentrische Metaphysik, um mit ihnen das Humanitätsproblem in höchster Instanz zu symbolisieren.“ (Ebd., S. 107) Ich folge in meiner Argumentation im wesentlichen Dierks und zwar aus dem Grunde, da im Roman, d.h. in der eigentlichen Joseph-Handlung noch an anderer Stelle die Philosophie Nietzsches und Schopenhauers diskutiert wird (s. Kapitel 2.2.5. und 2.2.8.) und der Roman der Seele eben dazu dient die „[z]wei Weltprinzipien (Seele – Geist)“ „als kosmogonische Exposition dessen [erscheinen zu lassen], was im 'Menschheitsepos' des Joseph irdisch agiert wird.“ (Ebd., S. 107).

<sup>312</sup>Hamburger, S. 96.

<sup>313</sup>GW, IV, S. 48f.

<sup>314</sup>GW, XI, S. 667; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

<sup>315</sup>GW, II, S. 440; *Lotte in Weimar*.

von Seele und Geist.“<sup>316</sup> Und „[d]er schönste Name für die Synthese von Seele und Geist, [...] lautet Kultur.“<sup>317</sup>

Josephs Doppelsegen meint darüber hinaus, dass er neben seiner Bekenntnis und Sympathie zum Leben, die Kehrseite dessen, den Tod, nicht aus seinem Leben ausgrenzt. Während Gustav von Aschenbach im *Tod in Venedig* der „Faszination des Todes, de[m] Triumph rauschhafter Unordnung über ein der höchsten Ordnung geweihtes Leben [...]“ erliegt, ist Joseph eine *Mischung* aus Todesfrömmigkeit und Lebensfreundlichkeit zu Eigen<sup>318</sup>:

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 aber 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. So war Josephs Fall; so waren sein Witz und seine Freundlichkeit. Der doppelte Segen, mit dem er gesegnet war, [...] - dies war er.<sup>319</sup>

Wie bereits oben ausgeführt, waren Manns frühe Künstlerfiguren meist krank und schwach und standen somit in Opposition zum Leben. Das künstlerische Schaffen schien unvereinbar mit dem Leben und daher neigten die Figuren zur Todesfaszination, und erlagen zum Teil dem lebenszerstörenden Rausch. Ihr Schicksal war die Kapitulation im und am Leben. Anders Joseph, er kennt und liebt beide Seiten des Daseins und integriert den Tod gleichsam in sein Leben. Der Tod separiert nicht mehr vom Leben, wie dies bei Castorp und Aschenbach noch der Fall war, sondern stellt eine „Erweiterung und Vertiefung des *Lebens*[,] [dar], das von Joseph in seiner Totalität bejaht wird.“<sup>320</sup>

### 2.2.3. Die erste Grube

Joseph taugt nicht von Anfang zum Ernährer des Volkes, zwar besitzt er die Anlagen hierfür, doch bedarf es recht harscher Mittel, um ihn letztendlich zu sozialer Verantwortung zu 'erziehen'. Diese Aufgabe übernehmen im Text die zwei Gruben.

In die erste Grube, dem Brunnen, wird Joseph von den eifersüchtigen Brüdern geworfen nachdem er sich ihnen in Rahels Festkleide, ihrem „Ketōnet passīm“<sup>321</sup>, dem Zeichen „des Segens und der Erwählung“<sup>322</sup> zeigte und ihnen unmissverständlich seine Bevorzugung durch den Vater deutlich machte. Darüber hinaus hatte Joseph den Brüdern hoffärtig von seinen anmaßenden Gottes- und Erhe-

<sup>316</sup>GW, XII, S. 602; *Brief an Hermann Grafen Keyserling*.

<sup>317</sup>GW, XII, S. 602; *Brief an Hermann Grafen Keyserling*.

<sup>318</sup>Vgl. Hughes, S. 95f. und GW, IV, S. 78: Im Roman wird Josephs Sympathie zu Leben und Tod durch eine metaphorische Szene verdeutlicht, in der Joseph nach einem Streit mit seinen Brüdern „einen kleinen abendlichen Lustwandel“ auf einen Hügel unternimmt und dabei „die mondweiße Stadt zur Linken“ erblickt und gleichzeitig „die Begräbnisstätte der Seinen“. Für Joseph ist dies kein Widerspruch: „[U]nd Gefühle der Frömmigkeit, deren Quelle der Tod ist, hatten sich in seiner Brust vermischt mit der Sympathie, die der Anblick der bevölkerten Stadt ihm einflößte.“

<sup>319</sup>GW, V, S. 1508.

<sup>320</sup>Kristiansen, S. 13.

<sup>321</sup>GW, IV, S. 478.

<sup>322</sup>GW, IV, S. 480.

bungsträumen erzählt und damit sprichwörtlich das Fass zum Überlaufen ge-  
 bracht. Wie sehr Joseph die Brüder mit seinen Provokation verletzt hat, versteht er  
 nicht, denn er ist überzeugt, „daß nichts anderes als Süßes ihm zukomme“<sup>323</sup> und  
 glaubt, halb naiv, halb unfähig Gefühle anderer zu verstehen, dass ihm kein Leid  
 durch die Brüder widerfahren könne. Josephs Hybris ist dann auch der Auslöser  
 für die Bestrafung, der Erzähler kommentiert: „Das aber eben war das Sträfliche!  
 Gleichgültigkeit gegen das Innenleben der Menschen und Unwissenheit darüber  
 zeitigen ein völlig schiefes Verhältnis zur Wirklichkeit, sie erzeugen Verblen-  
 dung.“<sup>324</sup> Joseph wird also bestraft, weil es ihm an Empathie mangelt, der Voraus-  
 setzung eine echte Bindung zu den Menschen aufzubauen. Durch die drei Tage  
 im Brunnen, in denen er viel Zeit hat, über seine Taten nachzudenken, kommt er  
 zu dem Ergebnis, dass nicht die Brüder die Schuld für seine missliche Lage tra-  
 gen, sondern „daß er sie so weit gebracht hatte: durch viele und große Fehler, die  
 er in der Voraussetzung begangen, daß jedermann ihn mehr liebe als sich selbst,  
 – dieser Voraussetzung, [...] die ihn [...] in die Grube gebracht hatte.“<sup>325</sup> Durch die-  
 se Einsicht kann Joseph sein Schicksal annehmen und insgeheim weiß er auch,  
 dass alles so hat kommen müssen und eine Wendung zum Guten möglich ist, da  
 Gott mit ihm „einen zukünftig-fernen Zweck verfolgte, in dessen Diensten er, Jo-  
 seph, die Brüder hatte zum Äußersten treiben müssen.“<sup>326</sup> Joseph glaubt also an  
 seine Auferstehung und an seine Erwähltheit und dies ist auch von oberster Priori-  
 tät, wenn er seine von Gott vorgesehene Aufgabe erfüllen soll: „[A]lle Erwählten  
 [müssen] erfüllt sein [...] von dem Bewußtsein ihrer Erwählung, [...] sie [müssen]  
 ihre Bevorzugung als oberstes Gesetz ihres Daseins annehmen und mit allen  
 Kräften selber fördern [...]“<sup>327</sup>

Joseph gelangt zwar zu einem gewissen Maß an „mitmenschlicher Moral“<sup>328</sup>, je-  
 doch wird er durch seine Überzeugung, dass Götter nicht sterben, sondern wie-  
 dergeboren werden, noch selbstsicherer, wenn er dies nun auch in Ägypten ge-  
 schickt zu verbergen weiß. Er fühlt sich in gewisser Hinsicht als auferstandener  
 Gott und Hamburger bezeichnet den Sturz in die Grube gar als seine „Apotheo-  
 se“<sup>329</sup>. Josephs erwachte Empathie macht es ihm möglich, die Menschen noch  
 mehr für sich einzunehmen, da er nun weiß, dass er auch *ihre* Gefühle berück-  
 sichtigen muss, um erfolgreich zu sein. „Mitgefühl also, ist nicht nur löblich, sofern  
 es die Schranken des Ich durchbricht, es ist auch ein unentbehrliches Mittel der  
 Selbsterhaltung.“<sup>330</sup> Josephs Mitgefühl ist noch stark von taktischen, egoistischen  
 Überlegungen durchsetzt, er schmeichelt den Menschen und verschafft sich hier-  
 durch persönlichen Vorteil, denn sein erklärtes Ziel beim Einzug in das westliche

---

<sup>323</sup>GW, IV, S. 485.

<sup>324</sup>GW, IV, S. 485.

<sup>325</sup>GW, IV, S. 574.

<sup>326</sup>GW, IV, S. 575.

<sup>327</sup>Hoffmann, Gisela: *Das Motiv des Auserwählten bei Thomas Mann*. Bonn 1974, S. 183;  
 vgl. auch GW, IV, S. 811: „Sie [Josephs Träume] sollten sich so oder so erfüllen; auf wel-  
 che Weise, das wußte nur Gott, aber die Entrückung in dieses Land war der Anfang da-  
 von. Von selbst indessen würden sie es nicht tun, - man mußte nachhelfen.“ Vgl. auch:  
 GW, V, S. 1405: „[...] daß nämlich Gott es heiter, liebevoll und bedeutend meinte mit ihm,  
 war er [Joseph] gewiß.“

<sup>328</sup>Lehnert 1993, S. 192.

<sup>329</sup>Hamburger, S. 44.

<sup>330</sup>GW, IV, S. 485.

Niltal ist „wenigstens der Erste [zu] werden [...] der Dortigen.“<sup>331</sup> Was nicht heißen soll, dass etwa seine Freundschaft zum väterlichen Hausmeier Mont-kaw oder seine Dienste für seinen Herrn Petepre nicht von aufrichtiger Sympathie und Respekt getragen sind, ganz im Gegenteil, wenn Joseph und Mont-kaw einen Bund eingehen, Petepre zu lieben und ihn nicht zu betrügen, so kann Joseph diesen Bund mit Leichtigkeit erfüllen, da er für die Idee, dem Höchsten und sei es der Höchste in seiner Umgebung, zu dienen durch seine Gottesidee von Herzen viel übrig hat. Und so ist sein Wohlwollen Petepre gegenüber auch durchaus echt, denn Joseph weiß, dass dem Menschen dienen auch Gott dienen bedeutet.

Die erste Grube weckt also zu einem gewissen Grad Josephs Verantwortungsgefühl. Jedoch ist nun sein Gefühl der göttlichen Erhöhung so stark, „dass Joseph sich wieder von den Verhaltensgesetzen der Menschen ausnehmen zu können glaubt.“<sup>332</sup> Er wähnt sich nun noch stärker in den Spuren eines Gottes und erst ein „noch tieferer Schock [wird] ihn zur Anerkennung seines rein menschlichen Charakters veranlassen.“<sup>333</sup>

#### 2.2.4. Joseph gelangt nach Ägypten

Joseph wird aus seinem Brunnengrab von einer Gruppe reisender Ismaeliter gerettet, die den Ausgehungerten wie einen „Säugling“<sup>334</sup> mit Milch nähren. Josephs Rettung wird gewissermaßen wie seine (Neu-)Geburt dargestellt, „denn er kam nackt und besudelt aus der Tiefe wie aus Mutterleib und ist gleichsam zweimal geboren.“<sup>335</sup> Dass seine Befreiung Joseph wirklich wie eine Wiedergeburt vor- kommt, zeigt der Umstand, dass er seinen alten Namen ablegt und sich den neuen 'Totennamen' „Osarsiph“<sup>336</sup> gibt. Der Name ist zusammengesetzt aus Joseph und Osiris, dem Totengott der Ägypter, aus den „mystischen Silben“ klingen „Tod und Vergöttlichung“<sup>337</sup> an. Mit diesem selbst gewählten Namen drückt Joseph aus, dass eine Wandlung stattgefunden hat, er ist nicht mehr der, der er vor seiner Lektion war. „[D]er Verlust des Namens symbolisiert den Tod“<sup>338</sup>, durch die Annahme eines neuen, ägyptischen Namen, wird Joseph gleichsam 'wiedergeboren'. Er eignet sich über den Namen das Neue und Fremde an, provoziert gleichzeitig aber auch gewollt durch seinen zwar ägyptisch lautenden, jedoch für einen Lebenden

---

<sup>331</sup>GW, IV, 722.

<sup>332</sup>Hughes, S. 37.

<sup>333</sup>Ebd., S. 37.

<sup>334</sup>GW, IV, S. 593.

<sup>335</sup>GW, IV, S. 594.

<sup>336</sup>Grimm, Alfred: „Osarsiph. Joseph-Metamorphosen con variationi“. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch*, Bd. 6 (1993), S. 235-245, gibt einen guten Überblick über die Bedeutung dieses Namens, als Manns Quelle macht er hier Jeremias aus. 'Osarsiph' bezeichnet einen ägyptischen 'Totennamen'. In Ägypten wurde den Verstorbenen der Name 'Osiris' dem Personennamen vorangestellt, so dass jeder Tote den Namensteil Osiris tragen konnte. Vgl. Grimm, S. 236: Mit dem „Name[n] des ägyptischen Totengottes Osiris [...] 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: [...]“ S. auch Hamburger, S. 134f., Anm. 18. In Ägypten hatte der Tod also den Charakter einer 'Vergöttlichung'.

<sup>337</sup>GW, V, S. 1049.

<sup>338</sup>Dierks 1972, S. 106.

sehr ungewöhnlichen Namen, Erstaunen und Neugierde bei den Ägyptern. Für Joseph beginnt mit seiner Befreiung aus dem 'Brunnengrab' und seinem Eintritt in Ägypten ein neues Leben.

Ägypten wird als ein modernes, etwas dekadentes, aber durchaus heiteres und vielfältiges Land beschrieben. Der Leser fühlt sich im dritten Band der Tetralogie in eine andere Welt versetzt:

Eben noch die monumentalen Gestalten der Patriarchenwelt vor Augen, finden wir uns versetzt in eine Sphäre hochkultivierter Großstadtmenschen, eleganter Höflinge, geschminkter Damen, in kostbar geschmückte Wohnräume und kunstvoll angelegte Gärten sowie mitten in komplizierte ökonomische Verhältnisse, deren Joseph im kleinen und großen Maßstabe Herr wird, [...]“<sup>339</sup>

Auch die ägyptische Götterwelt, die Joseph kennen lernt, ist eine andere: Sie ist bunt, bilderreich und vielfältig, sie steht in starkem Kontrast zum Monotheismus der Kinder Israels mit ihrem unsichtbaren Gott, der sich nicht durch irdische Kunst darstellen lässt, oder jemals ganz erfasst werden kann. Die Tatsache, dass in Ägypten selbst Tiere Götter werden können, stößt bei Jaakob und seinen Leuten auf Ablehnung und Verachtung. Joseph weiß das, aber dennoch erschrickt er nicht beim Anblick der fremden Götter und Bräuche, ganz im Gegenteil: Er fühlt sich wohl in dieser „kostbare[n] Hochkultur“<sup>340</sup>, nimmt mit Neugier und Interesse alles Unbekannte auf und findet sich spielend zurecht. Jaakobs fremdenfeindliche Vorurteile erfüllen sich für ihn nicht. Es ist seine mehrfach angesprochene 'Welt-kindlichkeit', die es Joseph ermöglicht, sich rasch einzuleben und es ihm im Hause Peteprês, wohin ihn die Ismaeliter verkaufen, erlaubt, „wie an einer Quelle“<sup>341</sup> zu wachsen. Dieses Wachstum wird jedoch sein schlimmes Ende finden, nachdem Joseph zehn erfolgreiche Jahre in Peteprês Haus verbracht hat, in welchen er vom Sklaven über den persönlichen Leib- und Lesedienst an Peteprê zum zweithöchsten Mann im Hause, zum Herrn des Überblicks<sup>342</sup> aufsteigt. Sein zweiter 'Fall' wird ihn ins Gefängnis bringen, diesmal nicht aus provoziertem Hass, sondern aus provozierter Liebe.

### **2.2.5. Geist und Leben: Schopenhauer-Kritik am Beispiel der Mut-em-Enet-Episode**

„Und es begab sich nach dieser Geschichte, daß seines Herrn Weib ihre Augen auf Joseph warf und sprach – <sup>343</sup>“ an dieser Stelle führt der Erzähler das bekannte Bibelwort nicht weiter, denn „[d]ie ganze Welt weiß, was Mut-em-enet, Potiphars Titelgemahlin, gesprochen haben soll, [...]“<sup>344</sup>

„Lege dich zu mir!“<sup>345</sup> lautet der berühmte fehlende Satzteil und der Erzähler will denn auch gar

nicht in Abrede stellen, daß sie [Mut-em-enet] eines Tages, schließlich in äußerster Verwirrung, im höchsten Fieber der Verzweiflung, tatsächlich so sprach, ja,

---

<sup>339</sup>Hamburger, S. 21.

<sup>340</sup>GW, V, S. 1406.

<sup>341</sup>GW, V, S. 926.

<sup>342</sup>Vgl., GW, IV, S. 903.

<sup>343</sup>GW, V, S. 1004.

<sup>344</sup>GW, V, S. 1004.

<sup>345</sup>1. Mose, Kapitel 39, Vers 7.

daß sie sich wirklich dabei genau der furchtbar geraden und unumwundenen Formel bediente, welche die Überlieferung ihr in den Mund legt, [...] <sup>346</sup>

Von Verwirrung und Verzweiflung ist in der Bibel freilich nichts zu lesen, hier wird in wenigen Versen das Schicksal Muts (die hier allerdings namenlos bleibt) abgerissen. Die „Seelen- und Fleischesnot“ <sup>347</sup> der unglücklichen Frau darzustellen, die sich 'in Wahrheit' zugetragen habe, macht sich nun der Erzähler des *Joseph* zu seiner obersten Pflicht, der, wie er selber zugeben muss,

vor der abkürzenden Kargheit einer Berichterstattung [erschrickt], welche der bitteren Minuziosität des Lebens so wenig gerecht wird wie die unserer Unterlage, und [er habe] selten lebhafter das Unrecht empfunden, welches Abstutzung und Lakonismus der Wahrheit zufügen, als an dieser Stelle. <sup>348</sup>

Eine „Ehrenrettung“ <sup>349</sup> Muts, die „von aller Welt als liederliche Verführerin“ <sup>350</sup> angesehen wird, hatte Thomas Mann im Sinn und in der Tat macht er aus der farb- und sittenlosen Frau der Bibelvorgabe eine unglücklich verliebte, gedemütigte Frau, die durch die Verdrängung ihrer körperlichen Bedürfnisse schließlich zur hexenhaften Vettel <sup>351</sup> mutiert und nur noch wenig mit der schönen und stolzen Herrin gemein hat, die Joseph beim Einzug in Petephrès Haus erblickt:

[E]ine Dame Ägyptens, hoch gepflegt, blitzenden Schmuck in den Pudellocken, Gold auf dem Halse, beringt die Finger und Lilienarme, deren einen sie – es war ein sehr weißer und wonniger Arm – zur Seite der Trage lässig herniederhängen ließ, - und Joseph sah unter dem Geschmeidekranz ihres Hauptes ihr persönlich-besonderes, dem Modesiegel zum Trotze 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. <sup>352</sup>

Dennoch gelingt Manns Rehabilitierung Muts nicht völlig und ich stimme Herbert Lehnert zu, wenn er kritisiert, dass der Text zwar

ihrer Geschlechtsnot viel Raum [gibt], aber ihre Besessenheit, zuletzt ihre Hexenhaftigkeit (V, 1228), ihre hetzerische Ansprache, die der Erzähler wie faschistische Propaganda analysiert (V, 1262f.), [...] ihre Bewertung ins Negative [verschieben]. Aus der 'Ehrenrettung' Muts, dem Mitleid der Leser, gleitet die Darstellung ins Misogyne. <sup>353</sup>

---

<sup>346</sup>GW, V, S. 1004.

<sup>347</sup>GW, V, S. 1004.

<sup>348</sup>GW, V, S. 1004.

<sup>349</sup>Thomas Mann an Agnes E. Meyer (13.5.1939). In: *Dichter über ihre Dichtungen*, Bd. 14/II: Thomas Mann 1918-1943, hrsg. v. Hans Wysling unter Mitwirkung von Marianne Fischer. München, Frankfurt a. M. 1979, S. 219; vgl. auch Lehnert 1993, S. 222.

<sup>350</sup>Ebd., S. 219.

<sup>351</sup>Vgl., GW, V, S. 1228.

<sup>352</sup>GW, IV, S. 816.

<sup>353</sup>Lehnert 1993, S. 222; anders: Heftrich 1997, S. 77; vgl. auch: GW, V, S. 1262: „Und Potipahrs Weib hielt [...] jene bekannte Anrede, die jederzeit die Mißbilligung der Menschheit gefunden hat, und die auch wir, [...], zu tadeln gezwungen sind – nicht wegen der Unwahrheit ihrer Angaben, [...], aber der Demagogie halber, die sie zur Aufreizung nicht verschmähte.“

Dem ungeachtet ist die Mut-em-enet-Episode, die einen Großteil des dritten Bandes ausmacht und als eine Art „Roman im Roman“<sup>354</sup> angesehen werden kann, mit der gelungenste und mitreißendste Abschnitt der gesamten Tetralogie.

Im Folgenden soll ein zentraler Aspekt der Mut-Episode dargestellt werden, den vor allem Børge Kristiansen sehr präzise untersucht hat. Laut Kristiansen verkörpert Mut eine Problematik, die in den Romanen vorm *Joseph* vor allem die männlichen Helden durchlebten, nämlich das bereits erläuterte Geist-Seele-Problem, an dem auch alle Mannschen Figuren, ausgenommen Felix Krull, Joseph und Goethe, scheitern. Kristiansen sieht, ähnlich wie Dierks, die Leben-Geist-Problematik als versteckte Auseinandersetzung zwischen Schopenhauer und Nietzsche. Die Mut-Episode dient Mann nun als Modell der „pessimistische[n] Willensphilosophie“<sup>355</sup> Schopenhauers. Wie ist dies zu verstehen?

---

<sup>354</sup>Kristiansen, Børge: „Ägypten als symbolischer Raum der geistigen Problematik Thomas Manns“. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch* Bd. 6, hrsg. v. Eckhard Heftrich u. Hans Wysling. Frankfurt a. M. 1993, S. 21.

<sup>355</sup>Kristiansen, S. 22. Bei Schopenhauer meint der Wille nicht etwa den Geist oder Intellekt, sondern ist diesem vielmehr entgegengesetzt und ist hier mit 'Seele' zu übersetzen. (Vgl.: Hughes, S. 92) Schopenhauer geht von zwei Grundsätzen aus: 1. die Welt ist an sich Wille, 2. die Welt ist für mich Vorstellung (Hauptwerk: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke, Bd. I: Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält; Bd. II: Welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. Textkritisch bearbeitet und hrsg. v. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Darmstadt 1961). D. h., dass alle physischen Gegebenheiten der Welt Objektivationen des Willens sind, also ohne ein Subjekt nicht existieren und somit Vorstellung sind. Die gesamte Welt in der wir leben ist also Wille und somit auch Vorstellung. Der Wille ist das Ding an sich, ist Wille zum Leben. Dieser Wille ist bei Schopenhauer negativ besetzt. Da er das ewig Strebende ist, aber grundsätzlich ziel- und erkenntnislos, kann er keine Befriedigung erlangen und ist somit Ursprung alles Leidens und muss überwunden werden (= Verneinung des Willens zum Leben). Mit seiner Überwindung hört auch die Formenwelt auf zu existieren. Dieser Übergang ins Nichtssein, bedeutet das Nirwana. Da aber der Wille zum Leben prinzipiell stärker ist als der Intellekt, der grundsätzlich nicht autonom ist, kann das Aufbegehren des Geistes niemals von dauerhaftem Erfolg gekrönt sein (zur Perspektive der Versöhnung s. Die Metaphysik der Sitten (Buch IV). Kristiansen (S. 10ff.) hat überzeugend dargestellt, dass der Roman der Seele noch exakt den Lebenspessimismus Schopenhauers beschreibt: Mann stellt hier die Seele „als primus motor des Schöpfungsprozesses“ dar, die in Anlehnung an Schopenhauers Willen, alle „feste[n], langlebige[n] Formen“ (GW, IV, S. 41) hervorbringt. Diese Vorstellung von der Erschaffung der Welt ist der christlichen Schöpfungsgeschichte scharf entgegengesetzt (s. eigene Anm. 309). Da der Roman der Seele der Schlüssel zum Verständnis des gesamten *Joseph*-Romans ist, sei er hier kurz zusammengefasst: Die Seele ist das „Urmenschliche, wie die Materie, eines der anfänglich gesetzten Prinzipien“ (GW, IV, S. 40) „Die Urmenschenseele ist das Älteste, genauer ein Ältestes, denn sie war immer, vor der Zeit und den Formen, wie Gott immer war und auch die Materie.“ (GW, IV, S. 42) Da die Seele nur „Leben, aber kein Wissen besaß“ (GW, IV, S. 40), vergisst sie alsbald ihre höhere, materienlose Herkunft und versucht sich mit der „noch formlosen Materie [...] zu vermischen und Formen aus ihr hervorzurufen, an denen sie körperliche Lüste erlangen könnte.“ (GW, IV, S. 40f.) Diese „Leidenschaft“ verursacht jedoch nichts als „Pein“ und „Qual“ (GW, IV, S. 41) so dass Gott mitleidig der Seele hilft, Formen zu erschaffen. Dies tat Gott jedoch nicht ohne einen „überlegen ersonnenen Planes“ (GW, IV, S. 41): Er sendet der Seele den Geist um diese zur Einsicht zu bringen, „daß erst durch ihre törichte Vermischung mit der Materie die Bildung der Welt erfolgt ist und daß, wenn sie sich von dieser trennt, der Formenwelt alsbald keine Existenz mehr bleibt. [...] [die Seele solle] sich die niedere Welt aus dem Sinne schlagen und ihre eigene, die Sphäre der Ruhe und des Glücks wieder erstreben, um dorthin heimzugelangen.“ (GW, IV, S. 41f.) Der Geist wird

Kristiansen stellt fest, dass die *Joseph*-Tetralogie „kein einheitliches Werk ist.“<sup>356</sup> Er gliedert den Roman in den „Standpunkt der optimistischen Fortschrittsgläubigkeit“<sup>357</sup>, der durch Joseph und seinen Doppelsegen verkörpert wird und in „die pessimistische Schopenhauersche Position, daß 'alles Geistig-Gedankliche nur schlecht, nur mühsam und kaum auf Dauer aufkommt gegen das Ewig-Natürliche' (GW V, 1087)“<sup>358</sup>. Dieser Standpunkt wird in der Mut-Episode vertreten. Natürlich war es nicht Thomas Manns Absicht, in der Darstellung von Muts Schicksal den optimistischen Fortschrittsglauben wieder *ad absurdum* zu führen. Vielmehr dient die Episode dazu, den Schopenhauerschen Pessimismus zu kritisieren und in seinem Kern zu *überwinden*. Mut scheitert zwar, weil sie ihre körperlichen Bedürfnisse nicht mit den Ansprüchen ihres strengen Geistes vereinen kann, der Geist zwar noch redlich gegen die Natur ankämpft, ihr aber nicht Herr werden kann. Dies jedoch nicht aus einer von Schopenhauer vertretenen These, die besagt, dass „die Ohnmacht des Geistes vor dem Leben“<sup>359</sup> dem Menschen inhärent ist, sondern aus psychologischen, also prinzipiell behebbaren und vermeidbaren Gründen: „[D]ie unveränderliche Verfaßtheit der Welt bei Schopenhauer wird bei Thomas Mann nun durch eine individualpsychologische Konzeption ersetzt, die auf die Veränderbarkeit der Zustände in der Welt beharrt.“<sup>360</sup> Insofern ist Muts Geschichte, obwohl diese verhängnisvoll für sie endet, hoffnungsvoller als die ihrer Vorgänger, weil sie dem Menschen mehr Autonomie gegenüber den Mächten des Schicksals und vor allem gegenüber den eigenen Leidenschaften einräumt. Konkret heißt dies, dass Muts innere Zerrissenheit, die äußerlich durch den Widerspruch ihrer „streng blickenden Augen“<sup>361</sup>, die für ihren Geist stehen und ihres verführerischen „Schlängelmund[es]“<sup>362</sup>, der ihre Körperlichkeit betont, versinnbildlicht wird, kein ontologisches Fatum ist, sondern durch die primitive Tat ihrer Schwie-

---

also entsandt, um die Welt der Formen und somit auch den Tod wieder zu vernichten. Die formenlose Welt des Glücks aber ist nichts anderes als Schopenhauers Nirwana – bis hierhin stimmt der Roman der Seele also mit Schopenhauers Lebenspessimismus überein. Der Roman der Seele geht jedoch weiter, der Geist verliebt sich nämlich in die Seele und vergisst hierüber seinen ursprünglichen Auftrag. (Vgl. GW, IV, S. 44) Der Erzähler legt im Folgenden nahe, dass insgeheim „die stille Hoffnung Gottes“ und somit der eigentliche Plan nicht in der Lösung der Seele aus der Materie und somit in der Auflösung der Formenwelt bestanden hätte, sondern „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, S. 48f.) Auch im Roman der Seele löst sich der Schopenhauersche Pessimismus also zu Gunsten des Synthesegedankens auf. Mann kritisiert hier nicht nur Schopenhauer, sondern hat im Roman der Seele auch Selbstkritik geübt und relativiert damit z.T. die Aussagen seiner früheren Werke (s. Kristiansen, S. 12ff.).

<sup>356</sup>Kristiansen, S. 22.

<sup>357</sup>Ebd., S. 22.

<sup>358</sup>Ebd., S. 22.

<sup>359</sup>Kristiansen, S. 22.

<sup>360</sup>Ebd., S. 23.

<sup>361</sup>GW, V, S. 1010.

<sup>362</sup>GW, V, S. 1016. Mut ist Geschlechtswesen und Geistperson: Das, was sie in ihrer Körperlichkeit leidenschaftlich begehrt, muss ihr strenger Geist ablehnen. (Vgl. Kristiansen, S. 16f.) Der Widerspruch zwischen Augen und Mund ist denn auch ein regelrechter Widerstreit. Vernunft und Trieb streiten sich in ihr so heftig, dass es zu einer dionysischen Triebabfuhr kommen muss, die ihre ganze Persönlichkeit bedroht.

gereltern verschuldet wurde.<sup>363</sup> Diese verheirateten Petepre und Mut schon als Kinder, wodurch Mut zu einem Leben als „weltkühle Mondnonne“<sup>364</sup> erzogen wird. Dies entspricht durchaus nicht ihrer Natur, wie der Erzähler deutlich unterstreicht, indem er das junge Mädchen als „leicht, lustig, ungetrübt, frei“<sup>365</sup> beschreibt.

Sie war eine Wasserblüte, die auf dem Spiegel schwimmend unter den Küssen der Sonne lächelt, unberührt von dem Wissen, daß ihr langer Stengel im dunklen Schlamme der Tiefe wurzelt. Der Widerstreit zwischen ihren Augen und ihrem Munde hatte damals noch keineswegs bestanden; [...] Die Veruneinigung beider hatte sich erst im Laufe ihrer Lebensjahre als Mondnonne und Ehrengemahlin des Sonnenkammerers allmählich hergestellt, [...]<sup>366</sup>

Mut lebte einst in „Harmonie“<sup>367</sup> mit sich und der Welt, damals kannte sie noch keinen Widerspruch zwischen Geist und körperlicher Lust. Sie wird also zur „Heilige[n]“, „Vorbehaltene[n]“ und „Aufgesparte[n]“<sup>368</sup> gemacht, obwohl sie „in der sinnlichen Schönheit ihres zur Liebe und Zeugung geschaffenen Leibes [...] eine Personifikation unterweltlicher Fruchtbarkeit darstellt, [...]“<sup>369</sup>. Schon ihr Name ist an den der ägyptischen Göttin Mut<sup>370</sup> angelehnt und besagt so viel wie 'Mutter'<sup>371</sup>, was unmissverständlich auf ihre Bestimmung zur Geschlechtlichkeit hindeutet. Diese muss sie jedoch in Anbetracht ihres Standes als „Ehrengemahlin des Sonnenkammerers“<sup>372</sup> vehement bekämpfen und verdrängen<sup>373</sup>, zunächst ja auch durchaus mit Erfolg, bis sie Josephs Schönheit verfällt. Sie macht also den Fehler, „sich einseitig zugunsten der apollinischen Formkräfte und der strengen Selbstzucht [zu] entscheide[n], während [sie] die unteren Mächte des Triebhaften durch Verdrängung gänzlich aus ihrem Leben“<sup>374</sup> ausschließt. Dass sich die verdrängte Libido nicht auf Dauer verneinen lässt und die strenge Enthaltensamkeit Muts Selbstverleugnung ist, wusste Thomas Mann von Freuds Trieblehre.<sup>375</sup> All ihre Versuche, ihren Verstand zu bemühen, um doch noch ihrer Gefühle Herr zu werden, scheitern. Die Natur bricht sich in ihr ungezügelt, übersteigert und zerstörerisch ihren Weg und vernichtet schließlich all das, was ihre Existenz ausmachte: Würde und Schönheit, Keuschheit und Tugend. Der Aspekt der Verdrängung, also

---

<sup>363</sup>Vgl.: Kann, Irene: *Schuld und Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht. Thomas Mann – Robert Musil – Peter Handke*. Paderborn u.a. 1992 (zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1990): „Auch sie [Mut] ist ein Opfer der Gottesdummheit von Petepres Eltern [...]“ (S. 78).

<sup>364</sup>GW, V, S. 1016.

<sup>365</sup>GW, V, S. 1009.

<sup>366</sup>GW, V, S. 1009.

<sup>367</sup>GW, V, S. 1009.

<sup>368</sup>GW, V, S. 1011.

<sup>369</sup>Hamburger, S. 65.

<sup>370</sup>Die ägyptische Göttin Mut, die ursprünglich geiergestaltig war, wurde auch mit dem Kopf einer Löwin dargestellt. Auch Mut wird mit einer „Löwin“ (GW, V, S. 1260) verglichen. Ebenso ist Mut auch eine Isis-Gestalt. Die Gattin des Osiris und Mutter des Horus, galt im alten Ägypten als 'universelle Mutter'. Vgl. GW, V, S. 1175: „Isis bin ich, die große Mutter - [...]“

<sup>371</sup>Vgl. Hamburger, S. 65; vgl. auch GW, V, S. 1175: „Mut ist mein Muttername, [...]“; und GW, V, 869f.: „Mut ist sie genannt, [...], und hat einen Urmutternamen. Aber Mutter kann und darf sie nicht werden von wegen der Hofämlichkeit unseres Sohnes, [...]“

<sup>372</sup>GW, V, S. 1009.

<sup>373</sup>Kann nennt Mut gar „ein Musterbeispiel psychischer Verdrängung.“ (S. 78).

<sup>374</sup>Kristiansen, S. 17.

<sup>375</sup>Mut wird im Sinne Freuds von den unterdrückten (Trieb)Kräften des Unbewussten überwältigt.

ein Vorgang, der auf eine „grundsätzlich vermeidbare Fehlentwicklung“<sup>376</sup> folgt, ist hier entscheidend, denn er ist es, mit dem Thomas Mann Schopenhauer gleichsam überwinden kann. Schopenhauers Willensmetaphysik wird also mit Hilfe der Psychologie überwunden, die Lösung heißt erneut Vereinigung von Geist und Seele. Hier wird aber nicht nur der Einfluss der Psychologie Freuds sichtbar, sondern auch der der Philosophie Nietzsches.<sup>377</sup> Die

harmonische Integration von Geist und Leben [...] setzt [...] zu ihrer Verwirklichung voraus, daß der Zugang zu den vitalen dionysischen Lebensmächten nicht unterbunden [...] wird, sondern daß diese Mächte anerkannt und als gleichberechtigte Partner in die Lebensform miteinbezogen werden.<sup>378</sup>

Dieses „Lebens- und Persönlichkeitsideal“ lehnt sich an Nietzsches Zukunftsvision einer Versöhnung des Apollinischen und des Dionysischen aus *Geburt der Tragödie* an: „Dionysus redet die Sprache des Apollo, Apollo aber schließlich die Sprache Dionysus: [...]“<sup>379</sup>

Die Mut-Episode zeigt aber noch ein Weiteres: Die einseitige Verneinung der dionysischen Triebkräfte zugunsten einer apollinischen Formenstrenge verursacht nicht nur eine seelische Spaltung im Individuum, sie ist auch gefährlich für die gesamte Kultur- und Lebensform. Ebenso wie Manns frühe Helden, die sich „auf eine asketische Ersatzposition des Ästhetizismus oder der bürgerlichen Leistung zurückziehen“<sup>380</sup> und das Sinnliche als Bedrohung empfinden, zieht sich auch Mut in eine hochkultivierte Scheinwelt zurück:

Alles im Haus Peteptrês zeichnet sich durch Form, Gesittung, Maß und vornehme Zivilisation aus, aber es ist, wie auch die bürgerlich und künstlerische Lebensform Thomas Buddenbrooks und Gustav Aschenbachs, dennoch eine hochproblematische, fragile und äußerst gefährdete Kulturwelt, [...]“<sup>381</sup>

Diese Kulturwelt wird durch die „latente Möglichkeit“<sup>382</sup> bedroht, dass die verneinten und verdrängten dionysischen Aspekte des Lebens irgendwann „wiederkehren und so die mühsam errichtete und aufrechterhaltene Lebensform vernichten.“<sup>383</sup> Über Peteptrês Haus liegt denn auch eine latente, unbestimmte Sorge, dass die Ruhe jäh zerstört werden könnte, von den Hausbewohnern, die alle überzogen pietätvoll miteinander umgehen, „wird ein apokalyptischer Zusammenbruch vorausgeahnt und insgeheim erwartet.“<sup>384</sup>

Sie alle [die Hausgenossen] waren sehr würdevoll und brachten einander viel Ehrfurcht, Zartheit und schmeichelhaft schonende Rücksicht entgegen, eine stützende Höflichkeit etwas gespannter und überbesorgter Art: [...] Es war als stehe

---

<sup>376</sup>Kristiansen, S. 24.

<sup>377</sup>Vgl. ebd., S. 24.

<sup>378</sup>Ebd., S. 24.

<sup>379</sup>Nietzsche, Friedrich: „*Die Geburt der Tragödie*“. In: *Werke in drei Bänden*, Bd. 1. Sonderausgabe für die wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. München, 1977, S. 120.

<sup>380</sup>Kristiansen, S. 17.

<sup>381</sup>Ebd., S. 17f.; vgl. auch GW, IV, S. 827: „[U]nd wenn auch Potiphars Haus nach seinem inneren Leben kein Segenshaus war – im Gegenteil, es zeigte sich bald, daß es in aller Würde ein närrisches und peinliches Haus war, worin viel Kummer spukte – , so strotzte es doch von wirtschaftlichem Wohlstande ohnehin; [...]“

<sup>382</sup>Kristiansen, S. 18.

<sup>383</sup>Ebd., S. 18.

<sup>384</sup>Ebd., S. 18.

ihrer aller Würde, die doch durch die äußeren Umstände so sehr begünstigt schien und auch das Benehmen ihrer aller durchaus beherrschte, da sie in ihrem Bewußtsein stark sein mochte – dennoch nicht auf den festesten Füßen und etwas sei hohl und scheinhaft daran, weshalb es das Grundbestreben aller sei, sich gegenseitig durch zarteste Höflichkeit und liebende Ehrerbietung in ihrem Würdegefühl zu befestigen und zu bestärken.<sup>385</sup>

Natürlich ist ihrer aller Würde hohl, weil ein jeder im Haus das 'Geheimnis' Peteprés kennt, und wohl auch weiß, dass es um diese Sache peinlich und leidvoll bestellt ist. Das unkultivierte Vergehen der Eltern am Sohne wird jedoch totgeschwiegen und mit um so mehr Kultiviertheit 'übertüncht'. Obwohl oder weil aus Peteprés Leben das Geschlechtliche so gewaltsam und mutwillig verbannt wurde, schwebt es wie ein Damoklesschwert drohend über dem Haus.

In dem Kapitel *Dûdu`s Klage* – das Drama hat hier bereits seinen Lauf genommen und Mut die verhängnisvollen Worte zu Joseph gesprochen – quält Peteprés eine „unterschwellige Besorgnis [...], 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.“<sup>386</sup> Peteprés hat Angst, „denn das Fleisch war sein Feind“<sup>387</sup>, aber vielmehr noch stört ihn sein bedrohter Hausfrieden und so fragt er sich verärgert, ob „man ihn nicht trotzdem in Ruhe lassen [könne]?“<sup>388</sup>. Peteprés wertet vor allem die intrigante Klage Dûdu`s, welche ihn auf eventuelle Missstände und angebliche Heimlichthuereien zwischen Mut und Joseph aufmerksam machen soll, als „gemeinen Angriff auf seine Ruhe“<sup>389</sup>, der Grund für die Klage ist dabei eigentlich Nebensache, er will von dem ihn umgebenden Elend nichts hören, wie es tatsächlich um sein Segenshaus bestellt ist, interessiert ihn nicht, ganz im Gegenteil: „[S]o lag gerade in der Heimlichkeit, im Betrüge, immer noch schonende Liebe genug, die er ihnen zu danken bereit war.“<sup>390</sup> Die vitalen Lebenskräfte könnten in diesem auf scheinheiligen Frieden bedachten Hause niemals *neben* der apollinischen Lebenszucht bestehen, ihr Einzug bedeutet zwangsläufig Kontrollverlust und dionysischen, zerstörerischen Rausch. Insofern fürchtet Peteprés zurecht um seine Ruhe; ihm wurde es versagt, jemals am Leben voll zu partizipieren, seine Existenz wurde „von den Wurzeln des Lebens gewaltsam abgeschnitten“<sup>391</sup>, er ist dem „Männlich-Menschlichen“<sup>392</sup> entrissen worden und hat sich eine Scheinwelt aufgebaut, in der jeder seine Rolle zu spielen hat. Alles in Peteprés Haus ist Blendwerk, wenn auch ein höchst ästhetisches und kultiviertes: Der gezierte, liebevolle Umgang der Menschen miteinander ist Schein und erfüllt lediglich den Zweck der Vertuschung; alles moderne, zivilisierte und kultivierte Gebaren ist gebaut auf einem modrigen, alten Grund, dem die Eltern mit ihrer törichten regressiv-repressiven Tat entkommen zu können glaubten und selbst Peteprés zahlreiche Ämter sind lediglich Scheinämter:

---

<sup>385</sup>GW, IV, S. 842.

<sup>386</sup>GW, V, S. 1189.

<sup>387</sup>GW, V, S. 1189.

<sup>388</sup>GW, V, S. 1189.

<sup>389</sup>GW, V, S. 1189.

<sup>390</sup>GW, V, S. 1189.

<sup>391</sup>Hamburger, S. 117.

<sup>392</sup>GW, V, S. 1087.

Peteprê besaß viele Titel und Ehren; [...] Der Herr hieß Wedelträger zur Rechten und Freund des Königs. [...] Er war Vorsteher der Palasttruppen, Oberster der Scharfrichter und Befehlshaber der königlichen Gefängnisse – das heißt: er hieß so, es waren Hofämter, die er bekleidete, und leere oder fast leere Gnadentitel, die er da trug. [...] So war es: Potiphars Offiziers- und Kommandantentum, [...], war eine Ehrenfiktion, bei deren Aufrechterhaltung in seinem Selbstbewußtsein nicht nur der treue Mont-kaw, sondern alle Welt und alle äußeren Umstände ihn stündlich unterstützten, die aber dennoch insgeheim und ohne es selbst zu wissen als das empfinden mochte, was sie war, nämlich als Unwirklichkeit und hohlen Schein.<sup>393</sup>

Peteprês Haus, in dem die „Untergangs- und Zusammenbruchserwartungen“<sup>394</sup> ein ständiges Unbehagen hervorrufen, macht

das grundlegende Problem einer Lebens- und Kulturform sichtbar, die nicht aus einer echten und 'wechselseitigen Durchdringung' [...] von apollinischem Geist und dionysischem Leben hervorgegangen ist, sondern sich statt dessen als reine apollinische Form gegen die sie bedrohenden dionysischen Triebmächte des Lebens behauptet.<sup>395</sup>

Der Autor gibt der Darstellung der hohlen, scheinheiligen Würde in Peteprês Haus viel Raum, dient diese doch dazu, das Scheitern Muts psychologisch zu begründen, denn diese Scheinwelt, in der keine tiefe zwischenmenschliche Beziehung aufgebaut werden kann, musste ja nur aus dem Grunde errichtet werden, um den Fehler der Eltern zu 'kaschieren'.

Zunächst scheint sich Muts Schicksal jedoch ganz im Sinne der Schopenhauerschen Willensphilosophie zu entwickeln. Um hier Klarheit zu schaffen, sei noch einmal genauer Muts Aufbegehren gegen die sie überkommene Leidenschaft untersucht.

Mut hat gelernt, in der oben dargestellten Welt der Masken zu leben, doch im Stillen leidet sie und bemängelt Dûdu gegenüber die fehlende Vertrautheit zwischen ihr und Peteprê, die sie auf ihre Kinderlosigkeit zurückführt.<sup>396</sup> Mut ist einsam und sehnt sich nach Zweisamkeit und Gedankenaustausch, denn Peteprê ist nicht nur nicht im Stande ihre körperlichen Bedürfnisse zu befriedigen, er entzieht sich ihr gänzlich, Treffen finden lediglich bei den förmlichen Mahlzeiten in Gesellschaft statt und auch ihre Gemächer liegen separat. Ihre Ehe ist eine Scheinehe. Wie sehr beide dem Menschlichen, dem Leben und im Grunde auch Gott durch ihre Unglücksehe entfremdet sind, wird mit aller Schärfe vom Erzähler ausformuliert:

Mut aber, [...], stand durch ihre Verbundenheit mit dem Sonnenkämmerer ebenso außerhalb des Weiblich-Menschlichen wie er außerhalb des Männlich-Menschlichen; sie führte innerhalb ihres Geschlechts ein ebenso hohles und fleischlich-ehrloses Dasein wie er in dem seinen; und die Gottesehre, mit der sie das dunkle Wissen hiervon auszugleichen und mehr als auszugleichen gedachte, war ein ebenso geistig-gebrechliches Ding wie die Genugtuung und Über-Genugtuung, die ihr feister Gemahl sich durch sein forsches Gebaren als Rossebändiger und Nilpferdjäger mit einer Tapferkeit erzwang, die Joseph ihm in kluger Schmeichelei als das eigentlich Männliche hinzustellen gewußt hatte, [...].<sup>397</sup>

---

<sup>393</sup>GW, IV, S. 842f.

<sup>394</sup>Kristiansen, S. 18.

<sup>395</sup>Kristiansen, S. 18.

<sup>396</sup>GW, V, S. 951.

<sup>397</sup>GW, V, S. 1087.

Und dann folgt eine Textstelle, in der Thomas Manns Kritik am reinen Ästhetizismus erkennbar wird: Die Tapferkeit Petepre's nämlich, ist eine Tapferkeit, die „an Geflissentlichkeit krankte und Petepre sich in Wüste und Sumpf im Grunde beständig nach der Beschaulichkeit seiner Bücherhalle sehnte – nach dem Geistigen in seiner Reinheit also, anstatt in seiner Angewandtheit.“<sup>398</sup> 'So wie Joseph es tut', möchte man hinzufügen, denn das ist es wohl, was der Autor hier sagen will. Petepre ist reiner Ästhet, er liebt seine Bücher, die ihm von einer Welt berichten, die er niemals kennen lernen wird.<sup>399</sup> Aber sein Hang zur Kunst bleibt sinnlos, erschöpft sich in bloßer Schwärmerei und Anschauung. Er produziert nichts eigenes, kümmert sich nicht selber um die Belange seines Hauses und verschließt vor der emotionalen Verarmung seiner Frau die Augen. Sein Leben besteht aus Konsumieren (wovon sinnbildlich auch seine Beleibtheit zeugt) und nicht aus Produzieren, die Kunst trennt ihn vom Leben, anstatt ihn mit diesem zu vereinen.

Zurück zu Mut-em-enet. Die Entwicklung Muts von der stolzen „elegante[n] Heilige[n]“<sup>400</sup> zur liebeskranken<sup>401</sup> Vettel, die sich in ihrer äußersten Verzweiflung mit Magie und der Anrufung einer „scheußlichen Gottheit“<sup>402</sup> zu helfen sucht, ist kein abrupter Vorgang, vielmehr vergehen Jahre, bis Mut überhaupt auf Joseph aufmerksam wird<sup>403</sup> und dann dauert es noch einmal drei Jahre, bis sie die Worte auch wirklich ausspricht. Inwiefern Joseph an dieser Entwicklung beteiligt ist, muss später geklärt werden.

Die Liebe und Leidenschaft, die Mut für Joseph empfindet, dringt durch einen Traum<sup>404</sup> in ihr Bewusstsein, der ihr zugleich die Wonne aber auch die Zerstörungskraft vor Augen führt, die das Ausleben ihrer Leidenschaften mit sich bringen würde. Bestürzt über das Geträumte, beschließt sie, „sich wie ein vernunftsbegabtes Wesen zu benehmen und einen Schritt zu tun, der sich sehen lassen konnte vor dem Stuhl der Vernunft, [...]“<sup>405</sup> Mut versucht daraufhin in einem Gespräch, Petepre von der Notwendigkeit zu überzeugen, dass der Fremdklave Osarsiph aus

---

<sup>398</sup>GW, V, S. 1087.

<sup>399</sup>Petepre ist am Ende der Kette derer zu sehen, die in irgendeiner Form mit Literatur zu tun haben. Der Gefängniswärter Mai-sache steht bereits eine Stufe 'höher' als Petepre, denn er schreibt selber Bücher. Er ist froh, dass Joseph ihn in Verwaltungsangelegenheiten entlasten kann, um sich weiter seiner Kunst zu widmen. Er betreibt also aktiv Kunst, kann dies jedoch nicht mit seinen administratorischen Pflichten vereinbaren. Erst Joseph findet hier die perfekte Symbiose, er ist Staatsmann und Dichter zugleich. „Joseph gelang[t] [...], wovon die Dichter so gerne träumen: daß eine Künstlernatur das Werk statt im ästhetischen Reich des Schönen Scheins, in der Welt als Tat vollbringt.“ (Heftrich, Eckhard: „Joseph in der Fremde“. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch*, Bd. 10 (1997), S. 67-82, S. 82; im Folgenden: Heftrich 1997) Joseph ist also ein „tätige[r] Dichter“ (ebd.: „Geträumte Taten: ‚Joseph und seine Brüder‘“. In: Beatrix Bludau, Eckhard Heftrich und Helmut Koopmann (Hgg.): *Thomas Mann 1875-1975. Vorträge in München – Zürich – Lübeck*, Frankfurt a. M. 1977, S. 659-676, S. 674).

<sup>400</sup>GW, V, S. 1016.

<sup>401</sup>Vgl. GW, V, S. 1127.

<sup>402</sup>GW, V, S. 1227.

<sup>403</sup>Vgl. hierzu Kann S. 78, die sehr überzeugend darstellt, wie Muts Augen, die zuvor nur leblose „bemahte Fassade“ waren und „höchst oberflächlich der Außenwelt zugewandt und erst recht blind gegenüber den verborgenen Kräften ihrer Seele [waren]“ durch den „konservativen Zwerg Düdu geöffnet“ werden, ihre Blicke immer häufiger zu Joseph herüber wandern, bis sie schließlich heillos in ihn verliebt ist.

<sup>404</sup>Vgl., GW, V, S. 1023ff.

<sup>405</sup>GW, V, S. 1025.

dem Haus müsse, da er dem Ansehen des Hauses schade und es nicht im Sinne Amuns sei, wenn ein Ausländer zu sehr an Macht und Einfluss gewinne. Dass es eigentlich Beknechens fremdenfeindliche Worte sind, mit denen Mut hilflos zu argumentieren versucht, wenn sie behauptet, dass viel „bittere Klage geführt [wird] über die Kränkung der Frommen durch des Unreinen Herrschaft“<sup>406</sup>, ist auch Petepre klar und er weiß auch, dass es Lügen sind, da jedermann dem schönen Fremdling wohl gesonnen ist. Er erkennt nicht ihre seelischen Qualen und weist ihr Gesuch mit aller Entschiedenheit zurück. Muts Aufbegehren als Geistperson ist gescheitert und im Grunde war ihr die Ausweglosigkeit ihres Unterfangens von Anfang bewusst und ihr Gespräch mit Petepre erweist sich „in Wirklichkeit [als] gar nicht so aufrichtig und eindeutig rational“<sup>407</sup> wie man zunächst vermutet hatte. Der Erzähler deutet auf diesen Umstand bereits hin, indem er sagt, dass sich Mut „wie“ oder „nach Art“<sup>408</sup> eines vernunftbegabten Wesens gebärde. In Wahrheit, war ihr „ehrliches Ringen mit dem Gemahl eigentlich eine Veranstaltung gewesen [...], durch sein Versagen ihrer Leidenschaft und allem ihr eingeborenen Verhängnis Freiheit zu gewinnen.“<sup>409</sup> Mut hatte also als Geistperson nie eine Chance, gegen ihre Leidenschaften anzugehen, sie ahmt aus Stolz und Gründen der Selbstlegitimierung lediglich ein vernünftiges Verhalten nach. Diese Haltung ist Schopenhauers pessimistische Metaphysik des Lebens:

Die Vernunft entspricht im Falle Mut-em-enets [...] 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 entmachtet.<sup>410</sup>

Ihre Vernunft dient aber nur deswegen als Werkzeug ihrer Leidenschaft, oder, um mit Schopenhauer zu sprechen, ihres Willens, weil sie ihre Leidenschaft nicht ausleben kann und diese durch ihre beständige Verdrängung erst so übermächtig geworden ist. „Askese“, die „auf Verdrängung basiert“ kann auf Dauer nicht aufrechterhalten werden und bedeutet „ein fragwürdiges Erstarken zum Bösen.“<sup>411</sup> Ihre Handlungsweise wird also durch die Scheinwelt forciert, in der Mut leben muss, also – und dies sei noch einmal betont – durch einen von Menschen *verursachten* Missetand und nicht durch einen *gegebenen*. Sie kann nicht anders handeln, nicht, weil es ihr als Mensch prinzipiell nicht möglich wäre, sondern weil die gegebenen Umstände es nicht erlauben. Ihre Umgebung würde das Ausleben ihrer Körperlichkeit niemals zulassen, ihre Sexualität ist mit dem Verlust ihres Status verbunden und, da dieser gleichzusetzen ist mit ihrer gesamten mühevoll aufgebauten Identität, die ihre Daseinsberechtigung vor allem in ihrer Keuschheit findet, würde ihre gesamte Existenz vernichtet. Genau dies geschieht am Ende ihres Martyriums, wenn Joseph sich ihr verweigert und selbst dunkle Zauberkünste keinen Erfolg zeitigen. Mut wird sich selbst fremd<sup>412</sup>, der anfängliche Gegensatz zwischen Augen und Mund weitet sich auf ihren gesamten Körper aus, der zu einem „He-

---

<sup>406</sup>GW, V, S. 1054.

<sup>407</sup>Kristiansen, S. 20.

<sup>408</sup>GW, V, S. 1053.

<sup>409</sup>GW, V, S. 1093.

<sup>410</sup>Kristiansen, S. 20.

<sup>411</sup>Ebd., S. 23.

<sup>412</sup>Vgl. GW, V, S. 1166: „[U]nd hast mir Leib und Seele verändert, daß ich mich selbst nicht mehr kenne!“

xen-, Geschlechts- und Liebeskörper“<sup>413</sup> wird, gekennzeichnet von widersprüchlicher Magerkeit bei gleichzeitiger Üppigkeit. Der Geist unterliegt dem Leben. Bei oberflächlicher Betrachtung also, gibt Muts Schicksal Schopenhauers Philosophie durchaus recht. Der Umstand aber, wie Thomas Mann dieses Schicksal psychologisch motiviert und die Tatsache, dass die erste Position der optimistischen Fortschrittsgläubigkeit stärker ist – also zum Erfolg führt – und die zweite Position, die Kapitulation des Geistes vor dem Leben, ins Verderben führt, zeigt, dass sich Thomas Mann hier kritisch von Schopenhauer verabschiedet. Die Synthese aus Geist und Seele weist in die Zukunft, ihre Trennung bedeutet Verfall.

### 2.2.6. Die zweite Grube

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass Joseph nicht ganz unschuldig an der tragischen Entwicklung von Muts Schicksal ist. Durch ihre sieben Jahre (!) dauernde Gleichgültigkeit ihm gegenüber fühlt sich der schöne Günstling Petreprès in seinem eitlen Ehrgefühl gekränkt und sucht, gegen den Rat des 'guten' Zwerges und Gegenspieler Dûdus, Gottlieb, die Aufmerksamkeit der unterkühlten Herrin. Mit Hilfe Dûdus, der, als er erkannt hat, dass er mit seinen Klagen über Joseph bei Mut das Gegenteil von dem ursprünglich verfolgten Ziel der Entfernung Josephs, nämlich Interesse und schließlich Liebe, geweckt hat, hierin doch noch seine Chance wittert, dem verhassten Ausländer zu schaden, arrangiert Joseph 'zufällige' Treffen mit Mut und sucht sie stutzen zu lassen und für sich einzunehmen. Als er schließlich erkennt, dass Mut ein wenig zu viel für ihn übrig hat und er über sein Ziel hinausgeschossen ist, begeht er zunächst den Fehler „sich auf die Leidenschaft der Frau [einzulassen], um sie, wie er sich einbildet, dämpfen zu können.“<sup>414</sup> Joseph ahnt nicht, wie stark ihre Leidenschaft ist, da ihm selber ihre zerstörerischen Eigenschaften fremd sind, und merkt nicht, dass sich ihr Verlangen längst dem Zugriff ihres Geistes entzogen hat, an welchen Joseph jedoch fortwährend appelliert. Während Mut danach dürstet, mit dem Geliebten über persönliche Dinge zu reden, redet Joseph über die geschäftlichen Belange des Hauses. Joseph will Mut zum Rationalen hin *erziehen*.

Das war eine Art von Heilsplan: Jung-Joseph gefiel sich in des Erziehers Rolle. Seine Meinung war (wie er meinte), daß er die Gedanken der Gebieterin wollte vom Persönlichen aufs Gegenständliche ablenken, [...], und sie dadurch kühlen, ernüchtern und heilen, also daß er zwar Ehre, Vorteil und schönes Vergnügen ihres Umganges und ihrer Gnade gewann, ohne doch die Gefahr der Grube zu laufen, [...]<sup>415</sup>

Indem Joseph glaubt, Mut erziehen zu können, wird deutlich, wie wenig er von menschlichen Leidenschaften versteht. Der Erzähler tadelt Josephs Verhalten denn auch als „gewisse Überheblichkeit“<sup>416</sup> und gibt zu bedenken, „[d]ie Grubengefahr ernstlich zu bannen wäre der unvergleichlich sicherere Weg gewesen, die Herrin zu meiden und ihr den Blick zu versagen, anstatt erzieherische Zusammenkünfte mit ihr zu halten.“<sup>417</sup> Der Erzähler zweifelt gar an den ehrbaren Absichten, die Joseph doch so vordergründig hegt und äußert den „Verdacht, daß es mit dem

<sup>413</sup>GW, V, S. 1159.

<sup>414</sup>Heftrich 1997, S. 76; vgl. GW, V, S. 1258: „[...]“, indem er die ganze Anmut und Klugheit seines Geistes gegen das Begehren der Frau ins Feld führte, um es ihr auszureden.“

<sup>415</sup>GW, V, S. 1107f.

<sup>416</sup>GW, V, S. 1108.

<sup>417</sup>GW, V, S. 1108.

Heilsplane ein Larifari war und daß seine Idee, aus dem Vorgesetzten das ehrenhaft Eigentliche zu machen, selbst eine Vorschützung war seiner nicht mehr dem puren Geist, sondern dem Hange dienstbaren Gedanken.<sup>418</sup> Joseph wird durch Mut also durchaus in Versuchung gebracht, doch glaubt er, dieser Versuchung jederzeit durch seinen Geist Herr werden zu können und treibt sein Spiel zu weit. In seiner Gottesimitation fühlt er sich solchen Gefühlen überlegen, betont, wie schon im Adonishain vor Benjamin, immer wieder seine Keuschheit, gefällt sich aber gleichzeitig in seiner körperlichen Schönheit und kokettiert hiermit vor Mut – natürlich, so denkt er, ohne sich etwas zu schaden kommen zu lassen. Joseph will beachtet und bewundert werden, aber gerade nur so viel, wie es ihm nicht schadet. Die Einsicht, dass aber die unerwiderte Leidenschaft Muts kein Maß kennt und dass man der Liebe nicht mit dem Verstand Herr werden kann, ist Joseph an dieser Stelle noch verwehrt. Zwar besitzt er den Doppelsegen des Geistes und der Seele, doch hat er sich bis jetzt vor allem mit dem väterlichen Segen auseinandergesetzt, dass auch ihn die 'niederen' Gefühle des mütterlichen Segens treffen können, dass auch diese Aspekte des Menschentums sind, hat er noch nicht begriffen.

In der Situation der äußersten Versuchung durch Mut, „stand sein Fleisch auf gegen seinen Geist“<sup>419</sup> und nur „das Denk- und Mahnbild“<sup>420</sup> des Vaters, welches ihm rettend erscheint, kann ihn noch vor weiteren Schritten bewahren. Sein Geist, denn dieser hatte das Mahnbild selber hervorgebracht<sup>421</sup>, rettet ihn aus einer Situation, in die er einzig durch die Absolutsetzung des selbigen geraten war. Mut, kurz vor ihrem Ziel verschmährt, gerät außer sich vor Wut und bezichtigt den fliehenden Joseph der versuchten Vergewaltigung, als Beweis präsentiert sie dem verwunderten Volke ein Oberhemd, aus welchem Joseph sich bei seiner Flucht gewunden hatte und in ihren klammernden und flehenden Händen zurückgeblieben ist. Joseph aber wird ins Gefängnis geworfen und seine zweite Brunnenhaft beginnt.

Die beiden Gruben erfüllen unterschiedliche erzieherische Aufgaben in Josephs Leben. Nach der ersten Grube hatte er bereits Entscheidendes über seine Wirkung auf andere Menschen erfahren und eingesehen, dass seine Überheblichkeit nicht Bewunderung und Liebe bei Jedermann auslöst, sondern eben auch Hass und Gewalt. Nach seiner ersten Lektion glaubt er, da er sich selber als Herr über seinen Geist wähnt, die Gefühle anderer Menschen lenken zu können. Er schmeichelt ihnen, so dass sie sich in seiner Gegenwart wohl fühlen und schafft es, seine Besonderheit niemals all zu sehr zu betonen, sie aber doch so zu unterstreichen, dass diese jedem bewusst ist. Seine Arroganz ist weniger aufdringlich, aber dennoch vorhanden. Dieser Spagat, der in erster Linie seinem sozialen Aufstieg dient, gelingt ihm, weil er gelernt hat, andere Menschen einzuschätzen, *wirkliche Empathie* ist dies nicht, denn er nimmt sich immer noch von ihrer Gemeinschaft aus und stellt sich, zumindest in Gedanken, über sie.

Die zweite Grube lehrt ihn, dass auch er fehlbar und also ein Mensch und kein Gott ist. „Josephs 'Gruben' markieren das Zu-sich-selbst-Kommen, die Ablösung

---

<sup>418</sup>GW, V, S. 1108.

<sup>419</sup>GW, V, S. 1259.

<sup>420</sup>GW, V, S. 1259.

<sup>421</sup>Vgl. GW, V, S. 1260.

vom mythischen Schema.<sup>422</sup> Er lernt seinen Segen von unten auch als etwas genuin menschliches anzuerkennen. Der mütterliche Segen bedeutet eben nicht nur Schönheit und Verbundenheit mit dem Mythos sondern auch, körperlich zu empfinden. Der Geist dient nicht dem Zweck, unliebsame Aspekte der Seele zu unterdrücken. Beide müssen zur Gänze angenommen werden.

### 2.2.7. Joseph deutet Pharaos Träume

Als Joseph aus dem Gefängnis entlassen wird, ist er dreißig Jahre alt, seine „Lehrjahre“<sup>423</sup> sind beendet. Er wurde durch zwei Verfehlungen in seiner Überheblichkeit zurechtgestutzt hat hierdurch viel über sich und andere erfahren und ist daran gereift. Joseph kann nun endgültig in die Welt hinaus und den Menschen Segen bringen.

Doch auch die Welt um ihn hat sich verändert und zwar, wie sich herausstellen wird, sehr zu seinen Gunsten. Während Josephs Haft in dem Staatsgefängnis Zawi-Rê ist der alte Pharaos gestorben und sein Sohn Amenhotep, der sich später Echnatôn nennen wird, auf den Thron gelangt, ein siebzehnjähriger „überfeinerte[r] und zärtliche[r] Knabe“<sup>424</sup>, der dabei ist, die konservative fremdenfeindliche Religion des Reichsgottes Amun, welche vor allem durch Beknechon repräsentiert wurde, endgültig durch die freundlichere und offenere Religion des Sonnengottes Aton-Rê zu ersetzen. Joseph wusste schon unter Petepres Obhut, „daß der Sonnensinn Rê`s ihm günstig war, derjenige Amuns aber ungünstig [...]“<sup>425</sup> Und er erkennt in dem „heiter-lehrhaftem Sonnensinn“<sup>426</sup> Atôns Parallelen zu dem Gott seiner Väter<sup>427</sup>, denn auch an diesem Gott wird sich „denkerisch [...] versuch[t]“<sup>428</sup>, ebenso wie dies einst Abraham an seinem Gott getan hatte. Während jedoch Abrahams und Jaakobs Gottessorge ein „einsame[s] Sinnen [...] über das Wesen Gottes“<sup>429</sup> war, und „Zeiträume von hundert und tausend Jahren keinen Wandel des Lebens und des Glaubens bedeuteten, [greift] in Ägypten der Unterschied von Alt und Neu, Konservativ und Modern tief in das Leben und Denken der Menschen ein“<sup>430</sup>, und unter Amenhotep mündet dieser Umwälzungsprozess schließlich in äußerst „verwickelte[n] theologische[n] Streitigkeiten“<sup>431</sup>. Amenhotep ist die 'geistigste' Person im gesamten Roman, er ist „ein Gottsucher, wie Josephs Vater, verliebt in eine schwärmerische Liebesreligion, [...]“<sup>432</sup> Auch in der Hinsicht, dass Pharaos seinen Gott nicht bildlich darstellen lassen will, ähneln sich die Gottesvorstellungen Amenhoteps und Jaakobs, für den die ägyptischen Götter in Menschen- und Tiergestalt immer ein besonderes Übel waren. Joseph braucht Amenhoteps Gottesvorstellung nur in einem Punkt zu korrigieren, „um im wesentlichen

---

<sup>422</sup>Dierks 1972, S. 106.

<sup>423</sup>Hughes, S. 51.

<sup>424</sup>GW, XI, 193; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>425</sup>GW, V, S. 941.

<sup>426</sup>GW, V, S. 942.

<sup>427</sup>Vgl. GW, V, S. 941.

<sup>428</sup>GW, V, S. 942; vgl. auch: GW, V, S. 1377: Pharaos bemüht sich, „den Gott Atôn nach seiner Wahrheit und Reinheit hervorzudenken, [...]“.

<sup>429</sup>Hamburger, S. 21.

<sup>430</sup>Ebd., S. 21.

<sup>431</sup>Ebd., S. 21.

<sup>432</sup>GW, XI, S. 662; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

auch seiner und Jakobs Gottesidee zu entsprechen<sup>433</sup>, nämlich dass Gott *im* und nicht *am* Himmel ist.<sup>434</sup>

Der voreingenommene Glaube Jaakobs, die fromme Gottessorge sei seinem Volk vorbehalten, erweist sich in Ägypten als falsch. Zwar erkennt Amenhotep nur seinen reingeistigen Sonnensegen an, dieser gilt aber allen Menschen, was er aus der Beschaffenheit der Sonne ableitet, die der gesamten Menschheit scheint und nicht nur einem bestimmten Volk.<sup>435</sup> Pharao glaubt an einen humanen guten Gott und er weiß, ebenso wie schon Abraham, dass Gott und Menschen zueinander in Beziehung stehen: „Reinige die Gottheit, und du reinigst die Menschen.“<sup>436</sup>

Bereits als Joseph den Knaben Amenhotep zum ersten Mal erblickt, damals ist sein Vater noch König, weiß er, dass es mit diesem „schwachen“ und „bläßlich[en]“<sup>437</sup> Jungen etwas Besonderes auf sich hat. Als der Festzug mit Pharao, seiner Frau Teje und dem jungen Amenhotep an Joseph vorüberfährt, hat er vor allem Augen für den Knaben:

Joseph hatte im Jubel der Menge, [...], Pharao auf seinem Feuerwagen angelegentlich genug ins Auge gefaßt. Und doch war seine innerste und letzte Neugier und Anteilnahme nicht bei dem alten Gott gewesen, sondern bei dem, der nach ihm kam, [...], Pharao's Joseph, der Folgesonne.<sup>438</sup>

Und dank seines „Sinn[s] für die Zukunft“<sup>439</sup>, spürt Joseph, dass ebendieser Knabe einst Ägypten in die Zukunft führen wird und er ahnt bereits, dass er dabei eine gewisse Rolle spielen könnte. Diesmal ist es nicht Josephs Drang zum Höchsten, der ihn ehrgeizig anspornt, sondern gar sein Drang zum „Höchste[n] von morgen“<sup>440</sup>.

So ist es später für Josephs zweite 'Auferstehung' aus der Grube auch höchst dienlich, dass er durch Petepres mildes Urteil in jenes Gefängnis kommt, „darin die Gefangenen des Königs liegen“<sup>441</sup>, denn über diesen Umstand gelangt er Jahre später schließlich vor den neuen Herrscher.

Durch glückliche Fügung also, trifft Joseph im Gefängnis auf den Bäcker und den Mundschenk des Pharao, die wegen zwei angeblicher Vergehen hier einsitzen. Joseph hat sich längst mit Mai-Sachme, dem humanen und gerechten Amtmann, über das Gefängnis gut gestellt und ist ihm bei der Versorgung der Gefangenen behilflich. Eines Tages erzählen Bäcker und Mundschenk Joseph vertrauensvoll ihre Träume, die er in kluger Weise zu deuten weiß: Dem Mundschenk sagt er voraus, dass er binnen drei Tagen wieder sein „Haupt erheben“<sup>442</sup> und in alter Würde vor Pharao stehen wird, dem Bäcker jedoch weissagt Joseph, dass dieser in drei Tagen hingerichtet werden wird. Beides bewahrheitet sich innerhalb der angegebenen Frist. Zwei Jahre nach diesem Vorfall, ist es Pharao selber der träumt und keiner an seinem Hof vermag die Träume zu deuten. Da gedenkt der Mundschenk, längst wieder in Pharaos Diensten, Josephs und Pharao lässt ihn zu

---

<sup>433</sup>Kristiansen, S. 30.

<sup>434</sup>Vgl. GW, V, S. 1468.

<sup>435</sup>Vgl., GW, V, S. 1446.

<sup>436</sup>GW, V, S. 1452.

<sup>437</sup>GW, V, S. 975.

<sup>438</sup>GW, V, S. 977.

<sup>439</sup>GW, V, S. 977.

<sup>440</sup>GW, V, S. 977.

<sup>441</sup>GW, V, S. 1274.

<sup>442</sup>GW, V, S. 1356.

sich bringen. So gelangt Joseph endlich vor den Höchsten, dorthin, wo Gott ihn haben wollte und kann Amenhoteps Träume von den sieben fetten Kühen, die von den sieben mageren verschlungen werden, und den sieben fetten und dünnen Ähren so geschickt deuten, dass Pharao dem Traumdeuter schließlich das Haupt erhebt, ihn zum Landwirtschaftsminister ernennt und zum zweiten Mann im Reiche kürt. Joseph, begabt für Empfindungen der Vorsorge und Voraussicht, erkannte nämlich in den mageren und fetten Kühen und Ähren, sieben schlechte Erntejahre, die auf sieben ertragreiche Jahre folgen und entwickelt daraufhin, durch seine Dienste in Petepres Haus in Sachen der Wirtschaft und des Überblicks geschult, eine ausgeklügelte Technik der Vorratshaltung und der Landbesitzverteilung, die es möglich macht, in den sieben mageren Jahren ganz Ägypten und noch das Umland zu 'ernähren'. Der Träumer träumt nicht mehr, sondern ist zum Deuter der Träume anderer geworden. Joseph ist sich dieser Wandlung bewusst: „Da ich ein Knabe war, träumte ich, und feindliche Brüder schalten mich den Träumer. Jetzt, wo ich schon ein Mann bin, kam die Zeit des Deutens.“<sup>443</sup> Joseph ist erwachsen geworden und er erkennt den Sinn seiner Geschichte, der eben nicht darin besteht, das Schema eines Gottes neu zu erfüllen, sondern aus dessen Abwandlung Neues entstehen zu lassen: „Ich bin`s; denn ich bin`s und bin`s nicht, eben weil *ich* es bin, das will sagen: weil das Allgemeine und die Form eine Abwandlung erfahren, wenn sie sich im besonderen erfüllt,[...].“<sup>444</sup> Im Gespräch mit Pharao wird deutlich, wie viel menschlicher Joseph geworden ist und wie sehr er sein mythisches Spiel beschränkt hat; auch seine kindliche Neigung zum Augenverdrehen und Traumreden, räumt er als Fehler ein:

Da ich ein Knabe war, verzückte es mich wohl, und ich schuf Sorge dem Vater, indem ich die Augen rollte, [...] Das hat der Sohn von sich abgetan, seit er etwas zu Jahren kam, und hält`s mit dem Gottesverstande, auch wenn er deutet. Deutung ist Verzückung genug; man muß nicht auch noch dabei geifern. Deutlich und klar sei das Deuten, kein Aulasaukaulala.<sup>445</sup>

Hier spricht ein geläuterter Joseph, der kritische – und auch ironische – Distanz zu sich selber gewonnen hat und das, was er tut mit einer verschmitzten Schalkhaftigkeit tut, deren Leichtigkeit und Witz nicht nur den jungen Pharao erfreut. Sein abermals 'neues' Leben ist ein ganz dem irdischen verbundenes, das auf einen praktischen Nutzen für die Menschen abzielt. Genau das hatte Gott beabsichtigt: Den Gesegneten nach Ägypten zu führen und ihn ganz zum Menschen zu erziehen, so dass er ihnen zum Ernährer werde und ihre Kultur rette. Durch das ungeheure Ausmaß der Hungerskatstrophe wird er darüber hinaus der Ernährer seines eigenen Volkes, das Nahrung suchend nach Ägypten zieht und rettet damit das israelische Volk und den Gott seiner Väter.

### **2.2.8. Geist und Macht: Nietzsche-Kritik und die Überwindung der konservativen Kulturphilosophie am Beispiel des Verhältnisses Amenhotep/Joseph**

Der Erzähler beschreibt Amenhotep als einen „verwöhnten“<sup>446</sup> „vornehmen Engländer[s]“<sup>447</sup>, dem man eine gewisse Dekadenz nicht absprechen kann. Pharao

---

<sup>443</sup>GW, V, S. 1420.

<sup>444</sup>GW, V, S. 1421.

<sup>445</sup>GW, V, S. 1421.

<sup>446</sup>GW, V, S. 1415.

<sup>447</sup>GW, V, S. 1414.

wirkt wie eine zeitgenössische, moderne Figur, die in die Kulisse des alten Ägypten verpflanzt wurde. Er ist seiner Zeit voraus, „ein Vorwegnehmender“<sup>448</sup>, der „auf dem rechten Wege ist, aber der Rechte nicht für den Weg.“<sup>449</sup> Pharao ist ein Denker, der die gesamte Philosophiegeschichte durchdacht hat, seine Gedanken, die ihn schwächen und Kopfschmerzen bereiten<sup>450</sup>, sind jedoch oft so abstrakter und unrealistischer Natur, dass sie sich nicht auf das wirkliche Leben übertragen lassen. Hier braucht er als Bindeglied zwischen sich und den Menschen Joseph, der am Geist und am Leben partizipiert. Pharaos „religiöse[n] und humane[n] Vorstellungen [sind] *theoretische* Spekulationen [...], die für ihn keine praktischen Konsequenzen haben, [...]“<sup>451</sup> Er *denkt* also in die richtige Richtung, verliert sich jedoch in seinen komplizierten Gedanken und somit zeitigt sein gutes Denken kein gutes Handeln. Amenhotep ist zwar ein äußerst kluger und moderner König, doch ohne Joseph wäre ganz Ägypten verloren gewesen, da der junge Pharao kein Mann der Tat ist. Der Knabe hat sich allem Weltlichen verschlossen und fühlt sich lediglich dem hellen Geist verbunden: „Er hatte kein Verhältnis zur unteren Schwärze, sondern liebte einzig das obere Licht.“<sup>452</sup> Amenhotep besitzt nicht den heilsamen Doppelsegen Josephs, er ist ein weltfremder Träumer, ohne den Segen von unten und vergisst über seine hochgeistige Gottesschwärmerei seine Herrscherpflichten. Träume dürfen nicht nur geträumt werden, wenn sie segensreich wirken sollen, sondern müssen auch gelebt werden, Joseph weiß das, er ist nicht nur auf dem rechten Wege, sondern auch der Rechte für den Weg. Zum ersten Mal in seinem Leben drehen sich die Rollen für Joseph um: Nun ist er derjenige, der erzieherisch auf seinen Herrn einwirken kann, ihm also wortwörtlich zum Ernährer wird. Amenhotep dagegen ist nicht in der Lage, seinen hungrigen Geist mit den Ansprüchen des täglichen Lebens zu vereinbaren, ein, gerade in seiner Position, sträflicher Missetand, den seine tätige und strenge Mutter, die die gesamten Geschäfte des Hofes übernimmt, auszugleichen sucht. „In seinen Gedanken unterschied er zwischen dem stofflichen, irdischen, natürlichen Wohl der Welt und ihrem geistig-geistlichen“<sup>453</sup>, dass aber das eine ohne das andere nicht ist und dass er als Herrscher zuvorderst für das stoffliche, nämlich leibliche Wohl seiner Untertanen zu sorgen hat, erkennt er nicht. Hier übt Thomas Mann entschiedene Kritik an einer Haltung, die er zuvor noch selber in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* vertreten hatte<sup>454</sup>: Amenhotep steht für einen Vertreter der konservativen Kulturphilosophie, die im Wesentlichen der „Verteilung von Macht und Geist auf verschiedene und scharf voneinander getrennte Instanzen entspricht [...]“<sup>455</sup> Amenhotep ist nur Geist. Dies weiß er auch und er ahnt, woher seine unerträglichen Kopfschmerzen rühren, die ihn vor allem just in den Momenten befallen, „wenn die Wesire des Südens und Nordens ihm mit Reichsgeschäften zusetzten, [...]“<sup>456</sup>: Nämlich, dass die Schmerzen

---

<sup>448</sup>GW, XI, S. 662; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>449</sup>GW, XI, S. 662; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>450</sup>Vgl.: GW, V, S. 1384.

<sup>451</sup>Kristiansen, S. 31.

<sup>452</sup>GW, V, S. 1385.

<sup>453</sup>GW, V, S. 1384.

<sup>454</sup>Vgl.: Kristiansen, S. 27ff.

<sup>455</sup>Ebd., S. 27.

<sup>456</sup>GW, V, 1383.

nicht so sehr in Ermüdung und Langeweile gründeten, als vielmehr in der undeutlichen, aber beunruhigenden Einsicht in den Widerstreit zwischen der Hingabe an die geliebte Atôn-Theologie und den Aufgaben eines Königs Ägyptenlandes. Mit anderen Worten: es waren Gewissens- und Konflikts-Kopfschmerzen, [...].<sup>457</sup>

Aus dieser Vermutung heraus, beschließt er, die Reichsgeschäfte in die Hände seiner Mutter zu legen, „damit der Priester-Sohn in Freiheit und ohne Verantwortung fürs stoffliche Wohl dem geistigen nachhängen und seine Sonnengedanken spinnen könne.“<sup>458</sup> Pharaos Mutter Teje wird von Mann als „Realpolitikerin“<sup>459</sup> gestaltet, die sich ausschließlich um die Belange des Reichs kümmert, „während sie dagegen die metaphysischen und religiösen Spekulationen ihres Sohnes mit äußerster Skepsis betrachtet.“<sup>460</sup> Beide Haltungen werden von Mann kritisiert, denn weder durch die eine Extremposition noch durch die andere wäre Ägypten zu retten gewesen. Teje verkörpert „geistfremde[r] Macht“, ihr Sohn „machtfremde Geistigkeit“<sup>461</sup>. Dieser Trennungsgedanke entspringt Manns früherer Überzeugung, das politische und soziale Leben grundsätzlich von der Kunst beziehungsweise von der Kultur zu separieren. Hierin ging Thomas Mann mit Nietzsche konform<sup>462</sup> der, wie Mann in Anlehnung an Emil Hammacher in dem Kapitel *Gegen Recht und Wahrheit* aus den *Betrachtungen* bemerkt, die „Trennung des Metaphysischen und Sozialen“<sup>463</sup> befürwortete. Mann ging sogar noch weiter, indem er behauptete, „daß die Politisierung und Demokratisierung des kulturellen Lebens mit dem Verfall der Kultur gleichbedeutend sind.“<sup>464</sup> Ab dem Jahre 1922 distanziert sich Mann zunehmend von seiner konservativen Kulturphilosophie sowie der Haltung Nietzsches und bekennt sich zur Demokratie.<sup>465</sup> In seinem Vortrag *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung* aus dem Jahre 1947 würdigt Thomas Mann zwar Nietzsches Genie, bezeichnet aber „[e]ine ästhetische Weltanschauung [als] schlechterdings unfähig, den Problemen gerecht zu werden, deren Lösung uns obliegt, [...]“<sup>466</sup> Mit „uns“ meint Thomas Mann wohl nicht einfach nur den Menschen an sich, sondern auch ganz speziell den Künstler, der Verantwortung tragen muss und sich nicht aus dem sozialen und politischen Leben zurückziehen darf. Damit kritisiert Thomas Mann gleichzeitig auch die „übersteigerte[r] Individualität“<sup>467</sup> im Werk Nietzsches. Der Mensch und auch der Künstler ist nicht nur Mensch, sondern auch Mitmensch und darf nicht „den Kopf in den Sand der himmlischen“<sup>468</sup> Dinge stecken, [...].<sup>469</sup> Eine solch radikale Wende in seiner Geisteshal-

---

<sup>457</sup>GW, V, S. 1383f. Pharaos Leiden ähneln sehr dem Migräneleiden Adrian Leverkühns im Doktor Faustus. Kristiansen (S. 29, Anm. 17) weist mit Helmut Jendriek darauf hin, dass Leverkühn „durch seinen Ästhetizismus und seine politikferne Geistigkeit in vieler Hinsicht als Vertreter jener konservativen Kulturtradition zu verstehen [ist], die Thomas Mann in Doktor Faustus für den katastrophalen Sieg der nationalsozialistischen Barbarei verantwortlich macht.“

<sup>458</sup>GW, V, S. 1384.

<sup>459</sup>Kristiansen, S. 27.

<sup>460</sup>Ebd., S. 27.

<sup>461</sup>Ebd., S. 27.

<sup>462</sup>Ebd., S. 27f.

<sup>463</sup>GW, XII, 210, *Betrachtungen eines Unpolitischen*.

<sup>464</sup>Kristiansen, S. 28.

<sup>465</sup>Z.B.: GW, XII, S. 853; *Kultur und Politik*.

<sup>466</sup>GW, IX, S. 711; *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*.

<sup>467</sup>Dierks 1972, S. 106.

<sup>468</sup>Hier sind die metaphysischen Dinge gemeint, vgl.: Kristiansen, S. 28 und ebd., Anm. 15.

tung erfuhr Mann durch den Eindruck des erstarkenden Nationalsozialismus und Faschismus während der zwanziger Jahre. Dieser Schock brachte Thomas Mann zu der Erkenntnis, „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.“<sup>470</sup> Die „Politik-Verachtung“ und der „kulturstolze[n] Anti-Demokratismus des deutschen Geistes“<sup>471</sup> haben dem Heraufkommen des Nationalsozialismus Vorschub geleistet, verkündet Mann desillusioniert. Er fordert nun im Gegenzug die „Politisierung des Geistes“<sup>472</sup> und gelangt zu „der Einsicht, daß das Politische und Soziale ein Teilgebiet des Menschlichen ausmacht, [...]“.<sup>473</sup> In der „Pöbelherrschaft“ des Nationalsozialismus erkennt er den „*Feind der Menschheit*“<sup>474</sup>, in der Politik jedoch „die Moralität des Geistes“<sup>475</sup>. Reiner Ästhetizismus ist für Thomas Mann unzeitgemäß geworden, da eine „Epoche des zivilisatorischen Rückschlags“<sup>476</sup> in gewisser Hinsicht zur „Vereinfachung“ drängt und zur „hochmutlosen Unterscheidung von Gut und Böse“<sup>477</sup>: „[D]er Geist ist in ein *moralisches* Zeitalter eingetreten, [...]“.<sup>478</sup> Und das heißt eben auch, gegen das identifizierte Böse vorzugehen. Der Gedanke der notwendigen Verknüpfung von weltlichen und metaphysischen Dingen, von Politik und Geist, findet nicht nur in den Essays und Reden Thomas Manns seinen Ausdruck, sondern auch ganz direkt im *Joseph*. So lautet es in dem Kapitel *Von Licht und Schwärze*: „Es heißt die Einheit der Welt verkennen, wenn man Religion und Politik für grundverschiedene Dinge hält, [...]“.<sup>479</sup> Und natürlich ist es erneut Joseph, der diesen Synthesegedanken verkörpert, indem sich in seiner Gestalt politische Verantwortung mit künstlerischer Begabung mischt. Er verknüpft seinen Hang zu den metaphysischen Dingen, zum Deuten und Weissagen mit rationalistischen Vorsorgeüberlegungen und wird zum erfolgreichen Volkswirt. In Joseph „wird der Geist politisch aktiv“<sup>480</sup>.

Die gesundheitliche Schwäche Pharaos und seine Neigung, während geschäftlicher Besprechungen in Ohnmacht zu fallen, zeigen, dass es Vitalität und Verbundenheit zum Leben bedarf, um erfolgreich herrschen zu können. Da Amenhotep jedoch nicht den Segen von unten besitzt, ist sein Leben unvollständig und neigt zu Krankheit. Joseph hingegen liebt das Leben, es strengt ihn nicht an wie den kränkelnden Pharao, sondern erfüllt ihn mit Freude.<sup>481</sup> An Amenhotep wird jedoch nicht nur seine Machtferne kritisiert, sondern auch sein unumstößlicher Pazifismus.<sup>482</sup> Zwar sind

---

<sup>469</sup>GW, XI, S. 898; *Rede vor Arbeitern in Wien*.

<sup>470</sup>Kristiansen, S. 28.

<sup>471</sup>GW, XII, S. 859; *Kultur und Politik*.

<sup>472</sup>GW, XII, S. 853; *Kultur und Politik*.

<sup>473</sup>GW, XII, S. 853; *Kultur und Politik*.

<sup>474</sup>GW, XII, S. 859; *Kultur und Politik*.

<sup>475</sup>GW, XII, S. 860; *Kultur und Politik*.

<sup>476</sup>GW, XII, S. 860; *Kultur und Politik*.

<sup>477</sup>GW, XII, S. 860; *Kultur und Politik*.

<sup>478</sup>GW, XII, S. 860; *Kultur und Politik*.

<sup>479</sup>GW, V, S. 1377.

<sup>480</sup>Kristiansen, S. 32.

<sup>481</sup>Vgl.: GW, V, Kap. Joseph lebt gerne.

<sup>482</sup>Auch Jakob ist Pazifist: „Denn Jaakob war nicht kriegerisch. [...] Denn diese Seele war weich und schreckhaft; sie verabscheute es, Gewalt zuzufügen, sie zitterte davor, welche zu erleiden, [...]“ (GW, IV, S. 132f.

seine Friedensliebe, Güte, Zärtlichkeit und Menschlichkeit [...], 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 werden [...] Josephs Kritik richtet sich dagegen entschieden gegen die völlige Unfähigkeit des kränklichen und dekadenten Königs, seine religiösen Ideen und humanen Vorstellungen [...] wenn es nötig sein sollte, gegen feindliche Mächte rüstig zu verteidigen.<sup>483</sup>

Amenhotep begründet seine Abneigung gegen jegliche Kriegshandlungen und Gewalt mit der Friedensliebe seines Gottes:

Er verabscheute den Krieg, der die Sache Amuns sein mochte, aber weit entfernt war, diejenige 'meines Vaters Atôn' zu sein, der sich seinem Sohn vielmehr in einem jener heilig-bedenklichen Abwesenheitszustände ausdrücklich als 'Herr des Friedens' zu erkennen gegeben hatte.<sup>484</sup>

Hiergegen argumentiert Joseph, dass nicht jedem Moral und Humanität beizubringen sei und mit unumstößlicher Milde weder Gott noch den Menschen gedient sei:

Was willst du machen mit Räuber Königen, 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.<sup>485</sup>

Josephs Worte spiegeln die politische Haltung des Autors wider, der sich unter den Eindrücken der Nazibarbarei zu einer „militante[n] Demokratie“<sup>486</sup> bekennt und „für eine Geistigkeit ein[tritt], 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.“<sup>487</sup> Manns Bekenntnis zur Demokratie, beziehungsweise zu einem demokratischen Sozialismus, darf nicht darüber hinweg täuschen, dass seine Demokratieauffassung einen äußerst zweifelhaften autoritären Kern besitzt, und somit mit dem Begriff 'Volksherrschaft' im eigentlichen Sinne nicht mehr viel gemein hat.<sup>488</sup> Manns „demokratische[r] Sozialismus, [...] ist immer ein Sozialismus 'von oben' [...].“<sup>489</sup>

Auch Josephs Politik, die zwar der Versorgung des Volkes dient und Frieden und Ordnung im Reich sichert, trägt autoritäre Züge und bürgt in ihrer Machtfülle und -konzentration<sup>490</sup> durchaus Gefahren. Joseph ist eine starke 'Führerpersönlichkeit', derer das Volk offenbar bedarf, um friedlich leben zu können. Mann glaubte, dass die Menschheit, die nicht immer das Gute erkennt, einen Erzieher braucht, der sie dann in eine „Demokratie der Zukunft“<sup>491</sup> führen würde, ganz so wie es Joseph tut. Thomas Mann glaubt zwar an die prinzipielle Erziehbarkeit des Menschen, aber

---

<sup>483</sup>Kristiansen, S. 30.

<sup>484</sup>GW, V, S. 1380.

<sup>485</sup>GW, V, S. 1453.

<sup>486</sup>GW, XI, S. 969; *Das Problem der Freiheit*.

<sup>487</sup>Kristiansen, S. 32.

<sup>488</sup>Vgl. hierzu: ebd., S. 33f. und Hughes, S. Kap. IV.

<sup>489</sup>Lehnert 1993, S. 201.

<sup>490</sup>Joseph will nicht, dass die Macht auf mehrere Personen verteilt wird und lehnt den Gedanken Pharaos, eine Versammlung einzuberufen entschieden ab. Vgl.: GW, V, 1443 und Kristiansen, S. 33.

<sup>491</sup>GW, XI, S. 666f., *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

auch an seine prinzipielle Anfälligkeit für das Böse und deswegen müsse der Mensch immer wieder auf den richtigen Weg gelenkt werden, bisweilen auch auf eine recht unsanfte Art und Weise. Mit modernen Demokratievorstellungen vom mündigen Bürger und echter politischer Partizipation hat dies wenig zu tun. Die autoritären und anti-demokratischen Züge im *Joseph* wurden denn auch zu Recht kritisiert.<sup>492</sup> Lehnert geht gar so weit, dass sich „Josephs Staatssozialismus [...] von dem des Faschismus nur durch den besseren Willen untersch[eidet].“<sup>493</sup> Er schwächt seine Kritik jedoch dahingehend ab, dass „der *Joseph*-Roman das Spielfeld für Kontraste, Polaritäten und Widersprüche [ist]“<sup>494</sup> und eben keine Ideologie wiedergibt. Joseph besitzt zwar ohne jeden Zweifel genügend Mittel um seine Macht missbräuchlich auszuüben, jedoch wurde er von Thomas Mann so 'konzipiert', dass in Josephs Charakter selber seine Machtbeschränkung begründet liegt: Joseph weiß, dass „ein Mann, der die Macht braucht nur weil er sie hat, gegen Recht und Verstand, [...] zum Lachen [ist].“<sup>495</sup> Er ist stets bereit, dem Höchsten zu dienen, er unterwirft sich immer wieder und stellt seine Künste in den Dienst anderer. Dies entspricht seiner Gottesidee, die er durch den Gedanken der 'rollenden Sphäre' auf den Menschen übertragen kann. Er entgeht so der Gefahr einer zu großen Machtfülle. Dazu gehört auch, dass er selber seinen ambivalenten Charakter als 'Halbgott' zu Gunsten der menschlichen Seite aufgibt und sich somit in seiner Vormachtstellung und Besonderheit begrenzt. Zum Ende der Tetralogie, als er wieder mit seinen Brüdern vereint ist, sagt Joseph ihnen, wer er ist: Kein rachsüchtiger, überlegener Ägypter, sondern 'bloß' einer von ihnen: „Kinder, ich bin`s ja. Ich bin euer Bruder Joseph.“ Das zu erkennen, musste Joseph einen langen Weg gehen.

### 3. Schlussbemerkung

In seiner Roman-Tetralogie *Joseph und seine Brüder* führt Thomas Mann seine Leser auf eine Reise tief in den „Brunnen der Vergangenheit“. Es geht hinab zu den Anfängen der Menschheit, hinab zu dem Punkt, an welchem sich das menschliche Ich zum ersten Mal zaghaft aus dem mythischen Kollektiv erhebt und in einer neuen, individuelleren Ausprägung stolz einen Gott entdeckt, der die Menschwerdung selber verkörpert und diese im innersten bereits ist. Um nichts geringeres also, als um die Menschwerdung geht es Thomas Mann in seinem Werk, das für den Autor selber ein so „ungewohnt[es]“<sup>496</sup> Unterfangen darstellte, dass er zugab, „daß nie die Katze länger um den heißen Brei herumgegangen war, als diesmal.“<sup>497</sup> Und so dauerte es knapp sechzehn Jahre, bis der ursprünglich, wieder einmal, wesentlich kürzer geplante<sup>498</sup> Roman abgeschlossen werden konnte. In dieser Zeit erlebte Thomas Mann große Veränderungen in seiner Heimat. Die ersten beiden Romane schrieb Mann noch in Deutschland, bis ihn die

<sup>492</sup>Vgl. hierzu Kristiansen, S. 34, Anm. 25.

<sup>493</sup>Lehnert 1993, S. 205, Anm. 27. Lehnert begründet seine Aussage damit, dass sowohl Manns Humanismus als auch der „machtverdorbene [...] Führergedanke des Nationalsozialismus“ „die kreative Fähigkeit des Menschen im Zentrum [hat].“

<sup>494</sup>Ebd., S. 205, Anm. 27.

<sup>495</sup>GW, V, S. 1822.

<sup>496</sup>GW, XI, S. 659; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>497</sup>GW, XI, S. 659; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.*

<sup>498</sup>Vgl., GW, XI, S. 607; *Einführung in den Zauberberg. Für Studenten der Universität Princeton.*

Naziherrschaft ins Exil zwang. „In die Arbeit am dritten Bande, 'Joseph in Ägypten', fiel der Bruch meiner äußeren Existenz, die Nicht-Heimkehr von einer Reise, der jähe Verlust meiner Lebensbasis [...]“<sup>499</sup>, beschreibt der Autor jene Zäsur, die er als eine zivilisatorische Katastrophe empfand und ihn zum Kritiker einer konservativen Kulturphilosophie werden ließ. Thomas Mann blieb zunächst in Frankreich, lebte dann fünf Jahre in der Schweiz und reiste schließlich nach Amerika, wo „unter dem heiteren, dem ägyptischen verwandten Himmel Californiens“<sup>500</sup> der letzte Band entstand. Trotz der Kriegserfahrungen in einer nie gekannten, menschenverachtenden Dimension, entwirft Thomas Mann im *Joseph* ein versöhnliches, hoffnungsvolles Menschenbild, das die Möglichkeit einer besseren Zukunft in sich trägt. Diese Zukunft heißt Verantwortung, Humanität und Sensibilität für die Notwendigkeiten unserer Zeit. Die Chance hierfür liegt im Wesen des Menschen selber begründet, in seinem Drang zum Höchsten, zum Göttlichen welches *per definitionem* das Gute ist. Abraham hat diesen Gott entdeckt und sein Volk verteidigt ihn noch eifersüchtig als den seinigen, bis auch Abrahams stolzer Nachfahre Jaakob einsehen muss, dass der Wunsch nach einem humaneren, fortschrittlicheren Gott ein 'Menschheitstraum' ist. Die Tatsache, dass der Mensch ein religiöses Wesen ist, bedeutet für Thomas Mann, dass er das Gute *will*. Die Religion dient Mann als eine Art Metapher für das Humane, als Ausdruck der Erziehbarkeit des Menschen; denn obgleich er auch das Gute, das Göttliche *will*, ist er eben doch auch nur Mensch und somit stets anfällig für das Böse, Rückwärtsgewandte. In seiner Anfälligkeit muss der Mensch immer wieder an sein ursprüngliches Ziel, den Drang zum Höchsten, erinnert und ermahnt werden, gerade auch deshalb, weil dieses Ziel den Veränderungen der Zeit unterworfen ist und sich mit ihr wandelt. In *Joseph* hat Mann einen solchen mahnenden Erzieher geschaffen, der als „symbolische[r] Mensch“<sup>501</sup> „zukünftige Möglichkeiten des Menschen verkörpert“<sup>502</sup>. Wohl gemerkt: Thomas Manns *Joseph*-Roman hat „keinen Wirklichkeits- sondern Möglichkeitscharakter“<sup>503</sup>. Der Autor schafft also eine Art 'Modellwelt', in welcher er seine Figuren agieren lässt. Für eine solche 'Versuchsanordnung', eignete sich die Form des Mythos ganz besonders, da die Mythen „keine Dogmen wieder[geben]“<sup>504</sup> und „keine Sinngelalte, sondern Sinnstrukturen“<sup>505</sup>. Thomas Mann wollte also mit seinem *Joseph* keine neue Ideologie schaffen, vielmehr werden Ideen durchgespielt, die „jede endgültige Festlegung verweiger[n]“<sup>506</sup>. Im *Zauberberg* verhielt es sich noch anders: Hier werden „Ideologien gegeneinander ausgespielt“<sup>507</sup>, die durch den aufklärerischen Humanisten Settembrini und den Kommunisten Naphta verkörpert werden. Zwischen diese beiden Erzieher, die sich erbitterte Rede- und zum Schluss gar ein wirkliches Duell liefern, gerät der junge Hans Castorp, der schließlich vergeblich versucht, sich innerhalb der Welt zu positionieren. *Joseph* liefert auch hier in zweifacher Hinsicht die Antwort: Er zerbricht nicht an den unterschiedlichen Ansprüchen seines Geistes und seiner Seele, sondern lernt beide gleichberechtigt anzunehmen und in sein Leben

<sup>499</sup>GW, XI, S. 661; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

<sup>500</sup>GW, XI, S. 662; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

<sup>501</sup>Heftrich 1977, S. 660.

<sup>502</sup>Scheiffele, S. 173.

<sup>503</sup>Kristiansen, S. 25, Anm. 12.

<sup>504</sup>Scheiffele, S. 164.

<sup>505</sup>Ebd., S. 164.

<sup>506</sup>Lehnert 1993, S. 200.

<sup>507</sup>Ebd., S. 198.

zu integrieren. Hierdurch kann er aber auch anderen zum Erzieher werden. Während er bei der unglücklichen Mut-em-enet in seiner pädagogischen Funktion versagt, da er den Synthesegedanken noch nicht vollständig verwirklicht hat, kann er den jungen Amenhotep schließlich väterlich auf den rechten Weg führen. Der junge Pharao gerät also nicht, wie Castorp, zwischen die Fronten zweier streitender Dogmatiker, sondern wird von *einem* Lehrer erzogen, der beide Aspekte des Lebens in sich vereint und dem sensiblen Knaben durch seine mäeutische Lehrmethode selbst auf die Sprünge zu helfen weiß. Der „Synthese- und Versöhnungscharakter“<sup>508</sup> ist es also, der den Kern des Werkes ausmacht, „da Natur ohne Geist sowohl als Geist ohne Natur wohl schwerlich Leben genannt werden kann.“<sup>509</sup>

Joseph findet schon in seiner Jugend Identifikationsmöglichkeiten aus den unterschiedlichsten Kulturen. Er nutzt diese Kulturen produktiv und konzentriert sich schließlich auf das Weltliche. In Joseph wird die von Thomas Mann geforderte „Beteiligung des kritisch-rationalen Geistes an der kreativen Kultur“<sup>510</sup> verwirklicht. Seine Kreativität schöpft Joseph vor allem aus seiner Seele, die dem Mythischen verbunden ist, sein Geist lenkt ihn dabei in die Zukunft. Joseph spielt also kreativ mit dem Mythos und verharrt nicht in den Traditionen seiner Väter.

Thomas Mann wandte sich

gegen die falsche, anachronistisch-reaktionäre Romantik mit ihrer Verbindung zur völkischen Deutschtümelei. Die mythisierende Regression und Reaktion erscheint im Roman als Gottesdummheit, die zukunftsorientierte Gegenkraft hingegen heißt Gottesklugheit.<sup>511</sup>

Auch im Nationalsozialismus sah Mann diese romantisierende Mythenbeschwörung und so stellt er in der *Pariser Rechenschaft* bitter die rhetorische Frage:

[O]b es eine gute und lebensfreundliche, eine pädagogische Tat ist, den Deutschen von heute all diese Nachtschwärmerei, diesen ganzen Joseph Görres-Komplex von Erde, Volk, Natur, Vergangenheit und Tod, einen revolutionären Obskurantismus, derb charakterisiert, in den Leib zu reden, mit der stillen Insinuation, dies alles sei wieder an der Tagesordnung, wir ständen wieder an diesem Punkt, [...] – das ist die Frage, die beunruhigt.<sup>512</sup>

Hier wollte Mann mit seiner Umfunktionierung und Humanisierung des Mythos Abhilfe schaffen. Der Mythos darf nicht Ab- und Ausgrenzung gegen das Fremde, das Andere bedeuten. Thomas Mann sah als den „Gesamtcharakter“<sup>513</sup> des Werks, „das Menschliche als eine Einheit“<sup>514</sup> zu empfinden. Das tut auch Joseph und der junge Pharao ist auf dem besten Weg dorthin, da beide erkannt haben, dass dies Gottes Wille ist.

Im Mittelpunkt von Manns säkularisiertem Glauben steht stets der Mensch und mit ihm die Frage nach Gerechtigkeit und Humanität.

---

<sup>508</sup>Kristiansen, S. 26.

<sup>509</sup>GW, IV, S. 48.

<sup>510</sup>Lehnert 1993, S. 198f.

<sup>511</sup>Heftrich 2001, S. 467f.

<sup>512</sup>GW, XI, S. 48; *Pariser Rechenschaft*.

<sup>513</sup>GW, XI, S. 664; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

<sup>514</sup>GW, XI, S. 664; *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag*.

Diese neue Menschlichkeit, soll ein „religiös [...] getönte[r] Humanismus“<sup>515</sup> sein, „der die Aussicht eines menschlichen Fortschritts zu vernünftiger sozialer Verantwortung mit Bewahrung der mythisch-irrationalen Wurzeln der Vergangenheit verbinden soll, [...]“<sup>516</sup> Die Idee der neuen Humanität wird in Josephs Doppelsegen ausgedrückt: dieser zeigt „das humane und zugleich genial-künstlerische Zusammenwirken von väterlichem, kritischem, verändernden Geist [...] mit der mütterlichen, bewahrenden, toleranten, intuitiven und formbewußten Seele [...]“<sup>517</sup>

So positiv und segensreich Joseph auch am Ende erscheinen mag, er ist „nicht der idealische“<sup>518</sup> Mensch. Auch Thomas Mann hat diesen Aspekt immer wieder betont<sup>519</sup> und auf die Melancholie hingewiesen, die in Jaakobs letzten Worten an Joseph liegt, denn der Vater hat den Sohn an die Welt verloren und Joseph kann nicht zum religiösen Segensträger seines Volkes werden:

„Du bist gesegnet, du Lieber [...] gesegnet vom Himmel herab und von der Tiefe, die unten liegt, gesegnet mit Heiterkeit und mit Schicksal, mit Witz und mit Träumen. Doch weltlicher Segen ist es, nicht geistlicher. [...] Der Erstgeborene bist du in irdischen Dingen und ein Wohltäter, wie den Fremden, so auch Vater und Brüdern. Aber das Heil soll nicht durch dich die Völker erreichen, und die Führerschaft ist dir versagt. [...] Du bist der Gesonderte. Abgetrennt bist du vom Stamm und sollst kein Stamm sein. [...]“<sup>520</sup>

Der geistliche Segen bleibt Joseph also verwehrt und somit tritt er aus der Geschichte seines Stammes Israel aus. Gott hat Joseph nach Ägypten geführt, um in seinem Sinne Vorsorge zu betreiben, doch genau dies ist es, was Josephs geistliche Erhöhung verwirkt. Gott hat ihn „erhöht und verworfen, beides in einem“<sup>521</sup>. So der „hohe[n] Doppelsinn“<sup>522</sup> von Gottes Plan. Joseph jedoch ist mit seinem weltlichen Segen zufrieden, er hat Bescheidenheit gelernt und verzichtet demütig auf die „Segenserbschaft“<sup>523</sup>:

Denn euer Bruder ist kein Gottesheld und kein Bote geistlichen Heils, sondern ist nur ein Volkswirt, und daß sich eure Garben neigten vor meiner im Traum, wovon ich euch schwatzte, und sich die Sterne verbeugten, das wollte so übertrieben Großes nicht heißen, sondern nur, daß Vater und Brüder mir Dank wissen würden für leibliche Wohltat. Denn für Brot sagt man 'Recht schönen Dank' und nicht 'Hosiannah'. Muß aber freilich sein, das Brot. Brot kommst zuerst und dann das Hosiannah.<sup>524</sup>

Der schwärmende, selbstverliebte Narziss, der einst hoffärtige Erhebungsträume träumte, ist zum bescheidenen Ernährer geworden, der der gesamten Menschheit dienen soll, nicht einem bestimmten Volk. Hierfür hat er den Preis der Absonderung zu zahlen.

---

<sup>515</sup>GW, IX, S. 711; Nietzsche`s *Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*.

<sup>516</sup>Lehnert 1993, S. 225.

<sup>517</sup>Lehnert, S. 198.

<sup>518</sup>Heftrich 1977, S. 660.

<sup>519</sup>Vgl.: *Dichter über ihre Dichtungen*, S. 300f., 302f., 304, 314, 344.

<sup>520</sup>GW, V, S. 1745.

<sup>521</sup>GW, V, S. 1744.

<sup>522</sup>GW, V, S. 1744.

<sup>523</sup>GW, V, S. 1745.

<sup>524</sup>GW, V, S. 1686f.

Joseph hat sich aus der 'rollenden Sphäre' gelöst, er hat die Welt der ewigen Wiederkehr verlassen und seine mythische Geschichte zu einer irdischen gemacht, dass sie nachfolgenden Generationen als Vorbild diene: „Denn Zukunft ist Hoffnung, und aus Güte ward dem Menschen die Zeit gegeben, daß er in Erwartung lebe.“<sup>525</sup>

---

<sup>525</sup>GW, V, S. 977.

## 4. Literaturverzeichnis

### Primärliteratur:

Mann, Thomas:

- *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*. Frankfurt a. M. 1960.
- *Briefe 1889-1936*, hrsg. v. Erika Mann. Frankfurt a. M. 1961.
- "I Believe". In: Clifton Fadiman (Hg.): *I Believe. The personal philosophies of certain eminent men and women of our time*. New York 1939, S. 189-194.
- *Dichter über ihre Dichtungen*, Bd. 14/II: Thomas Mann 1918-1943, hrsg. v. Hans Wysling unter Mitwirkung von Marianne Fischer. München, Frankfurt a. M. 1979.

Freud, Sigmund: *Totem und Tabu*. In: Studienausgabe, Bd. IX. Frankfurt a. M. 1974.

Ders.: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. In: *Gesammelte Schriften*; Bd. VII. Leipzig, Wien, Zürich 1924.

Jung, Carl Gustav: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. In: *Gesammelte Werke*, neunter Band, erster Halbband, hrsg. v. Lilly Jung-Merker und Elisabeth Rüd. Olten und Freiburg im Breisgau 1976).

Ders.: *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*. Zürich 1954.

Ders.: *Über die Psychologie des Unbewussten. Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*. Zürich 1948.

Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie*. In: *Werke in drei Bänden*, Bd. 1. Sonderausgabe für die wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. München, 1977.

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: *Sämtliche Werke*, Bd. I: Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält; Bd. II: Welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. Textkritisch bearbeitet und hrsg. v. Wolfgang Frhr. v. Löhneysen, Darmstadt 1961.

### Forschungsliteratur:

Assmann, Jan: „Zitathafte Leben. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung“. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch* Bd. 6, hrsg. v. Eckhard Heftrich u. Hans Wysling. Frankfurt a. M. 1993, S. 133-158.

Dierks, Manfred: „Thomas Mann und die Mythologie“. In: *Thomas-Mann-Handbuch*, hrsg. v. Helmut Koopmann. Stuttgart 2001, S. 301-306.

Ders.: „Thomas Mann und die Tiefenpsychologie“. In: *Thomas-Mann-Handbuch*, hrsg. v. Helmut Koopmann. Stuttgart 2001, S. 284-300.

Ders.: „Opfergänge. C. G. Jung und Thomas Mann“. In: Thomas Sprecher (Hg.): *Das Unbewusste in Zürich. Literatur und Tiefenpsychologie um 1900*. Zürich 2000, S. 109-127.

Ders.: *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann. An seinem Nachlaß orientierte Untersuchungen zum "Tod in Venedig", zum "Zauberberg" und*

- zur *"Joseph"-Tetralogie*. Bern u. München 1972. (= Thomas-Mann-Studien Bd. 2, hrsg. vom Thomas-Mann-Archiv der eidgenössischen Technischen Hochschule in Zürich).
- Esche, Annemarie: *„Mythisches und Symbolisches in Thomas Manns Josephsromanen“*. In: Georg Wenzel (Hg.): *Vollendung u. Größe Thomas Manns. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit des Dichters*, Halle (Saale) 1962, S. 149-161.
- Finck, Jean: *Thomas Mann und die Psychoanalyse*. Paris 1973.
- Fortes, Meyer: *“The concept of the person”*. In: *Religion, morality and the person. Essays on Tallensi religion*. Cambridge 1987.
- Fuerlicht, Ignace: *Thomas Mann und die Grenzen des Ich*. Heidelberg 1966.
- Grimm, Alfred: Osarsiph. „Joseph-Metamorphosen con variationi“. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch*, Bd. 6, hrsg. v. Eckhard Heftrich u. Hans Wysling. Frankfurt a. M. 1993, S. 235-245.
- Hamburger, Käte: *Thomas Manns biblisches Werk. Der Joseph-Roman. Die Moses-Erzählung Das Gesetz*. Frankfurt a. M. 1984.
- Dies.: *Thomas Manns Roman 'Joseph und seine Brüder'. Eine Einführung*. Stockholm 1945.
- Heftrich, Eckhard: *„Joseph und seine Brüder“*. In: *Thomas-Mann-Handbuch*, hrsg. v. Helmut Koopmann. Stuttgart 2001, S. 447-474.
- Ders.: *„Joseph in der Fremde“*. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch*, Bd. 10, hrsg. v. Eckhard Heftrich u. Hans Wysling. Frankfurt a. M. 1997, S. 67-82.
- Ders.: *„Geträumte Taten: ‚Joseph und seine Brüder‘“*. In: Beatrix Bludau, Eckhard Heftrich und Helmut Koopmann (Hgg.): *Thomas Mann 1875-1975. Vorträge in München – Zürich – Lübeck*, Frankfurt a. M. 1977, S. 659-676.
- Hoffmann, Gisela: *Das Motiv des Auserwählten bei Thomas Mann*. Bonn 1974.
- Hughes, Kenneth: *Mythos und Geschichtsoptimismus in Thomas Manns Joseph-Romanen*. Bern, Frankfurt a. M. 1975.
- Kann, Irene: *Schuld und Zeit. Literarische Handlung in theologischer Sicht. Thomas Mann – Robert Musil – Peter Handke*. Paderborn u.a. 1992 (zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1990).
- Kris, Ernst: *„Zur Psychologie älterer Biographik“*. In: *Imago. Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften (1912-1937)* 22. Wien und Leipzig 1936, S. 257-274 (später unter dem Titel: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago).
- Kristiansen, Børge: *„Ägypten als symbolischer Raum der geistigen Problematik Thomas Manns“*. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch* Bd. 6, hrsg. v. Eckhard Heftrich u. Hans Wysling. Frankfurt a. M. 1993.
- Lehnert, Herbert: *„Der sozialisierte Narziß: ‚Joseph und seine Brüder‘“*. In: Volkmar Hansen (Hg.): *Thomas Mann. Romane und Erzählungen*. Stuttgart 1993. S. 186-227.
- Ders.: *„Thomas Manns Josephstudien 1927-1939“*. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* Bd. 10, hrsg. v. Fritz Martini, Walter Müller-Seidel, Bernhard Zeller. Stuttgart 1966, S. 378-406.
- Ders.: *„Thomas Manns Vorstudien zur Josephstetralogie“*. In: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* Bd. 7, hrsg. v. Fritz Martini, Walter Müller-Seidel, Bernhard Zeller. Stuttgart 1963, S. 458-520.
- Nagel, Stefan: *Aussonderung und Erwählung. Die 'verzauberten' Helden Thomas Manns und ihre 'Erlösung'*. Frankfurt a. M. u.a. 1987 (= Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; Bd. 999).

- Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1. Darmstadt 1971.
- Scheiffele, Eberhard: „Die *Joseph*-Romane im Lichte heutiger Mythos-Diskussion“. In: *Thomas-Mann-Jahrbuch*, Bd. 4, hrsg. v. Eckhard Heftrich u. Hans Wysling. Frankfurt a. M. 1991, S. 161-183.