



Mit dem Erhalt dieser Datei haben Sie sich mit folgenden Punkten einverstanden erklärt:

- Diese elektronische Kopie ist nur für Sie – persönlich und vertraulich.
- Die Nutzung dieser Datei ist ausschließlich zu Ihrer Information im Rahmen der vertraulichen Vor-Informationen zwischen Verlag und Buchhandel, im Rahmen des Rechthehandels sowie zur Vorbereitung der Berichterstattung bzw. einer Veranstaltung erlaubt.
- Die Weitergabe an Dritte, weitere Nutzungen der Datei sowie die dauerhafte Speicherung sind nicht zulässig! Leider geraten auch ohne Absicht zuweilen Daten in illegale Kanäle – bitte löschen Sie diese Datei nach Lektüre wirksam. Verletzungen des Urheberrechts werden strafrechtlich verfolgt.
- Alle Rechte vorbehalten. Abdruck, auch auszugsweise, nur mit Genehmigung des Verlags. Das genaue Copyright entnehmen Sie bitte dem Impressum des Buches.
- Für Medienvertreter: Sie verpflichten sich mit dem Erhalt dieser Datei, das Buch nicht vor dem Erscheinungstermin zu besprechen. Über den Erscheinungstermin halten Sie bitte Rücksprache mit der Presseabteilung (rezensionen@fischerverlage.de).
- Bitte beachten Sie, dass Sie diese Fassung des Buches gegebenenfalls mit der druckfertigen Fassung abgleichen müssen!

This file is the property of S. Fischer Verlag GmbH. It is legally privileged and / or confidential and is intended only for the personal use of the addressee(s). No addressee should forward, print, copy, or otherwise reproduce this file in any manner that would allow it to be viewed by any individual not originally listed as a recipient. If the reader of this message is not the intended recipient, you are hereby notified that any unauthorized disclosure, dissemination, distribution, copying or the taking of any action in reliance on the information herein is strictly prohibited. If you have received this communication in error, please immediately notify the sender and delete this message. Please delete this pdf-file after having it read and / or printed. According to § 12 URG the content of the pdf-file should not be used in any way without explicit written permission.



Thomas Mann
Große kommentierte Frankfurter Ausgabe
Werke – Briefe – Tagebücher

Herausgegeben von
Heinrich Detering, Eckhard Heftrich, Hermann Kurzke,
Terence J. Reed, Thomas Sprecher, Hans R. Vaget,
Ruprecht Wimmer in Zusammenarbeit mit dem
Thomas-Mann-Archiv der ETH,
Zürich

Band 7.2

Thomas Mann

JOSEPH UND SEINE BRÜDER I

DIE GESCHICHTEN JAAKOB'S

Roman

DER JUNGE JOSEPH

Roman

KOMMENTAR

von Jan Assmann, Dieter Borchmeyer und Stephan Stachorski

unter Mitwirkung von Peter Huber

S. FISCHER VERLAG

Frankfurt a. M.

Dieser Band wurde
von der S. Fischer Stiftung gefördert.

© 2018 S. Fischer Verlag GmbH,
Frankfurt am Main
Ausstattung: Jost Hochuli, St. Gallen
Satz: pagina GmbH, Tübingen
Druck und Einband: Kösel GmbH & Co. KG,
Altusried-Krugzell
Printed in Germany
ISBN 978-3-10-048329-4

KOMMENTAR

ENTSTEHUNGSGESCHICHTE

Kein archäologischer Brokat

Die *Joseph-Romane* sind eine der bedeutendsten religiösen Roman-dichtungen des 20. Jahrhunderts, auch wenn Thomas Mann sich scheute, sie öffentlich auf diese Ranghöhe zu stellen. Sie waren für ihn eher »ein erratisches Kuriosum«, das »wunderlich in dieser Epoche herumliegen« werde, schreibt er wenige Monate vor dem Abschluss des Gesamtwerks.¹ Er hat für sie mit beispielloser Genauigkeit die Topographie der biblischen Welt und Umwelt erkundet – zumal Landschaft und Geschichte des alten Ägypten, in dem Joseph seine Karriere vom Sklaven zum zweiten Mann im Staate macht. Er hat Ägypten selber zweimal bereist und sich ein stupendes bibelwissenschaftliches, altorientalisches und ägyptologisches Fachwissen angeeignet, das in jeder Zeile seiner Romane durchschlägt, ohne dass doch die kreative Ursprünglichkeit und Eigentümlichkeit seines Erzählens darunter litte. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass, wie er nach der Zusendung einer Schrift von Aby M. Warburg über die altorientalische Astrologie am 7. Dezember 1926 an den Autor schreibt, »geheimnisvoller Weise sehr häufig das Buch von selbst kommt, das man gerade braucht«², das sich also harmonisch in die eigene Konzeption fügt. Auf jeden Fall wollte er die beiden Klippen jeglichen »Orientalismus« umschiffen: sowohl das »Gelehrt-Artistische« wie eine gegenbürgerliche »Exotik« – also das, was er 1928 im Hinblick auf Flauberts Roman *Salammbô* als »archäologischen Brokat« verwirft. Sosehr das Archäologische auch seinen »Reiz« habe, so dürfe es doch nur »Mittel«, niemals »Zweck und Gegenstand der Kunst« sein.³ »Ich [...] muß immer Sorge tragen«, schreibt er noch einmal am 8. September 1932 an Max Brod, »daß

1 An Otto Zoff, 7. 4. 1942; Reg. 42/107a. 2 Reg. 26/201b.

3 Ein Wort zuvor: *Mein Joseph und seine Brüder*; GW XI, 626.

die Arbeit nicht den Charakter eines archäologischen Brokats bekommt. Das wäre genau das, was ich nicht will.«⁴ Deshalb hat er, vor allem in späteren Jahren, die Rolle seiner Quellen und altertumkundlichen Studien herunterzuspielen versucht.⁵

Lange Wurzeln

Was aber war die Initialzündung dieses Lebens-, Haupt- und Meisterwerks? Die Antwort fällt schwer, da Thomas Mann die Tagebücher der Jahre von 1922 bis 1932 vernichtet hat und diese wertvolle Quelle insofern für die Inkubationszeit der *Joseph*-Romane nicht zur Verfügung steht. Wir sind deshalb auf seine späteren stilisierenden Selbstdarstellungen angewiesen. Eines steht freilich fest: Die Bekanntschaft mit dem Josefstoff und das lebhafteste Interesse am alten Ägypten reichen bis in seine Kindheit zurück und wurden durch den ausführlichen bibelkundlichen Unterricht auf dem Katharineum zu Lübeck, dessen Lehrpläne aus Thomas Manns Schulzeit im Archiv des Gymnasiums bis heute aufbewahrt sind und insbesondere die Beschäftigung mit der *Genesis* in der Untertertia belegen, sachlich untermauert.⁶ »Ein Werk muß lange Wurzeln haben in meinem Leben, geheime Verbindungen müssen laufen von ihm zu frühesten Kindheitsträumen, wenn ich mir ein Recht darauf zuerkennen, an die Legitimität meines Tuns glauben soll. Der willkürliche Griff nach einem Stoff, auf den man nicht althergebrachtes Liebes- und Wissensanrecht hat, scheint mir sinnlos und dilettantisch [...]«, so schreibt Thomas Mann in seinem großen Vortrag über *Joseph und seine Brüder*, den er am 17. November 1942 in der Library of Congress, Washington gehalten hat.⁷ Und er erinnert sich, dass

4 DüD II, 126.

5 Vgl. besonders seinen Brief an Eberhard Hilscher vom 8. 10. 1953; DüD II, 345.

6 Wir verdanken diese Kenntnisse den Recherchen von Yvonne Nilges.

7 GW XI, 661.

ihm die »Hochkultur des Nilreiches« schon »seit Knabenzeit durch Sympathie und Lektüre vertraut gewesen war, so daß ich dort besser Bescheid wußte als selbst der Lehrer, der uns Zwölfjährige in der Religionsstunde nach dem Namen des heiligen Stieres der alten Ägypter befragte. Ich zeigte mich eifrig zu antworten und wurde aufgerufen. ›Chapi‹, sagte ich. Das war falsch nach der Meinung des Lehrers. [...] ›Apis‹ hieß er, verwies er mich ärgerlich. Aber ›Apis‹ ist nur die Latinisierung oder Gräzisierung des authentisch-ägyptischen Namens, den ich genannt hatte. Die Leute von Keme [so die Bezeichnung der Ägypter für ihr fruchtbares Nilland] sagten ›Chapi‹. Ich wußte es besser als der gute Mann, aber die Disziplin erlaubte mir nicht, ihn darüber aufzuklären.«⁸

Diese Jugenderinnerung hat Thomas Mann wiederholt erzählt, so schon in der *Pariser Rechenschaft* von 1926, wo er sie noch etwas früher (auf die erste oder zweite Gymnasialklasse) datiert.⁹ Und hier gibt er auch die Quelle seines frühen ägyptologischen Wissens an: das in Leipzig 1863 erschienene Buch *Das alte Wunderland der Pyramiden* von Karl Oppel aus der »Illustrierte[n] Jugend- und Hausbibliothek«. Dieses Werk eines emphatischen Freimaurers (das übrigens fast bis in unsere Zeit wieder aufgelegt worden ist) schildert mit vielen Spannungselementen den Kosmos des alten Ägypten, seine Landschaft, Zivilisation, Mythologie und Geschichte (die er in oft dramatisch-novellistisch zugespitzten Episoden am inneren Auge des gewiss atemlos gespannten jugendlichen Lesers vorbeiziehen lässt), seine so lange unentzifferten Hieroglyphen, Bau- und Bildwerke; und das alles verlebendigt dieser didaktisch ungemein begabte Populärautor, den man als eine Art Karl May der Ägyptologie bezeichnen könnte, durch reiche Illustrationen, die sich zweifellos auch der Phantasie des jungen Thomas Mann bemächtigt und noch in den *Joseph-Romanen* ihre späten Spuren hinterlassen haben mögen. »Das Buch

8 Ebd. S. 66of. 9 Vgl. GKFA 15.1, 1169.

ist nicht für Gelehrte bestimmt, sondern für Gebildete aller Stände, namentlich auch für die Jugend«¹⁰, betont der Autor; gleichwohl legt er größten Wert darauf, dem Stand der aktuellen ägyptologischen Forschung zu entsprechen, und pocht deshalb auf historische Authentizität, ersetzt die griechischen Namen oft ausdrücklich durch die vermeintlich original ägyptischen, redet von »Kemi« statt von Ägypten – und betont unter anderem auch, dass der heilige Stier nicht »Apis«, sondern »Hapi« geheißen habe¹¹. Von diesem Autor also hatte der Lübecker Sextaner Thomas Mann sein ägyptologisches Wissen und den Eifer, dem heiligen Stier seinen Originalnamen zurückzugeben.

Die Bedeutung des Ägypten-Buchs von Oppel für Thomas Mann ist nur zu vergleichen mit der Rolle einer der Versionen der *Kleinen Mythologie der Griechen und Römer* von Friedrich Nösselt (Leipzig 1828), die bis Ende des 19. Jahrhunderts in vielen Auflagen und Bearbeitungen erschien und die Thomas Manns mythisches Interesse von früh an entfachte. Obwohl es eigentlich »für höhere Mädchenschulen und die Gebildeten des weiblichen Geschlechts« bestimmt war, schöpfte Thomas Mann aus diesem Buch seine Kenntnisse der antiken Mythologie schon seit früher Kindheit¹², und er bekennt in der Entstehungszeit der *Joseph-Romane* 1929: »Dies Buch besitze ich noch.«¹³ Die Figur des Hermes etwa, den er immer wieder seine »Lieblingsgottheit« nennt¹⁴, dessen Metamorphosen die *Joseph-Romane* (und überhaupt das Gesamtwerk Thomas Manns) leitmotivisch durchziehen und in dessen Spuren sein Joseph mehr und mehr wandeln wird, ja der geradezu die mythologische Zentralfigur der Tetralogie ist, hat bereits den jüngsten Thomas Mann zur spielerischen Nachah-

10 Oppel, *Wunderland*, S. V. 11 Ebd. S. VI.

12 Vgl. seinen Essay *Kinderspiele* [I] (1904); GKFA 14.1, 81 und dazu Detering 2016, S. 57–85.

13 [»Welches war das Lieblingsbuch Ihrer Knabenjahre?«]; GW XIII, 56.

14 Etwa im Brief an Karl Kerényi vom 24. 3. 1934; TM/Kerényi, 51.

mung gereizt: »Ich hüpfte als Hermes mit papiernen Flügel-schuhen durch die Zimmer [...].«¹⁵

Der keusche Joseph

Nicht zuletzt durch den Bibelunterricht auf dem Katharineum ist Thomas Mann mit der im Buch *Genesis* überlieferten Josephsgeschichte bekannt geworden. Zusätzlich mag er sie auch in der alten Familienbibel der Manns gelesen haben (*Biblia, / das ist / Die gantze / Heilige Schrift / Alten und Neuen Testaments / Deutsch / D. Martin Luthers [...]. Wittenberg 1682*), aus welcher der Erzähler auch die Konsulin Buddenbrook am Heiligen Abend die Weihnachtsgeschichte rezitieren lässt¹⁶ und die in anderer Auflage im Doktor Faustus mit der »umfangreichen, in gepreßtes Schweinsleder gebundenen und mit ledernen Spangen zu verschließenden Erbbibel«¹⁷ noch einmal auftaucht. »Ich nahm es zur Hand«, sagt Thomas Mann in seinem für amerikanische Leser bestimmten Artikel *Vom Buch der Bücher und Joseph* (1944) über das »gewaltige Buch«: »ein zu Wittenberg im Jahre 1661 gedrucktes Exemplar« – das ist in Wirklichkeit eine frühere Auflage, der diejenige der Erbbibel von 1682 folgte – »von meinem Großvater meinem Vater vermacht, hie und da an den Rändern mit verblichenen Federstrichen versehen von der Hand längst Verstorbener, die einst über diesen Stellen sann, in irgendeiner ernsten Lebenslage tief angerührt wurden von ihrem Wortlaut, den Martin Luther ihnen in sein gewaltiges Volksdeutsch übersetzt hatte. Ich las eines Abends darin, als »die Zeit erfüllt war«, das heißt: als meine Lebensjahre und die Leiden und Erschütterungen der Epoche mein dichterisches Trachten hinweggewandt hatten vom Bürgerlich-Besonderen und Individuellen und bestimmt hatten, das Typische und Mythische, das Wiederkehrend-Immerseiende und Ewig-Menschliche zu seinem Gegenstand zu machen.«¹⁸

15 *Kinderspiele* [1]; GKFA 14.1, 81. 16 *Buddenbrooks*; GKFA 1.1, 98.

17 GKFA 10.1, 24f. mit dem Kommentar in 10.2, 194. 18 GW XIII, 203.

Für die Arbeit an der Romantetralogie benutzte er dann freilich, um das wertvolle alte Buch zu schonen, eine moderne Ausgabe der Luther'schen Übersetzung aus dem Münchner Georg Müller-Verlag von 1910.¹⁹ Und so las er auch die »Geschichte Josephs und seiner Brüder, diese Perle des Alten Testaments, die ihr Vorbild wohl in ägyptischer Novellistik hat und ein erzählerischer Lieblingsgegenstand des ganzen Orients war, die auch im Koran berichtet wird, aber in der Bibel, wo ihr Schauplatz auf Kanaan und Ägypten verteilt ist, ihre menschlich schönste, wenn auch allzu lakonisch-knappe Form gefunden hat.«²⁰ Ein Teil von ihr war als Geschichte vom »keuschen Joseph« bekannt – und hier setzte Manns ganz persönliches Interesse ein.

Autobiographische Fundierung

Was das Ausleben seiner gleichgeschlechtlichen Neigungen betraf, hatte Thomas Mann sich schon früh zum Triebverzicht entschlossen. Das Thema Keuschheit und ihr Konflikt mit der Sinnlichkeit war deshalb ein Lebensthema für ihn. In der Kunst freilich war vieles möglich, was er sich in der Lebensrealität verbot. Sie bot Befriedigungen, von denen die gewöhnlichen Menschen nichts wussten. Joseph war »schön und hübsch von Angesicht«²¹, wie es schon in der Bibel steht. Thomas Mann beschäftigte sich gern mit ihm. Der innerste Kern seines Interesses an diesem Stoff und der Grund für seine Geduld mit dem Riesenwerk war die Darstellung der erotischen Verfallenheit der Frau des Potiphar an einen schönen jungen Mann, Joseph eben. Aus einem einzigen

19 Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes deutsch von Martin Luther. München/Leipzig: Georg Müller [1910]. Siehe die Wiedergabe der Jakobs- und der Josephsgeschichte aus Thomas Manns Arbeitsbibel mit seinen Randbemerkungen und Unterstreichungen in Materialien und Dokumente S. 1788-1842.

20 Vom Buch der Bücher und Joseph; GW XIII, 203.

21 Gen 39,6; vgl. Materialien und Dokumente S. 1816.

Satz seiner biblischen Vorlage (»Und begab sich nach dieser Geschichte, daß seines Herrn Weib ihre Augen auf Joseph warf, und sprach: Schlafe bei mir!«²²) machte er die vielhundertseitige Geschichte des Persönlichkeitszerfalls einer »keuschen Mondnonne« unter dem Ansturm der Liebe.

Zur autobiographischen Fundierung gehört auch der Bruderkonflikt. Joseph und seine Brüder: Auch hinter dieser Konstellation steht der Bruderkonflikt im Hause Mann, der manche Spuren in Thomas Manns Werk hinterlassen hat. Heinrich Mann war der leidenschaftliche Heterosexuelle, Thomas Mann der homosexuelle Asket. Das spiegelt sich im Roman. Joseph spielt dort den Virtuosen der Keuschheit, seine Brüder, vor allem Ruben und Juda, können ihre Leidenschaften nicht beherrschen. Daraus entwickeln sich allgemeinere Gegensätze. Die Unterschiedenheit von »Joseph« einerseits und den »Brüdern« andererseits nimmt in einem gewissen Grad auch die alten Kontrapositionen von Geist und Leben, Künstlertum und Bürgertum, *Décadence* und Vitalität wieder auf.

Werkgeschichtliche Kontinuität

Asketische Figuren, die der Verführung zur Sinnlichkeit erliegen, bilden eine Grundkonstellation im Werk Thomas Manns. Paradigmatisch steht dafür *Der Tod in Venedig* – jedoch findet man solche Asketen bereits in den frühen Erzählungen, etwa in *Der kleine Herr Friedemann* und *Gladius Dei*, dann auch im Drama *Fiorenza*, in *Königliche Hoheit* und in *Der Zauberberg*. Später werden sie in *Doktor Faustus* und in der Erzählung *Die Betrogene* wieder auftauchen. Der *Joseph*-Roman steht insofern in einer breiten Kontinuität. Thomas Mann leistet sich das Vergnügen, an einer versteckten Stelle, im Kapitel *In Schlangennot*, seinen Erzähler, fast aus der Rolle fallend autobiographisch, meditieren zu lassen:

22 Gen 39,7; vgl. Materialien und Dokumente S. 1816.

Aber beim Beginn unseres geistigen Handelns gleich, da wir in das Kulturleben eintraten, wie einst die Menschheit es tat, unseren ersten zarten Beitrag dazu formend und spendend, stoßen wir auf eine Anteilnahme und Vorliebe, die uns jene Einheit – und daß es immer dasselbe ist – zu heiterem Staunen empfinden und erkennen läßt: Es ist die Idee der Heimsuchung, des Einbruchs trunken zerstörender und vernichtender Mächte in ein Gefaßtes und mit allen seinen Hoffnungen auf Würde und ein bedingtes Glück der Fassung verschworenes Leben. Das Lied vom errungenen, scheinbar gesicherten Frieden und des den treuen Kunstbau lachend hingefenden Lebens, von Meisterschaft und Überwältigung, vom Kommen des fremden Gottes war im Anfang, wie es in der Mitte war. Und in einer Lebensspäte, die sich im menschheitlich Frühen sympathisch ergeht, finden wir uns zum Zeichen der Einheit abermals zu jener alten Teilnahme angehalten.²³

»Im Anfang« bezieht sich auf die Erzählung *Der kleine Herr Friedemann* (1897), »in der Mitte« auf *Der Tod in Venedig* (1912), »in einer Lebensspäte« auf *Joseph und seine Brüder*. Friedemann wird von Gerda von Rinnlingen heimgesucht und zerstört, Gustav von Aschenbach von Tadzio, Mut-em-enet von Joseph. Das allen Gemeinsame ist die Furcht vor dem Zusammenbruch einer mühsam aufrechterhaltenen Lebensordnung durch den Einbruch der Leidenschaft. Autobiographisch steht dahinter die Furcht vor dem Einbruch der verdrängten Homosexualität in ein durch Bürgerlichkeit, Ehe und Familie nach außen hin wohlgeordnetes Leben.²⁴

Aber während die bisherigen Geschichten bis hin zum *Zauberberg* Verfallsgeschichten sind, nötigt die biblische Vorlage Thomas Mann dieses Mal zu einer Aufwärtsbewegung. Joseph behauptet sich, wenn auch mit Mühe. Während Hans Castorps

23 Textband II, S. 1123. Vgl. hierzu Stachorski 2015.

24 Zum Vorstehenden vgl. bes. Kurzke 1993, S. 117f.

Entwicklung in Krieg und Tod mündet, entrinnt Joseph der Welt des Todes. So wird *Joseph und seine Brüder* zu einem echten Bildungsroman. Durch zwei Gruben, nämlich den Brunnen, in den ihn die Brüder werfen, und das Gefängnis, das ihm die Mut-em-enet-Tragödie einträgt, geläutert, wird Josephs überhebliches Lebensgefühl, sein hochgemuter Glaube, alle müssten ihn ebenso lieben wie er sich selbst,²⁵ erschüttert. Der selbstverliebte Träumer beginnt nun erst wirklich, seine Mitmenschen ohne ständigen Bezug auf sich selbst wahrzunehmen. Schließlich wird er sogar der Ernährer seines Volkes. Als Narziss hat Joseph begonnen, am Ende ist er ein sozial Handelnder. Der Künstler übernimmt Weltverantwortung. Das ist die Lehre, die Thomas Mann selbst aus dem Untergang des kaiserlichen Deutschland gezogen hatte und die er in der Weimarer Republik umzusetzen begann. In deren letzten Jahren führt Thomas Mann einen unermüdlichen publizistischen Kampf gegen den heraufziehenden Faschismus. Es sind die Jahre, in denen er die ersten beiden Bände des *Joseph* schreibt. Der *Joseph*-Roman ist eine Konzeption der Weimarer Republik.

Familienroman

»Die bedeutendsten Weltbegebenheiten ist man bis in die Geheimnisse der Familien zu verfolgen genöthigt«, sagt Goethe.²⁶ Und ebendas ist auch das Interesse Thomas Manns: Trotz seines »mit den Jahren vom Bürgerlich-Individuellen weg, zum Typischen, Generellen und Menschheitlichen sich hinwendenden Geschmack[s]«, von dem er zum Beispiel in seinem Brief an Karl Kerényi vom 20. Februar 1934 spricht²⁷, sind die *Joseph*-Romane doch eine Art Familienroman geblieben. »Im Grunde handelt es sich ja wieder«, schreibt er am 23. Mai 1935 an Louise Servicen, »wie schon bei ›Buddenbrooks‹, um die Entwicklungsgeschichte

25 Vgl. Textband I, S. 465₁₂₋₁₅. 26 *Dichtung und Wahrheit*; WA I, 26, 211.

27 TM/Kerényi, 41; vgl. auch hier S. 13f.

einer Familie, in gewissem Sinn sogar wieder um eine Verfalls- und Verfeinerungs-Geschichte, – wie denn der junge Joseph, eine in religiöser Sphäre lebende *artistische* Natur, sich zu seinen Vätern annähernd so verhält wie Hanno Buddenbrook zu den seinen, nur daß [...] in diesem mythischen Buch das Familiär-Bürgerliche ins Menschheitliche gesteigert wird und dem Werk gewissermaßen der Ehrgeiz zugrunde liegt, eine *abgekürzte Geschichte der Menschheit* zu geben.«²⁸

Goethe

Die Roman-Tetralogie *Joseph und seine Brüder*, die Thomas Mann in der Zeit zwischen Dezember 1926 und Januar 1943 schrieb und die in den Jahren 1933 bis 1943 im Druck erschien, ist Thomas Manns Hauptwerk – ebenso unzweifelhaft, wie das für Goethes *Faust* und Wagners *Der Ring des Nibelungen* gilt. Auch diese sind Lebenswerke und ästhetisch-weltanschauliche ›Summen‹, denen Thomas Manns *Opus magnum* in formaler und inhaltlicher Hinsicht vielfältig verbunden ist. Es folgt also – mit einem sehr ungenauen, wohl aus dem Gedächtnis wiedergegebenen Zitat aus dem vierten Buch von *Dichtung und Wahrheit*²⁹ – zunächst unvermeidlich der Name, in dessen Spuren Mann seinen Roman schreiben sollte und wollte, zumindest seiner Selbststilisierung zufolge: »Schon Goethe hatte dieses Bedauern ausgesprochen: ›Höchst liebenswürdig [...] ist diese natürliche Geschichte, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich versucht, sie in allen Einzelheiten auszuführen.‹ Es war diese Versuchung, die mich damals ergriff [...]. Denn nun begann – man schrieb 1926 – die studienmäßige, archäologisch-orientalische, mythologische, religions-geschichtliche Vertiefung in den Stoff, und indem ich

²⁸ DüD II, 170.

²⁹ Es lautet bei Goethe geringfügig anders: »Höchst anmuthig ist diese natürliche Erzählung, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie in's Einzelne auszumahlen.« WA I, 26, 222.

mich als letzter – oder immer noch nicht als letzter? – der langen Reihe abendländischer und morgenländischer Poeten anschloß, die ihn in Vers und Prosa nachgestaltet haben, stellte ich in fünfzehnjähriger, oft und lang unterbrochener Arbeit ein ganzes mythisches Epos, einen vierteiligen Roman-Zyklus daraus her [...]. Ich hätte dem Ganzen jene Äußerung Goethe's zum Motto geben können, die sein Entzücken über die biblische Fabel sowohl wie den Reiz der Amplifikation ausdrückt, den sie hervorbringt.«³⁰

Die frühe Inspiration durch die Josephsgeschichte und das »alte Wunderland der Pyramiden« legt die Vermutung nahe, dass Thomas Mann, obwohl er das in späteren Jahren bisweilen bagatellisiert hat³¹, hier schon in Goethes Spuren wandelt, der in früher Jugend ähnlich von der Welt des nahen Orients – dem »Schauplatz [...], auf dem einige tausend Jahre die bedeutendsten Begebenheiten der Welt vorgehen sollten«³² – gefesselt war und sich zu einer poetischen Elaboration der aus seiner Sicht allzu knapp erzählten Josephsgeschichte in den letzten 14 Kapiteln des 1. Buchs Mose inspiriert fühlte. »Wenn eine stets geschäftige Einbildungskraft [...] mich bald da- bald dorthin führte [...], so flüchtete ich gern nach jenen morgenländischen Gegenden, ich versenkte mich in die ersten Bücher Mosis und fand mich dort unter den ausgebreiteten Hirtenstämmen zugleich in der größten Einsamkeit und in der größten Gesellschaft.« So lesen wir im vierten Buch von *Dichtung und Wahrheit*. »Die Geschichte Josephs zu bearbeiten war mir lange schon wünschenswerth gewesen«, bekennt Goethe, doch er sei zunächst »mit der Form nicht zurecht« gekommen, da er anfänglich ein biblisches Versepos im Auge hatte. Doch mehr und mehr drängte sich ihm eine »prosaische Behandlung« des Stoffs auf. »Nun suchte ich die Charaktere zu sondern und auszumahlen, und durch Einschaltung von Inci-

30 Vom Buch der Bücher und Joseph; GW XIII, 203f.

31 Vgl. an Fritz Joseph, 30. 1. 1953; DÜD II, 342.

32 *Dichtung und Wahrheit*, IV. Buch; WA I, 26, 207.

denzen und Episoden die alte einfache Geschichte zu einem neuen und selbstständigen Werke zu machen.« An »ein so großes Werk als jenes biblische prosaischepische Gedicht« hatte der junge Goethe sich noch nicht herangewagt, doch es »kam zu meiner eignen Verwunderung wirklich zu Stande«³³ – wurde von ihm jedoch beim Autodafé seiner Frankfurter Jugendsdichtungen 1767 in Leipzig verbrannt. Das Vernichtete wollte Thomas Mann nun gleichsam – mit der im Grunde gleichen Intention einer »Amplifikation« der biblischen Geschichte – wie den Phönix aus der Asche wiedererstehen lassen.

In *Dichtung und Wahrheit* bietet Goethe einen Umriss der biblischen Patriarchengeschichte, der wohl zu den ersten Inspirationsquellen von Thomas Manns Opus magnum gehört. »Auf gesetzmäßiger Fortpflanzung des Menschengeschlechts ruht größtentheils die Geschichte. Die bedeutendsten Weltbegebenheiten ist man bis in die Geheimnisse der Familien zu verfolgen genöthigt«, bemerkt Goethe. »Eine besondere Religion, eine von den Göttern diesem oder jenem Volk geoffenbarte, führt den Glauben an eine besondere Vorsehung mit sich, die das göttliche Wesen gewissen begünstigten Menschen, Familien, Stämmen und Völkern zusagt. Diese scheint sich schwer aus dem Innern des Menschen zu entwickeln. Sie verlangt Überlieferung, Herkommen, Bürgschaft aus uralter Zeit. Schön ist es daher, daß die israelitische Überlieferung gleich die ersten Männer, welche dieser besondern Vorsehung vertrauen, als Glaubenshelden darstellt, welche von jenem hohen Wesen, dem sie sich abhängig erkennen, alle und jede Gebote eben so blindlings befolgen, als sie ohne zu zweifeln die späten Erfüllungen seiner Verheißungen abzuwarten nicht ermüden.«³⁴ Goethe rekapituliert in *Dichtung und Wahrheit* nicht die Josephs erzählung selbst, sondern deren Vorgeschichte, die Väterhistorie mit ihren Kerngeschehnissen, zumal die Ge-

33 Ebd. S. 221–225. 34 Ebd. S. 212f.

schichten Jakobs, die er in einer Kurzfassung wiedergibt, die fast schon ein Resümee des ersten Romans aus der Tetralogie Thomas Manns sein könnte:

Es ist oft genug bemerkt und ausgesprochen worden, daß die heiligen Schriften uns jene Erzväter und andere von Gott begünstigte Männer keineswegs als Tugendbilder aufstellen wollen. Auch sie sind Menschen von den verschiedensten Charakteren, mit mancherlei Mängeln und Gebrechen; aber eine Haupteigenschaft darf solchen Männern nach dem Herzen Gottes nicht fehlen: es ist der unerschütterliche Glaube, daß Gott sich ihrer und der Ihrigen besonders annehme. [...] Zur Überzeugung kann man zurückkehren, aber nicht zum Glauben. Daher die unendlichen Prüfungen, das Zaudern der Erfüllung so wiederholter Verheißungen, wodurch die Glaubensfähigkeit jener Ahnherren in's hellste Licht gesetzt wird. Auch in diesem Glauben tritt Jakob seinen Zug an, und wenn er durch List und Betrug unsere Neigung nicht erworben hat, so gewinnt er sie durch die dauernde und unverbrüchliche Liebe zu Rahel, um die er selbst aus dem Stegreife wirbt, wie Eleasar für seinen Vater um Rebecca erworben hatte. [...] Sieben Jahre dient er um die Geliebte, ohne Ungeduld und ohne Wanken. Sein Schwiegervater, ihm gleich an List, gesinnt wie er, um jedes Mittel zum Zweck für rechtmäßig zu halten, betriegt ihn, vergilt ihm, was er an seinem Bruder gethan: Jakob findet eine Gattin, die er nicht liebt, in seinen Armen. Zwar, um ihn zu besänftigen, gibt Laban nach kurzer Zeit ihm die Geliebte dazu, aber unter der Bedingung sieben neuer Dienstjahre; und so entspringt nun Verdruß aus Verdruß. Die nicht geliebte Gattin ist fruchtbar, die geliebte bringt keine Kinder; diese will wie Sara durch eine Magd Mutter werden, jene mißgönnt ihr auch diesen Vortheil. Auch sie führt ihrem Gatten eine Magd zu, und nun ist der gute Erzvater der geplagteste Mann von der Welt: vier Frauen, Kinder von dreien, und keins von der geliebten! Endlich wird auch diese beglückt, und

Joseph kommt zur Welt, ein Spätling der leidenschaftlichsten Liebe.«³⁵

Der Anstoß

Den unmittelbaren Anstoß zur Konzeption des *Joseph* erhielt Thomas Mann wohl im Mai 1922 anlässlich des Besuchs einer Ausstellung des Malers und Illustrators Hermann Ebers (1881–1955), eines Jugendfreundes von Katia Mann, in der Galerie Caspari an der Münchner Briennerstraße. Ebers hatte in einem Zyklus von Lithographien die Josephsgeschichte dargestellt und regte Thomas Mann an, sich wieder mit ihr zu beschäftigen. »Der Künstler wünschte sich einen einleitenden Schriftsatz von mir zu seinem Werk, und halb gewillt, ihm den Freundschaftsdienst zu leisten, las ich in meiner alten Familienbibel [...] die reizende Mythe nach«, schreibt Thomas Mann in seinem *Lebensabriß* von 1930. Und schon hier zitiert er Goethes Wort von der zu kurzen Erzäh-

35 Ebd. S. 218–220. – Baskakov 2014 (S. 121–123) weist darauf hin, dass ein weiterer Impuls für den Entschluss, die biblische Josephsgeschichte in einem modernen Roman neu zu gestalten, von Tolstois Schrift *Gegen die moderne Kunst* (Berlin 1898) ausgegangen sein könnte, die Thomas Mann um die Jahrhundertwende gelesen hat und die er in einem Notizbucheintrag von 1908/09 zu seinen »Lieblingsbüchern« zählt (Nb. II, 181). Tolstoi stellt hier die biblische Josephsgeschichte mit ihren Gefühlen, »die sowohl dem russischen Bauern, dem Chinesen wie dem Afrikaner, dem Greisen wie dem Kinde, dem Gebildeten wie dem Ungebildeten zugänglich sind«, dem modernen Roman gegenüber: »Der Verfasser der Geschichte Josephs hat es nicht für notwendig erachtet, uns genau, wie man es heute tun würde, das blutige Kleid Josephs, noch das Kostüm Jakobs und das Haus, das er bewohnte, noch die Toilette der Frau des Potiphar zu beschreiben. Die in dieser Geschichte ausgedrückten Gefühle sind so stark, dass alle Einzelheiten dieser Art darin überflüssig erscheinen und dem Ausdruck dieser Gefühle schaden würden. Der Autor hat nur die unumgänglich notwendigen Züge beibehalten. [...] Und dank diesem Mangel unnützer Einzelheiten ist seine Erzählung allen Menschen zugänglich [...]. Dagegen versuche man die besten Romane unserer Zeit ihres Beiwerkes zu entkleiden, und man wird sehen, was davon übrig bleibt!« Dies mag Thomas Mann zu einem produktiven Widerspruch angeregt haben.

lung, die auszumalen reizte. »Noch wußte ich nicht«, so fügt er hinzu, »wie sehr mir dies Wort aus ›Dichtung und Wahrheit‹ zum Motto kommender Arbeitsjahre werden sollte.«³⁶ Aus dem »Schriftsatz« wurde freilich nichts, aber das »Malerisch-Bildmäßige« sollte den Joseph immer prägen, wie Thomas Mann am 16. Mai 1934 an René Schickele schreibt.³⁷ Übrigens war auch Goethes Joseph-Erzählung von einem Bilder-Zyklus ausgegangen, den er elfjährig dem Maler Trautmann vorschlug und den dieser tatsächlich im Auftrag des französischen Grafen Thoranc, der während der französischen Besetzung Frankfurts im Hause Goethe einquartiert war, ausführte.³⁸

Fraglich ist, zumindest zu dieser Zeit, inwieweit Thomas Mann zur Kenntnis genommen hat, dass ein Jahrzehnt zuvor (1914) einer seiner bedeutendsten künstlerischen Antipoden: Richard Strauss, in Verbindung mit Harry Graf Kessler und Hugo von Hofmannsthal, eine *Josephslegende* als Tanzdichtung komponiert hat. In seiner Vorbemerkung zur Textausgabe von 1914 schreibt Hofmannsthal: »Die uralten legendären Stoffe sind in doppeltem Sinn unerschöpflich: nach innen zu enthalten sie das Menschliche Gleichbleibende in einer Verdichtung, die den Jahrtausenden widersteht und jedem neuen Geschlecht durch frische unberührte Bruchflächen ergiebig wird, nach außen hin setzten sie die Phantasie der Welt unabhängig in Bewegung, so dieser vom ägyptischen Joseph, an welchem, nach so vielen Musikern, Malern und Dichtern, auch Goethe nicht unberührt vorübergegangen ist.«³⁹ Die Balletthandlung von Kessler und Hofmannsthal weist indessen in eine ganz andere Richtung als Thomas Manns spätere Romane; beeinflusst hat sie in ihrer totalen Äs-

36 GW XI, 136. 37 TM/Schickele, 69. 38 Vgl. Lang 2009, S. 84–111.

39 *Josephslegende*. Handlung von Harry Graf Kessler und Hugo von Hofmannsthal. Musik von Richard Strauss. In: Hugo von Hofmannsthal: *Sämtliche Werke*. Kritische Ausgabe. Veranstaltet vom Freien Deutschen Hochstift. Bd. 27: *Ballette, Pantomimen, Filmszenarien*. Hrsg. von Bärbel Schmid und Klaus-Dieter Krabiel. Redaktion: Klaus-Dieter Krabiel. Frankfurt a.M. 2006, S. 63–85.

thetisierung des Stoffs die Letzteren mit Sicherheit nicht. Die Welt, die zwischen Richard Strauss und Thomas Mann liegt, zeigt sich zumal in der Religionsfeindlichkeit des Komponisten. »Der keusche Joseph liegt mir nicht recht«, schreibt er am 11. September 1912 an Hofmannsthal, der ihn zu dieser Ballettkomposition angeregt hat, »und was mich mopst, dazu finde ich schwer Musik. So ein Joseph, der Gott sucht, – dazu muß ich mich höllisch zwingen. Na, vielleicht liegt in irgendeiner atavistischen Blinddarnecke doch noch eine Melodie für den braven Joseph.«

Hofmannsthal verteidigt in seinem Antwortbrief vom 13. September des Jahres die Josephsgestalt gegen Strauss' Herabsetzung, aber die Verteidigung – die Ästhetisierung Josephs zu einer allein im Tanz, im tänzerischen ›Aufschwung‹ sich offenbarenden Genie-Figur – zeigt gerade, welch gänzlich anderen Blick er auf diese Gestalt wirft als der von ihrer mythisch-religiösen Faktur bewegte Thomas Mann: »Sein Gottsuchen, in wilden Schwüngen nach aufwärts, ist nichts anderes als ein wildes Springen nach der hochhängenden Frucht der Inspiration.« Und er bezieht ihn auf das »unheimliche Grundmotiv von Strindbergs ganzem Lebenswerk«, dem »Kampf des Geniehaften«, Männlich-Intellektuellen mit dem weiblichen »Herabziehenwollen«. Auch Thomas Mann sieht Joseph als »Künstler, insofern er mit seiner imitatio Gottes auf dem Unbewußten spielt«⁴⁰, aber Josephs »Künstlernatur«⁴¹ gründe in seinem – Thomas Mann zufolge schon von Luther bemerkten – »Schauspielertum«⁴², einem humoristisch darstellbaren Schelmentum (als »göttlichen Schelmen-Roman[]« hat er seine »Joseph-Bücher« denn auch immer wieder, so gegenüber Karl Kerényi, sehen wollen⁴³), nicht wie bei Hofmannsthal in einer emphatischen Genie-Ästhetik, mit der er in seinen Joseph-Romanen gerade brechen will.

40 [On Myself]; GW XIII, 164.

41 Vom Buch der Bücher und Joseph; GW XIII, 205.

42 An Eberhard Hilscher, 1. 6. 1954; DÜD II, 350.

43 TM/Kerényi, 98.

Ägypten

Im März 1925 unternimmt Thomas Mann eine dreiwöchige Mittelmeerreise, die ihn auch nach Ägypten führt. Kein Zweifel, dass sie der Vorbereitung des Joseph-Plans »nützlich sein« soll; von »noch etwas schattenhaften Plänen, die ich im Geheimen hege«, spricht er in seinem Brief an Ernst Bertram vom 4. Februar 1925.⁴⁴ Zwar hält er sich überwiegend in Kairo auf, doch besucht er auch die Pyramiden, Luxor, Karnak und das Tal der Könige. Gerührt glaubt er – einer Fehlinformation aufsitzend, der er nur zu gern Glauben geschenkt hat, da der ›Ketzer-Pharao‹ einst im Zentrum der Joseph-Romane stehen wird – vor der Mumie Echnatons, das heißt Amenophis IV. zu stehen⁴⁵, obwohl es sich in Wirklichkeit um Amenophis II. handelt. In seinem Artikel *Unterwegs*, den er für die *Vossische Zeitung* vom 12. April 1925 geschrieben hat, blickt er auf seine Reise zurück: »Das Morgenland . . . Doch, doch, ich habe es aufgenommen. Ich trage zeitlose Bilder mit fort, die unverändert sind seit den Tagen der Isis und sperberköpfiger Götter. Ich sah die braunen Männer von Kemi die Schöpfeimer hochziehen an den Lehmufeln des Nils, den Ackersmann mit Urgeräten den heiliggedüngten Boden bestellen, den Ochsen das Wasserrad drehen. Ich sah das Kamel, das weise, schäbige, nützliche, alte – Jahrtausende im Blick seines grotesken und klugen Schlangenkopfes –, und noch immer sehe ich es, bepackt, mit Turbanreihern, eins hinter dem andern, in langer Zeile am Horizont hinziehen, ich werde es immer sehen, wenn ich will, das Morgenland ist doch mein geworden.«⁴⁶

Novellentriptychon

Als Thomas Mann um die Mitte des Jahres 1925 plant, seine Version der Josephsgeschichte niederzuschreiben, hat er noch

44 GKFA 23.1, 130. 45 *Unterwegs*; GKFA 15.1, 957. 46 Ebd. S. 958.

längst nicht im Sinn, einen ganzen Roman, gar eine Tetralogie zu schreiben. »Was ich plante«, schreibt er im *Lebensabriß* von 1930, »war eine Novelle als Flügelstück eines historischen Triptychons, dessen beide andre Bilder spanische und deutsche Gegenstände behandeln sollten, wobei das religionsgeschichtliche Motiv als durchgehend gedacht war.«⁴⁷ Der spanische Gegenstand war die Welt Philipps II., der deutsche Stoff Luther und Erasmus. Was die drei »historischen Novellen« verbinden sollte, war die Idee des »Religiösen«, die ihm nun rings den Horizont vergoldete und ihn mit dem Ästhetizismus brechen ließ. In einem Gespräch mit Oskar Maurus Fontana vom 11. Juni 1926 bemerkt er: »Ich habe das Religiöse bisher nur mit der naiven Ehrfurcht eines Daseinsmenschen vor dem Unbekannten angesehen. Doch jetzt zieht es mich unendlich heftig an, und ich glaube, das geschieht nicht zufällig, sondern notwendig. Das Religiöse wird unsere ganze nächste Zukunft bestimmen. Das Ästhetische in jeder Form ist endgültig vorüber.«⁴⁸

In dem Triptychon historischer Novellen, auf das sich das zitierte Gespräch bezieht, soll also die Josephsgeschichte ihren Platz finden. Doch wie schon im *Zauberberg* verselbständigte sich der Stoff, entfaltete das Werk seinen Eigenwillen gegenüber den ursprünglich vorgesehenen erzählerischen Proportionen. »Das alte Lied!«, klagt Thomas Mann 1930 im *Lebensabriß*. »Ich hatte kaum, nach langem Zögern, langem Herumgehen um den außergewöhnlich heißen Brei, zu schreiben begonnen, als auch schon die räumlichen Selbständigkeitsansprüche der Erzählung nicht länger zu verbergen waren. Denn meine epische Pedanterie, der Fanatismus des ab ovo hatte mich genötigt, die Vor- und Vätergeschichte mit einzubeziehen, und namentlich die Figur Jaakobs, des Vaters, gewann eine so vorherrschende Stellung, daß der Titel »Joseph und seine Brüder«, an dem ich der Überlieferung wegen hänge, am Ende sich als unzutreffend erweisen und dem

anderen »Jaakob und seine Söhne« wird weichen müssen.«⁴⁹ So kam es zwar nicht, aber es entwickelte sich ein neues Problem: dass der Roman in mehrere Teile zu zerfallen begann. Das ist wirklich eine Klage, denn Thomas Mann hatte seinen *Joseph* durchaus als ein Werk gewollt, das ihm nun zu seinem Leidwesen unter der Hand zu einem mehrteiligen wurde, was er lange zu verleugnen versuchte. So beharrt er anlässlich des *Jungen Joseph* in einem Brief an Julius Bab vom 25. März 1934 darauf, dass man diesen Roman »eigentlich gar nicht als ganz selbständigen Band betrachten« dürfe, sondern »mit dem ersten zusammen« als ein »Ganzes«.⁵⁰

Ab ovo

Der »Fanatismus des ab ovo« ist dem Fanatismus des Ring-Schöpfers Richard Wagner nicht unverwandt – »der unerwartete Entwicklungsweg, den die Erzählung von Joseph eingeschlagen, war insgeheim gewiß doch auch immer von der Erinnerung an Wagners grandiosen Motivbau bestimmt, eine Nachfolge dieses Sinnes gewesen«, gesteht Thomas Mann 1948 anlässlich der amerikanischen Ausgabe der *Joseph-Romane* in einem Band.⁵¹ Freilich hebt er hervor, dass »meine Art, den Mythos zu traktieren, [...] im Grunde der Humoristik von Goethe's »Klassischer Walpurgisnacht« näher [stand] als Wagner'schem Pathos«. Andererseits verweist er 1937 in seiner Züricher Rede über den *Ring des Nibelungen* auf die Begeisterung des späten Wagner für die »Klassische Walpurgisnacht«: »Der alte Mythenbildner und -deuter [...] ist entzückt, seinen hochurbanen Gegenspieler in diesem Urbereich [des Mythos], seinem eigensten Bezirke, anzutreffen und kann sich nicht genug freuen und wundern über die leichte und überlegen geistvolle Anmut, mit der dieser sich darin bewegt.« Und er fügt hinzu: »Es tut wohl, den Wagnerschen Genius sich hier [...] vor dem Goethes neigen zu sehen; es ist ein hochmerkwürdiges

49 GW XI, 138. 50 DÜD II, 151. 51 Sechzehn Jahre; GW XI, 677.

Vorkommnis, die Berührung dieser beiden sonst so entgegengesetzten, so polarisch voneinander entfernten Sphären; es beruhigt und beglückt, dies Erlebnis, zwei gewaltige und kontradiktorische Ausformungen des vielumfassenden Deutschtums, die nordisch-musikalische und die mittelländisch-plastische [...] auf einmal befreundet zusammentreten zu sehen.«⁵²

Ebendiese Synthese des »Nordisch-Musikalischen« und »Mittelländisch-Plastischen« ist auch das Ziel seiner Josephsdichtung. »Das Mythologische bei Goethe, besonders in der ›Klassischen Walpurgisnacht‹ bedeutet für mich immer die Brücke von ihm zu Wagner, der grade diesen Teil des ›Faust‹ besonders liebte und in seiner letzten Zeit in Venedig den Seinen, oft unter Ausrufen der Bewunderung, daraus vorlas«, schreibt Thomas Mann am 6. Dezember 1938 an Karl Kerényi.⁵³ Und in seinem Essay *Sechzehn Jahre* bemerkt er: »Ich stand [vor der Niederschrift des Schlussbandes], wo Wagner gestanden hatte, als er nach der großen Einschaltung des ›Tristan‹ und der ›Meistersinger‹ die Arbeit an dem dramatischen Epos und Riesenmärchenspiel vom ›Ring des Nibelungen‹ wieder aufnahm. [...] Mit längst erfundenen Themen arbeitend, hatte ich [...] meinen drei schon vorhandenen Märchenopern eine heitere ›Götterdämmerung‹ hinzuzufügen.«⁵⁴ Heitere Götterdämmerung – nichts könnte besser als dieses Paradox Thomas Manns Tendenz des Hinüberspiegelns germanischer Schicksalstragik ins Mediterran-Humoristische zum Ausdruck bringen. Als er am 26. November 1939 in Princeton »mit Genuß Götterdämmerungsplatten« hört, konstatiert er, gewiss im Sinne jener Tendenz des ›Hinüberspiegelns‹, im Tagebuch: »Sphäre des Joseph«.

»Rheingold-Musik« nennt er in einem Brief an Ida Herz vom 27. Juli 1933 den ersten Roman: »anfänglich-ursprünglich«⁵⁵, und so versteht es sich von selbst, dass gleich der erste Satz – »Tief ist

52 Richard Wagner und der ›Ring des Nibelungen‹; GW IX, 506f.

53 TM/Kerényi, 83. 54 GW XI, 677. 55 DÜD II, 136.

der Brunnen der Vergangenheit« – ein Analogon zum Beginn der Ring-Tetralogie bildet. »Tief« fängt auch das Rheingold an: sein erstes ›Wort‹ ist das berühmte »Contra-Es des Vorspiels vom Vorspiel«. Die »Urzelle« und den »Erzbeginn aller Dinge« nennt Thomas Mann dieses in tiefster Tiefe einsetzende Bassfagott-Es in seinen beiden großen Wagner-Essays *Leiden und Größe Richard Wagners* (1933)⁵⁶ und *Richard Wagner und der ›Ring des Nibelungen‹* (1937)⁵⁷, die eng mit den soeben (1933, 1934 und 1936) erschienenen ersten drei Joseph-Romanen verbunden sind, ja eine Art essayistischer Parallelaktion zu denselben darstellen. »Zurück zum Anfang, zum Anfang aller Dinge und ihrer Musik!«⁵⁸ Das ist nach Thomas Mann die Grundtendenz der Ring-, aber auch seiner eigenen Joseph-Tetralogie. Der Appell »Zurück zum Anfang« prägte hier wie da den literarischen Schaffensprozess, der im Falle der Ring-Dichtung beim letzten Teil: *Siegfrieds Tod* (der späteren *Götterdämmerung*) begann, über den *Jungen Siegfried* (später: *Siegfried*) und die *Walküre* bis zum *Rheingold* in immer tiefere Schichten der mythischen Vergangenheit zurückstieg, bis er schließlich beim Ur-Es anlangte, von dem aus sich dann mit Thomas Manns Worten die »musikalische Kosmogonie« des Ring: »das tönende Schaugedicht von der Welt Anfang und Ende« entfaltete.⁵⁹

Unterbrechungen

Wie Wagner den letzten Teil seiner Tetralogie durch *Tristan und Isolde* und *Die Meistersinger von Nürnberg* unterbrach, so Thomas Mann den letzten Teil seines Unternehmens durch seinen *Goethe-Roman Lotte in Weimar* und durch die indische Legende *Die vertauschten Köpfe*. Die Legende hat wie Wagners *Tristan* eine intrikate erotische Dreiecksbeziehung zum Inhalt. Beide Werke sind durch und durch geprägt von Schopenhauers *Metaphysik der Geschlechtsliebe* (in *Die Welt als Wille und Vorstellung II*) und seiner Sym-

56 GW IX, 375. 57 Ebd. S. 512. 58 Ebd. S. 522. 59 Ebd. S. 512.

pathie für die indische Religion. *Lotte in Weimar* (1939) und *Die vertauschten Köpfe* (1940) entsprechen insofern dem, was in Wagners Werkgeschichte *Meistersinger* und *Tristan* waren.⁶⁰ Als Mann sich nach der Beendigung von *Lotte in Weimar* entschloss, endlich wieder mit der Arbeit an den *Joseph-Romanen* fortzufahren, erfasste ihn doch plötzlich wieder die Scheu, das so lange unterbrochene Hauptwerk fortzusetzen, und er schob *Die vertauschten Köpfe* ein, wobei er argwöhnte: »Die Novelle ist, fürchte ich, ein Vorwand, die In-Angriffnahme des IV. Joseph noch etwas zu verschieben, mich noch davon zu drücken [...]«; so in seinem Brief vom 24. Februar 1940 an Kuno Fiedler.⁶¹ Aufgrund der vierjährigen ›Schöpfungspause‹ sah er sich schließlich in derselben künstlerischen Lage wie Wagner: Es war ein Wiederanknüpfen an längst in Imagination und Erinnerung abgelagerte, kristallisierte Motivkomplexe. So schreibt er am 6. Juli 1947 an Hedda Eulenberg: »Es war, artistisch, etwas wie mit der ›Götterdämmerung‹ nach den Einlagen ›Tristan‹ und ›Meistersinger‹, ein Arbeiten mit altgegebenen Motiven.«⁶²

Berater

Als Thomas Mann im November/Dezember 1926 mit der Niederschrift des »Vorspiels« der *Geschichten Jaakobs* beginnt, steckt er bereits tief in ausgedehnten Quellenstudien. »Wirklich«, kann er 1928 sagen, »[...] ich bin ein wenig Orientalist geworden, wie ich zur Zeit des ›Zauberbergs‹ Mediziner war.«⁶³ Als er am 8. November 1927 im Auditorium maximum der Münchner Universität aus dem ersten Hauptstück der *Geschichten Jaakobs* (*Am Brunnen*) liest, befindet sich Wilhelm Spiegelberg (1870–1930), Ordinarius für Ägyptologie an der Ludwig-Maximilians-Universität, unter den Hörern. Thomas Mann sucht alsbald Kontakt zu ihm. Spiegelberg soll nun für drei Jahre, bis zu seinem plötzlichen Tod infolge

60 Vgl. Borchmeyer 2010. 61 TM/Fiedler I, 35. 62 DÜD II, 325.

63 Ein Wort zuvor: *Mein ›Joseph und seine Brüder‹*; GW XI, 626.

einer Embolie am 23. Dezember 1930, der eigentliche ägyptologische Mentor Thomas Manns werden, der ihm für die authentische Sicht des alten Orients die Augen zu öffnen weiß. Er macht ihn mit der aktuellen ägyptologischen Literatur vertraut und scheint ihn in der Absicht bestärkt zu haben, Joseph zum Zeitgenossen Echnatons zu machen, dessen Sonnen-Monothetismus mit dem hebräischen konkurrieren zu lassen.⁶⁴ Spiegelberg zeigt Thomas Mann die Schätze der Bibliothek des ägyptologischen Seminars, zu deren eifrigen Benutzern dieser in der Folgezeit gehört, er führt ihn durch die ägyptische Sammlung der Münchner Glyptothek und erteilt Ende 1929 eingehende Ratschläge für die bevorstehende Ägyptenreise des Ehepaars Mann. Am 14. Februar 1930 tritt Thomas Mann zusammen mit Katia und in Begleitung von Wilhelm Spiegelberg seine zweite Orientreise an, die sich nicht wie die erste, die Mittelmeerreise von 1925, auf den Umkreis von Kairo und Theben beschränkt, sondern Thomas Mann durch ganz Ägypten führt. »Die ›Geschichten Jaakobs‹ waren schon fertig [...], als ich, Anfang 1930, die Orientreise nach Ägypten und Palästina antrat, die kaum noch als Studienreise gelten konnte, sondern nur der Nachprüfung meiner von fern bewerkstelligten Versenkung [...] an Ort und Stelle diente. Immerhin, mit leiblichen Augen sah ich die Nillandschaften vom Delta bis hinauf (oder hinab) ins Nubische, dazu die Stätten des Heiligen Landes, und meine Eindrücke kamen dem zu einem Teil noch in Deutschland geschriebenen dritten Bande, genannt ›Joseph in Ägypten‹ zugute.« So schreibt Thomas Mann 1948 in seinem Rückblick *Sechzehn Jahre*.⁶⁵

64 Vgl. Grimm 1992, S. 25ff.

65 GW XI, 673. Bei der Datierung unterlaufen Thomas Mann hier Erinnerungsfehler: Die *Geschichten Jaakobs* wurden erst im Oktober 1930 abgeschlossen. Noch in Deutschland wurden die ersten beiden Hauptstücke von *Der junge Joseph* geschrieben, dann aber zu Beginn des Schweizer Exils ab März 1933 überarbeitet; vgl. hier S. 32f.

Selbstzweifel und Eigenwille des Werks

Die Entstehungsgeschichte der *Joseph*-Romane ist geprägt von permanenten Selbstzweifeln Thomas Manns, die ihm oft die Freude an der Arbeit vergällen. Oskar Loerke gesteht er am 15. Dezember 1932, *Joseph* sei »an und für sich eine verrückte Aufgabe«, die »manchmal fast zu viel« für ihn sei⁶⁶, namentlich im Hinblick auf die zu bewältigenden Quellen und ihre geistige Dimension sowie auf die Gefahr einer ›Verwissenschaftlichung‹ des Erzählwerks. Und René Schickele bekennt er wenige Tage später, am 21. Dezember des Jahres: »Mein Roman ist offenbar zu schwer für mich. Ich habe sehenden Auges schon soviel daran verdorben, daß mir graust.«⁶⁷ Diese Selbstquälerei setzt sich über die anderthalb Jahrzehnte der Arbeit am *Joseph* fort. Die Zweifel und Depressionen werden nur aufgehellt durch die positive Resonanz des Familien- und Freundeskreises sowie des Lesepublikums. Thomas Mann klammert sich an die Überzeugung, die er am 14. April 1927 dem jungen Schriftsteller Carl Maria Weber gegenüber äußert: »Die Dinge, die ohne Skrupel und Zweifel, ja ohne gelegentliches Verzweifeln entstehen, sind meistens nichts wert.«⁶⁸

Vier Bände

Die *Geschichten Jaakobs* wurden Ende 1926 begonnen und waren Ende 1930 fertig. Das ist eine verhältnismäßig lange Zeit. Auf der einen Seite war es schwer, den Ton zu finden für eine Unternehmung, die vorbildlos war. Auf der anderen Seite waren außerordentlich viele andere Verpflichtungen zu verkraften. Thomas Mann war ein kultureller Repräsentant der Weimarer Republik, engagierte sich politisch für die SPD, trat als Redner und Wahlkämpfer auf, publizierte Artikel gegen Hitler, schrieb zahlreiche essayistische Nebenarbeiten literarischer und autobiographischer Art, schob außerdem noch eine Erzählung ein (*Mario und der Zauber*

66 GKFA 23.1, 670. 67 Ebd. S. 671f. 68 Ebd. S. 291.

berer, 1929), absolvierte zahlreiche Lesereisen und erhielt den Nobelpreis für Literatur (1929). Seine Weltgeltung stand auf dem Höhepunkt. Der *junge Joseph* entstand zwischen Dezember 1930 und Juni 1932, verbrauchte also deutlich weniger Zeit. *Joseph in Ägypten* wurde im Juni 1932 begonnen und bis zum Jahresende bis zum 2. Hauptstück *Der Eintritt in Scheol* vorangebracht. Es folgten Monate des Stillstands, die zuerst ihren Grund in der Ausarbeitung des Essays *Leiden und Größe Richard Wagners* hatten, dann einschneidend zu Beginn des zunächst unfreiwilligen Exils. Mühsam und zögerlich kommt die Produktion dann wieder in Gang. Von März 1933 an lässt sich der Arbeitsprozess in den Tagebüchern verfolgen, dazu später mehr.

Die *Geschichten Jaakobs* erscheinen im Oktober 1933 im S. Fischer Verlag Berlin, bereits im Frühjahr 1934 folgt *Der junge Joseph* (»Der zweite Roman«), dessen Manuskript Thomas Mann am 2. Juli 1932 während der Durchreise in sein Sommerhaus in Nidden im Verlag abgegeben hatte. Zu diesem Zeitpunkt glaubt Thomas Mann immer noch, das Gesamtwerk mit einem dritten Roman, nämlich *Joseph in Ägypten*, abschließen zu können. An der Einheit dieses dritten Romans hat er auch noch festzuhalten versucht, als sich Ende 1935 mehr und mehr herausstellte, dass das Manuskript wie der Nil über das Flussbett des einen Romans hinweg anschwellt. Im *Lebenslauf* von 1936 wird die Konsequenz angekündigt: der dritte Roman *Joseph in Ägypten* »steht vor seinem Abschluß, und ein vierter noch, ›Joseph, der Ernährer‹, soll folgen«. ⁶⁹ Tatsächlich erscheint Mitte Oktober 1936 – nunmehr schon bei der neuen Verlagsadresse Bermann-Fischer in Wien – der im August 1936 abgeschlossene *Joseph in Ägypten* (»Der dritte Roman«). Wenn Thomas Mann im Tagebuch vom 23. August 1936 den Abschluss des Romans verzeichnet und bemerkt: »Leidliche Gesundheitsverhältnisse vorausgesetzt, dürfte der vierte und letzte Band – auch dem Umfange nach nur etwa dem zweiten gleich,

69 GW XI, 454.

sich rascher herstellen. –«, kann man diese Zuversicht und Selbsttäuschung freilich nur mit wissend ironischem Lächeln quittieren: Noch mehr als sieben Jahre, bis zum Dezember 1943, sollte es dauern, bis *Joseph der Ernährer* (»Der vierte Roman«) – Anfang Januar 1943 im Manuskript abgeschlossen – bei Bermann-Fischer, nun in Stockholm (der Wiener Verlag war beim Einmarsch der deutschen Truppen in Österreich im Frühjahr 1938 beschlagnahmt worden), erscheinen konnte.

Die lange Entstehungszeit der *Joseph*-Romane war ebenso wie ihre Vierteiligkeit von Thomas Mann nicht geplant, nicht vorgesehen, nicht gewollt. Das Werk, so hat er selbst es gesehen, setzte seinen eigenen Willen durch. Als 1948 die amerikanische Ausgabe in einem Band erscheint – »dies bisher viergeteilte Werk als das Ganze, das es ist, zwischen zwei Buchdeckeln vereinigt«⁷⁰ –, bekennt er denn auch, für ihn erscheine »hier und jetzt erst, nach Jahren eines ›zerrissenen‹ Daseins [...] die Geschichte in ihrer eigentlichen Gestalt«.⁷¹

Joseph I – III in prekärer Zeit: 1933, 1934, 1936

Thomas Mann hat sich lange gewehrt, die getrennte Publikation der vier Romane zu akzeptieren. Heftig widersetzt er sich 1932 dem Drängen seines Verlags, die beiden fertigen Romane und den noch ausstehenden dritten sukzessive zu veröffentlichen. »Man will doch schliesslich nach der langen Plage das Ganze zu seiner Stunde en bloc hinstellen.«⁷² Doch die Zeitumstände zwangen ihn umzudenken. Die »Machtergreifung« Hitlers, die unvorhergesehene Emigration, die Beschlagnahme seines Hauses und die Sperrung seiner Bankkonten brachten ihn 1933 in eine prekäre Situation. Sein amerikanischer Verleger Alfred A. Knopf, der schon beträchtliche Vorschüsse gezahlt hatte, drängte auf die

70 Sechzehn Jahre; GW XI, 669f. 71 Ebd. S. 672.

72 An Martin Platzer, 26. 7. 1932; GKFA 23.1, 644.

Publikation des ersten Romans im Herbst 1933, was den durch die politischen Zustände ohnehin gefährdeten S. Fischer Verlag in größte Schwierigkeiten gebracht hätte. In einem Brandbrief aus Lugano vom 8. Juni 1933 schreibt Gottfried Bermann Fischer an Thomas Mann: »Die Folgen eines Erscheinens Ihres ›Joseph‹ in Amerika vor der deutschen Ausgabe wären niederschmetternd nicht nur für Sie, auch für uns und alle, die in Liebe und Verehrung an Ihnen hängen und nun glauben müssen – und man wird diesen Glauben stärken –, Sie hätten sie verlassen. Denken Sie bei Ihrem Entschluß an diese Menschen, die auf Ihr Werk warten. So kampflos die Position zu räumen würde Ihnen von Ihren Freunden niemals verziehen werden, von Ihren Feinden mit Hohnlachen begrüßt. Wollen Sie uns das antun? Ihr Buch kann heute in Deutschland ungestört erscheinen. Kommt es zuerst in Amerika heraus, so wird es in Deutschland, das ist gewiß, stillschweigend boykottiert werden. [...] Wenn Sie Ihr Placet für Amerika geben, dann tun Sie es auch für Deutschland, und wir erscheinen gleichzeitig jetzt mit dem ersten Band.«⁷³

Thomas Mann konnte sich diesem dringenden Wunsch nicht versagen, hätte er doch die Existenz seines Verlags im nationalsozialistischen Deutschland ernsthaft gefährdet. Die Tagebücher dieser Zeit geben seine Skrupel deutlich wieder. Um des Verlages willen sieht er sich zu »Rücksichten« gezwungen, »die innerhalb der Emigration bittere Enttäuschung hervorrufen müssen«⁷⁴. Die Reaktion maßgeblicher Emigranten sollte diese Befürchtung in der Tat bestätigen. Doch der Erfolg der – in den beiden Folgejahren in fast zehn Sprachen übersetzten – *Geschichten Jaakobs* war bedeutend. Die Erstauflage von zehntausend Exemplaren war bereits nach einer Woche vergriffen, und bis zum Jahresende wurden fünfundzwanzigtausend Exemplare verkauft – anscheinend ohne Störung vonseiten der neuen Machthaber. Der Verkaufserfolg des *Jungen Joseph*, der im März 1934 ebenfalls in einer

73 TM/GBF, 19f. 74 Tb. 20.7.1933.

Startauflage von zehntausend Exemplaren erschien, war nicht ganz so groß wie der des ersten Romans, aber auch er fand gleich, wie die zahlreichen Übersetzungen ausweisen, internationale Resonanz.

1935 erschien der Essayband *Leiden und Größe der Meister* als letztes Buch Thomas Manns im alten S. Fischer Verlag. Gottfried Bermann Fischer wanderte mit seinen in Deutschland unerwünschten oder verbotenen Autoren nach Wien aus. Dort erschien der zu mehr als drei Vierteln im Schweizer Exil entstandene *Joseph in Ägypten* – das bis zum zweiten Hauptstück gediehene Manuskript hatte Erika Mann am 15. März 1933 aus München in die Schweiz gerettet – im Oktober 1936 wieder in einer Auflage von zehntausend Exemplaren, noch in derselben Leipziger Druckerei hergestellt wie die früheren Bände. Wie für diese hatte der renommierte Schweizer Buchillustrator Karl Walser, der Bruder von Robert Walser, erneut das Umschlagbild entworfen, so dass sich die drei Bände äußerlich glichen. Obwohl der dritte Roman in Deutschland noch ausgeliefert werden konnte, blieben die Verkaufszahlen hinter denen der früheren Bände zurück, zumal die nationalsozialistische Pressezensur dem Verlag keinerlei Öffentlichkeitsarbeit gestattete. Hatte Thomas Mann doch in einem Artikel der *Neuen Zürcher Zeitung* am 3. Februar 1936 seine Zurückhaltung gegenüber der Emigration endgültig aufgegeben und seine eindeutige Absage ans nationalsozialistische Deutschland verkündet.⁷⁵ Am 2. Dezember 1936 wurde ihm die deutsche Staatsbürgerschaft entzogen. Dass die Ausbürgerung erst neun Monate nach jenem Artikel erfolgte, hatte offensichtlich den Grund, dass man im Umkreis der Olympischen Spiele, in denen sich das ›Dritte Reich‹ vor der Weltöffentlichkeit in bestem Lichte zu zeigen suchte, eine solche spektakuläre Aktion gegen den Nobelpreisträger Thomas Mann zu vermeiden suchte. Am 19. Dezember

75 Vgl. Ein Brief von Thomas Mann [An Eduard Korrodi]; E IV, 169–174 mit Kommentar.

folgte die Aberkennung der Ehrendoktorwürde der Universität Bonn, die den berühmten Brief Thomas Manns an den Dekan der Philosophischen Fakultät auslöste, der besonders in Amerika auf lebhaftes Resonanz stieß. In diese heikle Zeit fiel das Erscheinen des dritten *Joseph*-Romans. Übersetzt wurde er wieder in zahlreiche Sprachen und erzielte zumal in den USA einen beachtlichen Verkaufserfolg – der freilich das weitgehende Fortfallen der deutschen Leserschaft nicht ersetzen konnte.

1940–1943: *Joseph der Ernährer*

Es verging die große Pause von vier Jahren zwischen dem dritten und vierten Roman, in welche die zweite Emigration Thomas Manns: von der Schweiz nach Amerika fiel. Ist *Joseph in Ägypten* – berücksichtigt man die Umarbeitung der beiden noch in Deutschland geschriebenen ersten beiden Hauptstücke – so gut wie ganz in der Schweiz entstanden, so ist *Joseph der Ernährer*, zwischen August 1940 und Januar 1943 geschrieben, das ausschließliche Produkt des amerikanischen Exils. Aufgrund der langen Verzögerung konzentrierte sich Thomas Mann nun, soweit ihm das die wochenlangen Lecture-Tours kreuz und quer durch Amerika, der Umzug von Princeton nach Kalifornien und die ausgedehnte publizistische Tätigkeit (darunter allein dreißig Radiobotschaften nach Deutschland) überhaupt ermöglichten, ganz auf das »Hauptgeschäft« des Romans, wie er unter Rekurs auf Goethe immer wieder sagt. (Goethe verwendet diesen Begriff seit dem Tagebucheintrag vom 11. Februar 1826 für die Arbeit an *Faust II.*) Die Entstehung des Schlusstücks der Tetralogie ist in den Tagebüchern so genau wie die keines anderen der vier Romane verzeichnet. Man hat ausgezählt, dass sie sich über einen Zeitraum von 890 Tagen erstreckt, von denen der Autor 627 Tage am letzten Teil seiner Tetralogie gearbeitet hat.⁷⁶ Das war nur

⁷⁶ Vgl. Schirnding 1983, S. 558.

aufgrund der eisernen Disziplin möglich, mit der er seine Vormittage – wo immer er sich befand, ob zu Hause, im Hotel oder im Zug – hermetisch für das »Hauptgeschäft« reservierte. Er war stolz darauf. »Dem ›Joseph‹ wird man es kaum anmerken, daß er zur Zeit von Hitlers Maienblüte geschrieben wurde, und daß ich mich 52 mal darin unterbrach, um Radio-Diatriben [Deutsche Hörer!] gegen ihn zu verfassen. Meine Vormittage sind für Tag, Welt, Politik schall- und luftdicht abgeschlossen. Aergern tu' ich mich nur am Nachmittag«, schreibt er – mit leicht stilisierender Pose aus dem Abstand von mehr als sieben Jahren seit der Fertigstellung des vierten Romans – am 28. Oktober 1950 an Fritz Kaufmann.⁷⁷

Am 4. Januar 1943 schrieb Thomas Mann die letzten Zeilen von *Joseph der Ernährer*. Nur die endgültigen Kapitelüberschriften formulierte er – wie bei den drei vorangehenden Romanen – erst im Nachhinein in den folgenden Tagen. In *Die Entstehung des Doktor Faustus* hat Thomas Mann die Melancholie des Abschlusses und Abschieds von seinem Lebenswerk, das keineswegs erleichternde, sondern eher beschwerende Gefühl der Entlastung, bewegt in Worte gefasst: »Das Jahr 1943 war erst einige Tage alt, als ich die letzten Zeilen des vierten Joseph-Romans und damit des Gesamtwerkes niederschrieb. Ein mir merkwürdiger, aber gewiß nicht übermütiger Tag, dieser 4. Januar. Das große Erzählwerk, das mich durch all diese Jahre des Exils, die Einheit meines Lebens gewährleistet, begleitet hatte, war zustandegebracht, war abgetan, und ich war bürdelos, – ein fragwürdig-leichter Zustand für einen, der seit frühen Tagen, den Tagen der ›Buddenbrooks‹, unter einer weithin zu tragenden Bürde gelebt hat und ohne solche kaum recht zu leben weiß.«⁷⁸ Thomas Mann fällt in ein Loch von »Depression und Traurigkeit«⁷⁹, war die Arbeit an seiner Roman-Tetralogie doch, wie er schon ein Jahr vorher, in einem

77 DÜD II, 336. 78 *Die Entstehung des Doktor Faustus*; GKFA 19.1, 417f.

79 An Agnes E. Meyer, 10. 1. 1943; TM/AM, 453.

Brief an seinen Sohn Klaus Mann vom 26. Januar 1942 schrieb, »meine Stütze und mein Stab seit unserer Nicht-Wiederkehr nach Deutschland.«⁸⁰ Er vergisst hier ein wenig, wie viel Depression und Traurigkeit ihn diese Arbeit ja immer wieder gekostet hat. Im Dezember 1943 erschien der Roman im Rahmen der »Stockholmer Gesamtausgabe der Werke von Thomas Mann« im Bermann-Fischer Verlag – diesmal recht nüchtern ohne Umschlagbild Karl Walsers in einer Auflage von 5000 Exemplaren. Zu seinem Leidwesen war es Thomas Mann verwehrt, die von schwedischen Setzern in Stockholm gedruckten Bogen gegenzulesen, so dass der Erstdruck, wie er immer wieder klagt, »von dämlichen kleinen Druckfehlern« wimmelt.⁸¹ Kurioserweise mussten die Druckbogen des so entschieden gegen den Ungeist des Nationalsozialismus gerichteten Romans auf dem Weg in die Schweiz, wo sie gebunden werden sollten, auch Deutschland passieren. Dort zu wirken hatten sie vor Kriegsende gar keine, in den ersten Jahren nach dem Krieg nur eine sehr geringe Chance.

Schreibkrisen 1933–1934

Wir gehen noch einmal zehn Jahre zurück und setzen neu ein. Die Entstehung der beiden ersten Romane können wir aufgrund der fehlenden Tagebücher nicht genau verfolgen. Die täglichen Aufzeichnungen setzen erst nach Thomas Manns ungeahnter und ungeplanter Emigration im März 1933 wieder ein. Von nun an lässt sich das Werden der Tetralogie jedoch Kapitel für Kapitel ziemlich genau beobachten.

Thomas Mann war mit den zwei noch in München entstandenen Hauptstücken von *Joseph in Ägypten* sehr unzufrieden. Als er sein von Erika aus dem Münchner Haus geholtes Manuskript in Arosa erhält, bedeutet die Fortführung des dritten Romans prak-

80 DÜD II, 248.

81 An Heinrich Mann, 29. 7. 1944; TM/HM, 344, vgl. Textlage S. 208.

tisch einen Neuanfang. Am 22. März nimmt er sich das Manuskript zum ersten Mal wieder vor: »[...] im Hinblick auf notwendige Kürzungen des Eintritts in Ägypten. Die Unterbrechung der Arbeit war lang und tief[...].« Und sie will vorerst nicht recht von der Stelle rücken. Jedenfalls ist Thomas Mann davon überzeugt, dass eine »Kürzung des bisher geschriebenen ägyptischen Joseph« notwendig ist (2. April). Doch es fehlt die Schreibmotivation; die »Unlust zur Fortsetzung des Joseph« bereitet ihm Sorge (4. April). Er macht sich Gedanken »über die Komprimierung der Reise durch Aegypten« (7. April), sucht nach deren »Neugestaltung« (10. April), doch immer wieder klagt er, dass es ihm »[n]icht möglich« ist, sich »zur energischen Beschäftigung mit dem Roman zu zwingen« (9. April). Am 14. Mai kann er endlich mitteilen: »Führe die gedrängtere Fassung der Reise durch Aegypten zu Ende.«

Doch nachdem die »Umformung der Reise« (13. April) bewerkstelligt ist, gerät Thomas Mann auch bei der Konzeption des dritten Hauptstücks (*Die Ankunft*) in den folgenden Monaten von einer Schaffenskrise in die nächste: »Mühsame und müde Versuche, weiterzuschreiben« (18. Mai), »[r]echt unlustiges Weiterschreiben« (21. Mai) – Bemerkungen wie diese durchziehen das Tagebuch, selten unterbrochen von der Erleichterung, dass es »doch etwas leichter und reichlicher« geht (24. Mai). Im Mai zieht er von der Schweiz an die provenzalische Küste um. »Aber mit dem Erzählen geht es kaum vorwärts. Die Widerstände sind groß, ich langweile mich, ich bin zerstreut.« (4. Juni) Zudem wird der Fortgang der Arbeit durch die Vorbereitung des Drucks der beiden ersten Bände und die »Gliederungs- u. Betitelungsarbeit« an ihnen (17. Juni) aufgehalten. Seine Krisenstimmung wirkt sich auch auf die Lektüre des zweiten Bandes aus, den er wegen der »Betitelung« wieder vornehmen muss. »Mit schwerer Sorge« beobachtet er, dass »dessen ganze erste Hälfte mir als beängstigend problematisch und episch unnütz auf Nerven und Gewissen fiel. Es ist sehr schlimm.« (21. Juni) Selbst beim ersten Band empfindet er immer wieder das »Verfehlete, Teigig-Sitzengebliebene«, das »Mehlige im Kuchen« (20. Juli).

Die weitere Arbeit am Roman stockt und stockt. »Es fehlen Heiterkeit und Energie.« Und mit Fontanes Lieblingsformel fragt Thomas Mann sich: »Was soll der Unsinn?« (3. Juli) Erst Ende Juli hebt sich die Stimmung, kommt die Arbeit (immer noch am dritten Kapitel) zügiger von der Stelle. Und gleich fallen auch freundlichere Äußerungen über den ersten Band, dessen Korrekturen er zu lesen hat: »zu Tränen gerührt wieder von Rahels Tod«, seiner weiblichen Lieblingsfigur, die er ganz unmittelbar mit Katia in Verbindung bringt. »Nicht umsonst liebt auch sie die Geschichte Jaakobs und Rahels so sehr. Sie erkennt sie als die idealisierte, die mythische Darstellung unserer Lebensgemeinschaft.« (30. Juli) Im August und September floriert die Arbeit endlich, trotz einiger Rückschläge. Freilich erfüllt den Autor ein steigendes Unbehagen über den sich laufend dehnenden Umfang und den Zugzwang, aufgrund der bevorstehenden Publikation der beiden ersten Bände nun einen dritten schreiben zu müssen: »wieviel besser wäre es, das Werk erst einmal durchzuführen und dann durch Zusammenschweißung seiner gelungenen Teile ein knapperes und glücklicheres Ganzes daraus zu machen, dessen äußere Einteilung vielleicht eine ganz andere wäre als die jetzige in 3 Bänden, auf die ich mich durch die Veröffentlichung des ersten festlegte!« (20. August) Zudem hält er die Publikation des Romans in der aktuellen politischen Situation für problematisch. Bei einer Rückkehr nach Deutschland hätte er seine Verhaftung zu befürchten.

Ende September, Anfang Oktober wird das *Ankunft*-Hauptstück abgeschlossen, gleichzeitig mit Thomas Manns Umzug von Sarnary-sur-Mer nach Küsnacht, zurück in die Schweiz. In das Leben kommt etwas mehr Ruhe. Der Oktober dient der Korrektur und Einteilung des Kapitels, der Vorbereitung der nächsten sowie dem Beginn des vierten Hauptstücks (*Der Höchste*), aber die Arbeit wird überlagert von der hochgespannten Stimmung durch das Erscheinen der *Geschichten Jaakobs* sowie deren erste Rezensionen und Übersetzungen (die ungarische und dänische). Die nächsten

Monate sind wieder von Stimmungsschwankungen bei der zähen Fortsetzung der Arbeit am vierten Kapitel geprägt. Häufig finden sich Bemerkungen wie »Schrieb unlustig« (3. November) oder »Schlechte Arbeitsverfassung« (14. November). Die Stimmung wird indessen aufgehellt durch die überwiegend positive internationale Resonanz auf die Geschichten *Jaakobs*, die enthusiastischen Äußerungen aus dem näheren und weiteren Bekanntenkreis sowie den lebhaften Absatz des Werks. Nach Erlegung der Reichsfluchtsteuer in Höhe von 97000 Reichsmark und Aufhebung der »Sperrung des Finanzamtes« (1. Dezember) fließen auch die Honorare wieder, doch vermag all das kaum Thomas Manns Arbeitsfreude zu mehren. Am 18. Dezember teilt er mit, dass der dritte Roman schon 260 Seiten umfasst »und sich voraussichtlich eine Teilung von III ergeben« werde. Angesichts des langsamen Arbeitstempos (»mit dem besten Willen gearbeitet. Doch sind die Widerstände zur Zeit sehr groß«) liest er »mit Befriedigung, daß [Joseph] Conrad 30 Zeilen als einen guten Tagesdurchschnitt betrachtet« hatte, doch muss er sich eingestehen, dass er es am Vortag nicht einmal zu dieser Zeilenzahl gebracht hat (29. Dezember). Der letzte Tag des Jahres resümiert melancholisch: »Arbeitend wenig zustande gebracht, wie jetzt gewöhnlich.«

Die schlechte Stimmung dominiert auch im neuen Jahr 1934. Im Januar verdrängen die Korrekturen des *Jungen Joseph*, der im Frühjahr erscheinen soll, fast ganz die Arbeit am Neuen. Wesentlichste Korrektur: die Eliminierung des als »unnützlich und belästigend« empfundenen Kapitels *Der Knabe Henoch* am 13. Januar. »Das bedeutet eine Reinigung.« (14. Januar) So kommt das *Huij* und *Tuij*-Kapitel nur langsam voran – Thomas Mann ist froh, wenn er einmal eine, gar anderthalb Seiten zustande bringt –, doch ist die Arbeitsintensität gegen Ende des Monats auf einmal »überraschend enthemmt« (27. Januar), so dass er die Unterbrechung durch seine bevorstehende Vorlesungsreise in der ersten Februarhälfte »sehr lebhaft« bedauert (28. Januar). Originelle Sachen gehen ihm deutlich flotter von der Hand als die Fleißarbeit

der öden Strecken. Am 19. Februar schließt er, stets aufgehalten durch die Fahnenkorrekturen des zweiten Romans, das Huij und Tuij-Kapitel ab und beginnt alsbald mit dem neuen (*Joseph erwägt diese Dinge*), macht sich eingehend neue Gedanken über das bevorstehende Gespräch Josephs mit Potiphar: das »mystische Motiv der Zwiegeschlechtigkeit«, wie es auch in einem Ghassel August von Platens artikuliert wird: »Ich bin wie Leib dem Geist, wie Geist dem Leibe Dir, / Ich bin wie Weib dem Mann, wie Mann dem Weibe Dir«. Er bekennt, durch dieses Gedicht inspiriert: »Das entscheidende Gespräch Potiphar–Joseph ging mir besser auf.« (25. Februar) Hier war sein Eigenstes, Privatestes berührt, das beschwingte ihn.

Stets erprobt er seine neuentstehenden – wie auch alte – Kapitel durch Vorlesungen im Familien- und Bekanntenkreis (Therese Giehse, Ferdinand Lion, Hans Reisiger u. a.), deren Resonanz die nie aufgehörenden Selbstzweifel ein wenig mindert, ihn bisweilen aber auch darin bestärkt. Obwohl ihn fast täglich neue private und gedruckte Nachrichten über die positive Aufnahme des bisher Gedruckten erreichen, gelingt ihm der Abschluss des Kapitels *Joseph erwägt diese Dinge* nur »mit Anstrengung« (am 5. März), und auch die Arbeit am folgenden (*Joseph redet vor Potiphar*) bereitet Pein, bis an den Rand des Versagens der Schreibkraft. Am Erscheinungstag des *Jungen Joseph* resümiert Thomas Mann: »Mein Joseph-Werk ist nicht nur persönliches Alterswerk, es ist in jedem Sinne ein Spätwerk, schon verspätet, luxuriös und künstlich wirkend, Alexandrinismus und wird das wahrscheinlich noch ausgeprägter vermöge des Bewußtseins von sich selbst. Man ist zu jeder geschichtlichen Einsicht bereit.« (20. März)

Ende April schließt er das Kapitel *Joseph redet vor Potiphar* ab. Das folgende *Joseph schließt einen Bund* kommt in den nächsten Wochen wegen der Amerikareise im Mai und Juni so gut wie gar nicht von der Stelle. Noch in Küsnacht bereitet Thomas Mann das aus dem *Jungen Joseph* ausgeschiedene *Henoch*-Kapitel für den Druck in der jüdischen Zweimonatsschrift *Der Morgen* vor und vertieft sich in

seine alten »Leidenschaftsnotizen« über seine Beziehung zu Paul Ehrenberg: »[...] in Hinsicht auf die Passion der Mut-em-enet, für deren ratlose Heimgesuchtheit ich zum Teil werde darauf zurückgreifen können.« (6. Mai) Wie sehr er sich selbst als Mut-em-enet fühlt und Joseph in der Paul Ehrenberg-Rolle sieht, zeigen Zitate aus frühen Liebesgedichten, die er später in den Abschnitt *Der versunkene Schatz* hineinwebt.⁸²

Nach der Amerikareise wendet er sich wieder dem neuen Kapitel zu, das er am 1. Juli abschließt. Die Arbeit am fünften Kapitel kommt im Juli relativ zügig voran. Der August beschert wieder eine schwere Arbeitskrise. Nicht zuletzt die Zeitumstände machen es Thomas Mann schwer, sich dem Roman zuzuwenden. Er ist unruhig, weil er Allotria zu treiben wähnt, während die Weltlage immer drohender wird. »Es scheint, daß ich meine laufende Arbeit vorerst nicht werde weiterführen können, weil ich das Gefühl habe, daß anderes, wofür die Zeit reif geworden, vordringlicher ist«, schreibt er in einem Brief.⁸³ Er spielt hier auf den Plan einer »politischen Bekenntnis- und Kampfschrift« nach Art der *Betrachtungen eines Unpolitischen* an, mit der er sich in dieser Zeit trägt.⁸⁴ »Was geht mich der Roman auch an, wenn es ganz anderes gilt. –«, fragt er sich am 13. August im Tagebuch. Das »*Politicum*« beschäftigt ihn einige Tage, aber er kann sich nicht dazu entschließen. Doch auch zum Roman kann er nicht zurückkehren und rettet sich in einen Kompromiss: den großen Reise-Essay *Meerfahrt mit Don Quijote*, der ihn bis in den Oktober hinein beschäftigte und als vorläufiger Ersatz für eine größere Anti-Hitler-Äußerung herhalten musste. Für diese schien die Zeit noch nicht reif. Noch lockte der reichsdeutsche Absatzmarkt, noch gab es Hoffnung, das Münchner Haus zurückzuerhalten, noch waren nicht alle Brücken abgebrochen.

82 Vgl. Textband II, S. 1564₂₈-1565₆ und den Stellenkommentar zu S. 1564₂₈.

83 An Emil Liefmann, 13. 8. 1934; TM/Liefmann, 81.

84 Vgl. den Brief an René Schickele vom 10. 8. 1934; TM/Schickele, 74.

Die politischen, moralischen und lebenspraktischen Unsicherheiten stören beim Schreiben. Bis Ende Oktober ruht die Fortsetzung des dritten Romans so gut wie ganz. Erst am 24. Oktober findet sich im Tagebuch die Notiz: »Wiederaufnahme der Beschäftigung mit dem ›Joseph‹«. Bis Jahresende kommt das fünfte Kapitel trotz wiederholter Stockungen, aus künstlerischen wie psychologischen Gründen, langsam, aber kontinuierlich voran – wobei das tägliche Pensum fast immer eine Seite ist – und wird bis zum Kapitel *Beknechons* abgeschlossen. Hier bot sich die Gelegenheit, dem Roman ein wenig heimliche Zeitkritik mitzugeben. Während Joseph als Mann der Vernunft und des Fortschritts erscheint, ist sein Gegenspieler, der Amunpriester *Beknechons*, ein finsterner »Altertumsbold[]«, wie der geistvolle *Potiphar* spottet⁸⁵, ein fanatischer Parteigänger urfrommer Volksordnung und Sittenstrenge, ein geistfeindlicher Glaubenspolitiker, der mit der Waffe des Schreckens droht, ein Ausländerfeind und Reaktionär, der um der Ehre und des Reiches willen den hebräischen Sklaven *Joseph-Osarsiph* zu demütigen rät.

Die Jahre 1935 und 1936: *Joseph in Ägypten* schreitet fort

Im Schweizer Exil hat Thomas Mann mehr Ruhe als in den letzten Jahren der Weimarer Republik. Das kommt dem Roman zugute. Der Januar und Februar 1935 sind neben der fast täglichen Arbeit an der Fortsetzung des fünften Kapitels ausgefüllt mit Exzerpten und Notizen für die neuen Kapitel. Eine Lesetournee nach Prag, Wien und Budapest zwingt Ende Januar zur Unterbrechung. Die »Kundgebungen der Sympathie für meine Existenz«, die er überall erfährt, sind ihm eine »Nerven-Wohltat« angesichts der Krisen der laufenden Romanarbeit. Zu seiner Beruhigung erfährt er, dass auch im scheinbar »Unscheinbaren und Langweiligen« für das Publikum Reize verborgen sind. Das ver-

85 Textband II, S. 1081.

anlasst ihn zu dem Bonmot: »Epik ist sublimierte Langeweile« (29. Januar). Am 6. März schließt er das fünfte Hauptstück mit dem Bericht von Mont-kaws bescheidenem Sterben ab, der ihm »schön und rührend« gelungen erscheint. Am Abend liest er den Abschnitt zur Probe der Familie vor. Der Erwartungsdruck versetzt ihn dabei in große nervliche Anspannung. Die Lesung habe ihn, teilt er am nächsten Tag mit, »mehr angestrengt als manche öffentliche, sodaß heute die Nerven in recht schlechter Verfassung« (7. März).

Nach gut einer Woche Pause wendet sich Thomas Mann dem sechsten Hauptstück (*Die Berührte*) zu. Die nur knappen, überwiegend kommentarlosen Notizen der folgenden Wochen lassen auf ein stetiges Gedeihen des Romans schließen. Am 12. April findet sich eine interessante stichwortartige Bemerkung über die »Ironie« des Kapitels: »Erzählermaske als Menschenfreund«. Deutlich zeigt diese Notiz, dass der Erzähler nicht der Autor, sondern eben eine Maske ist, der die Züge des Menschenfreundes – in seiner mitleidvollen Haltung gegenüber Mut-em-enet – gegeben wurden (»die Frau wird einen erbarmen«; 16. April). Er gerät dadurch allerdings in einen Konflikt mit sich selbst bzw. mit der so »menschlich« angelegten »Erzählermaske«, weil er der Figur der Mut – »wie ich sie jetzt, zu schön, festgelegt habe« – lieber »eine andere, hexen- und zauberinnenhaftere Nuance« gegeben hätte (18. April). Der Autor in Kollision mit seinem Erzähler! Freilich wird sich zeigen, dass er im siebten Kapitel doch noch das zuvor abgedämpfte Hexenhafte in die Figur Muts integrieren wird, wie er es sich bereits am Tag nach der zuletzt zitierten Äußerung vornimmt: »Elemente des anderen, zauberischen Jünglingsfangs, werden aufzunehmen sein.«

Eine Reise nach Nizza Mitte Mai und die zweite Reise nach Amerika im Juni/Juli verzögern die Arbeit am großen dritten Kapitel *Die Gatten*, das nach der Rückkehr in einer insgesamt guten Arbeitsphase am 3. August abgeschlossen wird. Gleichzeitig und im Folgenden arbeitet Thomas Mann an einer »zusammen-

ziehende[n] Überarbeitung« (7. Juli) des Anfangs des dritten Romans sowie einer Überarbeitung des *Pyramiden*-Kapitels im zweiten Hauptstück (welch Letztere er nach *Katias* Einspruch später wieder zurücknimmt). Am 6. August findet erneut die Probevorlesung des *Gatten*-Kapitels statt; die anschließende Diskussion veranlasst Thomas Mann zu Detailkorrekturen desselben. Im Tagebuch wechseln Selbsterniedrigung und Selbsterhöhung. Auf die vorangegangenen Selbstzweifel folgt nach der Lesung der *Gatten* am 6. August ein selbstbewusstes Resümee: »Das zur Wurzel Dringen und zugleich Moderne der Sprache, das mit dem psychologischen Primitivismus des ganzen übereinstimmt und Ergebnis des Stoffes, also Stil, zugleich aber das Dichterische selbst ist. Das Außerordentliche und Großartige des Werkes stark empfunden, das mich auch anhält, mich lesend dabei nur mit Großem (Faust, Proust) zu beschäftigen.« (6. August) Das Sichmessen an Proust und die »Augenhöhe« zu Faust (8. November) bleiben Thomas Mann auch in der Folgezeit überaus wichtig.

In den folgenden Wochen überarbeitet Thomas Mann zunächst einige Kapitel des zweiten Hauptstücks (*Das lehrhafte On, Joseph bei den Pyramiden, Das Haus des Gewickelten*), ehe er am 6. September im sechsten Hauptstück fortfährt. Im Oktober gelangen die Kapitel *Dreifacher Austausch* und *In Schlangennot* zum Abschluss. Die folgenden »Liebes-Kapitel« empfindet er – mit Katia – als »*pièce de résistance*« des Bandes. »Wirklich meine ich gewissermaßen über den Berg zu sein, wenn ich sie hinter mir habe.« (28. Oktober) Am 3. November stellt er mit einiger Beklemmung fest, dass der dritte Roman sich gegenwärtig auf 594 Manuskriptseiten beläuft, so dass er unweigerlich zweibändig werden und der erste mit der »Liebesgeschichte« schließen muss. »Es fragt sich nun, ob nicht auch hier vielleicht wieder der Gedanke des sukzessiven Erscheinens schließlich zu akzeptieren ist. Man kann wohl behaupten, daß die ca 650 Seiten bis zur Katastrophe mit Mut ausreichende Substanz für einen einzeln erscheinenden Band haben, dessen Augenblick dann im Frühjahr 1936 gekom-

men wäre, sodaß Bermann seinen neuen Verlag damit eröffnen könnte. – Eine neue, erregende Vorstellung.« (3. November) Die »Liebes-Kapitel« kommen in den nächsten Wochen bei wechselnder Arbeitsstimmung gut voran. »Die erotische Psychologie, verbunden mit der mythischen, beschäftigt mich sehr.« (9. Dezember)

Das siebte Hauptstück

Obwohl Thomas Mann sich im Klaren darüber ist, dass der dritte Roman geteilt werden muss, will er zunächst entschieden an dessen »Einheit« festhalten, während Katia »auf selbständige Benennung« drängt (13. Dezember). Am 16. Januar 1936 ist der endgültige Entschluss gefasst: den dritten Band *Joseph in Ägypten* und den vierten *Joseph der Ernährer* zu nennen. Im Januar beendet Thomas Mann das sechste Hauptstück, das er teilweise mit Nachträgen und neuen Korrekturen versieht. Das laufend maschinenschriftlich druckreif gemachte Manuskript wird regelmäßig an den Verlag gesandt; die Korrektur der Fahnen des bisher Gesetzten unterbricht ständig die Arbeit am Neuen. (»Dies Hereinströmen von in langer Zeit geschriebenen Erzählungsmassen hat etwas Bestürzendes«, 20. Januar) Thomas Mann ist so immer wieder mit dem bereits Geschriebenen konfrontiert, bisweilen zu seiner Zufriedenheit, mitunter aber zu seinem Unbehagen, so bei der »Partie von Menfe bis zur Ankunft bei Petreprê«, die ihm zu schwach und »unlustig« erscheint (16. Januar). Auch andere – so Ferdinand Lion und Erich von Kahler – lässt er in die Korrekturbögen blicken, um ihre Reaktionen zu prüfen. Den Eindruck Lions nach der nächtlichen Lektüre der Bögen gibt er am 17. Januar wieder: »Der Band setze zu schwach ein, aber die Reise, die Städte, On, Memphis vorzüglich – was mich freute.«

Mit dem Umbruch des bisher Gesetzten kann noch nicht begonnen werden, solange die Einteilung des Bandes nicht feststeht. Am 22. Januar wird jedoch die definitive Einteilung des dritten

Romans (wie bei den beiden ersten) in sieben Hauptstücke vorgenommen, so dass Thomas Mann drei Tage später das Signal zum Beginn des Umbruchs geben kann. Am 31. Januar teilt er mit: »Fertigstellung des Maschinen-Manuskripts« (der abgeschlossenen sechs Hauptstücke). Inzwischen hat die Arbeit am letzten und abschließenden Hauptstück *Die Grube* begonnen, wiederum unterbrochen von Korrekturen der eingetroffenen Druckbögen. Thomas Manns Eindruck: »Das Mont-kaw-Kapitel das schönste des Bandes.« (3. Februar) Am 4. Februar verpackt er die fertig korrigierten Bögen zur Versendung an den Verlag.

Nun kann er sich dem siebten Hauptstück widmen. Bis auf einige Stimmungseinbrüche und Störungen durch Nebenaufgaben verläuft die Arbeit einigermaßen kontinuierlich. Im Februar vollendet Thomas Mann das erste Kapitel *Süße Billets*, im März das zweite *Die schmerzliche Zunge*. Zu seinem Leidwesen muss er die Romanarbeit (am dritten Kapitel) Mitte April wegen der Vorbereitung seiner Wien-Prag-Reise im Mai und durch die Arbeit an seiner Wiener Rede *Freud und die Zukunft* unterbrechen. Am 16. April findet noch eine »große Vorlesung« von *Die schmerzliche Zunge* vor Familie und Freunden statt. »Aufregender Eindruck der Großartigkeit. [...] Die Wirkung, die ich gestern feststellen konnte, macht mir die Trennung von dem Roman desto schmerzlicher, die Widerstände gegen die Einschaltung [der bevorstehenden Reise und der Freud-Rede] desto heftiger.«

Erst nach seiner Rückkehr aus Wien kann er am 16. Mai die Arbeit wiederaufnehmen und schließt wenige Tage später das dritte Kapitel (*Dúdu's Klage*) ab, das am 28. Mai der Familie und Therese Giehse vorgelesen wird. Immer wieder macht Thomas Mann sich Gedanken über die Verfilmung des Romans (etwa am 28. Mai), eine Vorstellung, die offensichtlich seine Schreibphantasie beflügelt. Ende Mai schließt er das vierte Kapitel (*Die Bedrohung*) ab. Die Arbeit am fünften (*Die Damengesellschaft*) wird im Juni durch die neue Wien-Budapest-Reise unterbrochen. Unterwegs arbeitet er eine Einleitung zu dem ihn nicht befriedigenden An-

kunft-Kapitel aus (7. Juni). Nach seiner Rückkehr an den heimischen Schreibtisch nimmt er am 21. Juni die Arbeit wieder auf, gleichzeitig mit der Korrektur der vom Verlag eintreffenden neuen Druckbögen. Das Kapitel *Die Damengesellschaft* wird am 5. Juli abgeschlossen. Im Gegensatz zur Verstimmung in den Tagen zuvor löst die Lesung aus der *Damengesellschaft* vor der ganzen Familie (Katia und den fünf Kindern) am 3. Juli zu seiner Gemütsberuhigung »große Heiterkeit« aus.

Am 20. Juli beendet Thomas Mann das Kapitel *Die Hündin*, das am nächsten Tag Katia und Golo vorgelesen wird. Im Rückblick auf den nun vor dem Abschluss stehenden dritten Roman resümiert Thomas Mann, dieser sei »zweifellos reich an Merkwürdigkeiten und höheren Heiterkeiten.« Eigentümlicherweise ist es nur noch das bisher von ihm kaum kritisierte *Nachtgespräch* aus dem ersten Hauptstück, das ihm »ein Dorn im Auge« ist, das er aber »nicht zu verbessern« wusste; er könne nur hoffen, dass es »mitgenommen« werde. Das ursprünglich als ein einziges geplante Schluss-Kapitel wird als zu lange »Endsuite« (11. August) schließlich in vier Abschnitte aufgeteilt. Nachdem er am 21. August den »Ausklang des Bandes« geradezu »stündlich probiert« hat, kann er am 23. August melden: »Heute Vormittag schloß ich ›Joseph in Ägypten‹ ab, – ein merkwürdiges Datum, wenn ich bedenke, daß die Arbeit an diesem Bande diese ganzen 3 Jahre und annähernd 6 Monate begleitet hat, seit wir München verließen. [...] Der ›Don Quixote‹ [der Essay *Meerfahrt mit Don Quijote*] und der Aufsatz über Freud [*Freud und die Zukunft*] waren die beiden hauptsächlichen Zwischenleistungen. An Ablenkungen und großen Pausen fehlte es nicht: Die beiden Amerikareisen und der aufgegebenen Versuch einer politischen Auseinandersetzung [mit Nazideutschland] waren wohl die bedeutendsten.« In den nächsten Tagen wird das Maschinenmanuskript des zuletzt Geschriebenen korrigiert und fertiggestellt; im September treffen die Korrekturbögen ein, am 15. Oktober erscheint *Joseph in Ägypten* im Druck.

In Kalifornien

Als Josephs »Virtuosenstück der Tugend«⁸⁶ mit knapper Not gelungen war (wenngleich es ihn die Stelle bei Potiphar gekostet hatte), bot der Stoff kaum mehr autobiographische Anknüpfungspunkte. Josephs Karriere als Traumdeuter, sein Aufstieg zu Pharaos Premierminister und die Versöhnung mit den Brüdern waren noch zu leisten – Glückliches und Versöhnliches hauptsächlich. Das motivierte Thomas Mann zunächst nicht genug zum Weiterschreiben. So schaltete er erst einmal den Goethe-Roman *Lotte in Weimar* ein. Hier konnte er sich in der Goethe-Imitation ergehen, noch einmal den Liebesverzicht des Künstlers ins Licht setzen und dessen Leben ein Opfer nennen. Nebenbei konnte er Deutschenschelte und indirektes Eigenlob betreiben – »denn ihre Besten«, lässt er seinen Goethe sagen, »lebten immer bei ihnen im Exil, und im Exil erst, in der Zerstreung werden sie die Masse des Guten, die in ihnen liegt, zum Heile der Nationen entwickeln und das Salz der Erde sein ...«⁸⁷

Aber der *Joseph*-Roman wartete darauf, dass seine Stunde wieder käme. Nach fast vierjähriger Pause, im Juli 1940, nimmt Thomas Mann die Beschäftigung mit dem *Joseph*-Material wieder auf, ohne zunächst etwas zu Papier zu bringen. Er liest Fachliteratur, macht Exzerpte und Notizen und trifft Dispositionen. Am 10. August fängt er endlich an zu schreiben, und zwar am »theologischen Eingangskapitel« (*Vorspiel in Oberen Rängen*, 9./13. August), das er (als »Ouvertüre«) am 25. August abschließt und gleich Katia und Klaus vorliest. Am nächsten Tag beginnt er die Arbeit am (später so eingeteilten) ersten »Hauptstück«. Die knappen Notizen der folgenden Wochen offenbaren, dass auch der kalifornische »Palmen-Sommer« (5. Oktober) seine trübe Produktionsstimmung nicht immer aufhellt. Wenn von dieser die Rede ist, dann finden sich meist negative Bemerkungen wie »sehr unlustig« (23. September) oder »deprimiert«, ist von »Trägheit und

86 Textband II, S. 1189s. 87 GKFA 9.1, 335.

Unerfindsamkeit« die Rede (29. September). Er hat die Empfindung, dass der Stoff für ihn »abgestanden« ist, dass er sich »Lust und Liebe« zu ihm »erst wieder »erfinden« muß« (5. Oktober). Ja, bei seinen Arbeitsversuchen in Chicago seit dem 7. Oktober gesteht er gar, das Manuskript stoße ihn ab (9. Oktober).

Zurück in Princeton, in Chicago und wieder in Princeton, schreibt er mit schwankender Stimmung bis Ende Dezember das erste Hauptstück zu Ende, wobei die Tagebuchnotizen den Fortschritt des Romans fast kommentarlos registrieren. Auch jetzt wieder finden wiederholte Probelesungen statt, wobei Thomas Mann zu seiner Beruhigung erfährt (zumal aufgrund der Reaktionen Heinrich Manns), dass ihm mit der Figur des Mai-Sachme offenbar »eine neue originelle Figur« gelungen ist (27. Oktober). Ihr Vorbild ist der schriftstellernde Arzt Martin Gumpert, ein Emigrant, der im Hause Mann verkehrte und den mit Erika Mann eine wechselvolle Liebesgeschichte verband.

Im Januar 1941 trifft Thomas Mann Vorbereitungen für die Begegnung zwischen Joseph und Echnaton, liest das Johannes-evangelium (»für Echnatón«; 1. Januar), schreibt mühselig und oft »gelangweilt« (eine laufend wiederkehrende Vokabel), nur vom Ethos des Fertigwerdens vorwärtsgetrieben (»es muß nun einmal vollendet sein«; 28. Januar). Trotz gelegentlicher Gemütsaufhellungen zieht sich die Arbeit bis zur Vollendung des zweiten Hauptstücks in der ersten Märzwoche mehr oder weniger zäh hin. Immer wieder ist Thomas Mann überrascht und getröstet, dass bei den Lesungen die heiteren und animierten Reaktionen seiner Hörer der eigenen, überwiegend negativen Stimmung durchaus nicht entsprechen. Trotz diverser Reisen und des Umzugs nach Pacific Palisades kommt die Arbeit am dritten Hauptstück (*Die kretische Laube*) bis zu dessen Abschluss im Juli beschwerlich, aber stetig voran. Dass ihm der Höhepunkt desselben: das Religionsgespräch zwischen Joseph und Echnaton, nicht so gelungen ist, wie es ihm vorgeschwebt hat, bleibt allerdings die melancholische Einsicht, die verkraftet werden muss (vgl.

14. Juli) – mag auch »die jüdisch-griechisch-ägyptische Fuge [...] ihr Großartiges haben« (31. Juli).

Ende Juli trifft Thomas Mann Vorbereitungen für die kommenden Kapitel, zumal für die Bruderszenen und den Tod Jakobs. Die beiden folgenden Monate schreibt er bis zum 24. Oktober das vierte Hauptstück *Die Zeit der Erlaubnisse* nieder. Nun fällt eine wichtige Entscheidung in der Disposition des Stoffs: die Einschaltung des *Thamar*-Kapitels. Ende November macht die »Thamar-Novelle« (18. Dezember/16. Januar 1942) trotz einiger Stimmungstrübungen ständig Fortschritte und kann am 16. Januar des neuen Jahres 1942 abgeschlossen werden. Die Vorarbeit und die Niederschrift des sechsten Hauptstücks (*Das heilige Spiel*) beginnt. Die Vorlesung des *Thamar*-Kapitels erzielt »große[] Wirkung« und bringt Thomas Mann – nach all den Selbstzweifeln der letzten Zeit – zu der Überzeugung: »Der Band ist schon reich und wird den Vergleich mit dem dritten aushalten.« (24. Januar) Die Arbeit am sechsten Hauptstück verläuft ohne größere Störungen und Stimmungseinbrüche. »Freue mich gleichwohl zur Zeit von Tag zu Tag aufs Weiterschreiben. Will nichts als Vollenenden – wie's mit dem Kriege auch gehen möge.« (14. Mai) Am 12. Juli wird das vorletzte Hauptstück abgeschlossen und dessen letztes Unterkapitel gleich der Familie vorgelesen: »[...] glückliche Vorlesung [...]. Rührung und Freude.«

Das »schwache Ende«

Am nächsten Tag beginnt die Arbeit am letzten Hauptstück. Ab Mitte August muss Thomas Mann die Tätigkeit am Roman wegen der Konzeption und Niederschrift seines Vortrags *Joseph und seine Brüder* für die Library of Congress, Washington, unterbrechen. Erst Mitte September kehrt er zum ägyptischen Joseph zurück. Ein riesiges Happy Ending war zu schreiben. So etwas hatte er noch nie gemacht. Das erfüllte ihn mit Missmut. »Das schwache Ende des Romans, freudlos, bekümmert mich.« (22. Dezember)

Als er die Maschinenabschrift der bisherigen Kapitel korrigiert, spendet er sich selber »Beifall nur für einiges Theologische« (27. Dezember).

Am 4. Januar 1943 verzeichnet das Tagebuch: »Arbeitete nach dem Frühstück nah gegen das Ende, ging hinauf, [...] setzte mich wieder und schrieb genau bis zum Lunch-Zeichen / die letzten Zeilen von »Joseph der Ernährer« und damit von »Joseph und seine Brüder«. / Ich war erregt und traurig. Aber so ist es getan, schlecht und recht. Ich sehe darin weit mehr ein Monument meines Lebens, als ein solches der Kunst und des Gedankens, ein Monument der Beharrlichkeit.« Mit dieser melancholisch-skeptischen Selbsteinschätzung endet der Entstehungsweg der *Joseph*-Romane, so wie ihn die Tagebücher nachzeichnen: nämlich überwiegend als Leidensweg. Immerhin kann Thomas Mann ironisch-stolz verkünden: »Mit dem Joseph bin ich früher fertig geworden, als die Welt mit dem Faschismus.« (8. Januar) Ein erneutes Signal dafür, was der Roman ihm vor allem bedeutete: ein persönliches Monument gegen den Faschismus.

Nach dem 4. Januar folgen Manuskriptverbesserungen, die wie üblich nachträglichen »Kapitel-Betitelungen« (6. Januar) und die erneute »Sieben-Teilung des Bandes« (8. Januar) sowie die Korrektur der Maschinenabschrift. Als Nachspiel schließt sich die Moses-Novelle *Das Gesetz* an, die ihn noch einmal zwei Monate kostet. Am 14. März 1943 trennt sich Thomas Mann vom gesamten *Joseph*-Material (»Bilder, Exzerpte u. Notizen«), das er »verpackt bei Seite« räumt. »Erst jetzt«, heißt es drei Tage später, »realisiere ich, was es heißt, ohne das Joseph-Werk zu sein, / die Aufgabe, die in dem ganzen Jahrzehnt immer neben mir, vor mir stand. [...] Es war bequem, an dem Hergebrachten weiter zu wirken. / Wird noch die Kraft zu neuen Konzeptionen da sein?« Noch einmal blickt er am 21. März bewegt auf die Entstehungsgeschichte der Romane und auf ihre Verankerung in seiner eigenen, von Faschismus und Krieg überschatteten Lebensgeschichte zurück.

Roman als Résistance

»Wohin führt Ihr mich?«⁸⁸ Mit dieser Frage an die midianitischen Kaufleute beginnt *Joseph in Ägypten*. Das war noch in Deutschland geschrieben. Thomas Mann konnte da noch nicht die tragische Ironie ahnen, die hinter dieser Eingangsfrage lauerte: wohin das Exil ihn selbst führen werde. Was *Joseph* nicht an der Wiege gesungen war: Das Werk verwandelt sich in einen Exilroman.⁸⁹ Höchst merkwürdig spiegeln sich Entstehungsumstände und Inhalt des Romans ineinander. *Josephs* unfreiwilliges, wenngleich in seinem Unterbewusstsein längst vorbereitetes und motiviertes Exil – dem er in der ersten Zeit durchaus hätte entfliehen können, das von ihm indessen zunehmend internalisiert wird⁹⁰ – spiegelt die Exilsituation Thomas Manns symbolisch wider: unfreiwillig ins Exil gegangen und doch innerlich durch die politische Entwicklung in Deutschland längst darauf vorbereitet und im Grunde seines Herzens sogleich einwilligend, in der ersten Zeit noch mit der zögernd erwogenen Möglichkeit, nach Deutschland zurückzukehren (und von Freunden wie Bermann Fischer dazu gedrängt)⁹¹, aber doch wie *Joseph* im Grunde genau wissend, dass eine neue Lebenskurve sich abzeichnete, bisherige Lebensmaße zu sprengen waren, die Rückkehr ins Alte auszuschließen war.

Bereits in der *Pariser Rechenschaft* von 1926, am Vorabend der Niederschrift des *Joseph*-Projekts, dessen Konturen und Hauptpersonen sich schon abzeichnen (da erscheinen bereits Echnaton und die »Kunst von Amarna«, sogar die Namen von Petep^rê und Mut-em-enet, »mit »schönem Namen« *Eni*«)⁹², deutet sich die Emigration Thomas Manns an, wenn er von der »Eventualkameradschaft« mit russischen Emigranten wie Iwan Bunin in Paris spricht: Noch sei man in Deutschland »nicht so weit, daß ein Schriftsteller vom ungefähren Charakter Bunins den Staub des

88 Textband II, S. 677. 89 Vgl. Schöll 2004.

90 Vgl. Textband II, S. 680f.

91 Vgl. seinen Brief an Oswald Brüll vom 14. 6. 1933; DüD II, 131f.

92 GKFA 15.1, 1168f.

Vaterlandes von den Füßen schütteln und das Brot des Westens essen muß. Aber ich habe gar nicht zu zweifeln, daß unter Umständen mein Schicksal das seine wäre.«⁹³ Sieben Jahre später sollte aus dem »Irrealis« Realität werden. Was Thomas Manns dunkle Ahnung seiner Emigration motiviert, ist der unter den deutschen Intellektuellen um sich greifende »revolutionäre[] Obskurantismus« à la Ludwig Klages (*Der Geist als Widersacher der Seele*, 1929–32) und Alfred Baeumler, gegen den er sich anlässlich von dessen Einführung zu einer Auswahl aus den Schriften Johann Jakob Bachofens mit aller Kraft zur Wehr gesetzt hat.⁹⁴ Würde dieser Obskurantismus an die Macht gelangen, so müsste auch er den Staub des Vaterlandes von den Füßen schütteln.

Thomas Mann wehrt sich gegen die Bestrebungen »nicht nur in Professorenköpfen«, an die »deutsch-romantische Revolution vom Anfang des 19. Jahrhunderts gegen die Aufklärung, den Idealismus und die Klassik des 18., die Antithese von Humanität und Nationalität also« anzuknüpfen und in diesem Sinne zum »Mythos« zurückzukehren (Thomas Mann verwendet den griechischen Begriff anders als Wagner und ebenso wie Nietzsche so gut wie immer mit der lateinischen Endung -us), der sich aller rationalen Welterklärung widersetzt, zu einem Mythos »romantisch-nächtlich-mutterrechtliche[r]« Provenienz also. Eine dergestalt regressive Tendenz lag Baeumler damals zwar – durchaus im Geiste Bachofens – fern. Er suchte nach einer Synthese von vaterrechtlich-geistiger und mutterrechtlich-vorrationaler Welt. Thomas Mann durfte sich freilich durch Baeumlers spätere Wendung zum Nationalsozialismus bestätigt fühlen⁹⁵ und ahnte sie voraus,

93 Ebd. S. 1172f. 94 Ebd. S. 1159f.

95 Dass Thomas Mann Baeumler durchaus missverstanden hat, ist zum ersten Mal von Manfred Dierks belegt worden: Das »falsche Bachofen-Bild«, das Thomas Mann aus Baeumlers Einleitung zu Manfred Schröters *Bachofen-Auswahl Der Mythos von Orient und Occident* (München 1926) bezogen habe, indem er ausschließlich die »den mütterlichen Weltaspekt hervorhebenden Tendenzen« registriert habe, gehe »zu eigenen Lasten«, und es sei falsch, Baeumler als »berauschten Editor des »Mutterrechts« (Die Stellung

wenn er bereits in der *Pariser Rechenschaft* im Obskurantismus den kommenden »Faschismus« angreift. Er bringt gegen ihn denselben Nietzsche in Stellung, den die faschistische Bewegung immer wieder als ihren Heilskünder in Anspruch nehmen wird. Nietzsche wird Thomas Mann zum Gewährsmann jener Synthese von »Mythos und Psychologie«, welche die Zauberformel der Josephsdichtung werden soll, die von Baeumler aber zu seinem Befremden als Möglichkeit negiert werde: »Psychologie und Mythos schließen sich ebenso aus wie Sokratismus und Musik.«⁹⁶

Demgegenüber wird Thomas Mann in seinem *Lebensabriß* von 1930 konstatieren:

[...] die Neugier nach dem menschlich Frühesten und Ältesten, dem Vorvernünftigen, Mythischen, Glaubensgeschichtlichen ist rege in uns allen.⁹⁷ Solche ernsten Liebhabereien der Zeit stimmen nicht schlecht überein mit dem Geschmack eines persönlichen Reifezustandes, der anfangen mag, sich vom Individuell-Besonderen zu desinteressieren und sich dem Typischen, das heißt aber dem Mythischen zuzuwenden. Freilich

Freuds in der modernen Geistesgeschichte; GW X, 264) zu apostrophieren (Dierks 1972, S. 172). Zu diesem ganzen Komplex vgl. Baeumler 1989.

⁹⁶ *Pariser Rechenschaft*; GKFA 15.1, 1160.

⁹⁷ Eigentümlicherweise hat Thomas Mann sich in dieser Hinsicht sogar einem Autor wie Hans Friedrich Blunck verwandt geglaubt, dessen Saga-Bücher schon die völkische Gesinnung ahnen lassen, wenn nicht bereits repräsentieren, die er 1933 offen zur Schau stellte. (Er amtierte 1933–1935 als Präsident der Reichsschrifttumskammer.) Am 13. Mai 1928 schreibt er an Blunck: »Es war gewiß kein Zufall und keine persönliche Laune, was Sie zu diesen Urstoffen greifen ließ, sondern ein tiefer seelischer Hang der Zeit, der Herkunft und den Anfängen des Menschen nachzufragen [...]. Ich kann nur sagen, daß ich aufrichtig die Kraft Ihrer Versenkung und Beschwörung bewundere [...].« Die Sympathie Thomas Manns für das von Blunck beschworene »mythisch Urhafte und Sagamäßige« (GKFA 23.1, 348) zeigt, wie schmal der Grat zwischen rationalisierter und obskurantistischer Mythosrezeption bisweilen zu sein vermag, so dass sogar Thomas Mann in Bezug auf Blunck einer Täuschung verfallen konnte (die ihm 1933 bewusst wurde, vgl. GKFA 23.2, 355).

kann die Eroberung des Mythos von der Stufe aus, die wir einnehmen, nie ohne Selbstbetörung die seelische Rück- und Heimkehr in ihn bedeuten wollen, und die ultraromantische Verleugnung der Großhirnentwicklung, die Verfluchung des Geistes, die wir an der philosophischen Tagesordnung sehen, ist nicht jedermanns Sache. Die Vereinigung von Sympathie und Vernunft zu einer Ironie, die nicht unheilig zu sein brauchte: ein Kunstgriff, eine innere Haltung dieser Art würde wohl bei Betreuung der mir vorschwebenden Aufgabe das natürlich Gegebene sein. Mythos und Psychologie, – die anti-intellektualistischen Frömmel wollten das weit geschieden wissen. Und doch konnte es, so schien mir, lustig sein, vermittelt einer mythischen Psychologie eine Psychologie des Mythos zu versuchen.⁹⁸

Damit ist die Tendenz der *Joseph-Romane* deutlich vorgezeichnet: Rettung des Mythos im Geiste der Einheit von Einfühlung und distanzierender Vernunft, die in einer Ironie zusammenfinden, welche Thomas Mann später lieber Humor nennen wird (da dieser im Unterschied zur Ironie das affirmative Moment stärker gewichtet)⁹⁹, und deren hermeneutisches Werkzeug eben die Psychologie sein soll. Ein Unterfangen, das immer einen ›lustigen‹ Aspekt, ein humoristisches Vorzeichen hat, nicht alles mit höchstem Ernst auf den wissenschaftlichen Prüfstand stellen will. Thomas Mann wird ja nicht müde, den Unernst seiner ›Archäologie‹, das heißt seiner »humoristisch-pseudowissenschaftliche[n] Fundamentierung«¹⁰⁰, »die Scherzhaftigkeit des historisch-kritischen Einschlags des Buches«¹⁰¹ hervorzuheben. In einem Gespräch

98 GW XI, 137.

99 Vgl. seinen Beitrag über [*Humor und Ironie*] in einer Rundfunkdiskussion des Jahres 1953, in dem er ein- und ausdrücklich den Humor der Ironie vorzieht und bekennt: »Ich freue mich immer, wenn man in mir weniger einen Ironiker als einen Humoristen sieht [...]«; GW XI, 803.

100 An Adele Gerhard, 4. 1. 1927; DÜD II, 95.

101 An Ida Herz, 5. 11. 1933; DÜD II, 140.

mit dem Literaturhistoriker Robert Faesi 1934 nennt er die »Gelehrsamkeit« des Romans »eine Maske, ein Kunstmittel«, redet von seiner »Pseudo-Essayistik«¹⁰², ja später gar in einem Brief an Karl Kerényi vom 7. Oktober 1936 vom »Wahrheitsspaß« seiner »Theologie«, die mit »wirklicher Wissenschaft« nicht konkurrieren könne und wolle.¹⁰³ Der Erzähler – mit dem der Autor Thomas Mann grundsätzlich nicht gleichgesetzt werden möchte – ist vielfach ein »unreliable narrator« im Sinne der modernen Romanpoetik, bleibt eine fiktive, perspektivischer Beschränkung seines Horizonts unterworfenen Figur wie die Figuren, von denen er erzählt, mehr als diese wissend, aber nicht allwissend.

Der gegen Obskurantismus und Faschismus gerichtete Widerpruchsgeist ist den *Joseph*-Romanen also von Anfang an eingeschrieben. Kurz vor Erscheinen des ersten Bandes schreibt er am 28. September 1933 an Heinrich Wiegand: Sollte das deutsche Publikum dem Buch einen Erfolg bereiten, wäre das ein lustiger Schlag gegen die neuen Machthaber »als alle Emigranten-Polemik«. ¹⁰⁴ Und kurz nach dem Erscheinen der *Geschichten Jaakobs* teilt er Carl Helbling am 25. Oktober 1933 mit, gewiss sei es den Emigranten schwer begreiflich zu machen, dass es sinnvoll sei, wenn sein neues Buch in Deutschland erscheine. Doch für viele deutsche Leser werde »der Erwerb eines solchen Buches eine stille Demonstration und seine geistige Aufnahme ein Trost« sein.¹⁰⁵ Die *Joseph*-Romane sollen für ihren Autor Manifestation des »eigentliche[n] Deutschland« sein¹⁰⁶; »ungewollt und unverhofft« seien sie in eine »oppositionelle Rolle [...] hineingewachsen«¹⁰⁷; dem Zeitungeist »die Stirn zu bieten« sei ihr Ziel.¹⁰⁸ Wie er schon Jahre vor der »Machtergreifung« »Klages und seine Bäumler«, ihr Insistieren auf der »Unvereinbarkeit von Psychologie und My-

102 Ebd. S. 158. 103 TM/Kerényi, 74. 104 Reg. 33/162a.

105 Reg. 33/183a. 106 An René Schickele, 16. 5. 1934; TM/Schickele, 69.

107 An Eduard J. Chavkin, 9. 8. 1934; DüD II, 160.

108 An Hermann Hesse, 17. 10. 1936; TM/Hesse, 156.

thus«¹⁰⁹, ihren Missbrauch und ihre Missdeutung Bachofens attackiert hat, so sieht er nun die immer wieder verhöhten »Klages-Weiber«, die Bachofen zum Verherrlicher mutterrechtlicher Vorstellungen verfälscht haben, allenthalben am Werk. »Von Blut, Seele, Instinkt und Anti-Vernunft lebt der ganze Fascismus, Nationalismus, Antisemitismus – und wie ich alle die ›Untergänge der Erde am Geist‹ der Klagesweiber längst vor 1933 gehaßt und gefürchtet habe, kann ich nicht sagen.«¹¹⁰ Und so weiß er, dass die *Joseph-Romane* im Grunde von der ersten Zeile an »als Gesamtwerk der Emigration angehören«.¹¹¹

In seinem Essay *Meerfahrt mit ›Don Quijote‹*, der – trotz seiner verdeckten Kritik am Faschismus – noch 1935 in seinem letzten in Deutschland erschienenen Essay-Band veröffentlicht werden konnte, hat Thomas Mann die ›oppositionelle Rolle‹ seiner Tetralogie auf den Begriff gebracht: »Als Erzähler bin ich zum Mythos gelangt – indem ich ihn freilich, zur grenzenlosen Gering-schätzung der nichts als Seelenvollen und Möchtegern-Barbaren, humanisiere, mich an einer Vereinigung von Mythos und Humanität versuche, die ich für menschheitlich zukünftiger halte als den einseitig- Augenblicksgebundenen Kampf gegen den Geist, das Sich-beliebt-Machen bei der Zeit durch eifriges Herumtrampeln auf Vernunft und Zivilisation.«¹¹²

Die psychologische Durchdringung des Mythos oder die Einbettung des Mythos in die Psychologie ist für Thomas Mann die Lösung der Aporie, wie das Mythische vor der Rationalität zu rechtfertigen ist, »denn tatsächlich ist Psychologie das Mittel, den Mythos den fascistischen Dunkelmännern aus den Händen zu nehmen und ihn ins Humane ›umzufunktionieren«, schreibt er am 18. Februar 1941 an Karl Kérenyi und fährt unter Bezug auf den doppelten Segen des sterbenden Jaakob fort: »Diese Verbin-

109 An Hans Ludwig Held, 1. 3. 1930; GKFA 23.1, 459.

110 An Emil Bernhard Cohn, 1. 5. 1942; DÜD II, 252.

111 An Franz Carl Weiskopf, 27. 11. 1945; DÜD II, 320.

112 GW IX, 464f.

dung repräsentiert mir geradezu die Welt der Zukunft, ein Menschentum, das gesegnet ist oben vom Geiste herab und »aus der Tiefe, die unten liegt.«¹¹³ Dieser Segen ist der »produktive Punkt«, wie Thomas Mann schon am 28. Dezember 1926 an Ernst Bertram schreibt¹¹⁴, die leitmotivische Formel der *Joseph-Romane*, welche Geist und Seele, Vater- und Mutterrecht, Mythos und Logos zur Einheit zusammenführen sollen. Den Begriff des Umfunktionierens verdankt Thomas Mann Ernst Bloch.¹¹⁵ Dieser schreibt in einem Brief vom 23. Juni 1940: »Es ist klar, daß Ihr mächtiger *Joseph* das einleuchtendste und glücklichste Exemplum einer Umfunktionierung des Mythos darstellt.«¹¹⁶ Obwohl dieser instrumentalistische Ausdruck Thomas Mann nicht gefiel, kommt er ihm gerade in seiner Hässlichkeit gelegen. »Umfunktionierung« des Mythos (er setzt das Wort immer nur in distanzierende Anführungszeichen) ist ihm lieber als der Verdacht, irgendetwas mit nationalsozialistischer Funktionalisierung des Mythischen zu tun zu haben.

Ästhetische Opposition

Thomas Manns vehemente Parteinahme gegen den aufkommenden Faschismus in der letzten Phase der Weimarer Republik hat dazu geführt, dass man ihn gern an der Spitze einer aktiven politischen Bewegung gesehen hätte. Insbesondere nach seiner schärfsten politischen Attacke überhaupt, dem Artikel *Was wir verlangen müssen* im *Berliner Tageblatt* vom 8. August 1932 (einer Reaktion auf den starken Stimmenzuwachs der NSDAP bei den Reichstagswahlen vom 31. Juli und die von den Nazis verübten Terrorakte)¹¹⁷, suchte man ihn für die Gründung einer neuen Partei zu gewinnen. Doch in einem Brief an H. G. Erdmannsdörffer vom 8. September 1932 weist er dieses Ansinnen ab: »Mich

113 TM/Kerényi, 98. 114 GKFA 23.1, 270.

115 Tb. 25. 6. 1940; an Max Rychner, 24. 12. 1947; *DüD* II, 327.

116 Ernst Bloch: *Briefe 1903–1975*. Bd. II. Frankfurt a.M. 1985, S. 1338.

117 GW XIII, 623–625.

politisch an irgendeine Spitze zu stellen, zu einer Parteigründung aufzurufen, eine Führerfahne zu ergreifen, dergleichen würde für mich bedeuten, meine künstlerische Tätigkeit hinzuwerfen und mich von der Politik, die schon Bismarck einen grossen Raubfisch nannte, der alle anderen kleinen Interessentfische frisst, völlig verzehren zu lassen. So sehr mich das Schicksal Deutschlands und seine Rolle in der Welt beschäftigen und meine Gedanken in Anspruch nehmen, fühle ich mich doch zu sehr als eine geistige Existenz und als Künstler, der auf seine innere Freiheit bedacht sein muss, um nicht die aktive Hingabe ans Politische, die den ganzen Mann fordern würde, aufs äusserste zu scheuen.«¹¹⁸ Das ist das Bekenntnis zu einem Künstlertum, welches das Politische nur in ästhetischer Brechung in die eigene Sphäre eindringen lässt. Es begründet die Entscheidung für die ästhetische Opposition gegen die direkte politische Aktion.

Judentum

Die Opposition gegen Nationalismus und Faschismus ist den *Joseph-Romanen* von Anfang an eingeschrieben. Sie ist von der Überzeugung getragen – die wörtlich den theologischen Leitgedanken der *Joseph-Romane* bilden wird –, »daß Gott das Überständige ekelt, über das er mit uns hinauswill und in Wahrheit, im Geiste längst hinaus ist«, wie er an Hermann Graf Keyserling am 30. Juli 1932 schreibt.¹¹⁹ Und in einem Brief an Karl Stern vom 3. Januar 1932 heisst es, dass die »nationale Idee« heute »tot« sei, »richtiger gesagt, böse und lebensfeindlich geworden ist und nur noch verderblich wirken kann. Was mich den sogenannten Nationalsozialismus so hassen lässt, ist eben dies, daß es ihm gelingt, das Nationale in den Augen der Jugend ins Revolutionäre umzufälschen, so daß heute die unglückseligen Jungen glauben, hundert Jahre früher, zur Zeit der noch heroischen, noch mili-

¹¹⁸ GKFA 23.1, 654. ¹¹⁹ Ebd. S. 646.

tanten Nation zu leben.«¹²⁰ Das ist noch vor der nationalsozialistischen »Machtergreifung« geschrieben. Die Beschwörung des Mythos in seinem *Joseph*-Plan ist in diesem Sinne für ihn die Evokation einer alle nationale und ethnische Beschränkung überwindenden, universalen Geistes- und Bildwelt, die Zusammenschau altorientalischer, griechisch-antiker und jüdisch-christlicher Religiosität. Wie die »Einheit der religiösen Welt«¹²¹ für ihn ein Axiom seines letzten Lebensjahrzehnts gewesen ist, so auch die »Einheitlichkeit der abendländischen Menschlichkeit«.¹²² Ihre »beiden Grundelemente« aber sind für ihn »die Antike und das Christentum«¹²³, die er immer wieder gegen den Faschismus ausspielt.

Wenn seine *Joseph*-Romane aber sein großes Gegenspiel gegen den Faschismus bilden, warum wählt er dann als Stoff nicht das Neue, sondern das Alte Testament? Kein Zweifel: weil er von der Einheit beider Testamente überzeugt ist, im Neuen das Alte und im Alten (wie die zahllosen christlichen Präfigurationen der *Joseph*-Romane zeigen) das Neue, mithin das Judentum im Christentum und das Christentum im Judentum sucht und sieht. Und so ist das Letztere für ihn auch – wie er in seinen Beiträgen zur jüdischen Frage immer wieder betont – »eine Komponente des Deutschtums«.¹²⁴ In einem Brief an Arnold Zweig vom 4. Mai 1934 schreibt er, das Judentum sei neben dem Griechentum einer der Grundpfeiler der abendländischen Gesittung: »Das ist, sehr einfach, mein Europäertum und Philosemitismus.«¹²⁵ Die Wahl des biblischen Stoffes ist also eine deutliche Sympathieerklärung für das Judentum vor dem Hintergrund des eskalierenden Antisemitismus. 1926 – im Jahr des Beginns der *Joseph*-Romane – ist er gar dem deutschen Pro-Palästina-Komitee beigetreten: eine deutliche Parteinahme für den Zionismus. In einem Brief an den Re-

120 Ebd. S. 590. 121 Tb. 1. 5. 1953.

122 An Bedřich Fučík, 15. 4. 1932; GKFA 23.1, 620. 123 Ebd.

124 An Gustav Regler, 21. 2. 1936; Reg. 36/42a. 125 Reg. 34/101a.

ligionsphilosophen Martin Buber vom 2. April 1928 bekennt er, dass er in diesem Fall »einem sehr persönlichen Impuls« folgte, »der, wie Sie sich denken können, mit meiner gegenwärtigen Arbeit [eben dem *Joseph*] zu tun hat«. Von dieser Arbeit weiß Buber, hat er doch bereits die »Ouverture zu meinem neuen Roman«, die *Höllenfahrt* mit bedeutendem Interesse gelesen, worauf Thomas Mann »sehr stolz« ist. Allerdings sind ihm, wie er Buber gesteht, wegen seiner zionistischen Parteinahme »von [antizionistischer] jüdischer Seite die ernstlichsten Vorhaltungen gemacht worden«. Er habe also »in dieser Sache zu eindrucksvolle Erfahrungen von der inneren Zweispältigkeit des Judentums gerade in dieser Frage gemacht [...], um heute noch geneigt zu sein, nun gar in persönlichem Auftreten mich für diese strittige Sache einzusetzen«. Obwohl er auch weiterhin dem Pro-Palästina-Komitee angehören werde, wolle er aber nicht noch einmal in dieser Sache »öffentlich das Wort ergreifen«. ¹²⁶ Das Werden des Staates Israel hat Thomas Mann mit Sympathie verfolgt, wenngleich er dem Zionismus zeitweise skeptisch gegenüberstand, da er in ihm auch eine Spielart des Nationalismus – nicht selten mit faschistischen Vorzeichen – sah ¹²⁷, den die universalistische Tendenz seiner *Joseph*-Romane gerade zu überwinden trachtete.

Das ändert nichts an der Tatsache, dass ihm an einer positiven

¹²⁶ GKFA 23.1, 346.

¹²⁷ Siehe sein Befremden über Arnold Schönbergs *Vier-Punkte-Programm für das Judentum* (1938), das zu unterstützen er ablehnte und in dem er die Gefahr eines seinem Universalismus widerstrebenden faschistischen Nationalchauvinismus witterte. Vgl. TM/Schönberg, 291ff. (Schönbergs Programm) und Thomas Manns Brief an Schönberg vom 9. Januar 1939: die »geistige[] Gesamthaltung« von Schönbergs Programm falle »ohne Zweifel ein wenig ins Fascistische«, denn es sei »ein gewisser Wille zum Terrorismus« spürbar, »der in meinen Augen ein Kondeszendieren zur fascistischen Haltung bedeutet«. Thomas Mann aber ist der Überzeugung, »dass insbesondere der bedingungslos machtpolitische Standpunkt der besonderen Geistigkeit des Judentums, die Sie selbst so richtig als grundreligiös kennzeichnen, wenig zu Gesichte steht.« (Ebd. S. 36)

Darstellung des jüdischen Volkes in seinen Romanen lag. Deshalb reagierte er beglückt, wenn von jüdischer Seite die ›philosemitische‹ Tendenz des *Joseph* bemerkt¹²⁸, und äußerst empfindlich, wenn ausgerechnet von jener Seite Kritik am *Joseph* geübt wurde. In einem Brief an Eduard Jedidjah Chavkin vom 9. August 1934 bekundet er seine besondere »Freude« über dessen positive Resonanz auf die beiden ersten *Joseph*-Bände (in seinem Brief an Thomas Mann vom 31. Juli des Jahres), und er betont: »Der ›Joseph‹ will zwar eigentlich und zuletzt kein Judenbuch sein, sondern ein Bilder- und Geschichtenbuch vom Menschen. Aber gegen die oppositionelle Rolle, in die der Roman ungewollt und unverhofft hineingewachsen ist, habe ich nicht das Geringste einzuwenden, und gern lasse ich die jüdischen Leser als seine kompetentesten Beurteiler gelten, habe auch tatsächlich von Juden die schönsten und gescheitesten Briefe und Besprechungen darüber bekommen. Nun, das war wohl eigentlich schon immer so, und auch wenn es um Menschliches und Menschheitliches geht, nicht nur um Jüdisches, ist der Jude herzlicher und klüger bei der Sache als der Deutsche in seinem gegenwärtigen Zustand.«¹²⁹ Am 4. Februar 1935 schreibt er an Else Meidner allerdings von der »uneinheitliche[n] geistige[n] und seelische[n] Verfassung der deutschen Juden«, von denen gar einige »meine *Joseph*-Bücher für ein antisemitisches Pamphlet hielten«, und er betont einmal mehr: »Zwar will der Roman nicht nur ein Buch für Juden sein, sondern ist menschheitlich gestimmt; aber wenn er, eben darum, ›Halt und Trost für viele ist‹, wie Sie sagen, so kann er es, meine ich, doch auch wieder besonders für Juden sein, denn ein Zufall ist es wohl nicht, daß seine menschheitliche Nachdenklichkeit und Sympathie sich in die alten jüdischen Legenden kleidet.«¹³⁰

128 Vgl. Rezeptionsgeschichte S. 368ff.

129 DütD II, 160. 130 Ebd. S. 167.

Lachen und Festlichkeit

Die Oppositionskraft, die Thomas Mann seinen Joseph-Romanen zugeschrieben hat, liegt nicht zuletzt in ihrem Humor.¹³¹ Immer wieder charakterisiert er seinen Joseph als »Schelm«¹³², als mythischen Pikaro und »Hochstapler«¹³³, mithin als eine Art vorweggenommenen Felix Krull, und den Roman selbst als »göttlichen Schelmen-Roman[]«¹³⁴ in Affinität zum spätgriechischen Roman.¹³⁵ Ein »humoristisches Menschheitslied, gesungen in dunkelsten Tagen«¹³⁶ nennt er ihn, vergleicht seine »mythologischen Welt-Spässe«¹³⁷ eine Woche vor Abschluss der Tetralogie mit »diese[n] ›ersten Scherze[n]‹«, durch die Goethe in seinem allerletzten Brief (an Wilhelm von Humboldt, 17. März 1832) seinen Faust II charakterisiert.¹³⁸ Permanent ist von »Heiterkeit« als Grundstimmung gerade des letzten Romans die Rede und in Verbindung damit von seiner ›Festlichkeit‹.

Feste spielen nicht nur in der Handlung des Romans eine zentrale Rolle – »Das Fest im Sinne der mythischen Ceremonie und der heiter-ernsten Wiederholung eines Urgeschehens ist ja beinahe das Grund-Motiv meines Romans«, schreibt er am 16. Februar 1939 an Karl Kerényi, inspiriert von dessen Aufsatz *Vom Wesen des Festes* (1938)¹³⁹ –, sondern der Roman, dessen Titelheld mehr und mehr der Regisseur seiner eigenen Geschichte, seines regelrechten Lebens-›Spiels‹ ist, wird vom Erzähler selbst als ›Festspiel‹ inszeniert, als »Fest der Erzählung«¹⁴⁰. Ist er selbst doch nichts anderes als ›Wiederholung‹ der ursprünglichen, der biblischen Geschichte. »Diese ganze Geschichte steht überhaupt

131 Vgl. [Humor und Ironie]; GW XI, 803.

132 DÜD II, 158, 234. 133 Ebd. S. 94, 115, 149, 153.

134 An Karl Kerényi, 18. 2. 1941; TM/Kerényi, 98.

135 An Karl Kerényi, 24. 3. 1934; ebd. S. 50.

136 An Marianne Liddell, 8. 10. 1944 u. an Siegfried Marck, 10. 10. 1944; DÜD II, 304. 137 An Hans Meisel, 5. 6. 1941; DÜD II, 236.

138 An Ida Herz, 26. 12. 1942; DÜD II, 267. 139 TM/Kerényi, 87.

schon geschrieben¹⁴¹, so Joseph zu Mai-Sachme vor der Wiederbegegnung mit den Brüdern. Joseph gehört in die Reihe der mythologischen Figuren, die sich selbst bereits als literarische tradiert sehen – wie Goethes Helena, die ihre eigenen divergierenden mythologischen Überlieferungen kennt: »Bewundert viel und viel gescholten, Helena« (Faust, V. 8488). Auch Joseph bewegt sich in einer »vorgeschriebenen« Geschichte, »in Gottes Buch«¹⁴², das nur noch zu lesen ist. Und weil sein Roman nichts als festliche Wiederholung ist, bei welcher der gute Ausgang schon feststeht, ist er erzählte Komödie, deren Grundstimmung »Heiterkeit«, »festliche[r] Spaß«¹⁴³ ist.

Bezeichnenderweise liest Thomas Mann während der Arbeit am letzten Roman Laurence Sternes *Tristram Shandy*, um sich gewissermaßen am britischen Humor zu schulen, der für ihn der Inbegriff der angelsächsischen Literatur ist.¹⁴⁴ »Eine gewisse humoristische Grossartigkeit darin spricht mich sehr verwandtschaftlich an. Humor und Grösse haben viel mit einander zu tun [...].«¹⁴⁵ Thomas Mann hoffte und glaubte, mit seinem Roman »ein wenig höhere Heiterkeit [...] in eine verfinsterte Welt gebracht« zu haben.¹⁴⁶ Noch 1947 bekennt er: »Das Komische, das Lachen, der Humor erscheinen mir mehr und mehr als Heil der Seele [...]. Wer zur Zeit von Hitlers Siegen den »Joseph« schrieb, wird sich auch vom Kommenden nicht unterkriegen lassen [...].«¹⁴⁷ Anders als Theodor W. Adorno, der 1967 auf die Frage *Ist die Kunst heiter?* geantwortet hat, angesichts des Grauens der jüngsten Geschichte könne »keine heitere Kunst mehr vorgestellt werden«, hat Thomas Mann seine Kunst gerade als das metaphysisch-humane Gegenprinzip zu einer durch Hass und Krieg, Fanatismus und Terror verfinsterten Welt gesehen.

140 Textband I, S. LVII. 141 Textband II, S. 1677.

142 Ebd. S. 1677. 143 Ebd. S. 1678.

144 Vgl. Nilges 2011. 145 An Agnes E. Meyer, 30. 1. 1942; TM/AM, 363.

146 An Ludwig Lewisohn, 12. 11. 1945; DüD II, 318.

147 An Agnes E. Meyer, 10. 10. 1947; TM/AM, 687.

Als nach dem Tode Jaakobs Josephs Brüder befürchten, nun folge die große Rache des mächtigen Bruders an ihnen, ruft er auf der letzten Seite des Romans aus: »Daß ich nicht lache! Denn ein Mann, der die Macht braucht, nur weil er sie hat, gegen Recht und Verstand, der ist zum Lachen. Ist er's aber heute noch nicht, so soll er's in Zukunft sein, und wir halten's mit dieser.«¹⁴⁸ Hier wird Joseph – durch sich selbst – in poetischem Anachronismus zum Anti-Hitler stilisiert. Dieser wird dem Gelächter preisgegeben, wie es schon die Filme von Charlie Chaplin (*Der große Diktator*, 1940) und Ernst Lubitsch (*Sein oder Nichtsein*, 1942) getan haben, die Thomas Mann im Kino nachweislich (Chaplin) oder vielleicht (Lubitsch) gesehen hat.¹⁴⁹ Das »Lachen« steht hier als Metapher für die Befreiung der Welt von den tödlich ernstesten Schrecknissen des Nationalsozialismus. Das ist freilich nur möglich, da der auktoriale Erzähler sein Wissen vom Späteren ausblendet, von diesen Schrecknissen nicht direkt, sondern nur in Anspielungen spricht und seinen Horizont durch den der erzählten Zeit begrenzt. So konnte Thomas Mann der Gefahr begegnen, einen politischen, einen Tendenzroman zu schreiben. Sein engagiertes politisch-publizistisches und sein literarisches Geschäft suchte er streng auseinanderzuhalten. Gleichwohl sind die *Joseph*-Romane ein Zeugnis des geistigen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus – aus dem Geiste der Heiterkeit. Epischer Humor als ästhetische Résistance.¹⁵⁰

Psychologie: Schopenhauer und Nietzsche, Jung und Freud

Wie der Humor das artistische, so ist die Psychologie gewissermaßen das szientifische Medium, dem Faschismus den rückschrittlichen Wind aus den mythischen Segeln zu nehmen. Dass

148 Textband II, S. 1919f. 149 Vgl. Vaget 2011, S. 351 u. 364.

150 Vgl. zum Vorstehenden Borchmeyer 1997, S. 203–218, und Schulze-Berge 2006.

Thomas Mann in diesem Zusammenhang immer wieder den Namen von Sigmund Freud ins Spiel bringt, den er seit der Jahreswende 1925/26 mehr oder weniger intensiv studiert hat – fast gleichzeitig mit Bachofen und mit deutlichen Querverbindungen zwischen beiden¹⁵¹ –, kann allerdings das Faktum nicht verdecken, wie sehr seine eigentlichen psychologischen Mentoren Schopenhauer und Nietzsche sind. »Schopenhauer, als Psycholog des Willens, ist der Vater aller modernen Seelenkunde«, schreibt er in seinem großen Schopenhauer-Essay von 1938,

von ihm geht, über den psychologischen Radikalismus Nietzsche's, eine gerade Linie zu Freud und denen, die seine Tiefenpsychologie ausbauten und auf die Geisteswissenschaften anwandten. Nietzsche's Intellekt-Feindschaft und Anti-Sokratismus ist nichts als die philosophische Bejahung und Verherrlichung von Schopenhauers Entdeckung des Willensprimats, seiner pessimistischen Einsicht in das sekundäre und dienende Verhältnis des Intellektes zum Willen. Diese Einsicht, die im klassischen Sinn nicht eben humane Feststellung, daß der Intellekt dazu da ist, dem Willen gefällig zu sein, ihn zu rechtfertigen, ihn mit oft sehr scheinbaren und selbstbetrügerischen Motiven zu versehen, die Triebe zu rationalisieren, birgt eine skeptisch-pessimistische Psychologie, eine Seelenkunde durchschauender Unerbittlichkeit, die dem, was wir Psychoanalyse nennen, nicht nur vorgearbeitet hat, sondern diese selbst schon ist. Im Grunde ist alle Psychologie Entlarvung und ironisch-naturalistischer Scharfblick für das vexatorische Verhältnis von Geist und Trieb.¹⁵²

Thomas Manns Grundüberzeugung ist, dass der Geist nur herrschen kann, wenn er Macht und Recht des Triebes anerkennt, wenn Wille und Vorstellung im Sinne Schopenhauers, Dionysisches und Apollinisches im Sinne Nietzsches, Mutterrechtliches und Vaterrechtliches im Sinne Bachofens, Es und Ich im Sinne

151 Vgl. Dierks 1972, S. 136f. 152 Schopenhauer; GW IX, 577f.

Freuds einander die Waage halten – und der doppelte Segen Jaakobs von oben und unten waltet.

Thomas Manns Wiener Festrede *Freud und die Zukunft* (1936) aus Anlass von Freuds achtzigstem Geburtstag¹⁵³ mutet in manchen Passagen fast eher wie eine Festrede zum 238. Geburtstag Schopenhauers an. Auch hier ist von der Psychologie als Produkt der »hohen Schule Nietzsches«¹⁵⁴ die Rede, aber vor allem werden die Kategorien Freuds aus Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* hergeleitet, in einem Maße, dass man sich fragt, was an ihnen nun eigentlich Neues sein soll, da Thomas Mann darauf verzichtet, Freuds eigene Theorie und Methode wirklich zu referieren. Bezeichnenderweise hat er in einem Brief gestanden, er sei »von Freud beeinflusst« gewesen, »lange bevor ich ihn kannte«¹⁵⁵ – was doch nur bedeuten kann, dass jener ihn nur in längst gehegten eigenen Einsichten bestätigt hat. Und fast mehr als Freud selbst gilt das Interesse seinen Schülern, zumal Ernst Kris, der die für die *Joseph-Romane* grundlegende Idee des »geliebten Mythos«, des »Lebens als Nachfolge«¹⁵⁶ wissenschaftlich bestätigt hat; ja er erlaubt sich, den im Umkreis Freuds tabuisierten Namen seines abgefallenen Schülers C. G. Jung (von ihm euphemistisch als »etwas undankbarer Sprößling dieser Lehre« bezeichnet) zu nennen und seine »bedeutende[] Einleitung« zum *Tibetanischen Totenbuch* zu zitieren.¹⁵⁷

Ausführlich referiert er seinen eigenen »mythischen Roman« mit seiner »psychologischen Theologie« und bezieht sich dabei noch einmal sehr deutlich, wenngleich ohne Namensnennung, auf Jung und das von ihm eingeleitete *Totenbuch*.¹⁵⁸ In der Tat konnte er für die Verbindung von Psychologie und Theologie auf

153 Freud selbst hatte Thomas Manns Bericht zufolge »schon schwer krank, zu der Veranstaltung nicht kommen können, aber am nächsten Tage waren wir zum Tee bei ihm, und da trug ich ihm das Ganze als Privatissimum noch einmal vor. Es war rührend, wie entzückt er sich zeigte« (an Giko Takahashi, 17. 5. 1954; DÜD II, 348).

154 GW IX, 481. 155 An Giko Takahashi, 17. 5. 1954; DÜD II, 348.

156 GW IX, 491ff. 157 Ebd. S. 488. 158 Ebd. S. 490.

Jung weit überzeugender zurückgreifen als auf den metaphysikfeindlichen Freud. Im Grunde hat ihm Jung näher gestanden als Freud. In einem Brief an Hans Ludwig Held vom 1. März 1930 bekennt er »freudig erschrocken, bei Jung Gedanken zu finden, die ich im Roman praktiziere, wie den ›primitiven Rest von Ununterschiedenheit zwischen Subjekt und Objekt«, die ›participation mystique« Lévy-Bruhls. Erstaunlich! Ich habe eine dünne Haut für diese Dinge, bin gleichsam durchlässig dafür.«¹⁵⁹ Und er fühlt sich Jung in der Überzeugung verbunden, wie er am 1. April 1929 an ihn hoffend und mahnend schreibt, »daß das analytische Interesse fürs Irrational-Nächtige nicht Sympathie, nicht Geistfeindschaft ist, sondern daß dieses Interesse nur Mittel ist und zuletzt dem Primat der Vernunft und des Geistes gilt.«¹⁶⁰

Als es Ende der dreißiger Jahre zur Annäherung Karl Kerényis an Jung kommt, wird er noch stärker mit dessen »Analytischer Psychologie« vertraut. Zumal die von Jung psychologisch begleitete Abhandlung Kerényis *Das göttliche Kind* (1941) hat den letzten Joseph-Roman in seiner Ausgestaltung des Hermes-Mythologems angeregt und Thomas Mann mit der Archetypenlehre und den Grundeinsichten der analytischen Psychologie genauer bekannt werden lassen, wie die Lektürespuren in dem ihm von Kerényi geschickten Exemplar zeigen.¹⁶¹ Gleichwohl hat er in späteren Jahren wohl aufgrund von Jungs zweifelhafter Haltung gegenüber dem ›Dritten Reich‹ seine Inspiration durch ihn verschleiert, ja in einem Brief an Giko Takahashi vom 17. Mai 1954 wahrheitswidrig behauptet: »Jung habe ich nie gelesen [...].«¹⁶² Dass er seinerzeit ausgerechnet in einer Festrede zu Ehren Freuds dessen Widersacher positiv hervorgehoben hat, obwohl er von der unversöhnlichen Gegnerschaft beider wusste und Jung aufgrund seiner Führungsposition in der gleichgeschalteten »Allgemeinen

159 GKFA 23.1, 459. 160 Ebd. S. 392.

161 Zum Einfluss Jungs auf Thomas Mann und ihren Affinitäten vgl. bes. Bishop 1999.

162 DütD II, 348.

ärztlichen Gesellschaft für Psychotherapie« seit 1933 dem Nationalsozialismus bedenklich entgegenkam, hängt wohl damit zusammen, dass er für seinen Roman Jung besser brauchen konnte als Freud.¹⁶³

Freud soll von der Festrede von 1936 gleichwohl »außerordentlich angetan« gewesen sein, wie Thomas Mann berichtet. Doch im Grunde gilt für diese Rede dasselbe wie für den Münchner Vortrag *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte* sieben Jahre zuvor. Auch hier reiht Thomas Mann Freud in eine Tradition ein, für die zumal die Namen Schopenhauer und Nietzsche stehen, eine Tradition, von welcher weit ausführlicher die Rede ist als von Freud selbst, obwohl hier immerhin ein Werk, das für die *Joseph-Romane* eine zentrale Rolle spielt, nämlich *Totem und Tabu* (1913), relativ genau vorgestellt wird. Der Freud-Vortrag von 1929 war eine Art Agitationsrede für Geist und Vernunft, für den Fortschritt der Aufklärung gegen eine missverständene Romantik. Thomas Mann erfuhr jedoch, dass Freud mit diesem Vortrag und Aufsatz »nicht sehr einverstanden« war. An Lou Andreas-Salomé schrieb Freud am 28. Juli 1929 in der Tat mit unüberhörbarer Ironie: »Der Aufsatz von Thomas Mann ist ja sehr ehrenvoll. Er machte mir den Eindruck, als ob er grade einen Aufsatz über die Romantik bereit hatte, als die Aufforderung kam, über mich zu schreiben, und so hat er diesen halben Aufsatz vorne und rückwärts mit Psychoanalyse furniert, wie die Tischler sagen: die Masse ist aus anderem Holz.«¹⁶⁴ Freud hat hier witzig-scharfsinnig etwas zum Ausdruck gebracht, was im Grunde auch für die spätere Festrede – und überhaupt für Thomas Manns Umgang mit Freuds Theorie gilt. Gerade die *Joseph-Romane*, die Thomas Mann in seiner Rede von 1936 als »der Freud'schen Welt befreundete[n] Roman« ausgibt¹⁶⁵, sind aus anderem Holz als dem der Psychoanalyse geschnitzt und mit ihr nur »furniert«. Thomas Mann

163 Vgl. zu diesem Problem Dierks 2005.

164 Dierks 1972, S. 137. 165 GW IX, 500.

übersetzt das Psychoanalytische einerseits in seine mythischen Modelle, andererseits in ein an Schopenhauer ausgerichtetes metaphysisches Ideengebäude. In ähnlicher Weise hat er Bachofen als »mythologische Spiegelung Schopenhauers«¹⁶⁶ interpretiert: eben in dem Spannungsverhältnis von Wille und Intellekt, Trieb und Geist.

Das Vaterkind

Von ihren wesentlichen Intentionen her stehen die *Joseph-Romane* jedenfalls in deutlicher Opposition zu Sigmund Freud. Die Verwandlung der Psychoanalyse in Metaphysik und Religiosität, wie sie Thomas Mann in seiner Freud-Rede von 1936 mit nicht selten mystischem Klang (Angelus Silesius)¹⁶⁷ zelebriert, der ›Übergang‹ des »psychologische[n] Interesse[s] ins mythische Interesse«¹⁶⁸, den er am Beispiel seiner *Joseph-Romane* in aller Breite nachvollzieht, die Idee der Transzendenz gar, die er am emphatisch präsentierten Beispiel des Gottsuchers Abraham beschwört, die Emotionalisierung des Über-Ich zu »einem aus innerster Sympathie gewählten Vaterbilde«¹⁶⁹ – das alles ist Sigmund Freud, der sich selbst als »gottlosen Juden« bezeichnet hat und dem Religion nichts als Illusion und kollektive Zwangsneurose war, fern und fremd.¹⁷⁰ Ganz abgesehen von der rigorosen Gegensätzlichkeit der Religions- und Mythoskonzeption Freuds und Manns ist es zumal die Bedeutung der Vaterfigur für das individuelle wie kollektive Seelenleben, die sie trennt. Die Rolle des Vaters wird in der *Vita Josephs* im Verhältnis zur Freud'schen Psychoanalyse genau umgestülpt. Die psychische Repräsentation der Vaterfigur ist für Joseph eben keine traumatisierende Strafinstanz, schränkt nicht durch Internalisierung der durch sie repräsentierten Norm das natürliche Triebleben des Individuums ein (und schafft so das »Unbehagen in der Kultur«), sondern übt im Gegenteil eine be-

166 Dierks 1972, S. 179. 167 Vgl. GW IX, 490. 168 Ebd. S. 492.

169 Ebd. S. 499. 170 Vgl. Assmann 2006, S. 192.

freiende, den Bann naturhaft-magischer Zwänge brechende Kraft und Wirkung aus. Joseph erscheint durch und durch als Vaterkind, Anhänger einer patriarchalischen Religion, erhaben über den Freud'schen ›Ödipuskomplex‹, Antipode aller erotischen ›Mutterbindung‹ und matriarchalischen Bestrebungen – wie sie in der Huij und Tuij-Episode parodistisch gespiegelt und in der Mut-em-enet-Handlung an den Rand des Tragischen geführt werden. Und so schließt der letzte Roman im Unterkapitel *Der gewaltige Zug* mit einer Vaterapotheose, die in der Weltliteratur ihresgleichen sucht und die eine gewaltige epische ›Gegendarstellung‹ zu Sigmund Freuds Theorie des Vaterkomplexes und des auf ihn zurückgeführten Gottesglaubens darstellt.

Mythos und Roman

In seinem Brief an Karl Kerényi vom 24. März 1934 begrüßt Thomas Mann lebhaft den Plan des großen Mythosforschers, eine Abhandlung »über die Rückkehr des modernen Romans zum Mythos« zu schreiben »und dabei diese Rückkehr als eine eigentliche Heimkehr aufzufassen«. ¹⁷¹ Thomas Mann schätzt diese Tendenz, die »Rückkehr des europäischen Geistes zu den höchsten, den mythischen Realitäten«, von der Kerényi gesprochen hat ¹⁷², tatsächlich als repräsentativ für den modernen Roman ein, und er nennt als Beispiel – neben seinen ersten beiden *Joseph*-Romanen (1933/34) – die 1934 veröffentlichte *Babylonische Wandlung* von Alfred Döblin, »bei dem die Neigung zum Mythischen ebenfalls längst zwischen dem Latenten und Manifesten schwankt«. ¹⁷³ Ebenso hätte Thomas Mann sich auf Hermann Broch berufen können, dessen *Tod des Vergil* er ebenfalls als wahlverwandt empfunden hat – wie umgekehrt Broch hinsichtlich der Konzeption mythischer Dichtung mehrfach seine Affinität zu Thomas Mann

171 TM/Kerényi, 50. Vgl. zu diesem Abschnitt auch Borchmeyer 1998.

172 Ebd. S. 39. 173 Ebd. S. 51.

zum Ausdruck gebracht hat.¹⁷⁴ In seinem Brief an Robert Faesi vom 15. November 1945 führt Mann Broch als eines der Musterbeispiele für die »mythische Färbung und Ergriffenheit« der modernen Dichtung an – ebenso wie Joyce und seinen *Ulysses*.¹⁷⁵ »Die Josephsgeschichten sind dem ›Ulysses‹ nicht so fern, wie man wegen ihrer konservativeren Mittel, ihrer stärkeren Traditionsgebundenheit und darum ihrer leichteren Lesbarkeit glauben sollte«, schreibt er am 8. August 1950 an Enzo Paci.¹⁷⁶

»Mythus ist Lebensgründung«, heißt es im Freud-Vortrag von 1929¹⁷⁷, und dementsprechend will Thomas Mann in seinen *Joseph-Romanen* »von Anfängen, wo alles zum ersten Male da war« erzählen, also von »lauter Gründungen«, der »Gründung der Liebe, des Hasses, des Mordes« und anderem. Auch das ethisch Fragwürdige und Verwerfliche kann also eine mythische Begründung haben. Mythos ist »erzväterlich geprägter Urtypus, in dem späteres Leben sich wiedererkennen, in dessen Fußstapfen es wandeln wird«, heißt es in der *Rede über Lessing* (1929).¹⁷⁸ Dieses »In-Spuren-Gehen«, die Idee des »Leben[s] als Nachfolge«, also in den Formen prototypischer Muster, mithin der »Gelebten Vita« (Ernst Kris)¹⁷⁹ als des »Gelebten Mythos« ist nach Thomas Manns eigenem Geständnis die »epische Idee« seiner *Joseph-Romane*.¹⁸⁰ Mit ihr hängt seine Kritik am modernen Persönlichkeitsverständnis zusammen, das aus dem Ich eine in sich geschlossene Monade macht, während der antik-mythischen Psychologie das Ich »gleichsam nach hinten offen« stand und »vom Gewesenen vieles mit auf[nahm], was es gegenwärtig wiederholte, und was mit ihm ›wieder da‹ war«. ¹⁸¹ Diese im wahrsten Sinne des Wortes »archaisierende[]«¹⁸², das heißt von einer mythischen Prototypik bestimmte Persönlichkeitsidee hat Thomas Mann »in humoristi-

174 Siehe Rezeptionsgeschichte S. 415ff.

175 TM/Faesi, 62. Vgl. *DüD* II, 318. 176 *DüD* II, 336.

177 Freud und die Zukunft; *GW* IX, 493. 178 *GW* IX, 229.

179 Vgl. hier S. 70. 180 Freud und die Zukunft; *GW* IX, 492f.

181 *Ebd.* S. 495. 182 *Ebd.* S. 496.

scher Feierlichkeit« durch Eliezer, den Lehrer des jungen Joseph, praktizieren lassen: »Denn durch Zeitaufhebung rücken in ihm sämtliche Eliezers der Vergangenheit zum gegenwärtigen Ich zusammen, so daß er von Eliezer, Abrahams ältestem Knecht, obgleich er realiter dieser bei weitem nicht ist, in der ersten Person spricht.«¹⁸³

Bei aller Faszination lässt Thomas Mann aber keinen Zweifel daran aufkommen, dass auch das mythisch rückgebundene Individuum der fortschrittsorientierten Persönlichkeitsidee der Aufklärung verpflichtet bleibt. Das Mythisch-Urbildhafte wird der matriarchalischen Seite, die Individualität der patriarchalischen Seite zugerechnet. In seinem großen Gespräch mit Pharao äußert Joseph: »Denn das musterhaft Überlieferte kommt aus der Tiefe, die unten liegt, und ist, was uns bindet. Aber das Ich ist von Gott und ist des Geistes, der ist frei. Dies aber ist gesittetes Leben, daß sich das Bindend-Musterhafte des Grundes mit der Gottesfreiheit des Ich erfülle, und ist keine Menschengesittung ohne das eine [das ›bindende Muster der Tiefe‹] und ohne das andere [die ›geistige Freiheit des Individuums von oben‹].«¹⁸⁴ Der doppelte Segen Jaakobs erfährt hier seine moderne, jedem reaktiöneren Missbrauch widerstrebende Abwandlung.

Leitmotivik

»Die Mythen kennen heißt, das Geheimnis vom Ursprung der Dinge lernen«, bemerkt Mircea Eliade¹⁸⁵, in dessen religionswissenschaftlichem Werk die Mythos-Gespräche zwischen Karl Kerényi und Thomas Mann einige Spuren hinterlassen haben. My-

183 Ebd. S. 492.

184 Textband II, S. 1489. Jan Assmann sieht hier schon die bahnbrechenden Forschungen des Ethnologen und Soziologen Marcel Mauss antizipiert (vgl. Assmann 1993, S. 145) und rechnet Thomas Mann »zu den bedeutendsten Religions- und Mythostheoretikern seiner Zeit« (Assmann 2006, S. 10).

185 Eliade 1988, S. 23.

then berichten nach seinen Worten von »primordialen Ereignissen«¹⁸⁶, spielen »in illo tempore«, mithin »in jener Zeit, als das Ritual zum ersten Male durch einen Gott, eine Ahnengestalt oder einen Heros vollzogen worden ist.«¹⁸⁷ Sie beziehen sich also auf eine Schöpfung oder Gründung und werden zum exemplarischen Modell aller menschlichen Tätigkeiten, zum ständig reaktualisierten Ereignis. Diese Einsicht moderner Mythosforschung¹⁸⁸ bildet bereits das Fundament von Thomas Manns essayistischem und epischem Umgang mit dem Mythos. Schon Wagner hat in seiner 1848/49 entstandenen Schrift *Die Wibelungen. Weltgeschichte aus der Sage* den Mythos als ein Geflecht von vorhistorischen Urtypen (»Urkönigtum«, »Urheldentum«, »Urstadt« usw.) bestimmt¹⁸⁹, welche von den »Geschichtsvölkern« immer wieder im Glauben an eine »mythische Identität«¹⁹⁰ nachgebildet worden seien. Diesen Urtypen korrespondieren in seinem Musikdrama die Leitmotive. Thomas Mann hat ihr Beziehungsgeflecht vom Beginn seines Schaffens an adaptiert; in den *Joseph-Romanen* aber werden sie nun zur spezifischen Darstellungsmodalität des Mythos, übernehmen die Funktion einer Arche-Typisierung der Handlung. Der Erzähler greift versteckt auf Wagner zurück,

186 Ebd. S. 20. 187 Eliade 1984, S. 33.

188 Es ist immer wieder beklagt worden, so von Jan Assmann, dass die moderne Mythosforschung von Thomas Manns *Joseph-Romanen* keine rechte Notiz genommen habe. Dafür gibt es jedoch wenigstens eine bedeutende und einflussreiche Ausnahme: den amerikanischen Mythosforscher Joseph Campbell (1904–1987), dessen mit Henry Morton Robinson verfasstes bahnbrechendes Buch über Joyces *Finnegans Wake* (1939) Thomas Manns Aufmerksamkeit erregte. Er lernte den Autor persönlich kennen und korrespondierte mit ihm. Campbell, der mit C.G. Jung und Mircea Eliade in Kontakt stand, sollte – nicht zuletzt unter dem Einfluss von Thomas Manns *Joseph-Romanen* – einer der einflussreichsten Mythosforscher des 20. Jahrhunderts werden, der seine stark von C.G. Jung geprägten Einsichten in die Mythologie gerade an Thomas Manns Roman-Tetralogie exemplifizierte, auch in seiner posthum (1988) ausgestrahlten Fernsehserie *The power of Myth*, die ein Millionenpublikum erreichte. Vgl. Vaegt 2011, S. 336ff.

189 GSD II, 115–155. 190 Ebd. S. 120.

wenn er wiederholt von »Leitgedanke[n]« wie dem des Mondes oder Grundideen wie denen des »Nachsichziehens« und »Nachkommenlassens« redet¹⁹¹ – also mit Motivnamen operiert, wie sie für die nachträglich erstellten Leitmotivregister zu Wagners Ring typisch sind. Ausdrücklich nennt er die »Traummotive« Josephs »gleichsam die musikalische Substanz seines geistigen Lebens«. ¹⁹²

Die leitmotivische Strukturierung des Erzählens hat zur Folge, dass die Zeit als Sukzession in der Simultaneität archetypisierter Situationen aufgehoben wird, sie bedeutet mit anderen, Thomas Manns eigenen Worten in *Joseph in Ägypten*, das »Nacheinander zur Einheit und einer frei bewirtschafteten Gleichzeitigkeit zusammenzuziehen«. ¹⁹³ Hier lässt sich eine Brücke schlagen zu T. S. Eliots Theorie der »mythischen Methode«, die er in seiner Rezension von Joyces *Ulysses* entwickelt und ebenfalls gegen die narrativ-chronologische Plot-Struktur ausgespielt hat. ¹⁹⁴ Thomas Manns wie Joyces »mythische Methode« signalisieren trotz ihrer Verschiedenartigkeit jedenfalls die für die Struktur des modernen Romans charakteristische Überlagerung der linearen Ereigniszeit des traditionellen Romans durch eine zirkuläre. Das Prinzip der erzählerischen Sukzession wird konterkariert von einem Simultanismus, der sich im Rückgriff auf ständig präsente mythische Ereignismuster besonders sinnfällig manifestiert.

Thomas Manns mythischer Romanzyklus ist *Imitatio* und Kontrafaktur des Wagner'schen Musikdramas zugleich ¹⁹⁵. Das Entgegenbilden bedeutet im Falle des Vorspiels der *Joseph*-Romane das immer erneute Infragestellen mythischer Urgewissheiten. Wagners Tetralogie präsentiert eine in sich geschlossene mythische Welt; mit der Es-Dur-Dreiklangwelt des *Rheingold*-Vorspiels wird ein Geschehen initiiert, das sich von der paradisischen Integrität des Uranfangs immer weiter entfernt und doch kreisförmig zu

191 Textband II, S. 843. 192 Ebd. S. 738. 193 Ebd. S. 855.

194 T. S. Eliot: *Ulysses, Order, and Myth*. In: *The Dial*, Bd. 75, November 1923.

195 Vgl. Borchmeyer 2011a.

ihr zurückkehrt: am Schluss der *Götterdämmerung* ereignet sich eine *Restitutio in Integrum*, kehrt die Vollkommenheit der Anfänge wieder. Eine solche mythische Geschlossenheit gibt es in den *Joseph-Romanen* indessen nicht mehr. Das Zurück zu den Anfängen ist die Erzähltendenz des Mythos, doch Thomas Mann bleibt bei diesem Zurück nicht stehen, fragt nach dem Ursprung des Mythos als solchem. Daher das immer neue Durchstoßen eines vermeintlich abschließenden mythischen Horizonts, die Rückführung primordialer Ereignisse auf dahinterliegende andere Ursprungsereignisse – um schließlich bei einem letzten transzendenten Apriori anzulangen, das die mythischen Urtypen als lebensnotwendige Erstgewissheiten sowohl legitimiert als auch relativiert, ihre Unumgänglichkeit wie die Unumgänglichkeit ihrer – religiösen – Überschreitung begründet.

Religiosität

In seinem Essay über das *Buch der Bücher* spiegelt Mann seinen eigenen religiösen Werdegang in der Autobiographie von Winston Churchill. Er habe nie begriffen, schreibt Churchill in seinem Memoirenwerk *My early life*, warum die Theologen sich solche Mühe gäben, »die biblischen Berichte mit den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen in Einklang zu bringen«, da Glauben und Wissen doch ihre jeweils eigenen Gründe und Gesetze hätten. Dem schließt sich Thomas Mann vollkommen an:

[...] und was im Besonderen die Bibel, die »Heilige Schrift« betrifft, so kann ich nur sagen, daß mein Verhalten zu diesem sowohl seltsamsten wie gewaltigsten Monument der Weltliteratur, diesem gleichsam aus dem Gestein verschiedener geologischer Zeitalter zusammengewachsenen Buchgebirge, diesem ungeheuerlich konglomerathaften Schriftmassiv, welches bei hundert sagenhaften, anonymen, pseudonymen und mehr oder weniger historischen Verfassern als Ganzes sich selbst gemacht hat, weshalb ein volles Recht besteht, Gott seinen Ver-

fasser zu nennen –: daß also mein Verhalten zu diesem Buch der Bücher völlig mit dem übereinstimmt, das der gescheite junge Leutnant von Bangalore [der junge Churchill] dazu einnahm.¹⁹⁶

Thomas Mann bekennt, dass er durch seine ausgedehnte Beschäftigung mit der »rationalen Bibelwissenschaft« natürlich längst von der Idee der unmittelbaren »Verbal-Inspiration« der Bibel abgekommen sei, welche schon durch die Genese ihrer verschiedenen Schriften und aufgrund der Fülle verschiedenster Gattungen von reinen Dichtungen über historische Berichte und Gesetzestexte bis zu Spruchsammlungen, Briefen und Abhandlungen widerlegt werde. »Ich sage dies alles, um die Heterogenität und historische Buntscheckigkeit der Dokumente anzudeuten, aus denen die Bibel sich zusammensetzt.« Aber gerade das mache sie zum »Buche par excellence« und »zur geweihten Kunde vom Menschen und seinem Gott, zur Menschheitschronik und planvollen Heilsgeschichte«, imprägniert von der »ehrfürchtigen Liebe langer Generationszüge von Menschen, ein Besitz des Herzens, unentwendbar, unberührbar durch irgendwelche Verstandeskritik«.¹⁹⁷

Das Mythische wird vom Religiösen unabdingbar übergriffen. Die Joseph-Romane lassen das Mythische nicht mehr wie in Wagners Tetralogie Alles sein, sondern nur noch ein substantielles Element der Welt des »Religiösen«.¹⁹⁸ Die Idee der »Höllenfahrt« hat Thomas Mann im Grunde schon in seiner Rede über Lessing (1929) ausgesprochen, wo es heißt: »Das Weltgeschehen ist ein Kulissengeschiebe von Anfängen, das zu immer älteren Anfängen ins Unendliche lockt, und der Dinge Uranfang liegt, unserer stillen Mutmaßung nach, nicht in der Zeit, das heißt: er ist transzendent.«¹⁹⁹

196 Vom Buch der Bücher und Joseph (1944); GW XIII, 200. 197 Ebd. S. 202.

198 Vgl. DÜD II, 92f., 164ff., 342f. u. ö. 199 GW IX, 229.

Arbeit am Göttlichen

Die Unumgänglichkeit der Überschreitung des Mythischen ist auch das Thema des Kapitels *Wie Abraham Gott entdeckte* in *Der junge Joseph. Abrahams »Arbeit am Göttlichen«*²⁰⁰ wird als Prozess un-aufhörlichen Transzendierens mythischer Gewissheiten beschrieben, als ein Zurückgehen in der Kette des Seienden von Glied zu Glied, von Ursache zu Ursache bis hin nicht nur zum ersten Glied, sondern zu Gott als Dem, der die ganze Kette hält. Dieser Gott Abrahams ist kein immanent ›Göttliches‹ mehr, das sich in vielen mythischen Göttern zeigt, sondern die eine und einzige transzendente Gottheit, eine ›Ich‹ sagende Person. Der Gott Abrahams schließt durch seine transzendente Exklusivität die »anderen Götter[]«²⁰¹, das heißt den Mythos mit seiner Inklusivität mannigfacher Gottheiten aus. Joseph wird in Ägypten aber einen Monotheismus kennenlernen, den im Bilde des Dreiecks erfassten Atum-Rê zu On, dessen Wesen darin besteht, dass die »vielnamig-vielgestaltigen Gottheiten« des Volkes, symbolisiert durch die Spannseite des Dreiecks, so in einer einzigen Gottheit zusammengefasst werden, wie die »zusammenstrebenden Schenkelseiten« des Dreiecks in einem Punkt zusammenlaufen.²⁰² Monotheismus und Polytheismus versöhnen sich hier in einem gewissenmaßen inklusiven Eingottglauben: dem Glauben an eine Gottheit, die doch die vielen Götter im Sinne einer universalen Toleranz in sich vereinigt.

Dass dieser Dreiecks-Gott zu On auf den trinitarischen Gott vorausweist, auf den nicht mehr aufgrund seiner Einzigkeit einsamen Gott des Christentums, das sich des Dreieckssymbols als eines solchen der Dreifaltigkeit ja ebenfalls bedienen wird, ist nicht zu verkennen. Das Christentum wird aus der Perspektive des Romans eine Versöhnung von Mythos und transzendente[m] Gottesverständnis bringen, und so stellt das Abraham-Kapitel den Gott Abrahams als einen »in Banden« liegenden, als »harren-

200 Textband I, S. 358. 201 Ebd. S. 407.

202 Textband II, S. 752f.

de[n] Gott der Zukunft« dar²⁰³, harrend des Christentums, das den Mythos im dreifachen Sinne von tollere, conservare und elevare »aufhebt«. Im letzten Hauptstück der Roman-Tetralogie wird Jaakob in seiner prophetischen Rede (*Jaakob lehrt und träumt*), ausgehend von der Erscheinung des Herrn in Gestalt von drei Männern bei Abraham (Gen 18,1–2) und der pluralischen Bedeutung des Gottesnamens Elohim – »Vielheit als Einheit«²⁰⁴ – Gott bereits als dreifaltigen verkünden, der als solcher nicht mehr der Ausschließende, sondern der Einschließende der Mannigfaltigkeit des Göttlichen ist. In einem englischen Brief an Victor Wolfram vom 16. Oktober 1944 nennt Thomas Mann die Einheit von Altem und Neuem Testament eine Grundidee seines alttestamentlichen Romans. So habe er auch den Gedanken der Dreifaltigkeit im abrahamitischen Glauben vorgefunden, eben in der Geschichte von den drei Männern, die zusammen Gott waren.²⁰⁵

Der eigentliche Zielpunkt der religiösen Diskurse der *Joseph-Romane* war für Thomas Mann die Inszenierung des Gesprächs Josephs mit Echnaton »als des ersten Religionsgesprächs der Geschichte«.²⁰⁶ Hier stoßen zwei »Monotheismen« aufeinander: der transzendente Josephs in den Spuren des »Gottentdeckers« Abraham und der kosmotheistische Echnatons, dessen Gottheit Aton die Welt der Immanenz nicht überschreitet, sondern auf die Sonne als ursprüngliches und höchstes Prinzip bezieht.²⁰⁷ Der Gedanke radikaler Außerweltlichkeit Gottes begegnet hier einem ebenso radikalen Heliomorphismus, den der Roman freilich am Ende des Religionsgesprächs insoweit relativiert, als er seinen Echnaton – ganz im Gegensatz zu dem historischen – den transzendenten Gott Josephs, den »Herrn des Atôn«, zwar als das Höhere gegenüber Atôn anerkennen, ihn aber glauben lässt, diesen außerweltlichen Gott seinem Volk, dem er schon seinen Götterglauben genommen hat, nicht mehr zumuten zu können:

203 Textband I, S. 411. 204 Textband II, S. 1824.

205 Vgl. DüD II, 305. 206 Assmann 2006, S. 155. 207 Vgl. ebd. S. 168f.

»[...] ich darf nicht denken, was ich nicht lehren kann.«²⁰⁸ Damit aber konzidiert der Echnaton der Joseph-Romane im Grunde, dass der ägyptischen Religion auch in ihrer monotheistischen Sublimierung gegenüber der jüdisch-messianischen Verheißungswelt keine Zukunft beschieden, dass sie mit einem der Leitwörter des Romans »überständig« ist.²⁰⁹

Die Religion des Echnaton der Joseph-Romane hat auch deshalb keine Zukunft, weil sie in ihrer Sonnen- und Lichtseligkeit die dunklen Seiten der menschlichen Natur, die Toten- und Unterwelt – das Reich des Osiris – verdrängt. Zu dieser Verdrängung des ›Unteren‹ bildet der doppelte Segen Jaakobs in seiner Verbindung des Oberen, der Lichtsphäre des Geistes, und des Unteren, des dunklen, vorvernünftigen Untergrunds des Lebens, den denkbar größten Gegensatz. Für die Integration des ›Unteren‹ – deren Notwendigkeit Echnaton verkennt – hat Joseph im Gespräch mit Jaakob das Bild des Baums eingeführt, dessen Wipfel nicht ohne Wurzeln gedeihen könnten: »Seine Wipfel regen sich funkelnd im Winde, da seine Wurzeln im Stein und Staube haften des Erdreichs, tief im Dunkeln. Weiß wohl auch der heitere Wipfel viel von der kotigen Wurzel? Nein, sondern ist mit dem Herrn hinausgekommen über sie, wiegt sich und denkt nicht ihrer. Also ist's, meines Bedünkens, mit Brauch und Unflat, und daß die fromme Sitte uns schmecke, bleibe das Unterste nur hübsch zuunterst.«²¹⁰ Es bleibe zuunterst, aber schnitte man die kotige Wurzel ab, wäre es um den ganzen Baum und seine heiteren Wipfel geschehen.

Brauch, fromme Sitte – alles Mythische – ›wurzeln‹ im »Unflat«, ein leitmotivischer Begriff der Joseph-Romane, der hier immer das zu Überholende und Überholte einer vorvernünftigen Weltsicht bezeichnet. Unflat – das ist das Obsolete, ›Überständige‹ – und »es eckelt den Herrn das Überständige, worüber er mit uns hinauswill

208 Textband II, S. 1536.

209 Zu diesem Begriff vgl. Assmann 2006, S. 198.

210 Textband I, S. 454f.

und schon hinaus ist«. ²¹¹ Das ›Hinauskommen‹ Gottes mit dem Menschen über obsoletere Lebens- und Anschauungsformen gehört zu den Grundideen der ›Theologie‹ der Joseph-Romane, die nach den Worten Thomas Manns in seinem Brief an den Philosophen Walter Robert Corti vom 10. Januar 1954 »auf dem Gedanken des ›Bundes‹ zwischen Gott und Mensch zu wechselseitiger Heiligung beruht«. ²¹² Corti hatte ihm sein Buch *Die Mythopoesie des ›werdenden Gottes‹* (Zürich 1953) zugeschickt. Ebendiese Idee des »werdenden Gottes« sei vom Abraham-Kapitel des Jungen Joseph an eine der bestimmenden Ideen seiner Roman-Tetralogie. Offenbart sich Gott hier doch als ein von archaisch-magischen zu rein geistigen Qualitäten, von mythischer Urtümlichkeit zu menschenfreundlich-verheißungsvoller Zukunftsbezogenheit fortschreitender Gott. Er entwickelt sich an und mit dem Menschen, in einem fortlaufenden Wechselverhältnis, das als ein mit Humanisierung zusammenfallender Heiligungsprozess geschildert wird. Dieser Prozess hat sein Telos außerhalb der Romanhandlung im christlichen ›Mythos‹.

Über die messianische Botschaft des Judentums – deren heilsgeschichtlicher Traditionsträger nicht Joseph, sondern Juda heißt – wird dem Christentum und seinem transzendenten Gottesbegriff das Telos der Religionsgeschichte zugeschrieben. Das wird freilich vom Erzähler, der seine ›Allwissenheit‹ mehr oder weniger konsequent perspektivisch begrenzt und ausblendet, sich in den Rahmen des alttestamentlichen Wissenshorizonts zurückzieht, nie direkt zum Ausdruck gebracht, aber das dichte typologische Beziehungsnetz der Roman-Tetralogie lässt die neutestamentliche durch die alttestamentliche Welt als verborgenen Subtext nahezu unentwegt durchscheinen.

²¹¹ Ebd. S. 454. ²¹² DÜD II, 346.

Christentum

Die christlichen Allusionen der *Joseph-Romane* sind von theologisch aufmerksamen Lesern seinerzeit sofort bemerkt worden, und Thomas Mann sah sich immer wieder der Gretchenfrage nach seiner eigenen Religiosität ausgesetzt.²¹³ Er hat sich da bisweilen etwas gedreht und gewunden. Bei allem Respekt vor der »positiven Religion« und der Anerkennung ihrer Notwendigkeit²¹⁴ hat er persönlich sich doch nicht für eine solche entscheiden können und wollen, so sehr ihm das »Religiöse« am Herzen lag.²¹⁵ Dieses war für ihn das wesentliche Element eines neuen Humanismus, Signal der »Einheit des Menschengestes«²¹⁶, Bestandteil einer weltumgreifenden, universalistischen, demokratisch-sozialen Kultur – im Sinne dessen, was Roosevelt unter »Religion« verstand: »sozialen Fortschritt im Zeichen der Gottesfurcht, Achtung vor dem Individuum und was man hier ›mercy‹ nennt, Erbarmen, Güte«, so im Brief an Kuno Fiedler vom 12. September 1942²¹⁷ – in dem er freilich zugleich die Grenzen einer solchen gesinnungsethischen Religiosität aufzeigt. Für Thomas Mann sind jene Werte im Christentum authentisch aufgehoben, und dieses – »die kulturelle Christlichkeit des abendländischen Menschen als das Einmal-Errungen-Nie-zu-Veräußernde«, das freilich nie seine Verwurzelung im Judentum vergessen darf – ist für ihn seit Beginn der faschistischen Bewegung deren mächtigster Widersacher. »Sagt, was ihr wollt: das Christentum, diese Blüte des Judentums, bleibt einer der beiden Grundpfeiler, auf denen die abendländische Gesittung ruht und von denen der andere die mediterrane Antike ist.«²¹⁸ Dass Thomas Mann seit 1941 aktives Mitglied der Unitarian Church war, die seinem undogmatischen Verständnis eines demokratisch-sozia-

213 Vgl. etwa *DüD* II, 262f., 310f., 337, 342f., 352 u. ö.

214 Vgl. ebd. S. 263. 215 Vgl. ebd. S. 120ff., 263, 310 u. ö.

216 *Die Einheit des Menschengestes*; *GW* X, 751–756.

217 *TM/Fiedler* II, 14. 218 *Meerfahrt mit ›Don Quijote‹*; *GW* IX, 461f.

len Christentums nahekam, ist erst in jüngster Zeit bekanntgeworden.²¹⁹

Thomas Manns Auffassung des Christentums ist geprägt durch Strömungen der modernen Theologie wie die Göttinger »religionsgeschichtliche Schule« oder die panbabylonische, von der Basis einer einheitlichen altorientalischen Mythologie ausgehenden Schule – deren Hauptvertreter Alfred Jeremias zu den Kronzeugen für sein Bibelverständnis gehört –, welche das Alte und Neue Testament in einen universalen geistes- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang, ein weites jüdisches, altorientalisches und hellenistisches Beziehungsgeflecht einbeziehen. Dabei spielen die sogenannte »zwischen-testamentliche« Literatur und die Midraschim eine wichtige Rolle, mit denen auch Thomas Mann durch die von Micha Josef bin Gorion gesammelten *Sagen der Juden* (1913–1927) vertraut war, die viele Spuren in den *Joseph-Romanen* hinterlassen haben. Ein Kennzeichen der zwischen-testamentlichen Literatur ist die Aufhebung der antimythologischen Sperre: Der Monotheismus ist dergestalt gesichert, dass die Ängstlichkeit gegenüber den lange unterdrückten Mythen überwunden wird und sogar synkretistische Tendenzen zum Zuge kommen.

Das Wesen des Christentums erscheint in jenen historistischen Strömungen der modernen Theologie als Substanz aller Religion. Jesus verkörpert als *téleios anèr*, als idealer Mensch das, was in jeder Religion das Gleiche ist, und das Immergleiche wird zum Ausdruck der Wahrheit. Diese Anschauung durchzieht auch die Äußerungen Thomas Manns über das Christentum, so wenn er in seinem Aufsatz *Die Einheit des Menschengeistes* (1932) unter Berufung auf Alfred Jeremias' *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2. Aufl. 1929) feststellt: »[...] das Christentum hat nichts Neues erfunden. Es hat das Uralte gelehrt und gerade damit den Beweis seiner menschlichen Legitimität erbracht.« Er führt das am Beispiel der *Virgo-Mater* in ihrer Verwandtschaft mit der Isis, die das Kind

219 Vgl. Mann 2007 u. Detering 2012.

Horus stillt, aus. Oder: »Als das Christentum das Tammuz-Motiv der Höllenfahrt Jesu als Glaubensartikel in die Geschichte des sterbenden und wieder auferstehenden Heilbringers aufnahm, brauchte es nicht zu fürchten, daß man ihm eines Tages diese Lehre als Plagiat an Sumer und Akkad nachweisen und solchen Nachweis als Einwand gegen seine Wahrheit betrachten würde. Im Gegenteil; es hätte einfach ›etwas gefehlt‹ ohne dieses Motiv, und eine Religion kompromittiert sich nicht, sondern legitimiert sich, indem sie wiederbringt, was immer war.«²²⁰ Was auf der einen Seite wie eine mythologische Relativierung des Christentums aussieht, ist auf der anderen Seite eine Überhöhung desselben, da allein in Gestalt des Christentums jene uralten Motive überlebt haben und durch die messianischen Verheißungen des Alten Testaments an die Zukunft übergeben worden sind.

Erwählung

Zu den theologisch bemerkenswertesten Fakten der *Joseph-Romane* gehört, dass ihr Titelheld zwar in der profanen Geschichte die Hauptrolle, in ihrer heilsgeschichtlichen Fortwirkung aber nur eine Nebenrolle spielt. Anders als Abraham, Isaak und Jaakob ist Joseph kein Heilsträger. Dessen Rolle überträgt Jaakob in der »Sterbeversammlung« an Juda²²¹, aus dessen Stamm einst der Messias hervorgehen wird. Darauf hat Thomas Mann immer wieder verwiesen, so in seinem Brief an Julius Bab vom 22. September 1944: »Die Success story hat ja einen Zug von Melancholie, und als Josephs Wahrheit stellt sich heraus, daß sein Leben ›Spiel und Anspiel war, vertraulich anklingend ans Heil, doch nicht ganz im Ernste berufen und zugelassen.« – Dagegen Juda: ›Wer hätt es gedacht, auf mein Haupt träufelt's, Gott gnade mir, aber ich bin's!«²²² Der religiöse Segensträger ist am Ende nicht Joseph,

220 GW X, 753f. 221 Vgl. Textband II, S. 1894ff.

222 DütD II, 302f., vgl. Textband II, S. 1901 u. 1894.

sondern Juda, und er bringt das mit der Thomas Mann so wichtigen leitmotivischen mythischen Identifikationsvokabel »Ich bin's«²²³ auch zum Ausdruck. In seinem Brief an Siegfried Marck vom 10. Oktober 1944 heißt es: »In diesem Bande [Joseph der Ernährer] lag die Segensidee mir zunächst am Herzen. Der nette Joseph ist ja am Ende nicht gesegnet, – Sie haben das sehr richtig festgestellt« – und wieder zitiert er die Stelle von Spiel und Anspiel, fügt aber die dort ausgelassene »freundliche Liebingschaft«²²⁴ hinzu und zitiert auch (ausführlicher) Judas beschämte Feststellung seiner Segensschaft.²²⁵

Der Gegensatz von geistlicher und weltlicher Erwählung ist also ein zentraler Punkt des letzten Joseph-Romans. Darüber diskutiert Thomas Mann auch einlässlich mit seiner Familie nach einer Lesung am 16. August 1942.²²⁶ Von *absprechender Liebe* heißt das einschlägige Kapitel des letzten Hauptstücks. Dieses Paradox drückt aus, dass Jakob gerade aus Liebe Joseph den geistlichen Segen »abspricht«, da ihm der weltliche nun einmal so reichlich zuteilgeworden ist. Obwohl Thomas Mann es Julius Bab doch auf den Tag genau zwei Monate zuvor schon geschrieben hatte, wiederholt er noch einmal die »Melancholie in Josephs Leben«, mit denselben Zitaten aus dem Roman²²⁷, die er auch Heinrich Mann in seinem Brief vom 9. Juni 1945 vor Augen führt, als Beleg für das letzten Endes doch Nichtberufen-Sein Josephs und Judas Gesegnetsein: »Aus beidem spricht ein Teil Erfahrung.«²²⁸ Der letzte Satz zeigt, dass mehr hinter den immer wieder vorgebrachten Zitaten steckt als eine bloße Auslegung des Romans. Es ist Thomas Manns eigene »Erfahrung«, dass charismatische Attraktivität nicht mit wirklicher Berufung im höchsten Sinne identisch ist – wie überhaupt die »Auserwähltheit« des zivilisatorisch so weit

223 Vgl. *Die Einheit des Menschengesistes* (1932); GW X, 755.

224 Textband II, S. 1901. 225 DÜD II, 304.

226 Vgl. den Tagebucheintrag von diesem Tag.

227 22. 11. 1944; DÜD II, 307f. 228 TM/HM, 350.

hinter den Hochkulturen des alten Orients zurückgebliebenen jüdischen Volkes zeigt.

Joseph, der Amerikaner

Joseph fällt durch sein Exil und seine schwindelerregende Karriere in Ägypten aus der biblischen Heilsgeschichte heraus, gehört nur durch seine – von Jaakob adoptierten – erstgeborenen Söhne Manasse und Ephraim, nach denen zwei der Stämme Israels benannt sein werden, deren keiner aber seinen Namen trägt, dieser Geschichte noch an. Das ist auch die ›Erfahrung‹ des Exilanten Thomas Mann, der nach der Annahme der neuen Staatsbürgerschaft immer Amerikaner bleiben, Deutscher nur noch von seiner Herkunft her sein wird. Verräterisch ist der Brief an Agnes E. Meyer vom 16. Juni 1945. Da spielt er mit den Stellen über Joseph und Juda auf sich selbst an. Zunächst ist er angesichts der Huldigungen zu seinem 70. Geburtstag »versucht, wie Juda zu denken: ›Wer hät' es gedacht! Auf mein Haupt träufelt's. Gott helfe mir, aber ich bin's!« Dann heißt es indessen: »Denke aber doch lieber mit Joseph: Mein Leben war Spiel und Anspiel aufs ›Heil [...]‹.«²²⁹ Als Heilsträger sieht er sich ebenso wenig wie Joseph.

Wenn er in dem oben zitierten Brief vom »netten Joseph« redet, soll »nett« wohl die Übersetzung von »nice« sein, einer Eigenschaft, die für ihn so sehr zum Charakter seiner amerikanischen Gastfreunde, ihrer nationenspezifischen »kindness« gehört.²³⁰ Joseph wird zum Amerikaner stilisiert. In der »Sterbeversammlung« heißt es unmittelbar vor der Stelle über Josephs Nichtberufen-Sein – da sein Leben eben nur »Spiel und Anspiel« auf das Heil war –, dass ihm »gelang, was wenigen glückt: Gunst zu finden vor Gott und den Menschen. Das ist ein seltener Segen, denn meist hat man die Wahl, Gott zu gefallen oder der Welt; ihm aber gab es der Geist anmutigen Mittlertums, daß er beiden ge-

229 TM/AM, 628. 230 Vgl. Vaget 2011, S. 270.

fiel.«²³¹ Das ist vermutlich eine Anspielung auf die Parabel in Lessings *Nathan der Weise* (Szene III, 7), wo die wahre Religion in einem Ring symbolisiert wird, der die »Wunderkraft« besitzt, »beliebt zu machen, / vor Gott und Menschen angenehm« (V. 2016f.).

Joseph ist als allmächtiger Minister eines heidnischen Staatswesens ein »Abgesonderter«²³² seines Stamms und seiner heilsgeschichtlichen Sendung. Die »Absonderung ins Weltliche«²³³ führt dazu, dass er eben selbst aus der Sukzession der Stammesväter Abraham, Isaak und Jaakob ausscheidet. Joseph ist zwar im augustinischen Sinne der Held der ›civitas terrena‹, nicht aber der ›civitas Dei‹. Die Differenz zwischen Joseph und Juda ist die ›religio duplex‹ des Erzählers und gewiss auch seines Autors: Die Heilsgeschichte und die säkulare Geschichte gehen verschiedene Wege und bedienen sich verschiedener Repräsentanten. Diese Doppelheit von religiöser und säkularer Perspektive ist ein Angelpunkt der *Joseph-Romane*. In *Lotte in Weimar*, der ja vor dem vierten *Joseph-Roman* entstanden ist, hat Thomas Mann Goethe als Repräsentanten eines säkularen Humanismus dargestellt, dessen Rolle in dem Gemeinwesen, über dessen Geschehnisse er als »Zweiter im Königreich« mitbestimmt, derjenigen Josephs verwandt ist.²³⁴ Bezeichnenderweise wird der »Jakobssegen« im Dritten Kapitel von *Lotte in Weimar* von Riemer ins Spiel gebracht, der ihn nun in Bezug auf Goethe zitiert und bemerkt, dass dieser »Doppelsegen des Geistes und der Natur« das »höchste Entzücken der Menschheit ausmache«. Doch die »Segenskombination« sei im Grunde heidnisch, schaffe das Phänomen einer im Grunde irreligiösen »Harmonie und Menschengröße«.²³⁵

Vor diesem säkularen, wenngleich immer noch religiös imprägnierten Horizont ist das Wirken Josephs in Ägypten zu sehen.

231 Textband II, S. 1900. 232 Ebd. S. 1595. 233 Ebd. S. 1599.

234 *Phantasie über Goethe* (1940); GW IX, 724f., vgl. auch den Brief an Käthe Hamburger vom 31. 1. 1946; TM/Hamburger, 94f.

235 GKFA 9.1, 89–91.

Thomas Mann hat den ›netten Joseph‹ wiederholt mit Franklin D. Roosevelt verglichen, von dessen ›Nettigkeit‹ er sich bei seinen Besuchen im Weißen Haus persönlich überzeugen konnte.²³⁶ In einem Brief an seine amerikanische Mäzenin Agnes E. Meyer, bei der er mit Äußerungen über Roosevelt diplomatisch umgehen musste, da sie diesem als Republikanerin durchaus abhold war, schreibt er nach seinem zweiten Besuch im Weißen Haus am 24. Januar 1941: »Er‹ hat mir wieder starken Eindruck gemacht oder doch, mein sympathisches Interesse neu erregt: Diese Mischung von Schlauheit, Sonnigkeit, Verwöhntheit, Gefälllustigkeit und ehrlichem Glauben ist schwer zu charakterisieren, aber etwas wie Segen ist auf ihm, und ich bin ihm zugetan als dem, wie mir scheint, geborenen Gegenspieler gegen Das, was fallen muß. Hier ist einmal ein Massen-Dompteur modernen Stils, der das Gute oder doch das Bessere will und der es mit uns hält wie sonst vielleicht kein Mensch in der Welt.«²³⁷

Nach Roosevelts Tod schreibt Thomas Mann am 19. April 1945 an Anton W. Heinitz: »Er war der geborene Mittler überhaupt, eine Hermesnatur, d.h. ein Politiker großen Stils.«²³⁸ Hermesnatur, Mittler aber ist auch Joseph, wird es im Verlauf der Romane immer mehr – fort von der ursprünglichen mythischen Identifikation mit Tammuz-Adonis. Hermes, so Thomas Mann in seinem Brief an Karl Kerényi vom 18. Februar 1941, »spukte schon bisher da und dort durch die Joseph-Bücher; aber im letzten Bande, der den Helden als Staats-Geschäftsmann von reichlicher Durchtriebenheit zeigt, wechselt dieser aus der ursprünglichen Tammuz-Adonis-Rolle immer mehr in die eines Hermes hinüber.«²³⁹ Das wirft ein Licht nicht nur auf Joseph, sondern auch auf Roosevelt, denn Thomas Mann konnte nicht verborgen bleiben, dass dieser ein Realpolitiker war, der bisweilen auch krumme Wege nicht scheute.²⁴⁰

236 Vgl. die umfassende Würdigung des Verhältnisses Thomas Manns zu Roosevelt bei Vaget 2011, S. 67–156.

237 TM/AM, 254f. 238 DÜD II, 312. 239 TM/Kerényi, 98.

240 Vgl. Vaget 2011, S. 119ff.

Insbesondere findet Roosevelts Wirtschaftspolitik ihren Niederschlag im letzten Roman. *Joseph der Ernährer*, der Ägypten zur »Kornkammer der Welt« macht²⁴¹, gleicht in dieser Rolle Amerika, das ebenfalls »nach dem Kriege die Kornkammer der Welt und buchstäblich der ›Ernährer‹ aller Völker sein wird! ›Alle Völker versieht er mit Brot, / trägt die Welt durch die Hungersnot«²⁴², heißt es von Joseph. Das wird die Rolle Amerika's sein.«²⁴³ Dass er »bei gewissen Abschnitten des vierten Josephbandes, die sich mit wirtschaftlichen und sozialen Reformen beschäftigen, direkt und persönlich an Roosevelt gedacht habe«²⁴⁴, hat Thomas Mann wiederholt zugestanden. Auch in seiner Einleitung zur amerikanischen Ausgabe der *Joseph*-Romane in einem Band bekennt er, dass von den »Gottesmasken«, die sein Held im Laufe der Romane wechsle, »die letzte auffallend amerikanisch anmutet. Ist es die Maske doch eines amerikanischen Hermes und hochgewandten Boten der Klugheit, dessen New Deal sich in Josephs magischer Wirtschaftsadministration unverkennbar widerspiegelt.«²⁴⁵ Hans Vaget hat den Antritt von Josephs Herrschaft und das rapide Tempo seiner wirtschaftspolitischen Maßnahmen mit den »first hundred days« von Roosevelts erster Amtszeit mit ihrer dichten Folge von Reformen und Arbeitsbeschaffungsprojekten verglichen²⁴⁶, die wie Josephs Maßnahmen auf eine Umverteilung des Reichtums und eine Verkleinerung des Grabens zwischen Reich und Arm zielten, wengleich der Präsident nicht wie sein fiktiver antiker ›Vorläufer‹ an Enteignungsmaßnahmen denken konnte und wollte.

241 Textband II, S. 1663.

242 Vgl. die etwas abweichende Version ebd. S. 1803.

243 An Agnes E. Meyer, 20. 8. 1942; TM/AM, 429.

244 An Marianne Bonwitt, 16. 9. 1945; DüD II, 315.

245 *Sechzehn Jahre*; GW XI, 680. Vier Jahre bevor die amerikanische Öffentlichkeit das lesen konnte (1948), hat wenigstens ein Rezensent diese Ineinander-Spiegelung des biblischen Helden und des amerikanischen Präsidenten wohl durchschaut: Jacob Weinstein in seinem Artikel *Joseph – An Ancient New Dealer* (1944). Vgl. Vaget 2011, S. 150 u. Rezeptionsgeschichte S. 423.

246 Vaget 2011, S. 151f.

Josephs Politik entspricht dem Verständnis einer ›Demokratie von oben‹, dem Thomas Mann zweifellos anhing und das er an Roosevelt bewunderte, der damit freilich nicht selten in Konflikt mit dem Parlament geriet. Die Opposition der alten Eliten gegen die Zentralmacht kommt in den Joseph-Romanen zumal aus dem Umkreis der Amuns-Priesterschaft – angeführt von dem deutlich mit faschistischen Attributen versehenen Beknechons und seinen paramilitärischen Verbänden. In diesen Umkreis gehört auch Mut-em-enet, die Gattin von Potiphar-Petepre, die aus einem alten Gaufürstengeschlecht stammt. Echnatons Einführung der exklusiven Atôn-Religion – mit der Sonne als dem alle anderen Götter ausschließenden Zentralgestirn – ist der religiöse Ausdruck seines absolutistischen Zentralismus.

In diese Geschichte der Ablösung eines überalterten Feudal-systems durch einen modernen Zentralstaat wächst nun Joseph hinein. Bereits bei seiner Auslegung der Träume Pharaos von den sieben fetten und mageren Jahren erweist er sich als ausge-fuchster Wirtschaftstheoretiker, der die Kühe bzw. Ähren in Pharaos Traum als Konjunkturzyklen, Perioden des ökonomischen Auf- und Abschwungs deutet. Und seine spätere Vorsorgepraxis wird im Sinne der modernen Wirtschaftstheorie à la John Maynard Keynes stilisiert, der unter dem Eindruck der Weltwirtschaftskrise nach dem Börsenkrach von 1929 dem Staat die Aufgabe zugewiesen hat, den gesamtwirtschaftlichen Ablauf im Gegensatz zur Laissez-faire-Marktwirtschaft zentral zu steuern. Keynes hielt auch Vorträge im Weißen Haus, die durchaus Spuren in der Wirtschaftspolitik von Franklin D. Roosevelt hinterließen. Seiner Theorie, dass der Staat in Zeiten des Abschwungs ausgabefreudig, in Zeiten des Aufschwungs aber sparsam sein soll, um bei einer Rezession die erforderlichen Ausgaben aufbringen zu können, entspricht der Rat, den Joseph aus Pharaos Träumen ableitet und den dieser sich sofort zu eigen macht: »Maßnahmen« zu treffen, um »das kommende Übel aufzufangen, ihm entgegen zu wirken und es möglicherweise nicht nur in Schranken zu hal-

ten, sondern ihm vielleicht noch Segen abzugewinnen oben-drein«. Diese Maßnahmen bestehen darin, dass man »die Fülle bewirtschaftet«, um »im Mangel« austeilen zu können.²⁴⁷

Nicht nur in wirtschaftlicher, auch in außenpolitischer Hinsicht vertritt Joseph gegenüber Pharaos Positionen, die den zeitgeschichtlichen Hintergrund deutlich spüren lassen; »der Friede Gottes hat starke Hände« führt er Echnaton vor Augen.²⁴⁸ Für diesen sind Krieg und Gewalt nichts als Früchte der Glaubensanhänglichkeit ans »Untere«, das er aus seinem religiösen Horizont rigoros ausschließen will. Joseph jedoch weiß, dass im Hinblick auf Krieg und Frieden auch dem Unteren Tribut zu zollen ist. Angesichts der Zeitereignisse – die Szene wurde im Jahr 1941 niedergeschrieben – lässt Thomas Mann Joseph für einen wehrhaften Frieden plädieren. Durch die Appeasement-Politik drohte nach seiner Ansicht der Menschheit die Schwächung der freiheitlichen Staaten. Darauf hat er in seiner vielfach gehaltenen Rede *Das Problem der Freiheit* von 1939 nachdrücklich hingewiesen, in der er das Christentum als geistige Basis einer »sozialen Demokratie« beschreibt:

Die Religionsgeschichte spricht uns von der *ecclesia militans*, der kämpfenden Kirche, die der triumphierenden, der *ecclesia triumphans*, voranging. Nun denn, damit die Demokratie triumphiere, muß sie kämpfen, möge sie auch lange des Kampfes entwöhnt gewesen sein. Eine militante Demokratie tut heute not, die sich des Zweifels an sich selbst entschlägt, die weiß, was sie will, nämlich den Sieg, welcher der Sieg der Gesittung ist über die Barbarei und der also nicht zu teuer bezahlt wird mit dem Opfer eines Luxus an Humanität: nämlich einer Duldsamkeit, die sich auf alles erstreckt – auch auf die Entschlossenheit, aller Humanität den Garaus zu machen. So weit in der Duldsamkeit darf die Humanität niemals gehen; sie darf es am wenigsten in Notzeiten des Kampfes wie der unsrigen.²⁴⁹

247 Textband II, S. 1508-1511. 248 Ebd. S. 1523. 249 GW XI, 968f.

Diese Sätze waren zur Zeit der Niederschrift dieses Kapitels 1941 von bedeutender Relevanz, denn der Kriegseintritt Amerikas, für den Thomas Mann in seinen Reden kreuz und quer durch den Kontinent kompromisslos eingetreten ist, war zu seiner Besorgnis noch immer nicht erfolgt.

Der Himmel Kaliforniens

Thomas Mann hat in seinem letzten *Joseph*-Roman alles daran gesetzt, den Ernst des Stoffes vom tragischen Pathos Wagner'scher Prägung zu entfernen und ins Mediterran-Heitere hinüberzuspiegeln. Das konnte ihm nur in der kalifornischen Umgebung gelingen, die ihn an Italien erinnerte (»wahrhaft toscanisch« sei sie, »die Hügel von Fiesole sind nicht schöner«, schreibt er an Agnes E. Meyer²⁵⁰) und die sich in den Landschaftsbildungen des Romans widerspiegelt. »Über meinem Tun blaute der dem ägyptischen so ähnliche kalifornische Himmel, dem die Erzählung an Heiterkeit gewiß vieles verdankt [...]. ›Joseph, der Ernährer‹ ist der Teil des Werkes, der vom ersten bis zum letzten Wort in Amerika geschrieben wurde, und es ist wohl kein Zweifel, daß er vom Geiste des Landes dies und das abbekommen hat. Nicht nur als die ›success story‹, die er von Natur und seiner Bestimmung nach war, auch nicht nur durch gelegentliche, gern zugelassene angelsächsische Abfärbungen« (ja deutliche Anglizismen und nicht ohne Komik wörtlich übersetzte idiomatische Wendungen) »auf seinen deutschen Vortrag. Der Geist der Erzählung, wenn man meine mythische Meinung hören will, ist ein bis zur Abstraktheit ungebundener Geist, dessen Mittel die Sprache an sich und als solche, die Sprache selbst ist, welche sich als absolut setzt und schließlich nicht viel nach Idiomen und sprachlichen Landesgöttern noch fragt.«²⁵¹ Der Roman

250 Brief vom 8. 7. 1940; TM/AM, 211. 251 Sechzehn Jahre; GW XI, 679f.

ist ein sprachlicher Spiegel der »Einheit des Menschengeistes«²⁵², deren mit allen geistigen Kräften zu erfassende Idee für Thomas Mann die einzige Rettung vor der apokalyptischen Verirrung des Nationalismus war.

252 Vgl. hier S. 86f.

QUELLENLAGE

Überblick

Quellen sind Gegenstände des Suchens, Sammelns, Studierens und Auswertens. Das unterscheidet sie von Einflüssen, Vorbildern und Anstößen. Vorbilder und Einflüsse waren im Fall der *Joseph-Romane* etwa (neben vielem anderen) Goethe und Richard Wagner, und den ersten Anstoß scheinen – wie in der Entstehungsgeschichte ausgeführt¹ – Hermann Ebers' Lithographien zur *Josefsgeschichte* gegeben zu haben. Als »Quelle« im eigentlichen Sinne kann jedoch nur das gelten, was der Autor zur »Kontaktnahme«² mit dem zu behandelnden Stoff und zu seiner näheren Ausgestaltung bewusst heranzieht und auswertet. Bei keinem seiner sonstigen Projekte hat die Arbeit mit Quellen eine derartige Rolle gespielt wie beim Projekt der *Joseph-Romane*.

»Quellen und Studien«, schrieb Thomas Mann im März 1940 an Victor Polzer, »haben, da ich mich früher auf bürgerlich-moderne Stoffe beschränkt hatte, eigentlich erst beim ›Joseph‹ oder allenfalls beim ›Zauberberg‹ eine Rolle zu spielen begonnen: das Medizinische bei diesem, das Orientalistische beim späteren Werk.«³ Diese »studienmäßige, archäologisch-orientalische, mythologische, religions-geschichtliche Vertiefung in den Stoff«⁴ nahm im Zusammenhang des *Joseph*-Projekts einen sehr beachtlichen Umfang an. Zwischen dem Entschluss für den Stoff (1924), den er zunächst als Novelle im Rahmen einer Trilogie zu gestalten gedachte, und dem Beginn der Niederschrift (Ende 1926) dürften gut zwei Jahre des Sammelns, Lesens, Exzerpierens, Notierens lie-

1 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 22f.

2 [On Myself] (1940); GW XIII, 163; auch in einem Brief an M. Rahmelow-Braungart vom 8. 7. 1954; DüD II, 350.

3 Brief vom 23. 3. 1940; DüD II, 222.

4 Vom Buch der Bücher und *Joseph* (1944); GW XIII, 204.

gen, deren Resultat, soweit es das Exil überstanden hat, in Gestalt einer kleinen Bibliothek bibelwissenschaftlicher, orientalistischer und ägyptologischer Werke voller Anstreichungen und Randbemerkungen sowie zahlreicher Mappen mit 59 Broschüren, Ausschnitten aus Broschüren und Tageszeitungen, 164 Bildern aus Zeitschriften und Fotografien, 465 Blättern mit handschriftlichen Notizen und Exzerpten sowie Briefen und Postkarten im TMA Zürich erhalten geblieben ist. Herbert Lehnert hat diese und andere Materialien gesichtet und in zwei umfangreichen Aufsätzen, von denen der erste den Vorstudien, der zweite den begleitenden Studien zum *Joseph*-Projekt gewidmet ist, nicht weniger als 110 Titel zusammengestellt.⁵ Alfred Grimm hat in seiner Monographie *Joseph und Echnaton. Thomas Mann und Ägypten* (1992) die Quellen zu den in Ägypten spielenden Romanen *Joseph in Ägypten* und *Joseph der Ernährer* gesichtet und mit den entsprechenden Passagen der Romane verglichen. Bernd-Jürgen Fischers monumentales *Handbuch zu Thomas Manns »Josephromanen«* (2002) versucht, die Lektüren Thomas Manns während der Vorarbeiten und der weiteren Entstehungsgeschichte der *Joseph*-Romane chronologisch zu rekonstruieren. Elke Blumenthal⁶ und Erik Hornung⁷ sind in grundlegenden Aufsätzen den zahlreichen Spuren nachgegangen, die Manns Beschäftigung mit ägyptischer Literatur und Sprache im Romanwerk hinterlassen hat.

Über die von ihm herangezogenen Quellen zum *Joseph*-Projekt hat Thomas Mann selbst bereitwillig Auskunft gegeben. Einem Brief an Ernest M. Wolf vom Februar 1950 legte er die folgende Liste bei:

5 Lehnert 1963 u. Lehnert 1966.

6 Blumenthal 1996. Eine umfassendere Studie, die Elke Blumenthal zu Thomas Manns Anleihen bei ägyptischen Texten ankündigt (S. 325, Anm. 76), ist (noch) nicht erschienen und wäre dringend zu wünschen.

7 Hornung 1985 u. Hornung 1986.

- Alfred Jeremias: »Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients«⁸
 A. Wiedemann: »Das alte Ägypten«
 Bruno Meissner: »Babylonien und Assyrien«, 2 Bände
 Howard Carter and A. C. Mace: (a. d. Engl.) »Tut-ench-Amun«
 J. Wellhausen: »Israelitische und jüdische Geschichte«
 »Die Religion der Babylonier und Assyrer«, Hymnen, Gebete,
 übertragen und eingeleitet von Arthur Ungnad
 C. F. Lehmann-Haupt: »Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der
 Weltgeschichte«
 Arthur Weigall: »Echnaton und seine Zeit« (aus dem Engl.)
 Edgar Dacqué: »Urwelt, Sage und Menschheit«
 A. M. Blackman: »Das hunderttorige Theben«
 I. Benzing: »Hebräische Archäologie«
 M. J. bin Gorion: »Die Sagen der Juden« (3 Bände)
 »Die Josephslegende«, den persischen Dichtern Firdusi und
 Dschami nacherzählt von Ernst Roenau
 J. J. Bachofen: »Urreligion und antike Symbole« (3 Bände)
 Julius Braun: »Naturgeschichte und Sage, Rückführung aller re-
 ligiösen Ideen, Sagen, Systeme auf ihren gemeinsamen Stamm-
 baum und ihre letzte Wurzel« (2 Bände) (München 1864)
 Das ist nicht alles, aber das Hauptsächliche. Außerdem eine
 Menge einschlägiger in wissenschaftlichen Zeitschriften ge-
 fundener Artikel, die ich nicht mehr zu nennen weiß.⁹

In einer ähnlichen Liste, die er am 11.5.1937 an Joseph Warner Angell schickte (im Hinblick auf eine Verfilmung der Josephsge-
 schichte), finden sich dazu noch folgende Werke erwähnt:

- Erman-Ranke: »Ägypten«
 A. S. Yahuda: »Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehun-
 gen zum Ägyptischen«

8 Die korrekten und vollständigen Titel sind in der Quellen-Bibliogra-
 phie am Ende von Kommentarband II, S. 1908 zu finden.

9 Thomas Mann an Ernest M. Wolf, 11. 2. 1950; DüD II, 335.

»Ägyptische Erzählungen und Märchen«, ausgewählt und übersetzt von Günther Roeder

Mit dem Zusatz:

Auf Quellenwerke, deren Einfluß weniger sachlich als rein geistig war, wie Bachofens »Urreligionen und antike Symbole«, kann ich hier nicht eingehen. Als informierendes Quellenwerk von größter Bedeutung kommt aber hier noch das Buch von Alfred Jeremias: »Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients« in Betracht, ein Buch, das mir große Anregung gebracht hat.¹⁰

Nach der Menge der Anstreichungen und Randbemerkungen, Exzerpte, Notizen und intertextuellen Bezugnahmen im Romanwerk zu schließen, ragen unter diesen Quellen drei über alle übrigen weit hinaus: Jeremias, bin Gorion und Mereschkowskij. Auf Jeremias und bin Gorion stieß Thomas Mann bei Dacqué, dessen *Urwelt, Sage und Menschheit* er wohl zuerst gelesen hat, während er Mereschkowskij's *Geheimnisse des Ostens* wahrscheinlich erst 1926 durcharbeitete, nachdem er das Buch von seinem Autor in Paris erhalten hatte. Für diese drei Bücher legte er sich eigene Mappen mit Exzerpten an, betitelt »Sagen der Juden« (für bin Gorion), »Im Lichte des Orients« (für Jeremias) und »Mystisches« (für Mereschkowskij). Angesichts dieser fundamentalen Bedeutung von Mereschkowskij's *Die Geheimnisse des Ostens* ist es umso auffallender, dass dieser Name in Thomas Manns Listen fehlt. Offenbar war er sich der fehlenden wissenschaftlichen Seriosität dieser unter »Mystisches« verbuchten Quelle bewusst. Die übrigen Quellen lassen sich nach denselben Kriterien mehr oder weniger intensiver Verwendung in drei Klassen teilen: (a) Quellen, die über das Stoffliche hinaus auch die Konzeption beeinflusst haben: hierher gehören Dacqué, Schaefer und Goldberg, (b) Quellen, die intensiv für stoffliche Details ausgewertet wurden: das sind für Palästina und Babylonien Benzinger, Meissner und Un-

¹⁰ Ebd. S. 205f.

gnad und für Ägypten Erman/Ranke, Breasted, Weigall und vielleicht noch Schäfer. In die Klasse (c) fallen Quellen, die nur gelegentlich für einzelne Zusammenhänge und Motive herangezogen wurden wie – um nur die bedeutenderen zu nennen – E. Meyer, M. Weber, J. Wellhausen, F. Boll, C.F. Lehmann-Haupt, A.S. Yahuda, B. Jacob, J. Horovitz, A.M. Blackman und G. Steindorff. Schließlich gehören in dieses Archiv auch noch Schriften, die Thomas Mann zugeschickt wurden, aber keine Lesespuren aufweisen. Einen Sonderfall in dieser Gruppe stellt Elias Auerbach¹¹ dar. Dessen *Wüste und Gelobtes Land* (1932)¹² war Thomas Mann schon gleich nach Erscheinen von Max Brod empfohlen und vermutlich vom Verlag sogar zugeschickt worden.¹³ Mann hatte es jedoch aus den Augen verloren und erst 1942 für das letzte Kapitel des IV. Bandes noch herangezogen.¹⁴ Für die Erzählung *Das Gesetz* aber, die Thomas Mann unmittelbar nach Abschluss der Arbeit an *Joseph der Ernährer* in Angriff nahm, wurde Auerbachs Buch die Hauptquelle. Auerbach betont die hohe Geistigkeit der JHWH-Religion und stellt sie den naturverbundenen Fruchtbarkeitskulten der Kanaanäer gegenüber. Dabei vertritt er die These, dass die Übernahme »heidnischer« Kultorte und Sitten keine »Baalisierung« des reinen JHWH-Glaubens darstelle, sondern eine Übernahme zum Zwecke ihrer Umdeutung bzw. Ersetzung. Sein Zugang zur Bibel ist eine Verbindung von ungebrochenem Vertrauen in die Historizität der erwähnten Personen und Ereignisse einerseits und deren kritischer, rationalistischer

11 Arzt, Zionist, Bibelwissenschaftler (1882–1971), emigrierte 1909 aus Berlin nach Palästina.

12 Elias Auerbach: *Wüste und Gelobtes Land. Geschichte Israels von den Anfängen bis zum Tode Salomos*. Mit 18 Bildtafeln und 8 Abb. im Text. Berlin: Kurt Wolff Verlag 1932. 1936 erschien ein zweiter Band: *Geschichte Israels vom Tode Salomos bis Ezra und Nehemia*.

13 Vgl. Thomas Manns Brief an Max Brod vom 8. 9. 1932; DüD II, 125.

14 Makoschey 1998, S. 31ff. – Brief an Elias Auerbach vom 17. 3. 1949; DüD II, 657f.

Reduktion auf das historisch Plausible andererseits. Genau diese Verbindung kennzeichnet auch Freuds und Manns Umgang mit den biblischen Texten. Thomas Mann verdankt Auerbach vor allem die »riesige Tamariske«, den heiligen Lehr-Baum im Hain von Mamre bei Hebron.¹⁵

Es versteht sich von selbst, dass der Autor der *Joseph*-Romane die Fülle von Büchern und Aufsätzen, die er im Zusammenhang mit diesem Projekt las, nicht um ihrer selbst willen, sondern vor allem auf ihre Verwendbarkeit für dieses Unternehmen hin durcharbeitete. Seine »Zwecklektüre«¹⁶ war naturgemäß gezielt und eklektisch. Sie brachte aber gewiss oft in ihm auch viele Saiten zum Klingen, die nicht unmittelbar mit dem *Joseph*-Projekt, sondern mit allgemeineren Lebensthemen zusammenhängen. Für Thomas Manns orientalistische »Zwecklektüre« zum *Joseph* gilt, was er über seine musikologische zur Arbeit an *Doktor Faustus* schrieb: »Ich könnte einen kleinen Katalog von Büchern aufstellen, englischen und deutschen, gewiß zwei Dutzend, über Musik und Musiker, die ich »mit dem Bleistift« studierte, so angelegentlich und wachsam, wie man nur zu produktivem Zweck, um eines Werkes willen, liest. Aber eigentliches Musik-Studium war all diese Kontaktnahme nicht [...].«¹⁷ So konnten ihm die für das *Joseph*-Projekt herangezogenen Fachbücher kein orientalistisch-ägyptologisches Studium ersetzen, aber diese Bücher dürften selbst in Fachkreisen kaum einen aufmerksameren und wachsameren Leser gefunden haben. »Wie brennend interessant alles Wissen wird«, lässt er seinen Goethe in *Lotte in Weimar* sagen, »das ein Werk bereichern und unterbauen mag und zum Spiele taugt.«¹⁸ Dieses »brennende Interesse« hat auch seine Zwecklektüre für den *Joseph* geleitet.

15 Vgl. *Wüste und Gelobtes Land*, S. 147 (zu heiligen Bäumen) mit Tafel 9 bei S. 128 u. Makoschey 1998, Abb. 2 sowie Textband II, S. 1822.

16 An Carl Maria Weber, 14. 4. 1927; *DüD* II, 95.

17 *Die Entstehung des Doktor Faustus*; GKFA 19. 1, 437.

18 GKFA 9. 1, 330. Lehnert 1963 hat (S. 463, Anm. 9) auf diese Stelle hingewiesen und sie autobiographisch gedeutet, »angeregt durch Thomas

Die ausgedehnten Vorstudien bezogen sich auf zwei Dimensionen des Projekts: das *Archäologische* in Gestalt einer möglichen Fülle von Sachinformationen über den Raum und die Zeit, in denen Thomas Mann die Geschichte lokalisieren wollte, und das *Religionsgeschichtliche* in Gestalt umfassender Perspektiven geistiger Entwicklung. »Das Archäologische«, schreibt er in seinem *Ein Wort zuvor*, »so weit entfernt es ist, Zweck und Gegenstand der Kunst zu sein, ist in einem gewissen Grade unentbehrlich, und zwar um der lustigen Exaktheit willen, als Mittel der Realisierung. Ich möchte die frommen Historien so erzählen, wie sie sich wirklich zugetragen haben [...]«. ¹⁹ Über dieses paradoxe Ziel einer fiktiven ›Wirklichkeit‹ äußert sich Thomas Mann mit Bezug auf Doktor Faustus, was aber mutatis mutandis auch für den Joseph gilt: »[...] das eigentümlich Wirkliche, das ihm anhaftet, und das, von einer Seite gesehen, ein Kunstgriff, das spielende Bemühen um die genaue und bis zum Vexatorischen gehende Realisierung von etwas Fiktivem [...] ist, von einer anderen aber eine nie gekannte, in ihrer phantastischen Mechanik mich dauernd bestürzenden Rücksichtslosigkeit im Aufmontieren von faktischen, historischen, persönlichen, ja literarischen Gegebenheiten, so daß, kaum anders als in den ›Panoramen‹, die man in meiner Kindheit zeigte, das handgreiflich Reale ins perspektivisch Gemalte und Illusionäre schwer unterscheidbar übergeht.« Im Folgenden spricht er von diesem Verfahren als einer »mich selbst fortwährend befremdende[n], ja bedenklich anmutende[n] Montage-Technik«, die im Falle des *Doktor Faustus* »zur Konzeption, zur ›Idee‹ des Buches« gehört, aber auch schon für die *Joseph-Romane*, wenn auch in wesentlich geringerem Umfang geübt wurde. ²⁰ Was

Manns eigene ›Subsidia, die Hilfsquellen‹ [...] für den ›Joseph‹. In der gleichen Anmerkung stellt Lehnert auch weitere Äußerungen Thomas Manns zur »verspielten Wissenschaftlichkeit« der *Joseph-Romane* zusammen.

19 GW XI, 626f.

20 Die Entstehung des *Doktor Faustus*; GKFA 19.1, 430f. Vgl. hierzu Heftrich 1991, S. 2ff. Grimm 1992 hat die »Montage-Technik« für die in Ägypten

im Falle des *Doktor Faustus* bitterer Ernst war, wo die in der fiktiven Biographie Adrian Leverkühns symbolisch verdichtete deutsche Tragödie im Hintergrund stand, nahm im Fall der *Joseph-Romane*, wie Thomas Mann nicht müde wird zu betonen, die humoristische Form »lustige[r] Exaktheit«²¹ an. Wie es ihm in *Doktor Faustus* darum zu tun war, die eigene Zeit im Kunstwerk zu fassen, ging es in den *Joseph-Romanen* um eine dezidiert ganz andere Zeit, deren »Realisierung« entsprechend umfangreichere Quellenstudien erforderte. Die »Kontaktnahme«, die für *Doktor Faustus* genau zwei Monate in Anspruch nahm und auch nicht mehr benötigte, da Thomas Mann hier im Wesentlichen auf eigenes Erleben zurückgreifen konnte und wollte, war bei *Joseph* eine Sache von zwei Jahren und mehr, denn die Studien, darunter eine vierwöchige Ägyptenreise, setzten sich auch während der Niederschrift bis 1933, dem Beginn des Exils, fort.

Den anderen Aspekt des Themas, in den Thomas Mann sich einarbeitete, nannte er »das Religionsgeschichtliche«, das für ihn »eine der Hauptanziehungskräfte des Gegenstandes bildet«. Zwar schränkt er den Begriff »Religionsgeschichte« ein durch den Zusatz: »sofern von ›Geschichte‹ hier überhaupt zu sprechen ist, denn die intime und zeitlose Geschlossenheit dieser menschlichen Sphäre ist ergreifend.«²² Aber es geht ihm in den *Joseph-Romanen* durchaus darum, den Weg zum Monotheismus als eine große geschichtliche Linie herauszuarbeiten. Es gibt unter den Quellen zu den *Joseph-Romanen* Werke, die er in beiderlei Hin-

spielenden Teile gezeigt und die teilweise wörtlichen Übernahmen aus ägyptologischer Fachliteratur nachgewiesen. In gleicher Weise verfuhr Thomas Mann mit Auszügen aus Benzingers *Archäologie* oder Sonderdrucken H. H. Schaeders und K. Kerényis. Dafür gibt es in den *Joseph-Romanen*, anders als in *Doktor Faustus*, keine verschlüsselten Porträts von Zeitgenossen. Ausnahmen sind der Arzt Martin Gumpert, der für Mai-Sachme Modell gegessen hat, und Oskar Goldberg als Semael im Vorspiel zu *Joseph der Ernährter*.

21 Vgl. hier S. 103.

22 Ein Wort zuvor: *Mein ›Joseph und seine Brüder‹*; GW XI, 628.

sicht ausgewertet, sowohl als Fundgrube für antiquarische Details als auch für religionsgeschichtliche Perspektiven.

So intensiv und interessiert sich Thomas Mann während der Entstehung der *Joseph-Romane* in die biblisch-atorientalistisch-ägyptische Welt einarbeitete, so rasch verblasste allerdings dieses angelesene Wissen in seiner Erinnerung. 1953 äußerte er sich über seine Quellenforschung zum *Joseph* in einem Brief an Eberhard Hilscher schon sehr viel zurückhaltender als in früheren Stellungnahmen zur Quellenfrage:

Was besonders die Hilfswerke zum »Joseph« angeht, so ist die kleine Bibliothek einschlägiger Werke mythologischen, ägyptologischen, orientalistischen Inhalts, die sich damals zusammenfand, aufgelöst und zerstoßen, und ich weiß kaum noch etwas davon zu nennen, als »Die Bibel im Lichte des alten Orients« von Jeremias, »Die Sagen der Juden« von bin Gorion und dies und jenes Buch über Ägypten. Artikel in Zeitschriften und selbst Zeitungen – alles pickt man ja auf bei solcher Konzentration. Die gnostischen Phantasien, die ich den »Roman der Seele« nannte, – wie wollen Sie, daß ich Ihnen noch sage, was mir dabei geholfen hat und wie sie mir angefliegen sind? Ich weiß es einfach nicht mehr. Im ganzen erweckt eine Produktion wie der »Joseph« übertriebene Vorstellungen von der Gelehrsamkeit und Belesenheit, die dahinter stand. Meine Kenntnis von Josephsdichtungen und -bearbeitungen der Weltliteratur ist kläglich. Einige Andeutungen, mehr oder weniger hochstaplerisch, wie weit sie reicht, finden sich, wenn ich nicht irre, im Texte selbst. (Persische Autoren, Koran. Aus dem Koran stammt das Kapitel von der Damengesellschaft, den Orangen, den Messerchen und der allgemeinen Bluterei.)²³

Man darf wohl bei aller Bewunderung für ihren Umfang Thomas Manns orientalistische Studien auch nicht überschätzen. Die biblische Welt, der Alte Orient und Ägypten waren für ihn nicht der

23 Thomas Mann an Eberhard Hilscher, 8. 10. 1953; DÜD II, 345.

Gegenstand eines unabhängigen Interesses. Sie interessierten ihn (abgesehen von seiner Kindheitsbegeisterung für »das alte Wunderland der Pyramiden«, von der schon ausführlich in der Entstehungsgeschichte die Rede war²⁴) vor allem im Zusammenhang seines Romanprojekts. »Zur Zeit des ›Doktor Faustus‹ war er, neben anderem, ein großer Musiktheoretiker, zur Zeit des ›Joseph‹ ein großer Ägyptologe, Orientalist und Religionswissenschaftler, ein Mediziner für den ›Zauberberg‹ – aber merkwürdig rasch vergaß er alle seine Hilfsmittel wie seine Kenntnisse. [...] Er nahm, was er brauchte, und mehr wollte er nicht.« (Katia Mann)²⁵ Ganz anders steht es natürlich mit lebensbegleitenden Werken und Autoren wie Goethe und Schiller und vor allem dem alles überstrahlenden »Dreigestirn«²⁶ Nietzsche, Schopenhauer und Wagner, deren prägender Einfluss der Arbeit am *Joseph*-Projekt lange vorausliegt. Die jeweils so intensiv betriebenen wie rasch vergessenen Spezialstudien ruhten bei Thomas Mann auf einer reichen und stabilen Grundschicht von Interessen, Leidenschaften, Kenntnissen, Vorlieben und tief eingewurzelten Leseerfahrungen, die man unter dem Begriff »Bildung« zusammenfassen kann, die seine Auswahl der Quellen mitbestimmte und die bei deren auswertender Lektüre wie ein Resonanzboden mitschwang.

Anlässlich einer mitten in der Arbeit an *Der junge Joseph* veröffentlichten Miszelle zum Erscheinen von Sir Leonard Woolleys *Ur und die Sintflut* (1931) äußerte Thomas Mann sich über einen »Typus von Büchern«, die im Medium der Sachprosa ein ähnliches Ziel verfolgten wie er selbst in der »hypothetische[n] Form« des Romans (J. Burckhardt)²⁷:

24 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 11ff.

25 Katia Mann, *Meine ungeschriebenen Memoiren*, Frankfurt a.M. 1974, S. 150f.

26 *Betrachtungen eines Unpolitischen*; GKFA 13.1, 79, 86, 348.

27 »Aufs schmerzlichste ist die Unmöglichkeit einer geistigen Entwicklungsgeschichte Ägyptens zu beklagen, die man höchstens in hypothetischer Form, etwa als Roman, geben könnte« (Burckhardt, *Weltgeschichtliche*

Es gibt einen Büchertyp heute, mit dem an Interesse zu wetteifern der Roman, die komponierte Fiktion, allergrößte Mühe hat. Es ist schwer, ihn zu kennzeichnen; um anzudeuten, welchen ich meine, nenne ich »Urwelt, Sage und Menschheit« von Dacqué, Yahuda's »Sprache des Pentateuch«, »Die Wirklichkeit der Hebräer« von Goldberg, »Totem und Tabu« von Freud, Max Schelers »Stellung des Menschen im Kosmos«, die aufregenden Essays von Gottfried Benn, betitelt »Fazit der Perspektiven« ...²⁸

Ein Brief (an einen »unbekannten Herrn«) vom 8.1.1932 geht genauer auf diese literarische und geistige Tendenz der Zeit ein, der sich Thomas Mann in seinem *Joseph*-Projekt verbunden sieht:

Die Leiden und Abenteuer, welche die europäische Menschheit in letzter Zeit durchgemacht hat, hat ein neues Interesse von eigentümlicher Intensität an dem Problem des Menschen selbst, an seinem Wesen, seiner Stellung im Kosmos, seiner Vergangenheit, seiner Zukunft erregt, das in dieser allseitigen Angelegenlichkeit vordem nicht existierte und bisher in wissenschaftlicher Form am stärksten und deutlichsten hervorgetreten ist. Es gibt eine neue von diesem Interesse inspirierte Anthropologie, vielleicht ganz besonders bei uns in Deutschland, eine eigentümliche Belebung auf altertumskundlichem, mythen- und religionsgeschichtlichem Gebiet, merkwürdige Versuche, in die menschliche Urzeit zurückzudringen, Versuche, bei denen sich das Spekulative mit dem Exakten auf eine leidenschaftliche Weise vermischt und die nicht ohne Zusammenhang mit der psychoanalytischen Erforschung des primitiven Lebens sind. Die Physiognomik, die Charakterologie, die Ausdruckskunde haben eine neue typische Belebung erfahren. Werke, wie die von Max Scheler, der, zu früh aus dem Leben

Betrachtungen, S. 23). Erich von Kahler hat Thomas Mann dieses Zitat am 9. 5. 1943 als Dank und Antwort auf die Übersendung des Vortrags *Joseph und seine Brüder* mitgeteilt (vgl. TM/Kahler, 54).

28 [;Ur und die Sintflut]; GW X, 749f.

gerafft, sein großes und der Zeit so hilfreiches Buch²⁹ leider nicht beenden konnte, sind besonders kennzeichnend für dies neue, humane Interesse, das mir die geistige Hauptrichtung unserer Zeit auszumachen scheint.³⁰

Die Reihe der genannten Titel wirft Licht auf das, was Thomas Mann sich von dieser Art Quelle versprach und was auch er in seinem Romanwerk, mit ihnen »an Interesse wetteifernd«, anstrebte, denn auch er wünschte sich sein Werk »interessant«.³¹ Das gemeinsame Ziel ist in jener Silbe »ur« angedeutet, auf deren Doppelsinn, als Name der von Woolley ergrabenen Stadt, dem »Ur Kaschdim« Abrahams, und als Kennzeichnung des »Ur«-sprüngen, Thomas Mann am Ende seiner *Miszelle* scherzend hinweist.³² Diesen Werken ist gemeinsam, was er »die Neugier nach dem menschlich Frühesten und Ältesten, dem Vorvernünftigen – diese anthropologische Neugier nach dem Ursprung und Ziel des Menschen« nannte. Es sind, wie sein eigenes *Joseph-Pro-*

29 Damit ist die *Philosophische Anthropologie* gemeint, die – wie Scheler im Vorwort seines schmalen Buchs *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) schreibt, das aus einem 1927 in Keyserlings Darmstädter »Schule der Weisheit« gehaltenen Vortrag hervorging – »ich seit Jahren unter der Feder habe, und die zu Anfang des Jahres 1929 erscheinen wird.« Zu Thomas Manns Rezeption dieser Quelle siehe hier S. 151ff.

30 DüD II, 118f. Ähnlich in einem Brief an Louise Servicen, die französische Übersetzerin der *Joseph-Romane*, vom 23. 5. 1935: »Mir scheint, daß dank den schweren und aufwühlenden Erlebnissen, durch die wenigstens der abendländische Mensch in den letzten Jahrzehnten hindurchgegangen ist, ein ganz neues Interesse an dem Schicksal des Menschen überhaupt, an seinem Ursprung, seiner Stellung im Kosmos und seiner Zukunft wach geworden ist, ein neues *humanes Interesse* möchte ich sagen, mit dem ich mich nicht allein fühle, sondern das ohne Zweifel in vielen Geistern heute lebendig ist und das bei der Konzeption dieser Dichtung in mir wirksam wurde.« (DüD II, 170)

31 Vgl. den Brief vom 22. 11. 1944 an Julius Bab: »interessant« ist das mir willkommenste Urteil, das man über den »Joseph« fällen kann.« (DüD II, 307)

32 Zur Bedeutung der Silbe »Ur« bei Thomas Mann vgl. Heftrich 1993, S. 30.

jekt, »Erkundungen in die Tiefen der Zeit zurück, oder, was eigentlich dasselbe ist, in die Tiefen der Seele hinab.«³³ Sie sind Quellen und Inspirationslektüre für die religionsgeschichtliche (im Gegensatz zur antiquarisch-archäologischen) Dimension, die Thomas Mann seinem Romanwerk geben wollte.

Diese Werke wurden jedoch auch in narratologischer Hinsicht zum Vorbild. Züge eines dieser neuen Wissenschaftler, die beim Versuch, in die menschliche Urzeit zurückzudringen, das Spekulative mit dem Exakten auf eine leidenschaftliche Weise vermischen, sollte auch der Erzähler der *Joseph-Romane* tragen.³⁴ Dazu kommt der gewissermaßen »mystagogische« Gestus einer Aufdeckung von Verborgenen. Auch den als vorbildlich empfundenen Autoren geht es um Aufdeckung von Zusammenhängen und Tiefenschichten, die dem profanen Auge verborgen sind: das ist bei Dacqué die Urwelt-Erinnerung in den Sagen der Menschheit³⁵, bei Yahuda das ägyptische Substrat in der Sprache des Pentateuch, bei Goldberg die magische Urschicht des Pentateuch und bei Freud die »archaische Erbschaft« in der menschlichen Seele. Woolley ist ein Archäologe, ein Aufdecker von Tiefenschichten, im wörtlichen Sinne, die anderen sind es im übertragenen, und in diesem übertragenen Sinne versteht sich auch der Erzähler der *Joseph-Romane* als ein Archäologe, dessen Erzählung der bekannten Geschichte eben dadurch »interessant« wird, dass sie auf verborgene Tiefenschichten und Zusammenhänge hin durch-

33 [On Myself]; GW XIII, 164. Die Parallelisierung von Zeiten- und Seelentiefe im Sinne von Phylo- und Ontogenese hat Thomas Mann an der »Tiefenpsychologie« Sigmund Freuds und Carl Gustav Jungs fasziniert.

34 Allgemein zur Konstruktion der Erzählerfigur in den *Joseph-Romanen* siehe Heftrich 1993, S. 42–53.

35 Bei Edgar Dacqué, der Mitglied der Theosophischen Gesellschaft war, ist dieses »hierophantische« Element besonders manifest. Sein Konzept eines »gnostisch-eschatologischen Menschheitsprozesses«, in dem sich »Gott und Mensch aufeinander zubewegen bis zur endgültigen Wiedervereinigung« (Dierks 1972, S. 219, vgl. S. 64f.), erinnert an gnostische Richtungen der Freimaurerei, aus denen die Theosophie des 19. Jahrhunderts hervorging.

sichtig gemacht wird. Dieser ›hierophantische‹ Erzählgestus dominiert das Vorspiel und die ersten zwei Bände und schwächt sich in den letzten, den in Ägypten spielenden Bänden, ab, in denen das »Archäologische« über das »Religionsgeschichtliche« dominiert. Das gilt sogar, zu Thomas Manns eigener Enttäuschung³⁶, für das große Religionsgespräch zwischen Joseph und Echnaton, das den Höhepunkt des Ganzen bilden sollte und um dessentwillen die Handlung entgegen der biblischen Chronologie in das 14. Jh. v. Chr. verlegt wurde.

Neben den textlichen Quellen spielen visuelle Quellen beim Joseph-Projekt eine besondere Rolle. Schon der erste Anstoß zu der gewaltigen Unternehmung ging ja, wie bereits erwähnt, von einer Bildquelle aus.³⁷ Auch bei der weiteren Arbeit spielten visuelle Eindrücke eine wichtige Rolle.³⁸ Die ägyptischen Charaktere des Romans wurden weitgehend aus solchen Abbildungen ägyptischer Bildwerke, meist Statuen, gestaltet, für die Georg Steindorffs *Die Kunst der Ägypter* (Leipzig 1928) die wichtigste Quelle war. Das Vorbild des Petepre ist die Statue des Prinzen Hem-Iunu in Hildesheim.³⁹ (Er war ein Sohn des Cheops und Architekt der großen Pyramide; von der Zeit, in der Thomas Mann seinen Petepre ansetzt, trennen ihn gut 1300 Jahre.) Hinter Mut-em-enet steht eine als »Dame in Florenz« bekannte Frauenbüste⁴⁰, der Zwerg Dûdu samt Familie ist nach der Gruppenstatue des Zwerges Seneb⁴¹ gebildet, und seinem Feind, dem Zwerg »Gottliebchen«, liegt die Kalksteinfigur eines Zwerges in Kairo zugrunde.⁴² Hinter dem Verwalter Mont-kaw steht der gewaltige Porträtkopf des Montemhet aus dem 7. Jh. v. Chr.⁴³ und hinter Beknechons der »Grüne Kopf« eines Priesters im Berliner Museum aus noch

36 Vgl. hier S. 195ff. 37 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 22f.

38 Siehe dazu Wysling 1975, S. 7f.

39 Siehe die Abbildung in Kommentarband II, S. 1068.

40 Siehe die Abbildung ebd. S. 1072. 41 Siehe die Abbildung ebd. S. 1056.

42 Vgl. Grimm 1992, S. 342, Abb. 181

43 Siehe die Abbildung in Kommentarband II, S. 1059.

späterer Zeit.⁴⁴ Für Echnaton, Teje und Amenophis III. hat Thomas Mann sich natürlich an den Porträts im Berliner Museum orientiert⁴⁵. Auch für den ägyptisierten Joseph lassen sich ägyptische Bildvorlagen nachweisen⁴⁶, aber für den jungen Joseph stand ein Schulfreund Golo Manns Modell, von dem sich Mann mehrere Fotografien erbat⁴⁷, ebenso wie Katia für Rahel⁴⁸ und der befreundete Arzt Martin Gumpert⁴⁹ für Mai-Sachme. Natürlich muss man auch die beiden Ägyptenreisen zu den visuellen Quellen der *Joseph-Romane* rechnen, die kurze Reise von 1925, die noch in die Phase der Vorstudien fiel⁵⁰, und die vierwöchige (zusammen mit Katia und dem Ägyptologen Wilhelm Spiegelberg unternommene) Reise 1930, die dann nach Thomas Manns eigener Aussage vor allem der Verifikation seines in langen Studienjahren erworbenen Bildes diente.

Thomas Mann musste sich seine Vorbilder und Anregungen von verschiedensten Seiten zusammenholen und hat in seinen *Joseph-Romanen* ein Werk geschaffen, das seinerseits in der Erschließung neuer Wege zum Mythos bahnbrechend gewirkt hat.⁵¹ Das

44 Siehe die Abbildung ebd. S. 1152.

45 Siehe die Abbildungen in Kommentarband II, S. 1366 u. 1371.

46 Siehe die Abbildung ebd. S. 1190 und Grimm 1992, S. 326-333, Abb. 169-172.

47 Vgl. die Abb. hier S. 523.

48 »Es ist öfters gesagt worden, daß mein Mann bei Rahel an mich gedacht hat. Sie ist doch so lustig, und wie sie die Terraphim stiehlt, ihre versteckten Unternehmungen – es ist ein bißchen was dran.« (Katia Mann, *Meine ungeschriebenen Memoiren*, S. 108; vgl. Grimm 1992, S. 63)

49 Vgl. Katia Mann, *Meine ungeschriebenen Memoiren*, S. 108, u. Grimm 1992, S. 64f.

50 Aus dem launigen Reisebericht *Unterwegs* druckt Grimm 1992, S. 16–18 die Ägypten betreffenden Teile ab und stellt S. 22 Thomas Manns Irrtum richtig, der im Grab Amenophis' II. voll Ergriffenheit vor der Mumie dieses Königs stand im Glauben, es handele sich um Amenophis IV.-Echnaton.

51 In einem Brief an Robert Faesi vom 15. 11. 1945, der ihm den Schlussabschnitt der (1947 in Bern unter dem Titel *Richard Beer-Hofmann. Werk und Vorbild des Dichters* erschienenen) Dissertation von Otto Oberholzer zuge-

hat als einer der Ersten der Gräzist und Religionswissenschaftler Karl Kerényi gesehen, der Thomas Mann Anfang 1934 seine Schrift über *Unsterblichkeit und Apolloreligion* mit der Widmung zusandte: »dem grossen Schriftsteller, der uns mit Herrn Settembrinis Gestalt beschenkte, und einem der tiefsten Religionshistoriker«. ⁵² Der Briefwechsel zwischen Thomas Mann und Karl Kerényi, der mit Manns Dank auf diese Zusendung einsetzt, steht, wie bereits gesagt, ganz im Zeichen des Themas Mythos.

Nach Erwähnungen in Thomas Manns Dankesbriefen hat Kerényi ihm im Laufe der Jahre nicht weniger als 53 Arbeiten (darunter 14 Bücher) übersandt, von denen 28 noch in die Zeit der Arbeit an den *Joseph-Romanen* fallen und daher als mehr oder weniger wichtige Quellen gelten müssen. Im engeren Sinne verwendet hat Mann aber nur Kerényis Buch *Das göttliche Kind* ⁵³ für das Gespräch zwischen Joseph und Echnaton und dessen Aufsatz über *Sophron* ⁵⁴ für die Liebeszauberszene in *Joseph in Ägypten*.

schickt hatte, greift Thomas Mann lobend zwei Formulierungen heraus: »[...] die vom ›Versuch des von seinen Ursprüngen emanzipierten Menschen, seiner Existenz einen überindividuellen Sinn abzugewinnen‹, was als kultureller Erneuerungswille gedeutet wird; oder die von der geistesgeschichtlichen Wendung von der Geschichte weg zum ›normativen Denken‹.« (TM/Faesi, 61) Beide beziehen sich auf die Bedeutung des Mythischen in der modernen Literatur. Thomas Mann erkennt seine eigenen Anliegen darin offenbar wieder.

⁵² TM/Kerényi, 37f., ebendort ist die Widmung als Faksimile wiedergegeben. Karl Kerényi (1897–1973) lehrte in Ungarn an den Universitäten Pécs und Szeged Klassische Philologie und Altertumswissenschaften. 1943 emigrierte er in die Schweiz und arbeitete seit 1948 als Mitarbeiter und Forschungsleiter eng mit C.G. Jung an dessen Institut zusammen. Sein ungemein ausgedehntes wissenschaftliches Werk kreist um die Schwerpunkte Griechische Religion, Mythologie und Literatur.

⁵³ Karl Kerényi: *Das göttliche Kind in mythologischer und psychologischer Beleuchtung*. Amsterdam 1941. Vgl. Entstehungsgeschichte S. 71.

⁵⁴ *Sophron oder der griechische Naturalismus*. In: *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 1935, wiederabgedruckt in Karl Kerényi: *Apollon – Studien über antike Religion und Humanität*. Wien u.a. 1937.

ten.⁵⁵ In seinem bedeutenden Brief vom 18.2.1941 gratuliert Thomas Mann Kerényi zu seiner Zusammenarbeit mit C. G. Jung und der geglückten Verbindung von Mythos und Psychologie, die ihm selbst ja als das geeignetste Mittel erscheint, »den Mythos den fascistischen Dunkelmännern aus den Händen zu nehmen und ihn ins Humane »umzufunktionieren.«⁵⁶ Es ist aber wichtig, festzuhalten, dass Kerényi an der Entstehung und Ausarbeitung von Thomas Manns Mythoskonzeption keinen Anteil hatte. Diese war in allen Zügen ausgebildet, als sich der Kontakt zwischen beiden herstellte. Daher lässt sich die Bedeutung Kerényis für die Entstehung der *Joseph-Romane* (in Betracht kommen ohnehin nur der dritte und der vierte Roman) nicht etwa mit der Rolle Adornos im Falle des *Doktor Faustus* vergleichen. Kerényi konnte hier nur noch bestätigend und bestärkend wirken, vor allem was die in *Joseph der Ernährer* immer stärker hervortretende Bedeutung des Gottes Hermes und der mit ihm verbundenen Motiv- und Ideenwelt betrifft. Thomas Mann stellt in seinen Briefen nie konkrete Fragen oder sucht Rat bei bestimmten Problemen. Sachlich hätte er für *Joseph in Ägypten* und *Joseph der Ernährer* ägyptologischen Beistand gebraucht, und den konnte Kerényi ihm nicht bieten; konzeptionell dagegen stand bereits so gut wie alles fest, als die Zusammenarbeit begann.

Der Umgang mit der biblischen Vorlage

Die biblische Geschichte von Josef ben Jakob ist die bei weitem wichtigste Quelle des Romanwerks, aber sie ist zugleich sehr viel mehr als das; sie ist die maßgebliche Vorlage, die Thomas Manns vierbändige Erzählung durchgehend organisiert, sie bildet die kanonische Urschrift, auf die die Romane immer wieder im Sinne eines Kommentars erläuternd, ergänzend und ausmalend Bezug

55 Siehe den Stellenkommentar zu S. 1276²⁵ mit Verweis auf Tb. 10. 1. 1935 und den Brief vom 15. 7. 1935; TM/Kerényi, 68.

56 TM/Kerényi, 98. Vgl. Entstehungsgeschichte S. 60f.

nehmen, und sie liefert den religiösen, mythischen, religionsgeschichtlichen Rahmen, der die Ideenwelt der Romane bestimmt.⁵⁷ Daher soll die Beziehung zwischen der biblischen Josefsgeschichte und den vier *Joseph-Romanen*⁵⁸ hier etwas ausführlicher untersucht werden.⁵⁹ Über diese Beziehung äußert sich Thomas Mann in seinen Bemerkungen zu dem Roman »Der Erwählte«:

»An den äußeren Gang der Handlung, wie Hartmann sie sich angeeignet, hielt ich mich so getreu wie bei den Josephsromanen an die Daten der Bibel. Und wie damals war mein eigenes Dichten ein Amplifizieren, Realisieren und Genaumachen des mythisch Entfernten, bei dem ich mir alle Mittel zunutze machte, die der Psychologie und Erzählkunst in sieben Jahrhunderten zugewachsen sind.«⁶⁰ Wie geht Thomas Mann also mit der biblischen Vorlage um, von der ihn nicht sieben, sondern vielleicht sieben-

57 Die Jakobs- und die Josefsgeschichte im Wortlaut von Thomas Manns Arbeitsbibel sind in Kommentarband II, Materialien und Dokumente S. 1788-1842 mit den Anmerkungen und Unterstreichungen des Autors wiedergegeben.

58 Im Folgenden wird zur leichteren Kennzeichnung der biblische Josef mit »f«, der Joseph der Romane mit »ph« geschrieben; in gleicher Weise wird zwischen »Jakob« und »Jaakob«, »Isaak« und »Jizchak« unterschieden.

59 Der Beziehung zwischen Bibel und Roman ist der Theologe Friedemann Golka in zwei Büchern nachgegangen (Golka 2000 u. Golka 2002). Er meint, dass Mann mit seiner ganzheitlichen Rezeption des Bibeltextes in seiner überlieferten Endgestalt und in seinem völligen Absehen von den Ergebnissen der »Quellenscheider«, die den Bibeltext auf verschiedene Dokumente (Elohlist, Jahwist, Deuteronomist und Priesterschrift) zurückführen wollen, der wissenschaftlichen Bibelexegese, die sich erst neuerdings zu dieser Sicht durchgerungen habe, um 50 Jahre voraus gewesen sei. Thomas Mann geht jedoch nirgends auf diese Frage ein, und etwas anderes als der überlieferte Bibeltext konnte für ihn als Vorlage oder »Urtext« auch gar nicht in Betracht gekommen sein. Immerhin hat er sich in Oskar Goldbergs *Die Wirklichkeit der Hebräer* (vgl. hier S. 159-167) bei dessen Behauptung »Der Pentateuch ist aus einem Guß« (S. 60) an den Rand geschrieben: »Das ist er nicht.« Zur Josefsgeschichte aus textkritischer Sicht vgl. z. B. Dietrich 1989 und Schmitt 1980.

60 GW XI, 689f.

undzwanzig Jahrhunderte trennen? Welche Transformationen nimmt er vor, um sie zu einem Romanwerk auszugestalten?

Die Josefsgeschichte steht in den Kapiteln 37–50 des 1. Buchs Mose, sie bildet den Abschluss der Vätergeschichten, die nach der Urgeschichte (Kap. 1–11) zuerst die Geschichte Abrahams in 12 Kapiteln (12–23), dann sehr viel kürzer in 3 Kapiteln (24–26) die Geschichte Isaaks, und drittens wieder in voller Länge in 10 Kapiteln (27–36) die Geschichte Jakobs erzählen. Die Josefsgeschichte folgt in 14 Kapiteln, die Thomas Mann denn auch in allen ihren Handlungsmomenten in seine Romane übernimmt, obwohl deutlich ist, dass die Kapitel 38 (die Geschichte Tamars) und 49 (der Jakobssegens) spätere Einschübe darstellen. Die Josefsgeschichte fällt in zweierlei Hinsicht deutlich aus dem Rahmen der Vätergeschichten: Sie ist eine durchkomponierte Erzählung, und Gott tritt in ihr (mit einer bezeichnenden Ausnahme) nicht persönlich in Erscheinung. Die Abrahams-, Isaaks- und Jakobsgeschichten sind locker geflochtene Kränze von kurzen Erzählungen, die der priesterschriftliche Redaktor in das chronologische Schema der Generationenfolge eingefügt hat, das seinem Geschichtswerk zugrunde liegt. Nach diesem Schema gliedern sich die Kapitel 11–50 durch die Formel »Dies ist das Geschlecht des . . .« in drei Teile: 1.) Kap. 11,27 – 25,18 »Dies ist das Geschlecht Terachs: Terach zeugte Abram, Nahor und Haran . . .«, 2.) 26,19 – 36,43 »Dies ist das Geschlecht Isaaks (und Isaak zeugte Esau und Jakob)« und 3.) Kap. 37,2 – 50,26 »Dies ist die Geschichte von Jakobs Geschlecht«. Jedoch bildet die eigentliche Isaak-Geschichte (Kap. 24–26) keinen eigenen Zyklus, sondern ist auf die Abrahams- (11–25) und Jakob-Zyklen (26–50) verteilt. Den Abraham-Zyklus bezieht Thomas Mann erinnerungsweise ein. Der Jakob-Zyklus aber bildet den ersten Band des Romanwerks, den Thomas Mann denn auch in voller Anerkennung seiner kompositorischen Form *Die Geschichten Jaakobs* nennt. Die folgende Tabelle stellt den Aufbau des biblischen Jakob-Zyklus und die Verwendung einzelner Geschichten im ersten Band der *Joseph-Romane* einander gegenüber:

Genesis	Inhalt	Joseph-Romane
Kap. 27–35	Jakobs Geschichte	Bd I. Die Geschichten Jaakobs
25,19ff.	Geburt der Zwillinge	Erwähnt in I, Kapitel 4,3: Von Jizchaks Blindheit
26	Isaak und Rebekka in Gerar	I, Kapitel 2,2: Wer Jaakob war ⁶¹
27	Jakob erschleicht sich den Erstgeburtsegen	I, Kapitel 4,2–4: Der große Jokus
	Jakobs Flucht	I, Kap. 4,5
28	Der Traum mit der Himmelsleiter	I, Kap. 2,4: Haupterhebung
29	Jakob dient um Lea und Rahel	I, Kap. 4,7 – Hauptst. 5
29,31– 30,24	Leas Fruchtbarkeit, Rahels Unfruchtbarkeit	I, Hauptst. 6 – 7,2
30,25–43	Jakob überlistet Laban und wird reich	I, Kap. 7,3: Die Gesprenkelten

61 Auf die Erzählung von Isaak und Rebekka in Gerar (Gen 26) mit den Dubletten Abraham und Sara in Ägypten (Gen 12) und Abraham und Sara in Gerar (Gen 20) geht das Kap. 2,2: *Wer Jaakob war* ein, um an diesen Wiederholungen das mythische Leben in gegründeten Spuren bzw. das noch schwankende Ich-Bewusstsein der damaligen Menschen zu illustrieren.

31	Jakobs Flucht und Vertrag mit Laban	I, Kap. 7,4: Der Diebstahl
32	Jakobs Vorbereitung auf Esau. Der Kampf am Jabbok	I, Kap. 2,5: Esau -----
33	Die Begegnung der Brüder	I, Kap. 2,5: Esau
34	Dina und das Blutbad zu Sichem	I, Hauptstück 3: Die Geschichte Dinas
35	Jakob zieht nach Bethel; Benjamins Geburt und Rahels Tod	I, Kap. 7,6: Benoni

Der Roman hält sich also bei seiner Wiedergabe der Geschichten nicht an deren Reihenfolge im biblischen Zyklus. Außerdem setzt er die Gewichte anders. Die Geschichte Dinas, die in der Genesis das 34. Kapitel einnimmt, dehnt Thomas Mann zu einem eigenen Hauptstück mit 10 Unterkapiteln aus; auch Jakobs Dienst bei Laban wird erheblich ausführlicher dargestellt. Dafür kommt die berühmte Szene von Jakobs Kampf mit dem Engel im Roman nur erinnerungsweise, aber nicht als Teil der Handlung vor, ebenso wenig wie die Episode mit dem Linsengericht und dem Verkauf der Erstgeburt.

Im Gegensatz zum Jakob-Zyklus nun ist die in den Kapiteln 37 bis 50 erzählte Josefsgeschichte, sieht man einmal von den offenkundigen Einschüben Kap. 38 und 49 ab, kein Novellenkranz, sondern eine durchkomponierte Lang-Erzählung, die man in den Größenordnungen der damaligen Schriftkultur einen »Roman« nennen könnte. Offenkundig handelt es sich um

eine ehemals selbständige Komposition, die erst nachträglich vom priesterlichen Redaktor in das Buch Genesis eingefügt wurde, dessen Rahmen sie aufgrund ihrer übergroßen Länge, ihres Detailreichtums und ihrer literarischen Qualitäten vollkommen sprengt.

Dazu kommt eine inhaltliche Besonderheit: In den Abraham-, Isaak- und Jakobsgeschichten tritt Gott ständig auf und redet entweder real oder im Traum mit den Personen und gibt ihnen Direktiven. Das ist bei Josef völlig anders. Zwar wird auch hier viel geträumt, aber Gott spricht kein einziges Mal zu Josef oder Pharaon im Traum, so dass diese Träume rein bildlich, nicht sprachlich sind und gedeutet werden müssen – mit einer einzigen höchst bezeichnenden Ausnahme: Nur Jakob wird auch im Rahmen der Josefsgeschichte einer Traumrede Gottes gewürdigt⁶². Die Josefsgeschichte ist also viel weltlicher und realistischer als die anderen Vätergeschichten. Außerdem spielt sie weitgehend in Ägypten, das hier so ausführlich wie sonst nie wieder in der Bibel in seinen Gebräuchen und Institutionen dargestellt wird. Sogar ein paar ägyptische Wörter kommen darin vor.

Inhaltlich hat die Josefsgeschichte manche Ähnlichkeit mit dem Buch Esther, in dem Gott ebenfalls nicht auftritt. Auch dort geht es um eine Figur, die aufgrund ihrer überragenden Schönheit, Tugend und Gottesfurcht im Ausland zu höchsten Ehren und Einfluss aufsteigt und zum Retter bzw. zur Retterin ihres Volkes wird. Das Buch Esther stammt aus der Perserzeit (5. u. 4. Jh. v. Chr.), und dorthin wird auch der Josefsroman gehören. Es handelt sich in beiden Fällen um typische Exil- bzw. Diaspora-Novellen, die darstellen wollen, dass der Gott Israels auch im Ausland wirksam ist und allen Ländern seinen Segen zukommen lässt, die seinem Volk wohlgesinnt sind.⁶³ Anders als die Esther-

⁶² Gen 46,2–4; vgl. Materialien und Dokumente S. 1832.

⁶³ Eine »Diasporanovelle der Perserzeit«: Golka 2002, S. 24 im Anschluss an Meinhold 1987/88.

Novelle, die kein authentisches Bild der persischen Kultur vermittelt, zeugt aber die Josefsgeschichte von erstaunlicher Kenntnis der ägyptischen Kultur einschließlich der ägyptischen Sprache.

Sie ist also ursprünglich kein kanonischer Text, sondern ein literarisches Kunstwerk, ein Roman im Umfang eines schriftpollenfüllenden Buches damaliger Größenordnung, das es nicht nur in den Kanon schaffte wie andere literarische Kunstwerke erzählenden Charakters auch, z.B. Hiob, Esther und Ruth, sondern darüber hinaus auch noch in die Thora, deren Rahmen sie daher auch fast sprengt.⁶⁴

Der literarische Charakter der Josefsgeschichte war schon dem 18. Jahrhundert aufgefallen. Voltaire schrieb 1764: »In dieser Erzählung kann man alles finden, was ein gutes episches Gedicht ausmacht: Exposition, Konflikt, Wiedererkennung, Peripetie und das Wunderbare. Nichts trägt unverkennbarer das Zeichen orientalischen Genies.«⁶⁵ Wenn Thomas Manns Erzähler sich immer wieder humoristisch darüber beklagt, dass die Josefsgeschichte in der Bibel nicht in ihrer eigentlichen Urform, in der sie sich einst »selber erzählt«⁶⁶, sondern nur in arger Verkürzung erzählt wird,

64 Den literarischen Charakter der biblischen Josefsgeschichte hatte der Alttestamentler Gerhard von Rad, der sich auch zum ersten Mal (!) von theologischer Seite mit Thomas Manns *Joseph*-Romanen auseinandersetzte, herausgestellt (vgl. Rad 1954 und vor allem Rad 1965). Lang 2009, S. 17–30, unterscheidet drei Stadien: 1. mündliche Überlieferung, 2. literarische Gestaltung als unabhängiges Erzählwerk (»Diaspora-Novelle«), 3. Integration in das 1. Buch Mose als Teil des Kanons. Eine mündliche Vorgeschichte der literarischen Fassung als »folk-tale« ist natürlich nicht auszuschließen, aber wenig wahrscheinlich.

65 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, s.v. *Joseph*, zit. nach Lang 2009, S. 294.

66 »Es ist daran zu erinnern, was schon früher bedacht wurde, daß, bevor die Geschichte erstmals erzählt wurde, sie sich selber erzählt hat – und zwar mit einer Genauigkeit, deren allein das Leben Meister ist und die zu erreichen für den Erzähler gar keine Hoffnung und Aussicht besteht.« (Textband II, S. 1036 und öfter in ähnlichem Sinn)

so berücksichtigt er nicht die literarischen Größenordnungen der damaligen Zeit. Erstaunlich ist vielmehr, dass der hypothetische ursprüngliche Josefsroman offenbar ohne größere Kürzungen in das Buch Genesis, das erste Buch der Thora, des heiligsten und höchstverbindlichen Teils der Heiligen Schrift aufgenommen wurde. Das hängt natürlich damit zusammen, dass er die plausibelste Erklärung des Eis-odos, des Einzugs in Ägypten, darstellt, der dann die Vorgeschichte zum Ex-odos, dem Auszug aus Ägypten, bildet.

Über die Kürze der biblischen Josefs Geschichte hatte sich ja bereits Goethe beklagt⁶⁷ – in jener Stelle aus *Dichtung und Wahrheit*, die Thomas Mann oft zitiert: »Höchst anmutig ist diese natürliche Erzählung, nur erscheint sie zu kurz, und man fühlt sich berufen, sie ins einzelne auszumalen.«⁶⁸ Was hat es mit diesem Vorwurf auf sich? Wenn wir einmal einen Blick auf die äußeren Proportionen werfen, also die Frage stellen, wie viel Raum welche Themen in der biblischen und der Mann'schen Wiedergabe des Stoffs einnehmen, dann zeigt sich, in welcher Weise Mann die Geschichte gegenüber ihrer biblischen Form »entzerrt« hat:

Genesis	Inhalt	Joseph-Romane
Kap. 36 Einschub:	die Nachkommen Esau von Thonas Mann nicht be- rücksichtigt	—————
Kap. 37	Josefs Jugend, bis zum Verkauf an Po- tiphar	Bd II: Der junge Joseph

67 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 22.

68 *Joseph und seine Brüder*. Ein Vortrag; GW XI, 654, und *Lebensabriß*; GW XI, 136; vgl. Heftrich 1993, S. 15.

- Kap. 38 Juda und Thamar Bd. IV, Hauptst. 5: *Thamar*
Einschub: Von Thomas Mann
in Band IV verscho-
ben
- Kap. 39 Josef bei Potiphar Bd III: *Joseph in Ägypten*
- Kap. 40 Josef im Gefängnis: Bd. IV, Hauptst. 1
die Träume des
Mundschenks und
des Bäckers
- Kap. 41, Pharaos Traum, Jo- Bd. IV, Hauptst. 2 u. 3
1-36 sefs Deutung und
Rat
- Kap. 41, Josefs Macht in Bd. IV, Hauptst. 4
37-57 Ägypten
- Kap. 42 Die erste Reise der Bd. IV, Hauptst. 6
Brüder nach Ägypten
- Kap. 43 Die zweite Reise der Bd. IV, Hauptst. 6
Brüder, erster Teil
(Aufbruch bis Fest-
mahl)
- Kap. 44 Die List mit dem Bd. IV, Hauptst. 6
Silberbecher. Ab-
reise und Umkehr
der Brüder

- | | | |
|---------------------|--|--|
| Kap. 45 | Josef gibt sich den Brüdern zu erkennen. Heimkehr der Brüder | Bd. IV, Kap. 6, 11 – 7, 1 |
| Kap. 46 | Auszug der Jakobssippe nach Ägypten | Bd. IV, Kap. 7, 2–3 |
| Kap. 47 | Josefs Verwaltung in Ägypten Die Familie vor Pharao. Offizielle Ansiedlung in Gosen Jakobs letzter Wille | Bd. IV, Kap. 7, 7
Bd. IV, Kap. 6, 1–2; 7, 8 |
| Kap. 48 | Jakob segnet Ephraim und Manasse | Bd. IV, Kap. 7, 10 |
| Kap. 49
Einschub | Jakob segnet die 12 Söhne und stirbt | Bd. IV, Kap. 7, 11 |
| Kap. 50 | Jakobs Einbalsamierung und Rückführung. Josephs Alter und Tod | Bd. IV, Kap. 7, 12–13 |

Im Rahmen des Pentateuch, der Thora, erfüllt das ganze Buch Genesis die Funktion einer Vorgeschichte zu jener Hauptgeschichte, die dann die restlichen vier Bücher ausfüllt und sich ziemlich bruchlos auch noch im nächsten, dem Buch Josua fortsetzt. Das ist die Geschichte vom Auszug aus Ägypten, dem Bundesschluss am Sinai, der vierzigjährigen Wüstenwanderung und, wenn man Josua hinzunimmt, der Landnahme in Kanaan. Diese

Geschichte gehört zu den ganz großen fundierenden Erzählungen nicht nur der abendländischen Geschichte: Hier geht es um die Entstehung des Volkes Israel, das in Ägypten zur Masse, am Sinai zum Gottesvolk und in Palästina dann zum Staatsvolk wird, und es geht damit auch und vor allem um die Entstehung einer völlig neuen Religion, in der es nicht nur um Kult, sondern ganz zentral um Recht und Gerechtigkeit, Freiheit, Gesetz und Gleichheit, Menschenwürde, Nächstenliebe und Brüderlichkeit geht, also um eine Revolution der menschlichen Verhältnisse, die dann ja auch auf lange Sicht die Welt tiefgreifender als alle anderen Revolutionen verändert hat. Es ist wichtig, sich dieses semantische Gravitationszentrum der Gesamterzählung klarzumachen, in die die Josefsgeschichte eingespannt ist, denn von hierher erklärt sich ihre eigentümliche Form.

Die Josefsgeschichte bildet das Ende der Vorgeschichte, den Vorabend zur Hauptgeschichte. Sie erzählt den Einzug, dem dann der im Buche Exodus erzählte, vierhundert Jahre später erfolgte Auszug folgt, sie erklärt, warum es überhaupt zum Aufenthalt der Kinder Israels in Ägypten kam. Von dieser ihrer Funktion als Vorgeschichte des Exodus her erklärt sich die eigentümliche Form, in die die ursprünglich selbständige Geschichte bei ihrer Eingliederung in das Buch Genesis gebracht wird und die sich als ein Crescendo an Ausführlichkeit beschreiben lässt, so als würde die Hauptgeschichte, auf die sie zusteuert, mit fortschreitender Erzählung ein wachsendes Maß an Emphase und Detailreichtum verlangen.

Das erste Kapitel, also Kap. 37, erzählt Josefs Jugend, seine verstiegenen Träume, seine Bevorzugung durch den Vater und den Neid und Hass der Brüder, bis zur Katastrophe, dem Sturz in die Brunnengrube und dem Verkauf an die midianitischen Kaufleute, umfasst also einen Zeitraum von 17 bis 20 Jahren. Nach dem Einschub der Thamar-Geschichte in Kap. 38 erzählt dann Kap. 39, also das zweite Kapitel der eigentlichen Josefsgeschichte, Josefs Aufenthalt als Sklave im Hause des Potiphar, eines hohen

Beamten am pharaonischen Hof, mit der berühmten Episode von Potiphars Weib. Das führt zur zweiten Katastrophe in Josefs Leben: zu seiner Überführung ins Staatsgefängnis. Wie lange Josef bei Potiphar weilte, erfahren wir nicht, aber wir haben uns darunter wohl eine Zeitspanne von 7–10 Jahren vorzustellen. Kap. 40, also das dritte Kapitel, handelt von Josefs Zeit im Gefängnis, die nach einer späteren Angabe mehr als zwei, also vermutlich drei Jahre umfasst. Im Gefängnis macht sich der so unverkennbar gottgesegnete Josef wiederum nützlich, steigt vom Gefangenen zum Gehilfen des Aufsehers auf und deutet zwei prominenten Insassen, dem Hofbäcker und dem Mundschenk, ihre Träume, die alsbald in Erfüllung gehen. Der eine wird als Verräter hingerichtet, der andere in seine vorige Stellung wiedereingesetzt, und Josef trägt ihm auf, sich bei Hofe seiner zu erinnern. Das Gefängniskapitel stiftet über den Mundschenk, der zwei Jahre später die Geschehnisse, um die es eigentlich geht, ins Rollen bringt, den Kontakt zum Königshof.

Das wird in dem 4. Kap. (41) erzählt. Pharao träumt seine berühmten zwei Träume. Beim ersten steigen zwei mal sieben Kühe aus dem Nil, erst sieben prachtvolle, dann sieben magere, die die prachtvollen auffressen, beim zweiten wachsen zwei mal sieben Ähren, erst sieben prachtvolle und dann sieben mickrige, die die prachtvollen verschlingen. Als keiner von Pharaos Traumdeutern damit etwas anfangen kann, erinnert sich endlich der Mundschenk an sein Versprechen und lässt Josef aus dem Gefängnis holen. Mit 30 Jahren, das erfahren wir jetzt, steht er vor Pharao, also war er 27, als er in das Gefängnis kam. Josef deutet die Träume: Auf sieben fette Jahre werden sieben magere kommen, und gibt Pharao den Rat, einen Wirtschaftsminister zum obersten Beamten einzusetzen, der die Erträge der sieben fetten Jahre speichern und davon Ägypten und die übrige Welt während der folgenden sieben Hungerjahre ernähren wird. Josef wird selbst in diese Stellung eingesetzt und nutzt die folgenden sieben Jahre zur Vorratswirtschaft. All das findet in dem mit 57 Versen über-

langen Kapitel Platz, das noch einmal einen Zeitraum von gut neun Jahren, nämlich das Jahr der Träume, die sieben fetten Jahre und das erste Jahr der Hungersnot, umfasst. Erst dann, mit dem 5. bzw. 42. Kapitel beginnt die Erzählung ein sehr viel langsames Tempo anzunehmen.

Dieses Kapitel erzählt die erste Reise der Brüder nach Ägypten. In Kanaan herrscht die allgemeine Hungersnot, nur in Ägypten, hört man, gibt es Getreide zu kaufen; also machen die Brüder sich auf, und nur Benjamin, der Jüngste, bleibt bei Jakob zurück. Josef erkennt die Brüder, gibt sich ihnen aber noch nicht zu erkennen, weil er sieht, dass Benjamin fehlt, und erfindet eine List, um eine zweite Reise, dann aber mit Benjamin, zu erzwingen. Er verdächtigt die Brüder der Spionage, erzwingt ihr Geständnis, dass einer fehlt, nimmt Simeon in Geiselhaft und schickt die anderen fort, um mit Benjamin zurückzukommen und sich dadurch als ehrliche Leute auszuweisen. Den Höhepunkt des Kapitels bildet das Gespräch der in Angst versetzten Brüder, die darin die Strafe Gottes für ihr Unrecht an Josef erblicken und damit vor ihrem Bruder, den sie nicht erkennen und der ihre Worte natürlich versteht, unwissentlich ein volles Schuldgeständnis ablegen. Josef wiederum, als er das hört, muss sich abwenden und weinen. Jetzt endlich hat die Erzählung ihr Tempo gefunden. Sie ergeht sich in langen Reden, sie beleuchtet das Innenleben der Protagonisten, und sie baut anstatt vorwärts zu stürmen retardierende Elemente ein, um den eigentlichen Höhepunkt mit allen Regeln der Kunst vorzubereiten und auszukosten.

Diesen eigentlichen Höhepunkt bildet die zweite Reise der Brüder, genauer gesagt der Moment, in dem sie vollständig vor Josef stehen und er sich ihnen zu erkennen gibt. Aus der Sicht der Erzählung, ihrer Textdramaturgie und narrativen Ökonomie, ist das die Szene, um derentwillen alles erzählt wurde. Sie nimmt nun gleich drei Kapitel in Anspruch. Wieder stehen die Brüder vor Josef, diesmal mit Benjamin, bei dessen Anblick sich Josef abwenden und zum zweiten Mal ausweinen muss. Und immer

noch gibt er sich nicht zu erkennen, sondern baut noch eine retardierende List ein. Die Brüder ziehen ab mit ihrem gekauften Getreide, aber in Benjamins Sack lässt Josef seinen silbernen Becher schmuggeln. Als die Brüder aufgebrochen sind, werden sie eingeholt, ihr Gepäck durchsucht, der Becher bei Benjamin entdeckt, und alle müssen wieder umkehren. Benjamin soll als Schuldklave bei Josef verbleiben, die anderen straffrei ausgehen. In einer langen Rede macht Juda Josef klar, dass dies ihr Vater Jakob nicht überleben würde. Zwei Söhne hat seine Frau ihm geboren, einen haben die wilden Tiere zerrissen, und nur der kleine ist ihm geblieben. Diese Rede beleuchtet Jakobs Innenleben, zeigt Josef, dass Jakobs Schmerz über seinen vermeintlichen Tod unvermindert ist, und provoziert den dritten Tränenausbruch, der dann endlich zu der großen Wiedererkennungsszene führt. Lasst alle anderen herausgehen, sagt Josef. Jetzt möchte er mit den Brüdern allein sein, und Dolmetscher sind nicht mehr nötig. Ich bin Josef, euer Bruder – *ani Josef achítchem*. Was für ein Anlauf, was für ein Höhepunkt! Immer wieder betonen Bewunderer der biblischen Josefs Geschichte im Zeitalter der Empfindsamkeit, wie viel Tränen sie bei ihrer Lektüre vergossen haben.⁶⁹

Die letzten fünf Kapitel handeln vom Umzug und der Ansiedlung der Jakobssippe in Ägypten und stehen schon ganz im Bann ihrer Funktion als Vorgeschichte des Kommenden. Sie führen uns die Struktur des späteren 12-Stämme-Volks im Keimzustand der Sippe vor Augen und geben jedem der 12 Stämme in Form des spezifischen Vatersegens ein eigenes Profil, bevor sich dann während des von der Erzählung übersprungenen 400-jährigen Aufenthalts in Ägypten die Sippe zur Masse vermehrt.

Der Aufbau der Josefs Geschichte ist von einer spezifischen Begründungslogik bestimmt, die der Textdramaturgie der anderen Vätergeschichten wie dann vor allem auch der späteren Bücher vollkommen abgeht. Auch darin zeigt sich ihr genuin literari-

69 Vgl. Lang 2009, S. 292f.

scher Charakter. Das erste Kapitel begründet, warum Josef nach Ägypten kommt: durch seinen Verkauf an die midianitischen Kaufleute, der wiederum durch den Hass der Brüder auf Josef, seine Bevorzugung und seine Träume, begründet wird. Das zweite und dritte Kapitel begründen, warum er bis in die Nähe Pharaos aufsteigt, nämlich auf dem Umweg über das königliche Staatsgefängnis. Dafür braucht der Verfasser die Episode mit Potiphars Weib, die ihn in das Gefängnis bringt, wo er dann mit einem hohen Hofbeamten in Verbindung kommt, der ihn Pharaos als Traumdeuter empfiehlt. Pharaos Traum und seine Deutung schließlich begründen, wie Josef zum Herrn über ganz Ägyptenland aufsteigen konnte – und all dies, inklusive Überfluss, Hungersnot und genialer Vorratswirtschaft ist notwendig, damit es zu der großartigen Konfrontation von Josef mit seinen Brüdern kommt, die ohne das drastische Versorgungsgefälle zwischen Kanaan und Ägypten nicht nach Ägypten gezogen wären. Ohne Zweifel haben wir es hier mit einem kunstvoll durchdachten Literaturwerk zu tun, das vor seinem Einbau in die Thora ein literarisches Eigenleben geführt hat. Wenn man die differenzierte Psychologie bedenkt, die den Hauptteil kennzeichnet, die Angst der Brüder, die Sorge des Vaters, Josefs verschiedene Rührungsfälle, dann möchte man den Verfasser geradezu als den Thomas Mann seiner Zeit bezeichnen, denn psychologische Innenbeleuchtung ist es ja nun vor allem, was der Autor in seinen Joseph-Romanen anstrebte.

Thomas Mann bemüht sich nun bei seiner Behandlung des Josefstoffs vor allem, die eigentümliche Crescendo-Struktur der biblischen Erzählung, die fast alles als Vorgeschichte auf die rührende Wiedererkennungsszene zulaufen lässt, auszugleichen und das Frühere auf gleichen Rang der Ausführlichkeit zu bringen wie das Spätere. Bevor er überhaupt mit Josefs Jugend anfängt, widmet er der Gestalt des Vaters, also dem Jakob-Zyklus mit den Kapiteln 25–35 der Bibel, einen eigenen, ersten Band, *Die Geschich-*

ten Jaakobs. Das erste Kapitel der biblischen Josefsgeschichte bekommt bei ihm einen ganzen Band, *Der junge Joseph*, und ebenso das zweite Kapitel, Josef bei Potiphar, dem er den dritten Band, *Joseph in Ägypten*, widmet. Die restlichen elf Kapitel der biblischen Geschichte sowie das eingeschobene Tamar-Kapitel füllen dann den vierten Band. So werden die Proportionen zurechtgerückt, jeder Abschnitt bekommt sein eigenes Recht, anstatt nur als Vorgeschichte des folgenden dienen zu müssen. So bekommt auch jeder Band seinen eigenen emotionalen Höhepunkt, der ihm ein besonderes affektives Gepräge gibt: die Liebesgeschichte von Jaakob und Rachel im ersten Band, die von Jaakob und Joseph im zweiten Band, die von Joseph und Mut-em-enet im dritten Band, während der vierte Band dann mit den ja auch schon biblisch emotional hoch aufgeladenen Anagnorisis-Szenen in der Versöhnungsgeschichte der Brüder kulminiert.

Die Verführungsgeschichte

Dieses Verfahren der epischen Ausgestaltung ist einer Methode der talmudischen Bibelauslegung verwandt, die man als »Haggadah« von einer anderen, »Halakhah« genannten Methode unterscheidet. Der »haggadische« Kommentar füllt die Lücken des biblischen Textes im Sinne einer narrativen Ausdeutung auf, während der »halakhische« Kommentar dem Bibeltext normative Lebensregeln abgewinnt. Thomas Manns Verfahren der epischen Auffüllung lässt sich am Beispiel der Liebesgeschichte von Joseph und Mut-em-enet illustrieren, bei der der Unterschied zwischen dem biblischen Kapitel und dem Roman ganz besonders krass zutage tritt. In der biblischen Fassung kann eigentlich von einer Liebesgeschichte zwischen Josef und Potiphars Weib keine Rede sein. Potiphars Weib bekommt keinen Namen und vor allem kein Innenleben. Josef sehen und ihn zum Beischlaf auffordern ist für sie ein und dasselbe:

Josef war schön von Gestalt und schön von Erscheinung. Nach

einiger Zeit warf die Frau seines Herrn ihren Blick auf Josef und sagte: Schlafe bei mir!⁷⁰

Josef weist sie zurück mit dem Argument, das Vertrauen nicht verletzen zu dürfen, das sein Herr in ihn gesetzt hat. Das wäre nicht nur ein großes Unrecht, sondern eine Sünde gegen Gott:

Er weigerte sich und entgegnete der Frau seines Herrn: Du siehst doch, mein Herr kümmert sich, wenn ich da bin, um nichts im Haus; alles, was ihm gehört, hat er mir anvertraut. Er ist in diesem Haus nicht größer als ich, und er hat mir nichts vorenthalten als nur dich, denn du bist seine Frau. Wie könnte ich da ein so großes Unrecht begehen und gegen Gott sündigen?

Obwohl sie Tag für Tag auf Josef einredete, bei ihr zu schlafen und ihr zu Willen zu sein, hörte er nicht auf sie. (Gen 39,8–10)

Eines Tages kommt es zur Krise, und auch diese wird in nur zwei Versen erwähnt:

An einem solchen Tag kam er ins Haus, um seiner Arbeit nachzugehen. Niemand vom Hausgesinde war anwesend.

Da packte sie ihn an seinem Gewande und sagte: Schlaf mit mir! Er ließ sein Gewand in ihrer Hand und lief hinaus. (Gen 39,11–12)

Erst bei der Schilderung der verleumderischen Strategie der abgewiesenen Frau wird der Text etwas ausführlicher:

Als sie sah, daß er sein Gewand in ihrer Hand zurückgelassen hatte und hinausgelaufen war, rief sie nach ihrem Hausgesinde und sagte zu den Leuten: Seht nur! Er hat uns einen Hebräer ins Haus gebracht, der seinen Mutwillen mit uns treibt. Er ist zu mir gekommen und wollte mit mir schlafen; da habe ich laut geschrien. Als er hörte, daß ich laut aufschrie und rief, ließ er sein Gewand bei mir liegen und floh ins Freie. Sein Kleid ließ sie bei sich liegen, bis sein Herr nach Hause kam.

Ihm erzählte sie die gleiche Geschichte: Der hebräische Sklave,

⁷⁰ Vgl. Materialien und Dokumente S. 1816.

den du uns gebracht hast, ist zu mir gekommen, um mit mir seinen Mutwillen zu treiben. Als ich laut aufschrie und rief, ließ er sein Gewand bei mir liegen und lief hinaus. Als sein Herr hörte, wie ihm seine Frau erzählte: So hat es dein Sklave mit mir getrieben!, packte ihn der Zorn. Er ließ Josef ergreifen und in den Kerker bringen, wo die Gefangenen des Königs in Haft gehalten wurden. Dort blieb er im Gefängnis. (Gen 39, 13–20)

In dieser Fassung der Geschichte ist kein Wort zu viel, aber, beachtet man die Intention des Textes, eigentlich auch kein Wort zu wenig. Das Innenleben der Frau, ihre inneren Sehnsüchte und Kämpfe, interessieren nicht in einer so ganz auf Josef konzentrierten Erzählung. Alles Nötige ist gesagt. Dass der biblische Bericht gerade an dieser Stelle auf das Innenleben der Personen nicht eingeht und mit keinem Wort die Liebesergriffenheit von Potiphars Weib erwähnt, gewinnt Kontur erst im Vergleich mit den Ereignissen, die in der Bibel den Hauptteil bilden. Hier werden nämlich Josefs Innenleben, seine Ergriffenheit und seine Tränen beim Anblick der Brüder, dann seines Vollbruders Benjamin und schließlich seines Vaters Jakob, mit einer Ausführlichkeit und Empfindsamkeit geschildert, die in der Bibel ihresgleichen sucht und überhaupt in der antiken orientalischen Literatur etwas ganz Besonderes darstellt. Der biblische Dichter schwelgt hier geradezu in psychologischer Ausleuchtung, und dass er es im 39. Kapitel nicht tut, liegt daran, dass diese Episode in die Vorgeschichte gehört und nur dazu dient, Josef dahin zu bringen, wo er ihn haben will.

Umso eigentümlicher ist es, dass es in der Rezeptionsgeschichte der Josefsgeschichte, die ja zu großen Teilen ebenfalls zu den Quellen der *Joseph-Romane* gehört, gerade die Episode zwischen Josef und Potiphars Weib war, die alle anderen an Bedeutung überstrahlt und das Wesen Josefs als des Schönen und Keuschen bestimmt hat. Schon in der XII. Sure des Koran nimmt die Lie-

besgeschichte zwischen Yussuf und der Frau des Azîz, des koranischen Potiphar, die aber auch hier noch keinen Namen hat, einen sehr prominenten Raum ein.⁷¹ Vor allem wird in dieser Fassung angedeutet, dass Yussuf die leidenschaftlichen Gefühle der Frau erwidert und nur durch Gottes Hilfe sich überwinden und seine Keuschheit bewahren kann. Als die Frau bei einem ihrer Verführungsversuche dem fliehenden Yussuf das Hemd zerreißt und ihn bei Azîz verleumdet, kommt es zu einem Prozess, bei dem Yussufs Unschuld erwiesen wird, weil das Hemd von hinten und nicht von vorn zerrissen ist. Die Frau wird ermahnt, und Yussuf bleibt im Haus. Als sich ein Gerede verbreitet über die Leidenschaft der Frau zu einem hebräischen Sklaven, veranstaltet sie das berühmte Orangenmahl, bei dem sich die geladenen Damen vor Entzücken über Yussufs Schönheit in die Hände schneiden und ein wahres Blutbad anrichten.⁷² Dass Yussuf dann ins Gefängnis geworfen wird, ist einer Intervention Allahs zu danken, um seine Keuschheit zu bewahren. In dieser Fassung beginnt die Episode sich bereits zu einer Liebesgeschichte auszuweiten. Auch die jüdischen Fassungen der Josefsgeschichte, das mittelalterliche Volksbuch *Sefer Ha-jaschar*⁷³ und der spätere Josefroman *Tokfo schel Josef*⁷⁴ geben der Episode mit Potiphars Weib einen großen Raum.

Als romantische Liebesgeschichte tritt sie dann in der persischen Dichtung in Erscheinung. Das macht schon der Titel der frühesten persischen Erzählung deutlich, *Yusuf-u Zulaihâ*. Hier erhält nun Potiphars Weib endlich einen Namen, der dann durch Goethes *West-östlichen Divan* auch im Westen berühmt geworden

71 Vgl. Materialien und Dokumente S. 1866–1878.

72 Vgl. *Joseph in Ägypten, Die Damengesellschaft*; Textband II, S. 1256–1274.

73 Thomas Mann kannte es in einer von Micha Josef bin Gorion herausgegebenen Fassung: *Joseph und seine Brüder*. Ein altjüdischer Roman. Frankfurt a. M.: Literarische Anstalt Rütten & Loening 1917; vgl. Materialien und Dokumente S. 1891–1901.

74 Fischer 2002, S. 251,

ist. Der aus dem 11. Jh. stammende Text wurde früher dem Dichter des *Schah-nameh*, Firdausî, zugeschrieben.⁷⁵ Während dieses Epos auch noch die anderen aus der koranischen und jüdischen Tradition bekannten Elemente der Geschichte von Josef und seinen Brüdern integriert, hat sich bei dem vierhundert Jahre jüngeren Epos des Dichters Ğâmî oder Dschami (gest. 1492) die Episode dann zu einer reinen Liebesgeschichte verselbständigt.⁷⁶ Josef ist bei Dschami die Verkörperung der himmlischen und irdischen Schönheit und des »vollkommenen Menschen«, auf dessen Mythos in der iranischen Literatur sich übrigens der Thomas Mann von H. H. Schaefer zugeschickte Sonderdruck bezieht, aus dem Mann den »Roman der Seele« bezieht. Erika Glassen nennt Dschamis Version der Geschichte einen »Seelenmythos«.⁷⁷ Suleicha, eine maghrebinische Prinzessin, der Josef im Traum erscheint, wird vor Liebe wahnsinnig (*mağnûn*) und muss fast ihr ganzes Leben um Josef schmachten, bis sie endlich, alt und blind geworden, von Gott verjüngt und mit Josef vermählt wird.⁷⁸

In der jüdischen Rezeption gilt Josef als Inbegriff nicht der Schönheit, sondern der Selbstbeherrschung und Gesetzestreue, als ein *zaddiq*, ein Gerechter, der auch unter äußerster Bedrängnis am Gebot, hier dem in jüdischer Zählung 7. Gebot (du sollst nicht ehebrechen) festhält, das doch eigentlich erst über 400 Jahre später am Sinai kodifiziert wird.⁷⁹ In der christlichen Rezeption tritt dann das Motiv der Keuschheit, das auch schon im Koran eine Rolle spielt, in den Vordergrund. Keuschheit, insbesondere männliche Keuschheit, ist weder in der hebräischen Bibel noch sonst in der antiken Literatur ein besonderes Thema. Erst das

75 Glassen 1989, S. 173: »Das Werk wird heute einem gewissen Amânî zugeschrieben.« Vgl. *Materialien und Dokumente* S. 1879-1883.

76 Vgl. ebd. S. 1883-1890. 77 Glassen 1989, S. 176.

78 Die Liebeskrankheit ist ein Lieblingsmotiv der orientalischen Dichtung, vgl. Biesterfeldt/Gutas 1984.

79 Zur Josefsgestalt in der jüdischen Tradition siehe Niehoff 1992

Christentum hat Keuschheit in den Rang einer Kardinaltugend erhoben. So war es auch im Rahmen der christlichen Rezeption, dass Josef als Inbegriff der Keuschheit gefeiert wurde. In diesem Punkt steht also Thomas Manns Version der Geschichte, in der Josephs Keuschheit eine so wichtige Rolle spielt, in der christlichen und weniger der jüdischen Tradition. Was allerdings auch in der jüdischen Tradition von höchster Bedeutung ist, ist der Abscheu vor »Entblößung«.

Die Sünde der »Entblößung«, hebräisch *giluj arajot* (»Entblößung der Geschlechtsteile«), gilt als Inbegriff der »Unzucht« und damit als eine der drei Sünden, die ein Jude auch unter Lebensgefahr nicht begehen darf. So heißt es im Babylonischen Talmud Traktat BT Joma 9b: »Weswegen wurde der erste Tempel zerstört? Dreier Sünden wegen: Götzendienst, Unzucht und Blutvergießen.«⁸⁰ Die Angst vor Entblößung gehört in den *Joseph*-Romanen zu den zentralen Motiven, in denen sich die Religion des neuen Geist-Gottes, den Abraham entdeckt hat und dem seine Nachkommen anhängen, vom Heidentum unterscheidet. Der Gedanke der Entblößung, ursprünglich völlig harmlos, hatte »[s]eit der verdammten Geschichte aber mit Noah im Zelt, mit Cham und Kanaan, seinem üblen Söhnchen, [...] einen Knacks abbekommen für immer, war rot und anrücklich geworden in dieser Brechung und damit errötet über und über«, so dass er »zum Namen werden konnte für jederlei Blutssünde, sowohl die vollzogene wie auch schon die nur in Blick und Wunsch verwirklichte, so daß denn schließlich alles Verwehrte und Fluchbedachte auf dem Felde der Sinnelust und Fleischesvermischung, darunter aber besonders [...] der Sohneseinbruch ins väterlich Vorbehaltene, »Entblößung« hieß.«⁸¹

80 Ich entnehme diesen Hinweis einer hochgelehrten Anmerkung Martin Tremels zu einem Brief von Jacob Taubes (Tremel 2005, S. 9, Anm. 12).

81 Textband II, S. 1186f.

Nun ist aber die Geschichte einer verheirateten Frau, die sich in den Vertrauten ihres Mannes, einen bildschönen Jüngling, verliebt, diesen zu verführen versucht und ihn, als sie von ihm, wenn auch nicht aus Keuschheitsgründen, abgewiesen wird, bei ihrem Ehemann verklagt, ein auch außerhalb der Josefsgeschichte verbreitetes Motiv.⁸² Was sich zwischen Joseph und Mut-em-enet abspielt, hat archetypischen Charakter. Die Geschichte begegnet in Griechenland in der Bellerophon(tes)-Episode im VI. Buch der *Ilias* und im *Hippolytos* des Euripides. Von besonderer Bedeutung sind für Thomas Mann aber zwei sehr viel ältere Quellen: das ägyptische Märchen von den zwei Brüdern und das babylonische *Gilgamesch-Epos*.

Das *Gilgamesch-Epos* gehört zu den großen orientalischen Mythen, die den *Joseph-Romanen* nicht nur als Quelle, sondern als Subtext zugrunde liegen, nicht als Motiv-, sondern als Leitmotivspender, in diesem Fall des Leitmotivs der abgewiesenen, sich bitter rächenden Verführerin.⁸³ Ob Thomas Mann den Text in einer der damals gängigen Übersetzungen gelesen hat oder aus den von ihm herangezogenen assyriologischen Büchern – Jeremias, Ungnad, Meissner u. a. – kannte, ließ sich nicht feststellen. Der Roman verweist auf das Epos vor allem in zwei Zusammenhängen: einmal für die Beschreibung der *kitônnet passîm*, Josephs »bunten Rock[s]«, dessen ikonographisches Programm einige Szenen des Epos abbildet, und zum anderen und vor allem als mythische Präfiguration von Josephs Begegnung mit Mut-em-enet, deren andere Präfiguration das ägyptische »Brüdermärchen« des Papyrus d'Orbiney bildet.⁸⁴ Diese beiden Texte hatte vor Thomas Mann wohl noch niemand in Beziehung gesetzt, denn im *Gilgamesch-Epos* fehlen entscheidende Motive wie die Verleumdung durch die abgewiesene Frau und die Verfolgung durch den ver-

82 Im Arne-Thompson-Index (Arne/Thompson 1961) hat die Episode mit Potiphars Weib die Sigle K 2111.

83 Vgl. Materialien und Dokumente S. 1782-1787.

84 Vgl. ebd. S. 1776-1781 und Wettengel 2003.

meintlich betrogenen Ehemann, die für eine wirkliche Parallele zu fordern wären. Mann geht es aber allein um die Liebesverfallenheit der werbenden Frau und den Widerstand, den das Objekt ihrer Begierde diesem Ansturm entgegensetzt. So vermag er eine Verbindung herzustellen zwischen der babylonischen, biblischen und ägyptischen Fassung dieser Konstellation und erweist so ihren archetypischen Charakter.

Das Werben der Ischtar um Gilgamesch, den mythischen König von Ur, hängt mit der Vorstellung eines *hieros gamos*, einer heiligen Hochzeit, zusammen zwischen dem Ackerland und dem Bauern bzw. zwischen der Göttin der Feldfruchtbarkeit und dem König als Repräsentanten der menschlichen Feldbestellung. In einem sumerischen Lied an Inanna, die sumerische Ischtar, fragt die Göttin:

Und ich, Inanna?

Wer wird meine Vulva pflügen?

Wer wird mein hohes Feld pflügen?

Wer wird meinen feuchten Grund pflügen?⁸⁵

Der *hieros gamos* zwischen Inanna/Ischtar und Dumuzi/Tammuz wird in den Bildern von Aussaat und Feldfruchtbarkeit besungen. Das ist die Tradition, in der auch Ischtars Verführungsversuch an Gilgamesch steht. Gilgamesch aber weist, im Gegensatz zu Tammuz, Ischtars Ansinnen zurück, weil es für den Liebhaber den sicheren Tod bedeutet. Das Saatkorn, das in den Acker eindringt, muss sterben, die Befruchtung führt zur Verwandlung, zum Verlust der Identität, zur Fahrt in die Unterwelt.⁸⁶ Damit stellt sich Gilgamesch bewusst gegen das uralte mythische Schema der Feldbefruchtung als *hieros gamos* und leitet ein neues Zeitalter individueller Selbstbehauptung und reflektierter Mythendistanz ein. In Thomas Manns Perspektive stiftet er ein neues mythisches Schema sich verweigernder Selbstbehauptung, dem Joseph folgt.

85 Winter 1987, S. 322. 86 Vgl. Abusch 1986.

In einem hethitischen Mythos ist es Aschertu, die Frau des Gottes Elkunirscha, die dem jungen Wettergott mit ihrem Liebesverlangen nachstellt.⁸⁷ Es fallen sogar die Worte »Schlafe mit mir!«⁸⁸ Hier denunziert der junge Gott die Frau bei ihrem Gatten: »Aber ich lehnte ab«, erzählt er. Doch El überlässt sie ihm bereitwillig: »Geh, um mit ihr zu schlafen!« Der weitere Fortgang der Geschichte ist verloren. Aber auch dieser Mythos scheint eine kulturgeschichtliche Epochenschwelle zu reflektieren. El, der Schöpfergott, zieht sich zurück und überlässt dem jungen Wettergott die Aufgabe der Feldbefruchtung.

Werfen wir nun einen Blick auf die ägyptische Fassung der Geschichte, die Thomas Mann in den Übersetzungen Günther Roeders und Adolf Ermans kannte.⁸⁹ Der Roman erwähnt die ägyptische Erzählung in der Szene, wo Joseph als Gefangener dem Gefängnisvorsteher Mai-Sachme vorgeführt wird. »Kennst du die Geschichte von den zwei Brüdern?«, fragt Mai-Sachme den Gefangenen und gibt damit schon zu verstehen, dass er den wahren Sachverhalt durchschaut. Joseph kennt sie nicht nur, er hat sie auch abzuschreiben gehabt »in Schönschrift, mit schwarzer und roter Tinte«.⁹⁰ Genau so sieht der Papyrus d'Orbiney aus, auf dem der Text auf uns gekommen ist.

87 Vgl. Otten 1953, S. 125ff., u. Wettengel 2003, S. 76–79.

88 Wettengel 2003, S. 77.

89 Vgl. Roeder, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, S. 89–101 bzw. *Materialien und Dokumente* S. 1776–1781, u. Erman, *Die Literatur der Ägypter*, S. 197–209 (die Verführungsgeschichte S. 199–202). Eine ausführliche Zusammenfassung bei Erman/Ranke, *Ägypten*, S. 441–443. Der Text stammt aus dem Ende des 13. Jahrhunderts v. Chr. und steht auf einer Prachthandschrift, die der auch sonst bekannte Schreiber Inene offenbar als Meisterstück und Abschlussarbeit drei hohen Beamten, wohl seinen Lehrmeistern, gewidmet hat, von denen zwei ebenfalls aus anderen Quellen bekannt sind (vgl. Wettengel 2003, S. 21–28). Sodann trägt die Handschrift in großer Schrift Namen und Titel des Kronprinzen Sethi-Meriptah, des späteren Königs Sethos II., in dessen Privatbesitz sie offenbar gelangt war.

90 Textband II, S. 1372.

Die Erzählung ist in drei Teile zu je acht Kapiteln gegliedert. Der erste Teil spielt in Ägypten, der zweite im Ausland und der dritte wieder in Ägypten. Die hier interessierende Verführungsepisode gehört in den ersten Teil und bildet dort das 6. Kapitel. Die Helden heißen Bata und Anubis und sind Brüder. Anubis, der Ältere, ist ein Ackermann, Bata ein Hirte. Von Bata heißt es, dass »die Kraft eines Gottes in ihm sei«⁹¹, so dass ihm alles gelingt, was er anpackt, und er packt sehr viel an; darin entspricht er dem biblischen Josef. Zur Zeit der Aussaat arbeiten die Brüder zusammen, denn in Ägypten ist es üblich, die Tiere die Saat eintreten zu lassen, so dass bei dieser Gelegenheit einmal der Hirt seine Tiere auf die Äcker des Bauern führen darf. Als den beiden das Saatgut ausgeht, schickt Anubis den Bata nach Hause, um neues zu holen. Dort trifft er die auch hier namenlose Frau seines Bruders, die sich gerade frisiert. Er bittet sie um Saatgut, sie wirft ihm den Scheunenschlüssel zu: »Hol es dir selbst! Willst du, daß ich meine Frisur verderbe?« Als Bata mit Saatgut beladen zurückkommt, fragt sie ihn: »Wieviel ist das, was Du auf deiner Schulter trägst?« Er rechnet ihr mit buchhalterischer Gewissenhaftigkeit vor: »Emmer 2 Säcke, Gerste 3 Säcke, zusammen 5 Säcke.«⁹² Aber sie denkt nicht an Abrechnung:

»Du bist sehr stark. Schau, ich betrachte täglich deine Kraft.«
Ihr Herz trachtete nämlich danach, ihn als Mann zu erkennen.
Da stand sie auf, packte ihn und sagte: »Komm, machen wir uns eine Stunde des Schlafens!⁹³ Das wird gut für dich sein,

91 Die folgenden Zitate aus: Erman, *Die Literatur der Ägypter*, S. 199–202; vgl. die alternative Übersetzung in *Materialien und Dokumente* S. 1776–1781.

92 Vgl. »Oder ist er so stark, daß er fünf Scheffel Saatkorn oder mehr aus dem Speicher tragen könnte und die Männer davon beeindruckt, die Weiber aber entzückt davon sein müßten?« Mut-em-enet will von Dûdu wissen, was man von Joseph denkt. (Textband II, S. 1104)

93 Vgl. »Komm, daß wir uns eine Stunde des Schlafens machen.« (Textband II, S. 1197) Das Wort »schlafen« hat Thomas Mann sich von Alexander Scharff aufzeichnen lassen, vgl. *Materialien und Dokumente* S. 1763f.

denn ich mache dir auch schöne Kleider.« Da wurde der Jüngling wie ein oberägyptischer Leopard vor Zorn über diesen schlimmen Vorschlag, und sie geriet sehr in Furcht. Da sprach er zu ihr und sagte: »Bist Du nicht zu mir wie eine Mutter und ist dein Mann nicht zu mir wie ein Vater?⁹⁴ Was soll dann diese große Sünde, die du mir angetragen hast? Sag mir das nicht wieder, und ich will auch zu niemandem davon sprechen.«

Bata argumentiert also gegenüber der Frau mit dem Abscheu, den der inzesthafte Charakter dieser Verbindung in ihm erweckt. Daraufhin geht Bata mit seinem Saatgut weg, und die beiden Brüder arbeiten bis zum Abend. Die Frau aber richtet sich zu, als wäre sie geschlagen worden, und verleumdet Bata bei Anubis, der als Erster heimkommt. Wutentbrannt stellt sich Anubis mit einem Speiß hinter der Stalltür auf, um Bata zu erschlagen. Der wird aber von seinen Tieren gewarnt, deren Sprache er versteht, so dass er entflieht, Anubis mit dem Speiß immer hinter ihm her. Schließlich betet Bata zum Sonnengott, und dieser lässt ein Wasser voller Krokodile zwischen ihnen entstehen. Das wird im 7. Kapitel erzählt. Am anderen Morgen, so beginnt das 8. Kapitel, schildert Bata dem Bruder den Hergang, beschwört seine Darstellung mit einem Reinigungseid und schneidet sich zur Bekräftigung seiner Unschuld das Glied ab.⁹⁵ Die Brüder trennen sich, Bata wandert in den Libanon aus, Anubis geht nach Hause, um mit seiner Frau abzurechnen. Aber vorher vereinbaren sie ein Zeichen, an dem Anubis erkennen soll, dass Bata im fernen Ausland etwas zugestoßen ist und er die Hilfe seines Bruders braucht.

94 Vgl. »Potiphar, mein Herr, ist mir wie ein Vater, und wohnte ich bei dir im Hause des Mordes, so wäre mir's, als tät' ich's mit meiner Mutter.« (Textband II, S. 1220)

95 »Glaube mir, Frau, ich habe wohl schon daran gedacht, dein Leiden und meines zu enden, indem ich die Verfassung annähme, die du mir irrtümlich unterstellst, und es machte wie der Jüngling in einer eurer Geschichten, der es sich mit einem scharfen Blatte des Schwertschilfs zuleide tat und das Beschuldigte in den Fluß warf, den Fischen zum Fraß, um seine Unschuld zu bekunden.« (Textband II, S. 1252)

Der zweite Teil der Erzählung schildert Batas Leben im Ausland und endet mit dem Unglücksfall, der Anubis' Eingreifen nötig macht. Der dritte Teil behandelt Batas Rückkehr nach Ägypten in verschiedenen Verwandlungen, erst als Apis-Stier, dann als Baum und schließlich als Königskind, als das er zum Schluss den Thron besteigt, auf dem ihm nach langer Regierung sein Bruder nachfolgt.

In dieser Fassung spielt die Verführungsepisode eine viel größere Rolle als in der biblischen Josefsgeschichte. Sie ist vor allem auch enger in die lebensweltlichen Verhältnisse eingebettet, so dass man durch die literarische Darstellung hindurch die Umriss einer mythischen Urform und ihrer Bedeutung erkennen kann. Bata ist Hirte, Anubis ist Ackermann. Dem Hirten ist die Sphäre des Bauern streng verwehrt, er muss seine Herden woanders weiden lassen als auf den Getreidefeldern des Bruders. Einmal im Jahr jedoch darf er mit seinen Herden auf den Acker. Das stellt ihn unter den Verdacht eines symbolischen Ehebruchs, denn der Acker ist die metaphorische Ehefrau des Bauern. Der Hirte betritt aber nicht nur die Ehefrau, er besamt sie, denn er tritt mit seinen Tieren die Saat ein. Ein heikler Vorgang – so kommt alles darauf an, den Hirten von dem Verdacht freizusprechen, dem er sich mit seiner von der ägyptischen Arbeitstechnik erzwungenen Handlungsweise aussetzt. Genau das leistet die Erzählung, die man sich vermutlich zur Zeit der Aussaat erzählt hat, vielleicht als Lied, das beim Treiben der Tiere über die Felder gesungen wird. Das Motiv der abgewiesenen Verführung ist in der ägyptischen Welt so sinnvoll verankert, dass man hier seinen Ursprung vermuten möchte.

Wenn der Verfasser der biblischen Josefsgeschichte dieses Märchen gekannt hat, wovon wohl auszugehen ist⁹⁶, dann ist die

96 Westermann 1982, S. 61, hält es für sicher, dass der Verfasser der biblischen Josefsgeschichte den ägyptischen Text gekannt hat. Aber es muss sich natürlich nicht um die Fassung des Pap. d'Orbiney handeln, sondern um irgendeine, vielleicht mündlich kursierende Version.

Verkürzung der dramatischen Verführungsepisode nur umso auffallender. Thomas Mann nun dehnt das, was die Bibel in einem einzigen Satz ausdrückt und als einen Augenblick beschreibt – »Nach einiger Zeit warf die Frau seines Herrn ihren Blick auf Joseph und sagte: Schlaf mit mir!« –, er dehnt dies auf drei Jahre aus, die er mit großem psychologischen Einfühlungsvermögen in drei Stadien der Liebeskrankheit gliedert. Er lässt seine Mut-emet mit äußerstem Heroismus gegen ihre Leidenschaft ankämpfen. Als Gemahlin eines Eunuchen ist sie als »Mondnonne und Ehrengemahlin«⁹⁷ zur Keuschheit verpflichtet – eine im alten Ägypten unbekannt Institution. Ein Jahr braucht es, bis sie sich selbst über ihre Leidenschaft klarwird, ein weiteres, bis sie anderen einschließlic Joseph selbst diese Liebe eingesteht, und ein drittes, bis es mit ihr so weit kommt, Joseph unter Druck zu setzen, sich ihm aufzudrängen und ihn notfalls mit Gewalt, das heißt mit Magie zu erotischer Willfährigkeit zu zwingen.

Was hält nun Joseph zurück, sich Mut-emet hinzugeben? In der Bibel argumentiert Josef mit der Treue gegenüber Potiphar, der ihm sein unbegrenztes Vertrauen geschenkt hat, und mit der Furcht vor der Sünde gegen Gott: »wie könnte ich ein so großes Übel (*hara'a hagg'dola hazzot*) tun und mich versündigen vor Gott (*chatáti l'elohim*)?« Thomas Mann wappnet seinen Joseph mit gleich sieben Gründen: der erste Grund: Joseph »war gottverlobt, er übte kluge Rücksicht, er trug dem besonderen Schmerze Rechnung, den Treulosigkeit zufügt dem Einsamen«, der zweite Grund, dem ersten spiegelbildlich verbunden »und sozusagen dasselbe in irdisch-verbürgerlichter Form«: die »Treue zu Potiphar«, der Joseph als »die untere Entsprechung und fleischliche Wiederholung des weib- und kinderlosen, einsam-eifersüchtigen Gottes seiner Väter erschien«.⁹⁸ Diese ersten beiden Gründe entsprechen genau, wenn auch in umgekehrter Reihenfolge, den in der Bibel angegebenen Gründen für Josefs Widerstand: die Treue zu Potiphar

97 Textband II, S. 1041. 98 Ebd. S. 1180.

und die Furcht vor der Sünde gegen Gott. Die folgenden fünf Gründe, die wir hier nicht im Einzelnen ausbreiten wollen, hängen alle mit einer religiös aufgeladenen Idee von Keuschheit bzw. von verdrängter Sexualität zusammen. Keuschheit entspringt einer religiösen Einstellung, die in der Sexualität, der »Fleischeslust« die schwerste Sünde sieht.

In den Quellen stehen sich Josefs Keuschheit bzw. Gesetzes-treue und das Liebesbegehren der Frau als Gegensätze gegenüber. Die beiden emotionalen Pole des Konflikts sind auf die beiden Partner verteilt, wobei allenfalls Josef einer gewissen erotischen Anfechtung unterliegt, damit seine Keuschheit den Charakter der Selbstüberwindung bekommt, die desto heroischer ausfällt, je stärker die Anfechtung ist. In Thomas Manns Version der Geschichte aber ist Mut-em-enet die Keusche, die Mondnonne, die sorgsam auf den »treuen Kunstbau«⁹⁹ ihres Lebens achtet, in deren Herzen und Sinnen sich der Kampf gegen die Anfechtung abspielt, der auch hier desto heroischer ist, je stärker die Anfechtung andringt, so dass auch ihre endliche Niederlage heroische Größe hat.

*

Abschließend soll die Ausgangsfrage, in welchem Sinne die biblische Josefs-geschichte als »Quelle« der Joseph-Romane zu gelten hat und wie das Verhältnis zwischen der biblischen Erzählung und dem vierbändigen Romanwerk zu verstehen ist, noch einmal ganz grundsätzlich in den Blick genommen werden. Der Bezug der Romane zum biblischen Text geht ja weit über das hinaus, was eingangs als Beziehung zwischen Text und »Quelle« bestimmt wurde. Drei Modelle von Intertextualität bieten sich an für diese ganz besondere Beziehung zwischen Josefs-geschichte und Joseph-Romanen: Kommentar, »Arbeit am Mythos« im Sinne Hans Blumenbergs und »Pfropfung« im Sinne der »Greffologie«

99 Ebd. S. 1123.

Jacques Derridas und Uwe Wirths¹⁰⁰, die Aufpfropfung eines modernen Romans auf einen alten, kanonischen Text. Kommentar bedeutet die völlige Unterordnung des Romantexts unter den als kanonisch betrachteten Bibeltext. Davon kann bei den *Joseph-Romanen* keine Rede sein, wird doch der Bibeltext immer wieder im spielerisch-ironischen Hinblick auf die ›Wirklichkeit‹ der erzählten Geschichte kritisiert und relativiert:

Seit wann aber, darf man fragen, nimmt ein Kommentar den Wettstreit mit seinem Texte auf? Und dann: Kommt nicht der Erörterung des »Wie« so viel Lebenswürde und -wichtigkeit zu wie der Überlieferung des »Daß«? Ja, erfüllt sich das Leben nicht recht erst im »Wie«? Es ist daran zu erinnern, was schon früher bedacht wurde, daß, bevor die Geschichte erstmals erzählt wurde, sie sich selber erzählt hat – und zwar mit einer Genauigkeit, deren allein das Leben Meister ist und die zu erreichen für den Erzähler gar keine Hoffnung und Aussicht besteht.¹⁰¹

Das hindert den Erzähler im Roman jedoch nicht daran, immer wieder auch mit kommentierenden Gesten auf den Bibeltext einzugehen, auf deren Verwandtschaft mit der talmudischen Methode der Haggadah wir oben verwiesen haben.¹⁰² Viel genauer als der Begriff des Kommentars trifft Blumenbergs Begriff der »Arbeit am Mythos« die Beziehung zwischen Bibel und Roman. Für Blumenberg gibt es keinen verbindlichen Urtext. Ein Mythos existiert oder verkörpert sich in der Menge seiner Varianten, die gleichberechtigt nebeneinanderstehen. In diesem Sinne ist auch die Josefsgeschichte, in Thomas Manns eigenen Worten, »hundertmal [...] erzählt worden und durch hundert Mittel der Erzählung gegangen«.¹⁰³ Auch die biblische Fassung, das wird damit unterstellt, ist nur eine, wenn auch vielleicht die erste, dieser

100 Vgl. Blumenberg 1979, Derrida 2001 sowie Wirth 2004, Wirth 2006 u. Wirth 2011.

101 Textband II, S. 1035f. 102 Vgl. hier S. 128.

103 Textband II, S. 848.

hundert Fassungen, die alle gleiches Recht haben und denen sich die neue nun ebenso gleichberechtigt zur Seite stellt, mit einer Besonderheit freilich:

Hier nun und heute geht sie durch eines [ein Mittel der Erzählung], worin sie gleichsam Selbstbesinnung gewinnt und sich erinnert, wie es denn eigentlich im Genauen und Wirklichen einst mit ihr gewesen, also, daß sie zugleich quillt und sich erörtert.¹⁰⁴

In der Romanfassung ist die Erzählung reflexiv geworden. Eine herausgehobene Ebene dieser Reflexion aber, und dadurch passt das Modell der Arbeit am Mythos hier nicht ganz, ist die biblische Fassung, die denn doch durchaus den Rang eines Urtexts behält und im Romantext durchgängig präsent bleibt. Durch den ständigen Rekurs auf diesen Urtext wird der Roman komplex und vielschichtig, ironisch und gebrochen; er ist beides zugleich: moderne Verkörperung eines zeitlosen Mythos und die kommentierende Ausgestaltung eines uralten, allzu kurzen Textes. Zur Beschreibung dieser komplexen Form von Intertextualität scheint Derridas Begriff der »zitathaften Aufpfropfung« (greffe citationelle¹⁰⁵) geeignet, den Uwe Wirth in verschiedenen Arbeiten für die Literaturtheorie fruchtbar gemacht hat.¹⁰⁶ So wie der von Thomas Mann in seiner Freud-Rede entwickelte Begriff eines »zitathafte[n] Leben[s]«¹⁰⁷ eine Lebensform beschreibt, die ein Vorbild, einen Mythos nicht nur mehr oder weniger unbewusst verkörpert, sondern sich zugleich in reflexiver Distanz auf ihn bezieht, lässt sich auch Manns Montagetechnik als ein »zitathafte Schreiben« charakterisieren, das der eigenen Rede andere Stimmen einflacht, die als solche kenntlich bleiben. Unter diesen dem Roman eingeflochtenen Stimmen ist die biblische Josefsgeschich-

104 Ebd. S. 848, vgl. auch S. 961. Zu Gott als Maqom/Makom siehe ebd. S. 1347²¹⁻³¹ u. 1538²⁷⁻³⁰. Vgl. auch *Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag* (GW XI, 655f. bzw. E V, 186f.) und Heftrich 1993a, S. 51f.

105 Derrida 2001, S. 32. 106 Siehe Anm. 100.

107 *Freud und die Zukunft* (1936); GW IX, 497.

te die bei weitem bedeutendste, weil sie den durchlaufenden, Thema, Aufbau und sogar Tonart bestimmenden Faden des Gesamtgeflechts darstellt. Denn die biblische Erzählung bildet umso weniger einen Fremdkörper in diesem Roman, als dieser sich um eine bibelnahe Sprache und Erzählweise bemüht. Die Metapher der Pfropfung passt auch in dem Sinne, dass hier in dem vielschichtigen Ganzen eine durchaus organische Einheit zustande kommt.

Eine fast genauso wichtige Quelle wie die biblische Genesis war aber für Thomas Mann die Sammlung *Die Sagen der Juden*, die Micha Josef bin Gorion in drei Bänden 1913–1919 bei Rütten und Loening publiziert hat.¹⁰⁸ Die Sammlung schöpfte aus der jüdischen Folklore, der reichen um die kanonischen Schriften herum entstandenen und diese voraussetzenden mündlichen Überlieferungen, wie sie in das spätantike und frühmittelalterliche talmudische und midraschische Schrifttum eingegangen sind. Die meisten dieser Exzerpte stammten aus talmudischen Kommentarwerken zur hebräischen Bibel, allen voran der große Genesis-Kommentar *Bereschit Rabbah*. Sie tragen teils homiletischen Charakter, verbinden also mit der Textauslegung geistliche und moralische Botschaften, teils handelt es sich aber auch um genuine Volkslegenden ohne kommentierenden Bezug zur Bibel. Neben dieser weitgehend mündlichen, erst später kodifizierten Überlieferung gibt es das frühjüdische Schrifttum. Dazu gehören die zwölf »apokryphen« oder »deuterokanonischen« Schriften, die zwar in der griechischen Bibelübersetzung, der Septuaginta, vor-

108 Micha Josef bin Gorion [Berdycewsky]: *Die Sagen der Juden*. Bd. I: *Von der Urzeit* (1913), Bd. II: *Die Erzväter* (1914), Bd. III: *Die zwölf Stämme* (1919). Später erschienen noch die Bände IV: *Mose* (1926) und V: *Juda und Israel* (1927), die Thomas Mann aber nicht mehr benutzte. 1909 bis 1928 publizierte in den USA Rabbi Louis Ginzberg seine sechsbändige Sammlung (plus ein Indexband) *Legends of the Jews*, die auf einem ähnlichen Konzept beruht und auch von bin Gorion benutzt wurde.

kommen, aber nicht in den hebräischen Kanon aufgenommen wurden, sowie die Fülle der Pseudepigraphen, das heißt einer Autorität der Frühzeit untergeschobenen Texte¹⁰⁹ sowie drittens gelehrte Werke jüdischer Autoren wie Josephus Flavius und Philo von Alexandrien, die die Geschichte, Literatur und Religion der Juden einem außerjüdischen Publikum nahebringen wollen.

Bachofen, Klages, Scheler, Freud

Einführend wurde unter den Quellen des Romanwerks zwischen konzeptionellen Anregern und antiquarischen Stofflieferanten unterschieden.¹¹⁰ Darauf ist nun im Einzelnen einzugehen. Was Thomas Mann für sein Projekt einer Reise in die tiefe Vergangenheit vor allem brauchte, waren starke Theorien des Archaischen und des Fortschritts zu höheren Stufen der geistigen und sittlichen Entwicklung. Da war es von geradezu epochemachender Bedeutung, dass im Jahre 1926, an dessen Ende er sich an die Niederschrift der *Höllenfahrt* machte, gleich zwei Auswahlgaben aus dem Werk Johann Jakob Bachofens erschienen: von Alfred Baeumler/Manfred Schröter¹¹¹ und vor allem von Carl Albrecht Bernoulli.¹¹²

109 Siehe hierzu die sehr umfassenden Sammlungen von Rießler 1988 und Kautzsch, *Apokryphen*. Ob Thomas Mann diese Werke gekannt und benutzt hat, ist allerdings nicht bekannt.

110 Vgl. hier S. 157.

111 *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt*. Aus den Werken von J. J. Bachofen. Mit einer Einleitung von Alfred Baeumler. Hg. v. Manfred Schröter. München 1926. Aus dieser Edition benutzte Thomas Mann vor allem die lange, auch als selbständiges Buch erschienene Einleitung, mit deren Romantik-Konzeption er sich kritisch auseinandersetzte. Diese Quelle ist für die *Pariser Rechenschaft* und andere Texte der späten zwanziger Jahre wichtig, aber sehr viel weniger für die *Joseph-Romane*.

112 Johann Jakob Bachofen: *Urreligion und antike Symbole*. Systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken in drei Bänden. Hg. v. Carl Albrecht Bernoulli. Leipzig 1926.

Wie Elisabeth Galvan gezeigt hat, war Bachofen nicht nur Quelle für zahlreiche Details und Motive insbesondere der ägyptischen Welt, sondern auch von grundlegendem Einfluss auf die Konzeption des Romanwerks.¹¹³ Das gilt vor allem für die entwicklungsgeschichtliche Perspektive, in die Thomas Mann das Verhältnis von Israel und Ägypten im Sinne von Zukunft und Vergangenheit hineingestellt hat. Diese Perspektive erscheint bei Bachofen als der Dreischritt vom Hetärismus über die Gynaikokratie zum Patriarchat, also von dem vorinstitutionellen Urzustand eines freien Geschlechtslebens mit weiblicher Initiative über die ersten Institutionen von Ehe, Familie und Gemeinschaft unter Vorherrschaft der weiblichen Erbfolge zum patrilinearen und patriarchalischen System. Diese drei Stufen der geistigen, religiösen und kulturellen Entwicklung der Menschheit charakterisiert Bachofen als das tellurische (oder chthonische), lunare und solare Zeitalter, und spannt diese religions- und institutionsgeschichtliche Entwicklungslinie in ein zeiträumliches Achsenkreuz: vom Frühen zum Reifen und von Osten nach Westen. Der Orient ist für Bachofen die Heimat des Hetärismus, die Welt der Sinnlichkeit gegenüber dem Westen als der Welt der Sittlichkeit. Die drei Kulturstufen werden auch mit den Elementen Stoff, Seele und Geist in Verbindung gebracht. Bei Thomas Mann verschiebt sich die geographische Achse auf den Gegensatz von Israel und Ägypten, mit dem Zukunftshorizont des christlichen Abendlands. Die Zeitreise der *Joseph-Romane* führt zurück in das Zeitalter des Mondes¹¹⁴, wobei Ägypten für die überwundene Kulturstufe des tellurischen Hetärismus steht und sich im Gespräch zwischen Joseph und Echnaton – und auch sonst verschiedentlich – Ausblicke auf das kommende väterliche Zeitalter der Sonne und des Geistes zeigen.

113 Siehe Galvan 1996 sowie Heftrich 1993b.

114 Siehe Galvan 1996, S. 44–48 mit Anm. 61, wo die verschiedenen von Thomas Mann angestrichenen Stellen in Bachofen, *Urreligion* aufgeführt sind, die sich auf das Mond-Symbol beziehen.

Das bedeutet, dass vor allem der Komplex, den Thomas Mann als das »Überständige«¹¹⁵ bezeichnet, also das im Zuge der religiösen und geistigen Evolution Überholte, weitgehend von Bachofen inspiriert ist. Für Bachofen steht die altägyptische Kultur auf der Stufe des Tellurismus und der Sumpfzeugung.¹¹⁶ Osiris ist der »Herr[] aller tellurischen Zeugung. (...) In dem Tellurismus herrscht der Todesgedanke über den des Zeugens und Lebengebens vor.«¹¹⁷ Die für Thomas Manns Ägyptenbild typische Gedankenverbindung des Tellurischen und des Phallischen, von Eros und Thanatos, »jene merkwürdige Mischung der Lust und des erschütternden Todesgedankens«¹¹⁸ konnte er immer wieder bei Bachofen finden.

Vor allem aber greift Thomas Mann im Zusammenhang mit Josephs Widerstand gegen die von Mut-em-enet ausgehende Verführung auf Bachofen zurück. Für Joseph würde ein Nachgeben in diesem Punkt den Rückfall in einen überholten Kulturzustand bedeuten. Diese Tendenz und Gefahr eines Rückfalls in den Hetärismus verbindet Bachofen mit der Gestalt des Gottes Dionysos. Dionysos ist bei Bachofen, dem typischen Vertreter eines Orientalismus im Sinne Edward Saids¹¹⁹, ein Gott des Orients und der Frauen, des Rauschs und der Sinnenlust; sein Erscheinen in Griechenland ist eine »Heimsuchung« und ein Rückfall in den längst überwundenen tellurischen Kulturzustand des Hetärismus. Für beides, Heimsuchung und Rückfall, steht in den Joseph-Romanen Mut-em-enet, Potiphars Weib. »Mut-em-enet« und »Potiphars

115 Textband I, S. 454 u. ö.

116 Siehe besonders Natursymbole II: Der Sumpf und seine Gewächse in *Urreligion I*, S. 353–436. Bachofen bezieht sein Ägyptenbild ausschließlich aus antiken Quellen, vor allem aus Plutarch, *De Iside et Osiride*.

117 Galvan 1996, S. 112, druckt die entsprechenden Seiten aus Bachofen, *Urreligion I* (S. 389ff.) mit den Anstreichungen Thomas Manns ab.

118 Galvan 1996, S. 111.

119 Siehe Edward Said: *Orientalism*. New York 1978; dt.: *Orientalismus*. Frankfurt a.M. 1981.

Weib« steht als Randnotiz an mehreren Stellen, die sich Thomas Mann bei der wiederholten Lektüre in Bachofens *Urreligion* angestrichen hat.¹²⁰ »In dem Kampfe des hetärischen mit dem demetrischen Prinzip führte die Verbreitung der dionysischen Religion eine neue Wendung und einen der ganzen Gesittung des Altertums verderblichen Rückschlag herbei«, schreibt Bachofen.¹²¹ Mit dem Rückfall ins Tellurisch-Hetärische stört Dionysos den Fortschritt vom Demetrisch-Matriarchalischen zum Apollinisch-Patriarchalischen. In der dionysischen Religion sieht Bachofen einen Rückfall in den »tiefsten Tellurismus« gegenüber der »höheren Ackerbaukultur« und der »geregelten cerealen Maternität«, deren Symbole, »die Ähre und das Brot«, vor der »bacchischen Traube, der üppigen Frucht des zeugungskräftigen Gottes« weichen, ebenso wie das »demetrische Matronentum« dem »aphrodisischen Hetärismus«.¹²² Diese Engführung von sexueller Sublimation und stufenweiser Kulturentwicklung, ebenso wie den Gedanken der Heimsuchung durch Rückfall ins Überwundene, und damit einen der Leitgedanken des Werkes hat Thomas Mann offensichtlich von Bachofen übernommen.

An Ernst Bertram schrieb er im Sommer 1927: »Für spätere Teile lese ich viel Bachofen, der mir in Sachen des Echnaton und seines verfehlten Sonnenkults auch in Hinsicht auf Potiphars Weib denn doch vieles zu sagen hat.«¹²³ Echnaton und Mut-em-enet sind in der Tat die besonderen Brennpunkte von Manns Bachofen-Lektüre. Nach Eckart Heftrich hat »Bachofen weit über alle mythologischen Einzelheiten hinaus das Grundmuster für diesen doppelten Höhepunkt des Romans geliefert.«¹²⁴ Geht es bei Mut-em-enet um den Rückfall ins Überständige, so bei Echnaton um den verfrühten Fortschritt ins solare Zeitalter im Zei-

120 Galvan 1996, S. 14. 121 Bachofen, *Mythus*, S. 37f.

122 *Urreligion I*, S. 102f. Zur Gegenüberstellung von Demeter und Dionysos, Ähre (Brot) und Traube (Wein) siehe die wichtigen Bemerkungen von Berger 1971, S. 99–103.

123 GKFA 23.1, 307f. 124 Heftrich 1993b, S. 219.

chen des Vaters. Im II. Band von *Urreligion* hatte sich Thomas Mann folgende Stelle in Bernoullis Einführung mit dem Randvermerk »Echnaton« angestrichen: »Die himmlische Sonnenmacht des Herakles ist erdenkultfeindlich in dem Sinne, dass er eben die Vielgestaltigkeit der Götter durch den solaren Eingottglauben sprengen und verdrängen will. Die scharfen Lichtspeere und Keulenschläge des systematischen Sonnendienstes verletzen und bedrohen das Mutterreich demetrischer Güte.«¹²⁵ In Baeumler/Schröters Edition strich er sich die Formulierung »Das Tagesgestirn führt die Idee des Vatertums zum Siege« an und notierte sich am Rand »Eknatons Sentimentalisierung d. Sonne.«¹²⁶ In Thomas Manns Augen scheiterte Echnaton, weil er in seinem einseitigen Solarismus dem Unteren zu wenig Rechnung trug.

Baeumlers umfangreiche Einleitung in die von ihm und M. Schröter betreute Bachofen-Edition hat Thomas Mann mit höchstem Interesse – und wachsender Ablehnung gelesen. Davon zeugen die zahllosen Anstreichungen und Randbemerkungen in seinem Exemplar.¹²⁷ »Das Ganze schmeckt arg nach Dunkelmännerei und ist in historischer Form auf kleine Art zeittendenziös und feindselig. Den Deutschen heute all diese Nachtschwärmerei vorzureden ist abscheulich«, notierte er zusammenfassend.¹²⁸ Baeumler konstruiert eine »Antithese von Humanität und Nationalismus«, unterscheidet zwischen einer »wahre[n]« Romantik »und eine[r] nur sogenannte[n]«, stellt Letztere, die Jenaer Romantik der Brüder Schlegel, Novalis und Tieck, auf die Seite der Humanität, der Klassik, des 18. Jahrhunderts und sieht demgegenüber in »Arndt, Görres, Grimm, endlich Bachofen [...] die Wahren, denn nur sie sind zutiefst beherrscht und bestimmt von

125 *Urreligion* II, S. 142. Zum Abschnitt 14: *Monotheismus* in Bachofens Essay *Die Entstehung von Göttern*.

126 Bachofen, *Mythus*, S. 52; vgl. Dierks 1972, S. 262, Anm. 81.

127 Siehe dazu Galvan 1996, S. 7ff.

128 Vgl. *Pariser Rechenschaft*; GKFA 15.1, 1159; vgl. Galvan 1996, S. 20f.

dem großen ›Zurück‹, von der mütterlich-nächtigen Idee der Vergangenheit [...].«¹²⁹ Was Thomas Mann vor allem abstößt, ist die reaktionäre Geistfeindlichkeit dieser Tradition. Mit Recht sieht er einen Zusammenhang zwischen dem Antiintellektualismus, mit dem die konservativ-nationalistische Romantik auf den Rationalismus und Kosmopolitismus der Aufklärung reagierte.

Was Thomas Mann an Baeumler kritisiert, trifft eigentlich nicht diesen¹³⁰, sondern Ludwig Klages, der daher in einem allgemeineren Sinne auch zu den Quellen der *Joseph-Romane* gerechnet werden muss. »[D]er bedeutende Klages und seine Schule«¹³¹ galt Thomas Mann als die zentrale Symbolfigur eines geistfeindlichen Chthonismus. In seinem Hauptwerk *Der Geist als Widersacher der Seele*, das 1929–32 in 3 Bänden erschien¹³², knüpft Klages ausdrücklich an die erdverbundene, rückwärtsgewandte Tradition der Romantik und besonders an die Schriften E. M. Arndts an, aus denen er z. B. folgende Passagen anführt: »Des Geistes Wesen ist das Scheiden und Ordnen . . ., das Vernichten und das Entgöttern . . ., er ist ein Proteus, der ohne Schmerz sich alle Augenblicke in eine neue Gestalt verwandeln kann, weil er selbst keine Gestalt hat.« »Der Geist, der Überflieger, machte die ganze Natur zu einem Kadaver, um sie zu anatomieren.« »Dieser Geist [...] zerriß frech den heiligen Isisschleier, der über der Natur und dem Gemüte züchtig lag.« »Mir scheint die Entgötterung der Natur, der Atheismus und der Menschen Entmenschung, die Irreligion und der Unglaube aus keiner reicheren Quelle geflossen zu sein als aus der Verrücktheit durch Geistigkeit.«¹³³ Das ist der Ideen- und Motivkomplex, auf dem Klages aufbaut. Die Anklänge an die Blut-

129 *Pariser Rechenschaft*; GKFA 15.1, 1159.

130 Zu Thomas Manns Verständnis und Missverständnis Baeumlers vgl. *Entstehungsgeschichte* S. 56f., besonders Fußnote 95.

131 *Die Wiedergeburt der Anständigkeit*; GW XII, 659. Vgl. auch *Entstehungsgeschichte* S. 59.

132 Im Folgenden zitiert nach der 4. Auflage (in einem Band). Bonn 1960.

133 Klages, *Der Geist als Widersacher*, S. 904.

und-Boden-Ideologie der Nazis sind unüberhörbar, ebenso wie der Antisemitismus, den auch Klages in aller Schärfe vertritt.

Klages feiert in Bachofen den großen Verkünder der Erde, des Tellurischen, den Wiederentdecker und »größte[n] Erschließer jenes urzeitlichen Bewußtseinszustandes [...], im Verhältnis zu dessen samt und sonders kultlichen und mythischen Niederschlägen ausnahmslos alle Glaubenslehren der geschichtlichen Menschheit im Lichte von Verdünnungen oder Zersetzungen des Urquells erscheinen!«¹³⁴ Anders als Baeumler lehnt er Bachofens Kulturevolutionismus entschieden ab. Bachofen hatte ja im Tellurischen, das er mit so viel Einfühlung aus der »Gräbersymbolik der Alten« erschloss, nur die unterste, zu überwindende Stufe der kulturellen Entwicklung gesehen. Damit aber habe er, meint Klages, seinen verfehlten Kopfgedanken die Vorherrschaft über seine unfehlbaren Herzgedanken eingeräumt, sei also selber ein Opfer des Konflikts von Geist und Seele geworden. »Derselbe Forscher, der auf der einen Seite mit Worten, die wie unterirdische Quellen rauschen, die in sich geschlossene Vollkommenheit des mütterlich umfangenden Chthonismus preist, in Vergleichung mit dem alles Spätere nur friedlose Unrast bedeute, bringt es fertig, auf der andern den Einbruch des friedlen Gegenwillens als Übergang zu einer ›höheren Stufe‹ der Gesittung mißzuverstehen! Dies verwirrende Hin und Her zwischen Herz und Kopf, seinem Träger nicht im mindesten bewußt, war es sicherlich nicht am wenigsten, was dem Verständnis des großen Entdeckers und seiner Anerkennung im Wege stand.«¹³⁵

Max Scheler, dessen schmales, 1928 erschienenes Buch *Die Stellung des Menschen im Kosmos*¹³⁶ Thomas Mann immer wieder als eines der für ihn wichtigsten Quellenwerke der Joseph-Romane zitierte¹³⁷, baut durchaus auf der romantischen, dann Nietzsche'schen

134 Ebd. S. 908f. 135 Ebd. S. 910.

136 Im Folgenden zitiert nach der 6. Auflage. Bern 1962.

137 Vgl. hier S. 107f.

und zuletzt Klages'schen Unterscheidung von Geist und Leben auf. Unter »Geist« versteht er »ein allem und jedem Leben überhaupt, auch dem Leben des Menschen entgegengesetztes Prinzip.«¹³⁸ Wesentlich für den Geist ist »seine existentielle Entbundenheit vom Organischen, seine Freiheit, Ablösbarkeit ... von dem Bann, von dem Druck, von der Abhängigkeit vom Organischen, vom ›Leben‹ und allem, was zum Leben gehört – also auch von seiner eigenen triebhaften ›Intelligenz‹.«¹³⁹ Ganz im Sinne von Schopenhauer definiert Scheler den Menschen als »das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben ... prinzipiell asketisch ... verhalten kann. ... Der Mensch ist der Neinsagenkönner. ..., der ewige Protestant gegen alle bloße Wirklichkeit.«¹⁴⁰ In Anknüpfung an Freud sieht auch Scheler im Menschen den »Triebverdränger«: »Der Mensch kann seine Triebenergie zu geistiger Tätigkeit ›sublimieren‹.«¹⁴¹ Leib und Seele bilden für Scheler keinen Gegensatz; er sieht im Leib nur die Außenseite dessen, was von innen gesehen die Seele ist. Den eigentlichen Gegensatz bilden Geist und Leben, aber »so wesensverschieden auch ›Leben‹ und ›Geist‹ sind, so sind doch beide Prinzipien im Menschen aufeinander angewiesen: der Geist ›ideiert‹ das Leben, den Geist aber ... in Tätigkeit zu setzen vermag das Leben allein.«¹⁴²

Mit seiner Entgegensetzung von Geist und Leben und seiner wesentlich negativen Bestimmung des Geistes als Neinsagenkönner, Triebverdrängung und Askese steht Scheler völlig in der Tradition der Romantik und Lebensphilosophie, aber er dreht die Bewertung um und sieht im Geist nicht das zerstörende und zersetzende Prinzip, sondern das den Menschen Auszeichnende, also das im eigentlichen und höchsten Sinne Menschliche. Die Positivierung des Geistes und die Versöhnung von Geist und Le-

138 Scheler, *Stellung des Menschen*, S. 38.

139 Ebd. 140 Ebd. S. 55. 141 Ebd. S. 56. 142 Ebd. S. 81.

ben, Geist und Seele, wird für Scheler zum Grundprinzip eines »Neuen Humanismus« oder Humanismus der Zukunft, einer kommenden Humanität.

Thomas Mann hat Schelers Buch vermutlich 1930 oder 31 gelesen, als er seine eigenen Konzeptionen von Geist und Seele oder Geist und Leben bereits entwickelt hatte. Er musste in Schelers Buch eine großartige Bestätigung seiner eigenen Gedanken sehen. Schelers Vortrag von 1927 reagierte genau wie Thomas Mann mit seinem *Joseph*-Projekt auf den militanten Antisemitismus, Antihumanismus und Antiintellektualismus der Zeit. Eines war es, Geist und Seele zu unterscheiden. Etwas ganz anderes aber ist es, Geist und Seele gegeneinander auszuspielen und den Geist – mit deutlich antisemitischen Untertönen – als ein lebensfeindliches Prinzip zu desavouieren.

In derselben Zeit, als Thomas Mann sich zur Einstimmung in die Frühzeit der Menschheit mit Bachofens Rekonstruktion einer »Urreligion« beschäftigte, las er *Totem und Tabu* von Sigmund Freud.¹⁴³ Ein größerer Gegensatz zwischen dieser und jener Lektüre lässt sich kaum denken. Zwischen Bachofen und Freud liegt die epochemachende Wende, die das Erscheinen von Frazers *Golden Bough* bedeutet, in dessen 10 Bänden die gesamte ethnographische Forschung des 19. Jahrhunderts gebündelt ist. Bachofens Darstellung der dreistufigen Menschheitsentwicklung beruht fast ausschließlich auf antiken Quellen. Freud dagegen hat Frazer gelesen und aus dieser und anderer Lektüre sein Bild des Archaischen gewonnen, für das vor allem die australischen Ureinwohner stehen. Sie repräsentieren den Urzustand der Kulturentwicklung, der so ziemlich das Gegenteil von Hetäritismus und Sumpfszeugung darstellt. Das Sexualverhalten dieser frühen Stammesgesellschaften ist von ausgeprägter »Inzestscheu« und so

143 Nach Dierks 1972, S. 136 fällt die (Wieder-)Lektüre von *Totem und Tabu* in den Dezember 1925.

strikten Tabus bestimmt, dass sich Freud gerade an diesem Beispiel »eine Vergleichung der ›Psychologie der Naturvölker«, wie die Völkerkunde sie lehrt, mit der Psychologie des Neurotikers, wie sie durch die Psychoanalyse bekannt geworden ist«¹⁴⁴, aufdrängte. Stand bei Bachofen das Frühe im Zeichen des »Weibes« und der Mutter, so bei Freud im Zeichen des Vaters und der Brüder.

Thomas Mann hatte Ende 1925 neun Bände der Wiener Ausgabe von Freuds gesammelten Schriften erhalten.¹⁴⁵ Randbemerkungen in *Der Mythos von Orient und Occident* verraten den frischen Eindruck der Lektüre von *Totem und Tabu*, die der Bachofen-Lektüre offenbar unmittelbar vorausging und sie begleitete. »Damit«, resümiert Manfred Dierks seine Ergebnisse, »ist die bei Thomas Mann immer wichtige zeitliche Determinante gefunden; er las beide fast gleichzeitig, die frischen Eindrücke werden sofort aufeinander bezogen: Die progressive geistesgeschichtliche Entwicklungstendenz Schopenhauer (Wagner) – Nietzsche (›Selbstüberwindung der Romantik«¹⁴⁶) konnte mit Freud aktuell vertreten und in die ›Zukunft« weitergeführt werden – der rückläufigen entgegen, die sich Bachofen als Protagonisten verschrieben hatte.«¹⁴⁷ Manfred Dierks hat den Eindruck der Lektüre von *Totem und Tabu* an drei Beispielen aufgezeigt: der Verwandlung des sterbenden Jizchak in das Totemtier des Stammes, den Widder, mit der Anspielung auf die Totem-Mahlzeit in dem *Enuma-Elisch*-Zitat »einen Gott soll man schlachten«, dem Changieren zwischen In-

144 Sigmund Freud: *Totem und Tabu*; *Gesammelte Schriften* X, S. 5.

145 Sigmund Freud: *Gesammelte Schriften*. 12 Bde. Hrsg. von Anna Freud. Leipzig u. a. 1924–1934.

146 Vgl. die Nietzsche-Rede von 1924 [Rede. Gehalten zur Feier des 80. Geburtstages Friedrich Nietzsches am 15. Oktober 1924] in GKFA 15.1, 788–793 mit dem Kommentar in 15.2, 486–490.

147 Dierks 1972, S. 136f. Diese »rückläufige« Einschätzung Bachofens basiert auf der Lektüre der Baumlner/Schröter-Ausgabe und wird Bachofens durchaus progressistischer Perspektive der Kulturentwicklung nicht gerecht, was Thomas Mann selbst später korrigiert hat, vgl. Galvan 1996, S. 29f. u. 37ff.

dividual-Psychologie und kollektiver Kultur-Psychologie in der Charakterisierung der heimgesuchten, auf eine überwundene Kulturstufe zurückfallenden Mut-em-enet und schließlich, in der Szene des Liebeszaubers mit Tabubu, ihr Rückfall in Magie und Animismus, die unterste Stufe der kulturellen Entwicklung.¹⁴⁸

Thomas Manns Konzeption der Vater-Sohn-Konstellation, die den zentralen Brennpunkt aller vier *Joseph*-Romane bildet, ist unverkennbar von Freuds Theorie des Ödipuskomplexes geprägt. In den *Joseph*-Romanen wird der ödipale Aspekt der Vater-Sohn-Beziehung vor allem an Cham, dem dritten Sohn Noahs, und Ruben, Jaakobs Ältestem, deutlich gemacht. Cham hat die Trunkenheit seines Vaters ausgenutzt, um dessen »Blöße aufzudecken«, und wurde von Noah verflucht. Ruben hat sich an Bilha, der Magd Leas und Nebenfrau Jaakobs, vergriffen und ging des Segens und Erstgeburtsrechts verlustig. Beide Episoden haben leitmotivischen Charakter in der Tetralogie und sind als eindeutige Anspielungen auf die ödipale Struktur der Vater-Sohn-Beziehung im Sinne sexueller Rivalität zu verstehen.¹⁴⁹ In der Beziehung von Jaakob und Joseph wird jedoch dieses Modell auf den Kopf gestellt: Manns Joseph ist ein wahrer Anti-Ödipus. In welchen mythischen Spuren auch immer dieser Joseph wandelt, die des Freud'schen Ödipus sind es jedenfalls nicht.¹⁵⁰ Seine Vater-Bindung ist kein Gegenstand der rebellischen Ablösung, sondern der ständigen Vertiefung. Joseph lebt aus dieser Bindung, sie ist es, die seinem Leben Orientierung und Halt gibt, und sie ist es auch, die ihn in der Stunde der äußersten Versuchung, als alle anderen Dämme bereits gebrochen waren, rettet.¹⁵¹

148 Vgl. Textband II, S. 1276-1289 u. Dierks 2002, S. 62-65.

149 Vgl. Textband II, S. 1186.

150 Wie in der Entstehungsgeschichte S. 73f. dargelegt. Zu Thomas Manns Kritik der Psychoanalyse vgl. die treffenden Bemerkungen von Hartwich 2002, bes. S. 158-163.

151 Vgl. Textband II, S. 13121-17.

Im Ganzen muss man wohl feststellen, dass Thomas Mann durch seine am Leitfaden von Nietzsche und Schopenhauer seit seiner Jugend geübte Introspektion oder Selbstanalyse auf eigenen Wegen zu Einsichten gelangt war, die ihn in die Nähe der Psychoanalyse Sigmund Freuds und – fast stärker noch – der analytischen Psychologie C. G. Jungs brachten, ohne dass er von diesen Autoren unmittelbar beeinflusst worden wäre.¹⁵² Seine Konzeption einer unbewussten Steuerung des Lebens und Erlebens durch kulturelle (mythische) Muster (»Urnormen, Urformen des Lebens«¹⁵³) hat wenig mit Freuds Konzeption einer »archaischen Erbschaft« zu tun, der im phylogenetischen Gedächtnis gespeicherten Erfahrung des Vaternorms in der Urhorde, die sich in der individuellen Psyche als Ödipuskomplex manifestiert.¹⁵⁴

Immerhin fließen auch in den *Joseph-Romanen* Vater und Gott in eins, der biblische Gott ist ein Vatergott, die biblische Religion eine Vaterreligion im Sinne Freuds, aber ganz ohne dessen Ambivalenz der Vater-Beziehung. Thomas Manns *Joseph-Romane* entfalten eine Theorie der Vaterbindung, die das genaue Gegenstück zu Freuds Konstruktion des ödipalen Konflikts darstellt. In seinem Essay *Freud und die Zukunft* greift Thomas Mann den psychoanalytischen Begriff »Infantilismus« auf und wendet ihn ins Positive, Kreative, Künstlerische:

Die Vaterbindung, Vaternachahmung, das Vaterspiel und seine Übertragungen auf Vaterersatzbilder höherer und geistiger Art – wie bestimmend, wie prägend und bildend wirken diese Infantilismen auf das individuelle Leben ein! Ich sage »bildend«; denn die lustigste, freudigste Bestimmung dessen, was man Bildung nennt, ist mir allen Ernstes diese Formung und Prägung durch das Bewunderte und Geliebte, durch die kindliche Identifikation mit einem aus innerster Sympathie gewählten Vaterbilde.¹⁵⁵

152 Siehe hierzu Dierks 2002. 153 *Freud und die Zukunft*; GW IX, 493.

154 Vgl. *Totem und Tabu*; *Gesammelte Schriften X*, S. 171ff.

155 *Freud und die Zukunft*; GW IX, 498f.

Jeremias – Goldberg – Mereschkowskij

Mit Bachofen und Freud hat sich Thomas Mann aus Interesse am Archaischen, an Frühformen der geistigen und kulturellen Entwicklung der Menschheit beschäftigt. Unter den Quellen, die er zur speziellen »Kontaktnahme«¹⁵⁶ mit der altorientalischen, altisraelitischen und ägyptischen Welt heranzog und die darüber hinaus Einfluss gewannen auf die Konzeption des Gesamtwerks, ist in erster Linie Alfred Jeremias: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 1. Aufl. 1904, 2. Aufl. 1906, 3. Aufl. 1916 (diese hat Thomas Mann benutzt), 4. Aufl. 1930, zu nennen. Dieses Buch diente ihm nicht nur als Quelle für eine Fülle antiquarischer Details in Bezug auf die biblische und altorientalische Welt, sondern vor allem als wichtigste Autorität für den theoretischen Rahmen, seine Konzeption des mythischen Denkens und eines Lebens im Mythos, in den er seine Figuren gestellt hat. Alfred Jeremias (1864–1935) war als Schüler des Assyriologen Friedrich Delitzsch ein überzeugter Vertreter des Panbabylonismus, der die verschiedensten Mythen und Vorstellungen der Welt, vor allem aber des Alten Testaments, auf die altbabylonische Kultur zurückführen wollte¹⁵⁷, wirkte aber neben seiner Professur in Leipzig auch bis zu seinem Tod als Pfarrer an der dortigen Lutherkirche. Seine beiden Hauptwerke, neben dem obengenannten noch *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1. Aufl. 1913, 2. Aufl. 1929, wurden zu ihrer Zeit viel gelesen, müssen heute allerdings in wissenschaftlicher Hinsicht als veraltet gelten.¹⁵⁸ Jeremias las das Alte Testament nicht nur »im Lichte des Alten Orients«, sondern sah auch diesen im Licht

156 Vgl. hier S. 97. 157 Vgl. Shavit/Eran 2007, S. 195–352.

158 Das *Handbuch* ist die um die alttestamentlichen Bezüge und Kommentare verkürzte Fassung von *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. In dieselbe Richtung einer panbabylonistischen Deutung der Religionsgeschichte gehen seine Bücher *Die Panbabylonisten, der Alte Orient und die ägyptische Religion*. Leipzig 1907, und *Der Einfluß Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments*. Leipzig 1908.

der Astralmythologie, der er eine geradezu allbeherrschende Rolle zuerkannte. Alle Mythen sollten nach panbabylonistischer Lehre ihren Ursprung in den Vorstellungen haben, die die Menschen des alten Zweistromlandes sich von den Himmelskörpern und ihren Bewegungen machten. In diesem Zusammenhang entwickelt er die Idee vom »Kreislauf«, der zufolge sich das Irdische, Untere, im Oberen, Sternenhaften spiegelt (und umgekehrt) und die himmlischen Kreisläufe sich in irdischen Schicksalen ausprägen. Thomas Mann nennt das »die rollende[] Sphäre«¹⁵⁹ und macht daraus ein Zentralkonzept seiner Mythostheorie. Besonders ansprechen musste ihn aber vor allem Jeremias' Spielart des Panbabylonismus. Mann erkennt darin ein Gegenkonzept zu der von Oswald Spengler in dessen berühmtem Werk *Der Untergang des Abendlandes* (1918) vertretenen partikularistischen Kulturtheorie, gegen die er sich schon in seinem Essay *Über die Lehre Spenglers* (1924) gewandt hatte.¹⁶⁰ Nach Spengler »sind die Kulturen streng in sich geschlossene Lebewesen, unverbrüchlich gebunden eine jede an die ihr eigenen Stilgesetze des Denkens, Schauens, Empfindens, Erlebens, und eine versteht nicht ein Wort von dem, was die andere sagt und meint.«¹⁶¹ Dem stellt Thomas Mann die »Einheit des Menschengesistes« entgegen, wie er seinen Rezensionsskizze zu Jeremias' *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* überschrub.¹⁶² In der weiten, transkulturellen Verbreitung biblischer Motive und Symbole manifestiert sich für ihn die »Geschlossenheit der religiösen Vorstellungswelt«, die den Einzelreligionen gemeinsam ist, und den »humanistisch und nicht theologisch Gestimmten« für die Religion im Allgemeinen einzunehmen vermag, auch wenn er ihr im Besondern sonst ferngeblieben wäre.¹⁶³

159 Textband I, S. 146 u. ö.

160 GKFA 15.1, 735–744; vgl. auch *Briefe aus Deutschland* [1]; GKFA 15.1, 563–575. Zu Thomas Mann und Oswald Spengler siehe Beßlich 2002.

161 *Über die Lehre Spenglers*; GKFA 15.1, 738.

162 *Die Einheit des Menschengesistes* (1932); GW X, 751–756.

163 Ebd. S. 753; vgl. auch: »Ein Buch, das ich kürzlich las, das »Handbuch

Die Religionen sind für Jeremias »Dialekte einer und derselben Sprache des Geistes«. ¹⁶⁴ Und diese Sprache ist für ihn babylonisch. Thomas Manns eigenes Interesse am Religiösen ist in seinem Sinne »humanistisch« gestimmt, ihm geht es um den Menschen und die Menschheit, nicht um Babylonier, Israeliten und Ägypter. Diesen universalistischen Humanismus setzt er Spenglers partikularistischer Kulturtheorie und vor allem der »völkischen« Ideologie des aufkommenden Faschismus entgegen, und in dieser Frontstellung ist ihm Alfred Jeremias mit seinem Panbabylonismus der wichtigste Gewährsmann. In derselben panbabylonischen Tradition steht auch das Buch von Immanuel Benzinger, *Hebräische Archäologie* ¹⁶⁵, aus dem Thomas Mann eine Fülle anti-quarischer Sachinformationen bezogen hat.

In krassestem Gegensatz zu dem Panbabylonismus von Jeremias steht der radikale Partikularismus von Oskar Goldbergs Buch *Die Wirklichkeit der Hebräer*, Berlin 1925, das Thomas Mann »zur Zeit seines Erscheinens gelesen [hat] und gleich als das Werk eines typischen jüdischen Fascisten empfand.« ¹⁶⁶ Im Hinblick auf

der altorientalischen Geisteskultur« von A. Jeremias, ließ mich das Religionsgeschichtliche wieder als eine Welt von rührender Intimität und Geschlossenheit empfinden [...].« (Ebd. S. 751) Vgl. auch Entstehungsgeschichte S. 86f.

¹⁶⁴ Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 78.

¹⁶⁵ 1. Aufl. 1894, 2. Aufl. 1907; Thomas Mann benutzte die 3., neu bearb. Auflage. Leipzig: Verlag von Eduard Pfeiffer 1927.

¹⁶⁶ Brief an Jonas Lesser, 25. 10. 1948; TM/Lesser, 67. Koopmann 1993 bezweifelt die Richtigkeit dieser Selbstaussage und meint, dass Thomas Mann sich erst nach anfänglicher Begeisterung von Goldberg abgewandt habe: »Als Thomas Mann 1927 auf Goldbergs Buch stieß, war er, um es milde zu sagen, höchst angetan davon – so wie er ja auch von Spenglers *Untergang des Abendlandes* zunächst einmal höchst angetan gewesen war.« (S. 74) Aus dem Werk eines »jüdischen Fascisten« hätte er wohl kaum so ausführlich zitiert und sich davon anregen lassen. So liegt der Verdacht nahe, »daß Thomas Mann seine frühe literarische Beziehung [...] spätestens 1948 verfälscht, uminterpretiert und diskreditiert hat [...].« Das ist wohl zu hart geurteilt. Erstens ist

Manns »humanistische«, das heißt kosmopolitische Einstellung könnte ihm kein Buch weniger zusagen als dieses skurrile Werk eines völligen Außenseiters, das sich als »Rassenlehre auf metaphysischer Grundlage« versteht und für das »Rasse, Volk und Religion untrennbar zusammengehören«.¹⁶⁷ Dies Buch musste mit seinem magisch-mystischen Kollektivismus für Thomas Mann alles das verkörpern, was er an der völkischen Mythologie der »fascistischen Dunkelmänner«¹⁶⁸ verabscheute und schon an Oswald Spenglers exklusivistischer Kulturtheorie ablehnte (bzw. nach anfänglicher Faszination ablehnen gelernt hatte). In einem Tagebucheintrag vom 15.7.1934 charakterisierte er denn auch Goldbergs Buch nicht unzutreffend als »anti-humanistisch, anti-universalistisch, nationalistisch, religiös-technicistisch«. – Goldberg (1885–1952) hat dieses Werk nach eigener Aussage bereits in den Jahren 1903–1908, also im zarten Alter von 18–23 Jahren, »in privater Darstellung bekanntgegeben«, das heißt in einem privaten Kreis von Mitschülern und Kommilitonen vorgetragen. Es trägt in der Tat in seinem idiosynkratischen Radikalismus gewisse Züge eines Jugendwerks. In den zahllosen Fußnoten zitiert er keine einzige wissenschaftliche Sekundärliteratur, sondern

»Mystiker und Fascist« keine Totalverurteilung, sondern Ausdruck einer Ambivalenz (im Sinne von Jekyll & Hyde), und zweitens zeigen die zahlreichen Lesespuren in Thomas Manns Exemplar (siehe dazu Hülshörster 1999), dass Thomas Mann schon bei der ersten Lektüre ebenso angetan wie abgestoßen war. 1927 war das ganze Unheil des »Fascismus« noch nicht absehbar, und so hat sich mit dem Klarwerden dieses Unheils diese Seite des Phänomens Goldberg im Nachhinein stark verdunkelt – was nicht auf einen Sinneswandel Thomas Manns, sondern auf einen allgemeinen Wandel der geschichtlichen Verhältnisse zurückzuführen ist.

167 Entwurf einer »Rassenlehre auf metaphysischer Grundlage«, offenbar aus der Feder Oskar Goldbergs aus dem Jahre 1933, in dem dieser sich und sein Werk den rechten Machthabern anpreist und sich von Thomas Mann, der diesen missliebige geworden war, distanziert, siehe Hülshörster 1999, S. 280.

168 Vgl. hier S. 113.

verweist (mit teilweise brillanten Beobachtungen) auf Tausende von Stellen der hebräischen Bibel, die er vermutlich auswendig kannte. Frei von jeglichen historisch-kritischen Anfechtungen, hält er den Pentateuch für »aus einem Guß entstanden«¹⁶⁹ und folglich göttlichen Ursprungs. Darüber hinaus kann Goldbergs Buch auch als Zeugnis radikal-expressionistischer Zeitströmungen gelten.

Nur durch Thomas Manns Interesse an der biblischen Welt ist es zu erklären, dass es überhaupt zu dieser seltsamen Begegnung zweier Geister kam, die man sich entgegengesetzter nicht vorstellen kann. In *Doktor Faustus* zeichnete Mann mit dem jüdischen Privatgelehrten Dr. Chaim Breisacher ein nicht gerade schmeichelhaftes Porträt Goldbergs. Die Position hinsichtlich des Alten Testaments, die Breisacher im Salon des Ehepaars Schlaginhaufen vertritt, fasst Goldbergs Thesen treffend zusammen: »Für ihn waren solche jedem Christenkinde ehrwürdigen biblischen Personen wie die Könige David und Salomo, sowie die Propheten mit ihrem Salbadern vom lieben Gott im Himmel, bereits die heruntergekommenen Repräsentanten einer verblasenen Spät-Theologie, die von der alt- und echten hebräischen Wirklichkeit des Volks-Elohim Jahwe keine Ahnung mehr hatte [...] Er konnte sich nicht genug darin tun, den echten Ritus, den Kult des realen und keineswegs abstrakt universellen, darum auch nicht »allmächtigen« und »allgegenwärtigen« Volksgottes als eine magische Technik, eine körperlich nicht ungefährliche Manipulation des Dynamischen hinzustellen, bei der es leicht zu Unglücksfällen, katastrophalen Kurzschlüssen infolge von Fehlern und Mißgriffen kommen konnte.«¹⁷⁰ Goldberg pflegte sich nach dem Erscheinen der ersten drei *Joseph-Romane* Dritten gegenüber über die »Ausbeutung« seiner Wirklichkeit der Hebräer durch den »Literaturdieb«¹⁷¹, ohne jedes Verständnis für den Unterschied zwischen

169 Goldberg, *Hebräer*, S. 60; vgl. hier Anm. 114.

170 *Doktor Faustus*; GKFA 10.1, 409 u. 411.

171 So in einem Brief Goldbergs an die *Gazetta del popolo* in Genua

Literatur und Wissenschaft, bitter zu beklagen, und »führt« doch, um einen von Franz Mehring auf Lessing und den Hamburger Hauptpastor Goeze gemünzten Vergleich aufzugreifen, »im Bernstein« der *Joseph-Romane* »ein unsterbliches Insektendasein«. ¹⁷²

Thomas Mann hat Goldbergs *Wirklichkeit der Hebräer* im Sommer 1927 gelesen, wahrscheinlich auf Empfehlung des mit ihm und Goldberg bekannten Direktors der Münchner Stadtbibliothek Hans Ludwig Held. ¹⁷³ Um die Grundthesen dieses Buches kurz zusammenzufassen: Am Anfang der biblischen Religionsgeschichte steht gerade nicht der »beschränkt nationale« Gott Jahwe, der sich nach der theologischen Mehrheitsauffassung im Übergang von den älteren zu den jüngeren Textschichten zum »menschheitsumfassenden Welterschöpfer« entwickelt, sondern genau umgekehrt der »vorweltliche Gott«, der »zum nationalen, [...] zum Wahlgott eines Volkes wird«. Das nennt Goldberg »die Verendlichung des Unendlichen«. Alle Völker haben ihre »biologischen Zentren« in Gestalt ihrer totemistisch gedachten Götter. Die Götter sind nichts anderes als die Kristallisationen einer kollektiven geistig-seelischen Energie, durch die alle »echten« Völker in der Lage sind, ihre eigene »Wirklichkeit« hervorzubringen:

(19. 8. 1936); siehe Hülshörster 1999, S. 87, Anm. 201. Für weitere Vorwürfe dieser Art siehe ebd. S. 85–89.

¹⁷² Vgl. Wieckenberg 2007, S. 9, mit Verweis auf Franz Mehrings Buch *Die Lessing-Legende* von 1892/93. Immerhin hat Jacob Taubes Goldberg in einem bedeutenden Aufsatz ein Denkmal gesetzt, das ihm unabhängig von seiner »Ausschlachtung« durch Thomas Mann gerecht werden will (Taubes 1954); vgl. auch Voigts 1991 sowie Beßlich 2002, S. 114–142 (zur Verwandtschaft von Spenglers und Goldbergs Gedanken – insbesondere über kulturellen Verfall – in den von Chaim Breisacher vertretenen Positionen). Manfred Voigts hat dem »mythischen Experimentalwissenschaftler« sogar eine ganze Monographie gewidmet (Voigts 1992), und Christian Hülshörster ist der paradoxen Beziehung von Thomas Mann zu Oskar Goldberg im Rahmen seiner Dissertation (Hülshörster 1999) nachgegangen.

¹⁷³ Vgl. Hülshörster 1999, S. 77. Zu Hans Ludwig Held siehe auch Materialien und Dokumente S. 1731 u. 1754f.

Jedes echte, d.h. metaphysische Volk ist die Peripherie eines Systems, in dessen (transzendenter) Mittelpunkt das biologische Zentrum, der Gott des betreffenden Volkes steht. Die dynamische Beziehung zwischen Gott und Volk ist somit eine realitätsbildende Macht. Da jedes echte Volk einen anderen Gott (oder mehrere andere Götter) als das andere besitzt, so hat jedes einzelne metaphysische Volk seine eigene Sonder-Realität. [...] Allgemein ausgedrückt: Völker sind Institutionen bzw. Unternehmungen zur Aufhebung der Naturgesetze.¹⁷⁴

Der Begriff des »echten Volkes«, das mit seinem Gott als seinem biologischen Zentrum in Verbindung steht, musste Thomas Mann als »fascistisch« abstoßen, denn, so Goldberg weiter, »daraus folgt erstens, dass der Begriff des Gottes nicht mit dem der Menschheit, sondern mit dem des Volkes auf das engste verknüpft ist, und zweitens, dass der Gott für das Volk eine eminent biologische Bedeutung hat.«¹⁷⁵

Der Gedanke einer mutuellen Angewiesenheit von Gott (der sich in einem Volk verkörpern will) und Volk (das ein metaphysisches Zentrum braucht) konnte ihn dagegen als »mystisch« berühren: »Gott und Volk stehen in Wechselwirkung miteinander, das Volk braucht den Gott, aber genau so umgekehrt braucht der Gott das Volk.«¹⁷⁶ Das erinnert an jenen Zweizeiler des Mystikers Angelus Silesius, den Thomas Mann in seiner Freud-Rede zitiert und den er bei der Abfassung des Kapitels *Wie Abraham Gott entdeckte* nach eigener Aussage ständig im Sinn hatte¹⁷⁷:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben;
Werd' ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.¹⁷⁸

174 Goldberg, *Hebräer*, S. 30f. Der Sperrdruck im Original wird hier durch Kursivierung wiedergegeben.

175 Ebd. S. 16. 176 Ebd. S. 17.

177 Vgl. den Brief an Walter Robert Corti vom 10. 1. 1954; *DüD* II, 346.

178 *Freud und die Zukunft*; *GW* IX, 490. Der auf S. 71 erwähnte, mit Thomas Mann gut bekannte Hans Ludwig Held war Herausgeber der dreibändigen Werkausgabe von Johannes Scheffler/Angelus Silesius. Der Zweizeiler steht in Band 3, S. 8. Vgl. auch Materialien und Dokumente S. 1754f.

Der »mystische« Aspekt des sich in seinem Volk verkörpernden und mit ihm »in Wechselwirkung stehenden« Gottes bildet ein Leitmotiv der *Joseph*-Romane.

Nun hat aber Goldberg zufolge das Volk Israel einen Sonderweg beschritten, der diese ursprünglich rein biologistisch gedachte Beziehung zwischen Gott und Volk transzendiert. Es hat sich von dem Widder-Totem als seinem ursprünglichen biologischen Zentrum gelöst und sich in einem Akt gegenseitiger Erwählung mit dem Elohim JHWH verbündet. Dieser, bis dahin volkslos, musste »durch einen diskontinuierlichen, revolutionären Akt zur eigenen Volksgründung schreiten.«¹⁷⁹ Thomas Mann hat sich diese Stelle angestrichen und am Rand »anti-biologisch« vermerkt, denn der zwischen Jahwe und Israel geschlossene Bund (*brit*) war doch immerhin etwas Geistigeres als die »biologische« Gott-Volk-Verbindung, die nach Goldberg die anderen Götter und ihre Völker kennzeichnete. Die Völker konstituieren sich Goldberg zufolge als Kultgemeinschaften, um ihre Götter und damit ihre welterzeugende Energie freizusetzen. Mit dieser Energie lassen sich in Goldbergs Augen buchstäblich Berge versetzen, und so hält er auch die im Buche Exodus geschilderten Ereignisse, die ägyptischen Plagen, den Durchzug durchs Schilfmeer, die Sonne über Gibeon usw. für bare Realität. Die spätere Ethisierung der hebräischen Religion durch die Propheten und die Psalmen erscheint ihm als eine beklagenswerte Verwässerung und Verfälschung, ein Symptom des Niedergangs. Das beginnt bereits mit Salomo, der die Frage stellt:

»Kann denn Gott bei den Menschen auf Erden wohnen? Siehe, die Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht, um wie viel weniger dieses Haus, das ich gebaut habe!«¹⁸⁰

Für Goldberg ist das »einfältiges, ästhetenhaftes Gerede«¹⁸¹, denn

179 Goldberg, *Hebräer*, S. 73.

180 1 Kg 8,27 nach Goldberg, *Hebräer*, S. 50. Vgl. das hier S. 161 angeführte Zitat aus Doktor Faustus.

181 Goldberg, *Hebräer*, S. 51.

»die ganze Aufgabe des Hebräertums besteht überhaupt in nichts anderem als darin, Gott eine Wohnung, einen Mischkan, herzustellen und seine Anwesenheit herbeizuführen.«¹⁸² In der Vorstellung von »Gott im Himmel« sieht Goldberg eine Entkonkretisierung des in seinem Volk auf Erden verkörperten Gottes, die als Verfall gedeutet wird:

Im Pentateuch stellt sich Gott stets als derjenige vor, d.h. gibt sich stets als derjenige zu erkennen, der das Volk aus Ägypten geführt hat. Alle Gebote werden mit diesem übermächtigen Gegenwartereignis begründet, durch das JHWH überhaupt erst zum Elohim des Volkes Israel geworden ist. Niemals aber heißt es im Pentateuch: ich bin JHWH, dein Gott, »der Himmel und Erde gemacht hat.« [...] Im Pentateuch heißt es niemals, dass Gott »im Himmel« (baschamajim) ist [...] Wohl aber betont der Pentateuch, dass JHWH auf der Erde ist: »Ich, JHWH, bin mitten im Lande« (Ex 8.18) und »ich will unter ihnen wohnen« (Ex 25.8) und »ich will unter ihnen umhergehen« (Lev 26.11) [...]. In den Psalmen hingegen wird Gott vollständig in den Himmel verbannt ...¹⁸³

Der Pentateuch mit seinen Reinheitsgeboten und Ritualvorschriften kodifiziert die magische Energie, um die Anwesenheit oder »Einwohnung« (Schechinah) Gottes in seinem Volk zu »erzwingen«.¹⁸⁴

Goldberg glaubte, mit dieser Lesung des Pentateuch auf den archaischen, authentischen Kern der hebräischen Bibel gestoßen zu sein. In Wirklichkeit entspricht seine magisch-mystische Deutung am ehesten einer spätantiken Interpretation der Thora im Sinne der neuplatonischen Theurgie¹⁸⁵, die sich in nachbiblischer

182 Ebd. S. 50 mit Verweis auf Ex 29,45f.

183 Goldberg, Hebräer, S. 54. 184 Ebd. S. 67.

185 Unter Theurgie oder »Offenbarungszauber« versteht man Riten und Beschwörungen, die göttliche Mächte herbeirufen und vergegenwärtigen sollen und die besonders in ägyptischen Papyri der Spätantike reich vertreten sind.

Zeit als eine Frühform der Kabbala im rabbinischen Judentum entwickelte. Thomas Mann wird aber gerade Goldbergs archäologischer Anspruch fasziniert haben, verschüttete Grundgeschichten und Grundbedeutungen freizulegen.¹⁸⁶ Gerade diesen freilegenden Gestus greift ja der Erzähler der *Joseph-Romane* auf, wobei er Goldbergs lautstarkes und apodiktisches Pathos (wie es sich in den zahllosen Sperrungen seines Textes ausdrückt) ironisiert und ins »pseudowissenschaftlich-humoristische« transzendiert¹⁸⁷, und zwar insbesondere dort, wo er den Erzähler als einen orientalistisch und ägyptologisch ausgebildeten Historiker inszeniert, der den allzu knappen biblischen Text im Licht der historischen »Wirklichkeit« aufzufüllen, weiterzuschreiben und zu korrigieren vermag. Man kann sich gut vorstellen, wie aversiv der fanatisch ernsthafte Goldberg auf diese ironisch-spielerische Verwendung seiner Ideen reagieren musste.

Thomas Mann hat *Die Wirklichkeit der Hebräer* einerseits als Stoffquelle benutzt, z. B. für Wortbedeutungen: Von hier wusste er, dass das hebräische Wort *qabod* (»Ehre, Würde«) eigentlich »Schwere«¹⁸⁸, bedeutet, dass *Ellil* »Göttchen« oder »Elchen« heißt¹⁸⁹, dass der Name *Jizchak* auf das »Lachen Jah's« verweist¹⁹⁰ usw. Darüber hinaus bezog er auch Informationen von Goldberg: zum Beispiel, dass der Widder der totemistische Urgott der Hebräer war¹⁹¹, dass der Segen (*berachah*) »wie ein Gegenstand weitergegeben werden

186 Vgl. hier S. 159f.

187 In seinem Brief an Erika Mann vom 23. 12. 1926 spricht Thomas Mann von einer »Art von [...] humoristisch-pseudowissenschaftlicher Fundamentlegung.« (Br. I, 261)

188 Vgl. Goldberg, *Hebräer*, S. 103f., von Thomas Mann angestrichen. Vgl. den Stellenkommentar zu S. 1376.

189 Vgl. Goldberg, *Hebräer*, S. 43, von Thomas Mann angestrichen. Vgl. Textband I, S. 401: »Was bin und tauge ich weiter und in mir der Mensch! Es genügt, daß ich irgendeinem Elchen oder Ab- und Untergott diene, es liegt nichts daran.«

190 Das hat Thomas Mann zu Goldberg, *Hebräer*, S. 80 angemerkt.

191 Vgl. Goldberg, *Hebräer*, S. 79.

kann«, weil er »eine Angelegenheit des Körpers ist«, wobei es »notwendig ist, dass der Übertragende vorher gut isst und trinkt«¹⁹² u. a. m. Vor allem aber hat er sich auch konzeptionell von der Wirklichkeit der Hebräer anregen lassen, auch wenn er das Buch in dem entscheidenden Punkt der wechselseitigen Höherentwicklung von Gott und Volk auf den Kopf stellt. So wie ihm ein Sonderdruck, den ihm der bedeutende Iranist und Religionswissenschaftler Hans Heinrich Schaefer im Jahre 1926 zusandte, die Konzeption vom »Roman der Seele« vermittelte, so entnahm er Goldbergs *Wirklichkeit der Hebräer* die komplementäre Vorstellung vom »Werden Gottes«, die man auch als »Roman Gottes« bezeichnen könnte. Im »Roman der Seele« geht es um den gnostischen Mythos vom Abstieg der Seele aus der göttlichen Lichtwelt in die Niederungen der materiellen Verkörperung. Die Seele, einst reiner Geist und Gottes Ebenbild, strebt nach Verkörperung in der Materie und geht dadurch ihrer ursprünglichen Vollkommenheit verlustig, die sie nur auf dem Weg einer Rückvervollkommnung durch mystische Techniken der Vergeistigung wiedergewinnen kann. Schaeders umfangreichen Essay *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*¹⁹³ wusste Thomas Mann sofort in das im Entstehen begriffene »Vorspiel« *Höllenfahrt* zum ersten Band der *Joseph-Romane* einzubauen.

Im Licht dieses Mythos las Thomas Mann dann auch Goldbergs Konzeption einer »Verendlichung des Unendlichen« und schrieb sich »Das Werden Gottes« als Randbemerkung an die entsprechende Stelle.¹⁹⁴ In Entsprechung zum ersten Vorspiel, das den »Roman der Seele« einführte, gab er Goldbergs als »Werden

192 Ebd. S. 81 mit Randbemerkung Thomas Manns: »Stärkung zum Segen«. Vgl. das Kapitel *Der große Jokus* (Textband I, S. 157–170), wo die Stärkung zum Segen ausführlich beschrieben wird.

193 In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 79 [NF 4] (1925), S. 192–268.

194 Randnotiz in Thomas Manns Exemplar von Goldberg, *Hebräer*, S. 70.

Gottes« ge deuteter Idee der Verendlichung des Unendlichen in einem zweiten Vorspiel Raum, das er dem vierten Band voranstellte. Auf diese Weise dienten die beiden sich ergänzenden Konzeptionen der Verklammerung des Gesamtwerks. Dazu bedurfte es aber einer sehr grundsätzlichen Umdeutung von Goldbergs Bundesidee. Schließt bei Goldberg JHWH den Bund mit Israel zum Zwecke seiner Verendlichung in einem Volksleib (in genauer Analogie zur Verleiblichung der Seele im gnostischen Mythos), dann geschieht das bei Mann in der Absicht gemeinsamer Höherentwicklung als Prozess der Vergeistigung oder, mit Freud zu sprechen, als »Fortschritt in der Geistigkeit«. ¹⁹⁵ Gerade dieser Prozess der Vergeistigung – der Verunendlichung des Endlichen – war für Goldberg aber das deutlichste Symptom kulturellen Verfalls.

Das ist der Entwicklungsgang vom »Volk« zur »Menschheit«. Aus dem anwesenden wirkungskräftigen Gott der Nation, dem »Nationalgott«, ist der blasse, abstrakte und allgemeinmenschliche »liebe Gott« geworden, der »alles« und deshalb gar nichts ist. ¹⁹⁶

Diese Stelle hat sich Thomas Mann angestrichen und an den Rand geschrieben: »Das ist die neue Welt der Antihumanität!« Das Fortschreiten vom Volk zur Menschheit, vom Nationalgott zum Universalgott, für Thomas Mann der Inbegriff geschichtlichen Sinns und menschlicher Kultur, war für Goldberg nichts als Niedergang und Verlust ursprünglicher ›Wirklichkeit«. Ungeachtet dieses diametralen Gegensatzes war für Thomas Mann Goldbergs Idee vom »Werden Gottes« so wichtig, dass er ihr in seinen *Joseph-Romanen* breiten Raum gab.

In Max Schelers *Die Stellung des Menschen im Kosmos* konnte Thomas Mann den Gedanken des werdenden Gottes wiederfin-

¹⁹⁵ Sigmund Freud: *Der Mann Moses*, S. 137–142.

¹⁹⁶ Goldberg, *Hebräer*, S. 49. Vgl. das hier S. 161 angeführte Zitat aus Doktor Faustus.

den.¹⁹⁷ Für Scheler gibt es weder Schöpfung noch Schöpfer, sondern allein den ungeschaffenen, aus sich selbst entstehenden »Weltgrund«, in dem Drang und Geist wirksam sind, wobei jedoch der Geist »keinerlei ursprüngliche Macht oder Kraft« besitzt. »Das Urseiende wird sich im Menschen seiner selbst inne in demselben Akte, in dem der Mensch sich in ihm gegründet schaut.« In dieser Bewusstwerdung von Gott und Mensch sieht Scheler den Prozess, »den aus dem Urgrunde werdenden ›Gott‹ als die steigende Durchdringung von Geist und Drang allererst mitzuerzeugen.«¹⁹⁸ Das ist Goldbergs »werdender Gott«, ins Abstrakte und Universale gewendet. Goldbergs vorweltlicher Elohim JHWH, der nicht wie die anderen Elohim in einem Volk als dessen »biologisches Zentrum« verkörpert war, musste sich ein Volk erwählen und sich von diesem als dessen Machtzentrum erwählen lassen, um sich in der diesseitigen Welt zu verwirklichen. Diese Struktur der gegenseitigen Angewiesenheit von »Gott« und »Volk« entspricht genau Schelers Idee der »Miterzeugung« Gottes durch den Menschen, mit dem Unterschied allerdings, dass es Scheler immer um den Menschen, nie um das Volk geht, und dass der »Weltprozeß«, auf den Gott sich einlassen muss, um sich zu verwirklichen, die Richtung der Vergeistigung und Sublimierung nimmt und gerade nicht die der Verleiblichung in einem Volkskörper. Genau diese Umkehrung ins Menschheitliche und Geistige hatte aber Thomas Mann schon vor seiner Scheler-Lektüre an Goldbergs Theorien vorgenommen.

Nun muss Thomas Mann aber, als er sich im Sommer 1927 »Das Werden Gottes« auf S. 70 von Goldbergs *Die Wirklichkeit der Hebräer* an den Rand schrieb, diese Idee bereits mitgebracht und

197 Berger 1971, S. 15–21, geht ausführlich auf Thomas Manns Rezeption von Schelers Buch ein, aber nur in Bezug auf das Motiv der Unterscheidung und Beziehung von Geist und Leben sowie der damit verbundenen Kritik an Ludwig Klages. Das Motiv des »werdenden Gottes« wird von Berger nicht erwähnt.

198 Scheler, *Die Stellung des Menschen*, S. 91.

nicht etwa Goldberg entnommen haben, denn da ist vom »Werden Gottes« nicht explizit die Rede (nur von der »Verendlichung des Unendlichen«¹⁹⁹). Die Frage nach den Quellen, in denen Thomas Mann auf dieses Motiv gestoßen ist, muss einstweilen offenbleiben. Das sicherste Indiz ist der Hinweis auf die deutsche Mystik in seinem Brief an Walter Robert Corti vom 10. 1. 1954, der ihn auf Schelling als prominentesten Vertreter der Idee aufmerksam gemacht hatte:

Ich erinnerte mich, wie sehr ich mich damals innerlich auf die Mystik, Meister Eckehart und den Cherubinischen Wandersmann berufen hatte; denn die kannte ich allenfalls, aber kaum etwas von Schelling und dem, was aus ihm hervorgegangen! Mit jenem »Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben«²⁰⁰ hat jedenfalls die Mystik es im Innig-Häretischen am weitesten gebracht.²⁰¹

Bei Meister Eckhart, Jakob Böhme, Johannes Scheffler (Angelus Silesius) und anderen Mystikern²⁰² geht es um die Idee der Selbstwerdung Gottes²⁰³ innerhalb der entstandenen Welt und vor allem im Medium des Menschen.²⁰⁴ Diese Lektüren mögen den fruchtbaren Boden bereitet haben, auf den dann die vielen von bin Gorion gesammelten frührabbinischen Quellen fielen, in denen vom Leiden Gottes die Rede ist, ebenso wie Goldbergs Theorem von der Selbstwerdung des Elohim JHWH im Medium des Volkes Israel und des mit ihm geschlossenen Bundes. Wenn Goldberg auch diesen Prozess gerade nicht im Sinne der Vergeistigung, Sublimation und Humanisierung Gottes und der Menschen verstehen will, so fand Thomas Mann ihn dann wenig später genau

199 Vgl. hier S. 162. 200 Vgl. hier S. 163. 201 DüD II, 346.

202 Das Motiv der Selbstwerdung Gottes findet sich bereits breit entfaltet bei Duns Scotus Eriugena, siehe dazu Kreuzer 1991.

203 Im Gegensatz zur Weltwerdung Gottes, einer Idee, die bereits altägyptischen Kosmogonien und dann natürlich den Emanationslehren des Mittel- und Neuplatonismus zugrunde liegt.

204 Siehe hierzu Loesch 1996.

in seinem Sinne bei Scheler wieder, der seinerseits nicht in der mystischen, sondern der neospinozistischen Tradition stand. Die mystische und romantische Idee des werdenden Gottes war in den Jahren der *Joseph*-Romane keineswegs ins Abseits der Geistesgeschichte geraten, sondern beschäftigte ganz im Gegenteil die avanciertesten Geister unter den religiös interessierten Philosophen jener Zeit. Sie genießt in der Form der »Prozesstheologie«, die ihr der englische Mathematiker und Philosoph Alfred North Whitehead in seinem 1929 erschienenen Buch *Process and Reality* gab, bis heute die Aufmerksamkeit der Theologie.²⁰⁵

Der dritte der großen Anreger neben Alfred Jeremias und Oskar Goldberg ist Dmitri Mereschkowskij (1865–1941).²⁰⁶ Dessen Essay über Tolstoi und Dostojewski²⁰⁷ hatte Thomas Mann schon 1903 so tief beeindruckt, dass er Mereschkowskij in seinem Essay *Russische Anthologie* (1921) als den »genialste[n] Kritiker und Weltpsycholog seit Nietzsche« bezeichnete.²⁰⁸ Mereschkowskij vertrat einen religiös inspirierten antiwestlichen und antidemokratischen Konservatismus und wurde in Paris der Mentor Arthur Moeller van den Brucks, der mit seinem Buch *Das dritte Reich* später zu einem Stichwortgeber des Nationalsozialismus wurde.²⁰⁹

205 *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York 1929; eine korrigierte Ausgabe erschien hg. von David Ray Griffin u. Donald W. Sherburne ebenfalls in New York 1979; dt.: *Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie*. Frankfurt a.M. 1987. – Whitehead spricht nicht von der innerweltlichen Selbstwerdung Gottes, sondern in genauer Umkehrung der Weltwerdung Gottes von der »Vergottung der Welt« (apotheosis of the world). Siehe dazu Welker 1982.

206 Zur vielfältigen Wirkung Mereschkowskij's und seiner Schriften auf Thomas Mann siehe die Register zu *Essays I* (GKFA 14.2) und *Essays II* (GKFA 15.2) sowie Heftrich 1995.

207 *Tolstoi und Dostojewski als Menschen und als Künstler. Eine kritische Würdigung ihres Lebens und Schaffens*. Übers. v. Carl von Gütschow. Leipzig 1903.

208 GKFA 15.1, 339; vgl. Heftrich 1995, S. 75.

209 A. Moeller van den Bruck hat den Begriff des »Dritten Reichs«, der auf den kalabresischen Mönch Joachim von Fiore (12. Jh.) zurückgeht, von

Nach Thomas Manns politischer Umorientierung in den zwanziger Jahren – von der »konservativen Revolution«²¹⁰, deren antimodernistische Ziele mit den Gedanken Mereschkowskij harmonierten, zur westlichen Demokratie, zu Fortschritt und Moderne – wird seine anfängliche Begeisterung für den russischen Schriftsteller etwas abgekühlt sein.²¹¹ Die *Geheimnisse des Ostens*, 1924 in der Übersetzung von Alexander Eliasberg erschienen, findet aber seine ungeteilte Bewunderung.²¹²

Mereschkowskij übernommen und vom Religiösen ins Politische umgedeutet. Joachim unterschied die drei Reiche des Vaters (Israel), des Sohnes (Christentum) und des Heiligen Geistes, das in der Zukunft liegt; bei Mereschkowskij bedeutet das Dritte Reich die Verschmelzung von östlicher Spiritualität und westlicher Rationalität. Moeller van den Bruck hingegen versteht das »Dritte Reich« nach dem ersten und zweiten deutschen Kaiserreich als die Verschmelzung von Nationalismus und Sozialismus. Vgl. auch die gründliche Aufarbeitung der Begriffsgeschichte bei Berger 1971, S. 33–41. Thomas Mann verwendet den Begriff »Drittes Reich« ab 1912, vgl. den Kommentar von Zu »Fiorenza«; GKFA 14.2, 483f.

210 Thomas Mann gebraucht die Wendung »konservative Revolution« selbst – und wohl als Erster in Deutschland – in *Russische Anthologie*; vgl. GKFA 15.1, 341 mit dem Kommentar in 15.2, 225.

211 Das mag auch der Grund sein, warum er die *Geheimnisse des Ostens* später unter den für die Joseph-Romane wichtigen Büchern nicht erwähnt und sogar in einem Brief an Ilse S. Perkins vom 2. 9. 1948 explizit davon abrückt: »Das Buch von Mereschkowsky, ›Die Weisheit [sic] des Ostens‹, habe ich zwar gelesen, während ich am ›Joseph‹ arbeitete, aber als einen gewaltigen Anregungsfaktor zu diesem Werk kann man das Buch nicht bezeichnen.« (DüD II, 331)

212 Mereschkowskij hat ihm das Buch bei ihrer Begegnung in Paris am 28. Januar 1926 persönlich überreicht: »Er hat mir Bücher mitgebracht, eine kleine Kollektion seiner neueren Schriften mit Widmungen, darunter die ›Weisheit [sic] des Ostens‹, eine theologisch-mystische Aphorismensammlung über Ägypten und Babylon, eines der merkwürdigsten, profundesten und innigsten Bücher jedenfalls, die man dem religiösen Genie Rußlands verdankt.« (*Pariser Rechenschaft*; GKFA 15.1, 1211) Vgl. Wysling 1995, S. 538. Bei gleicher Gelegenheit erhielt Thomas Mann vermutlich auch Mereschkowskij's *Tut-ench-amun auf Kreta. Die Geburt der Götter I. Deutsch von Alexander Eliasberg und Kurt Ruoff. München 1924*, das sich mit der Widmung »Herrn Thomas Mann in herzlichster Verehrung, D. Mereschkowski, 1926« in seiner Nachlass-Bibliothek (TMA) befindet, aber für die Joseph-Romane nicht herangezogen wurde.

Mereschkowskijs Behandlung der altorientalisch-ägyptischen Welt musste Thomas Manns Sinn für das Menschheitliche ansprechen, bemüht sich der Russe doch ähnlich wie Jeremias, die babylonische und die ägyptische Kultur nicht nur aufeinander, sondern vor allem auch auf das spätere Christentum hin durchsichtig zu machen. Auch Mereschkowskij denkt im Rahmen eines pan- oder weltkulturellen Beziehungsnetzes, in dem alles miteinander zusammenhängt. Sein Kaleidoskop aus Aphorismen, Zitate und Exzerpten scheint wie durchleuchtet von einem tiefen Glauben an den Zusammenhang aller Kulturen in ihrem Bezug auf ein göttliches Geheimnis und erinnert (wie übrigens auch das ganz anders angelegte Werk von James Frazer, das Eliot für den Durchbruch der Moderne zum Mythos verantwortlich macht²¹³) an die von dem gleichen Glauben getragene barocke Universal kombinatorik eines Athanasius Kircher, Pierre-Daniel Huet oder Amos Comenius, die auch in dem von Thomas Mann benutzten Buch von Julius Braun, *Naturgeschichte der Sage*, noch kaum gebrochen lebendig ist. Trotz aller Unterschiede in Stil und Geisteshaltung wird den Autor der *Joseph-Romane* Mereschkowskijs inspirierte Zusammenschau verschiedener Überlieferungen in ähnlicher Weise angesprochen haben wie der um wissenschaftliche Fundierung bemühte Panbabylonismus eines Alfred Jeremias. Sein Glaube macht Mereschkowskij hellichtig und lässt ihn mit lebhafter Resonanz und Sensibilität auf alles Ägyptische, Babylonische, Alttestamentliche, Christliche und was ihm sonst in den Blick kommt reagieren – wobei nur leider sein Blick getrübt ist durch allzu viel Unkenntnis und fehlendes Augenmaß. Er behandelt die alten Kulturen mit tiefer Bewunderung, aber ohne solide ägyptologische und assyriologische Kenntnisse. Erstaunlich viele unbestreitbar tiefe Einsichten stehen neben völligem Unsinn, hervorgerufen durch falsche Übersetzungen oder sonstige Missverständnisse, von denen leider auch Thomas Mann vie-

213 Vgl. hier S. 153f.

les übernommen hat. So hat gewiss niemand Tieferes über den Tierkult der Ägypter gesagt als Mereschkowskij, wo er, W. Rosanoff zitierend, schreibt: »Ja, gerade hier, in der Anbetung der Tiere, rühren wir an das unausgesprochene Geheimnis Ägyptens. Das stumme Wort der Sphinx, die noch von niemand gehörte Rede Ägyptens ist: ›Suche Gott im Tiere.«²¹⁴, was Thomas Mann in *Joseph in Ägypten* für das Gespräch zwischen Joseph und dem midianitischen Kaufmann verwendet: »Wie willst du den Gott schauen, wenn nicht im Tiere?«²¹⁵ Andererseits geht aber auch die auffallend unschöne Bezeichnung der Pyramiden als »Austritte«²¹⁶ auf Mereschkowskij und dessen Etymologisierung des griechischen Wortes »pyramis« zurück: »Pyramide, ›Pyramis‹, ägyptisch pir-m-us heißt ›Austritt aus der Erde‹, ›Auferstehung der Toten.«²¹⁷ oder »Die Pyramide selbst ist eine Riesenhieroglyphe: pir-m-haru, ›Austritt ans Licht.«²¹⁸ Pir-m-haru (pr.t-m-hrw): »[Die Sprüche vom] Herausgehen am Tage« ist jedoch der Originaltitel des ägyptischen Totenbuchs und hat mit den Pyramiden nicht das Geringste zu tun. Thomas Mann aber hielt Mereschkowskij's Erklärungen für ganz besonders authentisch und jedenfalls für origineller als das, was er bei seinen ägyptologischen Gewährsleuten über die Pyramiden lesen konnte.

Mereschkowskij's Orient ist ein Orient voll Geheimnis, schließlich heißt sein Buch ja auch *Die Geheimnisse des Ostens*. Im Zentrum dieser Geheimnisse steht die Einheit von Tod und Leben, die nicht unabhängig voneinander gedacht werden können. Es handelt sich um denselben Mythos des sterbenden und auferstehenden Gottes, den Tammuz-Adonis-Osiris-Komplex, der auch im Zentrum von Sir James Frazers *The Golden Bough* steht und schon von diesem mit der christlichen Lehre von Christi Tod und Auferstehung in Zusammenhang gebracht wurde. Im Unterschied zu Frazers historistisch-positivistischem Zugang zur Mythologie

214 Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 44.

215 Textband II, S. 702. 216 Textband II, S. 698, 756 u. ö.

217 Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 11. 218 Ebd. S. 42.

behandelt jedoch Mereschkowskij seinen Stoff als Mystagoge, der die »Geheimnisse« andeuten, aber nicht ausbreiten und deuten will. Er sieht die frühe Welt uns ferngerückt, weniger durch einen Fortschritt, der uns über sie erhoben, als durch Verfall und Vergessen, die uns ihr entfremdet haben. Das Licht steht am Anfang und verdunkelt sich im Laufe der Geschichte. Erst am Ende der Zeit wird es wieder durchbrechen. »Hier in Ägypten«, schreibt Mereschkowskij gleich am Anfang seiner *Geheimnisse*, »beginnt der Weg ins ›Dritte Reich‹ am Ende der Zeiten. Die Apokalypse weissagt das ›Tausendjährige Reich der Heiligen‹ auf Erden, das Reich des Friedens, das Ende aller Kriege – am Ende der Zeiten; aber am Anfang der Zeiten, in Ägypten, finden wir schon das Vorbild dieses Reiches.«²¹⁹ Mit seinem Begriff des »Dritten Reichs« und der Idee eines weltgeschichtlichen Dreischritts greift Mereschkowskij²²⁰, wie erwähnt, auf die trinitarische Geschichtsphilosophie des Joachim von Fiore zurück; mit seiner Idee des Lichts am Anfang aber steht Mereschkowskij auf dem Boden einer Tradition, die auf die von gnostischen und hermetischen Texten inspirierten Freimaurer des 18. Jahrhunderts (vor allem die Martinisten und Illuminaten) zurückgeht und von gewissen esoterischen Strömungen des 19. Jahrhunderts übernommen wurde. Ihr charakteristischstes Element ist die These des starken Anfangs. »Warum«, fragt sich Mereschkowskij, »soll man nicht sagen dürfen, dass die Ägypter schon alles wussten und dass die Quelle des Wissens, das Licht, hinter ihnen liegt?«²²¹ Dieses Licht des Wissens scheint allein am Anfang und wird von den Eingeweihten durch die Zeiten fortschreitender Verdunkelung hindurch bis zu uns getragen, um den Weg zur endzeitlichen Erlösung zu weisen. Adam, der erste Mensch, war zugleich auch der weiseste. Von allen Kulturen, in denen das Urwissen überliefert wurde, steht Ägypten dem Ursprung am nächsten, schon darum, weil hier zuerst der Versuch unternom-

219 Ebd.S.12. 220 Vgl.Anm.209. 221 Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 37.

men wurde, die noch greifbaren Reste dieses Urwissens in Hieroglyphen aufzuzeichnen und über die Sintflut und weitere Flutkatastrophen hinüberzuretten. – Dieses Ägyptenbild geht bis in die Antike zurück, entscheidende Passagen finden sich bei Manetho und Ammianus Marcellinus; es spielte dann eine große Rolle im arabischen Mittelalter, als arabische Historiker und Gelehrte die über und über beschrifteten ägyptischen Tempel und Gräber als Aufzeichnungs- und Einweihungsorte dieser Wissenstradition deuteten, und gelangte schon vor der Renaissance nach Europa, wo es durch die Entdeckung des *Corpus Hermeticum* und der Hieroglyphenbücher des Horapollon einen ungeheuren Aufschwung erhielt.²²² Dieser Tradition verdankt das alte Ägypten seine ungeheure Strahlkraft in der abendländischen Kulturgeschichte bis weit hinein ins 19. Jahrhundert, bis dann allmählich die entstehende Ägyptologie auf der Basis der originalen Quellen eine durchgreifende Entzauerung des traditionellen Ägyptenbildes bewirkte und die hermetische Tradition in den theosophischen Untergrund abdrängte. Thomas Mann hat die Sicht Mereschkowskij's nicht übernommen, weil sie seiner Konzeption eines Fortschritts in der Geistigkeit entgegenstand, wie er sich überhaupt von jeglicher auch zu seiner Zeit in Blüte stehenden Ägypten-Esoterik oder »Ägyptosophie«²²³ einigermaßen frei zu halten verstand und sich im Allgemeinen, offenbar vorzüglich beraten, bei den besten zu seiner Zeit greifbaren Standardwerken der Ägyptologie infor-

222 Siehe hierzu Ebeling 2005.

223 Siehe dazu Hornung 1999; auf S. 201ff. des Buchs geht der Autor auch auf Thomas Mann ein. Nichts deutet allerdings darauf hin, dass dieser von Ägypten, das er zweimal bereiste, nachhaltig, das heißt über seine literarische Verwertbarkeit hinaus, fasziniert war. Im Rahmen der literarischen Verwertung aber muss Ägypten unter anderem auch für vieles herhalten, was Thomas Mann zutiefst suspekt und unsympathisch war, so eben gerade auch für den völkischen Nationalismus (Beknechons). Siehe hierzu Dierks 1993, S. 122–125.

miert hatte.²²⁴ Umso erstaunlicher ist es, dass er sich auch Mereschkowskij's *Geheimnisse des Ostens* in genau derselben Weise bedient hat. Hat er den Unterschied zwischen wissenschaftlich fundierter Sekundärliteratur und inspirierter Primärliteratur gar nicht bemerkt? Das ist nicht anzunehmen; es kam ihm offenbar nicht darauf an. Erstaunlich ist aber auch, dass Thomas Mann mit Mereschkowskij's *Geheimnissen* so viel anfangen konnte, obwohl er dessen Gesamtperspektive nicht teilte.

Jeremias, Goldberg und Mereschkowskij, die zu den wichtigsten konzeptionellen Anregern für Thomas Manns *Joseph*-Projekt gerechnet werden müssen, haben alle drei als Außenseiter zu gelten: Jeremias wegen seiner panbabylonischen Voreingenommenheit, die in den zwanziger Jahren bereits überholt war, Goldberg wegen seiner idiosynkratischen Lektüre des Alten Testaments und Mereschkowskij wegen seiner mangelhaften, aus zweiter Hand angelesenen Kenntnisse der Alten Welt. Dies Letztere allerdings kann man Jeremias und Goldberg nicht vorwerfen. Bei aller Einseitigkeit und Voreingenommenheit ihres Zugangs waren sie Meister ihres Fachs in der Beherrschung der Schriften und Sprachen ihrer Quellen.

In die Reihe der wissenschaftlichen Sonderlinge, die Thomas Mann faszinierten, gehört auch der Paläontologe Edgar Dacqué (1878–1945), dessen Buch *Urwelt, Sage und Menschheit. Eine naturhistorisch-metaphysische Studie* (München 1924) zu den frühesten Quellen der *Joseph*-Romane gehört und die Beschäftigung mit weiterer Literatur (etwa Donnelly, *Atlantis*) anregte.²²⁵ Dacqué stellt sein erfolgreichstes Werk (1928 erschien immerhin die 5. Auflage) unter die bezeichnende Widmung »Denen, die erkennen, daß wahres Verstehen Glaube ist« und versucht in einer sehr eigenwilligen Abwandlung von Darwins Lehre plausibel zu machen, dass der Mensch nicht am Ende der Evolution stehe, sondern als Urform

224 Vgl. hier S. 179–190.

225 Vgl. Dierks 1972, S. 60–67 bzw. 81–85, u. Heftrich 1993a, S. 490f.

(in Lurch-, in Fischgestalt etc.) schon immer vorhanden gewesen sei. Im Sagen- und Mythengut der Menschheit (etwa in den Sintflut- wie auch in den Drachensagen der verschiedenen Kulturkreise) vermeint er die Spuren echter kollektiver Erinnerungen der Menschheit freilegen zu können.²²⁶ Thomas Mann nennt *Urwelt, Sage und Menschheit*, dessen Veröffentlichung wesentlich dazu beigetragen hatte, dass Dacqué 1925 seine außerordentliche Professur an der Ludwig-Maximilians-Universität verlor, 1928 ein »wahrhaft zeitwichtige[s] Werk[]«²²⁷, und der Erzähler der *Höllenfahrt* scheint seine Thesen (mindestens spielerisch) ernst zu nehmen.²²⁸ In der kommunistischen Exilpresse wurden gerade die Bezugnahmen auf *Urwelt, Sage und Menschheit* als Annäherung an den modischen Irrationalismus der Zeit gesehen und scharf kritisiert.²²⁹ Vielleicht auch als Reaktion hierauf hat Thomas Mann sich später von Dacqué distanziert, indem er in *Doktor Faustus* ein Alter ego, den »philosophischen Paläozoologen« Dr. Egon Unruhe, auftreten lässt, »der in seinen Schriften die Tiefschichten- und Versteinerungskunde auf sehr geistvolle Weise mit der Rechtfertigung und wissenschaftlichen Verifizierung uralten Sagens gutes verband, so daß in seiner Lehre, einem sublimierten Darwinismus, wenn man will, alles wahr und wirklich wurde, woran im Ernst zu glauben eine entwickelte Menschheit längst aufgehört hatte.«²³⁰

226 Dacqué, *Urwelt*: »Es ist uns wahrscheinlich geworden, daß der Mensch in vielen wechselnden Gestalten immerhin so uralte sein kann, daß Sagensgut von ihm, wenn auch noch so zusammenhangslos, überliefert sein könnte aus Zeiten, die wir nach der landläufigen Lehre zwar als erd- und lebensgeschichtlich, nicht aber als menscheitgeschichtlich anzusehen hätten.« (S. 75)

227 Brief an Hans Friedrich Blunck, 12. 8. 1928; *DüD* II, 102.

228 Vgl. Textband I, S. XXX5–10, XLI3–12 u. LVIII10–12 mit Kommentaren.

229 Vgl. Rezeptionsgeschichte S. 272.

230 GKFA 10.1, 527.

Ägyptologische Quellen

Ganz anders stellt sich die Quellenlage – abgesehen von Mereschkowskij und hinsichtlich der zünftigen Ägyptologie – für Ägypten dar. Hier war Thomas Mann nicht mit großangelegten religions- und geisteswissenschaftlichen Perspektiven konfrontiert, wie sie die panbabylonische Schule entworfen hatte und wie sie Mereschkowskij als Erbe der theosophischen Tradition vertrat. Die ägyptologischen Werke, die Thomas Mann für die literarische Rekonstruktion der Welt heranzog, in der er seine *Joseph*-Romane spielen ließ, sind vom Geist eines nüchternen Positivismus geprägt und repräsentieren den zu seiner Zeit neuesten Stand der Ägyptologie.²³¹

Die Geschichte der Ägyptologie lässt sich grob in vier Phasen einteilen: Die erste Phase beginnt mit den Griechen und dauert bis zur Entzifferung der Hieroglyphen durch J.F. Champollion im Jahre 1822. Man könnte sie die »ägyptosophische« oder auch »griechische« Phase nennen: Hier gilt Ägypten durch die griechische Brille gesehen als das Land der Weisheit und der Mysterien. Mit der Entzifferung der Hieroglyphen beginnt die zweite, »archäologische«, französisch dominierte Phase; hier geht es vornehmlich um das Ausgraben, Sammeln und Erschließen der primären, endlich lesbar gewordenen Quellen. Die dritte Phase ist dann die »philologische«: jetzt wird mit der Erschließung der Grammatik und Lexik des Ägyptischen die Ägyptologie zu einem richtigen akademischen Fach im Sinne der deutschen Altertumswissenschaft. Diese »deutsche« Phase beginnt in den achziger Jahren des 19. Jhs. mit Adolf Erman und ist durch einen betont nüchternen Positivismus gekennzeichnet, der sich aus dem Pathos der Abkehr vor allem von der ersten, unterirdisch bis heute nachwirkenden Phase erklärt. Nach dem Zweiten Weltkrieg

231 Die Erschließung der ägyptologischen Quellen Thomas Manns verdanken wir Grimm 1992, Blumenthal 1996, Hornung 1985 und Hornung 1986. Viele wichtige Hinweise auch bei Kurzke 1993 und Fischer 2002.

kommt es allmählich zu einer vierten Phase, die man die ›interpretative‹ nennen könnte; hier versucht man zu kultur- und religionswissenschaftlichen Synthesen zu gelangen, die gewiss Thomas Manns Interesse gefunden hätten, aber diese Phase hat er nicht mehr miterlebt, wobei sein Interesse für die altorientalisch-ägyptische Welt ja bereits mit dem Abschluss des *Joseph*-Projekts stark abgeklungen war.

Die von Thomas Mann konsultierten Bücher gehören der ›philologisch-positivistischen‹ Phase an und verdanken sich einer Generation von Ägyptologen, die maßgeblich an einem wissenschaftlichen Mammutprojekt beteiligt waren, das dieses Fach revolutioniert und auf eine ganz neue, solide Grundlage gestellt hat: das Wörterbuch *der ägyptischen Sprache*. Die Vorbereitung und Redaktion dieses Werkes nahm mehrere Jahrzehnte in Anspruch. Alle namhaften Ägyptologen zwischen 1895 und 1925 waren daran beteiligt. Es galt, sämtliche veröffentlichten und, soweit irgend zugänglich, unveröffentlichten Texte abzuschreiben, zu übersetzen und zu verzetteln. Mehr als 1,5 Mill. Zettel umfasste schließlich der Katalog, auf dessen Grundlage Adolf Erman und sein Assistent Hermann Grapow das fünfbandige Wörterbuch (mit 5 Bänden Belegstellen, einem Band deutsch-ägyptisch und einem einbändigen ›rückläufigen‹ Wörterbuch) schufen. Das Ergebnis dieser Sammelarbeit war eine ungeheure Materialfülle und aufseiten der beteiligten Wissenschaftler ein Faktenpositivismus, der angesichts der widersprüchlichen und unüberschaubaren Befunde eine strenge Abstinenz gegenüber großen Synthesen und starken Thesen übte – eine Situation, die in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht das genaue Gegenteil zu dem Ägyptenbild Dmitri Mereschkowskij's darstellte, aber auch in deutlichem Gegensatz stand zu den panbabylonisch inspirierten Quellenwerken, die Thomas Mann für die Rekonstruktion der biblischen Welt heranzog.

So ist es kein Zufall, sondern erklärt sich aus der Quellenlage und der wissenschaftsgeschichtlichen Situation, in der Thomas

Mann daranging, sich die nötigen Materialien für die historisch korrekte und ›vexatorisch‹ realistische Ausgestaltung seiner Romanwelt zu beschaffen, dass Babylonien hier mehr im Sinne einer Geisteswelt und Ägypten mehr im Sinne einer Lebenswelt in Erscheinung tritt. Babylon entwickelt die großen erlösungsreligiösen Perspektiven, in denen Joseph in den Spuren von Tammuz und Gilgamesch wandelnd auf Jesus Christus vorausweist, Ägypten dagegen liefert die Requisiten, die unendliche Fülle anschaulicher Details, mit denen Thomas Mann zur Wiederbelebung einer versunkenen Vergangenheit seine Erzählung sättigt. Babylon spricht den verstehenden Geist, Ägypten das innere Auge des Lesers an. Für die Konzeption der Romane sind die von Thomas Mann konsultierten ägyptologischen Arbeiten daher unergiebig. Er hat sie nur für antiquarische und historische Einzelinformationen herangezogen.

Die wichtigste Quelle aus diesem Bereich ist Adolf Erman/Hermann Ranke, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*. Tübingen 1923, ein bis heute unübertroffenes Standardwerk der altägyptischen Kulturgeschichte. Diesem enzyklopädischen und dabei lebendig und anschaulich geschriebenen, reich illustrierten Werk entnahm Thomas Mann alles Landeskundliche. Von kaum geringerer Bedeutung ist die *Geschichte Ägyptens* des amerikanischen Ägyptologen James Henry Breasted, die derselbe Hermann Ranke, der Ermans *Aegypten* (zuerst 1885) neu bearbeitet hatte, in ein glänzendes Deutsch gebracht hat (Zürich 1936). Breasted (1865 bis 1935) hatte bei Erman in Berlin studiert und war 1894 mit einer lateinisch verfassten Arbeit über die Sonnenhymnen der Amarna-Zeit promoviert worden.²³² Er war der Einzige dieser Generation, der sich ernsthaft für Religion und für die ägyptische Geisteswelt interessierte. Seine in dieser Richtung einschlägigen

232 Breasted, I. Henricus: *De Hymnis in solem sub rege Amenophide IV conceptis. Dissertatio inauguralis philologica [...]* die XV. m. Aug. Anni MDCCCXCIV publice defendet auctor I. Henricus Breasted Americanus. Berolini: Typis Expressit B. Paul, 1894. Dissertation Friedrich-Wilhelm Universität zu Berlin.

und in vieler Hinsicht bahnbrechenden Bücher, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (1912) und *The Dawn of Conscience* (1934) sind Thomas Mann aber offenbar unbekannt geblieben. Breasted kann als der eigentliche Entdecker der geistigen Bedeutung Echnatons gelten. Sigmund Freud besaß die amerikanische Erstausgabe seiner *History of Egypt*, die 1905 bei Scribner (New York) erschien, und wurde dadurch zu seiner lebenslangen, faszinierten Beschäftigung mit der Gestalt des ägyptischen Ketzerkönigs angeregt. Für Thomas Mann wichtiger war in dieser Hinsicht allerdings die romanhafte, wissenschaftlich unzuverlässige Echnaton-Biographie von Arthur Weigall (1880–1934), dem – so verdient er sich in vieler Hinsicht um die ägyptischen Altertümer gemacht hat und bei allen literarischen Vorzügen seines eminent lesbaren, lebendigen Stils – für ein tieferes Verständnis der religionsgeschichtlichen Bedeutung Echnatons das philologische Fundament fehlte.²³³ Die Bücher von Georg Steindorff (1861 bis 1951), *Die Blütezeit des Pharaonenreiches* (2. Aufl. 1926) und *Die Kunst der Ägypter* (1928), benutzte Thomas Mann vor allem als Bildquellen. Steindorff lehrte in Leipzig als Nachfolger von Georg Ebers (dem Vater des Malers Hermann Ebers²³⁴). Wie Ebers Jude, musste er nach seiner Emeritierung 1939 Deutschland verlassen und lebte nach einer Anstellung in Baltimore in North Hollywood, wo Mann ihm hätte begegnen können. Steindorffs berühmte Ausgabe des Baedekers für Ägypten (1928) diente Thomas Mann als wichtige Quelle für topographische Details insbesondere der thebanischen Region, ebenso wie *Das hundert-torige Theben* von A. M. Blackman (übersetzt von G. Roeder, Leipzig 1926).

Eine ganz besondere Bedeutung hatten für Thomas Mann, dem es bei der Komposition seines vielstimmigen »Sprachwerks« so

233 Zu Arthur Weigall siehe die Biographie seiner Enkelin Julie Hankey: *A Passion for Egypt*. Arthur Weigall. Tutankhamun and the Curse of the Pharaohs, London 2007.

234 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 22 u. hier S. 97.

sehr auf authentischen Originalton ankam, naturgemäß die ägyptischen Texte selbst, von denen er drei Anthologien mit vertrauenswürdigen Übersetzungen besaß: Günther Roeder: *Altägyptische Erzählungen und Märchen* (1927), Ulrich Steindorff (Sohn von Georg Steindorff): *Märchen und Geschichten der alten Ägypter* (1925) und vor allem Adolf Erman: *Die Literatur der Aegypter* (1923). In dem Kapitel über Josephs »Lesedienst« bei Potiphar, das der ägyptischen Literatur gewidmet ist und an die 20 Titel ägyptischer Schriftwerke aufzählt²³⁵, kommen nur acht der ihm aus diesen Anthologien bekannte Werke vor, alle anderen sind anderen Quellen, vor allem Erman und Rankes unschätzbare Kulturgeschichte *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, entnommen, denn hier kam es Thomas Mann vor allem darauf an, über den Kreis der im engeren Sinn literarischen Texte (und nur diese sind in den Anthologien erfasst) hinaus ein möglichst breites Spektrum altägyptischen Schrifttums zu entwerfen.²³⁶ Hier werden dann außer dem *Schiffbrüchigen*, dem *Papyrus Westcar*, der *Eroberung von Joppe*, dem *Verwunschenen Prinzen*, der *Literarischen Streitschrift*, dem *Lied des Lebensmüden zum Lob des Todes*, den *Prophezeiungen des Neferti*, den *Mahnworten des Ipu-wer* und den *Liebesliedern der Großen Herzensfreude* (alle bei Erman) auch Werke erwähnt wie »das ›Buch vom Atmen‹, das Buch ›Vom Durchschreiten der Ewigkeit‹, das Buch ›Es blühe der Name‹ und eine gelehrte Ortskunde des Jenseits«²³⁷, die zur religiösen Totenliteratur gehören, ebenso wie andere religiöse und magische Texte sowie die Königslisten und Annalen und was sonst nach Thomas Mann zu Potiphars Bibliothek gehörte. Elke Blumenthal hat aber auch darauf aufmerksam gemacht, dass in den *Joseph-Romanen* sehr viel mehr ägyptische Literatur zitiert wird, als in diesem Katalog der Bestände von Potiphars Bücherschrank erscheint. Erik Hornung schreibt sogar: »Kein anderer moderner Dichter hat bisher eine solche Fülle von

235 Textband II, S. 937-951.

236 Vgl. Blumenthal 1996. 237 Textband II, S. 943.

Übersetzungen und einzelnen Motiven aus altägyptischer Literatur für sein Werk verwendet, nahtlos und oft nur für den Kundigen spürbar in seinen eigenen Text eingebaut. «²³⁸ Das Brüdermärchen des Papyrus d'Orbiney, das die älteste Fassung des verbreiteten Motivs von Potiphars Weib enthält und dem Thomas Mann die hieroglyphische Fassung des »Schlafe (bei mir)« entnimmt²³⁹, wird unter Potiphars Bücherbeständen gar nicht erwähnt und erst von Mai-Sachme, dem literarischen Arzt und Gefängnisvorsteher, zur Sprache gebracht, der Joseph sogar den Text in Schönschrift kopieren lässt. Insgesamt hat E. Blumenthal über die 20 Bücher in Potiphars Bibliothek hinaus noch gut 30 weitere ägyptische Texte ausfindig machen können, aus denen Thomas Mann explizite und stillschweigende Entlehnungen – Zitate, Motive, Redewendungen – in seinen Text einfließen lässt. Besonders viele Wendungen hat Thomas Mann z. B. der Sinuhe-Erzählung entnommen, auf die er jedoch kein einziges Mal explizit verweist.²⁴⁰ Aus dieser Quelle (alle Beispiele nach Blumenthal) stammt die Bezeichnung »Oberes Retenu«²⁴¹ für die Heimat Abrahams, die »Herrschermauern«²⁴², die Ägypten gegen Asien abgrenzen, Isaaks Bestattung in einem Widderfell²⁴³, Abrahams Charakteristik als »eine Zuflucht dem Wanderer und eine Herberge dem Obdachlosen. Er gab dem Durstenden Wasser und brachte den Verirrten auf den Weg und wehrte den Räubern«²⁴⁴, die Umschreibung des Todes Amenophis' III. als »Vereinigung mit der Sonne«²⁴⁵, die Trauer wo »[d]ie Hofleute saßen, die Köpfe auf ihren Knieen und alles Volk trauerte«²⁴⁶, Esaus Prahlerei über sein Land »ich habe mehr Wein denn Wasser und Honig die Fülle und Öl und Früchte, Gerste und Weizen mehr als ich verzehren kann. Es liefern mir Gekröpf, die unter mir sind, und schicken mir Brot

238 Hornung 1986, S. 385; siehe auch Hornung 1985.

239 Vgl. hier S. 189f. u. Materialien und Dokumente S. 1763f.

240 Vgl. Blumenthal 1996, S. 323–325. 241 Textband II, S. 1380.

242 Textband II, S. 725. 243 Vgl. Textband I, S. 142.

244 Textband I, S. 66. 245 Textband II, S. 1000. 246 Textband II, S. 1426.

und Fleisch alle Tage und Geflügel, schon zugerichtet für meine Mahlzeit.«²⁴⁷ und vieles andere mehr. Echnatons Anrede an Joseph spielt auf die Audienz Sinuhes bei Sesostri I. an, bei der dieser in Ohnmacht fällt: »Ich sehe, du fürchtest dich nicht [...] das ist angenehm, denn vielen schwindet die Seele, wenn sie vor Pharao stehen sollen, ihr Herz verlässt sie, es geben ihnen die Knie nach, und sie können nicht Leben von Tod unterscheiden.«²⁴⁸ So liest sich das in der ägyptischen Quelle:

Während ich ausgestreckt auf meinem Bauch lag,
 wußte ich nichts mehr von mir vor ihm,
 während dieser Gott mich freundlich grüßte.
 Ich war wie ein Mann, der in der Finsternis gepackt wird.
 Mein Ba war gegangen, meine Glieder zitterten,
 mein Herz war nicht mehr in meinem Leib,
 sodaß ich Tod und Leben hätte unterscheiden können.²⁴⁹

Die meisten der kurzen Zitate und Wendungen, die Thomas Mann ohne besondere Kennzeichnung in seinen Text einflocht, fand er in Erman/Rankes *Aegypten und aegyptisches Leben*, deren Darstellungsweise seiner Absicht ungemein entgegenkam, hatten die beiden Autoren doch, genau wie es ihm selbst vorschwebte, eine Fülle ägyptischer Zitate und Redewendungen in ihren eigenen Beschreibungstext eingefügt, allerdings durch Kursivdruck kenntlich gemacht und durch Fußnoten nachgewiesen. Hinter diesem Verfahren stand, ganz anders als bei Thomas Mann, keinerlei ästhetische Absicht, sondern das positivistische Ideal einer faktenorientierten Beschreibung, die sich aller Interpretation und Analyse enthalten und nur die Sache selbst zur Sprache kommen lassen will.

Eine sprachliche Wendung aus dieser Sphäre hat Thomas Mann so beeindruckt, dass er sie auch außerhalb der *Joseph-Ro-*

247 Textband I, S. 100f. 248 Textband II, S. 1486.

249 Sinuhe B 252–256 (A. M. Blackman: *Middle-Egyptian Stories*, Bibl. Aeg. II, Brüssel 1932, S. 37; R. Koch: *Die Erzählung des Sinuhe.*, Bibl. Aeg. XVII, Brüssel 1990, S. 74).

mane verwendete: »das Herz waschen« im Sinne von: »sich Luft machen, freiheraus reden«. So hat er die Formel in seinem Brief an die Bonner Fakultät verwendet, die dem Ausgebürgerten den Ehrendoktor entzogen hatte:

Ich hätte nicht leben, nicht arbeiten können, ich wäre erstickt, ohne dann und wann zwischenein, wie alte Völker sagten, »mein Herz zu waschen«, ohne von Zeit zu Zeit meinem unergründlichen Abscheu vor dem, was zu Hause in elenden Worten und elenderen Taten geschah, unverhohlenen Ausdruck zu geben.²⁵⁰

Woher Thomas Mann diese Wendung hat, ist nicht eindeutig geklärt. In den *Joseph*-Romanen kommt sie nur zweimal vor, in den ersten beiden Romanen, also im israelitischen und nicht im ägyptischen Kontext, dort jeweils eindeutig in der Bedeutung »sich rächen« (also: »seinem Zorn Luft machen«).²⁵¹ In der Bibel gibt es nur einen Beleg für »das Herz waschen«, und der weist in eine vollkommen andere Richtung: »sich vom (eigenen) Bösen befreien« (Jer 4,14: »So wasche nun, Jerusalem, dein Herz von der Bosheit, auf daß dir geholfen werde.«). Die Wendung »sein Herz waschen« (jjjb≠f) ist im Ägyptischen tatsächlich belegt, aber es ist nicht klar, wo Thomas Mann sie gefunden haben könnte, denn im Wörterbuch der ägyptischen Sprache und in den gängigen Übersetzungen erscheint sie als »seinen Mut (oder geradezu: Mütchen) kühlen« – ein höchst zweifelhaftes Verfahren der Eindeutschung, das Thomas Mann zuwider gewesen sein muss. Die Wendung heißt eigentlich »sich erfreuen« und bedeutet im Zusammenhang mit Feinden »sein Herz an den Feinden erfreuen«. Die Bedeutung, die Thomas Mann ihr dann zuschreibt, etwa »sich etwas von der Seele reden«, »aus seinem Herzen keine Mördergrube machen«, hatte sie im Ägyptischen nicht.

Eine weitere wichtige Quelle für ägyptische und biblische Re-

250 Briefwechsel mit Bonn; GW XII, 788.

251 Vgl. Textband I, S. 136 u. S. 534.

dewendungen war das eigenartige, von der Ägyptologie abgelehnte, aber von Thomas Mann hochgeschätzte²⁵² Buch von Abraham Shalom Yahuda (1877–1951) *Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen*, Erstes Buch, Berlin und Leipzig 1929.²⁵³ Um diesem Buch gerecht zu werden, muss man unterscheiden zwischen der eindrucksvollen Fülle des gesammelten Materials sowie dessen durchweg scharfsinniger und oft zutreffender Analyse einerseits und der verstiegenen und unhaltbaren These andererseits, die der Autor mit diesem Material beweisen will: dass nämlich der jahrhundertelange Aufenthalt der Kinder Israels in Ägypten starke Spuren in der Sprache des Pentateuch hinterlassen habe. Yahuda wendet einfach die Tatsache, dass die jüdische Diaspora der letzten zweitausend Jahre in verschiedenen Ländern und Sprachen Auswirkungen auf die hebräische Sprache hatte, auf das 2. Jt. v. Chr. an, um daraus ein weiteres Argument für die

252 Vgl. hier S. 99 u. Anm. 253.

253 Yahuda studierte in Heidelberg und Straßburg Semitistik, lehrte von 1904–1914 an der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums Bibelexegese und semitische Philologie, wirkte von 1914–1922 als Professor in Madrid, emigrierte 1931 nach England und ging 1942 als Professor an die New School for Social Research nach New York. Yahuda hatte sich beachtliche ägyptologische Kenntnisse angeeignet. Der Semitist G. Bergsträsser und der Ägyptologe W. Spiegelberg (der Berater Thomas Manns in *Aegyptiacis*) publizierten eine recht vernichtende Kritik seines Buches: *Ägyptologische und semitistische Bemerkungen zu Yahuda's Buch über die Sprache des Pentateuchs*. In: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 7 (1929), S. 113–123, u. 8 (1932), S. 1–40. Yahuda antwortete darauf mit einer kurzen Broschüre: *Erwiderng auf W. Spiegelberg's ägyptologische Bemerkungen zu meinem Buch »Die Sprache des Pentateuch«*. Leipzig 1930. Den hieroglyphischen Anhang zu seinem Buch besorgte ihm kein Geringerer als Hans Jakob Polotsky, der bis in die achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts führende Linguist unter den Ägyptologen. Wichtige Informationen über Yahuda erfährt man aus seinem Briefwechsel mit Karl Wolfskehl, den er bei seinem Studium in Heidelberg kennenlernte: »Du bist allein, entrückt, gemieden ...« *Karl Wolfskehls Briefwechsel aus Neuseeland 1938–1948*. Darmstadt 1988. Zu allen Einzelheiten siehe die gründliche Untersuchung von Peuckert 2005.

historische Wahrheit des Exodus-Mythos und die Verfasserschaft des Mose am Pentateuch zu beziehen, und diskreditiert dadurch sein ganzes, im Übrigen durchaus solides Unternehmen.²⁵⁴ Die von ihm beobachteten oder behaupteten Ähnlichkeiten zwischen ägyptischen und biblischen Ausdrücken und Redewendungen erklären sich leicht aus den vielfältigen Kontakten zwischen benachbarten Völkern, lässt sich doch der starke Einfluss Ägyptens auf das jahrhundertlang unter ägyptischer Herrschaft stehende Palästina auch archäologisch nachweisen. Thomas Mann las dieses Buch aber mit anderen Augen als die Fachwissenschaft, ging es ihm doch – unbekümmert um die wissenschaftliche Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit der behaupteten linguistischen Beziehungen – gerade um die sprachliche Vergegenwärtigung der biblischen und ägyptischen Welt in ihrer gegenseitigen Durchdringung und Verflochtenheit. Für ihn war dieses innige Beziehungsgeflecht kein Argument für die »accuracy of the Bible«²⁵⁵, sondern für die »Einheit des Menschengesistes«²⁵⁶, insbesondere der ägyptisch-babylonisch-griechischen Welt. Die Thesen von der Einheit und Historizität des Pentateuch, der Verfasserschaft des Mose an allen fünf Büchern und des prägenden Einflusses des Ägyptischen auf die Entstehung der hebräischen Schriftsprache, die in ihrem radikalen Traditionalismus an Goldberg erinnern, konnten Thomas Mann gleichgültig sein; für ihn war das Buch eine Fundgrube für das, was er suchte: möglichst authentische Beispiele altägyptischer und biblisch-hebräischer Idiomatik. So ließ er sich z. B. auch durch Spiegelbergs Einwände nicht davon abbringen, Yahudas Behauptung aufzugreifen, die Ägypter hätten »küssen« als gewählten Ausdruck für »essen« verwendet.²⁵⁷

254 Siehe dazu Görg 1997.

255 Vgl. auch A.S. Yahuda: *The Accuracy of the Bible. The Stories of Joseph, the Exodus and Genesis, confirmed and illustrated by Egyptian monuments and language.* [New York] 1935.

256 Vgl. hier S. 85. 257 Siehe Textband II, S. 771.

Damit sind jedoch die Quellen für Thomas Manns »Kontaktnahme« mit der altägyptischen Welt noch in keiner Weise erschöpft. Vor allem konnte er sich in seiner Münchner Zeit ausgezeichnete fachliche Beratung erfreuen, zunächst durch Wilhelm Spiegelberg (1870–1930), den er 1927 anlässlich einer frühen Lesung aus dem entstehenden ersten *Joseph-Roman* kennenlernte.²⁵⁸ Die Briefkarte vom 16. November 1927, in der Thomas Mann Spiegelberg um fachliche Beratung nachsucht, hat sich erhalten: »Längst ist es mein dringender Wunsch, in Sachen des wunderlichen literarischen Unternehmens, von dem ich neulich eine Probe gab, um Ihren wissenschaftlichen Rat zu bitten.«²⁵⁹ Spiegelberg warnt in seiner Antwort: »Ich hoffe nur, Sie erwarten von mir nicht zu viel. Vielleicht kann ich Ihnen nur den negativen Dienst leisten, daß ich Sie vor schlechter irreführender Literatur bewahre, die es leider sehr reichlich giebt.«²⁶⁰ Tatsächlich hatte Thomas Mann, wie Spiegelbergs Sohn in seinen Erinnerungen schreibt, für die Beschreibung der ägyptischen Welt auf völlig veraltete Quellen, darunter vor allem das »phantasiehafte Werk« von Franz Josef Lauth (1822–1895) *Aus Ägyptens Vorzeit. Eine übersichtliche Darstellung der ägyptischen Geschichte und Kultur, von den ersten Anfängen bis auf Augustus (1884)* zurückgreifen wollen. Spiegelberg empfahl ihm stattdessen eine Reihe neuerer Werke, darunter Ermans und Rankes *Aegypten*, Ermans *Literatur* und Breasteds *Geschichte*.²⁶¹

Nach Spiegelbergs Tod im Jahre 1930 fungierte sein Nachfolger Alexander Scharff (1892–1950) als Berater, mit dem Thomas Mann bis zu seiner Abreise in das ungeplante Exil 1933 eine (im TMA nur bruchstückhaft erhaltene) Korrespondenz unterhielt und der ihm aus Kairo die hieroglyphische Version des biblischen »schlafe bei mir« aus dem Brüdermärchen des Papyrus d'Orbiney

258 Vgl. Grimm 1992, S. 25ff. Thomas Mann las am 8. November 1927 aus dem ersten Hauptstück: *Am Brunnen*. Unter den Zuhörern befand sich auch Wilhelm Spiegelberg, was Mann durch Freunde erfuhr.

259 GKFA 23.1, 323. 260 Grimm 1992, S. 27. 261 Ebd.

lieferte.²⁶² Die Form, in der Scharff das entscheidende Wort »Schlafen« anführt, und in der Mann sie in sein Manuskript übernimmt, ist allerdings unorthographisch und entspricht nicht der ägyptischen Vorlage (Pap. d'Orbiney III, 27), weil die Lautfolge *dr* in *sdr* »schlafen« mit einem Zweikonsonantenzeichen und nicht mit den Einkonsonantenzeichen *d* und *r* geschrieben wird. Scharff wollte es Thomas Mann offenbar leichtmachen und bemühte sich nicht um die »Exaktheit«²⁶³, auf die es diesem doch gerade ankam. Die Tübinger Ägyptologin Emma Brunner-Traut erinnerte sich anlässlich ihres 80. Geburtstags im Jahre 1991, als ehemalige Assistentin am Münchner ägyptologischen Seminar, gesehen zu haben, »mit welcher rasender Geschwindigkeit sich Thomas Mann in ihrem Institut in die Ägyptologie einarbeitete«²⁶⁴, und will sogar mit ihrem Mann Hellmut Brunner »zur Literatur wie zur Sache Thomas Mann für seinen Josephroman beraten haben.«²⁶⁵

Eine ganz andere Frage, auf die hier nur kurz eingegangen werden kann, betrifft die Quellen für die großen Züge von Thomas Manns Ägyptenbild²⁶⁶: Ägypten als eine konservative Spätkultur, die in Totenkult und Zukunftslosigkeit erstarrt ist. Für diese generelle Diagnose konnte er in der von ihm konsultierten ägyptologischen Fachliteratur keine Hinweise finden. Hierfür scheint nun Oswald Spengler der entscheidende Anreger gewesen zu sein. Sosehr er sich inzwischen von dessen Kulturtheorie abgekehrt hatte, so willkommen war er ihm andererseits als Vertreter von Konzepten, die er (wie vor allem Manfred Dierks

262 Vgl. Materialien und Dokumente S. 1763f.

263 Vgl. hier S. 104. 264 Grimm 1992, S. 30.

265 Brieflich an Alfred Grimm; vgl. Grimm 1992, S. 450, Anm. 73. Zur fraglichen Zeit waren Herr und Frau Brunner allerdings noch Studenten (Hellmut Brunner war gerade 20, Emma Brunner 22, als Thomas Mann Deutschland und damit das Münchner Seminar verließ).

266 Zum Ägyptenbild Thomas Manns siehe Assmann 2006.

gezeigt hat²⁶⁷) auf Ägypten projizieren konnte, um sich von ihnen loszusagen. So konnte er z.B. bei Spengler über Ägypten lesen:

Der Stein ist das große Sinnbild des Zeitlos-gewordenen. Raum und Tod scheinen in ihm verbunden. [...] Der Tote strebt nicht mehr. Er ist nicht mehr Zeit, nur noch Raum, etwas das verweilt oder auch verschwunden ist, keinesfalls aber einer Zukunft entgegenreift; und deshalb das Verweilende im strengsten Sinne, der Stein als Ausdruck davon, wie sich Totes im Wachsein des Lebenden spiegelt.²⁶⁸

Für »das Verweilende« setzt Thomas Mann »das Überständige«²⁶⁹. Bei ihm meint »überständig« Dinge, Institutionen, Bräuche, Anschauungen, die aus einer abgelebten Vergangenheit hinüberstehen in eine Gegenwart, in die sie nicht mehr gehören. Für dieses Überständige steht ihm Ägypten, als Gegenbild oder Kontrastfolie für das, was mit Abraham seinen Anfang nahm und in Joseph der ägyptischen Welt gegenübertritt. Josephs Rezeption der ägyptischen Kultur zeigt, »wie sich Totes im Wachsein des Lebenden spiegelt«.

Woher hat Thomas Mann aber seine entscheidende Idee genommen, die Josefsgeschichte in die Zeit des Ketzerkönigs Echnaton und seines monotheistischen Umsturzes zu verlegen?²⁷⁰ Echnaton hatte die ungeheuerliche Kühnheit besessen, in pharaonischer Selbstherrlichkeit die traditionelle Götterwelt Ägyptens abzuschaffen und den neuen Kult seines Sonnen- und Lichtgottes an deren Stelle zu setzen. Schon Breasted sah darin die erste monotheistische Religionsstiftung der Geschichte und stellte Verbindungslinien zum biblischen Monotheismus heraus, und Weigall war ihm darin (weit über jedes historisch vertretbare Ziel

267 Vgl. Dierks 1993.

268 Oswald Spengler: *Der Untergang des Abendlandes*. Sonderausgabe in einem Band. München 1980, S. 242; vgl. Dierks 1993, S. 128f., u. Koopmann 1988, S. 38–64.

269 Vgl. hier S. 83f. 270 Vgl. zu dieser Frage ausführlich Hornung 1993.

hinaus) gefolgt. Thomas Manns Interesse für Echnaton wird aber älter sein als diese Lektüre und von den spektakulären archäologischen Entdeckungen vor und nach dem Ersten Weltkrieg angeregt sein. Er besaß den Grabungsbericht Ludwig Borchardts über die Saison 1912/13, in der die Werkstatt des Bildhauers Thutmose mit der Büste der Nofretete und zahlreichen anderen Porträts gefunden wurde, sowie den Bericht von Howard Carter und Arthur C. Mace: *Tut-ench-amun. Ein ägyptisches Königsgrab* (Leipzig 1924).

Sosehr es auch in dieser Zeit einer allgemeinen Echnaton- und Amarna-Begeisterung in der Luft lag, Beziehungen zwischen dem ägyptischen und dem hebräischen Monotheismus aufzuspüren, die Entscheidung, die Josefsgeschichte in der Amarna-Zeit spielen zu lassen und Echnaton mit jenem Pharaon zu identifizieren, dem Josef seinen Traum deutet, geht offenbar auf den Romanautor selbst zurück.²⁷¹ In der von ihm konsultierten Literatur konnte er sie nicht finden. Wilhelm Spiegelberg, von Thomas Mann darüber befragt, ob es vertretbar sei, den Aufenthalt Josephs in die Zeit Echnatons zu verlegen und es auf diese Weise zu einer Begegnung des hebräischen Monotheismus mit dem Sonnen-Monotheismus der Amarna-Zeit kommen zu lassen, sah zwar »keine konkreten Grundlagen für eine solche historische Hypothese«, hielt sie andererseits aber auch nicht für unmöglich.²⁷²

Die Amarna-Zeit umfasst zwanzig Jahre um die Mitte des

271 Schon Lund 1882 hatte allerdings eine Verbindung zwischen Josef und Echnaton vermutet. Dieser Aufsatz war Thomas Mann zweifellos unbekannt geblieben und ist auch in der Ägyptologie nicht weiter diskutiert worden. Hornung 1993 weist auf Hugo Winckler hin, der diese Verbindung bereits gezogen habe. Eduard Meyers Akademieabhandlung aus dem Jahre 1904, auf die Hornung gleichfalls verweist, wird Mann kaum gekannt haben. Dort wird der bei Manetho erwähnte Priester »Osarsiph«, der sich »Moses« genannt habe, mit Echnaton identifiziert.

272 Grimm 1992, S. 27. Die von Grimm zitierte Quelle (Herbert Spiegelberg: *Erinnerungen*, S. 1f.) war nicht auszumachen. Herbert Spiegelberg, der Sohn Wilhelm Spiegelbergs, war Philosoph, Schüler von Edmund Husserl.

14. Jhs. v. Chr. Nach konventioneller Chronologie wäre Joseph 200 bis 300 Jahre früher anzusetzen. Mose dagegen, den Sigmund Freud mit Echnaton verbinden wollte²⁷³, wird von den Alttestamentlern 100 Jahre später angesetzt. Da für beide Gestalten jede historische Quelle außerhalb der Bibel fehlt, ist das ohnehin eine rein fiktionale Konstruktion, über die man sich unschwer hinwegsetzen kann. Sigmund Freud begann seine Moses-Studie, die er zunächst, angeregt von Thomas Manns inzwischen erschienenen ersten beiden *Joseph-Romanen*, als »historischen Roman« plante, im Sommer 1934, also zur gleichen Zeit, als Mann in Küsnacht an *Joseph in Ägypten* arbeitete.²⁷⁴ Sein Grund, Mose und den Exodus in die unmittelbare Nachamarna-Zeit zu verlegen, lag vor allem darin, Mose als einen Ägypter und Anhänger der Aton-Religion zu identifizieren und den biblischen Monotheismus aus Ägypten herzuleiten.

Auch Thomas Mann hatte sehr gute Gründe für seine zeitliche Ansetzung seiner *Joseph-Geschichte*. Erstens sind wir über diese Zeit besonders gut unterrichtet, vor allem durch das in Amarna aufgefundene Tontafelarchiv mit der diplomatischen Korrespondenz zwischen dem ägyptischen Hof und den Nachbarstaaten, was Manns Interesse an Exaktheit und Detailreichtum der narrativen Lokalisierung entgegenkam. Zum anderen handelt es sich bei der Zeit Amenophis III., des Vorgängers von Echnaton, um die vielleicht höchste Blütezeit der ägyptischen Kultur, die durch den radikalen kulturellen und religiösen Umsturz, in den sie mündet, nur noch interessanter wird. Vor allem aber ergab sich so für Thomas Mann der zeitliche Rahmen, um eines seiner großen Gespräche zu inszenieren, in dem er den hebräischen, geistigen und den ägyptischen, sinnlich-kosmischen Monotheismus mit-

273 Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Amsterdam 1939. Dies Buch diente Thomas Mann später als Quelle für die Erzählung *Das Gesetz*.

274 Zur Entstehungsgeschichte von Sigmund Freuds *Der Mann Moses* siehe das Nachwort zur Neuausgabe Stuttgart 2010.

einander konfrontieren konnte. So erwähnte er schon im Jahre 1928, als der erste der vier *Joseph*-Romane gerade begonnen war und er sich zu einer Lesung aus schon vorhandenen Kapiteln in Wien entschloss, in seinem in der *Wiener Neuen Freien Presse* veröffentlichten »Wort zuvor« dieses Gespräch als den angezielten Höhepunkt des Ganzen:

Ich habe Grund zu hoffen, daß Joseph, der Sprößling des jungen ebräischen Monotheismus, sich mit seinem Pharaon, dem religiös so kühn begabten Echnaton, gut unterhalten wird.²⁷⁵ Diese Begegnung hat Thomas Mann wohl von Anfang an als einen Höhepunkt des Buches und eigentliches Ziel der *Höllenfahrt* konzipiert. So bekennt der Erzähler im Nachhinein:

[...] als wir, die Scheu unseres Fleisches überwindend, uns für die Höllenfahrt stark machten durch die Schlucht der Jahrtausende hinab zur Brunnenwiese von Josephs Gegenwart, da war es unser Vorsatz vor allem, dies Gespräch zu belauschen und es heraufzubringen in allen seinen Gliedern, wie es sich damals zu On in Unter-Ägypten wirklich begeben.²⁷⁶

Im April 1941 ist es dann so weit: »Das entscheidende Kapitel ist eingeleitet:«, schreibt er am 1. April 1941 an Agnes E. Meyer, »das grosse Gespräch zwischen ihm und dem jungen Amenhotep, das zu Josephs Erhöhung führt. Das will mit Bedacht gemacht sein; an dem Folgenden ist dann nicht mehr viel zu verderben.«²⁷⁷ »Es ist die *scène à faire*; nachher kann mir nicht mehr viel passieren«, heißt es in einem Brief an seine Übersetzerin.²⁷⁸ Die Arbeit an diesem Gespräch zieht sich über fast vier Monate, bis Ende Juli, hin und gestaltet sich zunehmend schwieriger. Darüber geben besonders die Briefe an Agnes E. Meyer Aufschluss. »Das Hermes-Motiv, Mond-, Schelmen- und Mittler-Motiv tritt nun in aller

275 Ein Wort zuvor: *Mein Joseph und seine Brüder*; GW XI, 628f.

276 Textband II, S. 1554f. 277 TM/AM, 261.

278 An Helen T. Lowe-Porter, 24. 5. 1941; DÜD II, 236, ähnlich an Caroline Newton, 13. 7. 1941; DÜD II, 237.

Ausführlichkeit und Voll-Instrumentation hervor«, schrieb Thomas Mann am 2. Mai 1941.²⁷⁹ Am 26. Juni heißt es: »Jedenfalls habe ich heute geduldig und heiter an dem grossen Gespräch zwischen Amenhotep und Joseph weiter geschrieben. Die Produktion gewährt Genuss nicht so sehr durch sich selbst, als durch das Sinnen und Denken, das sie begleitet.«²⁸⁰ Einige Wochen später steckt der Autor aber noch immer in diesem Gespräch und äussert sich deutlich skeptischer: »Mein Kopf ist schändlich müde, alles muss ich ihm abringen und – zwingen und bin vielleicht im Begriff, dies verdammte Religionsgespräch zu verderben, weil ich mich in Sackgassen verrenne und aus Müdigkeit die Motive sich mir verwirren.«²⁸¹ – »Die Szene war sehr schwer zu arrangieren«, schreibt er am 16. Juli, »und so gut, wie ich gedacht hatte, ist sie nicht geworden, aber vielleicht immer noch gut genug.«²⁸² »Es ist nun, wie es ist. Vielleicht wäre es besser geworden, wenn ich es nicht einer argen Müdigkeit hätte abgewinnen müssen.«²⁸³ Diese Müdigkeit hat äussere Gründe – Thomas Mann schreibt von »Blutveränderungen durch das Klima«²⁸⁴ –, aber die enormen Schwierigkeiten der Realisierung eines so hochgesteckten Ziels werden sich auch körperlich ausgewirkt haben.

Schon im Januar 1941 hatte er an Agnes E. Meyer geschrieben: »Ich habe Sorgen mit dem Joseph, der mir jetzt künstlerische Schwierigkeiten bietet. Vielleicht wäre es klüger gewesen, einen märchenhaft unbestimmten Pharaon zu nehmen statt des Echnaton, dessen Figur die Gefahr historisch-biographischer Beschwerung des Buches mit sich bringt. Das Politische und Religiöse ist nicht ganz ins Dialogische, Szenische, Indirekte aufzulösen; wieder werden untersuchende, berichtende, sozusagen belehrende Einschaltungen nötig, und so sehr man sich dabei vor Trockenheit zu hüten sucht, es bleibt dichterisch immer eine

279 TM/AM, 272. 280 Ebd. S. 291f.

281 Brief vom 3. 7. 1941; TM/AM, 294. 282 Ebd. S. 298.

283 Brief vom 21. 7. 1941; ebd. S. 302.

284 An Agnes E. Meyer, 16. 7. 1941; ebd. S. 297.

fragwürdige, angreifbare Sache.«²⁸⁵ Die Schwierigkeit, mit der sich Thomas Mann bei Echnaton anstatt des »märchenhaft unbestimmten Pharaos« der biblischen Vorlage konfrontiert sah, war gerade die Überfülle der Quellen; über keinen Pharaos der ägyptischen Geschichte weiß man so viel und so Verschiedenartiges wie gerade über Echnaton, diesen aus dem Gedächtnis und aus der ägyptischen Annalistik vollkommen getilgten Ketzerkönig, den erst die Archäologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wieder zutage gefördert hat. So konnte sich Thomas Mann hier auch auf besonders zuverlässige historische Darstellungen stützen wie insbesondere Heinrich Schäfers noch heute als Standardwerk geltendes *Amarna in Religion und Kunst* (1931). Der Fülle des Historischen begegnete Thomas Mann dann mit der Fülle des Erfundenen, nämlich mit dem Plan, in diesem »großen Gespräch mit Pharaos [...] die Mythologien aller Welt, die ebräische, babylonische, ägyptische, griechische so bunt durcheinander« gehen zu lassen, »daß man sich kaum noch darauf besinnen wird, ein biblisch-jüdisches Geschichtenbuch vor sich zu haben.«²⁸⁶ Jetzt macht sich vor allem auch der Einfluss Kerényis sehr dominierend bemerkbar. Das dem Romanautor im Februar 1941 zugeschickte Buch *Das Göttliche Kind* wird gleich in das Gespräch eingebaut, in dem Amenhotep seinem hebräischen Gesprächspartner den griechischen Hermes-Hymnus nacherzählt. Hermes »spukte schon bisher da und dort durch die Joseph-Bücher«, schreibt Thomas Mann am 18. Februar in seinem Dankesbrief an Kerényi, »aber im letzten Bande, der den Helden als Staats-Geschäftsmann von reichlicher Durchtriebenheit zeigt, wechselt dieser aus der ursprünglichen Tammuz-Adonis-Rolle immer

285 An Agnes E. Meyer, 30. 1. 1941, TM/AM 256.

286 *Joseph und seine Brüder*, Vortrag; GW XI, 664. Ähnlich brieflich an Kerényi: »Im Uebrigen gehen gerade in diesem letzten Bande die Mythologien, die jüdische, ägyptische, griechische so ungeniert durcheinander, daß es auf eine Lizenz mehr oder weniger nicht ankommt.« (Brief vom 7. 9. 1941, TM/Kerényi, 100)

mehr in die eines Hermes hinüber. Seine Aktionen und Transaktionen sind moralisch-aesthetisch nicht gut anders zu vertreten, als im Sinne des göttlichen Schelmen-Romans. «²⁸⁷ Geht hier nicht doch allzu viel durcheinander? Auf der einen Seite soll die Amarna-Theologie, deren Grundtext, der Große Hymnus, mit Sätzen aus dem Johannesevangelium durchwirkt wird, auf die christliche Botschaft vom Gott der Liebe hin durchsichtig werden, auf der anderen Seite aber soll sich Josephs mythische Identität nun ins Hermeshafte wandeln. Kerényi selbst hat diesen Synkretismus nicht mitgemacht und sich frühzeitig von solcher Vermischung der Sphären deutlich distanziert: »[...] als Religionshistoriker darf ich den griechischen Gott mit dem ägyptischen nicht zusammenwerfen.«²⁸⁸ Aber auch mit den literarischen Lizenzen des Romans ließ sich diese Vision einer »Einheit des Menschengeistes«²⁸⁹ nur schwer realisieren.

Nach Manns eigenem Urteil ist das Kapitel dann auch in der Rückschau »nicht das geworden«, was er sich davon versprochen hatte: der Höhepunkt der ganzen Unternehmung. An Erich von Kahler schreibt er zum Jahresende 1941: »Das Gespräch mit Pharo ist im Grunde nicht das geworden, was ich mir davon versprochen hatte.«²⁹⁰ In ähnlichem Sinne äußert er sich gegenüber Agnes E. Meyer: »[...] doch bleibe ich von dem Kapitel etwas enttäuscht. Es hätte das Beste des Bandes sein sollen, und doch muss ich nun froh sein, wenn anderes besser wird.«²⁹¹

Was dann nach Manns eigenem Urteil »besser wurde« und den Höhepunkt des IV. Bandes bildete, war das *Thamar*-Kapitel, das ebenso in sich abgerundet als Novelle in den Roman eingeschaltet ist wie das 38. Kapitel der Genesis in die Kapitel 37–50 der biblischen Josefsgeschichte. In diesem Kapitel konnte er sich von

287 TM/Kerényi, 98.

288 Brief vom 1. 3. 1934 über Anup als Hermes; TM/Kerényi, 44.

289 Vgl. hier S. 85.

290 An Erich von Kahler, 31. 12. 1941; TM/Kahler, 47.

291 An Agnes E. Meyer, 23. 12. 1941; TM/AM, 346.

aller »historisch-biographischen Beschwerde«²⁹² durch die ägyptologische Sekundärliteratur befreien und wieder in die alttestamentliche Idyllik zurückkehren, die ihm von den ersten beiden Joseph-Romanen her vertraut war.

Joseph und Echnaton, die beiden Hauptfiguren des vierten Joseph-Romans, haben, was die Quellenlage betrifft, ein sehr verschiedenes, geradezu entgegengesetztes Schicksal aufzuweisen. Josef ist schon in seiner biblischen Urform unverkennbar eine Romanfigur, eine fiktionale Gestalt. Es ist die Geschichte eines Erwählten, der nach anfänglichen Krisen in einer märchenhaften Karriere zum Retter seines Volkes aufsteigt. In drei religiösen und literarischen Traditionen, der jüdischen, der islamischen und der christlichen, ist diese Geschichte durch die Jahrtausende lebendig geblieben und immer neu gestaltet worden. Auch nur ein Katalog der verschiedenen antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Bearbeitungen in hebräischer, arabischer, persischer, lateinischer und den modernen Sprachen, schreibt Bernhard Lang, würde einen ganzen Band füllen ohne Aussicht auf Repräsentativität geschweige denn Vollständigkeit.²⁹³ Die zwölf Bearbeitungen des Josefstoffs aus dem 17. und 18. Jh., die Lang behandelt, hat er aus ein- bis zweihundert Beispielen allein dieses Zeitraums ausgewählt.²⁹⁴ Als literarische Figur kann Joseph zweieinhalb Jahrtausende ununterbrochener Präsenz und Produktivität aufweisen. Wer die Geschichte dieser Präsenz schreiben wollte, sähe sich einer Quellenlage von vollkommen unabsehbarer Fülle konfrontiert. Echnaton dagegen weist zu der Zeit, als Thomas Mann sich diesem Stoff zuwendet, gerade einmal 75 Jahre einer zunächst auf engste Fachkreise beschränkten Präsenz auf. 1851 hat Richard Lepsius, der Gründungsvater der deutschen Ägyptologie, in einer Abhandlung der Preußischen Akademie Echnaton (dessen Namen er noch Bech-en-Aten las) als Nachfolger Amenophis III. und

292 Vgl. hier S. 195. 293 Lang 2009, S. 31.

294 Ebd. S. 10f. mit Anm. 21, siehe auch Fischer 2002, S. 236–273.

als »kühnen Reformator« herausgestellt, der »nichts Geringeres versuchte als eine Purificirung [...] der ganzen ägyptischen Landesreligion, durch eine radikale Zurückführung derselben auf ihren ersten Ursprung, den Kult der Sonne, als deren einziges Bild nur der Diskus selbst geduldet wurde.«²⁹⁵ Zwischen ca. 1300 v. Chr., dem Einsetzen systematischer Spurenvernichtung, und 1851, seiner Wiederentdeckung durch Lepsius, war Echnaton aus dem Gedächtnis der Menschheit verschwunden. Dennoch genügten diese 75 Jahre, Echnaton zu einer Figur aufsteigen zu lassen, die Joseph an mythischer Strahlkraft kaum nachstand.²⁹⁶ 1894 entdeckte der junge James Henry Breasted in seiner Berliner Dissertation die Beziehung zwischen dem Großen Hymnus und dem 104. Psalm. Kein späterer ägyptischer Text kommt diesem Hymnus so nahe wie der hebräische Psalm! In seiner vielgelesenen *History of Egypt* stellte Breasted Echnaton als Religionsstifter und seine Religion als einen reinen Monotheismus dar. Arthur Weigall hat dann in seiner romanhaften Echnaton-Biographie von 1910 den vergessenen König vollends zum Mythos gemacht. Dazu kamen die spektakulären archäologischen Funde: 1887–1894 des Tontafelarchivs mit der diplomatischen Korrespondenz, 1912 bis 1913 der Bildhauerwerkstatt mit den überwältigenden Porträts und 1922 des Tutanchamun-Grabes. Echnatons Auftritt in *Joseph der Ernährer* stellt dann den Höhepunkt der mythischen Karriere dieses vergessenen Pharaos dar. Während der nie in Vergessenheit geratene Josef in seiner Geschichte vom hebräischen Hirtenjungen und vom eingekerkerten Delinquenten zum Großwesir Ägyptens aufsteigt, stieg der verfemte Pharao aus über dreitausendjähriger Vergessenheit zu einer der bedeutendsten Figuren der Menschheitsgeschichte auf.

295 Über den ersten Ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung. Mit 4 Tafeln, Abh. der Akad. d. Wiss. Berlin 1851, S. 40–46.

296 Zur Geschichte der Wiederentdeckung Echnatons siehe Hornung 1995. Vgl. auch das Sonderheft *La redécouverte d'Amarna* der Zeitschrift *Egypte, Afrique & Orient*, Nr. 52 (Dez. 2008).

TEXTLAGE

I

Thomas Mann hat lange an der Idee festgehalten, *Joseph und seine Brüder* erst nach Abschluss des Gesamtromans und als ein Werk, wengleich in mehreren Bänden, erscheinen zu lassen. Erst nach einigem Zögern gab er dem Drängen seines amerikanischen Verlegers Alfred A. Knopf und seines deutschen Verlegers Gottfried Bermann Fischer nach und stimmte 1933 der separaten Veröffentlichung der ersten beiden fertigen Romane zu.¹ Die Geschichten *Jaakobs* und *Der junge Joseph* erschienen im Oktober 1933 bzw. März 1934 bei S. Fischer in Berlin im Rahmen der 1922 begonnenen *Gesammelten Werke* in Einzelbänden. Der dritte Roman, *Joseph in Ägypten*, konnte 1936 nicht mehr in Deutschland erscheinen: Zu Beginn des Jahres bekannte sich Thomas Mann, der sich seit Beginn der Naziherrschaft aus Rücksicht auf den Verlag lange mit politischen Äußerungen zurückgehalten hatte, in einem Offenen Brief klar zum Exil.² Die Ausbürgerung war nur noch eine Frage der Zeit und erfolgte Ende 1936. Auch der Verleger verließ in diesem Jahr zusammen mit seiner Familie Deutschland und veröffentlichte den dritten Roman im neugegründeten Bermann-Fischer Verlag in Wien.³ Die gleiche Ausstattung wie bei den ersten beiden Romanen (u. a. ein von Karl Walser gestalteter Schutzumschlag) und die Reihenangabe *Gesammelte Werke* signalisierten trotz des Umbruchs den Willen zur Kontinuität. Als Thomas Mann im Januar 1943 *Joseph der Ernährer* beendete, lebte er

1 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 34f. u. die Briefe von Bermann Fischer an Thomas Mann vom 8. u. 17. 6. 1933 sowie den Brief von Thomas Mann an Bermann Fischer vom 19. [9.]7. 1933 (TM/GBF, 19–25), außerdem Manns Brief an Helen T. Lowe-Porter vom 18. 6. 1933 (DüD II, 132).

2 Vgl. Ein Brief von Thomas Mann [An Eduard Korrodi]; E IV, 169–174 mit Kommentar.

3 Vgl. Bermann Fischer 1967, S. 308–313.

in Kalifornien, der Bermann-Fischer Verlag war nach dem »Anschluss« Österreichs nach Stockholm ausgewichen und existierte dort angelehnt an das große Verlagshaus Bonnier.⁴ Gottfried Bermann Fischer aber war 1940 nach einer mehrwöchigen »Schutzhaft« in Schweden seinem wichtigsten Autor in die USA gefolgt und lebte in New York. Der *Ernährer* erschien, diesen Umständen Rechnung tragend, 1943 in Stockholm ohne Umschlagzeichnung von Karl Walser und ohne die Reihenangabe *Gesammelte Werke*. Ein fotomechanischer Nachdruck dieser Ausgabe wurde, ebenfalls mit der Angabe »1943«, tatsächlich aber 1944 in den Vereinigten Staaten veröffentlicht.⁵ Ein in jüngster Zeit entdecktes von mehreren Händen korrigiertes Exemplar der Druckfahnen des *Ernährers*⁶ zeigt, dass sich die Verlagsmitarbeiter mit einiger Anstrengung um einen korrekten Erstdruck bemühten, doch das Ergebnis blieb problematisch.⁷

II

Thomas Manns Bemühen um die Textgestalt seiner Werke zielte in einem mehrstufigen Korrekturprozess auf den Erstdruck. Die Handschriften (sie sind für alle vier *Joseph-Romane* erhalten⁸) zeigen überwiegend Ad-hoc-Korrekturen, manche Überarbeitungs-

4 Bei Bonnier waren die schwedischen Übersetzungen der ersten drei *Joseph-Romane* erschienen.

5 Vgl. Potempa 1992, S. 109, u. Tb. 5. 5. 1944, 19. 7. 1944 u. 1. 8. 1944.

6 Wir bedanken uns herzlich bei Sebastian Kiwitt (Köln) für die Möglichkeit der Einsichtnahme.

7 Siehe Abschnitt IV.

8 Die Handschriften zu *Die Geschichten Jaakobs* und *Der junge Joseph* befinden sich in der Thomas Mann Collection der Yale University Library (Signatur: YCGL MSS5, Box 6 u. 10). Die Sammlung wurde im Februar 1938 feierlich eröffnet. Wegen der späteren Entfremdung von Yale wurden die Manuskripte von *Joseph in Ägypten* und *Joseph der Ernährer* nicht mehr dorthin gegeben, sondern befinden sich heute im Züricher Thomas-Mann-Archiv (Signaturen: A-I Mp XI 1 grün u. A-I Mp XI 2 grün). Vgl. Jonas 1990 u. Vaget 2011, S. 308–317.

spuren lassen sich aber eher der im Tagebuch immer wieder dokumentierten Gewohnheit des Autors zuordnen, am Folgetag oder in größerem zeitlichen Abstand, das Geschriebene noch einmal prüfend durchzugehen.⁹ Von diesen Korrekturen in der Handschrift werden nur die allerwichtigsten im Stellenkommentar verzeichnet. Bedauerlicherweise pflegte der Autor stark korrigierte oder ausgeschiedene Blätter wegzuwerfen, so dass sich etwa die Umarbeitung der ersten beiden Hauptstücke von *Joseph in Ägypten* in der frühen Schweizer Exilzeit¹⁰ nicht im Detail nachvollziehen lässt.¹¹

Von der Handschrift erstellten dann Sekretärinnen oder Sekretäre sukzessive, während der Autor noch an einem Roman weiterschrieb, eine maschinenschriftliche Abschrift mit zwei Durchschlägen. Thomas Mann ging dieses Typoskript (erhalten ist beim *Joseph* nur das des *Ernährers*) dann prüfend und korrigierend durch, in der Regel wohl ohne das Manuskript vergleichend heranzuziehen.¹² Er korrigierte offensichtliche Fehler des Abschreibers und nahm vereinzelt stilistische Korrekturen vor. Ein Exemplar des Typoskripts ging an den Verlag in Berlin bzw. in Wien, wo Lektoren den Text behutsam an die in den 1930er Jahren geltenden orthographischen Regeln anpassten. Thomas Mann las auch die Fahnen noch einmal aufmerksam Korrektur. Besonders gut ist das für *Der Junge Joseph* belegt, wo er sogar seinen Freund Hans Reisiger um Unterstützung bat.¹³ Während er bei anderen Romanen in diesem Korrekturschritt nur Satzfehler korrigierte und allenfalls ganz gelegentlich noch einmal eine stilistische Verbesserung vornahm¹⁴, strich er hier mehrere kleine Pas-

9 Vgl. z. B. Tb. 10.–12. 2. 1941.

10 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 36 u. Tb. 22. 3.–14. 5. 1934.

11 Das Gleiche gilt zum Beispiel auch für die großen Umarbeitungen im VIII. Kapitel des *Doktor Faustus*, vgl. GKFA 10.2, 87.

12 Vgl. wiederum die Textlage zu *Doktor Faustus*, ebd. S. 87–89.

13 Vgl. Tb. 5.–16. 1. 1934 u. Heißerer 2004.

14 Vgl. die Textlage *Doktor Faustus*; GKFA 10.2, 93.

sagen und das ganze Kapitel *Der Knabe Henoch*, indem er dessen Anfang mit dem nachfolgenden Kapitel zusammenzog.¹⁵

Nach dem Erscheinen des jeweiligen Werkes hat Thomas Mann normalerweise allenfalls noch die wenigen Fehler, die ihm auffielen, in seinem Handexemplar angestrichen und den Korrekturwunsch an den Verlag weitergegeben, der ihn dann in der folgenden Ausgabe berücksichtigte. Für alle Teile von *Joseph und seine Brüder* ist das die dreibändige Edition, die 1948 im Bermann-Fischer Verlag Stockholm im Rahmen der *Stockholmer Gesamtausgabe der Werke von Thomas Mann* erschien. Danach hat sich Thomas Mann mit der Textgestalt seiner Romane nicht mehr beschäftigt, so dass es nicht nur von *Joseph und seine Brüder*, sondern auch von *Buddenbrooks*, *Königliche Hoheit* und *Der Zauberberg* keine divergierenden Fassungen gibt. Nur bei *Doktor Faustus* war er nach dem Erscheinen der Erstausgabe 1947 der Meinung, das Werk zu früh veröffentlicht zu haben, und nahm zusammen mit Tochter Erika noch im selben Jahr umfangreiche Kürzungen vor.¹⁶

Druckvorlage für die ersten drei Romane von *Joseph und seine Brüder* in dieser Edition sind aus den angeführten Gründen die jeweiligen Erstdrucke; sie präsentieren die Werke in der vom Autor zur Veröffentlichung bestimmten Gestalt. Ein Druck nach den Handschriften würde gleich mehrere Korrekturphasen ignorieren, mit der Folge etwa für *Der junge Joseph*, dass die Streichung des Kapitels *Der Knabe Henoch* rückgängig gemacht werden müsste.

Der Druck folgt den Vorlagen mit wenigen Abweichungen buchstaben- und zeichengenau: Die Bezeichnung »Hauptstück«, die Thomas Mann erst für den dritten Roman einführte¹⁷, wird um der Einheitlichkeit willen auch hier schon für die Großabschnitte verwendet, die in den ersten beiden Romanen zunächst

15 Vgl. die Stellenkommentare zu S. 378²⁷⁻²⁸, 379³⁻⁴ u. 436²¹ sowie *Paralipomena* S. 1721-1728.

16 Vgl. GKFA 10.2, 94f.

17 Sie wird zum ersten Mal im Brief an Bermann Fischer vom 8. Oktober 1935 gebraucht (TM/GBF, 115).

noch »Kapitel« heißen. Die wenigen von Thomas Mann in seinen Handexemplaren¹⁸ handschriftlich eingetragenen Korrekturen werden (wie auch in der Ausgabe von 1948 und in den zuerst 1960 erschienenen *Gesammelten Werken*) berücksichtigt.¹⁹ Darüber hinaus wurden wenige Lese- und Satzfehler nach den Manuskripten korrigiert (Einzelheiten hierzu im folgenden Abschnitt).

Satzkonventionen wurden modernisiert, der doppelte Bindestrich der Erstaussgaben etwa durch einen einfachen ersetzt. Nicht markiert wird den Konventionen der GKFA entsprechend der (bei den *Joseph*-Romanen nur sehr selten vorgenommene) Wechsel zwischen Fraktur- und Antiquadruck, der Fremdwörter hervorhebt – im Erstdruck etwa das babylonische Zitat »Bab-ilu, markas šamê u irsitim«²⁰ im 7. Abschnitt der *Höllenfahrt*.

Durch die Orientierung am Erstdruck ist das »Vorspiel« *Höllenfahrt* wieder separat, und zwar mit römischen Zahlen paginiert. Seit der Ausgabe von 1948 gab es für das »Vorspiel« und den danach folgenden ersten Roman stets eine durchgehende Seitenzählung; dabei zeigt der Briefwechsel zwischen Thomas Mann und seinem Verleger, dass beiden eine Trennung wichtig war und dass sie für die *Höllenfahrt* ursprünglich sogar eine andere Schrift als für *Die Geschichten Jaakobs* vorsahen.²¹

III

Der Vergleich der Erstdrucke von *Die Geschichten Jaakobs*, *Der junge Joseph* und *Joseph in Ägypten* mit den jeweiligen Handschriften er-

18 Erhalten ist von den ersten drei Romanen im TMA nur dasjenige von *Die Geschichten Jaakobs*.

19 Deshalb heißt es zu Beginn des Kapitels *Von Gottes Eifersucht* nicht »auch Jaakobs Rückreise ins Westland«, sondern »nach Jaakobs Rückreise ins Westland«; vgl. Textband I, S. 280²³⁻²⁴ mit Kommentar.

20 Textband I, S. XXXVII²⁵⁻²⁶.

21 Vgl. Gottfried Bermann Fischer an Thomas Mann, 17. 6. 1933: »Darüber, daß wir das Vorwort in einer anderen Schrift bringen, besteht wohl auch Einigkeit zwischen uns.« (TM/GBF, 23)

gibt eine nicht geringe Zahl von kleineren Abweichungen, bei denen sich zwei Gruppen unterscheiden lassen: Zum einen wurden eindeutige orthographische Fehler des Autors berichtigt, so dass aus »Am Rande der Lybischen Wüste« »Am Rande der Libyschen Wüste« wurde²² und aus »Hoffahrt« »Hoffart«²³. Da die Typoskripte für die ersten drei Romane nicht erhalten sind, lässt sich nicht entscheiden, ob in diesen Fällen gleich bei der Anfertigung der Maschinenabschrift oder erst im Verlag verbessert wurde. Das gilt auch für die zweite Gruppe, bei der es den Anschein hat, als seien von Thomas Mann gebrauchte seltenere Wortformen nicht als solche erkannt und deshalb durch gängigere ersetzt worden.²⁴ Aus der veralteten (aber von Thomas Mann nicht nur im *Joseph* gebrauchten²⁵) Wortform »Hülfe« wurde so die moderne »Hilfe«²⁶, aus dem »König über Ägyptenland« wurde der »König über Ägypterland«. Dabei hatte der Autor hier wohl bewusst die Wortform aus seiner Arbeitsbibel²⁷ übernommen.²⁸ Es ist also davon auszugehen, dass auf dem Weg von der Handschrift hin zum Erstdruck einige Nuancen verlorengegangen sind. Da Thomas Mann aber in den hier genannten wie auch in vielen ähnlichen Fällen keinen Korrekturwunsch formuliert hat, wurde nicht in die Druckvorlage eingegriffen, sondern die abweichende Form der Handschrift im Stellenkommentar dokumentiert. Dies

22 Vgl. Textband I, S. XXII¹⁴. 23 Vgl. ebd. S. 283¹⁵ u. 292¹¹.

24 Bei *Joseph der Ernährer* lässt sich, da das Typoskript erhalten ist, eindeutig zeigen, dass diese Änderungen auf das Abtippen zurückgehen, wobei sich jeweils nur vermuten lässt, ob es sich um eine bewusste Korrektur oder um einen Lesefehler handelt; vgl. hier S. 214. Gleiches gilt wohl auch für die ersten drei Romane, doch ist hier keine klare Unterscheidung von den Korrekturen im Verlag möglich.

25 Vgl. Buddenbrooks; GKFA 1.1, 234 u. ö.

26 Vgl. Textband I, S. 179³⁰⁻³¹ mit Kommentar.

27 Vgl. Quellenlage S. 113ff.

28 Vgl. Ex 20,2: »Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause, geführt habe.«

gilt auch für diejenigen Fälle, wo sich die Abschreiber des ohnehin nicht immer leicht zu lesenden Manuskripts bei einer unübersichtlich korrigierten Stelle verlasen, beispielsweise ein nachträglich eingefügtes Wort übersahen und deshalb nicht in das Typoskript übernahmen: So heißt es auch in dieser Edition »die Völker des Ostens« und nicht »die alten Völker des Ostens«. ²⁹

In den Text des Erstdrucks eingegriffen haben die Herausgeber, orientiert an den Handschriften, zum einen dort (und es handelt sich nur um wenige Stellen), wo dieser einen eindeutigen Lese- oder Satzfehler aufweist. Diese Emendationen werden, soweit es sich nicht um ganz triviale Versehen handelt, im Stellenkommentar dokumentiert: Die Korrektur von »Töpferbohrer« in »Töpfebohrer«³⁰ wird verzeichnet, diejenige von »allenfalls« in »allenfalls«³¹ aber nicht. Eingegriffen wurde weiterhin an den wenigen Stellen, wo der komplexe Satzbau Abschreiber oder Lektor zu einem Kasusfehler verleitet hat, den die Handschrift nicht aufweist. So wurde die Aufforderung »Bringt mir auch Brot als Zukost, vom Mehle Scholet, Öl dazu aus gestoßener Frucht und geseihem Wein [...]« im Erstdruck nach der Handschrift korrigiert und lautet nun wieder: »Bringt mir auch Brot als Zukost, vom Mehle Scholet, Öl dazu aus gestoßener Frucht und geseihten Wein«. ³² Ebenso wurde zu Beginn von *Der junge Joseph* die Erstdruck-Formulierung »und der Knabe war bei den Kindern Bilha's und Silpa's, den Weibern seines Vaters« wieder in die korrekte Fassung der Handschrift, nämlich: »und der Knabe war bei den

29 Vgl. Textband I, S. XXVII¹⁴.

30 Vgl. Textband II, S. 705¹⁹. 31 Vgl. ebd. S. 1215³³.

32 Textband I, S. 169¹⁰⁻¹⁶. Auf diesen Fehler hat auch Thomas Mann selbst in seinem Brief an die französische Übersetzerin Louise Servicen vom 5.4. [?] 1934 hingewiesen: »Auf Seite 189 [des Erstdrucks] muß es übrigens richtig »geseihten« nicht »geseihem« heißen. Das Beiwort ist nicht von dem vorhergehenden »aus« abhängig, sondern ist ein selbständiger Akkusativ.« (DüD II, 152) Außerdem ist die Stelle in Thomas Manns Handexemplar des Erstdrucks angestrichen.

Kindern Bilha's und Silpa's, der Weiber seines Vaters« versetzt.³³ Andererseits wurde in dem Satz »Sie [Mut-em-enet] stammte aus nicht mehr und nicht weniger als altem gaufürstlichen Geblüt«³⁴ nicht zugunsten der Handschrift (»altem gaufürstlichem« Geblüt«) eingegriffen, da der Korrektor hier den in den 1930er Jahren (aber heute nicht mehr) gültigen Regeln für die Deklination mehrerer attributiver Adjektive folgte.³⁵

Auch an den wenigen Stellen, wo sich ein (vermutlich) aus Versehen von Thomas Mann geschriebenes Wort (etwa »Brustwerken« statt »Brustwehren«³⁶) im Erstdruck und in der Handschrift findet, wurde hier im Unterschied zu der Ausgabe von 1948 und späteren Editionen nicht eingegriffen.

IV

Der unter den oben geschilderten widrigen Umständen entstandene Erstdruck von *Joseph der Ernährer* weist nicht nur eine hohe Zahl von typischen Satzfehlern auf, »erörtete« statt »erörterte«³⁷ etwa oder »Wesêt« statt »Wëset«³⁸. Mag »Korngeschäft« statt »Krongeschäft«³⁹ noch ein solcher Satzfehler sein, so gibt es auch eine Reihe von Abweichungen gegenüber der Handschrift, die den Verdacht nahelegen, dass ein durchaus mit der deutschen Sprache (aber nicht mit dem besonderen Wortschatz der *Joseph-Romane*) vertrauter Korrektor dort bewusst in den Text eingegriffen hat, wo er den Originalwortlaut für fehlerhaft hielt, so dass etwa aus »am tanitischen [Nil-]Arm« »am titanischen [Nil-]Arm« wurde.⁴⁰ Die gutgemeinte, aber inadäquate Verbesserung machte aus dem Königsnamen »Neb-ma-rê-Amenhotpe III.-Nimmuria« »Neb-ma-

33 Textband I, S. 3654–5. 34 Textband II, S. 10386–17.

35 Vgl. Duden. Grammatik der deutschen Gegenwartssprache. 3., neu bearb. und erw. Aufl. Mannheim u. a. 1973, S. 254, § 588.

36 Vgl. Textband II, S. 13634. 37 Vgl. ebd. S. 145230.

38 Vgl. ebd. S. 148510. 39 Ebd. S. 166329. 40 Ebd. S. 16652.

rê-Amenhotpe III. in Nimmuria«⁴¹ und aus »die religiöse Fassung« »die religiöse Festung«⁴². Jaakobs Seele ist nicht »vorbeschäftigt« durch Serachs Lied, sondern »vollbeschäftigt«⁴³, sein Sarkophag ist nicht mit »Edelsteinen und bunten Glasflüssen reichlich ausgeziert«, sondern mit »Edelsteinen und bunten Glasfüßen«.⁴⁴ Am Ende des Romans schließlich heißt es im Erstdruck poetisch, aber unrichtig, dass sich die Träger dieses Sarkophags aus dem »Moderbann« der Grabeshöhle »gebückt hinwegpusteten durch den Schacht, in die süßen Lüfte des Lebens«. In unserer Edition, ebenso wie in der Handschrift und im Typoskript, »spu-teten« sie sich »hinweg«.⁴⁵

Thomas Mann war sehr unglücklich darüber, dass er die Fahnen dieses Drucks nicht Korrektur lesen konnte – die Entfernung und die Kriegssituation machten dies unmöglich –, und tröstete sich mit der Aussicht auf eine bald folgende und unter regulären Umständen entstehende Ausgabe.⁴⁶ Er verbesserte viele

41 Ebd. S. 1425^{9–10}.

42 Ebd. S. 1440³²; 1948 auch falsch, in GW korrigiert.

43 Textband II, S. 1805²⁹; korrigiert ab 1948.

44 Ebd. S. 1906^{5–6}. 45 Ebd. S. 1917^{8–9}.

46 Vgl. seinen Brief an Bermann Fischer vom 6. 2. 1943: »Bei unserem Beschluss, das Buch in Stockholm drucken zu lassen, muss es ja wohl bleiben. Natürlich ist es schwer für mich, auf die Korrektur zu verzichten, und eine korrekte erste Ausgabe wird schwerlich zustande kommen. Wir müssen uns damit trösten, daß bald einmal, etwa in zwei Jahren, ein Neudruck wird veranstaltet werden können. Vorläufig ist mir der Gedanke doch wichtig, daß die immerhin wertvollen Reste des europäischen Marktes dem Buche offen bleiben sollen [...].« (TM/GBF, 318) Vgl. auch seinen Brief an Käte Hamburger vom 31. 1. 1946: »Was mich immer wieder verdriest, ist eine fehlerhafte und irreführende Wendung im Vorspiel zum 4. Band, auf die auch Sie zweifelnd hinweisen, ich meine den Ausdruck »Fleischwerdung des Höchsten«, der für ganz anderes geprägt und hier sehr störend ist. Hätte ich selbst die Korrektur lesen können, so hätte ich ihn nicht stehen lassen. Bei nächster Gelegenheit muss er durchaus getilgt werden. – Uebrigens wimmeln alle diese Stockholmer Ausgaben von z. T. skandalösen Druckfehlern. Meine Listen gelangen entweder nicht dorthin oder werden nicht beachtet [...].« (TM/Hamburger, 94)

(keineswegs alle) Fehler in seinem Handexemplar (es gehört zu der New Yorker Ausgabe von 1944, nicht zu der Stockholmer von 1943) und ließ auf dieser Basis ein maschinenschriftliches Fehlerverzeichnis anfertigen⁴⁷, das dann bei den Drucken ab 1948 berücksichtigt wurde, allerdings wiederum nicht vollständig: Manche Fehler haben sich bis in die *Gesammelten Werke* gehalten. Da Thomas Manns Korrekturen schon nicht vollständig waren, bietet der Erstdruck auch in Verbindung mit diesen Verbesserungen keine geeignete Grundlage für einen Druck innerhalb der GKFA.

Wie schon erwähnt, ist glücklicherweise gerade beim *Ernährer* das Typoskript in der Yale University Library erhalten⁴⁸, und zwar in zwei primär identischen Exemplaren (Original und Durchschlag), die Einblick in die Arbeitsweise im Hause Mann geben.

Das erste Exemplar (T1) wurde handschriftlich von Thomas Mann selbst korrigiert. Wegen der Wichtigkeit der amerikanischen Ausgabe ging gerade diese Ausfertigung an Helen T. Loweporther; das belegen entsprechende handschriftliche Anmerkungen der Übersetzerin, in denen sie sich Hinweise zum Verständnis einzelner Wörter notierte.⁴⁹ Zuvor wurden Thomas Manns Korrekturen von fremder Hand in die beiden anderen Exemplare übertragen, allerdings, wie das zweite in Yale erhaltene Exemplar (T2) zeigt, nicht sehr gewissenhaft. Ein weiteres, T2 gleichendes, nicht erhaltenes Exemplar (T3) ging dann an Gottfried Bermann Fischer in New York, der es aber aus Vorsichtsgründen nicht direkt nach Stockholm weiterleitete. Er ließ durch eine »sehr zuverlässige Dame«⁵⁰ von T3 eine weitere Maschinenabschrift mit Durchschlägen (T4) anfertigen, und erst in dieser Form wurde der Roman nach Stockholm geschickt – sicherheitshalber, so ist wohl

47 TMA: Ms 85a. 48 Signatur: YCGL MSS5, Box 7.

49 Thomas Mann schickte mehrmals Listen mit Antworten auf Verständnisfragen der Übersetzerin, vgl. etwa seinen Brief vom 18. 1. 1934; *DüD* II, 142–144.

50 Gottfried Bermann Fischer an Thomas Mann, 17. 2. 1943; *TM/GBF*, 319.

Manns Brief an seinen Verleger vom 17. Februar 1943 zu verstehen⁵¹, in zwei Exemplaren: »per Flugpost« und im Gepäck des Verlegers Åke Bonnier. Die zahlreichen Fehler können also an mehreren »Übertragungsstationen« in den Romantext geraten sein; vielleicht war die Abschreiberin in New York »zu gewissenhaft«, vielleicht griff ein Verlagsmitarbeiter in Stockholm in zu guter Absicht in den Text ein.

Druckvorlage für den vierten Teilroman von *Joseph und seine Brüder* ist T1 unter Berücksichtigung aller handschriftlichen Korrekturen des Autors mit einer Ausnahme: Von *Thamar*, dem Fünften Hauptstück des *Emährrers*, erschien 1942 (also noch vor Abschluss des Romans) ein Privatdruck der Pazifischen Presse in Los Angeles. Diesen Druck konnte der Autor Korrektur lesen und ordnete (wie er im Tagebucheintrag vom 22. 1. 1943 notierte) ein Exemplar »als 5. Hauptstück in das für den deutschen Druck bestimmte Manuskript [gemeint ist: Typoskript]« ein. Dem folgend, dient der Privatdruck auch in dieser Edition als Druckvorlage für *Thamar*. Druckfehler wurden gemäß den oben beschriebenen Prinzipien nach Hs. und T1 korrigiert und im Stellenkommentar ebenso dokumentiert wie die wenigen Abweichungen von T1. Die Pazifische Presse verfügte über keine Letter für das »ß« und ersetzte dieses durch »ss«; dies wurde für den vorliegenden Druck als bloße satztechnische Eigenheit nicht übernommen, sondern orientiert an Hs. und T1 rückgängig gemacht. Der Sonderdruck hat keine Kapitelüberschriften; die einzelnen Kapitel des Hauptstücks sind lediglich durch römische Zahlen voneinander getrennt. Aber auch das Typoskript zeigt keine Überschriften, denn Thomas Mann hat diese bei den *Joseph*-Romanen immer erst nach Abschluss eines Bandes definitiv formuliert. Die sorgfältig erstellte handschriftliche Kapitelgliederung⁵², bei der der eine oder der andere Titel in mehreren Anläufen formuliert wurde⁵³,

51 Vgl. ebd. 52 Vgl. die Abbildung hier S. 212.

53 Vgl. die Stellenkommentare zu S. 1756¹, 1772²⁸, 1838³ u. 1863⁶.

ist Teil der im TMA verwahrten Handschrift, deren Maschinenabschrift Teil der Yale-Typoskripte. Thomas Manns Intention für den Druck des Romans folgend, wurden die Kapitelüberschriften in die gemischte, aus Typoskript und *Thamar*-Sonderdruck bestehende Druckvorlage integriert.

Die markanteste mit der Entscheidung für diese Druckvorlage verbundene Änderung gegenüber den bisherigen Drucken betrifft den Titel, der nun nicht mehr wie seit dem Erstdruck *Joseph, der Ernährer*, sondern *Joseph der Ernährer* lautet. Dies entspricht nicht nur der handschriftlichen (und in diesem Punkt ganz eindeutigen) Kapitelgliederung, sondern auch dem Typoskript. Aus dem Nominalattribut ist damit ein Namensbestandteil geworden ganz im Stile von Herrschernamen wie Karl der Große oder Wilhelm der Eroberer.⁵⁴

V

Im Unterschied zu den ersten drei Bänden ist beim *Ernährer* ein direkter Vergleich zwischen Handschrift und Typoskript möglich, und er ergibt eine Fülle von inhaltlich und stilistisch durchaus relevanten Unterschieden. Thomas Mann begann die Arbeit am IV. *Joseph*-Band im August 1940; ab April 1941 arbeitete Konrad Katzenellenbogen (der Nachname wurde später vereinfacht zu »Kellen«), den Mann als Freund seines Sohnes Klaus kennengelernt hatte, als (unerfahrener) Privatsekretär für ihn und begann im Mai mit der Anfertigung des Typoskriptes.⁵⁵ Wenn man die Abweichungen (um nicht direkt von Fehlern zu sprechen) anfangs noch mit Katzenellenbogens Unerfahrenheit erklären kann, dann ist leider festzustellen, dass sich seine Zuverlässigkeit im

54 In Briefen und im Tagebuch verwendet Thomas Mann zwar nicht konsequent, aber überwiegend den Titel ohne Komma, vgl. etwa den markanten Eintrag vom 4. 1. 1943: »Arbeitete nach dem Frühstück nah gegen das Ende [...] und schrieb genau bis zum Lunch-Zeichen die letzten Zeilen von ›Joseph der Ernährer‹ und damit von ›Joseph und seine Brüder.«

55 Vgl. Tb. 16. 5. 1941 sowie Kellen 1961 u. Armbrust/Heine 2008.

Joseph der Ernährer

Inhalt:

Vorspiel in oberen Rängen (S. 1-11)

Erstes Hauptstück: Die andere Grube
(S. 12-77) Joseph kennt seine Feinde
Der Amtmann über das Gefängnis
Von Güte und Blauheit
Die Kerker
Von stochenden Hurern
Joseph kauft aus als Leuter

Zweites Hauptstück: Die Befreiung
(S. 77-112) Reb - auf - nehmen
Der Silberfalsch
Von Eicht und Schwärze
Die Träume des Pharao

Drittes Hauptstück: Die kritische Laube
(S. 112-190) Die Einführung
Das Kind der Kälte

1

Erstes Blatt von Thomas Manns handschriftlichem Inhaltsverzeichnis für Joseph der Ernährer (Teil des im TMA verwahrten Romanmanuskripts: A-I Mp XI 2 grün)

Laufe der nächsten Monate (der Ernährer wurde im Januar 1943 abgeschlossen) nicht wesentlich besserte: Er ließ immer wieder Wörter aus, so dass Echnaton statt »Hier müssen sogleich Beschlüsse gefaßt werden« nur »Hier müssen Beschlüsse gefasst werden« sagt.⁵⁶ Statt von der »Anerkennung der Wahrheit des Volksmundes« ist im Typoskript nur von der »Anerkennung des Volksmundes« die Rede.⁵⁷ Der Sekretär verlas nicht wenige Wörter, so dass Jaakobs Sterberede den »geplagten Jehuda« nicht mehr »absichtsvoll«, sondern »absichtlich«⁵⁸ »in Löwengestalt erscheinen« lässt. Oft wurden dabei seltenere Wörter durch gängigere ersetzt, so zum Beispiel, wenn der Ernährer in dem großen Saal, in dem er seinen Brüdern wiederbegegnet, nicht »mannigfach abgeschildert«, sondern »mannigfach abgebildet« ist.⁵⁹ In der Sterbeversammlung heißt es im Typoskript rückblickend auf das Gemetzel in Sichem, dass die Zwillinge Schimeon und Levi »sich um Stiere garnicht besonders gekümmert« hätten, in der Handschrift liest man aber »bekümmert«.⁶⁰ Konrad Katzenellenbogen mag »bekümmert« (wenn er diese Variante denn bewusst wahrgenommen hat) für einen Fehler gehalten haben, Buddenbrooks-Leser aber werden sich vielleicht daran erinnern, dass dieses Wort dort u. a. von Tony sehr prägnant verwendet wird.⁶¹ Das zuletzt angeführte Joseph-Zitat zeigt auch, dass der Sekretär zwar, ähnlich den Verlagslektoren bei den ersten Bänden, Rechtschreibfehler Thomas Manns korrigierte, andererseits aber manche Eigentümlichkeit (»garnicht«) unangetastet ließ. – Katzenellenbogen machte aus dem »Verkehrstrubel der Reisesstraße« den »Reisetrubel der

56 Textband II, S. 1543₁₆₋₁₇. 57 Textband II, S. 1573₂₁.

58 Textband II, S. 1892₇. 59 Textband II, S. 1677₂₄₋₂₅.

60 Vgl. Textband II, S. 1891₁₈ mit Kommentar.

61 Einem kahlköpfigen Kirchenmann, der sie wegen ihrer »gebrannten Stirnlocken« zur Rede gestellt hatte, entgegnet Tony: »Darf ich Sie bitten, mein Herr Pastor, sich um Ihre eigenen Locken zu kümmern?!« (GKFA 1.1, 308; vgl. auch ebd. S. 127, 217, 311, 321, 561, 580 u. 671)

Verkehrsstraße«⁶² und fügte (offensichtlich weil er den Aufbau eines Satzes nicht verstand) auch einmal ein zusätzliches (aber falsches) Subjekt ein.⁶³

Seine Lesefehler und eigenmächtigen Korrekturen häufen sich bisweilen in schmerzlicher Weise: Über die von Joseph in Auftrag gegebenen Grenzberichte ist in T1 zu lesen, dass sie »säuberlich« (Hs.: »säuberlichst«) abgeschrieben und dem Ernährer vorgelegt wurden, der sie aber »obgleich sonst noch hinlänglich beschäftigt« (Hs.: »obgleich doch sonst noch hinlänglich beschäftigt«) jeden Tag sorgfältig durchlas.

Vor dem Hintergrund, dass Thomas Mann keineswegs ein gründlicher Korrekturleser seiner Typoskripte war⁶⁴, haben sich die Joseph-Herausgeber dafür entschieden, die eindeutigen Fehler des Sekretärs zu verbessern. Dort wo seine Eingriffe in den Text Fehler in der Handschrift korrigieren, bleiben sie selbstverständlich bestehen.⁶⁵

An ganz wenigen Stellen, es handelt sich in der Regel um fehlende Anführungszeichen oder obligatorische Kommata, wur-

62 Vgl. Textband II, S. 1353²¹⁻²² mit Kommentar.

63 In dem Satz: »Jemand, ein Liebling, ein Dünkelbold, ein Träumer von Träumen [...] kam in die Grube, ins Verließ und ins Loch, schon zum zweiten Mal, weil seine Dummheit ins Kraut geschossen war und die Liebe hatte ins Kraut schießen und sich über den Kopf wachsen lassen, wie vordem den Haß; und das war angenehm zu sehen.« (Textband II, S. 1341⁶⁻¹³) fügte Katzenellenbogen nach »geschossen war und« das neue Subjekt »er« ein.

64 Das zeigt auch das Beispiel des Doktor Faustus, wo Thomas Mann mit Hilde Kahn eine erfahrene Sekretärin zur Verfügung stand, der aber bei der Anfertigung des Typoskripts auch da und dort Fehler unterliefen; vgl. GKFA 10.2, 87–89.

65 So hat Katzenellenbogen etwa in dem folgenden Satz aus der Erzählung Mai-Sachmes das vorletzte »von« sinnvollerweise eingefügt: »Denn es interessierte mich, weil sie selber mich interessierte und ich die Augen nicht von ihr lassen konnte, solange sie da war: von ihren Flechten nicht, noch von ihren schmalen Augen, noch von ihrem bogenförmigen Munde, besonders aber nicht von ihren Armen [...]« (Textband II, S. 1374¹⁹⁻²³).

de gegen Hs. und T1 dem Erstdruck und der Ausgabe von 1948 folgend in den Text eingegriffen.⁶⁶

Wie erwähnt, hat Thomas Mann es sehr bedauert, dass er die Druckfahnen des abschließenden *Joseph*-Bandes nicht Korrektur lesen konnte.⁶⁷ Dem Rechnung tragend, wurden auch alle Korrekturwünsche in seinem Handexemplar bzw. in der Druckfehlerliste berücksichtigt – soweit es sich um Fehler handelt, die auch in T1 und nicht nur im Erstdruck zu finden sind.⁶⁸ Die markanteste Änderung in dieser Liste betrifft das *Vorspiel* in oberen Rängen. Dort heißt es im Erstdruck, dass Semaël »das Fleischwerden des Höchsten, seine Verleiblichung in einem noch nicht vorhandenen Wahlvolk« vorschlug. Schon in der Handschrift hatte Thomas Mann um die passendste Formulierung gerungen (siehe Stellenkommentar) und korrigierte im Erstdruck handschriftlich in die kürzere Version: »die Verleiblichung des Höchsten in einem noch nicht vorhandenen, aber heranzubildenden Wahlvolk«.⁶⁹

Mit dem auf T1 basierenden Text und den genannten Eingriffen präsentiert diese Ausgabe für den *Ernährer* einen deutlich von allen bisherigen Editionen abweichenden und wesentlich authentischeren Text.

66 So ist in dem Satz »[...] Reise nach Jebu, reise ins Elefantenland und hole vom roten Granit, der dort wächst, eine schöne Menge, und zwar von dem allerherrlichsten, der mit Quarz und schwärzlichem Glimmer durchsetzt ist [...]« das in Hs. und T1 nicht vorhandene Komma nach »allerherrlichsten« ebenso ergänzt wie im Erstdruck und in der Ausgabe von 1948; vgl. Textband II, S. 1485.

67 Vgl. hier S. 208f. mit Anm. 46.

68 Der Satz »Sie hielten auch alle ihr Leben und Atmen ein wenig an, als es geschah.« findet sich im Erstdruck mit dem Fehler »ihr Leben und Atem«. In der Druckfehlerliste ist dies korrigiert in: »ihr Leben und ihren Atem«. Unsere Edition bleibt bei der fehlerlosen Version von T1 (und Hs.), vgl. Textband II, S. 190₂₁₃₋₁₄.

69 Vgl. ebd. S. 1344₂₇₋₂₉ mit Kommentar. Vgl. auch hier S. 169₂₁₋₂₅.

Die Resonanz- und Wirkungsgeschichte der *Joseph-Romane* verläuft komplizierter als bei allen anderen Werken Thomas Manns.¹ Das hängt natürlich vor allem mit der langen Zeitdauer des Erscheinens der vier Romane zusammen. Jeder von ihnen hat seine eigene Wirkungsgeschichte. Und diese ›Geschichten‹ unterscheiden sich in vieler Hinsicht fundamental, da – durch die Zeitereignisse bedingt – die beiden ersten Romane noch in Deutschland (1933/34), der dritte in Wien (1936) und der vierte in Stockholm erscheinen (1943). Der erste Roman kann trotz der nationalsozialistischen ›Machtergreifung‹ und der (von ihm noch nicht als solche öffentlich zugestandenen) Emigration des Autors noch relativ unbehindert in Deutschland rezensiert werden, der zweite schon mit größeren Einschränkungen, beim dritten, der nicht mehr in Deutschland erscheint, ist an eine wirkliche ›Presse‹ hierzulande nicht mehr zu denken, obwohl er noch mit einigen Hindernissen ausgeliefert und gelesen werden kann, der vierte schließlich erreicht in Deutschland (in den nächsten sechs Jahren) so gut wie keine Leser mehr und kann vor Kriegsende erst recht nicht mehr rezensiert werden.

Von einer unmittelbaren Wirkungsgeschichte der Romane in Deutschland kann also nur bei den beiden ersten, beim dritten

¹ Eine erste Sichtung der Wirkungsgeschichte der *Joseph-Romane*, weit hin auf die Rezeption im deutschsprachigen Raum konzentriert und mit einem Quellenanhang versehen, stammt von Hans Wißkirchen: *Sechzehn Jahre. Zur europäischen Rezeption der Roman-Tetralogie »Joseph und seine Brüder«*. In: Wißkirchen 1991, S. 85–145. Vgl. auch den detaillierteren Überblick in Borchmeyer 2015. Im Rahmen dieses Kommentars kann nur die unmittelbare und zumeist öffentliche Resonanz der *Joseph-Romane* – mit dem terminus ante quem des Todesjahres von Thomas Mann – an repräsentativen Beispielen verfolgt werden. Die Geschichte der wissenschaftlichen Forschung, die das Werk von einer Metaebene aus betrachtet, und die Rezeptionsgeschichte nach Thomas Manns Tod wären Gegenstand einer eigenen Monographie.

nur sehr bedingt und beim vierten bis 1949 eigentlich nicht geredet werden. Anders sieht es mit der deutschsprachigen Kritik außerhalb Deutschlands aus, zumal in Österreich (wo sie beim vierten Roman aber auch verstummen muss) und in der Schweiz sowie in den deutschsprachigen Rezensionsorganen in Ungarn, der Tschechoslowakei und in den Exilzeitschriften. Die Wirkungsgeschichte verlagert sich also von Roman zu Roman immer mehr ins Ausland, schon beim dritten dominiert ganz die Exil-Rezeption sowie die Kritik des europäischen Auslands und vor allem auch Amerikas, und sie internationalisiert sich, nachdem es auch schon beim Erscheinen von *Die Geschichten Jaakobs* bedeutende Kommentare aus dem europäischen Ausland gab, beim vierten Roman schließlich vollständig. Erst 1949, als der vierte Roman endlich in Deutschland erscheint, setzt dessen verspätete Rezeption hierzulande (zunächst in der Bundesrepublik) ein, nunmehr zusammen mit dem Blick auf die gesamte Tetralogie.

Die *Joseph*-Romane bilden aber auch insoweit einen Sonderfall in der Wirkungs- und Resonanzgeschichte der Werke Thomas Manns, als sie gewissermaßen ihre eigene Rezeptionsgeschichte implizieren, die späteren Romane die Wirkungsgeschichte der früheren reflektieren, da die Briefe, Gespräche und Rezensionen über die bereits erschienenen Romane die Konzeption der noch nicht erschienenen immer wieder beeinflussen – so wie die eigenen Äußerungen Thomas Manns, die ›Selbstrezensionen‹ seiner Romane wiederum die Kritik prägen, ja diese sichtlich zu steuern suchen. Der dritte und der vierte Roman sind so auch eine (Rück-)Wirkung der Wirkungsgeschichte. Zwischen Roman und Kritik ereignen sich dergestalt wiederholte Spiegelungen.

I Die Geschichten Jaakobs

Erste Reaktionen

Die unmittelbare Wirkungsgeschichte der *Joseph-Romane* setzt bereits vor Erscheinen des ersten Romans aufgrund der Vorabdrucke² und Lesungen Thomas Manns ein, zu denen er manchen Brief und manche mündliche Würdigung erhält, so von Freunden und Weggefährten (Julius Bab, Ernst Bertram u. a.), aber auch von anderen prominenten – nicht zuletzt jüdischen – Lesern. Max Brod, der Verfasser des für die *Joseph-Romane* bedeutungsvollen Buches *Heidentum, Christentum, Judentum* (1921), äußert sich über die in der neugegründeten Zeitschrift *Corona* (Juli 1930) vorveröffentlichten *Jaakobsgeschichten*³, Martin Buber schickt einen offenbar zustimmenden Brief über die 1927 in der *Neuen Rundschau* erschienene *Höllenfahrt*⁴, der sich leider nicht erhalten hat und für den Thomas Mann sich am 2. April 1928 bei dem großen Bibelübersetzer bedankt⁵; dieser hatte zusammen mit Franz Rosenzweig fast gleichzeitig mit Thomas Manns *Joseph-Romanen* seine Übertragung der Heiligen Schrift begonnen: hier wie da ein Abstieg zum »Archaischen« in Sprache und Gehalt, in den »Brunnen der Vergangenheit«. André Gide wohnt 1931 einer Lesung Thomas Manns aus dem *Joseph* in der Münchner Universität bei und äußert sich einlässlich ihm gegenüber mündlich und in seinem *Journal 1889–1939* (1951) schriftlich über diesen Eindruck⁶, der ihn dann ein paar Jahre später dazu veranlasste, ein rühmendes Vorwort zu einer Sammlung von Aufsätzen Thomas Manns aus jüngster Zeit zu schreiben, die unter dem Titel *Avertissement à l'Europe* im selben Jahr wie das deutsche Original bei Gallimard in Paris erscheint.⁷

2 Vgl. Potempa 1992, S. 99f.

3 Max Brod an Thomas Mann, September 1930 (TMA). Vgl. Thomas Manns dankende Worte in seinem Brief vom 1.9.1930 (GKFA 23.1, 482ff.).

4 38. Jg., H. 12, Dezember 1927, S. 561–597. 5 Vgl. GKFA 23.1, 345f.

6 Vgl. Thomas Mann an Félix Bertaux, 16.9.1931; DÜD II, 117 mit Anm. 87 bzw. TM/Bertaux, 82.

7 Die deutsche Ausgabe erscheint 1938 unter dem Titel *Achtung, Europa!* Aufsätze zur Zeit bei Bermann-Fischer in Stockholm.

»Thomas Mann ist heute einer der wenigen, die wir ohne Einspruch unseres Gewissens bewundern dürfen«, heißt es da nicht zuletzt unter Verweis auf die *Joseph-Romane*. »Keine versagenden Stellen finden sich in seinem Werke, und keine in seinem Leben.«⁸ (Eine Anspielung auf seine Emigration und seinen Briefwechsel mit dem Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn nach dem Entzug seiner Ehrendoktorwürde, der in jenem Sammelband abgedruckt ist.⁹) Die ersten Resonanzen wirken ihrerseits auf den Fortgang des Romans und sind von Thomas Mann ausdrücklich bezweckt. Zumal von den Experten und auf verwandten Spuren wandelnden Autoren will er sich belehren, inspirieren oder auch bestätigen lassen. Ebenso sind seine Vorveröffentlichungen und Lesungen in öffentlichem oder privatem Rahmen immer auch Proben und Erprobungen, dienen dazu, zu prüfen, wie Leser und Hörer reagieren, um daraus für die weitere Arbeit Konsequenzen zu ziehen.

Vorrezensionen des noch nicht erschienenen Romans erscheinen bereits 1932 und im Frühjahr 1933.¹⁰ So veröffentlicht Eduard Korrodi in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 7. August 1932 einen Artikel *Thomas Manns biblischer Roman*¹¹, der den Untertitel *Perspektiven* – eben auf das noch nicht erschienene Werk – trägt. Korrodi stützt sich dabei auf die Vorveröffentlichungen Thomas Manns. »Dann und wann opfert er dem Vorwitz der Leser oder Zuhörer ein Fragment aus dem wunderlichen, aber auch verwunderlich schönen Buch, und jedesmal sind wir vom fernen Mythen-dämmer, der Behaglichkeit, ja Intimität des Erzählens ebenso angezogen wie durch den Verbrauch an Bibelwissenschaft beinahe verstimmt, ahnten wir nicht, daß im Endzweck dieser ironisch aufgelockerten Jakobslegende diese Bemühungen Thomas Manns ihren Lohn haben werden.« Korrodi zitiert ausgiebig das

8 Zitiert nach Schröter 2000, S. 299. 9 Vgl. hier S. 350ff.

10 Vgl. Matter 1972 I, S. 462, u. Jonas 1972, S. 155–165.

11 Eduard Korrodi: *Thomas Manns biblischer Roman. Perspektiven*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Jg. 153, 2. Sonntagsausgabe Nr. 1465, 7. 8. 1932.

soeben im August-Heft der Neuen Rundschau veröffentlichte Fragment *Die Fahrt zu den Brüdern*¹², rühmt dessen humoristische Anmut und bekennt, Goethes *West-östlichen Divan* zitierend, seine »Neugierde« auf die »epische Beute, die Thomas Mann im reinen Osten, Patriarchenluft zu kosten«, wohl geborgen hat.« (So der Schlusssatz der Vorbesprechung.)

Eine ebenfalls prospektive Besprechung veröffentlicht der bedeutende Übersetzer und Linguist Paul (Pavel) Eisner in der *Prager Presse* vom 21. September 1932.¹³ Auch er bezieht sich auf den Vorabdruck von *Die Fahrt zu den Brüdern*, konzentriert sich aber anders als Korrodi – als nahezu einziger Rezensent – ganz auf die poetische Sprachkunst Thomas Manns, seine innovativ-polysemischen Komposita (wie eben das der »Gottesverlegenheit«, welches auch sein Attribut »sorgenvoll« in eine ungeahnte Vieldeutigkeit hineinzieht), seinen Sinn für die Geheimnisse der »Sprachseele«, den ihm die deutsche Literaturkritik seit dem Zauberberg immer wieder abzustreiten pflegt. Eisner, dessen Beobachtungen bis heute Gültigkeit haben und der im folgenden Jahr eine von Thomas Mann hochgeschätzte Rezension der *Geschichten Jaakobs* schreiben wird¹⁴, äußert geradezu Bedenken, ob Thomas Mann sich durch sein Sprachschöpfungstum nicht zu weit über das allgemeine deutsche Sprachbewusstsein erhebe und den Boden der Mittelbarkeit unter den Füßen verliere – und auch den Übersetzer vor kaum lösbare Aufgaben stelle.

Weitere Vorrezensionen stammen von Hans Reisiger in der *Deutschen Tageszeitung* vom 25. Januar 1933¹⁵ und von Otto Zarek im *Pester Lloyd* vom 24. März 1933¹⁶. In dieser deutschsprachigen un-

12 In: *Neue Rundschau*, 43. Jg., H. 8, August 1932, S. 205–226.

13 Paul Eisner: *Sorgenvolle Gottesverlegenheit*. In: *Prager Presse*, Jg. 12, Nr. 258, 21. 9. 1932.

14 Vgl. hier S. 285f. u. Tb. 7. 11. 1933.

15 H[ans] R[eisiger]: *Thomas Mann: Die Geschichten Jaakobs*. In: *Deutsche Tageszeitung*, Nr. 25, 25. 1. 1933.

16 Otto Zarek: *Die Geschichten Jaakobs*. In: *Pester Lloyd*, Jg. 80, 24. 3. 1933.

garischen Tageszeitung hat auch Thomas Mann vorher und nachher publiziert. Schon bevor der erste Roman erscheint, ist in Ungarn (wo die erste Übersetzung gleichzeitig mit dem deutschen Original herauskommt) und in der Tschechoslowakei das Interesse an *Die Geschichten Jaakobs* hellwach. So erscheinen auch die ersten ausländischen Rezensionen der *Geschichten Jaakobs* in der ungarischen Presse (teils deutsch, teils ungarisch) in erklecklicher Zahl gleichzeitig mit den Besprechungen in Deutschland, Österreich und der Schweiz, ja teilweise schon einige Tage früher.¹⁷

Nach dem Erscheinen der *Geschichten Jaakobs* am 10. Oktober 1933 verzeichnet das Tagebuch genau die eingehenden Briefe von Freunden und Bekannten. Vor allem aber die öffentliche Aufnahme, auf die unsere Darstellung sich im Folgenden weithin beschränken muss, wird von Autor und Verleger in der heiklen Situation, in der sich beide befinden (s.u.), mit größter Aufmerksamkeit verfolgt. Bermann Fischer schickt Thomas Mann immer wieder Besprechungen in die Schweiz¹⁸ und schenkt ihm bei einem persönlichen Besuch »freundlich gemeinter Weise« zu Weihnachten ein einmaliges Dokument: eine edel gebundene Mappe mit Besprechungen, die sich im Züricher Archiv erhalten hat, aber bisher gänzlich unbeachtet und unbekannt geblieben ist. Thomas Mann bemerkt zu den hier gesammelten Kritiken im Tagebuch vom 29. Dezember 1933: »Der Inhalt ist aber an sehr wenigen Punkten der schönen Ausstattung wert.« Am Beginn der Sammlung steht – gewissermaßen als Prolog – der Aufsatz des »Hausautors« Hans Reisiger in der *Neuen Rundschau*¹⁹, dann folgen

17 Im Juni 1936 wird Zarek anlässlich einer Lesung Thomas Manns aus eigenen Werken ebenfalls im *Pester Lloyd* schreiben: »Von Thomas Mann sagen, er habe in Budapest eine ›Gemeinde‹, hieße: Budapest herabwürdigen. Nicht eine Gemeinde erwartet ihn, nicht eine Gruppe oder ein literarischer Klan, der auf ein bestimmtes Programm eingeschworen ist. Ihn begrüßt, ihm huldigt in dieser Stadt, wer immer dem Geiste aufgeschlossen ist [...].« Otto Zarek: *Thomas Mann in Budapest*, 7. 6. 1936.

18 Vgl. etwa Tb. 20. 10. 1933 u. 7. 11. 1933.

19 Hans Reisiger: *Thomas Manns ›Geschichten Jaakobs‹*. In: *Neue Rundschau*, 44. Jg., H. 12, Dezember 1933, S. 849–864. Vgl. hier S. 241f.

die Rubriken »Deutsche Stimmen«, »Jüdische Zeitungen und Zeitschriften«, »Aus dem Ausland«, »Gegner« und als Epilog »Kritik der deutschen Kritiken«. Von den 42 in dieser Mappe enthaltenen Besprechungen ist fast die Hälfte nicht in den Bibliographien von Matter und Jonas verzeichnet. Die Fülle der Artikel – sie sind gewiss auch in der Mappe nicht vollständig erfasst – zeigt, wie breit und relativ ungehindert die *Geschichten Jaakobs* noch öffentlich besprochen werden konnten. Die positiven Rezensionen stammen freilich von meist anonym bleibenden Autoren. Auch die im TMA aufbewahrten – aufgrund der jeweiligen Lebenssituation mehr zufälligen als systematischen – Sammlungen der Thomas-Mann-Verehrerin Ida Herz und des Germanisten Wolfgang F. Michael enthalten eine Reihe von Dokumenten, die der Öffentlichkeit bisher nicht bekannt waren, so manche bedeutende Stimme aus dem Ausland: wie die Besprechungen des großen ungarischen Romanciers Sándor Marai²⁰ oder des dänischen Avantgardisten Tom Kristensen.²¹

Schon im Oktober 1933 rollt die beachtliche Welle von Besprechungen an, zunächst wie gesagt in den deutschsprachigen Ländern und Ungarn, aber aufgrund der in dichter Folge erscheinenden Übersetzungen alsbald auch in anderen europäischen Ländern. Am Ende des Erscheinungsmonats resümiert Thomas Mann in seinem Brief an Ida Herz vom 29. Oktober 1933 das bisherige Echo – da er die schlimmsten Attacken auf seinen Roman noch nicht kennt – verständnisvoll: »Die Haltung der Presse ist anständig, und ich kann für ein Werk von diesem Eigensinn und diesen Ansprüchen kein allzu promptes und bereitwilliges Verständnis verlangen.«²² Tatsächlich kann der Roman nicht nur in den Buchhandlungen, »sogar in München«²³ auslie-

20 Vgl. hier S. 41.

21 Vgl. hier S. 290f. Im Folgenden wird jeweils in Klammern verzeichnet, welche der hier referierten Kritiken in der Mappe von Bermann Fischer enthalten, also Thomas Mann garantiert bekannt gewesen sind.

22 DÜD II, 138. 23 Tb. 17. 10. 1933.

gen, sondern wird von den namhaftesten Kritikern der Weimarer Republik besprochen werden, und zustimmende Rezensionen sind durchaus möglich. Fast neun Monate nach der »Machtergreifung« war die Gleichschaltung der literarischen Presse erst in Anfängen erfolgt.

Der Verlag des jüdischen Gründers Samuel Fischer befand sich mit der Veröffentlichung des Romans eines erklärten Widersachers des Nationalsozialismus von dessen Beginn an, der den neuen Machthabern längst ein arger Dorn im Auge war, noch dazu eines Romans mit dezidiert jüdischer Thematik, in bedeutenden Schwierigkeiten. Zwar gehörte Thomas Mann nicht zu den verbotenen Autoren, und er verzichtete nicht zuletzt mit Rücksicht auf den Verlag vorerst darauf, sich öffentlich zur Emigration zu bekennen, aber jedermann wusste, weshalb er sich – nach dem »Protest der Richard-Wagner-Stadt München« gegen seine Festrede aus Anlass des 50. Todestages Wagners – im Ausland »aufhielt«. ²⁴ Deshalb versuchte der Verlag, mit einer sich der völkischen Ideologie andienenden Verlagsankündigung vom Oktober 1933 ²⁵ der zu erwartenden Kritik der nationalsozialistisch infiltrierten Presse zuvorzukommen, sie prophylaktisch zu konterkarieren – vergebens, wie die Reaktionen der völkischen Literatur-»Kritik« zeigen werden. Thomas Manns Roman wird in der Ankündigung als ein »heroisches Unterfangen« dargestellt, als »das Epos der heldischen und zugleich priesterlichen Ackerbauern und Staatengründer. Man dient und schafft auf der Scholle und feiert im Herzen mit Göttern und Dämonen«, kurz und gut als eine rechte Blut-und-Boden-Ausgeburt. Davon hat sich die nationalsozialistische Kritik nicht beeindrucken lassen, wohl aber die kommunistische. So bezieht sich Ernst Ottwald in der Exilzeitung *Neue deutsche Blätter* auf ebendiese Sätze und folgert, leider sei »dieses Buch nicht unschuldig daran, daß man bei einer

24 Vgl. *Leiden und Größe Richard Wagners u. Erwiderung [auf den »Protest der Richard-Wagner-Stadt München«]*; E IV, 11–74 mit Kommentaren.

25 Siehe Kurzke 1993, S. 168f.

Beschreibung seines Inhalts so zwanglos in die bössartige Terminologie neudeutscher Literaturkritik hinübergeliten kann. Denn dieses Buch ist ein Mißverständnis, und es wird oft und gründlich mißdeutet werden. Und das in einem Sinne, der mit dem ›Dienen‹ an einem ›höheren Deutschland‹ nicht mehr zu vereinigen sein wird.«²⁶

Thomas Mann steht in den Jahren 1933–1936 zwischen zwei ideologischen Fronten, die sich auch in der Kritik an den beiden ersten *Joseph-Romanen* manifestieren. Die völkische Kritik befiehlt den Emigranten, die Exilkritik den Autor, der sich noch nicht zur Emigration bekennt. Und beide Seiten machen nun die *Joseph-Romane* zum Exempel seiner politisch-moralisch-ästhetischen Unzuverlässigkeit. Von rechts wie links werden sie weniger als Kunstwerk denn durch die ideologische Brille wahrgenommen. Nachdem der S. Fischer Verlag seinen Sitz von Berlin nach Wien verlegt und Thomas Mann nun unmissverständlich sein Bekenntnis zur Emigration abgelegt hat – mit den bekannten Folgen seiner Ausbürgerung und dem Entzug der Ehrendoktorwürde der Universität Bonn Ende 1936 –, ändern sich zwar nicht die Tendenzen der völkischen Kritik, sie verschärfen sich vielmehr erheblich, aber sehr wohl diejenigen der linken Exilkritik, deren Ansichten sich teilweise – wie das Beispiel des kommunistischen Kritikers Alfred Kurella zeigt – um 180 Grad wenden (zumal unter dem Eindruck von Thomas Manns Brief an den Bonner Dekan, der weltweites Aufsehen erregt).²⁷ Hugo Huppert resümiert 1937 in den Moskauer *Deutschen Blättern der Internationalen Literatur*: »Jeder Schritt Thomas Manns seit Dreiunddreißig ist im Reich und in der Emigration zum Gegenstand der freund- und feindlichen Erörterungen geworden: beide Seiten – die ver-

26 Ernst Ottwald: *Der Turm zu Babel. Thomas Mann »Die Geschichten Jaakobs«, Roman*. In: *Neue deutsche Blätter*, Jg. 1, 15. 12. 1933, S. 253–258; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 225–230. Ottwald zitiert hier aus Thomas Manns Brief an die Wiener Arbeiter-Zeitung vom 25. 10. 1933 (siehe hier S. 270).

27 Vgl. hier S. 350ff.

söhnliche [die seine Rückkehr nach Deutschland erstrebte] und die unversöhnliche – hofften und rechneten auf ihn, mit wechselnder Wahrscheinlichkeit. Thomas Mann war ein vielumstrittener Index der kulturpolitischen Aussichten der Hitlerdiktatur. Jeder Anschein einer Neutralität in seinem Verhalten hatte Angriffe von hüben und drüben zur Folge, bis die sichere Kraft des Charakters, die Treue eines unabhängigen Schöpferturns jene Situation schuf, da Thomas Manns staatsbürgerliche Exkommunizierung aus dem Dritten Reich den folgerechten Schlußstrich zog.«²⁸

Innerdeutsche Kritik: die bürgerlich-konservative Presse

Vor der Wiedergabe der Rezensionen vonseiten der völkisch-nationalsozialistischen und der (im Exil befindlichen) kommunistischen »Front« soll jedoch der Blick auf die »bürgerliche« Kritik im deutschsprachigen Raum fallen, die nicht selten zu Urteilen gelangt, deren ideologische Basis kaum von der völkischen zu unterscheiden ist. Betrachtet man die zahlreichen Rezensionen der *Geschichten Jaakobs*, die in dichter Folge im Spätherbst 1933 in Deutschland erschienen, so durchmessen wir das ganze ideologische und ästhetische Spektrum, das sich im ersten Jahr der nationalsozialistischen Diktatur in der Zeitungslandschaft noch zeigen konnte. Eine der ersten Besprechungen (Thomas Mann nennt sie im Tagebuch vom 17. Oktober, anscheinend noch auf Informationen aus zweiter Hand gestützt, eine »respektvoll ablehnende«, drei Tage später spricht er von »abneigungsvoller Objektivität«) stammt von Dettmar Heinrich Sarnetzki in der Literaturbeilage der *Kölnischen Zeitung* vom 15. Oktober 1933.²⁹ Sie ist

28 Hugo Huppert: *Thomas Manns Entscheidung*. In: *Internationale Literatur, Deutsche Blätter*, 7, 1937, S. 109–111; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 287–290.

29 Dettmar Heinrich Sarnetzki: *Ein biblisches Epos von Thomas Mann*. In: *Kölnische Zeitung*, Nr. 42, 15. 10. 1933, Beilage: *Die Literatur*; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 214–217.

auch in der Abteilung »Gegner« von Bermann Fischers Rezensionen-Mappe enthalten. Seit 1913 Feuilletonchef der *Kölnischen Zeitung*, war Sarnetzki einer der einflussreichsten Kritiker im Rheinland. Aus seiner nationalkonservativen Haltung hat er nie einen Hehl gemacht. Gleichwohl wurde er 1943 seines Amtes – das er nach vorangegangener Kritikertätigkeit bei der *Kölnischen Zeitung* dreißig Jahre innegehabt hatte – enthoben und mit einem Schreibverbot belegt, da er sich weigerte, sich von seiner jüdischen Frau zu trennen.

Sarnetzki lässt in seiner Rezension keinen Zweifel daran, dass die »deutsche Gegenwart« Thomas Mann trotz seines Weltruhms heute »erheblich kritischer« gegenüberstehe als früher, nicht nur dem kosmopolitisch-pazifistisch-republikanischen Essayisten, sondern auch »dem repräsentativen Typ eines absinkenden Bürgertums und dem Vertreter jener intellektualistischen Epik, die, dem Volkstum entfremdet, sich in abseitiger Geistigkeit und einem formalen *l'art pour l'art* verlor«. Bei ihm stehe »Intellektualismus« gegen »Seele«, »Weltbürgertum« gegen »Volkstum« – man möchte mit den Formeln von Klages ergänzen, die unausgesprochen im Hintergrund stehen³⁰: »Geist« offenbart sich bei ihm als »Widersacher der Seele«, und so zeigt er sich in den Augen von Sarnetzki als »Schriftsteller« und nicht als »Dichter«. Dazu bemerkt Thomas Mann im Tagebuch vom 18. Oktober: »Die Besprechung der *Kölnischen Zeitung* scheint unglaublich untergeordnet und ein ödes Beispiel der geistigen Wiederkäuerei in Deutschland, abgestandener Jargon: ›Intellektualistische Geistigkeit – ›Dichtung des Volkstums«. Stumpfsinnig.«

Der Rezensent beruft sich ausdrücklich auf die von Josef Ponten 1924 um Thomas Mann entfachte Debatte ›Dichter versus Schriftsteller³¹, deren Spuren die *Joseph*-Kritik in Deutschland nachhaltig bestimmen – bis hin zu den Rezensionen der *Joseph*-

³⁰ Vgl. Entstehungsgeschichte S. 56–60 u. Quellenlage S. 150ff.

³¹ Vgl. Hans Wysling (Hg.): *Dichter oder Schriftsteller? Der Briefwechsel zwischen Thomas Mann und Josef Ponten 1919–1930*. Bern 1988.

Romane nach 1949. In seinen 1946 unter dem Titel *Leiden an Deutschland* veröffentlichten »Tagebuchblättern aus den Jahren 1933 und 1934« hat Thomas Mann mit »Ekel und Grauen« die »trostlose[] Inferiorität und Dummheit« kommentiert, die sich in jener trüben Antithetik von Dichtung und Schriftstellerei manifestiere.³² Der völkische, radikal antisemitische Literaturhistoriker Adolf Bartels hatte schon 1922 die These aufgestellt, der »Schriftsteller« Thomas Mann scheine längst den »Dichter abgelöst zu haben«.³³ Zwei Jahre später veröffentlichte Josef Ponten in der *Deutschen Rundschau* seinen *Offenen Brief an Thomas Mann*, in dem er diesem vorhält, aus dem »wahrhaften und großen Dichter« von den *Buddenbrooks* bis zum *Tod in Venedig* sei »mehr und mehr, und offenbar mit Lust und Absicht« der »Schriftsteller« geworden. Und er entwickelt nun seine Typologie des Schriftstellerischen und Dichterischen: hier »Naturgewand«, dort »Schneiderkunst«, hier das »Dunkel der Nacht«, dort »helle Klarheit«, hier »Offenbarung«, dort »Belehrung«, hier »Ewigkeit«, dort »Zeit« usw.³⁴

Diese Typologie wird in der Folgezeit immer wieder von rechtskonservativer und völkischer Seite aufgegriffen, so eben auch von Sarnetzki. Dichter, so konstatiert dieser, ist nur, wer eins ist mit »des Volkes Seele«, seine »Volkszugehörigkeit« bekennt. Nur zum Teil sei der Roman wirkliche Erzählung – und Sarnetzki zögert nicht, eine Reihe von Kapiteln als »wahrhafte Meisterstücke« zu bezeichnen und »zum Besten« zu zählen, »was Thomas Mann geschrieben hat«, bis hin zum »ergreifenden Abschluß« von Rahels Tod –, aber der große epische Wurf werde immer wieder durch angebliche »wissenschaftliche Auseinandersetzung« und »spitzfindige theologische Deutung« (deren humoristisch-ironischen Charakter der Rezensent nicht durch-

32 GW XII, 725.

33 Adolf Bartels: *Thomas Mann, der Schriftsteller*. In: *Neue Preußische (Kreuz-) Zeitung*, Nr. 267, 11. 6. 1922, Beilage; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 92–95, hier S. 92.

34 TM/Ponten, 90–115 bzw. Schröter 2000, S. 110–118, dort S. 113–116.

schau) zersetzt, die dem Roman seinen »künstlerischen Charakter« raubten, so sehr er eine »außergewöhnliche geistige Leistung« darstelle. Doch: »Um einen solchen Stoff zu meistern, mußte eine ursprüngliche dichterische Ergriffenheit, Frömmigkeit und Naivität vorwalten und nicht eine rein verstandesmäßige Einstellung.« Wieder west der Geist als Widersacher der Seele im Hintergrund. Der entscheidende Einwand von Sarnetzky ist, dass eben Mythos und Logos – im Gegensatz zu Thomas Manns Bestreben, beide zu versöhnen – unvereinbar seien, dass bei Thomas Mann also »das warme Zwielflicht des Mythos durch das harte Licht der Forschung aufgehoben, die naive Klarheit durch eine bewusste wissenschaftliche, die legendäre Schönheit der »schönen Geschichten« (vertraut durch Luthers Sprache) durch eine geistig kühle, hochkultivierte, dem Mythos durchaus abträgliche ersetzt worden ist.«³⁵

In eine ähnlich skeptische, die Bibel gegen Thomas Manns biblisches Epos ausspielende, aber weniger ideologisch fixierte Richtung weist die Rezension eines anderen prominenten Kritikers der Weimarer Republik: Bruno E. Werner in der *Deutschen*

35 Auf Sarnetzkis Rezension bezieht sich ein langer Brief von Jonas Lesser an Thomas Mann vom 16. Oktober 1933 (einen Tag nach Erscheinen jener Rezension), in dem es heißt: »Man komme doch nicht immer wieder mit den schon langweilig gewordenen Einwänden, die man auch beim ›Zauberberg‹ zu hören bekam und die ich etwa gestern aus dem Munde eines Kritiker-Bonzen in der Kölnischen Zeitung vernahm. Sie haben es selbst am besten zurückgewiesen, dieses anmaßend-oberlehrerhafte Gerede, als Sie sagten: ›Sprengung der Form? Diese Furcht entspringt einem kleingläubigen Mangel an Vertrauen in die persönlich-synthetischen Fähigkeiten der Kunst, ihr Vermögen einheitlicher Durchheiterung und Vergeistigung. Als ob nicht der Essay, die Analyse, das Kritisch-Scheindirekte ein ebenso verspieltes und dichterisches Kompositionsmittel abgeben könnte, wie etwa der Bericht und der Dialog!‹ Ein dichterisches zumal, wie es in allen Zeilen dieser Scheindirektheit mit der Seele zu greifen ist, so daß in der Tat nicht zu sagen ist, ob von der ›reinen‹ Epik oder der ›Essayistik‹ des Buches die tieferen Reize ausgehen, ob diese oder jene inniger bezaubert, die Seele einspinnt und nicht nur den ›Geist.‹« (TMA)

Allgemeinen Zeitung vom 25. Oktober 1933; auch sie unter den »Gegnern« in Bermann Fischers Mappe.³⁶ Als »Halbjude« zu ständigen Konzessionen genötigt, schwankte Werner seit 1933 zwischen Anpassung an die Ideologie des »Dritten Reichs« und bisweilen tollkühnen Versuchen, die Tradition der europäischen und deutschen Avantgarde in Deutschland am Leben zu erhalten – ein typischer Repräsentant der »Inneren Emigration« in ihrer ganzen Zwiespältigkeit. Die beachtlich elegant geschriebene Rezension zeugt, so genau sie versucht, z. B. die Gedankenlinie der *Höllenfahrt* nachzuzeichnen, von der Fremdheit des Kritikers gegenüber diesem Roman: »Es ist ein seltsames Gemisch von Legende, Fabel, Mythologie, moderner Psychologie und Religionsgeschichte, mit denen hier die schlichten Gesänge der Hirten unter das Mikroskop genommen werden, ein Mikroskop, mit dem James Joyce das 24-Stunden-Leben eines Alltagsmenschen analysiert hat.« Die überraschende Parallele zwischen Thomas Mann und Joyce zeigt, dass der Rezensent mit künstlerischen Tendenzen der internationalen Moderne vertraut ist, was die meisten anderen deutschen Kritiker zumindest in ihren Besprechungen nicht zu erkennen geben. In kaum einer Rezension fällt einmal der Name eines nichtdeutschen oder nicht deutschsprachigen Autors. Die deutsche Literaturkritik, aus welchem ideologischen Lager auch immer, riegelt sich weithin von der Literatur der europäischen, ganz zu schweigen der außereuropäischen Moderne ab.

Der Vergleich des ersten *Joseph*-Romans mit Joyces *Ulysses* – seinerzeit durchaus kühn, da Letzterer in Deutschland allenfalls Experten bekannt war – führt bei Bruno E. Werner freilich zu keinem positiven Urteil über den Roman. In dem Bestreben Thomas Manns, die monumentalen Gestalten des Alten Testaments zu vermenschlichen, sieht Werner eine Verkleinerung des Mythos. Immerhin fesselt es ihn, »wie in den verschiedenen Gestal-

36 Bruno E. Werner: *Thomas Manns Josephroman. I. Band: »Die Geschichten Jaakobs«*. In: *Deutsche Allgemeine Zeitung*, Nr. 470, 25. 10. 1933; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 220–223.

ten charakteristisch jüdisch erscheinende Züge herausgearbeitet werden« (was wohl ohne antisemitische Absicht geschrieben ist). Doch um sich nicht der Gefahr auszusetzen, hier im Bewundern zu weit zu gehen, schränkt der Rezensent mit der typischen Attitüde der Selbstzensur und ›verdeckten Schreibweise‹ ein: »[...] wobei allerdings die erstaunlich vorurteilslose Herablassung des Autors gegenüber den Erzvätern ein wenig peinlich berührt.« Alles in allem überzeugt der Roman den Rezensenten nicht: »So steht man am Ende dieses Buches da und beschließt als einzigen Gewinn, wieder einmal die Bücher Mosis zu lesen, [...] um statt eines artistischen Gewirrs von Linien und Ornamenten wieder das einfache, wuchtige, heroische Geschehen auf sich wirken zu lassen«. Sein Fazit: Das Buch ist das ephemere Produkt beachtlichen Schriftstellerfleißes. »Und das ist wohl zu wenig, um vor der Zeit Bestand zu haben.«

Zu den »Gegnern« rechnet Bermann Fischers Rezensionen-Mappe auch Paul Fechter mit seiner Besprechung der *Geschichten Jaakobs* in der von ihm gegründeten und mitherausgegebenen Zeitschrift *Deutsche Zukunft* vom 22. Oktober 1933.³⁷ Fechter gehört wegen seiner widersprüchlichen Haltung zu den umstrittensten Kritikergestalten während des ›Dritten Reichs‹, und zwar ebenso wohl aufseiten der Nazis wie der Nazigegner. In seiner Literaturgeschichte von 1941 wertet er Hitlers *Mein Kampf* zum literarischen Kunstwerk auf, andererseits gehörte er seit 1938 der »Mittwochs-Gesellschaft« an, die der Widerstandsbewegung nahestand, und geriet in den letzten Jahren des ›Dritten Reichs‹ mehrfach in ernsthaften Konflikt mit dem nationalsozialistischen Regime. Auch sein Verhältnis zu Thomas Mann ist zweideutig. In der stramm nationalsozialistischen *Fränkischen Tageszeitung* wird er am 2. September scharf attackiert: »Man sollte annehmen«, so beginnt der Artikel, »daß über Thomas Mann die Akten geschlossen

37 Paul Fechter: *Thomas Mann: Die Geschichten Jaakobs*. In: *Deutsche Zukunft*, Nr. 2, 22. 10. 1933.

sind und daß man über seine kultivierte Salonschwätzeri in einer Zeit, in der eine neue, volkstumsbewußte Dichtergeneration kraftvoll ihre Stimme erhebt, zur Tagesordnung übergeht. Aber es gibt immer noch Leute, die in der Entwicklung zwei Jahre hinterher sind und die noch nicht gemerkt haben, daß inzwischen eine nationalsozialistische Revolution auch in den Bereichen der Geistigkeit gründlichst aufgeräumt hat. Zu diesen ›Hinterwäldlern‹ scheint Paul Fechter zu gehören«, der im Juniheft der *Deutschen Rundschau* das Ausscheiden Thomas Manns aus der Deutschen Dichterakademie bedauert habe. So viel man, so wird Fechter zitiert, gegen Thomas Manns »Haltung zu dem Aufstieg des neuen Nationalsozialismus« und seine diesbezüglichen »außerordentlich törichten und peinlichen Anmerkungen« einwenden könne, sei sein Ausscheiden doch aufgrund seines großen Renommées im »Ausland« für das Ansehen der Akademie sehr nachteilig, denn sie habe nun »einen großen, schönen, weithin sichtbaren Wimpel« verloren. Die *Fränkische Tageszeitung* höhnt, Fechter werde bestimmt bald auch den von Dummköpfen für einen großen Physiker gehaltenen Albert Einstein und Richard Tauber mit seiner »schmalzigen Kopfstimme« zu »Wimpeln« deutscher Kultur erklären. Und der Artikel schließt mit den Worten: »Guten Morgen, Herr Fechter! Ausgeschlafen? Reiben Sie sich gründlichst die Augen aus! Wir leben in der nationalsozialistischen Revolution! Für die ist der ›Fall Thomas Mann‹ schon längst erledigt und alle Versuche, ihn wieder aufs Tapet zu bringen, können bei uns nur ein vergnügtes Lächeln hervorzubringen.«³⁸

Fechters Rezension der Geschichten Jaakobs ist ebenso zweideutig wie seine Gesamthaltung zum ›Dritten Reich‹. Freilich ist ihr gedankliches und rhetorisches Niveau deutlich höher als das der ›Starkritiker‹ Sarnetzki oder Diebold. Sie beginnt mit einem Pau-

38 sti.: Paul Fechter ›sicht‹ für Thomas Mann. In: *Fränkische Tageszeitung*, Nr. 80, 2. 9. 1933 (TMA).

kenschlag: Fechter sieht Thomas Mann in einem heimlichen literarischen Wettstreit mit Richard Beer-Hofmanns biblischem Dramenzyklus, dessen Vorspiel von 1918 *Jaákobs Traum* lautet.³⁹ Das zweite -a- im Namen des biblischen Patriarchen legt ihm diesen Bezug nahe. Ungewöhnlich ›undeutsch‹ ebenso der Vergleich von Thomas Manns »analytischem« Verfahren mit demjenigen von James Joyce und seiner Intellektualität mit derjenigen von George Bernard Shaw. Aus dem Rahmen der gängigen deutschen Kritik fällt auch Fechters genaue Beobachtung der Zeitstruktur des Romans: Einen »sphärischen Roman« nennt er ihn, der die herkömmliche erzählerische Chronologie aufhebe; von »romantischer Auflösung der sozusagen bürgerlichen Zeitfolge« spricht er, und zugleich im Hinblick auf ein von Thomas Mann gezeichnetes archaisches Menschentum, welches noch »kein heutiges umgrenztes Ich« kenne, resümiert er: »[...] die Welt ist wie eine große Kugel voll von Taten und Wesen und Schicksalen, an denen die einzelnen traumhaft bald hier, bald da ihr Teil haben«.

Wer erwarten sollte, dass Fechter von seinen beachtlichen Grundeinsichten her nun zu einer großen Würdigung des Romans anheben würde, sieht sich freilich getäuscht. Recht unvermittelt schlägt die Wertung in der Mitte der Rezension um: Thomas Mann wird als eine im Grunde »sehr undichterische, sehr bürgerliche Natur« bezeichnet, die in diesem Roman mehr oder weniger vergeblich über sich selbst hinauszugehen suche; »dichterische Betrachtungen eines Undichterischen« nennt er unter Allusion auf Thomas Manns essayistisches Hauptwerk das biblische Projekt. Immerhin erkennt er die »Ironie des Sprachlichen«, durch die der Autor ständig Distanz zu seinen Gestalten schaffe, ein unmittelbares Verhältnis zu ihnen konterkariere, aber

39 Den Vergleich mit Beer-Hofmann zieht auch – in durchaus positivem Sinne – der anonyme Rezensent (P.W.) der B.Z. am Mittag vom 16. 10. 1933 (*Thomas Manns Joseph-Roman. Erster Teil. Die Geschichten Jaakobs*. In: B.Z. am Mittag, Jg. 57, Nr. 247). Vgl. Anm. 94.

diese Ironie wertet er als »überheblich« ab, als bloßes Kreisen des Autors um sich selbst. Auf Mephistos Resignation am Ende des *Faust* anspielend, konstatiert er endlich: »[...] eine große Arbeit für ein Stück unnötiger Kunst verthan.«⁴⁰ So kann er in den Tenor zumal der nationalsozialistischen Thomas-Mann-Abfertigung – seiner Verstoßung in den Orkus einer überlebten Kunst – einstimmen, wenn er schließt, für die »Zukunft«, für eine Generation, die »das Neue zu bauen« strebe, sei in diesem Roman nichts geleistet.

Der prominenteste Rezensent der *Geschichten Jaakobs* ist zweifellos Bernhard Diebold gewesen, neben Herbert Ihering und Alfred Kerr der einflussreichste (zumal Theater-)Kritiker der Weimarer Republik. Schweizer von Geburt, kehrte er, der Anfang 1935 aufgrund seiner jüdischen Herkunft Arbeitsverbot erhielt, nach zwei Jahrzehnten als Kritiker der *Frankfurter Zeitung* in seine Heimatstadt Zürich zurück. In seinem Artikel *Olympia des Geistes* in der *Frankfurter Zeitung* vom 16. Mai 1933 hatte er noch die NS-Machthaber nachdrücklich davor gewarnt, Thomas Mann aus dem deutschen Geistesleben auszustoßen. Gleichwohl hatte er selbst schon den *Zauberberg* in seiner Rezension vom 19. Dezember 1924 missfällig besprochen⁴¹, mit den üblichen Vorbehalten der deutschen Kritik gegenüber Thomas Manns angeblicher »Kälte« und reinen Artistik (von der »kalten Eisluft schriftstellerischer [eben nicht »dichterischer«] Meisterschaft« redet er), dem Überwuchern der Handlung durch analytische und essayistische Elemente – die Welt des *Zauberberg* sei nichts als eine »Experimentierwelt« –, der Konterkarierung der mitmenschlichen Identifikation des Lesers mit den Gestalten des Romans, kurz all den Elementen narrativer Modernität, die Thomas Mann mit der europäischen Moderne und Avantgarde verbinden. All diese Befremdlichkeiten sieht Diebold in den *Geschichten Jaakobs* wiederkehren. Seine Re-

40 Vgl. *Faust II*, V. 11837: »Ein großer Aufwand, schmählich! ist verthan« (WA I, 15, 326). 41 Vgl. GKFA 5.2, 111f.

zension in der *Frankfurter Zeitung* vom 25. Oktober 1933⁴² ist in ihrer Skepsis gegenüber Thomas Manns ›Humanisierung‹ und Psychologisierung des Mythos bei allem unverhohlenen Respekt gegenüber dem gigantischen Romanentwurf ein deutlicher Verriß: »Er [Thomas Mann] reduziert den Mythos auf menschliches Größenmaß. Er realisiert den Mythos zum Roman. Und die Vermenschlichung wird damit zur Verkleinerung.« Er argumentiert also ähnlich (ja noch prononcierter) wie Bruno E. Werner am selben Tag in der *Deutschen Allgemeinen Zeitung*.

Thomas Mann, so Diebold, entkleidet die Patriarchen ihrer Monumentalität. »Er stellt sie in die Wüste, auf den Acker, an den Brunnen, so wie er heutige Araber oder Kopten an der Zisterne schaffen sah. Er macht sie psychologisch und ethnographisch. Er beläßt ihnen alle ›Wüstenreste‹. [...] Er versucht keinen Mythos von antiken Patriarchen, sondern einen Bauernroman – wie ein Jeremias Gotthelf unter Beduinen.« Doch hinter diesen »alltäglich gemachten«, »unmythisch gewordenen Menschen« baue er eine mythische Kulisse auf, welche Diebold unglaublich dünkt, werde sie doch ganz und gar ergrübelt. »Mit den Instrumenten der Logik und des Wissens bahnt er die archäologischen Schächte, die zum primitiven Urmenschen führen sollen, der ›realistisch im ›Mythus‹ lebt.« Dieser Mythos jedoch »wird nicht geschaut, sondern nur ›verstanden‹.« Kein »Fest der Erzählung« sei der Roman, wie der Erzähler selber meine, sondern im Ganzen »eine mühselige Lektüre, eine Gehirnwanderung über einen Scherbenberg von Gedanken; durch ein ethnologisches Museum; durch einen Mythos, der uns so wenig angeht wie die menschlichen Handlungen, die da geschehen [...]«.

Obwohl Thomas Mann sich doch die Vermenschlichung des Mythos zum Ziel gesetzt hat, empfinden wir nach Diebold mit seinen Menschen keine »Sympathie«, keine »Menschverbundenheit«; sie lassen sich nicht »lieben«. Und das gründe nicht zuletzt

42 Bernhard Diebold: *Thomas Mann unter den Patriarchen*. In: *Frankfurter Zeitung*, Nr. 774, 25. 10. 1933.

in dem Zuviel an Psychologie. Hat Thomas Mann doch seit Beginn seiner Arbeit an den *Joseph-Romanen* nach der Verbindung von »Psychologie und Mythos« gesucht, wie schon die *Pariser Revue* von 1926 bezeugt, in der er diese Verbindung polemisch gegen Alfred Baeumler verteidigt, welcher ihre Möglichkeit leugne.⁴³ »Mythos mit Psychologie« – auch Diebold will das nicht grundsätzlich ausschließen, aber Thomas Mann sei sie nicht gelungen, und der Rezensent spielt ihre glückliche Verbindung in Carl Spittlers *Olympischem Frühling* gegen ihn aus. (Schon in seinem Artikel *Die drei Meister. Carl Spittler, Gerhart Hauptmann, Thomas Mann* in der *Frankfurter Zeitung* vom 30. Dezember 1924 hat er Spittler deutlich den Vorzug vor Thomas Mann gegeben.) Diebolds Fazit: Mit der einen Ausnahme der Liebesgeschichte zwischen Jaakob und Rahel beschwöre Thomas Mann nur einen – und das sind die letzten Worte der Kritik – »toten Mythos«.

Diebold bewegt sich mit seiner Polemik gegen die verstandesmäßige und psychologische »Mikroskopierung« des Mythos hart an der Grenze zur nationalkonservativen Kritik à la Sarnetzki, auch wenn ihm dessen Volkstumsideologie fernsteht. Und was ihn mit den meisten Kritikern des Romans aus dem rechten wie linken Lager verbindet: Ihm entgeht gänzlich seine humoristisch-ironische Erzählhaltung. Thomas Mann fühlte sich durch Diebolds Rezension deutlich verletzt und sah sie aus demselben Geist heraus geschrieben wie die ausdrücklich erwähnten Kritiken von Sarnetzki und Bruno E. Werner, wie sein Brief an Ida Herz vom 29. Oktober 1933 zeigt: »Er hat sich genau so verhalten, wie im Falle des *Zauberberg*, hartstirnig und widerspenstig, wenn auch Ausdrücke wie »unerhört« und »erstaunlich« mitunterlaufen.«⁴⁴ Ähnlich hat er schon im Tagebuch vom 25. Oktober 1933 notiert: »Diebolds Besprechung des *Jaakob*: widerspenstig-bewunderungsvoll. Daß das Buch »erstaunlich«, die Wortkunst »unerhört« ist läuft in einer Menge Hartköpfigkeit und Mangel an Reizempfänglichkeit mit unter. Niedergeschlagen.«

43 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 57–60. 44 *DüD* II, 138.

Umso erfreuter ist er, dass andere Schriftsteller wie René Schickele ähnlich verärgert über Diebolds »Hartstirnigkeit« sind wie er selbst⁴⁵. An Schickele schreibt er am 29. Oktober 1933: »[...] herzlichen Dank für Ihren Ärger! Ich war auch einen Augenblick niedergeschlagen. Aber es hat nichts auf sich. D.[iebold] hat seinerzeit den ›Zauberberg‹ genau so mies gemacht, genau so widerpenstig und übellaunig darüber geschrieben – und jetzt, neulich hat er ihn für ein Aktivum der abgelaufenen Epoche erklärt. Über das Neue wird Klügeres schon mit der Zeit noch gesagt werden – man kann für ein so eigensinniges und ungewohntes Buch nicht vom ersten Tage an herzliche Aufnahmewilligkeit erwarten.«⁴⁶

In diesen Tagen der Indignation über Diebolds Rezension (26./27.10.1933) schreibt Thomas Mann, wie das Tagebuch ausweist, seinen Kokoschka-Brief, der im Novemberheft des *Wiener Kunstwanderers* erscheinen wird. Hier erklärt er – offensichtlich in unmittelbarer Reaktion auf Diebolds Kritik an seiner Psychologisierung des Mythos – die »Vereinigung von Mythos und Psychologie«⁴⁷, welche schon in der *Pariser Rechenschaft* artikuliert ist und drei Jahre später in der Freud-Rede programmatisch entfaltet wird, geradezu zur Leitidee seiner *Joseph-Romane* und steuert so wirkungsvoll ihre weitere Rezeption. Wird diese Idee doch die zukünftige Interpretation und Kritik der Romane weithin dominieren.

Höchst bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die anonyme Metarezension der deutschen Rezensionen der *Geschichten Jakobs* im *Düsseldorfer Mittag* vom 6. Dezember 1933, die Bermann Fischer unter der Rubrik »Kritik der deutschen Kritiken« an das Ende seiner Rezensionen-Mappe für Thomas Mann gesetzt hat. Der Verfasser resümiert: »Die Publikation des ersten Bandes von Thomas Manns Trilogie *Joseph und seine Brüder* ist in der Presse weithin mit Skepsis oder völliger Ablehnung beantwortet wor-

45 Tb. 26. 10. 1933. 46 TM/Schickele, 44.

47 [Über Oskar Kokoschka]; GW X, 915.

den«, ja er spricht vom »Mißerfolg des Jaakob«, von dem angesichts der erklecklichen Zahl auch zustimmender Rezensionen und der hohen Verkaufszahlen gewiss nicht die Rede sein kann. (Gerade Düsseldorf ist, wie Bermann Fischers Rezensionssammlung zeigt, eigentümlicherweise eine Hochburg der positiven Rezeption der *Geschichten Jaakobs*.) Die Rezensenten, so der anonyme Kritiker, hätten »so gut wie nichts« von der modernen Faktur des Romans bemerkt, die in der Verbindung von »anthropologischem Interesse« und moderner Natur- und Geisteswissenschaft mit der »psychologischen Ironie« des zeitgenössischen Romans bestehe. Dabei hätten sie nur Thomas Manns Selbstäußerungen lesen müssen. »Wie denn überhaupt das Intelligenteste, was über Thomas Mann gesagt worden ist, von ihm selber stammt.«

Gerade seine »Intelligenz« aber und seine Beschlagenheit in den modernen Wissenschaften, so der Rezensent, machen die Kritiker Thomas Mann zum Vorwurf. Die von ihnen behauptete Unvereinbarkeit der modern-intellektuellen Durchdringung des mythischen Stoffs mit dessen »Naivität« ist für den Metakritiker nur eine plumpe Verwechslung von Form und Gegenstand. Und wenn den Kritikern das »psychologische Verfahren« im Umgang mit dem Mythos eine Art Sakrileg, eine »Profanierung des Heiligen« sei, eine »Zersetzung des ehrwürdig Einfachen«, so missachteten sie Thomas Manns Grundintention, welche die Konsequenz aus der Arbeit eines ganzen Jahrhunderts, der Mythosforschung von der Spätromantik über Bachofen bis Nietzsche ziehe und die nun einmal in der »Vereinbarkeit von Mythos und Psychologie« gründe.⁴⁸

48 Unter den »Gegnern« in Bermann Fischers Rezensionen-Mappe erscheinen auch Rezensionen, die keine regelrechten Verrisse sind, sondern nur zum Ausdruck bringen wollen, dass Thomas Mann sich partiell »verirrt« habe. So ist Carl Weichardt in der *Berliner Morgenpost* vom 22. Oktober 1933 der Roman zu »alexandrinisch« (ein in der Kritik der *Joseph-Romane* mit inflationärer Häufigkeit vorkommendes Attribut) und verdeckte so immer wieder,

Erheblich positiver als die bisher gewürdigten Rezensionen – und weithin frei auch von ideologischen Vorurteilen – fällt das Urteil von Hans Flemming im *Berliner Tageblatt* vom 26. Oktober 1933 aus.⁴⁹ Thomas Mann hat die »warme Besprechung« gleich gelesen, wie das Tagebuch vom 28. Oktober ausweist. (Sie ist auch in der ersten Abteilung von Bermann Fischers Mappe enthalten, die »Deutsche Stimmen« mit positiver Wertung des Romans sammelt.) Flemming hat allerdings wie die meisten Kritiker Schwierigkeiten mit der vermeintlichen Verwissenschaftlichung des epischen Stils und des Mythos durch Thomas Mann. Er identifiziert die Person des Autors umstandslos mit seiner Erzählerfigur; für die ironische Distanz zwischen jener Person und dem Narrator fehlt ihm wie den meisten Rezensenten jegliches Gespür und erzählstrategische Einsicht. Das hat Thomas Mann schon selbst bemerkt und kritisiert. In einem Brief an Ida Herz vom 5. November 1933 hebt er an der Besprechung von Julius Bab, von der noch die Rede sein wird, hervor, dass er als fast Einziger »die Scherzhaftigkeit des historisch-kritischen Einschlages des Buches« bemerkt habe (was freilich mitnichten der Fall ist). »Kaum Einer

wie »vollendet erzählt« manche Passagen seien, wie »strotzend lebendig« viele Gestalten, ja wie sehr Thomas Mann ein »Erzähler hohen Rangs« sei, »den wir nicht missen möchten«; ja die letzten zweihundert Seiten des Romans seien ein »episches Fest«. Der anonyme Rezensent (H.V.) der *Rheinisch-Westfälischen Zeitung* vom 26. Oktober 1933 nennt seine Kritik im Untertitel »Eine notwendige Anmerkung zur Frage der Stoffwahl« und bemängelt nur, dass Thomas Mann sein bedeutendes episches Talent nicht lieber an der altgermanischen Stoffwelt als an der jüdischen Patriarchengeschichte erprobt habe. Der vornamenlose Kritiker Pauck hingegen wirft in der *Berliner Volkszeitung* vom 31. Oktober 1933 dem Autor vor, dass seine ironische Mythenhinterfragung »letztlich Zerstörung von Wertbeständen« bedeute. Diese Kritiken sind von einer konservativen Werthaltung geprägt, welche freilich die aggressiven Formeln der völkischen Polemik gegen Thomas Mann deutlich meiden.

49 Hans Flemming: *Thomas Mann: Die Geschichten Jaakobs*. In: *Berliner Tageblatt*, Jg. 62, Nr. 504, Abendausgabe, 26. 10. 1933, 1. Beiblatt, S. 1–2.

sonst hat das überhaupt gespürt; sie nehmen es als stockernste Belehrung und haben keinen Sinn, keine ›Fingerspitzen‹ dafür, daß Essayistik auch Spiel, Spaß, Kunst sein kann.«⁵⁰

Thomas Mann hat seit Beginn der Arbeit an den *Joseph-Romanen* von deren »humoristisch-pseudowissenschaftlicher Fundamentierung« gesprochen.⁵¹ Seinem Rezensenten Robert Faesi wird er am 1. August 1934 bekennen, die ›Wissenschaftlichkeit‹ seines Romans sei ein bloßes ›Als ob‹: »mein Gott, die Gelehrsamkeit ist eine Maske, ein Kunstmittel. Der Roman als Pseudo-Essayistik.«⁵² Das vermag ein Rezensent wie Flemming noch nicht zu erkennen, und so urteilt er über die vermeintlich wissenschaftlichen Passagen des Romans: »die Dichterlippe wird trocken, und es breitet sich auch im Leser jene Wüste aus, durch die Jakob ziehen muss. Aber dann« – und hier setzt der Rezensent nun zu höchstem Lob an – »beginnen die Quellen zu rauschen, und das Werk steigt zu unerhörter Gewalt empor. Hier findet man eine Symphonik, die zum Schönsten gehört, was seit langer Zeit in deutscher Prosa geschrieben worden ist.«

Ein dergestalt positives Urteil über einen emigrierten Autor war also Ende 1933 noch möglich. Doch bleibt Flemming bei diesem Lob nicht stehen, sondern registriert mit leichtem Unbehagen, dass die mythische Poesie immer wieder umschlage in einen »modernen Ton«, der dem Rezensenten offenbar weniger behagt. Der Roman hat für ihn zwei Seiten: Er ist das Werk des »kritischen Denkers« (wobei er vorsichtig hervorhebt: »nie des Zeitkritikers«) »wie des Dichters«. Wem aber die Vorliebe des Rezensenten gilt, daran lässt er keinen Zweifel: »Wir halten es mit dem Dichter« – den er also im Falle Thomas Manns keineswegs (im Sinne Pontens) durch den Schriftsteller ausgelöscht sieht.

Bermann Fischers *Mappe* hat eine ganze Reihe weiterer durchaus positiver Kritiken gesammelt. Hier zeigt sich, dass wir an der

50 DüD II, 139f. 51 An Adele Gerhard, 4. 1. 1927; DüD II, 95.

52 DüD II, 158; vgl. Entstehungsgeschichte S. 59.

Peripherie der deutschen Zeitungslandschaft vielfach doch noch die Rezensionsqualität vorfinden, die Thomas Mann in deren Mitte (bei Diebold und Konsorten) vermisst. Geradezu überschwänglich preist etwa der anonyme Rezensent der *Königsberger Hartungschen Zeitung* vom 5. Dezember 1933 den neuen Roman. Durch die Tagebuchnotiz Thomas Manns vom 9. Dezember 1933 wissen wir, dass diese Kritik, die ihm Bermann Fischer geschickt hat, von Erich Pfeiffer-Belli stammt.⁵³ Dieser redet von seiner »äußerst positiven Haltung diesem Werk gegenüber« und urteilt: »es ist groß und rein als Kunstwerk, es ist bedeutend als Denkarbeit«, ja er verkündet, dieser Roman verspreche das zu werden, was Don Quijote oder *Tristram Shandy* für ihre Zeit waren. Mit verwunderter Toleranz registriert er die vielfach negative Kritik der Geschichten *Jaakobs*, zumal die gallige Rezension von Diebold. Ratlos steht er dem Faktum gegenüber, dass viele Rezensenten die »köstliche Selbstironisierung des Autors«, den »überlegenen Humor, die stille Heiterkeit dieses Buchs« übersehen haben, die doch weit von einer »überheblichen Ironie« entfernt sei, wie man sie dem Autor vorgehalten habe.

Wie sehr die Literaturkritik in diesen Jahren ansonsten unter dem Einfluss des Zeitgeistes an Weltläufigkeit, kritischer Neugier und theoretischem Reflexionsvermögen verloren hat, zeigt der Vergleich mit den zahllosen Würdigungen Thomas Manns zu seinem 50. Geburtstag acht Jahre zuvor. Da wurde er noch von der literarischen Welt quer durch die ideologischen Fronten in öffentlichen Stellungnahmen von der deutschen Presse gefeiert, von den späteren Naziautoren Wilhelm Schäfer und Wilhelm von Scholz, die Hitler 1944 in seine »Gottbegnadeten-Liste« aufnahm⁵⁴, über die »Inneren Emigranten« Walter von Molo und

53 Erich Pfeiffer-Belli: *Thomas Mann – Die Geschichten Jakobs*. In: *Königsberger Hartungsche Zeitung*, 3. Blatt, Nr. 570, 5. 12. 1933.

54 Die – offiziell so genannte – Gottbegnadeten-Liste war eine 1041 Namen umfassende Liste mit Künstlern, die dem nationalsozialistischen Regime ideologisch besonders wichtig waren. Sie wurde 1944 von Joseph

Frank Thiess bis zu jüdischen und alsbald ausgegrenzten Autoren wie Max Brod, Arthur Schnitzler, Jakob Wassermann oder Stefan Zweig.⁵⁵ Und ein Literaturhistoriker der alten Generation und Schule wie Franz Muncker – zwanzig Jahre älter als Thomas Mann, als Sohn des Bayreuther Bürgermeisters hatte er noch zu Wagner in persönlicher Verbindung gestanden – wies in einem großen Geburtstagsartikel in den *Münchner Neuesten Nachrichten* vom 8. Juni 1925 anlässlich seiner Würdigung des im Jahr zuvor erschienenen *Zauberberg* darauf hin, dass der deutsche Roman immer schon von dem Streben, »wissenschaftlichen Stoff in sich aufzunehmen« geprägt, »nicht nur Dichtung, sondern ebenso sehr Philosophie, Erziehungslehre, Geistesgeschichte überhaupt« gewesen sei, zu denen nun bei Thomas Mann dem Geist der Moderne gemäß konsequenterweise Naturwissenschaften, Medizin und Technik hinzugetreten seien. »Der Roman wird hier zu einer allumfassenden, nicht mehr zu überbietenden Enzyklopädie des Denkens und Wissens.«⁵⁶ Was erst würde Muncker zu den *Joseph-Romanen* gesagt haben, die der im folgenden Jahr gestorbene Gelehrte nicht mehr erleben sollte. 1933 will die innerdeutsche Kritik von alledem meist nichts mehr wissen.

Einen Sonderfall bilden die Besprechungen der *Geschichten Jaakobs* durch Thomas Manns Weggefährten und Freunde Hans Reisiger und Kuno Fiedler. Der enge Hausfreund der Familie Mann und vertraute Wegbegleiter der entstehenden *Joseph-Romane* Hans Reisiger veröffentlicht im Dezemberheft der *Neuen Rundschau* eine Besprechung⁵⁷, welche Bermann Fischers Rezensionen-Mappe wie erwähnt eröffnet. Eine Rezension oder Kritik

Goebbels und dem Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda sowie von Adolf Hitler persönlich zusammengestellt und diente vor allem dazu, diese Künstler vom Kriegseinsatz freizustellen.

55 Vgl. die bei Schröter 2000, S. 121–129, abgedruckten Grußadressen dieser und anderer Autoren.

56 Franz Muncker: *Thomas Mann. Zu seinem 50. Geburtstage*; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 130–137, hier S. 136.

57 Siehe S. 221, Anm. 19.

kann man sie nicht nennen, ist sie doch eher eine Freundesgabe und als solche eine blumig-weitschweifige Rhapsodie über den Roman, die von Albert Schweitzers Aperçu ausgeht: »Aller Rationalismus endet in Mystik.« Diesen zunächst spekulativ breit entfalten Gedanken spielt Reisinger in einer Paraphrase der Höllenfahrt durch. Der weitere Verlauf des Romans wird in blütenreichen Sprachgirlanden umspielt, ohne dass eine konkrete Einsicht oder eine über vage Panegyrik hinausgehende, argumentativ gestützte Wertung dingfest gemacht werden könnte. Dieser Essay mag in seiner wolkigen Unangreifbarkeit der Zeitschrift von Thomas Manns Verlag in der prekären Zeitsituation durchaus gelegen gewesen sein. Nicht viel besser ist es um die sehr knappe Rezension von Kuno Fiedler in der Stuttgarter *Sonntagszeitung* vom 5. November 1933 (Mappe) bestellt, deren Lob in seiner Pauschalität so austauschbar ist, dass es im Grunde jedem anderen Roman Thomas Manns gelten könnte.⁵⁸

Eine der faszinierendsten Besprechungen des ersten Joseph-Romans (Thomas Mann hat sie gleich gelesen⁵⁹, und sie ist natürlich auch in der Mappe enthalten) stammt von einem Nicht-Kritiker, nämlich dem Komponisten Ernst Křenek. Dieser war seit seiner sogenannten Jazz-Oper *Jonny spielt auf* (1927) in völkischen Kreisen als »Kulturbolschewist« verschrien. Nach der »Machtergreifung« wurde sein Name gleich auf die schwarze Liste gesetzt, die Aufführung seiner Werke verboten. Selbst in Wien, wo der mit Anna Mahler, der Tochter Gustav Mahlers, verheiratete Komponist seit 1928 lebte, gelang es nazifreundlichen Kreisen, die Uraufführung der von ihm gedichteten und komponierten Zwölfton-Oper *Karl V.* – ein Auftragswerk der Wiener Staatsoper – auf spektakuläre Weise zu verhindern.⁶⁰ Gleichwohl konnte er in der

58 Kuno Fiedler: Die Geschichten Jaakobs. In: *Stuttgarter Sonntagszeitung*, 14. Jg., Nr. 45, 5. 11. 1933, S. 3.

59 Vgl. Tb. 1. 12. 1933.

60 Nach dem Anschluss Österreichs emigrierte Křenek in die USA. In der Schweiz, in den USA und wieder in der Schweiz sind Thomas Mann und

Vossischen Zeitung vom 26. November 1933 – der Berliner Traditionszeitung, die wenige Monate später ihr Erscheinen einstellen musste – noch eine positive Besprechung der Geschichten Jaakobs veröffentlichen, die von der Affinität des 1930 zum Katholizismus konvertierten Musikdramatikers zu der religiösen Thematik des Romans zeugt.⁶¹

Das Titelzitat seiner Besprechung verdankt Křenek Thomas Mann selbst. Von ihm war soeben – in der Novembernummer der Zeitschrift *Der Wiener Kunstwanderer* – sein Brief an Wolfgang Born unter dem Titel *Thomas Mann über Oskar Kokoschka* erschienen.⁶² Der Anlass war, dass die Zeitung in diesem Heft zwei Zeichnungen Kokoschkas zu den *Geschichten Jaakobs* abdruckte. Auf sie bezieht sich Thomas Mann – ohne sie bisher gesehen zu haben – in seinem Brief in freudiger Erwartung. Kokoschka wird da von ihm gewürdigt als ein Künstler, der Ursprünglichkeit und Modernität verbindet: »ein künnerischer Träumer, ein Meister exakter Phantastik, in dessen zauberhaftem Werk der Geist Natur und das Wirkliche Transparent wird für Geistiges. Mit einem Wort: ein Künstler und also weder ein Intellektueller noch ein Geschöpf der Dumpfheit [...]. Ein Künstler sein hat immer geheißen: beides haben, Verstand und Träume [...].« Und Thomas Mann zitiert einmal mehr die Worte von Jaakobs doppeltem »Segen oben vom Himmel herab und [...] von der Tiefe, die unten liegt«. Kein

Křenek sich wiederholt (zumal im *Hause Mann*) begegnet, Křenek publizierte in *Maß und Wert*; sein Buch *Music here and now* (1939) wurde von Thomas Mann intensiv gelesen und ist eine Quelle des *Doktor Faustus*. Křeneks Vergleich zwischen Monteverdi und Schönberg inspirierte Thomas Mann dazu, Leverkühns »Weheklage« mit Monteverdis *Lamento di Arianna* in Verbindung zu bringen. Křenek hat in der *Wiener Zeitung* vom 15. Februar 1937 auch Joseph in Ägypten rezensiert: »höchst erfreulich zu lesen«, wie Thomas Mann im Tagebuch vom 18. Februar 1937 urteilt. Ernst Křemek: »Roman der Prüfung«. In: *Wiener Zeitung*, Jg. 234, Nr. 46, 15. 2. 1937, S. 7.

61 Ernst Křenek: »Zivilisierte Magie«. Zu Thomas Manns alttestamentarischem Romanwerk. In: *Vossische Zeitung*, Nr. 543, 26. 11. 1933, S. 31.

62 [Über Oskar Kokoschka]. In: *Der Wiener Kunstwanderer*, 1. Jg., Nr. 10, 1933, und GW X, 914ff.

Künstler aber könne für ihn ein besserer Illustrator seiner Vätergeschichten sein als Kokoschka. »Ein Buch, das sich um die Vereinigung von Mythos und Psychologie bemüht, das eine mythische Psychologie und eine Psychologie des Mythos zu geben versucht – wer sollte geschickter sein, es mit Bildern zu schmücken, als der Künstler der ›zivilisierten Magie.«⁶³

Křenek greift diese letzte Wendung in seiner fast gleichzeitig erscheinenden Besprechung auf, ein wenig zweifelnd, ob sie wirklich zu Kokoschka passt. Zu wem sie aber wirklich passe, sei Thomas Mann selbst. »Die Zivilisierung des Magischen ist im Grunde das Hauptthema seines Joseph-, oder vorläufig besser gesagt, Jaakob-Romans [...].« Das Interesse des Konvertiten Křenek gilt besonders der Entwicklung von Abrahams »spirituellem Gottesbild«, der Idee »gegenseitiger Heiligung« Gottes und des Menschen, möge sie auch manchen vom positiv christlichen Standpunkt aus »zu anthropozentrisch« anmuten. Křenek bewundert die »Deutkunst« Thomas Manns, seine Hermeneutik der religiös-mythischen Überlieferungen, sieht ihn trotz untergründig spürbarer, aber kaum artikulierter Reserven gegenüber dem Roman – der weniger als Erzählwerk denn als eine Art religionsphilosophisches Bekenntnis gedeutet wird – als einen Wegbereiter »neuer religiöser Unmittelbarkeit«. Ein erstaunliches Urteil angesichts der negativen Kritik des Romans von theologischer Seite zu dieser Zeit. Schließlich wagt er es, seine Hauptgestalt Jaakob als »Symbol des jüdischen Schicksals überhaupt« zu deuten.

In der von Thomas Mann angewandten »psychologischen Methode« sieht Křenek freilich auch eine Gefahr: »Für uns, die in der Geschichte Israels, wie sie die Bücher Moses erzählen, eben die Heilige Geschichte sehen, hat alles, was dort in wenigen sparsamen Sätzen monumental berichtet wird, durch seine Beziehung auf Christus einen hieratischen Symbolcharakter, der uns ein zu weit gehendes individuelles Konkretisieren der Figuren verbie-

63 GW X, 915.

tet.« Thomas Mann banne jedoch »die Gefahr, die hier lauert«, indem er das »Hieratische« durchaus »in die konkretisierende Deutung ihrer Individualexistenzen« einbeziehe: indem »sie sich selbst als Symbole vorkommen«. In seiner Besprechung, die – selbst sie – mit keinem Wort Thomas Manns Humor oder Ironie erwähnt, erlaubt Křenek sich selbst einen Scherz über das symbolische Selbstbewusstsein der Mann'schen Vätergestalten: hier sei »jedermann sein eigener Bachofen«. Křeneks Fazit: »Das Mann'sche Romanwerk [...] ist auf jeden Fall ein unvergleichliches Beispiel von besonderer Prägnanz dafür, wie das auf dem Marsch von planer Rationalität zu neuer religiöser Haltung befindliche abendländische Bewußtsein sich, mitten unterwegs, mit jenen Gehalten auseinandersetzt, die in der Veränderung seiner Einstellung eine entscheidende Rolle spielen.« Hier denkt Křenek gewiss auch an sein eigenes Hauptwerk: die soeben abgeschlossene Oper *Karl V.* und ihre christliche Universalitätsidee. Am Ende wünscht der Rezensent Thomas Mann für die Vollendung seines Riesenwerks den »Segen oben vom Himmel herab und den Segen von der Tiefe, die unten liegt«.

Rechtsgerichtete Polemik

Von der Tonart der bisher gewürdigten bürgerlichen Presse unterscheidet sich diejenige der rechtsgerichteten Journale schon durch ihr in der Literaturkritik nun um sich greifendes Schmähvokabular aufs deutlichste. Eingeläutet wird die rechte Polemik gegen *Die Geschichten Jaakobs* durch die Rezension von Joachim Wecker (auch unter den »Gegnern« der *Mappe*) in der von Ernst Rohwolt und Willy Haas begründeten *Literarischen Welt* vom 27. Oktober 1933, die nach der Emigration von Haas »gleichgeschaltet« wurde (so Thomas Mann im Tagebuch vom 31.10.1933).⁶⁴ Tat-

64 Joachim Wecker: *Thomas Manns Alterswerk. Eine notwendige Ablehnung.* In: *Die Literarische Welt*, Jg. 9, Nr. 43, 27. 10. 1933, S. 1–2; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 217–220.

sächlich geschah das wenig später, und die Zeitschrift erhielt den neuen Namen *Das deutsche Wort*. Schon vor der förmlichen Gleichschaltung nahm sie einen radikalen Richtungswechsel vor, der sich in Weckers Rezension deutlich ausdrückt. Ihren Titel *Thomas Manns Alterswerk. Eine notwendige Ablehnung* zitiert Thomas Mann im Tagebuch vom 31. Oktober 1933 in voller Länge und kommentiert ihn sarkastisch: »Welches Pflichtbewußtsein.«

Wecker vermutet, dass Thomas Mann nach der »morbiden Atmosphäre einer sterbenden Bildungskultur« die Sehnsucht nach einer »einfacheren, elementareren Welt« erfasst habe. So habe er sich der biblischen Patriarchenwelt zugewandt – Thomas Mann hätte ihm bis dahin folgen können, doch nun biegt Wecker in die antisemitische Kurve ein: Der Autor habe die biblischen Stoffe »bis in die späten Haarspaltereien der Talmudistik, bis in die verbildete Ghettomystik der Kabbala« verfolgt und den Stoff mit »mehr oder weniger hypothetischer Gelehrsamkeit eines alexandrinischen Zeitalters« aufgeladen. Seinen »bäuerlichen Patriarchen« habe er ein »Intellektuellengespräch wie in dem Sanatorium von Davos« zugemutet, und »dann sind es für unsere Vorstellungen vielleicht Leopold Ziegler oder der Graf von Keyserling oder Herr Martin Buber, die da sprechen [immerhin interessant, dass er die Nähe des Letzteren zu den Joseph-Romanen ahnt], aber bestimmt nicht Jakob oder Joseph oder Ruben«.

Und nun steigert sich der Rezensent ins bisher zurückgehaltene Schmähvokabular hinein: »geckenhafte Protzerei« mit jung angelesenem Gelehrtenwissen wirft er dem Autor vor, die einfache Handlung der Bibel werde »durch wichtigtuerte Bildungstunke versabbert«, durch »geistlose Einschaltung dem Autor geistreich scheinender Betrachtung« und »professoralen Schwatz« immer wieder gehemmt sowie »psychologisch verschmiert mit den Problemen einer dekadenten Zeit«. Und: »Nicht minder peinlich als dieser Psychologismus ist auch die senile Lüsternheit, mit der von dem modernen Schriftsteller die herben und sachlichen Mitteilungen der Bibel über geschlechtliche Dinge ausge-

schmückt werden.« Ja, der Rezensent rückt ihn in dieser Hinsicht in die Nähe des »Kolportageromans«. Was der Autor der naiven biblischen Erzählung hinzugefügt habe, sei nichts als »gelehrter Ballast, auflösender Relativismus, Verschmutzung«. Trotz »mancher schöner Ansätze« – immerhin! – vermöge der Autor »nicht in seinem Stoffe unterzutauchen«, sondern er stehe »immer lauern daneben, [...] zweifelnd, kommentierend und philosophierend, im tiefsten Grunde fremd der von ihm darzustellenden Welt elementarer Leidenschaften und Glaubensvorstellungen. Verbildet schwätzt er über sie hin und vernebelt die klaren Motive seines Stoffes in einem dückelhaften Dunkelstil, wie er Männern eignet, die am Abend einer geschichtlichen Epoche stehen.«

Die gerade spezifisch moderne Reflexionshaltung eines Autors, der nicht mehr in seinem Stoff »aufgeht«, wird als Altersmangel an schöpferischer Kraft denunziert. Bei den *Geschichten Jaakobs* handelt es sich aus Weckers Sicht um das psychologistisch-intellektualistische Produkt der senilen Phantasie eines Autors, über den die Zeit hinweggegangen ist. Hier wird nur vulgär übersteigert, was auch die konservative bürgerliche Literaturkritik zum Teil an den *Joseph-Romanen* auszusetzen hat. Freilich hat dann auch Thomas Mann selbst seinen mythischen Roman wiederholt – gewiss nicht zuletzt als Reflex dieser Kritik – ganz demonstrativ als Alterswerk ausgegeben und als Spezifikum des Altersstils das reflektierende, distanznehmende Zurücktreten von der individuellen Erscheinung zum Typischen hin angesehen. So sei, bemerkt er am 20. März 1934 im Tagebuch, sein »Joseph-Werk« nicht nur ein »persönliches Alterswerk«, sondern »in jedem Sinne ein Spätwerk, schon verspätet, luxuriös und künstlich wirkend, Alexandrinismus [...]« – eben ein Wort, das auch Wecker wie so viele andere Rezensenten in seinem Pamphlet verwendet.⁶⁵ Thomas Mann wendet die Polemik gegen seinen Roman indessen geradezu trotzig und im Sinne von Nietzsches »Amor fati« ins

65 Vgl. hier S. 249 u. Entstehungsgeschichte S. 43.

Positive, so noch 1951 in seinen Bemerkungen zu dem Roman ›Der Erwählte‹: »Amor fati – ich habe wenig dagegen, ein Spätgekommener und Letzter, ein Abschließender zu sein und glaube nicht, daß nach mir diese Geschichte und die Josephsgeschichten noch einmal werden erzählt werden.« Er erinnert an den kleinen Hanno Buddenbrook, der unter die Genealogie seiner Familie einen Strich zog, weil er dachte, nach ihm komme nichts mehr. Von diesem Bewusstsein sieht er auch seine Joseph-Romane erfüllt: »[...] Spätkultur, die vor der Barbarei kommt [...].«⁶⁶ In der Tat klopfte oder besser trat diese Barbarei in den Schlusszeilen von Weckers Rezension schon heftig an die Tür.

Thomas Mann erfuhr von Weckers Artikel zuerst durch den befreundeten Musikkritiker Willi Schuh (vgl. Tb. 31.10.1933).⁶⁷ Einen Tag später traf die Besprechung, von der Redaktion der *Literarischen Welt* über den S. Fischer Verlag an ihn geschickt, in Zürich ein. Thomas Mann überließ die Lektüre (wohl um seine Nerven zu schonen) Katia und Golo und spricht auf deren Schilderung hin von einem »unwahrscheinliche[n] Machwerk« (Tb. 1.11.1933). Zwei Tage später beruhigt er sich nach einem Telefonat mit Gottfried Bermann Fischer: »Die Delikatessen der ›Lit. Welt.‹ sollen vereinzelt dastehen [...].« (Das taten sie leider nicht.) Und wiederum einen Tag später tröstet ihn ein Brief des jungen Autors Johann Rabener, »der mit großer Liebe über den ›Jaakob‹ schreibt, in Ausdrücken, von denen man nicht glauben sollte, daß sie gleichzeitig mit den Niedrigkeiten des nationalsozialistischen

66 GW XI, 690f.

67 Am selben Tag schreibt der Schweizer Essayist und Lehrer Otto Basler zu Weckers Rezension einen Brief an Thomas Mann (von diesem am nächsten Tag im Tagebuch registriert), in dem es heißt: »Ich stecke mitten in der Lektüre Ihres ›Jaakob‹ drin. Ich lese behutsam, in der Angst, ich möchte zu früh fertig werden. Es ist wundervoll. Aber alles was ich bis jetzt in Zeitungen über das Buch gelesen habe, geht an meinem Erlebnis vorbei. – Haben Sie die gemeine Verkürzung in der literarischen Welt, diesem ekligen Blinddarmgebilde gelesen? Dieses Land scheint schon von allen Göttern verlassen zu sein.« (TMA)

Literaturblattes über ein und dieselbe Sache gesagt werden können.«⁶⁸

Gegen Weckers Kritik richtete sich – unter demselben Titel – die anonyme, vermutlich von Wilhelm E. Süskind, dem Freund von Erika und Klaus Mann, stammende Metakritik in der Dezembernummer der von ihm 1933–1943 herausgegebenen Zeitschrift *Die Literatur*⁶⁹, die sich während des ›Dritten Reichs‹ äußerlich zwar der Literaturpolitik des ›Dritten Reichs‹ anpasste, innerlich jedoch zu ihr – zumindest in den Beiträgen von Süskind selbst – immer wieder auf Distanz ging. Der Titel *Thomas Manns Alterswerk* verheiße eine interessante Untersuchung seines Werks »nach seinen zeitlichen Stadien und nach Merkmalen eines Altersstils«. Doch in dieser Hinsicht sei Weckers Besprechung nur eine »große Enttäuschung«: »das Wort ›Alterswerk‹, das uns so in Spannung versetzt hatte, erweist sich im Text als ein bloßes Scheltwort ohne jede Durchdringung mit kritischem Geist«. Und der Verfasser wehrt sich nun überhaupt gegen das Vordringen von bloßen »Scheltworten«, deren sich Wecker reichlich bediene, die jedoch in einer literarischen Kritik nichts zu suchen hätten. Ein solcher Widerspruch gegen eine nationalsozialistisch imprägnierte Kritik war also am Ende des Jahres der ›Machtergreifung‹ noch möglich – nicht lange mehr. (Bermann Fischer hat Süskinds

68 Tb. 4. 11. 1933. Mit Johann Rabener unterhielt Thomas Mann von 1932 bis 1938 einen sporadischen Briefwechsel; Rabeners Briefe haben sich im TMA erhalten. Die entsprechende Passage in dem Schreiben vom 3. 11. 1933 lautet: »Eine freudige Ehrfurcht erfüllte mich bei der Lektüre Ihres großartigen biblischen Werkes. Weil jedes Wort über die Liebesbeziehung, die zwischen Ihrem Buch und mir besteht, zu platt klingen würde, möchte ich nur sagen: ich bin feierlich überzeugt, Ihr Werk wird durch die Jahrhunderte leuchten wie die vielen schönen Bilder in Amsterdam und Dresden! Es ist eines jener Bücher, die gleichzeitig säen und ernten! Es ist überaus schön, fromm und erhaben ...« (TMA)

69 1. [Wilhelm Emanuel Süskind]: *Thomas Manns Alterswerk*. In: *Die Literatur*, Jg. 36, H. 3, Beilage: *Die Zeitslupe*, Dezember 1933, S. 10–11; wieder abgedruckt in Schröder 2000, S. 505.

Artikel zusammen mit dem schon gewürdigten Artikel aus dem Düsseldorfer Mittag vom 6. Dezember 1933⁷⁰ als »Kritik der deutschen Kritiken« an den Schluss seiner Rezensionen-Mappe gesetzt.)

Von Weckers denunziatorischer Kritik war nur noch ein Schritt zu der Besprechung von Eugen Kalkschmidt in der radikal-völkischen Zeitschrift *Deutsches Volkstum* vom Juli 1934.⁷¹ Kalkschmidt war lange Chefredakteur der Zeitschrift *Jugend* und mit Thomas Mann persönlich bekannt. (Nach ihm ist bis heute ein Weg in München-Bogenhausen benannt, und sein Nachlass wird in der Monacensia neben den Nachlässen von Klaus und Erika Mann gehütet.) Die Besprechung wird durch eine Generalabrechnung mit der »schwankenden Erscheinung« des Autors der *Joseph-Romane* eröffnet. Noch einmal wird die Legende aufgetischt, dieser habe seine »Unpolitischen Betrachtungen« [sic] »wenige Jahre nach ihrem Erscheinen stillschweigend umzufrieren« unternommen⁷² und sei »mehr und mehr zum Sprecher und beredten Anwalt jener übernationalen Schicht intellektualistischer Ästheten und Snobs geworden«, die nun »der Sturm der deutschen Erhebung in alle Winde zerstreut« habe.

Die »überaus schwachen Fäden, die ihn mit dem Volke, dem *Volkstum* und der Nation verbanden«, habe Thomas Mann »mehr und mehr gelockert«, er schreibe ein Deutsch, das sich »mit betonter Absicht über die deutschen Gefühlsgrenzen hinaus, in einen luftleeren Raum« bewege. Spätestens seit dem *Zauberberg* sei er »aus einem Dichter, der er von Hause aus war, allgemach zu einem virtuosen Schreibkünstler geworden« – einmal mehr die Ponten'sche Kontradiktion von Dichter und Schriftsteller. Dass er ein »Verkünder der Humanität und der Bildung« sei, wird ihm als

70 Vgl. hier S. 236f.

71 Eugen Kalkschmidt: *Thomas Mann schreibt biblische Geschichten*. In: *Deutsches Volkstum*, Jg. 16, H. 14, 2. Juliheft 1934, S. 611–613.

72 Zum Streit über Thomas Manns Kürzungen der *Betrachtungen eines Unpolitischen* für die zweite Ausgabe vgl. GKFA 13.2, 133–136.

Makel angekreidet, da jene Werte für den Rezensenten nichts anderes als Rationalismus, Skeptizismus, Zersetzung alles Glaubens sind. »Der leidenschaftliche Aufschwung der Nation, die Abkehr zumal der jungen Generation von den Ideologien der liberalen Ära müssen Thomas Mann als Rückfall in finstere Barbarei erscheinen.« Womit der Rezensent zweifellos recht hat. Und so fragt er: »Was hat er [Thomas Mann] diesem Geschlechte noch zu sagen?« Natürlich: nichts!

Und nun stellt Kalkschmidt in Bezug auf den neuen Roman die Frage: »Was hat Thomas Mann aus den Geschichten Jaakobs gemacht? Eine psychologische Untersuchung, Ausmalung und umständliche Rechtfertigung ihrer bekanntesten Episoden; eine ethnologische Beschreibung, eine zeitgeschichtliche Schilderung, kurzum ein überaus fleißiges Werk der Schriftgelehrsamkeit, aber leider kein dichterisches Kunstwerk, viel weniger noch eine ›dichterische Vision‹, wie die Verlagsreklame meint.« Wieder wird der Vorwurf des Psychologismus und der Verkleinerung des Mythos erhoben, nun mit deutlich antisemitischem Vorzeichen (das schon der dauernd umspielte Begriff des Schriftgelehrten ahnen lässt): »Der Eifer, die Beflissenheit und die Genauigkeit, die Mann bei der Vermenschlichung gerade der allzumenschlichen jüdischen Charakter- und Wesensmerkmale aufwendet, zerstört aber nicht nur die poetische Wirkung von Legende und Mythos [...], sondern weckt auch im deutschen Leser das Gefühl des Gegensatzes zu dieser fremden Welt. Der Rasseninstinkt rebelliert, je länger man den zierlichen, hochgelehrten und beziehungsreichen Auseinandersetzungen dieser literarischen Exegese lauscht. Sie mag sehr richtig sein – ich bin kein Schriftgelehrter [!] und kann das nicht beurteilen –, aber sie widersteht uns, und zwar gerade durch die anspruchsvolle dichterische Form, die sie anstrebt, wenn auch nicht erfüllt.« Der Rasseninstinkt als neuer ästhetischer Gradmesser. Wie schon von Wecker wird auch von Kalkschmidt die Schilderung der »erotischen Vorgänge« beanstandet. Erinnern diese Wecker an Kolportageromane, so Kalk-

schmidt an »gewisse mondäne Revüen in morgenländischen Kostümen«. Und er schließt seine Besprechung mit der höhnischen Bemerkung, der Roman sei offenbar »zur Freude aller guten Europäer und zur höheren Ehre der Kinder Israels« geschrieben.

Katholische Kritik

Ist die Polemik gegen *Die Geschichten Jaakobs* vonseiten der radikalen Rechten nicht verwunderlich, so sollte man denken, dass ihnen von religiöser Warte aus mehr Verständnis entgegengebracht worden wäre. Das Gegenteil ist jedoch der Fall – sieht man von der Rezension Ernst Křenek's ab. Die Fachtheologen verwerfen den Roman nahezu einhellig. Die beiden Jesuiten Friedrich Muckermann und Hubert Becher geben hier den Ton an. Muckermann war einer der rigorosesten Gegner des Nationalsozialismus innerhalb der katholischen Publizistik. 1934 zum Staatsfeind erklärt, emigrierte er in die Niederlande, von dort vor den Nachstellungen der Gestapo 1938 nach Paris und schließlich, als ihm auch hier Gefahr drohte, 1943 in die Schweiz. Seine »Monatsschrift für Dichtung und Leben« *Der Gral* wurde 1939 verboten. Vom Ausland her – seit 1938 zumal im Pariser Rundfunk – setzte er seinen publizistischen Kampf gegen das NS-Regime fort. Im 1934er März-Heft von *Der Gral* zeigt er sich – abseits von dem Befremden der meisten Literaturkritiker des bürgerlichen Lagers – zunächst durchaus fasziniert von der literarischen Gestalt des Romans, sogar von dessen heiklen erotischen Momenten, welche die rechte Kritik so abgestoßen haben.⁷³ Freilich stören auch ihn manche »dürre Seiten, gelehrt überlastete, intellektuell vertrocknete«, deren vielfache humoristische Vorzeichen er ebenso erkennt wie die Mehrzahl der bisher referierten Rezensionen. Doch dann folgt eine deutliche theologische Kritik an dem Roman:

73 Friedrich Muckermann: »Die Geschichten Jaakobs« von Thomas Mann. In: *Der Gral*, Jg. 28, H. 6, März 1934, S. 266–267.

»Was allerdings die christliche und gläubige Auffassung des Alten Testaments betrifft, so wird sie sich nur schwer mit diesem Roman versöhnen können.« Die biblische Vorlage sei nun einmal »eine für den gläubigen Menschen geradezu heilige und unantastbare. Das Alte Testament beginnt mit dem kraftvollen Satz: ›Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.« Es ist also über aller Geschichte ein klarer geistiger Anfang gezeichnet, und es liegt das etwaige Dunkel nicht etwa im ersten Ursprung, sondern in den Zeiten darnach.« Bei Thomas Mann gebe es jedoch diesen klaren göttlichen Anfang nicht, er scheine vielmehr »zu der Annahme zu neigen, daß sich all unser Forschen notwendig im Dunkel verliere«. Das freilich ist ein Missverständnis, ist es doch die Tendenz der *Höllenfahrt*, von Anfang zu Anfang immer tiefer in den »Brunnen der Vergangenheit« hinabzusteigen, um dann aber in der Kette der – immanenten – Ursprungsereignisse, die zu immer älteren Anfängen ins Unendliche fortzulocken scheint, schließlich doch zu einem letzten – transzendenten – Apriori zu gelangen, zu einem Uranfang der Dinge, der freilich nicht mehr in der Zeit liegt.⁷⁴

Muckermann hält dem Roman indessen eine kosmologische und anthropologische Herleitung der »Gottesidee« vor, die »ständig den Erklärungsversuchen einer rationalistischen und mystizistischen Exegese unterstellt« werde. Der Rezensent äußert sich in dieser Hinsicht freilich mit aller Vorsicht, will ein »endgültiges Urteil über diesen Roman« erst nach der Veröffentlichung des Gesamtwerks fällen, äußert aber abschließend den Wunsch, »daß gewisse Anspielungen auf das Neue Testament unterbleiben, denen nach unserm Empfinden etwas Satanisches innewohnt« – ein recht merkwürdiges Urteil, da dieses Vorausspiegeln der Gestalten des Neuen im Alten Testament doch in der Tradition der christlichen Typologie selbst gründet.

Sehr viel dezidierter urteilt Hubert Becher im März-Heft 1934

74 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 29.

der Jesuitenzeitschrift *Stimmen der Zeit* über die *Geschichten Jaakobs*.⁷⁵ Als »ablehnend in seltsam hoch gegriffenen Ausdrücken« charakterisiert Thomas Mann diese Besprechung im Tagebuch vom 10. März 1934. Auch Becher kann seine Faszination durch die Erzählkunst des Romans nicht verbergen, sowohl durch das »süß und giftig sich schlingende Gerank der Sätze« als auch die »Eindringlichkeit des Nachempfindens und Nachlebens«, die längst Vergangenes zu vergegenwärtigen vermöge. Die Theologen Muckermann und Becher geben sich weit stärker den ästhetischen Reizen des Romans hin als vielfach die reinen Literaturkritiker, welche sie nicht zu spüren scheinen. Ja, obwohl Becher die »philosophischen, geistesgeschichtlichen, ethnologischen Erörterungen« in vielen Kapiteln zu weit gehen, betont er – als fast einziger Kritiker –, dass sie grundsätzlich »nicht unkünstlerisch«, mit der Gattung des Romans durchaus nicht unvereinbar sind, ja dass es – hier stimmt er mit Franz Muncker überein⁷⁶ – der deutschen Dichtung von jeher »geradezu eigen« sei, »Dichtung und Denken zu einen«, den »Dichter« mit dem »Philosophen« zu vermählen.

Doch dann kommt der theologische Gegenschlag: Nach Bechers Überzeugung zerstört der Roman den Offenbarungsglauben. »Thomas Mann kennt das Wunder nicht und nicht die Offenbarung.« Und das große Entzauberungs- und Rationalisierungsmittel ist die Psychologie, »genauer gesagt die Freudsche Psychoanalyse«, deren Einfluss auf den Roman Becher stärker hervorhebt als alle anderen Kritiker. Die »psychologische Allerklärung« aber beraube die Vätergeschichten ihrer religiösen Bedeutung. Fazit: Thomas Mann sei aus einem »Dichter« zum »Zivilisationsliteraten« geworden, den er in seinen eigenen Betrachtungen eines Unpolitischen einst befehdet habe – zum »Kind des geheimnislosen, allwissenden, naturwissenschaftlichen Zeitalters«. Ein sol-

75 Hubert Becher: *Thomas Mann unter den Patriarchen*. In: *Stimmen der Zeit*, Jg. 64, Bd. 126, H. 6, März 1934, S. 372–382; in Auszügen wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 230–237.

76 Vgl. hier S. 241.

cher »Mensch einer verfeinerten Verfallskultur klammert sich an den urstarken Mythos«, aber vergebens, denn »damit diese neue Bewegung des Menschenwesens ihr Ziel erreiche, ist ein williges und einfältiges Herz notwendig«.

Hier schwenkt Becher anders als sein Ordensbruder Muckermann, der scharfe Kritiker der Naziideologie, ganz auf die Linie der Literaturkritiker ein, die den Roman aus ideologischen Gründen mehr oder weniger verrissen haben. Vor allem seit der Nobelpreisverleihung sei Thomas Mann eine Autorität gewesen, gegen die sich scharfe Kritik nicht »herauswage«, schreibt Becher zu Beginn seiner Rezension. Die jüngsten Ereignisse in Deutschland aber hätten denen, die immer schon etwas gegen ihn hatten, die Zunge gelöst. Jetzt wagt man, durch den Zeitgeist beflügelt, zu sagen, was man sich vorher nicht recht traute. Den neuen Kritikern Thomas Manns aber erteilt Becher ohne Auferlegung einer Buße die Absolution, ja spricht ihre Kondeszendenz gegenüber dem völkischen Zeitgeist von allem Opportunismus frei, lässt sie in höherem Licht erstrahlen: »Wir wollen nicht behaupten, daß die kühl gewordenen Kritiker des gestürzten Abgotts charakterlos seien. Wir haben Grund anzunehmen, daß sie nicht aus äußerer Anpassung und Gleichschaltung schreiben, sondern weil ihnen die Gegenwart wieder neue Kräfte und Werte gezeigt hat, die vergessen und verschüttet waren.« Sechzehn Jahre später, nach Ende des »Dritten Reichs« wird Becher eine abschließende Kritik der *Joseph*-Romane schreiben, die zwar eine solche Kniebeuge gegenüber dem Zeitgeist vermeidet, aber im gleichen Geiste geschrieben ist wie seine Kritik des ersten Romans.⁷⁷ Und es versteht sich schon fast von selbst, dass sowohl Muckermann als auch Becher bar jedes Sinns für die humoristischen Elemente des Romans sind.

Vergessen oder ignoriert ist, was Arthur Schnitzler 1925 in einer Geburtstagsadresse an Thomas Mann geschrieben hat: dass

77 Vgl. hier S. 436f.

der Humor die Grundstimmung seines ganzen Werks sei: der Humor – das »göttliche[] Kind« –, nicht die Ironie – der »gefallene Engel des Geistes« –, die allenfalls als sein gelegentlicher Bestandteil ihr Recht habe; aber: »Humor ist der weitere und höhere Begriff.« Er füllt für Schnitzler das Werk von Thomas Mann in einem Maße aus, dass er in seinem Glückwunsch für ihn eigentlich von nichts anderem redet.⁷⁸ Und er hätte gewiss auch die *Joseph-Romane* in seinem Geiste gelesen, wenn er nicht zwei Jahre vor dem Erscheinen von *Die Geschichten Jaakobs* gestorben wäre.

Positive Gegenstimmen – Jüdische Zeitschriften

Thomas Mann, der knapp drei Wochen nach dem Erscheinen des Romans die Haltung der deutschen Presse noch als »anständig« bezeichnet hat⁷⁹, beurteilt die innerdeutsche Kritik, je mehr ihm die Schmähungen von rechtskonservativer und völkischer Seite bekannt werden, immer abschätziger und übersieht, wie viel – teilweise sogar emphatische – Zustimmung ihm doch auch vonseiten der deutschen Kritik, freilich fast nur abseits der »großen« Zeitungen, zuteilgeworden ist. Das »kritische Echo in der heimatischen Presse« sei »vorwiegend so miserabel, von einer so frechen Stumpfheit, daß ich mich manchmal in tiefster Seele beleidigt und angewidert fühle«, schreibt er um die Jahreswende 1933/34 an Alexander Moritz Frey.⁸⁰ Umso tröstlicher und wichtiger sind ihm die mündlichen und brieflichen Resonanzen auf seinen Roman. »Das Verhalten des höheren geistigen Publikums, wie es sich in Briefen und der konkreten Anteilnahme äußert, ist viel wichtiger.«⁸¹ Es sind namentlich die Briefe und mündlichen Äußerungen von Hermann Hesse, Heinrich Mann, Max Mohr⁸²,

78 Arthur Schnitzler: Zu Thomas Manns 50. Geburtstag. In: *Berliner Tageblatt*, Nr. 266, 7. 6. 1925, 1. Beiblatt; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 125f.

79 Vgl. hier S. 222. 80 *DüD* II, 141.

81 An Ida Herz, 29. 10. 1933; *DüD* II, 138.

82 Der Arzt und Schriftsteller Max Mohr verfasste am 7. 11. 1933 einen (von Thomas Mann im Tagebuch vom 10. 11. 1933 erwähnten) bewegten Brief, der

René Schickele⁸³ und Franz Werfel, die auf sein Gemüt aufbauend wirken.⁸⁴ So wenn Heinrich Mann in seinem Brief vom 18. November 1933 bezüglich der *Höllenfahrt* bemerkt: »Besonderen Sinn habe ich für den eifrigen Ernst im Ton Deiner Dialektik, dahinter Humor und sogar Travestie erscheint, und hinter dieser wieder Ernst.« Kurioserweise nennt Heinrich Mann das »katholisch«, denn wo der »Protestantismus« sich auflöse, fange die »Ungläu-

sich deutlich auf das Missverhältnis zwischen dem biblischen Roman und dem geistigen Zustand bezieht, in dem Deutschland sich befindet. Mohr, der im nächsten Jahr nach China emigrieren wird, schickt einen Allerseelen 1934 eintreffenden Abschiedsbrief an Thomas Mann (vgl. Tb. 2. 11. 34), in dem er schreibt: »[...] wie Ihre Post in diesen Tagen, nach dem Erscheinen der Geschichten Jaakobs aussieht, kann man von hier aus nicht ahnen; ginge es mit rechten Dingen zu, so müßte Ihr Postisch der feierlichste sein, und eine Danksagung mehr oder minder spielte eine zu kleine Rolle, um noch dazu gesagt zu werden. Da aber zu befürchten ist, dass es eben nicht mit rechten Dingen zugeht, tue ich's, sogleich nach Rahels Tod, und noch ehe die letzte Seite gewendet ist, und die erste wieder aufgeschlagen zur zweiten Feier, und sage meinen Dank. Denn dass die Besprechung in der Öffentlichkeit blöde sein wird, ist vorauszusehen, es wird aber hierzulande nicht aus Blödigkeit so sein, sondern aus Feigheit. Das ist kein Trost – und vielleicht doch: Trost nicht für den Dichter, der ihn wahrhaftig nicht benötigt, sondern für alle, denen er diese gewaltige Feier angerichtet hat. Denn viele tausende, denen dieses Buch wie mir zu einem einschneidenden dichterischen und religiösen Erlebnis werden wird, werden eines Trosts bedürfen, weil ihre ›Erhebung‹ (darf man das Wort noch aussprechen?) in Vereinsamung und Vereinzelung vor sich geht. Aber auch dies ist ja in dem Buch enthalten, der ›starke Segen‹ des Einsamen in der Wüstenwelt so gut wie der des Stammvaters inmitten der Seinen. Es bleibt also nichts zu sagen als Dank.« (TMA)

83 Vgl. besonders dessen Brief vom 18. 11. 1933; TM/Schickele, 44–47.

84 Vgl. auch den Brief des österreichischen Schriftstellers und leidenschaftlichen publizistischen Widersachers des Nationalsozialismus Oskar Maurus Fontana vom 28. 10. 1933, der die *Geschichten Jaakobs* ebenfalls in einen tröstlichen Kontrast zur Zeitsituation stellt: »[...] die menschliche Vernunft hockt wegmüde im Strassengraben. Da ist ein Buch wie das Ihre Gruss besonderer Art, wie von der Ewigkeit her, wie von der Schönheit und Grösse des Geistes, die nicht untergehen kann, die immer wieder aus jeder Erniedrigung aufersteht. Haben Sie Dank dafür.« (TMA)

bigkeit« an; in diese aber verfallt Thomas Mann nicht, sondern Skeptizismus bleibe bei ihm immer in der Sphäre des Glaubens, sei »katholische Skepsis, die abgründig ist.«⁸⁵

Schon als Rudolf Kayser⁸⁶ ihm Ende Oktober eine ungedruckte Studie über die Geschichten *Jaakobs* zuschickt⁸⁷, gesteht Thomas Mann, dass er »durch das in Deutschland gedruckte Wort« nicht »verwöhnt« sei. »Ein Königreich für eine gescheite Bemerkung! Aber das Erfreuliche kommt brieflich, aus dem geistigen Publikum⁸⁸, die Kritik weiß nichts mit dem Vorkommnis anzufangen oder tut so. Zwar hat sie offenbar von »oben« (was man jetzt »oben« nennt) die Erlaubnis zu objektiver Würdigung bekommen, macht aber, mit vereinzelt Ausnahmen, einen höchst grämlichen Gebrauch davon. Das Buch ist ja »intellektualistisch«, geschwätzig, unkünstlerisch, greisenhaft; voll von nicht Bild ge-

85 TM/HM, 212.

86 Der deutsch-jüdische Literaturhistoriker, Schwiegersohn von Albert Einstein, über den er 1930 eine Biographie schrieb, war Lektor bei S. Fischer und verantwortlicher Redakteur der *Neuen Rundschau*. 1935 emigrierte er nach New York und wurde Komparatistik-Professor an der Brandeis University. Vgl. hier S. 393f.

87 Die Besprechung ist der Grundstein für eine 1939 erschienene längere Studie: *Über Thomas Manns Joseph-Roman*. In: *German Quarterly*, Jg. 12, März 1939, S. 99–105.

88 Vgl. auch z. B. – als ein Beispiel unter vielen ähnlichen – den Brief des Kritikers und späteren bedeutenden Barockforschers an der Yale University Curt von Faber du Faur vom 4. 11. 1933: »Verzeihen Sie mir, wenn ich unmittelbar nach Beendigung Ihres Joseph aus ganz erfülltem Herzen Ihnen schreibe, wie sehr er mich beeindruckt hat. Welch eine Grösse, Welch eine Tiefe! Es will mir scheinen als ob daneben auch von den Engländern, die ich sehr bewundere, niemand bestände. Wie leicht fügen sich Dacqué'sche, Goldberg'sche und sogar Schrenck'sche Ergebnisse in den biblischen Bau! Aber alles das ist nichts vor einer unbeschreiblichen mich tief ergreifenden Schönheit, nach der ich mich schon lange gesehnt habe und von der ich in unserem Roman niemals etwas gespürt habe, und einem Adel der mich völlig entzückt hat. Aber entschuldigen Sie meinen Dithyrambus – er kommt wirklich von ganzer Seele und nehmen Sie meine Huldigung als einen Ausdruck der grossen Freude, die ich Ihnen verdanke.« (TMA)

wordener Wissenschaft und Kritik. Die Leute sind ohne jede Empfänglichkeit für die dichterische Spiel-Natur dieses untersuchenden Elementes, einer Kritik, die [...] durchaus zur künstlerischen Konzeption gehört. Ich drücke mich unzulänglich aus, aber ich muß immer an Goethes Seufzer⁸⁹ denken: »Man könnte die Leute wohl amüsieren, wenn sie nur amüsabel wären!« Kein Roman? Dann ist es eben keiner [...].⁹⁰ Und an Hermann Hesse am 3. Januar 1934: »[...] Sie kennen das Niveau der deutschen Buchkritik, das jetzt natürlich vollends auf den Hund gekommen ist, und können sich die freche Stumpfheit⁹¹ vorstellen, mit der sie fast ohne Ausnahme gerade diesem Buch begegnet ist. Diese – schon unbewußte – Unterworfenheit und Entmanntheit der Gehirne im Einzelnen zu beobachten, bei Leuten, die man kannte, ist kläglich und schauerlich.«⁹²

Einen Sonderfall unter den innerdeutschen Rezensionen, den Thomas Mann von seinem Verdikt über die deutsche Buchkritik ausnimmt, bildet die Kritik von jüdischer Seite, die fast ausnahmslos positiv ist. Bermann Fischer hat den »Jüdische[n] Zeitungen und Zeitschriften« eine eigene Rubrik in seiner Rezensionen-Mappe für Thomas Mann eingeräumt. Sie lassen bewegend spüren, welche Fülle jüdischen Lebens es in den frühen dreißiger Jahren in Deutschland noch gab. Am Anfang steht die Rezension von Julius Bab vom 19. Oktober 1933 in der *Central-Verein-Zeitung*, dem »Organ des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« (Mappe).⁹³ Der Dramatiker und Theaterkritiker Julius Bab, einer der Mitbegründer des »Jüdischen Kulturbundes«, korrespondierte seit 1904 mit Thomas Mann und nahm an der Ent-

89 Vgl. Johann Peter Eckermann: *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Teil I, 24. 9. 1827. Frankfurt a.M. 1963, S. 242.

90 Brief an Rudolf Kayser vom 1. 11. 1933; *DüD* II, 139.

91 Dasselbe Wort wie im Brief an A.M. Frey; vgl. hier S. 256.

92 TM/Hesse, 98.

93 Julius Bab: »Die Geschichten Jaakobs«: *Thomas Manns neuer Roman*. In: *Central-Verein-Zeitung*, Jg. 12, Nr. 40, 19. 10. 1933, 2. Beilage, S. 1f.

stehung der *Joseph-Romane* lebhaften Anteil. Bab hebt zu Beginn seiner Besprechung unverblümt die Paradoxie hervor, dass das Erscheinen dieses Romans ausgerechnet ins Jahr 1933 fällt: »Es bleibt ein merkwürdiges Zusammentreffen, daß in eben dem Zeitpunkt, wo Deutschlands herrschende Macht sich anschickt, die Juden von der Mitarbeit an der nationalen Kultur weitgehend auszuschließen, ein Buch erscheint, in dem ein deutscher Autor von Weltruf es unternimmt, ein Grundmotiv der jüdischen Tradition neu zu gestalten.«

Bab würdigt den Roman einlässlich, wobei er Züge desselben hervorhebt, die für fast alle anderen Rezensenten nicht erwähnenswert sind, so etwa, dass Jaakob und die Menschen seiner Zeit überhaupt ihr Ich als Wiederholung früherer Ichs erfahren. Mit nunmehr positiver Wertung hebt Bab hervor, was anderen – den meisten – Rezensenten ein Ärgernis ist: Der Roman gebe »sich keineswegs naiv als eine bloße Neuerzählung des biblischen Themas. Thomas Mann ist vielmehr sehr bemüht, mit dem ganzen Rüstzeug sehr gründlicher historischer Studien und modernster psychologischer Erkenntnis historische Wirklichkeit aus der biblischen Tradition hervortreten zu lassen.« Und nun wendet er sich der *Höllenfahrt* zu, die ihm offenbar ein – freilich mit keinem Wort artikuliertes – Unbehagen einflößt, obwohl er alles daran setzt, sie und die wissenschaftlich-kritische Seite des Romans überhaupt in positivem Licht erscheinen zu lassen. Jenes Unbehagen deutet sich an, wenn er schreibt, Thomas Mann habe sich da in Probleme »verbissen« und gehe »ihnen nicht als Dichter, sondern auch mit wissenschaftlicher Hartnäckigkeit zu Leibe«.

Die folgende Passage ließe sich leicht in einen Verriss verwandeln, doch was andere Rezensenten negativ sehen, meint Bab positiv: Durch das wissenschaftliche Element werde die Emotionalität des Stoffs, die drohende Sentimentalität abgekühlt. Ein Gedanke, der Schillers Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* entnommen sein könnte. Bab schreibt: »Es gibt Parteien, die vielmehr eine geistreiche Bibelkritik als eine dichterische

Neugestaltung des biblischen Motivs sind.« Es zeige sich indes-
sen, »wie sehr diese unterstrichene wissenschaftliche Kälte bei
Thomas Mann nur eines seiner wohlbekanntesten Mittel ist, um die
dichterische Erschütterung durch ein großes Thema nicht über-
mächtig werden zu lassen, um jedes sentimentale Verwischen der
epischen Kontur unmöglich zu machen. So handelt es sich hier
am Ende denn doch nicht um ein nur dichterisch erwärmtes
Stück historischer Forschung, sondern um eine mit historischer
Kritik nur kunstvoll abgekühlte Dichtung.« Und dann verweist er
auf Rahels Tod, der ja auch vor den harschesten Kritikern des
Romans Gnade gefunden hat: »Aus der Verpuppung des For-
schers steigt da die Seele eines starken Dichters auf, ein wunder-
barer Falter – glänzend im ewigen Licht.« Mit dem Schlusssatz
seiner Besprechung schlägt Bab den Bogen zurück zu ihrem An-
fang: »Für uns deutsche Juden kann aber das Erscheinen dieses
Buches in eben diesem Moment, über allen äußeren Reiz des
Stoffes hinaus, noch eine sehr innerlich tröstliche Bedeutung ha-
ben.«⁹⁴

Zu Babs Rezension gibt es ein höchst aufschlussreiches Do-
kument für die nationalsozialistische Überwachung der jüdi-
schen Presse, die – in totaler Abschottung vom nichtjüdischen
Publikum – noch einige Jahre zugelassen wurde. Der mit der
Kontrolle der *Central-Verein-Zeitung* beauftragte Herbert Blank ver-
fasste am 21. November 1933 einen Bericht für den Staatskom-
missar und »Reichskulturwalter« Hans Hinkel, zu dessen Haupt-
aufgaben die Überwachung der Aktivitäten des »Kulturbundes

94 Ende des Jahres 1933 gab der S. Fischer Verlag eine Werbebroschüre
über »Die Neuerscheinungen des Jahres 1933 heraus«, deren erste Seite ganz
den *Geschichten Jaakobs* gewidmet ist. Vier Kritiken werden zitiert, die von
Flemming, Korrodi, Bab und die Besprechung in der *B.Z. am Mittag*. Bei drei
Zitaten wird die Quelle angegeben, nur bei Julius Bab nicht: Zu dem Zitat
eines bekannten jüdischen Kritikers auch noch die *Central-Verein-Zeitung* an so
prominenter Stelle zu nennen, wäre zu diesem Zeitpunkt ein zu großes
Wagnis gewesen.

Deutscher Juden« gehörte.⁹⁵ Blank redet ausdrücklich von »Zensur« der Presse und bezieht sich auf Julius Babs Besprechung, die er als »bedenklich« bezeichnet – »nicht der Besprechung, sondern des Buches [Die Geschichten Jaakobs] wegen. Die Rezension muß wohl gestattet werden [nach Maßgabe der nationalsozialistischen Kulturpolitik bezüglich der jüdischen Presse], aber es ist doch einfach nicht tragbar, daß zehn Monate nach dem 30. Januar der Emigrant [als solcher wird er also schon gesehen!] Thomas Mann in Deutschland ein Buch voll jüdischer Geschichten vertreiben kann. Das Buch liegt in allen deutschen Buchhandlungen aus und hat bereits eine Auflage von 30000 (S. Fischer). Es ist unerfindlich, wie die Reichsstelle für Deutsches Schrifttum das übersehen konnte.« Dass sie das nicht übersehen, sondern zugelassen hat, da man sich offensichtlich um des Ansehens des »Dritten Reichs« im Ausland willen ein Arrangement mit dem Nobelpreisträger Thomas Mann zum Ziel setzte, kommt dem eilfertigen Zensor nicht in den Sinn, der nun dem Reichskulturverwalter seine weitergehenden Dienste anbietet: »Vielleicht kann der Herr Staatskommissar auf einem anderen Wege das Buch abstoppen; ich habe es gelesen, finde es inhaltlich unglaublich und erbiere mich gern zur näheren Berichterstattung.«⁹⁶

Thomas Mann hat Babs Rezension alsbald gelesen und sie in seinem Brief an Ida Herz vom 5. November 1933 gerühmt. Am meisten habe ihm, wie bereits zitiert, »der Absatz über die Scherzhaftigkeit des historisch-kritischen Einschlages des Buches [...] Freude gemacht«, die sonst kaum jemand gespürt habe.⁹⁷ Man liest das mit Erstaunen, denn dieser Absatz ist freie Erfindung von Thomas Mann. Babs Rezension geht mit keinem einzigen Wort auf jene »Scherzhaftigkeit« ein, nimmt den historisch-kritischen Einschlag des Buches genauso »stockernst«, wie Thomas Mann es

95 Herbert Blank: Kipling und Thomas Mann. In: Joseph Wulf: *Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation*. Gütersloh 1963, S. 402.

96 Nach Wulf 1955, S. 458f. 97 DüD II, 139f.

(z. B. in diesem Brief an Ida Herz) den meisten anderen Rezensenten vorwirft. Er hat in Babs Artikel ganz einfach hineingelesen, was ihm selbst so wichtig war. Kein Zweifel, dass die Erfahrung des Übersehens der humoristischen Seite des Buchs ihn veranlasst hat, sie in all seinen Äußerungen der Folgezeit besonders herauszustreichen, dessen Wirkung in diesem Sinne zu steuern, ja den Roman selbst immer mehr – schon durch die humoristische ›Hermetisierung‹ seiner Hauptgestalt, das heißt ihre Annäherung an die Trickster-Variante seiner griechischen Lieblingsgottheit – zunehmend in den »göttlichen Schelmen-Roman[]«⁹⁸ und das »humoristische[] Menschheitslied«⁹⁹ zu verwandeln, das er vielleicht ohne die Erfahrung der vielfach humorresistenten Rezeption seines ersten Bandes in dieser Ausprägung nicht geworden wäre.

Im Literatur-Blatt der Berliner Jüdischen Rundschau vom 31. Oktober 1933 veröffentlicht Herbert Friedenthal eine Rezension¹⁰⁰, die einsichtsvoll zumal das »Vorspiel« nachzeichnet, die jüdische Thematik aber keineswegs besonders akzentuiert. Bemerkenswert jedoch der Zusatz nach der Rezension, der fast interessanter als diese selbst ist, da er mit versteckter, geradezu eulenspiegelhafter Ironie der rechtslastigen deutschen Literaturkritik eine heimliche Sympathie für die originale hebräische Poesie unterstellt (da sie meist die Simplizität der Bibel gegen Thomas Manns Künstlichkeit ausspielt¹⁰¹) und ausgerechnet den von einer nationalsozialistischen Schlagseite nicht freizusprechenden Paul Fechter am Schluss zu einem Lobredner Thomas Manns macht, der »in dieser Zeit«, eben der des ›Dritten Reichs‹, ein »so unpopuläres Thema«, eben das des Judentums zum Besten gibt: »Der Roman Thomas Manns findet in der deutschen Presse soweit wir sehen,

98 Brief an Karl Kerényi vom 18. 2. 1941; TM/Kerényi, 98.

99 Brief an Marianne Liddell vom 8. 10. 1944; DüD II, 304.

100 Herbert Friedenthal: Thomas Manns Jakob-Roman. Thomas Mann, »Joseph und seine Brüder«. Der erste Roman: Die Geschichten Jaakobs. In: Jüdische Rundschau, Jg. 38, Nr. 87, 31. 10. 1933, S. 733.

101 Vgl. etwa hier S. 386.

ein ablehnendes Urteil. Vielfach wird hervorgehoben, daß gegenüber Thomas Manns gekünstelter und weitschweifiger Darstellung [ein Urteil, das sich Herbert Friedenthal durchaus nicht zu eigen gemacht hat] die Meisterkunst des biblischen Erzählers in helles Licht rückt. So wird – vielleicht unbewußt – bei manchem deutschen Kritiker die Ablehnung Thomas Manns zu einer Reverenz vor dem Geist der hebräischen Poesie. Interessant ist eine Bemerkung Paul Fechters in der Zeitschrift ›Deutsche Zukunft‹. Fechter hebt erst hervor, daß Mann selbst ›in mehr als einer Hinsicht überlegen und ironisch von den Menschen seiner altjüdischen Welt abrückt‹, kommt aber doch zu dem Schluß: ›Was für ihn spricht, ist der Mut, in dieser Zeit ein Buch mit einem so unpopulären Thema herauszubringen‹ . . .« (In Fechters Originaltext finden sich die Hervorhebungen im Druck durchaus nicht.)

Weitere Rezensionen in jüdischen Organen stammen von Lutz Weltmann in der Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung vom 10. November 1933 (Mappe)¹⁰² und von einem Anonymus in Der Schild. Reichsbund jüdischer Frontsoldaten am 26. November 1933 (Mappe). Hinzu kommt eine Rezension von Fritz Cronheim in der von Friedrich Naumann unter redaktioneller Mitwirkung von Theodor Heuss und Gertrud Bäumer herausgegebenen Zeitschrift Die Hilfe vom 2. Dezember 1933 (in der Mappe unter »Deutsche Stimmen« angeführt).¹⁰³ Für Weltmann ist der Roman »eine großartige Legierung von Antikem und Modernem, von deutschem und jüdischem Geist«. Hier walte »eine Ironie, die nicht verkleinert, sondern schärferen Umriß gibt«. Er rühmt die Konkretheit der Darstellung des biblischen Milieus und zieht das Fazit: »Jüdischer Geist kommt in der Gestaltung jüdischer Menschen zum Durchbruch, die beileibe nicht verherrlicht werden und denen nichts Menschliches fremd ist.« Der Rezensent des Reichsbunds jü-

102 Thomas Manns neuer Roman. Die Geschichten Jaakobs. In: Bayerische Israelitische Gemeindezeitung, Jg. 9, Nr. 22, S. 357–359.

103 F[ritz] C[ronheim]: Die Geschichten Jaakobs. In: Die Hilfe, Jg. 39, Nr. 23, 2. 12. 1933, S. 598–600.

discher Frontsoldaten stellt bewegt fest, dass es Thomas Mann gelinge, »dem Ursprung unseres religiösen Lebens nachzuspüren, gerade durch seine Neuerzählung ihre ewige Gültigkeit zu beweisen«. Die Erzählung von Rahels Tod nennt er »vielleicht das Schönste, was Thomas Mann je geschrieben und erdichtet hat«. Und er bekennt schließlich: »Uns Juden kann es mit Freude erfüllen, daß dieser Geist vom Geist der Bibel in Bann geschlagen, von ihrer Einmaligkeit erschüttert wurde. In einer Zeit, da wir uns mehr und mehr denn je dem Judentum und unserem Jüdissein verbunden fühlen, wird dieser Beitrag unser Gefühl in besonderer Weise rühren, Erinnerungen erklingen lassen und Hoffnungen erwecken.«

Von einer »großartigen Erfülltheit dieses Buches mit Geist, Sprache und leiblicher Gebärde des alten Judentums« redet auch Fritz Cronheim in der *Hilfe*. Er rechnet den Roman der »großen europäischen Epik« zu, seine Gestalten seien »Wort gewordene Gemälde Rembrandts«. Die Sprache der Bibel habe mit dem ur-eigenen Stil Thomas Manns »eine vollkommene Vereinigung« erfahren. Die Besprechung mündet in dem Fazit: »Die Erscheinung dieses Joseph-Romans ist nicht frei von einer tragischen Aktualität. Ein wesentlicher Teil der altjüdischen Geschichte tritt dank der besonnen-hartnäckigen Erneuerungsarbeit eines großen Künstlers in dem Augenblick auf den Plan, wo die Träger dieser Überlieferung aus der europäischen Geschichte mancherorts beiseitigt werden. Im gleichen Moment aber erscheint ein großes geistiges Werk, das es unternimmt, den ganzen Zauber dieser verschollenen Welt und Menschheit eindringlich in das heutige Gedächtnis zu prägen.«

Wie groß die Dankbarkeit der jüdischen Intelligenz am Ende des für die jüdisch-deutsche Geschichte katastrophalen Jahres 1933 für das Erscheinen der *Geschichten Jaakobs* gewesen ist, zeigt auch der programmatische Abdruck des Kapitels *Prüfung*, das die verhinderte Opferung Isaaks zum Gegenstand hat, in der *Jüdischen Bibliothek*, der »Unterhaltungsbeilage des Israelitischen Familien-

blatts« vom 26. Oktober 1933. Der Grund dafür, dass das »Familiensblatt« gerade diesen Abschnitt aus dem ersten Kapitel des Romans zum Abdruck ausgewählt hat, ist die Tatsache, dass diese biblische Episode dem Nationalsozialismus ein besonderer Dorn im Auge gewesen ist und soeben z. B. aus dem Lehrplan der Volksschulen in Schleswig-Holstein entfernt werden musste. Dazu bemerkt Ludwig Marcuse in seiner Rezension der *Geschichten Jaakobs* in *Das blaue Heft*¹⁰⁴: »Er [Thomas Mann] ist so wenig auf der Höhe der jüngsten Geistesmode, dass er zum Beispiel den Mythos von der verhinderten Opferung Isaaks keineswegs als ungermanisch ablehnt, sondern – nach dem Vorbild des dänischen Germanen Sören Kierkegaard – als Vorbild des Glaubens deutet.«

Die Bewegung und Dankbarkeit der jüdischen Leserschaft für Thomas Manns Beschwörung der altjüdischen Welt vor dem Hintergrund der tiefsten Bedrohung des Judentums in seiner Geschichte beschränkt sich übrigens nicht auf das deutschsprachige Publikum. In einer bisher unbekannt gebliebenen Rezension von I. Paron in *Le journal juif* (Paris) vom 12. Juli 1935 wird bewundernd Thomas Manns Vertrautheit nicht nur mit der Bibel, sondern auch mit der Midrash-Tradition registriert: »Nous savons gré à Mann d'avoir ressuscité ces histoires et d'avoir montré quel trésor de poésie et quelle signification profonde y sont enfermés.« (TMA)

Thomas Mann war die positive Aufnahme seines Romans bei jüdischen Lesern sehr bewusst. Schon vor dem Erscheinen von dessen erstem Band lag ihm besonders daran, das jüdische Publikum für ihn zu interessieren. So überließ er etwa *Das bunte Kleid* der Zweimonatsschrift der deutschen Juden *Der Morgen* im April 1931 zum Vorabdruck, der er später auch – gewiss bekenntnishaft – das aus dem *Jungen Joseph* ausgeschiedene Kapitel *Der Knabe Henoch* überlassen wird.¹⁰⁵ Umso enttäuschender die belanglos-

104 Ludwig Marcuse: *Thomas Manns politische und biblische Geschichte*. In: *Das blaue Heft*, Jg. 13, Nr. 10, 15. 12. 1933, S. 293–296; vgl. hier S. 271f.

105 Julius Bab: *Einleitung zu einem Kapitel aus »Der junge Joseph«*. In: *Der Morgen*, Jg. 10, H. 3, Juli 1934, S. 127. Vgl. Entstehungsgeschichte S. 43.

knappen, von mühsam verdeckter Gleichgültigkeit geprägten Besprechungen der beiden ersten *Joseph*-Romane von Hans Bach in dieser Zeitschrift Ende 1933 (Mappe) und im April 1934.¹⁰⁶ In der Letzteren redet Bach gar von »Blasphemie«, da er Abrahams »Gottesentdeckung« mit der Feuerbach'schen These verwechselt, nicht Gott habe den Menschen, sondern der Mensch Gott erschaffen.

Das Urteil von jüdischen Gelehrten wie Martin Buber und Max Brod ist Thomas Mann schon vor 1933 wichtig. Bewegt berichtet er in seinem Brief an Ida Herz vom 29. Oktober 1933, dass der Berliner Oberrabbiner Leo Baeck »schon wiederholt vor über tausend Menschen Vorträge über das Buch gehalten haben« soll.¹⁰⁷ Und in seinem Brief an René Schickele vom 16. Mai 1934 registriert er dankbar die Reaktion der jüdischen Leser, »deren Freude und Dankbarkeit ergreifend sind«, während die deutschen Leser von dem alttestamentlichen Stoff nichts wissen wollten und nur »das deutsche Volk« im Kopf hätten.¹⁰⁸

Deutsche Exilpresse

War die innerdeutsche Kritik vor der Drohkulisse der nationalsozialistischen Diktatur nicht immer unabhängig in ihrem Urteil und teilweise auf eine »verdeckte Schreibweise« oder anonyme Autorschaft bedacht, so blieb die deutsche Exilpresse naturgemäß frei von solchen politischen und ideologischen Vorsichtsmaßnahmen. Die wohl früheste Rezension aus dem Exil stammt von dem der Familie Mann freundschaftlich verbundenen Bruno Frank im Pariser *Neuen Tage-Buch* vom 18. November 1933.¹⁰⁹ Fast zehn Jahre

106 Hans Bach: *Die Geschichten Jakobs*. In: *Der Morgen*, Jg. 9, Dezember 1933, S. 335, und ders.: *Mythische Geschichte: Thomas Mann*. In: *Der Morgen*, Jg. 10, April 1934, S. 46–47.

107 *DüD* II, 138; vgl. *Tb.* 26. 10. 1933. 108 *TM/Schickele*, 68.

109 Bruno Frank: *Zu Thomas Manns neuem Werk »Die Geschichten Jakobs«*. In: *Das neue Tage-Buch*, Jg. 1, 18. 11. 1933, S. 503–504; wieder abgedruckt in *Schröter* 2000, S. 223–225.

habe Thomas Mann an seiner Josephsdichtung gearbeitet. »Es wird immer eine großartige Tatsache bleiben, daß Einer vermocht hat, in diesem zerstörten und zerstörenden Jahrzehnt einem solchen Werk solche Treue zu halten. Unsere Enkel werden einmal die Zeittafeln der politischen und der Geistesgeschichte vergleichen und soviel Hingabe, Disziplin und Trotz staunenswert finden.« Frank stellt den neuen Roman in unmittelbarem Zusammenhang mit dem schon lange zurückreichenden lebensgefährlichen Versuch Thomas Manns, die »aufschwellende völkische Flut« zu bannen. »Das völkische Regime zahlt ihm die tapfere Gegnerschaft jetzt mit gewohnter Ritterlichkeit: mit Schmähung, Verfemung und Konfiskationen. Wie denn auch anders.« Dabei sei er doch ganz und gar ein »deutscher Dichter«, der mit Nietzsches Worten »an sich und seinem Deutschtum schlepe«. »In keiner anderen Lebensluft als in der deutschen konnte sein Lebenswerk erwachsen, echte geistige Ahnen hat es nur unter Deutschen. Wenn Einer so beschaffen ist, geht Haut und Fleisch mit bei der Loslösung von dem unbewohnbar gewordenen Lande.« Und nun fällt der Blick auf die *Geschichten Jaakobs*. War der *Zauberberg* eine »Zeitinventur«, so sei der neue Roman eine »Inventur des Menschen« von seinen Ursprüngen her. Auch Frank fragt sich besorgt, ob nicht durch Wissensballast »der Bezirk des Epischen mitunter gefährlich verlassen, gesammelt anstatt gedichtet« werde. Doch solche Bedenken würden immer wieder zerstreut durch die »farbige, plastische Wahrheit« der Schilderung der Lebenswelt der biblischen Gestalten, deren jede in »individueller Bestimmtheit« lebendig werde. In der Rahel-Gestalt sei Thomas Mann »das erschütterndste Wunder« gelungen. »Sie ist gewiß das schönste und holdeste Frauenwesen in seinem ganzen Werk.« In hymnischen Worten ergeht sich Frank über die nie dagewesene »Stilsynthese« dieses Werks, seine Wunder an Farben und Klängen. Und wenn jetzt vom offiziellen Deutschland die »deutsche Ehre« grölend gefeiert werde, ohne dass man wisse, worin sie bestehen solle, sei doch die Wahrheit, dass diese Ehre

von niemandem unvergänglich repräsentiert werde als von Thomas Mann.

Die Exilliteraten waren gegenüber Thomas Mann und seinem neuen Roman in einer prekären Lage. Im selben Oktober 1933, in dem die *Geschichten Jaakobs* erschienen, zogen Thomas Mann, Alfred Döblin, Stefan Zweig und René Schickele in öffentlichen Erklärungen ihre zuvor angekündigte Mitarbeit an der ersten literarischen Exilzeitschrift: Klaus Manns *Die Sammlung* zurück. Sie fühlten sich durch Bermann Fischer dazu gedrängt, ja, wie es Thomas Mann ausdrückte, »regelrecht erpreßt«. ¹¹⁰ Vorangegangen war die vom Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel am 10. Oktober 1933 unter dem Titel *Literarische Emigrantenzeitschriften* abgedruckte Mitteilung der Reichsstelle zur Förderung des deutschen Schrifttums, die zum Boykott der Autoren aufrief, die sich diesen Zeitschriften als Mitarbeiter zur Verfügung stellten und dadurch des »Landesverrats« schuldig machten. ¹¹¹ Dadurch war der Verlag S. Fischer in seiner Existenz bedroht, und er setzte seine Autoren unter Druck, sich zumal von der *Sammlung* zu distanzieren. Thomas Mann ist diesem Ansinnen wie die anderen Autoren unter größten Skrupeln nachgekommen. Tatsächlich hat die »Reichsstelle« daraufhin laut Mitteilung des Börsenblatts vom 14. Oktober 1933 den »Vorwurf des geistigen Landesverrats« zurückgenommen. ¹¹² Thomas Manns Reaktion wurde vor allem vonseiten der linken Exilschriftsteller als »Absage an den antifaschistischen Kampf« aufgefasst (so die kommunistische Exilzeitschrift *Neue deutsche Blätter* in ihrem Novemberheft 1933 ¹¹³). So griff die Wiener Arbeiter-Zeitung in ihrem Artikel *Literatur und Charakter* vom 19. Oktober 1933 Thomas Mann mit äußerster Schärfe an, scheute sich nicht, sein Verhalten und das der anderen Autoren, die sich von der *Sammlung* lossagten, als »verächtlich« zu bezeichnen, ja den Ausdruck »groteske Widerlichkeit« zu gebrauchen und jene Au-

110 E IV, 348. 111 Schröter 2000, S. 206.

112 Ebd. S. 208. 113 Ebd. S. 214.

toren zwar nicht des »geistigen Landesverrats«, aber des »Verrats am Geiste« zu bezichtigen.¹¹⁴

Trotz dieser ihm die Ehre abschneidenden Verurteilung seines Verhaltens hat Thomas Mann auf die Polemik gelassen reagiert. In einer ausführlichen Antwort an die Zeitung vom 25. Oktober 1933 (die im *Pester Lloyd* und mehreren Exilblättern nachgedruckt wurde) erinnert er an seine Rede vor Wiener Arbeitern mit ihrem Bekenntnis zum Sozialismus, die eben die *Arbeiter-Zeitung* 1932 unter dem Titel *Thomas Mann und der Sozialismus* abgedruckt hatte¹¹⁵, rechtfertigt sein Abrücken von der *Sammlung* mit der erwähnten Börsenblatt-Mitteilung und dem drohenden Boykott auch seiner Bücher. Er hätte ihm »jede Wirkungsmöglichkeit in Deutschland« abgeschnitten, seinem Bestreben, »dem höheren Deutschland zu dienen«, und dem Wunsch, sich, »solange es möglich ist, von meinem innerdeutschen Publikum nicht trennen« zu lassen, ein schroffes Ende gesetzt. Dem habe er sich nicht aussetzen wollen.¹¹⁶ Die *Arbeiter-Zeitung* ließ sich von Thomas Manns Artikel freilich nicht beeindrucken und missbilligte sein Verhalten weiterhin.

Umso bemerkenswerter, dass die *Arbeiter-Zeitung* den ersten *Joseph-Roman* ihre Missbilligung der Haltung seines Autors nicht entgelten ließ. In seiner (bibliographisch bisher nicht erfassten) Rezension vom 9. November 1933 rühmt Otto Koenig den Roman ohne Vorbehalt als »tiefgründige und großangelegte Dichtung«, als »an die letzten Dinge rührende Epopöe«, die von einer »überlegenen Ironie« geprägt sei.¹¹⁷ Diese Dichtung nun »wollte Thomas Mann für die in Deutschland lebenden Freunde seiner Kunst vor dem gewaltsamen Zugriff der dort herrschenden Kul-

114 Ebd. S. 210f.

115 Thomas Mann erwidert [Auf Angriffe wegen Absage an »Die Sammlung«]. In: *Arbeiter-Zeitung*, 46. Jg., Nr. 298, 28. 10. 1933, S. 2.

116 E IV, 75–78.

117 Otto Koenig: Die Geschichten Jakobs. Zu Thomas Manns jüngstem Werk. In: *Arbeiter-Zeitung*, 46. Jg., Nr. 310, 9. 11. 1933, S. 8.

turvernichter durch jene bedauerlich ausdrückliche und öffentliche Absage an die Emigrantenzeitschrift ›Die Sammlung‹ retten, über die in der Arbeiterzeitung am 19. und am 28. Oktober ausführlich berichtet wurde.« Und was war der ›Erfolg dieser Unterwerfung‹, fragt nun der Rezensent mit bitterer Ironie: die ›Verunglimpfung‹ seines Romans durch eine Kritik wie die von Joachim Wecker in der *Literarischen Welt*¹¹⁸, aus der Koenig ausführlich zitiert. Und er resümiert: ›Die Ehre solch unüberbietbarer Beschimpfung und Verleumdung durch offizielle Literaturscharfrichter des Dritten Reichs hätte Thomas Mann wohlfeiler haben können, und er hätte dafür keinen Deut seiner Selbstbestimmung in Tausch geben müssen. Ein glattes Reichsdeutschlandverbot seines Werkes, das nun eine wenig rühmliche Duldung des buchhändlerischen Vertriebes auch in Deutschland genießt, hätte dem Buch ein ehrenvolleres Schicksal und einen wohl zu gönnenden stolzeren Erfolg beschieden.«

In einer bisher unbekannt gebliebenen Rezension mit dem Titel *Thomas Manns politische und biblische Geschichte* in der Pariser Exilzeitschrift vom Dezember 1933, die jemand nachträglich in Bermann Fischers Rezensionen-Mappe für Thomas Mann eingelegt hat, bezieht sich auch Ludwig Marcuse ausdrücklich auf den Angriff der Wiener *Arbeiter-Zeitung* auf Thomas Mann und dessen Selbstrechtfertigung, die auch *Das blaue Heft* in der vorangehenden Nummer abgedruckt hat. So problematisch auch Thomas Manns Rückzug aus der *Sammlung* sei, habe er doch eine ›saubere und ehrliche Verteidigung‹ geschrieben, die Marcuse nun seinerseits gegen ihre heftige Kritik vonseiten der Exilanten verteidigt. Dass Mann ein ›unversöhnlicher Feind des Deutschland von 1933‹ sei, habe niemand das Recht in Zweifel zu ziehen. Auch sein neuer Roman sei von seiner Opposition gegen den Nationalsozialismus geprägt, wenn auch ›sehr indirekt‹, denn er vermeide ›jede eindeutige Relation zwischen Gegenwart und Vergangen-

118 Vgl. hier S. 245-250.

heit«, also eine gewaltsame Aktualisierung des mythischen Stoffs, wie etwa Shaw sie sich leiste. Trotz leichter Skepsis gegenüber der szientifischen und historischen Überladung des Stoffs, manchem »uneingeschmolzenen Material« würdigt Marcuse die *Geschichten Jaakobs* doch als großes episches Kunstwerk und spielt es gegen den Ungeist der deutschen Kritik (ausdrücklich gegen Sarnetzkis Rezension in der *Kölnischen Zeitung*¹¹⁹) aus.

Angesichts der Absage Thomas Manns an die *Sammlung* ist es erstaunlich, dass im Januarheft 1934 ebendieser Zeitschrift eine überaus positive Besprechung von »E. H. Gast«, das heißt von dem Thomas Mann ebenfalls seit langem freundschaftlich verbundenen Efraim Frisch, erscheinen konnte.¹²⁰ Für Frisch sind *Die Geschichten Jaakobs* der große Versuch einer »geistigen Bewältigung« des Mythos, der gegenwärtig im Irrationalismus-Rausch verhunzt werde. »Die Stimmen aus Hitler-Deutschland, die sich an dem neuen Werk Thomas Manns mit hämischen Bemerkungen, mit ›zeitfremd‹ – und ›verfehlte Stoffwahl‹ vorbeidrücken möchten, weisen nur umso deutlicher darauf hin, wie sehr die Begegnung mit dem alten Mythos die Macher des neuen, des ›Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts‹ stört.« Thomas Manns Vergeistigung des Mythos (»Seele plus Geist«) sei »das echte Gegenbeispiel« zu jenem Irrationalismus-Kult, in dem sich Rausch und Gewalt verbinden. Die »verblüffende Aktualität« des Romans bestehe darin, dass er nicht nur die Lichtseite des Menschlichen darstelle, sondern dass »dieses apollinisch anmutende Epos des Alten Testaments [...] auf einem dunklen Grunde« ruhe, ohne sich an ihn rauschhaft hinzugeben.

Ebendieser dunkle Grund ist es freilich, der den Kritikern der kommunistischen Exilpresse bedenklich erscheint. In den *Prager Neuen deutschen Blättern* veröffentlicht im Dezember 1933 Ernst Ottwald seine Besprechung der *Geschichten Jaakobs* unter dem Titel *Der*

119 Vgl. hier S. 225–228.

120 E. H. Gast: *Die Geschichten Jaakobs*. In: *Die Sammlung*, Jg. 1, H. 5, Januar 1934, S. 245–249.

Turm zu Babel.¹²¹ Ottwald, der vor allem aufgrund seiner Studie *Deutschland erwache! Geschichte des Nationalsozialismus* (1932) auf der »Schwarzen Liste« der »auszumerzenden« Literatur stand und dessen Schriften bei der nationalsozialistischen Bücherverbrennung vom 10. Mai 1933 auf den Scheiterhaufen kamen, fiel nach seiner Emigration, zunächst nach Dänemark, dann nach Moskau, 1936 den stalinistischen »Säuberungen« zum Opfer (er kam 1943 in einem sowjetischen Lager zu Tode). Ottwalds Rezension ist ebenfalls deutlich geprägt von Thomas Manns Absage an Klaus Manns *Sammlung* und seiner Rechtfertigung in der Wiener *Arbeiter-Zeitung*, aus der er zitiert. Ottwald stellt Thomas Mann zunächst als Vorbild hin, »dessen mutiges Bekenntnis zum Sozialismus wir rückhaltslos anerkannten, und den wir mit Freuden als Bundesgenossen begrüßten im Kampf gegen die Hitler-Barbarei«. Deshalb sei sein neuer Roman »mit den Hoffnungen und Erwartungen derer belastet, die in ihm Thomas Manns Wunsch und Willen verkörpert sehen, dem höheren Deutschland zu dienen«. [...] Dieses Buch ist belastet mit einer Verantwortlichkeit, wie sie so schwer und so eindeutig kaum je einem Schriftsteller auferlegt worden ist.«

Doch die hochgespannte Erwartung werde enttäuscht. Bei allem Respekt vor der »Größe und Kühnheit des Unternehmens«, trotz der Bewunderung vieler bedeutender Episoden des Romans bleibe am Ende das Gefühl der »Leere«. Ottwald wirft dem Roman – in merkwürdiger Übereinstimmung mit seinen theologischen Kritikern – »vollendeten Agnostizismus« vor. Auch er sitzt dem Irrtum des »vorzugsweise wissenschaftlichen Charakters« des Buches auf, wirft ihm aber nun seine wissenschaftliche Obsoletheit vor, mangelnde Vertrautheit mit der neuesten geologischen, paläontologischen und naturwissenschaftlichen Forschung und das angebliche Hereinfallen auf obskurantistische Theorien wie diejenige Dacqués.¹²² Thomas Mann habe zudem »wohl die Mythen-

121 Siehe S. 223f., Anm. 26. 122 Vgl. Quellenlage S. 177f.

geschichte des babylonischen Kulturkreises studiert [...], nicht aber Friedrich Engels«, und durchaus das Alte Testament, »nicht aber Hegel, Feuerbach und Marx«. Die Ironie im Umgang mit der Wissenschaft, die humoristische Grundstimmung des Romans erkennt Ottwald ebenso wenig wie seine konservativen und faschistischen Gegner. In Bezug auf die Ablehnung des Romans scheint er mit diesen fast in einem Boot zu sitzen, doch der gravierende Unterschied besteht darin, dass er dem Autor trotzdem seine Hochachtung nicht versagt. Seine Ablehnung des Romans resultiert aus seiner Enttäuschung darüber, dass Thomas Mann nicht das politische Werk vorgelegt hat, das Ottwald sich von ihm erhofft hatte. Sein Fazit, das Ausspielen nämlich des Menschen Thomas Mann gegen sein Werk ist vor dem Hintergrund von dessen Absage an die *Sammlung* erstaunlich, war er doch durch sie gerade als Mensch den linken Exilanten vielfach fragwürdig geworden. Ottwald aber schreibt im Gegenteil: »Bei Thomas Mann müssen wir [...] feststellen, daß er in der Lauterkeit seines Wollens und im Gefühl seiner Verpflichtung zum Anwalt der Humanität ein Werk geschaffen hat, das seiner mutig bekundeten Weltanschauung widerspricht und ihrer Verwirklichung nicht förderlich ist. [...] Es ist für uns ein bezeichnendes Symptom für die geistige Situation der großen bürgerlichen Literatur, daß die kritische Ablehnung eines Werkes wurzelt in der Bejahung seines Schöpfers, in unserer Verbundenheit mit Thomas Mann.« (Thomas Manns Tagebuch vom 20. November 1934 zeigt, dass er Ottwalds Besprechung mit Verspätung gelesen hat: »[...] eine Besprechung der Jaakobsgeschichten unter kommunistischem Gesichtspunkt, also einigermaßen negativ.«)

Wesentlich schärfer als bei Ottwald ist der Ton in Alfred Kurellas Artikel *Die Dekadenz Thomas Manns* in der in Moskau erscheinenden Zeitschrift *Internationale Literatur*.¹²³ Über seinen Sohn Klaus hat Thomas Mann von dieser Rezension erfahren, wie wir

123 Jg. 4, H. 2, März/April 1934, S. 155–158.

dem Tagebuch vom 31. Juli 1934 entnehmen können: »Klaus berichtete von einer Moskauer Kritik des Joseph, die das Buch als in die Klages'sche irrationalistische Kerbe hauend heruntergemacht haben soll. Klaus hat protestierend an den Redakteur geschrieben, der die Kritik weitgehend preisgab.« Tatsächlich scheinen die Moskauer Exilanten, so Johannes R. Becher, Kurella wegen dieser Abrechnung die Leviten gelesen zu haben, so dass er sie 1937 widerrief. Kurella war 1932–1934 Sekretär des »Internationalen Komitees zum Kampf gegen Krieg und Faschismus« und Chefredakteur von dessen Organ *Le Front Mondiale*; seit 1935 avancierte er in Moskau zum hochrangigen Geheimdienst- und Nomenklaturkader der Komintern und wurde 1937 sowjetischer Staatsbürger. (Er starb als etwas an den Rand gedrängter Kulturfunktionär der DDR im Jahre 1975.)

Am Anfang seiner Schmäherezension spricht auch Kurella von Thomas Manns Absage an die *Sammlung*, gibt jedoch vor, dass sein Urteil über die *Geschichten Jaakobs* davon unbeeinflusst sei. Er kennt die Rezension Ottwalds, aus der er eine Reihe von Formulierungen und Argumenten übernimmt – so den Vorwurf des Agnostizismus und die vermeintliche Hörigkeit gegenüber einem Obskurantismus à la *Dacqué* –, von dessen Differenzierungen und immer noch versöhnlichen Tendenzen in Bezug auf die Einschätzung Thomas Manns er aber nichts wissen will. Kurella möchte wie die völkische Kritik nur noch poltern und schmähen, und was die sprachliche Faktur des Romans betrifft, verwendet er Scheltworte, die dem nationalsozialistischen Schimpfvokabular kaum nachstehen. Der Roman sei, »krass gesprochen, ein Beitrag zur Rückführung des deutschen Volkes in die Barbarei«, bediene sich »der zweifelhaften Ergebnisse einer wahrscheinlichen Afterwissenschaft«, um zu Resultaten zu kommen, »die niemand anderem dienen können als Herrn Goebbels und seinem Propagandaministerium.« Man schäme sich fast, »aus derselben Kultur hervorgegangen zu sein wie dieser Dichter«, der sich »als ein Baumeister an einer Ideenwelt erwiesen« habe, »deren pestartige

Ausbreitung im Lande der Dichter und Denker Hitler möglich gemacht hat. [...] Das ist Geist vom Geiste der Henker Deutschlands« und so fort. Ja, der wutentbrannte Rezensent fühlt sich angesichts der Höllenfahrt, die ihm ein besonderes Ärgernis ist, zu dem Fluch gegen Thomas Mann animiert: »Nun, – mag er zur Hölle fahren [...].« Diese Schmähorgie wird Kurella freilich nach Thomas Manns Bekenntnis zur Emigration in aller Form zurücknehmen, wie wir sehen werden.¹²⁴

Rezeption im deutschsprachigen Ausland

Die Wirkungsgeschichte der *Geschichten Jaakobs* außerhalb von Deutschland verläuft naturgemäß in anderen Bahnen, wie schon die Rezeption in den verschiedenen deutschsprachigen Ländern zeigt. Eine Reihe von Rezensionen aus der Schweiz, Österreich, der Tschechoslowakei, Luxemburg und Frankreich hat Bermann Fischers Rezensionen-Mappe für Thomas Mann unter der Rubrik »Aus dem Ausland« zusammengestellt. In der Schweiz steht am Anfang die zweiteilige Besprechung von Eduard Korrodi in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 11. und 12. Oktober 1933 (Mappe)¹²⁵, welche sich betont Zurückhaltung gegenüber dem neuen Regime in Deutschland auferlegt hat. Dieser Linie folgt auch Korrodi, der anders als in seiner Vorbesprechung des Romans im August 1932¹²⁶ – also vor der »Machtergreifung« – nicht nur dessen politische Begleiterscheinungen übergeht, sondern sich auch in seiner Beurteilung bedeckt hält. Schon hier zeigt sich die leisetretterische Mentalität, die seine späteren Äußerungen über Thomas Mann prägen wird (mit dem er seit längerem persönlich verkehrt). Er traut sich mit einem konkreten Urteil über die *Geschichten Jaakobs* nicht über die Schwelle seines wohlgehüteten belle-

124 Vgl. hier S. 367f.

125 Eduard Korrodi: Der biblische Roman Thomas Manns. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Jg. 154, Nr. 1834, Morgenausgabe, 11. 10. 1933.

126 Vgl. hier S. 219f.

tristischen Hauses hinaus, versteckt sich hinter spaltenlangen Zitaten aus dem Roman wie aus alttestamentlicher Fachliteratur, die kaum etwas zur Einsicht in die epische Verfahrensweise Thomas Manns beitragen. Außer der Bemerkung, dass in den *Geschichten Jaakobs* »der Dichter mit der Wissenschaft herumläuft wie Aladin mit der Wunderlampe«, ein Urteil, das der Rezensent aber gleich wieder halbwegs zurücknimmt, findet keine kritische Auseinandersetzung mit dem Roman statt, wird ein Urteil, ob positiv oder negativ, vermieden; leichtes Unbehagen ist gleichwohl zu spüren, vor allem aber Ratlosigkeit, wie dieses neue Werk einzuschätzen sei. Der zweite Teil der Rezension schließt mit der lauen Wertung: »Wir nehmen Thomas Manns Werk mit bewunderndem, zuweilen mit befremdetem Gefühl entgegen.« Thomas Mann hat im Tagebuch vom 11. Oktober 1933 Korrodis Besprechung zutreffend charakterisiert: »[...] sehr ernst und gewichtig eingehend«, doch »das Kritische allzu sehr mit Citaten aus Goethe, Gunkel und aus dem Texte selbst plombiert.«

Von ganz anderem Gewicht ist die Besprechung von Martin Platzer in der Baseler *National-Zeitung* vom 22. Oktober 1933 (Mappe).¹²⁷ Platzer deutet in seiner uneingeschränkt positiven Rezension den Roman als »Abwehr« der Destruktion der Werte durch den deutschen Faschismus. Mitnichten aber sei er »eine Konzession an den antisemitischen Geist des neuen Deutschland«, auch wenn man das aus den charakterlichen Fragwürdigkeiten der Titelgestalt Jaakob herauslesen wollte, wofür der Rezensent Anhaltspunkte zu haben scheint – doch: »Alle dahinzielenden hässlichen Kombinationen« seien abwegig. Wie glücklich musste Thomas Mann sein, endlich einmal in einer Rezension zu lesen, dass es ihm mit der Wissenschaftlichkeit seines Romans nicht so bitterernst war. Niemals verwirre oder ermüde der Dichter den Leser »durch die Menge seiner Kenntnisse«, sondern: »Immer

127 Martin Platzer: *Von Zeit und Wiederkehr, Tod und Leben, Seele und Liebe*. In: *National-Zeitung*, Nr. 490.

steht er souverän über ihnen, sie lächelnd, in heiterem graziösen Spiel zum das Geheimste enthüllenden Kunstwerk gestaltend.« Bei seinen Vergleichen der *Geschichten Jaakobs* mit den früheren Werken Thomas Manns, zumal mit *Der Tod in Venedig* und *Der Zauberberg*, findet Platzer »kein Ende des Rühmens«. Vollendet dünkt ihn die »Kunst der Komposition« und des Sprachstils. »Es wogt und fließt in diesem Roman, wie die Zeit wogt und fließt, deren Geheimnis in ihm ist und sich ahnend enthüllt.«

Die *National-Zeitung* veröffentlichte Ende des Jahres noch einmal eine Besprechung der *Geschichten Jaakobs* von »Salander«, die ohne Datierung in der Mappe enthalten ist. Hinsichtlich einer antisemitischen Lesbarkeit des Romans unterscheidet sich diese Rezension gravierend von der früher erschienenen Besprechung Martin Platzers. Hinter dem – Gottfried Kellers *Martin Salander* entliehenen – Pseudonym steckt der Schweizer Verleger und Journalist Alfred Kober (Besitzer der »Kober'schen Verlagsbuchhandlung« in Basel) und Redakteur der *National-Zeitung*. Von Anfang an ein scharfer Gegner des Faschismus, wurde er mehr und mehr, zumal während des Kriegs, zu einem der prägenden Kritiker des Nationalsozialismus in der europäischen Zeitungslandschaft. Auch zu Thomas Mann stand er immer wieder in persönlicher Verbindung, ja dieser lieferte ihm sogar Material für eine politische Glosse.¹²⁸ Salander alias Alfred Kober rühmt in einer seiner regelmäßig erscheinenden Glossen *A propos die Geschichten Jaakobs* ohne Einschränkung (inklusive *Höllenfahrt*). Was ihm besonders zusagt, ist die angeblich prononcierte Darstellung des jüdischen »Vorzugsbewusstseins«. Aus Thomas Manns Schilderung könne »der überzeugte Antisemit mindestens ebenso viel Argumente« für seine Ablehnung des Judentums gewinnen »wie sein Gegner, der das seltsame und fremdartige Volk dieses antiken Nomadenstammes nicht hassen, sondern verstehen möchte«. Es sei eine »geschichtliche Ironie«, dass die »deutsche Rassentheo-

128 Vgl. Tb. 27. 3. 1935.

rie« von demselben Auserwähltheitsgedanken bestimmt sei wie das »jüdische Nationalbewusstsein«, denn: »Kein anderes Nationalbewusstsein der Geschichte spricht seinem Volk eine solche Weltmission und eine solche natürliche Vorrangstellung zu, wie es das jüdische getan hat und das deutsche tut.« Ein derartiger Auserwähltheitsanspruch aber ziele von der Idee her auf die »Ausrottung der Widerstrebenden«, und er sei nicht Ausdruck der Kraft und Selbstsicherheit, sondern Zeichen eines »Minderwertigkeitsgefühls«. Die altehrwürdige Weltmission des Judentums – im Sinne der *Genesis*: »in dir werden gesegnet sein alle Völker«¹²⁹ – wird also von Kober ebenso verworfen wie ihre wahnhaftedeutsche Neuaufgabe.

Wir wissen nicht, was Thomas Mann von Salanders Glosse gehalten hat. Ihre Ausführungen über das jüdische und deutsche Vorzugsbewusstsein gemahnen an Saul Fitelbergs Ansichten zur »Verwandtschaft der Rolle von Deutschtum und Judentum« im Kapitel XXXVII des *Doktor Faustus*. »Man spricht vom Zeitalter des Nationalismus. Aber in Wirklichkeit gibt es nur zwei Nationalismen, den deutschen und den jüdischen, und der aller anderen ist Kinderspiel dagegen« – eben im Hinblick auf den »Erwähltheitsdünkel« hier wie da.¹³⁰ Der Gedanke der Erwählung der Jaakobsippe steht bei Thomas Mann freilich ganz und gar im Zeichen einer Idee humaner Gesittung – der wechselseitigen Heiligung Gottes und des Menschen –, die dem irrationalistischen, im Nationalsozialismus barbarisch aufgekippten deutschen Superioritätswahn radikal entgegengesetzt ist; er hat als heilsgeschichtlicher, auf das Christentum vorausweisender »Segen« nichts mit »Erwähltheitsdünkel« zu tun, den Thomas Mann in seinem Roman von ihm fernzuhalten sucht. Salander alias Alfred Kober hingegen hat den Auserwähltheitsanspruch der Juden nach dem gängigen Klischee in den Roman hineingelesen, das dieser gerade zu konterkarieren strebt.¹³¹

129 Gen 12,2; 22,17; 26,3; 28,13f. 130 GKFA 10.1, 591.

131 Emphatisch rühmend verfährt auch die in der Mappe enthaltene

Eine gewichtige jüdische Stimme in der Schweiz ist auch die des Rabbiners und Publizisten Lothar Rothschild im *Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz* Ende 1933 (bisher nirgends verzeichnet; Thomas Mann hat sie gelesen und dem Zeitungsausschnitt den Namen der Zeitschrift handschriftlich hinzugefügt; TMA). Der Verfasser nähert sich dem Roman mit offenkundiger gelehrter Kenntnis der altorientalischen und biblischen Quellen. Wenn Thomas Mann hinter die Bibel auf die Midrashim zurückgreift, erkennt er das sofort und rühmt seinen kenntnisreichen Umgang mit den Quellen. Trotz der gelehrten Prämissen seiner Kritik hat der Rezensent aber auch spontanen Sinn für die ästhetischen Qualitäten des Romans. Er schließt seine Besprechung mit Sätzen, die ganz ähnlich auch in den deutschen jüdischen Zeitschriften auftauchen und die zeigen, dass die jüdische Kritik dem Roman so gut wie ausnahmslos positiv gegenübersteht, die Authentizität

anonyme Besprechung in den *Basler Nachrichten* vom 19. 11. 1933. In Thomas Manns neuem Roman werde »unsere Anschauung der altjüdischen Welt aufs neue gegründet« – durch die »epische Beschwörungskunst« des genialen Autors. Die Gestalten des Romans, der gewiss bald der »großen europäischen Epik« zugezählt werde, seien »Wort gewordene Gemälde Rembrandts«. Da dieselbe Formulierung wie in der Rezension von Fritz Cronheim in der *Hilfe* vom 2. 12. 1933 auftaucht (vgl. hier S. 264f.), wird es sich hier wie da um denselben Rezensenten handeln. »Keiner Kenntnis des altjüdischen Sitten- und Landschaftsbildes und keiner alttestamentlichen Quellenkunde ist je eine Darstellung gelungen, die alle Höhen und Tiefen der altjüdischen Seele aufrührt und zum Bekenntnis zwingt, wie diese.« So der Anonymus. Seine besondere »Bewunderung aber und Verehrung« gilt dem so oft kritisierten »großartigen Präludium« der *Höllenfahrt*. Das Erscheinen der *Geschichten Jaakobs* ist dem gewiss jüdischen Rezensenten »von erheiternder [!] Aktualität«, denn in ebendem Augenblick, »wo die Träger dieser [jüdischen] Überlieferung aus der europäischen Geschichte mancherorts fortgewünscht und -befördert werden«, erscheine (und hier stimmen *Basler Nachrichten* und *Die Hilfe* wieder nahezu wörtlich überein) »ein großes geistiges Werk, das berufen ist, den ganzen Zauber dieser verschollenen Welt und Menschheit so eindringlich in das heutige Gedächtnis zu prägen, daß es ein mächtiger Gegen- und Todesstoß der judenfeindlichen Bewegung erscheinen muß.«

der Darstellung der altjüdischen Welt hervorhebt und ihr ein eminentes Hoffnungspotential für die jüdische Leserschaft zuschreibt. »In einer Zeit, die manchmal den geistigen und moralischen Wert des ›Alten Testaments‹ anzweifelt, können wir Thomas Mann nicht dankbar genug sein, daß er seinen neuesten Stoff aus der Urgeschichte unseres Volkes, als der Urgeschichte aller gegenwärtigen europäischen Religion gewählt hat.«

Eine weitere wichtige Besprechung der *Geschichten Jaakobs* in der Schweiz stammt von dem mit Thomas Mann über Hermann Hesse persönlich bekannten jungen Musikkritiker und sozialdemokratischen Emigranten Heinrich Wiegand in der Berner Zeitung *Der kleine Bund* vom 10. Dezember 1933.¹³² Wiegand reiht in seiner knappen substantiellen Besprechung die *Geschichten Jaakobs* in die Werkgeschichte Thomas Manns ein. Das »Spiel zwischen Leben und Geist, die Begegnung zwischen Bürger und Künstler« werde hier in »Urzeiten« reprojiziert und über sich hinausgeführt, indem der Künstler, als den Wiegand Joseph deutet, über sich hinauswachse, vom Träumer zum ›Tatmenschen‹ werde und schließlich – er blickt hier auf die noch ungeschriebenen späteren Romane voraus – die ›Wohlfahrt‹ eines ganzen Landes in den Blick nehme. Die *Joseph-Romane* seien gewissermaßen das Gegenbild zu den *Buddenbrooks*. Wie deren Thema der »Verfall einer Familie« so sei das der *Joseph-Romane* die »Erhöhung einer Familie«, und zwar durch das Künstlerische, das nicht wie in Thomas Manns erstem Roman den Verfall nach sich ziehe, sondern durch seine Selbstüberschreitung Erhöhung bewirke.¹³³

132 Heinrich Wiegand: *Der Weg zu den Patriarchen*. In: *Der kleine Bund*, Jg. 14, 10. 12. 1933, S. 400. In dieser Zeitung war bereits am 29. Oktober 1933 eine positive Rezension von Hugo Marti erschienen (*Thomas Manns biblischer Roman*. In: *Der kleine Bund*, Jg. 14, Nr. 44, 29. 10. 1933, S. 348–349; Mappe), die sich freilich in Inhaltsangaben, ausufernden Zitaten aus dem Roman und recht einfältigen Wertungen erschöpft.

133 In der *Berner Tagwacht* vom 5. April 1934 schreibt der emigrierte expressionistische Lyriker und Erzähler Albert Ehrenstein eine merkwürdig

In Österreich treffen die *Geschichten Jaakobs* auf nahezu einheitliche Zustimmung. Die mit der Person Thomas Manns verbundenen Irritationen, die politischen, ideologischen und ästhetischen Probleme, an denen sich die innerdeutsche Kritik reibt, spielen hier keine Rolle. In der Wiener *Neuen Freien Presse* schon vom 8. Oktober 1933 rühmt der aus Deutschland emigrierte Schriftsteller Franz Horch (der nach dem ›Anschluss‹ Österreichs nach New York ins Exil gehen sollte, wo er auch mit Thomas Mann in Verbindung kam) die Lebendigkeit der urzeitlichen Figuren, die an den heutigen Leser »so dicht herangerückt sind«, und die »grandiose Einheit« der epischen Komposition¹³⁴. Thomas Mann nimmt diese »erste Besprechung« seines zwei Tage später erscheinenden Romans natürlich besonders dankbar auf: »[...] ein sehr festlicher Aufsatz von Franz Horch.«¹³⁵ Edwin Rollett weist in einem Vorspann seiner Rezension in der *Wiener Zeitung* vom 12. Oktober 1933 (Mappe)¹³⁶ auf die *Sammlungs-Affäre* hin und rühmt verhüllt Thomas Manns Opposition gegen den Ungeist des ›Dritten Reichs‹. Er sei nicht nur der »größte deutsche Dichter«, sondern überhaupt als außerordentliche »kulturelle Gesamterscheinung« zu würdigen. »Der Forscher, der Denker, der Philosoph Thomas Mann ist von gleicher Bedeutung wie der Dichter.« Das demonstriert der Rezensent vor allem am »Vorspiel«, das ihm überhaupt das Wichtigste an den *Geschichten Jaakobs* zu sein scheint.

trockene, übergelehrte Rezension, die den Roman wie ein wissenschaftliches Compendium behandelt oder, wie er selbst sagt: als »Kunstwerk kulturgeschichtlich nachschöpferischer Phantasie«. Was der Autor von dem Roman ästhetisch hält, wird nicht recht deutlich, aber er konzediert, dass jener in seinen Augen das »alte Judentum« plastischer darstellt als seine Quellen.

134 Franz Horch: *Thomas Manns neuer Roman*. In: *Neue Freie Presse*, Nr. 24811, Morgenblatt, 8. 10. 1933, S. 29, Beilage (Mappe).

135 Tb. 9. 10. 1933.

136 Edwin Rollett: *Thomas Manns Josefs-Roman*. In: *Wiener Zeitung*, Jg. 230, Nr. 254, 12. 10. 1933, S. 7f.

Wolfgang Born erklärt in seiner hymnischen Rezension in *Der Wiener Kunstwanderer* vom November 1933¹³⁷, die den Roman den Gipfeln der »Weltliteratur« zurechnet, als einziger Rezensent überhaupt stichhaltig seinen »nach vorwärts und rückwärts weisenden« Bedeutungszusammenhang, welchen er dem »typologischen Parallelismus« der mittelalterlichen Ikonographie vergleicht, »der das Alte mit dem Neuen Testament sinnreich verzahnt«. Doch zugleich gelinge es Thomas Mann, die biblischen Gestalten in die Moderne hinüberzuspiegeln, »aus ihrer urzeitlichen Dämmerung ins Licht vertrauter Gegenwart« zu rücken. Im *Wiener Tag* vom 3. Dezember 1933 preist auch Emil Lind den Roman ohne Vorbehalt, mit viel Verständnis für seine psychologische und humoristische Faktur (TMA)¹³⁸. Mit dunklen Andeutungen auf die Zeitsituation stellt der Rezensent dar, in welchem Zwiespalt »heute viele gute Deutsche [...] sich durch ihre Liebe zu ihrem Vaterland« (das eigentlich diese Liebe nicht mehr verdient, wie der Rezensent wohl zwischen den Zeilen andeuten will) befinden und durch ihren literarischen Weg eine Möglichkeit suchen, dieser Liebe nachzugeben, »ohne Renegaten des Geistes zu sein«. »Aber nur wenigen ist es gegönnt, sich durch völliges Versenken in eine andere Zeit sich von diesem furchtbaren Zwiespalt zu befreien und zugleich durch ihre Arbeit ihrem eigenen Gefühl und dem vieler Tausender Genugtuung zu verschaffen. Dazu verhilft Thomas Manns *Jaakob*.«

Unter der Sparte »Aus dem Ausland« sind von unbekannter Hand zwei Besprechungen nachträglich in Bermann Fischers Rezensionen-Mappe für Thomas Mann eingelegt worden: diejenige von Ludwig Marcuse und eine undatierte von Koplowitz aus der *Wirtschaftskorrespondenz für Polen*, dem Organ der »Wirtschaftlichen Vereinigung für Polnisch-Schlesien« in Kattowitz. Diese Zeit-

137 W[olfgang] B[orn]: Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder*. In: *Der Wiener Kunstwanderer*, Jg. 1, Nr. 10, November 1933, S. 28.

138 Emil Lind: *Thomas Manns neuer Roman. Die Geschichten Jaakobs*. In: *Der Wiener Tag*, Nr. 3788, 3. 12. 1933, S. 19f.

schrift hatte eine renommierte Literatur- und Kunstbeilage, die von Franz Goldstein redigiert und fast allein geschrieben wurde. Dessen engster Freund und Mitarbeiter war jener Koplowitz, der in der Regel ohne seinen Vornamen Oskar publizierte. Er war ein Jugendfreund von Klaus Mann und daher dessen Vater wohlbekannt. Nach seiner Emigration (1933, zunächst in die Schweiz) nahm der jüdische Autor den Nachnamen Seidlin an und wurde schließlich in den USA einer der bekanntesten Thomas-Mann-Forscher seiner Zeit. Der erst zweiundzwanzigjährige Rezensent gab seiner Rezension den Titel *Das Buch: »Im Anfang«. Fragment einer Kritik über Thomas Manns Roman »Die Geschichten Jaakobs«.*

In einer Zeit, »da in Europas Herz das Chaos ausgebrochen ist«, so beginnt der Rezensent, da die »Dämonen« wiederauferstehen im »Blut- und Rasseransch« – und »der Geist herausgetrieben werden soll aus der Schöpfung« –, »in einer solchen Zeit der Auflösung und Vernichtung steigt der grösste Mitlebende dieser Weltkatastrophe hinab zu den Vätern«. Es sei Schicksalsfügung, »dass wir dieses Buch gerade in diesem Jahre empfangen. Als sei an den Dichter der hohe Auftrag ergangen, an das Ende einer Weltepoche die Geschichte des Anfangs zu fügen. Und ein umfassenderes Schicksal [...] hat es gewollt, dass jenes Volk, dem Vernichtung und Verröcheln zugeschworen wird in der heutigen Kulturwende, aufersteht als Beispiel allen und unseres Anfangs: Israel und sein Namensvater Jaakob.« Es folgt die grandioseste und zugleich klarste Nachzeichnung der Höllenfahrt unter allen bekannten Rezensionen und eine wort- und bildmächtige Würdigung der Romanhandlung. Die Besprechung schließt mit der Hoffnung, dass ein Buch wie dieses eine »Waffe« des Geistes gegen die »Mächte der Finsternis« sein möge.

Europäische Wirkung

Eminent ist die Resonanz des Romans in der Tschechoslowakei und in Ungarn. Zu beiden Ländern stand Thomas Mann seit den

zwanziger Jahren zumal durch seine Reisen in intensivem Kontakt. Hier hatte er seine treuesten Bewunderer, wie sich vor allem in der deutschsprachigen Presse der beiden Länder manifestiert. So war es auch kein Zufall, dass ihm kurz vor seiner Ausbürgerung im November 1936 die tschechoslowakische Staatsangehörigkeit verliehen wurde. Die erste tschechische Kritik stammt von dem deutsch-jüdisch-tschechischen Literaten Pavel Eisner (einem der bedeutendsten tschechischen Übersetzer, dem auch einige der frühesten Kafka-Übersetzungen zu danken sind) in der von Willy Haas als Nachfolge seiner *Literarischen Welt* im Prager Exil herausgegebenen kurzlebigen zweisprachigen Literaturzeitschrift *Welt im Wort* vom 20. Oktober 1933 (natürlich in der Mappe enthalten).¹³⁹ »Das weitaus Beste und Stärkste an Lob und Verständnis«, urteilt Thomas Mann im Tagebuch vom 7. November 1933. Es ist wohl begreiflich, warum er von dieser Besprechung so begeistert war. Es ist die am glänzendsten und farbenreichsten geschriebene aller deutschsprachigen Rezensionen, die bezeichnenderweise – das zeigte ja schon Eisners Vorkritik *Sorgenvolle Gottesverlegenheit* in der *Prager Presse* vom 21. September 1932¹⁴⁰ – auch den meisten Sinn für die sprachlichen Finessen und Innovationen des Romans hat, etwa für das ironische »Mittel des sprachlichen Anachronismus«. Als einer der wenigen Kritiker wird Eisner dem Rang und der Eigenart der »historischen und metaphysischen Relativitätstheorie« des »Vorspiels« gerecht, wenn er in ihr etwa eine mitunter ›kokette‹ Spiegelungstechnik, ›Karikatur‹ wissenschaftlichen Gebarens erkennt. Das Wort von der »historischen und metaphysischen Relativitätstheorie«¹⁴¹

139 Pavel Eisner: *Thomas Manns Höllenfahrt*. In: *Welt im Wort*, Jg. 1, Nr. 4, 20. 10. 1933, Beiblatt.

140 Vgl. hier S. 220.

141 In der deutschsprachigen zionistischen Prager Zeitschrift *Selbstwehr* erscheint Ende 1933 eine mit den Initialen F[elix] W[eltsch] unterzeichnete, ebenfalls ganz und gar positive Rezension (sie ist sogar mit einer handschriftlichen Notiz Thomas Manns versehen; TMA), die auch – wohl von

musste Thomas Mann ebenso beglücken wie das von der »ergriffenen Ironie«, welche den Roman durchwalte. Eisner entdeckt in ihm »humoristische Feinheiten, derengleichen im deutschen Bereich bisher völlig unbekannt waren«. Am Schluss der Besprechung ist zu spüren, dass der Rezensent noch unendlich viel zu sagen hätte, dass ihm aber der Raum fehlt. Deshalb verfällt er in einen stichwortartigen Stil, dessen Telegramm-Formulierungen zugleich seine Ergriffenheit und Fassungslosigkeit angesichts des »ungeahnt steilen Aufstiegs des Dichters Thomas Mann« spiegeln, der ihm seine früheren Werke fast verdunkelt. Welch ein beschämender Kontrast dieser luziden Rezension eines Prager Autors mit der blasierten Nichtigkeit von Besprechungen wie der des deutschen Starkritikers Diebold, auch wenn diese noch nicht ins Fahrwasser völkischer Häme geraten!

Auch die anderen deutsch-tschechischen Rezensionen ergehen sich in höchstem Lob. So schreibt Paul Leppin in der *Prager Presse* vom 25. Oktober 1933 (Mappe)¹⁴²: »Im Chaos politischen Schachers, umkläfft vom Gebell unterirdischer Dämonen, ist die Formgebung am Werke, die Gestalten und visionären Traum zu gesicherter Klarheit sammelt.« Die hier angedeuteten politischen Probleme werden deutlicher in einer Besprechung der *Deutschen Zeitung Bohemia* vom 19. November 1933 benannt¹⁴³, die wiederum auf Thomas Manns Absage an die *Sammlung* anspielt: »Anders als Gerhart Hauptmann, hat Thomas Mann den Wunsch, seine Vergangenheit nicht zu verleugnen; da er aber, wie er erklärt, seine besten Leser in Deutschland behalten möchte, erlegt er sich Schweigen auf und läßt nur sein neues Werk sprechen. Dieses

Eisner inspiriert – die Brücke zu Einstein schlägt. In Bezug auf die Zeitverhältnisse, »Zeitüberwindung« redet diese Kritik gleichfalls von Thomas Manns »epischer Relativitätstheorie«.

142 Paul Leppin: Die Geschichten Jaakobs. Der neue Roman von Thomas Mann. In: *Prager Presse*, Jg. 13, Nr. 293, 25. 10. 1933.

143 L[udwig] W[inder]: Thomas Manns biblischer Roman. In: *Deutsche Zeitung Bohemia*, Jg. 106, Nr. 271, 19. 11. 1933, S. 15.

Werk ist eine Flucht in die Vorvergangenheit. Es darf Thomas Mann nicht wundern, daß sein Schweigen nicht die von ihm beabsichtigte Wirkung hat, so sehr es auch bedauerlich ist, daß einem Künstler heute das Recht genommen ist, allein durch sein Werk zu sprechen. Dieses Werk bedeutet zweifellos [auch wenn der Rezensent mit der *Höllenfahrt* hadert] den Höhepunkt in Thomas Manns Schaffen.« Hier sei ihm das Höchste gelungen (was den deutschen Kritikern freilich verborgen blieb): »die Vermählung von Pathos und Ironie«.

Noch intensiver als zur Tschechoslowakei waren Thomas Manns Kontakte zu Ungarn. Bei seinen sechs Besuchen in Ungarn zwischen 1913 und 1937 las er öffentlich aus seinen Werken, knüpfte Freundschaften zu ungarischen Schriftstellern, machte die Bekanntschaft von Béla Balázs, Georg Lukács oder Béla Bartók und lernte – für die *Joseph-Romane* folgenreich – Karl Kerényi kennen, ja genoss in Ungarn größte Popularität.¹⁴⁴ Die ungarischen Übersetzungen der *Joseph-Romane* erschienen von den *Geschichten Jaakobs* an gleichzeitig mit den deutschen Originalausgaben, die zahlreichen Rezensionen erfolgten ebenfalls gleichzeitig mit den deutschen.

Im *Pester Lloyd* wurde am 14. Oktober 1933 mit enthusiastischen Worten das Erscheinen des deutschen Originals und der ungarischen Übersetzung der *Geschichten Jaakobs* von Georg Sárkösy angezeigt¹⁴⁵: »Die einzigartige schriftstellerische Größe Thomas Manns liegt eben darin, daß er das Gestern zu Heute, das Entfernte zum Nahen und verflossenes Leben zu unserem Leben umzuzaubern weiß. Dieser Roman ist ein wirkliches Meisterwerk: eine reiche Belehrung und ein seltenes Erlebnis.« Es folgen in den nächsten Tagen und Wochen ungarische und deutsche Besprechungen in reicher Zahl. In einer anonymen Rezension

144 Vgl. Mádl/Györi 1977.

145 Anonym: Der neueste Roman Thomas Manns in ungarischer Übersetzung. In: *Pester Lloyd*, Abendblatt, Jg. 80, Nr. 234, 14. 10. 1933, S. 5.

wiederum im *Pester Lloyd* vom 21. Oktober 1933 heißt es¹⁴⁶: »Eine Kunstleistung allerersten Ranges, eine Dichtung von weltliterarischer Bedeutung liegt hier vor, die man nur mit Ehrfurcht aufnehmen und besprechen darf.«

Zu den eigentümlichsten ungarischen Reaktionen auf die *Geschichten Jaakobs* gehört ein Artikel des nachmals weltberühmten Schriftstellers Sándor Márai.¹⁴⁷ Der Titel – *Egy hosszú könyvről* (*Über ein langes Buch*) – lässt schon den eulenspiegelhaften Ton ahnen, der diese Besprechung prägt, die keine eigentliche Rezension, sondern eine sehr subjektive Reflexion über die Wirkung dieses Romans auf den Leser darstellt. Schon die Bemerkung, der Roman sei jetzt »in alle lebenden und toten Sprachen« übersetzt, und der Leser, der in die »Wüste« dieses langen Buchs aufbreche, müsse sich mit Getränken und »erfrischender Lektüre« (!) versorgen, zeigt, dass der Rezensent nicht vorhat, das Buch ganz ernsthaft zu besprechen, das ihm offenkundig nicht recht behagt. Dabei mögen Künstlereifersucht und die Opposition gegen den Thomas-Mann-Kult in Ungarn eine Rolle spielen. Anders als die Werke von Thomas Mann umfassen die »Gesammelten Werke« von Moses, auf die er sich stützt, nur fünf Bände, scherzt Márai weiter. Es ist schwer zu durchschauen, wo in seinen Eulenspiegeleien, mit denen er sich durch den Roman schlängelt, die Grenze zwischen Lob und Tadel verläuft. Doch mehr und mehr wird deutlich, dass er »seinen« Thomas Mann nicht wiederfindet. Dieser (der Autor der *Buddenbrooks*, die er einmal zu übersetzen geplant hatte) habe in dem neuen Roman wie ein Sänger seine vertraute Stimme verloren. Márai schließt mit der Klage: »Diese Deutschen, diese Deutschen! Dieser Thomas Mann ist der größte und außerordentlichste Schriftsteller seit Goethe. Leider hilft das nichts, denn bei ihm ist auch die deutsche Obsession ausgebrochen, der Mo-

146 x-x: Das neue Werk Thomas Manns. In: *Pester Lloyd*, Abendblatt, Jg. 80, 21. 10. 1933, S. 5.

147 Sándor Márai: *Egy hosszú könyvről*. In: *Ujság*, Bd. 10, Nr. 21, 27. 1. 1934, S. 4.

numentalismus. Offensichtlich beabsichtigte er, in einem Roman die ganze Geschichte der Menschheit, mit allen Wendungen und ohne ein Detail auszulassen, aufzuschreiben. Man muss das respektieren, muss es bis zum Ende lesen, muss es mit Ergebenheit hinnehmen.«¹⁴⁸

Um zu den westlichen Stimmen »Aus dem Ausland« zu kommen: Zu ihnen gehört auch die anonyme Rezension im *Luxemburger Wort* vom 30. November 1933 (Mappe): ein fast totaler Verriß, der sich ganz in den Spuren und Klischees der deutschen Kritik à la Diebold bewegt, auf den sich der Verfasser auch ausdrücklich beruft. Die erste französische Besprechung (sie eröffnet die Sparte »Aus dem Ausland« in der »Mappe«) stammt von dem französischen Essayisten und Romancier Marcel Brion, einem der besten Kenner deutscher Literatur, Kunst und Musik, über die er im Frankreich dieser Zeit zahlreiche Studien veröffentlicht hat. Brion nennt den neuen Roman Thomas Manns in der Besprechung in *Les nouvelles littéraires* (Paris) vom 18. November 1933 sein absolutes Meisterwerk, ja »un des sommets de la littérature européenne moderne«.¹⁴⁹ Entschieden grenzt er ihn vom »roman à cadre exotique et historique comme *Salammô*« ab und betont, wie sehr er sich über alles zeitlich-räumlich Bedingte zur Darstellung des Typisch-Menschlichen erhebe. Thomas Mann hat diese Besprechung seinem amerikanischen Verleger Alfred A. Knopf in einem Brief vom 20. Januar 1934 »für Propagandazwecke« empfohlen.¹⁵⁰

Marcel Brions Besprechung bezieht sich noch auf das deutsche Original. Die eigentliche französische Rezeption setzt jedoch erst mit dem Erscheinen der Übersetzung 1935 ein – und zwar gleich mit sehr positiver Wertung. Der Essayist, Romancier und Politiker Jacques Debu-Bridel, später eine der führenden Figuren der

148 Übersetzung: Csaba László und Stephan Stachorski.

149 Marcel Brion: *Les histoires de Jacob, par Thomas Mann*. In: *Les nouvelles littéraires*, Jg. 12, Nr. 579, 18. 11. 1933, S. 8.

150 *DüD II*, 144.

Résistance und des Linksgaullismus, rühmt in seiner Rezension aus *La Concorde* die *Histoires de Jacob* – das erste Werk Thomas Manns nach der »révolution hitlérienne«, deren »échos lointains« doch schon in diesem vor jener »Revolution« entstandenen Roman zu vernehmen seien – als Thomas Manns absolutes Meisterwerk, das er aus umfassender Kenntnis in den Gesamtzusammenhang seines bisherigen Œuvres integriert, nicht nur als erstes Buch eines Romans, sondern mehr noch als »le premier chant d'une admirable épopée«, eines großen Epos der »âme humaine«. ¹⁵¹

Von den skandinavischen Besprechungen des Romans ist eine der bemerkenswertesten bisher unbekannt geblieben: diejenige von Tom Kristensen in *Politiken* vom 19. Oktober 1933. ¹⁵² Kristensen ist einer der führenden Kritiker und wichtigsten dänischen Romanciers der frühen Moderne, sein eigenes Werk undenkbar ohne James Joyce, zu dessen Propheten in Dänemark er gehörte. Gleich zu Beginn bekennt er seine Unsicherheit gegenüber einem so »dunkeln, mythischen« und zudem als Trilogie geplanten Text – ein Gefühl wie damals, »als man zum ersten Mal James Joyces *Ulysses* las«. Der Leser solle zunächst beherzt die mit Recht so benannte *Höllenfahrt* überspringen – so notwendig sie Thomas Mann für sein Vorhaben sei, allen Dingen auf den mythischen Grund zu gehen – und gleich mit der Geschichte anfangen. Dafür müsse man sich allerdings »mit Geduld wappnen« angesichts der an Flauberts *Salammô* erinnernden »großartigen und manchmal ermüdenden Umständlichkeit«. Diese werde jedoch belohnt, denn das Buch sei ein Werk in allergrößtem Format. Wenn Thomas Manns eigene Meditationen die Erzählung immer wieder unterbrächen, so töte doch »diese mächtige, prophetische Beredsamkeit nicht die Anschaulichkeit des Romans«, in dem sich Bild auf Bild glanzvoll vor uns entrolle. Und das Gehirn genieße es,

151 Jacques Debu-Bridel: *Les Histoires de Jacob* (N.R.F.). In: *La Concorde*, 8. 10. 1935; TMA.

152 Tom Kristensen: *Thomas Manns nye Roman*. In: *Politiken*, 19. 10. 1933, S. 11f. (TMA)

»diese Seelen zu verstehen, die nicht von Gedanken und nicht von Ansätzen zur Logik zum Handeln getrieben werden, sondern von Mythen, die so alt sind wie die Menschheit selbst und die auch in der modernen Seele noch immer wirksam sind, wenn sie am unverständlichsten und unmotiviertesten und in größter Übereinstimmung mit sich selbst handelt.«¹⁵³ Dies ist ein dunkler und kluger Roman, und man soll ihn wieder und wieder lesen.«¹⁵⁴

Noch bevor die amerikanische Übersetzung der Geschichten Jaakobs durch H. T. Lowe-Porter auf den Markt gelangte, setzten die englischen und amerikanischen Anzeigen des Romans ein: *A Biblical Trilogy* im Londoner *Times Literary Supplement* am 21. Dezember 1933¹⁵⁵, eine etwas zwiespältige Annonce, die bei allem Respekt vor dem gewaltigen Unterfangen, den archaischen Stoff in ein modernes Geisteslicht zu tauchen (wie es in der *Höllenfahrt* gelungen sei), doch kritisiert, dass Thomas Mann die »naïve inspiration« und das »true pathos« der Bibel durch zu viel psychologische Analyse überlagere, und *Thomas Mann's Old Testament Trilogy* in der *New York Times Book Review* am 24. Dezember 1933. Letztere Anzeige stammt von der Erzählerin und Frauenrechtlerin Gabriele Reuter, die Thomas Mann 1904 in Berlin kennengelernt und als Person wie als Schriftstellerin sehr geschätzt hat. Ihr hat er nach ihrer ersten Begegnung auch ein Porträt gewidmet.¹⁵⁶ Gabriele Reuter war in ihren letzten Lebensjahren Kritikerin der *New York Times* und rühmte in ihrer Anzeige die Geschichten Jaakobs als »the most powerful book ever written by Thomas Mann«, eine Wertung, die dieser im Tagebuch vom 17. Januar 1934 wohlgelaunt zitiert.

153 Das Thema der in Übereinstimmung mit sich selbst, aber in einer für den Verstand rätselhaften Weise handelnden Seele ist das Grundthema von Kristensens eigenem Hauptwerk *Haervaerk*.

154 Der vorstehende Absatz beruht auf den Informationen und der Übersetzung von Heinrich Detering.

155 Jg. 32, S. 907.

156 Gabriele Reuter; GKFA 14.1, 61–72.

Nach dem Erscheinen der Übersetzung erscheint eine stattliche Reihe von Rezensionen in England und vor allem in den USA. So gut wie alle stehen dem Roman mehr oder weniger positiv gegenüber, nicht zuletzt wegen der Person des Autors, seiner Emigration und allgemein bekannten Opposition gegen den Nationalsozialismus, die in einigen Besprechungen breit dargestellt, in anderen hingegen nur beiläufig erwähnt oder ganz übergangen wird. Auch die englischen Rezensenten tun sich freilich schwer mit dem wissenschaftlichen Aufwand des Romans, zumal der *Höllenfahrt*, den sie nicht selten für deutschen Gelehrtenfleiß halten, ihn aber mit mehr Humor nehmen als die meist steinernste deutsche Kritik welcher ideologischen Couleur auch immer, wobei zu berücksichtigen ist, dass die amerikanische Übersetzung von H. T. Lowe-Porter den humoristischen Charakter jener Wissenschaftlichkeit weit weniger erkennen lässt als das deutsche Original. Das hebt vor allem die grämliche anonyme Kritik in *Times Literary Supplement* vom 14. Juni 1934 hervor¹⁵⁷: Die Übersetzerin habe den Ton der »genial irony« des Originals nicht immer getroffen. Obwohl sich der Rezensent ausschließlich auf die Übersetzung des – bereits am 21. Dezember 1933 im *Times Literary Supplement* besprochenen – Originals beziehen möchte, kann er sich am Ende doch ein negatives Urteil über die Inkongruenz zwischen der Simplizität des Alten Testaments und seiner an Freud geschulten modern-psychologischen Aufbereitung in diesem Roman nicht verkneifen. Mann erscheine hier vielfach eher als Möchtegern-Wissenschaftler denn als Künstler. Positiver, wengleich auch nicht ohne Skepsis, urteilt Edwin Muir in *The Listener*¹⁵⁸ über den Kontrast zwischen archaischer Naivität und moderner Psychologie. Die *Höllenfahrt* indessen ist für den Rezensenten »perhaps the most exciting part of this volume«.

157 Anonym: Thomas Mann: *The Tales of Jacob*. In: *Times Literary Supplement*, Jg. 33, 14. 6. 1934, S. 418.

158 Edwin Muir: *The Tales of Jacob*. In: *The Listener*, 13. 6. 1934, S. 1020.

V.S. Pritchett deutet in der Londoner Zeitschrift *New Statesman and Nation* am 2. Juni 1934 die Geschichten *Jaakobs* bis zu einem gewissen Grade als Produkt deutsch-romantischer Vergangenheits- und Mythensucht, des Drangs nach enzyklopädischer Zusammenschau und metaphysischer Spekulation, nach Tiefe anstelle von Klarheit, was alles dem »English mind« ganz und gar fremd sei.¹⁵⁹ Bei Thomas Mann seien diese Tendenzen allerdings aufgewogen und aufgehoben durch eine Portion Skeptizismus und eine realistische Erzählkunst, die der chauvinistisch angehauchte Rezensent nun doch zu rühmen weiß. Wesentlich positiver eingestellt ist die Rezension von William Plomer im Londoner *Spectator* vom 8. Juni 1934, die folgendes rühmende Fazit zieht: »To choose a theme from the literature that evoked the grandeurs of a Milton and a Michelangelo needs courage, but there is no living author more fitter to do so than the author of *Buddenbrooks* and *The Magic Mountain*, a writer of vast resources and true originality, a philosopher who never loses touch with the tangible, sensuous, breathing actuality of life and indeed draws from it his power.«¹⁶⁰

Amerikanische Resonanz

In der amerikanischen Kritik des Romans begegnen wir allen Tonarten der Wertung zwischen enthusiastischer Rühmung und ironischer Relativierung dieser herkömmliche Lesererwartungen durchkreuzenden Romans. Der Höhenflug der Rezeption der *Joseph-Romane* setzt mit dem ersten Band gemächlich ein, um mit dem dritten seinen umjubelten Gipfel zu erreichen. Diese Kurve geht mit dem vierten Band wieder etwas hinab und teilt sich, denn der größeren Zahl nach wie vor positiver Rezensionen tritt

159 Victor Sawdon Pritchett: *The Tales of Jacob*. In: *New Statesman and Nation*, Bd. 7, 2. 6. 1934, S. 853–854.

160 William Plomer: *Joseph and His Brothers*. In: *The Spectator*, Bd. 152, 8. 6. 1934, S. 899–900.

nun eine Reihe von Gegnern des Romans gegenüber. Aus der historischen Distanz des Jahres 1943 hat – wenige Monate vor dem Erscheinen des letzten Bandes der Romantetralogie, im Mai- und Oktoberheft der *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur* (Madison/Wisconsin) – Edmund Ordon einen zweiteiligen Bericht über Thomas Mann's *Joseph-Cycle and the American Critic* veröffentlicht¹⁶¹, deren erster Teil den Besprechungen der Geschichten *Jaakobs* gewidmet ist. Dieser überaus kritische Bericht, der alle referierten Artikel mit mehr oder weniger scharfen Zensuren versieht, stellt zur amerikanischen Wirkung der beiden ersten und vor allem des dritten *Joseph*-Romans eingangs fest: »With few exceptions the reactions have been extremely favorable.« Doch tadelt Ordon, dass die meisten Rezensionen zu »impressionistic« seien, analytische Schärfe vermissen ließen, kein wirkliches Verständnis für Thomas Manns Mythos-Verständnis aufbrächten und dass die literarische Analyse von politisch-historischen Gesichtspunkten sowie sozialistischen Zukunftsperspektiven überdeckt werde: »The most surprising result of a study of American critical opinion concerning the *Joseph-cycle* is the discovery that artistic or esthetic analyses have been few in number, limited in scope, and have failed to estimate correctly Mann's excellence as a literary artist.« Ordon spricht inzwischen als Philologe von einer wissenschaftlichen Metaebene aus, der für die ganz anders geartete Kritik im Augenblick des Erscheinens eines literarischen Werks kein rechtes Verständnis aufbringt.

Die amerikanischen Kritiker, so Ordon, hätten vor allem Schwierigkeiten mit der *Höllenfahrt* gehabt, wie die extremen Wertungsschwankungen und kaum befriedigenden Analysen von »beauty and meaning« dieses einzigartigen Prosastücks zeigten.

161 Edmund Ordon: *Thomas Mann's »Joseph«-Cycle and the American Critic*. In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*, Jg. 35, Mai und Oktober 1943, S. 286–296 und 318–330. Ordon beschäftigt sich auch mit einer Reihe von Rezensionen und Aufsätzen, die hier nicht berücksichtigt werden konnten.

Dessen »artistic technique«, sein Charakter eben eines quasi musikalischen »Vorspiels«, das die Hauptmotive des ganzen Zyklus enthalte, werde in nahezu allen Rezensionen ebenso verkannt wie sein ironisches Kompositionsprinzip. Zu der von den Kritikern übersehenen »musical technique« des Vorspiels bemerkt Ordon: »[...] it is one of the finest, if not the finest, example of the fusion of music and literature.« Höchstrichterlich konstatiert er, »that American critics in 1934 completely missed the significance and excellence of the essence of the *Joseph-cycle*«, die sich eben in der Höllenfahrt artikuliere. Und er sucht nun durch alle sieben Hauptstücke der *Geschichten Jaakobs* hindurch die Konstanz der Motive des Vorspiels zu demonstrieren, um die konzeptionelle Einheit, organisatorische Kohärenz des Romans nachzuweisen, auch wenn er im Rahmen seines Aufsatzes nur Hinweise zu einer »esthetic analysis« geben könne.

Nachdrücklich opponiert Ordon gegen die Rezensenten, die sich entschieden hätten, »to write about what they wished or did not wished to see in the novel«, wie es nun einmal die Eigenart der unmittelbar auf ein literarisches Ereignis reagierenden Tageskritik ist. Ordon bemängelt auch immer wieder die Lowe-Porter'sche Übersetzung, die von der amerikanischen Kritik so einhellig gelobt werde. Eine einzige Besprechung nimmt er von seinem weitgehenden Verriss der amerikanischen Rezensionen aus: den »illuminating essay« der großen Romanautorin Willa Cather. Man wird den scharfen philologischen Urteilen Ordons, Jahre nach dem Abebben der großen Rezensionswelle seit 1934, heute nur bedingt folgen, diese aus der zeitlichen Situation heraus angemessener würdigen können.

John Chamberlain stellt in seiner humoristischen Besprechung *Tales of Jacob* in der *New York Times* vom 6. Juni 1934¹⁶² – eine Spielart der Kritik, die in Deutschland undenkbar gewesen wäre – die kühne These auf, Thomas Manns Roman (dessen theoretische Am-

162 John Chamberlain: *Joseph and His Brothers*. In: *New York Times*, 6. 6. 1934.

bitionen auch er verwerfen zu müssen meint) sei »more biblical, actually, than the Bible«, weil er psychologisch belebe, was in der Bibel reine Chronik sei, bloße Fakten durch Subtilitäten ersetze. Thomas Manns eindringliche Charakterisierungskunst verwandle allerdings fast alle biblischen Figuren in recht unangenehme Zeitgenossen, die aus Theaterstücken von O'Neill stammen könnten, so dass man sich fragen dürfe: »Why Jehovah should want to bless such a crew is a mystery if we reject H. L. Mencken's opinion that Jehovah was a pretty mean person himself.«

Lewis Gannett nennt den ersten Joseph-Roman in seiner Besprechung in der *New York Herald Tribune* ebenfalls vom 6. Juni 1934, dem auf Thomas Manns Geburtstag fallenden Erscheinungsdatum des Romans,¹⁶³ »one of the great books«, aber trotz seines zurückhaltenden Lobs spürt man, dass dem Rezensenten die Lektüre nicht leichtgefallen ist. Maurice Neill-O'Brian stellt in seiner Rezension¹⁶⁴ Thomas Mann in eine Reihe mit Joyce und Proust, vor allem im Hinblick auf die bei allen drei Autoren dominierende Zeitthematik. Trotz sehr positiver Wertung vieler Kapitel wie der Geschichte *Dina's* (»This is the German writer at his best: wit, irony, humor, feeling, infuse new life into the celebrated and gory story«) ist der Rezensent freilich nicht davon überzeugt, dass der Roman eine solche Langzeitwirkung haben wird wie *Buddenbrooks* und *Der Zauberberg*. Sein leicht reserviertes Lob der *Tales of Jacob* gipfelt in einem bewusst unzeitgemäßen Attribut, das er zitathaft an den Schluss seiner Kritik setzt: Sie seien »aristocratic«.

A. W. G. Randall sieht in dem Roman in seiner Besprechung in der *New Yorker Saturday Review of Literature* vom 9. Juni 1934¹⁶⁵ ein Werk der Thomas Mann'schen ›Gründlichkeit‹ in jeder Bezie-

163 Lewis Gannett: *Joseph and His Brothers*. In: *New York Herald Tribune*, 6. 6. 1934, S. 15.

164 Maurice Neill-O'Brian: *The Book of the Day. Thomas Mann Again Displays His Great Gifts in a Remarkable Novel*. In: *The New York Sun*, 6. 6. 1934 (TMA).

165 A. W. G. Randall: *Thomas Mann's Story of Joseph*. In: *Saturday Review of Literature*, Bd. 10, 9. 6. 1934, S. 737-741.

hung. Er vergleicht den Roman in seinem vermeintlich archäologischen Bestreben (wieder einmal) mit Flauberts *Salammô*, obwohl Thomas Mann mit diesem gerade nicht verglichen werden wollte.¹⁶⁶ Und ohne von Thomas Manns psychologischem Interesse zu wissen, urteilt der Rezensent, die Affären zwischen Jaakob, Laban, Lea und Rachel – deren erzählerische Brillanz er durchaus hervorhebt – wirkten, als seien sie »written after a study of the works of Sigmund Freud or D. H. Lawrence«. Die Simplizität der biblischen Geschichte sei überdeckt von moderner Psychologie.

In seiner Besprechung in der *New York Times Book Review* vom 10. Juni 1934¹⁶⁷ scherzt Elmer Davis, die aufs Tempo des 20. Jahrhunderts eingestellten Leser dürften Schwierigkeiten haben, die langatmige Exposition der *Höllenfahrt*, »such repeated discursiveness and digression«, zu überstehen, und schlägt wie so mancher Kritiker vor, sie einfach zu überschlagen. Dass die epistemologische Seite des Romans – dessen narrative Qualitäten der Rezensent freilich nicht verschweigt – so ernst nicht gemeint, dass da mancher »joke« im Spiele sei, zeige ein immer wieder aufblitzender trockener Humor, der freilich dem »unlearned reader« zu entgehen drohe.¹⁶⁸

Joseph Wood Krutch, der später berühmt gewordene »philosopher of humaneness« und Professor an der Columbia University, schreibt unter dem Titel *Once Upon a Time* in der New Yorker Zeitung *The Nation* eine dichte spekulative Kritik¹⁶⁹, eher eine philosophische als eine literaturkritische, die – durchaus im Sin-

166 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 9f.

167 Elmer Davis: *Thomas Mann. Begins Trilogy*. In: *New York Times Book Review*, 10. 6. 1934, S. 1.

168 Recht belang- und verständnislos ist die lax geschriebene Rezension von Howard Coxe: *Joseph and His Brothers*. In: *Modern Monthly*, Jg. 8, August 1934, S. 442–444, der Thomas Manns frühere Werke gegen die Mühseligkeit dieses neuen Romans ausspielt.

169 Joseph Wood Krutch: *Once Upon a Time*. In: *The Nation*, Bd. 138, 13. 6. 1934, S. 678–679.

ne Thomas Manns – leugnet, dass dieser »wissenschaftliche« Absichten gehabt oder irgendeine archäologische Rekonstruktion der Vergangenheit nach Art von Flauberts *Salammô* erstrebt hat. Vom »Vorspiel« und der hier artikulierten »unergründlichen« Offenheit der Vergangenheit her betont Krutch die »Bodenlosigkeit« aller Realität und der des Ich, das sich eben nicht als fest umgrenzt zeige, sondern gewissermaßen aus einer Flucht von Ichs bestehe. »All the past is our past and all its memories [...] are part of us.« Die Wirklichkeit erweist sich wie der Traum als unendlich vielschichtig und vieldeutig, als großes Rätsel, das der Aufklärung harrt, die wir nicht zu geben vermögen, da wir keine Traumdeuter wie Joseph sind. Auch der amerikanische Schriftsteller und Kommunikationstheoretiker Kenneth Burke (der später durch seine Untersuchungen zu Hitlers Rhetorik berühmt wurde¹⁷⁰) betrachtet in seiner Besprechung¹⁷¹ Thomas Manns »piously ironic novel« (in vorwissenschaftlicher Zeit, so Kenneth Burke, wäre der Autor ein Priester geworden!) ganz unter theoretischen Gesichtspunkten, ohne auf die eigentlichen Erzählelemente einzugehen, schlägt sich mit der intellektuellen Konzeption des Romans herum – »Gründlichkeit« ist für ihn wie für Randall in der Kritik der *Saturday Review of Literature* die Signatur desselben –, die bei ihm freilich eine gewisse Ratlosigkeit auslöst (»what one can do with it, I do not know«), denn anders als Joyce verweigere sich der Autor allen unmittelbaren Parallelen und Korrespondenzen zwischen Antike und Moderne. Was der Kritiker letzten Endes von den Geschichten *Jaakobs* in literarischer Hinsicht hält, bleibt offen.

Die Auslieferung der amerikanischen Übersetzung der Geschichten *Jaakobs* fällt mit Thomas Manns Geburtstag am 6. Juni 1934 und seiner anlässlich des Erscheinens der *Tales of Jacob* von

170 *The Rhetoric of Hitler's »Battle«*. In: *The Southern Review* 5, 1939, S. 1–21.

171 Kenneth Burke: *Permanence and Change*. In: *New Republic*, Bd. 79, 27. 6. 1934, S. 186–187; wieder abgedruckt in: *The Philosophy of Literary Form*. Louisiana State University Press 1941, S. 427–429.

seinem Verleger Alfred A. Knopf arrangierten ersten Amerikareise zusammen. Höhepunkt des zehntägigen New Yorker Aufenthalts war ein Festbankett an Thomas Manns Geburtstag, zu dem die Spitzen der Gesellschaft vom New Yorker Oberbürgermeister La Guardia und dem Gouverneur von Connecticut über alle denkbaren »movers and shakers« aus Politik und Wirtschaft bis zur literarischen Prominenz von Schriftstellern wie Willa Cather, Sinclair Lewis und H. L. Mencken oder der Starjournalistin Dorothy Thompson (der Frau von Sinclair Lewis) geladen waren und an dessen Ende der Gefeierte die 59 Kerzen einer Geburtstagstorte auszupusten hatte.¹⁷² Das New Yorker Nachrichtenmagazin *Time* berichtet in einem anonymen Artikel mit dem beziehungsreichen Titel *Great Mann* vom 11. Juni 1934 von diesem Ereignis und verbindet seinen Bericht mit einer Rezension der *Tales of Jacob*.¹⁷³ Nie könne ein »Mann« mit Sicherheit groß genannt werden, bevor er tot und begraben sei, stellt der Berichterstatter des Festereignisses einleitend fest. Nur eine Ausnahme scheine es gegenwärtig zu geben: Thomas Mann. »But this week, in the name of half a hemisphere, literary Manhattan was ready to do homage to a foreign writer, to acknowledge him as safely great though still dangerously alive.« Als Rezensent gibt er nun die *Höllenfahrt* ungewöhnlich ausführlich wieder – ausnahmsweise ohne kritische Vorbehalte –, referiert mit viel Verständnis die Idee des nach hinten offenstehenden Ich, gibt detailliert die wesentlichen Handlungsmomente in Abgrenzung von der biblischen Vorlage wieder, würdigt die Sprache des Romans auf der Grenzlinie zwischen Archaik und Modernität, ehe er zur Aktualität zurückkehrt und Thomas Manns Besuchsprogramm in den USA beschreibt. Unzutreffenderweise behauptet er, Hitler habe im Vorjahr Thomas Mann die deutsche Staatsangehörigkeit entzogen, nachdem er sich zum Exil entschlossen habe, woran sich ein Abriss der Biographie »eines der größten lebenden Schriftsteller« anschließt.

172 Vgl. Vaget 2011, S. 55f. 173 Bd. 23, S. 71–75.

Der Artikel endet mit der ›Fürbitte‹ von Gabriele Reuter aus ihrer Anzeige des Romans in der *New York Times* vom Vorjahr¹⁷⁴: »May the guardian angel of great literature sustain Thomas Mann, that he may complete this work as powerfully and beautifully as he has begun it.«

Die für Thomas Manns amerikanische Wirkung wichtigste, ja bahnbrechende Rezension ist die superlativische Besprechung der – auch bei dem Geburtstagsbankett anwesenden – Journalistin Dorothy Thompson mit dem emphatischen Titel *The Most Eminent Living Man of Letters*.¹⁷⁵ Dorothy Thompson gehört zu den wenigen, die sowohl Adolf Hitler als auch Thomas Mann Auge in Auge gegenübergestanden haben. (Letzteren hatte sie schon in Deutschland kennengelernt.) Als Berliner Korrespondentin mehrerer amerikanischer Zeitungen hatte sie ein längeres Gespräch mit Hitler geführt, das sie zur Grundlage ihres Buches *I saw Hitler* (New York 1932) machte und in dem sie diesen als politischen Gernegroß darstellte, der niemals an die Macht gelangen werde. Im August 1934 wurde sie wegen dieses Buches, das einen Wutausbruch Hitlers auslöste, und ihrer negativen Berichterstattung über das NS-Regime – als erster Auslandskorrespondent überhaupt – aus Deutschland ausgewiesen. 1939 wählte die *Time* sie zur einflussreichsten Frau Amerikas neben Eleanor Roosevelt. Und schon zwei Jahrzehnte vor ihrem Tod wurde der Hollywood-Film *Woman of the Year* (1942) mit Katherine Hepburn in der Hauptrolle über sie gedreht.¹⁷⁶

Dorothy Thompson rühmt die *Tales of Jacob* nicht nur als »great book«, sondern auch als »great gesture«, zumal gegenüber den Juden, die Hitler auf den Straßen Wiens einst angeekelt hätten, während Thomas Mann dem jüdischen Volk und seiner Geschichte nun ein großartiges Denkmal setze und dadurch die

174 Vgl. hier S. 291.

175 Dorothy Thompson: *The Most Eminent Living Man of Letters*. In: *New York Herald Tribune Book Review*, 10. 6. 1934, S. 1–2.

176 Vgl. Vaget 2011, S. 57.

Antisemiten als Zwerge erscheinen lasse: »The mere re-creation of these titanic figures serves to diminish the whole absurd and hysterical pogrom spirit, and to diminish to pygmy proportions its investigators.« Auch sie ist über die Umstände von Thomas Manns Emigration nicht genau informiert, behauptet, er habe schon vor der »Machtergreifung« in Vorahnung des Kommenden das Land verlassen, und ergreift emphatisch – wie überhaupt der ganze Artikel in einem überbordend enthusiastischen Stil geschrieben ist – seine Partei in der Affäre um Klaus Manns *Sammlung*. Durch sie hatte Thomas Mann auch in Amerika scharfe Kritik auf sich gezogen, so von Herbert Solow in seinem Artikel *German Writers Say »Yes«* (»to Hitler«, setzt D. Thompson hinzu) in *The Nation* vom 17. Januar 1934. Thomas Mann habe mit *The Tales of Jacob* die einzig richtige Antwort auf jene Angriffe gegeben: nämlich seinen Roman in Deutschland als Appell an die Deutschen herauszubringen. »And he knows, I believe, that thousands of Germans will hear this sound, and will respond to it in their hearts, and will take courage from it, and find pride in it, and all over the world people will read this book, and will know as they read it [...] that Germany is not dead but will emerge again in her true face, and in her true soul, whose greatness is not in its separateness but in its universality.«

Trotz dieser beispiellos illusionistischen Hoffnung ahnt die Rezensentin, dass Thomas Manns Roman durch seinen hohen Anspruch wohl doch keine Volksbewegung auslösen werde. Schon das »Vorspiel« – »a philosophical adventure into the nature of the past« – sieht sie als eine gewisse Hürde an, die sich jedoch leicht überspringen lasse, wenn man es zwischendurch oder am Ende lese. Thomas Mann hat den Artikel auf seiner Rückreise in die Schweiz gelesen und notiert am 12. Juni 1934 im Tagebuch, dass D. Thompson »sehr hübsch« über ihn und seine Jaakobsgeschichten geschrieben habe. Dass der überschwängliche Artikel nicht nur sehr hübsch war, sondern den entscheidenden Durchbruch des Autors und nicht nur des Hitler-Gegners Thomas Mann in Amerika bedeutete, sollte sich bald zeigen.

Weniger folgenreich, aber intellektuell und ästhetisch noch höher zu bewerten ist das Urteil einer der bedeutendsten amerikanischen Schriftstellerinnen des 20. Jahrhunderts: Willa Cather – auch sie hatte wie erwähnt an dem Geburtstagsbankett für Thomas Mann 1934 teilgenommen und ist ihm in den folgenden Jahren mehrfach begegnet. In ihrem großen Essay *The Birth of a Personality: Thomas Mann's Biblical Trilogy*, der in der *Saturday Review of Literature* vom 6. Juni 1936 teilabgedruckt wurde¹⁷⁷ und in ihrem Essayband *Not Under Forty* im selben Jahr vollständig erschien – Thomas Mann erwähnt ihn im Tagebuch vom 26. Juni 1936 –, rühmt sie die einzigartige Modernisierung der biblischen Geschichte in den beiden ersten *Joseph*-Romanen; den dritten, der zu diesem Zeitpunkt noch nicht übersetzt ist, imaginiert sie sich erst auf der Basis der Bibel und ist voller Spannung auf die tatsächliche Fortsetzung. Scharfsinnig unterscheidet sie und ganz im Sinne Thomas Manns dessen epische Methode von derjenigen Flauberts in *Salammô*. Ihre besondere Vorliebe gilt dem ersten Roman, und sie bewundert anders als die meisten Rezensenten namentlich das »Vorspiel« als »tremendous« und als »marvel of imaginative power«.¹⁷⁸

Hier und im ganzen ihr vorliegenden Romanwerk werde »an orchestral arrangement of all the Semitic religions and philosophies« geboten. Sie fasziniert vor allem das gelassene Erzähltempo Thomas Manns, seine epische Ruhe und Stille. »There is nothing [...] more admirable than the tempo, the deliberate, sustained pace. (In this age of blinding speed and shattering sound.)« Dieses Tempo sei wie die Bewegung der Hirten und ihrer Herden, die Personal und Stoff der beiden ersten Romane bilden – kreisförmig immer in sich zurückkehrend, unbekümmert um die fortschreitende Zeit. »He [Thomas Mann] has all the time there is;

177 Willa Sibert Cather: *The Birth of a Personality. An Appreciation of Thomas Mann's Biblical Trilogy*. In: *Saturday Review of Literature*, Bd. 14, Nr. 6, 6. 6. 1936, S. 3–4 und 20–21.

178 Vgl. Vaget 2011, S. 333f.

Mediterranean time, 1700 B. C.« Auf diese Beobachtungen Willa Cathers über die Bewegungs- und Dramaturgie des ersten Romans, den erzählerischen Rhythmus der weidenden Herden hat später Harry Slochower in seiner ersten kleinen Monographie über die *Joseph-Trilogie*, die gleichzeitig mit dem dritten Roman 1938 bei Knopf erschienen ist, eindringlich hingewiesen.¹⁷⁹

Trotz der enormen zeitlichen Entfernung des Geschehens fühlten wir uns bei diesen archaischen Gestalten wie unter uns selbst, liege doch die allen seit ihrer Kindheit vertraute Genesis »like a faded tapestry deep in the consciousness of almost every individual«. Wir seien aber nicht nur durch die Bibel so vertraut mit Thomas Manns Gestalten und ihrer Geschichte, sondern durch Dante, Milton und Racine, durch Bach, Händel und Haydn – durch die große ästhetische Tradition, in die Thomas Mann sich einreihe. Diesen muss es, falls er Willa Cathers Essay genau gelesen hat, schmerzlich berührt haben, zu sehen, wie er von einer großen amerikanischen Schriftstellerin, die seinen Roman in einer nach heutigen Maßstäben keineswegs kongenialen Übersetzung gelesen hat, wegen seiner Fähigkeit gerühmt wird, die biblischen Gestalten der Einfühlung des modernen Lesers so nahegebracht zu haben, während er bei den Spitzenkritikern seiner Heimat, Bildungstradition und Sprache immer wieder lesen musste (am ausgeprägtesten bei Diebold), seine Gestalten blieben dem Leser fremd und es sei kaum möglich, sich mit ihnen zu identifizieren.

Obwohl Joseph die Titelgestalt des ganzen Romanwerks sei, ist die eigentliche Haupt- und Lieblings-Figur für Willa Cather doch die Gestalt Jaakobs: »The creation of Jacob, in the flesh and in the spirit, is the great achievement of his [Thomas Manns] work«. Niemand könne die Widersprüche in einem Charakter so zwingend darstellen, wie es Thomas Mann im Falle Jaakobs gelungen

179 Vgl. hier S. 335ff. Harry Slochower: *Thomas Mann's Joseph Story. An Introduction with a Biographical and Bibliographical Appendix*. New York 1938, S. 17.

sei. Gewiss: auch die Zeichnung Josephs kann sie nicht genug rühmen. Sein Zauber übertrage sich vom ersten Moment seines Auftretens an unmittelbar auf den Leser. Während man den meisten Autoren zurufen müsse: »But this is mere writing, I get no feeling of this person«, vollbringe Thomas Mann das Wunder der vollkommenen sinnlichen Vergegenwärtigung des Charmes seiner Titelfigur. Und doch: die heimliche Hauptfigur sei und bleibe Jaakob, er sei »the understanding witness of the whole play«, dessen »rod of measure«. »Joseph is the brilliant actor in the scene, but Jacob is the mind which created the piece itself.« Ohne ihn würden »the deep vibrations of the soul« im Leser niemals erweckt. Erstaunlich ist, dass Willa Cather, die ihren Ruhm Gegenwartromanen aus dem ländlichen Leben Amerikas verdankt, die These aufstellt, aktuelle Ereignisse könnten niemals die »grandeur« der Geschichte gewordenen erlangen, und – ein Gedanke, der den Angelpunkt von Thomas Manns eigener Poetik trifft – nicht Erfindung sei das wahre Faszinosum großer Literatur, sondern, wie namentlich die griechische Tragödie und Shakespeare manifestierten, die Neugestaltung des längst Vertrauten. »What we most love is not bizarre invention, but to have the old story brought home to us closer than ever before.« Und das sei Thomas Mann vor allem dadurch gelungen, dass sein Stil dem Leser das Gefühl einer »warm homeliness« vermittele, ihn in eine Atmosphäre der »tenderness« einhülle. Wie groß ist hier das Gefälle zu denjenigen deutschen Kritikern, die blind und taub bei Thomas Mann nur kaltes »Literatentum« sahen oder sehen wollten und sehen werden! Angesichts der von tiefer Empathie geprägten Würdigung des Joseph durch Willa Cather begreift man, dass Thomas Mann nach seiner amerikanischen Einbürgerung am 28. Juni 1944 an Agnes E. Meyer schreiben wird: »Mein Deutschtum ist in dem kosmopolitischen Universum, das Amerika heisst, am richtigsten untergebracht.«¹⁸⁰

Zwei der bedeutendsten Frauen Amerikas – Willa Cather und Dorothy Thompson – huldigen dem Autor der *Geschichten Jaakobs*, denen in seinem Heimatland von den Spitzen der Literaturkritik überwiegend Missbilligung und schales Lob zuteilwird, als einem der großen Künstler der Epoche – ein in der Literaturgeschichte ziemlich einzigartiger Fall.

II Der junge Joseph

Innerdeutsche Kritik

Im März 1934 erscheint *Der junge Joseph* bei S. Fischer in Berlin, und sofort sind auch die einflussreichsten Rezensenten der *Geschichten Jaakobs* wieder zur Stelle – mit alten oder überraschend neuen Ansichten. Das Letztere gilt vor allem für Bernhard Diebold, der vor dem gegen ihn verhängten Schreibverbot und seiner Rückkehr in die Schweiz noch seine Rezension *Der zweite Joseph-Roman von Thomas Mann* in der *Frankfurter Zeitung* vom 25. März 1934 veröffentlichen kann.¹⁸¹ Sie zeigt einen tiefgreifend veränderten Diebold. Die Vermutung liegt nahe, dass die zunehmende nationalsozialistische Pressezensur und der auf ihn ausgeübte Druck zu diesem Tendenzwandel und einer kritischen Solidarität mit Thomas Mann geführt haben. Jedenfalls ergreift Diebold, mit einem Bein schon außerhalb Deutschlands stehend, die Gelegenheit, den *Jungen Joseph* zu preisen, als ob dieser sich tiefgreifend vom ersten Roman unterschiede, von welchem Diebold – nichts von seiner früheren Wertung zurücknehmend – auch hier immer noch ein Negativbild bietet. Doch er gibt vor, der zweite Roman erfülle nun die in seiner Rezension des ersten »reklamierten Wünsche vollkommen«. Diese oberlehrerhafte Bemerkung klingt so, als hätte Thomas Mann es für nötig gehalten, die Ratschläge

181 Bernhard Diebold: *Der zweite Joseph-Roman von Thomas Mann*. In: *Frankfurter Zeitung*, 25. 3. 1934, Literaturbeilage Nr. 12.

Diebolds zu befolgen. Die folgenden Sätze aus seiner Rezension des *Jungen Joseph* lassen ihn indessen kaum als kompetenten Ratgeber erscheinen. Sei im ersten Roman »trotz herrlicher Einzelbilder [...] das Seelenklima ethnologisch« geblieben, so werde es nun »menschlich«. Statt einer »strapaziösen Gehirnwanderung und ethnologischen Breiten« sowie »krauser Urtheologie« werde eine echte »Menschenhandlung« geboten, statt »mythisch-unzurechnungsfähiger Psychologie«, die im Gedanken der »Imitation« früher Vor-Bilder gründe, nun eine solche des zeitgenössischen »Ich und Du«. »Großartig primitives Menschentum« trete andererseits an die Stelle eines modern-sophistisch ausgeklügelten. »Der Geist hat hier sein ›intellektuelles‹ Wissen um die Dinge der Urzeit zurückgestellt hinter das Handlungsbild der Seelen [...]«.

Hinter all diesen Vokabeln verbirgt sich Diebolds Unverständnis für das, was gerade die Besonderheit des Romans bildet: seine mythische Psychologie und intellektuelle Grundierung. Er sucht den *Jungen Joseph* in einen realistischen Roman zu verwandeln, den er nun ohne differenziertes literaturkritisches Instrumentarium in gedankenarmen Inhaltsangaben wiedergibt. Immerhin registriert er versteckte Wagner-Anspielungen und entdeckt, dass »Thomas Manns Humor die feinsten ironischen Möglichkeiten bietet«.

Hatte sich Diebolds Rezension der *Geschichten Jaakobs* in einigen Punkten gefährlich der rechtskonservativen Einschätzung Thomas Manns als des vom wahren Dichtertum abgefallenen bloßen Schriftstellers genähert, so geht er nun unmissverständlich zu ihr auf Distanz, allerdings nur, weil das, was die Kritik à la Josef Ponten an Thomas Mann kritisiert hatte, in seinem jüngsten Roman zu fehlen scheint. Mit seiner »Einfühlung in das Fresko der Bibel« werde »der große Schriftsteller Thomas Mann« nun »zum wahren Dichter«. Diebold verharrt also in den Wertungskategorien Dichter – Schriftsteller, ordnet Thomas Mann innerhalb dieses fragwürdigen Rahmens aber nun anders ein als beim ersten

Band. Das Fazit der Besprechung könnte nicht positiver, aber auch nicht belangloser sein: »Hier im zweiten Roman gelingt der entscheidende Schritt der Seele aus dem verstaubten Mantel des Mythos-Standbildes heraus in die Menschenluft. [...] Die Anteilnahme an Joseph und seinen Brüdern wird zur Herzenssache, und so wünschen wir mit Ungeduld den dritten Band herbei mit der Spannungsfrage: Wie wird es in Ägypten?«

Thomas Mann hat sich durch den Meinungswandel Diebolds nicht verführen lassen und trifft mit seiner Tagebuchnotiz vom 26. März 1934 den Nagel auf den Kopf: »[...] auf einmal ist alles wundervoll, tadelfrei, menschlich zugänglich und tief symbolisch, – ein »Monumentalwerk tiefster Seelenergründung, eine staunenswerte Ausdeutung ...« Die Kritik ist mehr ein Ausdruck schlechten Gewissens von wegen der ersten.« Am 9. April 1934 verzeichnet er im Tagebuch ein Gespräch mit der Übersetzerin Käthe Rosenberg, die »mit ersichtlich lebendiger Empfindung von der Einmaligkeit und Inkommensurabilität des Werkes« gesprochen habe, »das sich den Maßstäben der üblichen Kritik entziehe. Dies ist im Grunde auch mein Gefühl und ich finde Beurteilungen wie die Diebolds oder anderer in Lob und Tadel einfach unstatthaft und ridikul.«

Von der vermeintlich neuen erzählerischen Tendenz des zweiten im Vergleich mit dem ersten Roman verspürt Dettmar Heinrich Sarnetzki in seiner Rezension vom 25. März 1934, wiederum in der *Kölnischen Zeitung*¹⁸², anders als Diebold nicht das Geringste. Im Gegenteil: Um erzählerische Szenen mit dichterischer »Hochleistung« sei es »im zweiten Bande etwas spärlich bestellt«, kulturgeschichtliche und theologische Reflexionen, »haarspalterische Auseinandersetzung über religiös-kulturelle Dinge« ersetzen die epische Substanz. Wiederum biete der Roman zu viel Psychologie und zu wenig »Leben«: »Das Ganze bleibt eine we-

182 Dettmar Heinrich Sarnetzki: Der zweite Joseph-Roman von Thomas Mann. In: *Kölnische Zeitung*, 25. 3. 1934, Beilage: Die Literatur, Nr. 12; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 237–240.

sentlich *artistische* Leistung, allerdings von höchstem Rang und letzter Einmaligkeit.« Doch: »So sehr ich Formkunst schätze: den Ursprung der Dichtung sehe ich in der magischen Unergründlichkeit der Gefühlswelt, und der wägende Intellekt hat, sich dem Sinn des Inhalts einschmiegend, der formende Diener zu sein. [...] Von diesem Standpunkt aus muß ich mich gegen Thomas Mann entscheiden.« Sarnetzki mischt in seiner Besprechung nur altbekannte Klischees neu auf. Hatte Thomas Mann auf seine erste Besprechung noch mit relativer Gelassenheit reagiert, so nun doch mit Verachtung und verhaltenem Zorn angesichts derart »niedriger Unverschämtheit und Stumpfheit«. ¹⁸³

Auch Hans Flemming hat den zweiten Roman wieder im *Berliner Tageblatt* besprochen ¹⁸⁴, mit fast noch positiverer Wertung als in seiner Rezension des ersten Romans, auch wenn er »kritische Einwendungen« etwa gegen die bewusst eingesetzten sprachlichen Anachronismen, die wiederholten Wendungen aus der modernen Alltagssprache erhebt, für deren humoristische Absicht der Rezensent keinen Sinn hat. Gleichwohl zeigt er sich immer wieder »verzaubert«, rühmt den »schwelgerischen Wortprunk« des Romans, den er gar mit der »üppigen Symphonik« von Richard Strauss vergleicht; die »epische Meisterschaft« Thomas Manns sei »vollkommen«, die Entfesselung der Phantasie »hinreißend« – emphatische Wertungen, die in der innerdeutschen Presse bald nicht mehr möglich sein werden.

Erneut schlägt Eugen Kalkschmidt im *Deutsches Volkstum* zu, doch diesmal eher mit Samthandschuhen. ¹⁸⁵ Er wertet den zweiten Roman deutlich positiver, ergeht sich weniger in dem rabiolen Stil seiner früheren Besprechung. Doch eines steht für ihn nach wie vor fest: Thomas Mann hat durch seine überrealistische

183 Tb. 28. 3. 1934.

184 Hans Flemming: Thomas Mann: Der junge Joseph. In: *Berliner Tageblatt*, Jg. 63, Nr. 154, 1. 4. 1934, Beilage: Literatur der Zeit, S. 1.

185 Eugen Kalkschmidt: Der junge Joseph. In: *Deutsches Volkstum*, Jg. 16, H. 18, 2. Septemberheft 1934, S. 788f.

Genauigkeit, Historisierung und »psychologische Zerfaserung« der Gestalten die spezifische Aufgabe der Dichtung verfehlt.

Neue Rezensenten treten auf, die sich nach den Geschichten Jaakobs noch nicht zu Wort gemeldet hatten, so ein anonymes Kritiker der Neuen Leipziger Zeitung vom 8. April 1934¹⁸⁶, der – immerhin differenzierter als Joachim Wecker im Vorjahr bei den Geschichten Jaakobs – den Altersstil des Romans hervorhebt, wenn auch unter überwiegend negativem Vorzeichen, und ihn mit dem Werk des späten Goethe vergleicht: Die greifbare Handlung trete hinter Reflexion und Didaktik zurück; immer sei der »Abstand des reflektierenden Erzählers« zu spüren. Obwohl der Roman manch »packende Seite« habe, viele Episoden »künstlerisch vollendet« seien, zerfließe er aber doch als »Ganzes« und vor allem, und diese Wertung kommt ganz unvermittelt: Er sei nicht mehr »zeitgemäß« (womit der Rezensent sich dann doch in Weckers Spuren begibt).

Dass die Gleichschaltung der Presse mehr und mehr um sich greift, zeigt die Rezension des Jungen Joseph in der Düsseldorfer Lokalzeitung (TMA), die im Vorjahr noch die Geschichten Jaakobs ganz positiv besprochen hatte. Nun konstatiert dieselbe Zeitung in einer anonymen Rezension Thomas Manns »Abwendung von der künstlerischen Gestaltung alles dessen, um was es uns als Volk« gehen müsse. Er sei auf »totes Geleise« geraten und habe »seine künstlerische Sendung verraten«. Anstatt einen »deutschen Stoff« zu wählen, sei er zum »unfruchtbaren Propheten« des Alten Testaments geworden, obwohl er doch ein psychologisierend-intellektualistischer Skeptiker und »kein wahrhaft Glaubender« sei. Man frage sich, was uns denn dieser Jaakob angehe, der »seinem Lieblingssohne sein zum Symbol des jüdischen Volkes (das nicht unser Volk ist) werdendes Leben enthüllt.« Psychologismus, »intellektuelle Berechnung«, Kälte, Gefühllosigkeit, fehlendes Schöpfer-

186 Anonym: Thomas Mann: Der junge Joseph. In: Neue Leipziger Zeitung, 8. 4. 1934.

tum – das ganze Arsenal der rechten Thomas-Mann-Kritik wird geöffnet. Erstaunlicherweise bekennt der Rezensent jedoch, nur »fanatische Einseitigkeit« könne leugnen, dass der Roman »als geistige Leistung ganz gewiß einmalig ist« und über »manche Feinheiten verfüge«, auch über solche, die – wie in der Gestaltung Rahels – ans Herz greifen.

Ganz auf die Sprache konzentriert sich Herbert Scheffler in *Das deutsche Wort*.¹⁸⁷ Er nennt Thomas Mann den »großen Nominalisten des deutschen Schrifttums«, der das Wort weithin um sich selbst kreisen lasse, Dinge vielfach durch Worte und Sprachspiele ersetze. Er vergleicht ihn in dieser Hinsicht – aber durchaus negativ – mit Jean Paul. Der »epische Tatsachenbericht der Bibel« werde so bei ihm »ein ausgedehnter Prosaspaziergang«. Trotz »schöner und bedeutender Einzelheiten« betreibe Thomas Mann doch »Denksport«, durch den er freilich mitunter auch zu fesselnden Ergebnissen gelange. »Die Findung des Monotheismus durch Abraham« beispielsweise sei ein »echtes denkerisches Erlebnis«.

Die aggressiven völkischen Töne, die wir in den Rezensionen der *Geschichten Jaakobs* hörten, werden in der Kritik des *Jungen Joseph* deutlich leiser. Laut und deutlich bleibt aber die Ablehnung von katholischer Seite. Der anonyme Rezensent der *Germania*¹⁸⁸ stellt die Frage: »Heilige Geschichte« im Roman? Und er beantwortet sie von den ersten Zeilen der Besprechung an mit einem klaren Nein. Die »höhere Wirklichkeit Gottes« werde von Thomas Mann »nicht erfaßt«, für Glaube und Offenbarung habe er keinen Sinn. »Thomas Mann faßt die Überlieferung des Alten Testaments nur als eine unter den vielen Überlieferungen von alten Religionen auf und mischt sie vollkommen mit den Mysterienreligionen, die von Babylon, Ägypten und Kleinasien ausgingen.« Von der »li-

187 Herbert Scheffler: Zu Thomas Manns zweitem Band der *Joseph-Trilogie*. In: *Das deutsche Wort*, N.F., Jg. 10, Nr. 16, 1934, Beiblatt: *Das lebendige Buch*, S. 1–2.

188 L.S.: »Heilige Geschichte« im Roman? Zum zweiten Band von Thomas Manns *Josephs-Trilogie*. In: *Germania*, Jg. 64, Nr. 121, 3. 5. 1934, Beilage, S. 1.

beralen Gelehrsamkeit des vorigen Jahrhunderts« habe er die Idee übernommen, dass auch die »Heilstat Jesu« nichts anderes als ein »letzter Ausläufer« der »alten Erlösungs- und Wiedergeburtsmysterien« sei. Doch auch diese nehme er in seinem reinen Diesseitsdenken nicht wirklich ernst. »Was ist hier aus jener alten Welt geworden, in der die Wirklichkeit Gottes fehlt, und wie ist nun gar erst die biblische Welt gefälscht, wenn der Glaube umgewandelt ist in ein tastendes Träumen, ein Versuchen der Phantasie!«

Der Rezensent geht noch weiter und wirft Thomas Mann »Frivolität« im Umgang mit den tiefsten religiösen Erfahrungen der Menschheit vor, einen »erschreckenden Mangel an Ernst«, der dieses Werk als typisches Produkt eines »unernsten Jahrhunderts« erscheinen lasse und der den religiösen Leser umso mehr verletze, als sein hoher künstlerischer Rang außer Zweifel stehe. Dass diese Argumentation – deren Grundlinie sich bis in die katholische Nachkriegskritik fortsetzt – zu kurz greift, die spezifisch religionstheoretischen Kapitel (vor allem *Wie Abraham Gott entdeckte*) des Romans ihrerseits nicht wirklich »ernst« nimmt oder gar ignoriert und überhaupt der komplexen theologischen Problematik der *Joseph-Romane* nicht gerecht wird, ist offenkundig.¹⁸⁹

Immerhin argumentiert die deutsche katholische Kritik sachlich und wie schon beim ersten Band nicht unempfindlich für die literarischen Qualitäten des Romans. Als Kuriosum sei demgegenüber die amerikanische Zeitschrift *Catholic World* vom Januar 1935 zitiert, in der ein Rezensent namens F. L. Keenan sich in einer Schimpforgie über Thomas Mann ergeht, den er mit dem katholischen Kampfbegriff der Ära Pius X. als »modernistic« bezeichnet.¹⁹⁰ »This is a dull book.« Mit diesem Satz beginnt die Besprechung. Wenn es so wäre, hätte sich der Rezensent aber schwerlich so echauffieren können. »Without understanding of the inner meaning of religion, the historic preparation for the

189 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 81-84.

190 F.L. Keenan: *Joseph and His Brothers*. In: *Catholic World*, Jg. 141, Januar 1935, S. 497f.

redemption, the privilege of the supernatural life is not surprising if modern writers flounder in the morass of self-sufficiency.«

Dass auch die protestantische Kritik den *Joseph-Romanen* anfänglich negativ gegenüberstand, zeigt die Rezension der beiden ersten Romane von Harald Theile in der evangelischen Literaturzeitschrift *Eckart* von Juli/August 1934.¹⁹¹ Wie in der *Germania* steht über dieser Rezension eine Frage: *Roman der Bibel?* Und sie beantwortet diese Frage ebenfalls mit Nein. Schon die ironische Grundhaltung des Romans – und sie erkennt Theile im Gegensatz zu fast allen anderen deutschen Rezensenten durchaus – schließe ein Ja auf jene Frage aus und ebenso seine kosmologischen und mythologischen Perspektiven. Sogar Christus – auch das durchschaut der Rezensent als einer der wenigen – werde in das Mann'sche Mythenspektrum »mit hinein mythisiert«. Theiles Fazit: »Es findet sich im Josephsroman einmal ein Wort von der ›Erlaubtheit epischer Reinigung der Wirklichkeit‹. Ja, dieser Roman hat sich dies angemaßt, hat auf dem Wege einer psychologisierenden und mythologisierenden Epik die ›Reinigung‹, sagen wir, Entmächtigung der biblischen Wirklichkeit versucht.«

Unter den Thomas Mann freundschaftlich nahestehenden Kritikern tut sich Hans Reisiger wieder mit einer Besprechung in der *Neuen Rundschau* vom Juni 1934 hervor.¹⁹² Sie ist im gleichen rühmenden, rhapsodisch-paraphrasierenden Stil geschrieben wie seine ›Rezension‹ der *Geschichten Jaakobs*, freilich nicht ganz so verschwiegelt wie diese. Sehr viel bemerkenswerter ist die Besprechung von W.E. Süskind in *Die Literatur* vom September 1934.¹⁹³ Sie verbirgt sich hinter einem – nicht nur Thomas Mann gewidmeten – Aufsatz unter dem Titel *Wege der Erzählung*, der die Krise

191 Harald Theile: »Joseph und seine Brüder«. *Roman der Bibel?* In: *Eckart*, Jg. 10, H. 7/8, Juli/August 1934, S. 298–304.

192 Hans Reisiger: *Zu Thomas Manns jungem Joseph*. In: *Neue Rundschau*, Jg. 45, H. 6, Juni 1934, S. 685–697.

193 W.E. Süskind: *Wege der Erzählung*. In: *Die Literatur*, Jg. 36, H. 12, September 1934, S. 682–687.

des europäischen Romans und die daraus gezogenen narrativen Konsequenzen zum Gegenstand hat. Da wird plötzlich ein Fenster aufgerissen, durch das die frische Luft der Weltläufigkeit und Weltliteratur in die dumpfe Stube der deutschen Literaturkritik strömt. Auf einmal fallen Namen – Ortega y Gasset, André Gide, James Joyce oder D.H. Lawrence –, die man in der deutschen Literaturkritik dieser Zeit, die weithin nichts als deutsche Literatur zu kennen scheint, vergeblich sucht.

Obwohl Süskind die beiden ersten *Joseph*-Romane durchaus nicht ohne Einschränkung lobt (er vermutet, dass Thomas Mann die angemessene Form für seine künstlerischen Intentionen noch nicht gefunden hat, und deutet vorsichtig-kritisch an, dass seine Figuren angeblich zu wandlungsunfähig in der ihnen einmal verliehenen Charakterfassung verharren), würdigt er scharfsinnig ihre Struktur in Abgrenzung von den Klischees der zeitgenössischen Literaturkritik, die er mit ein paar Federstrichen außer Kraft setzt. Es bringe nichts, die *Joseph*-Romane ständig an der biblischen Vorlage zu messen, denn sie seien »eine Geschichte in zweiter Potenz«, die Geschichte über eine Geschichte, »ein Akt romantischer Ironie, der nicht in der Sphäre der Möglichkeit bleibt, sondern ein Werk schafft, einen großen Roman.« Diesem werde man nicht gerecht, wenn man ihn ein Werk der »gelehrten Artistik« nenne. »Vielfach hat ihm die Kritik vorgeworfen, es erreiche ja mit all seinen Mitteln nicht die schlichte Einfalt der biblischen Erzählung; dies aber heißt das Werk an einer Absicht messen, die es nie gehabt hat. Die schlichte Einfalt ist eine von uns so empfundene ästhetische Qualität der biblischen Erzählung; was wir aber inzwischen vom Sagengut wissen, hat uns belehrt, daß in Wirklichkeit die religiösen Mythen und Stammeslegenden einen höchst wenig einfältigen Gehalt von Geheimwissenschaft, Beschwörung, Abwehr und Hintersinn haben, und dies alles – in Gestalt eines Romans! – aufsteigen zu lassen, ist die großartige Absicht des Buches, nicht aber die Nacherzählung einer schlichten Fabel.«

Rezensionen in jüdischen Zeitschriften

Ein eigenes wirkungsgeschichtliches Kapitel bildet wiederum die – gemäß der NS-›Kulturpolitik‹ zwar nicht unterbundene, vom allgemeinen Publikum jedoch streng abgeschirmte – jüdische Kritik. So rezensiert Julius Bab wieder in der *Central-Verein-Zeitung*¹⁹⁴ und Lutz Weltmann in der *Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung*.¹⁹⁵ In seiner Besprechung vom 28. März 1934, in der er schon im Vorjahr die *Geschichten Jaakobs* rezensiert hatte¹⁹⁶, widmet Herbert Friedenthal sich ganz der theologischen Thematik des Romans, die er in seiner früheren Kritik noch keineswegs in den Mittelpunkt seines Interesses gestellt hatte.¹⁹⁷ Größer könnte der Gegensatz zwischen seiner und der Anschauung der christlichen Kritiker nicht sein. Anders als sie hat er freilich für die poetische Faktur des Romans keinen Sinn, steht ihr zugestandenermaßen ratlos gegenüber, schon angesichts der Frage (und mit Fragen, die er nicht recht zu beantworten weiß, endet die Rezension bezeichnenderweise), ob der Roman überhaupt ein Roman sei. Friedenthal neigt dazu, das zu leugnen. Allen Ernstes glaubt er, ihm mit der »Definition« als »Bibelkommentar« am ehesten gerecht zu werden. Als solchen nimmt er ihn aber sehr ernst.

Das Kapitel *Wie Abraham Gott entdeckte* – das die christlichen Rezensenten nicht mit einem einzigen Wort erwähnen – ist ihm der »Schlüssel zu dem Roman«. Die hier entwickelte Gottesidee ist ihm prägend auch für die jüdische Überlieferung. Vor allem aber sieht er die Zukunfts-, die messianische Erwartungshaltung

194 Julius Bab: *Der junge Joseph: Thomas Manns neuer Roman*. In: *Central-Verein-Zeitung*, Jg. 13, Nr. 12, 22. 3. 1934, 3. Beilage, S. 1f.

195 Lutz Weltmann: *Der junge Joseph*. In: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, Jg. 10, Nr. 9, 1. 5. 1934, S. 181f.

196 Vgl. hier S. 263f.

197 Herbert Friedenthal: *Thomas Mann: Der junge Joseph*. In: *Jüdische Rundschau*, Jg. 39, Nr. 25/26, 28. 3. 1934, S. 19. Friedenthal hat seine Rezension Thomas Mann handschriftlich gewidmet, und dieser hat den Namen der Zeitschrift auf dem Ausschnitt selbst vermerkt (TMA).

des jüdischen Volks in dem Roman authentisch dargestellt. Thomas Mann schöpfe hier »aus den Urgründen des Judentums«. Joseph, und nicht nur er, sei »getrieben, bestimmt, ausersehen zu einem künftig-fernen Zweck, den er nicht kannte, ist in Erwartung. In Erwartung wie das ganze jüdische Volk, das ein Volk der Erwartung ist, getrieben zu einem zukünftig-fernen Ziel der messianischen Erfüllung.« Die »messianische Idee der Erlösung« aber befähigte das Judentum, »vier Jahrtausenden Verbannung zu trotzen«.

Und ein Weiteres, damit Verbundenes sieht Friedenthal in den beiden ersten *Joseph*-Romanen authentisch dargestellt: das »Bekenntnis zur Familie«: »Schon in ›Jaakobs Geschichten‹ fühlten sich die Menschen so stark, als Glied der Generationen, daß sie Erlebtes der Ahnen als eigenes Erleben hinstellten. Deutlich schält sich bei Jaakobs Trauer um Joseph der mythologische Begriff der Familie heraus: Zur Familie der Patriarchen gehörten die hundert Jahre vor ihnen, tausend Jahre nach ihnen existenten Geschlechter – aber immer nur die in gerader auf- und absteigender Linie. Die Söhne der Mägde und Nebenfrauen zählten nicht. Joseph, dem Kind der ›Rechten‹, war der Urvater Abraham näher als seine Halbbrüder, die Söhne Jaakobs, die nicht mehr ›Familie‹, sondern ›Sippe‹ waren. Jaakob war es, der es empfand. In einer grandiosen Vision wird der verlorene Joseph zu eins mit der toten ›Sternenjungfrau‹ Rahel, die sich ihrerseits in Jaakob erneuert: denn auch die tote Mutter klagt im Vater um den geliebten Sohn.« Das sich hier andeutende Verständnis für die altorientalisch-mythologische Dimension des Romans (›Sternenjungfrau‹), das der Rezensent aus der Tradition der Midraschim schöpft, in denen die von dem Neutestamentler Klaus Berger so genannte antimythologische Sperre (die Tabuisierung aller polytheistischen Spurenelemente) des strengen biblischen Monotheismus aufgelockert ist¹⁹⁸ – eine Welt, die den mythosfremden

198 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 86.

christlichen Kritikern fremd ist, weshalb sie zu einer gänzlich anderen theologischen Wertung des Romans gelangen.

Im *Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde* (Hamburg 1934; TMA)¹⁹⁹ würdigt Hans Liebeschütz Thomas Manns »Umprägung der biblischen Gehalte durch die moderne Denkform«, die jene einer »menschlichen Typik« zuführt, ohne ihre Eigenart zu verfälschen. Nicht nur aus historischen Quellen habe Thomas Mann für seine Gestaltung der jüdischen Charaktere geschöpft, sondern zweifellos auch und vor allem aus seiner »Begegnung mit den gegenwärtigen Juden«. Sally Rabinowitz rezensiert im *Gemeindeblatt der iraelitischen Religionsgemeinde zu Leipzig* vom 20. April 1934 (TMA)²⁰⁰ den *Jungen Joseph* durchweg als große »Symphonie«, entschuldigt sich für die etwas reservierte Wertung der *Geschichten Jaakobs* im »Gemeindeblatte« im Vorjahr und nimmt sie förmlich zurück. Man könne eine Symphonie eben nicht bloß von der Kenntnis des ersten Satzes her beurteilen. Nun, da man den zweiten Satz kenne, lasse sich erahnen, welch gewaltiges Werk auf uns warte. Auf die jüdische Thematik desselben geht die Rezension explizit nicht ein. Anders die anonyme Besprechung in einer unbekanntem jüdischen Zeitschrift (TMA)²⁰¹, die ebenfalls – wie die jüdische Kritik generell – den Roman ohne Vorbehalt rühmt, aber doch schmerzlich feststellt, dass er – im *Jungen Joseph* nun stärker als in den *Geschichten Jaakobs* – in den alttestamentlichen Personen und Ereignissen neutestamentliche präfiguriert, namentlich »Beziehungen herstellt zwischen Joseph und Jesus, [...] schöpfend aus dem Sprachschatz des neuen Testaments, der ihn mehr erfüllt, als es uns Juden für Schilderung alttestamentlicher Erzählungen richtig scheint«. Gleichwohl bekennt der Rezensent, dass es Thomas Mann aufgrund seiner Vereinigung von ästhetischer

199 Hans Liebeschütz: *Thomas Mann und die Bibel*. In: *Gemeindeblatt der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg*, Nr. 2, S. 3f.

200 Jg. 10, Nr. 16, S. 1f.

201 J.L.: »Der junge Joseph«, *Thomas Manns zweiter Joseph-Roman*. In: [unbekannt], 26. 4. 1934.

und wissenschaftlicher Kompetenz gelungen sei, eine »Erweiterung des Urtextes [der Bibel] in hochstehender literarischer Form« zu bieten. »Die Urkraft der Bibel hat sich hier in einem wirklichen Dichter in beispielloser Weise manifestiert.«

Die bedeutendste der Kritiken zu *Der junge Joseph* in jüdischen Organen – und nicht nur in ihnen – ist die Rezension von Lutz Weltmann.²⁰² Anders als in seiner Besprechung der *Geschichten Jaakobs* tritt die jüdische Problematik hier zurück. (Allenfalls ein die Rezension typographisch unterbrechender, aber inhaltlich nicht mit ihr in Zusammenhang stehender Kasten mit einem Zitat von Martin Buber deutet auf sie hin: Der »jüdische Mensch von heute« sei ein Versuchsobjekt des Zeitalters geworden und so »der ausgesetzteste Mensch unserer Welt«.) Weltmann nennt den *Jungen Joseph* einen »Experimentalroman«, in dem mit »vollendeter Kunst« die reinen Fakten des knappen biblischen Berichts durch »seelenkundliche Ausführlichkeit« ersetzt seien. Er vergleicht Thomas Manns Verfahren mit demjenigen der griechischen Tragödie, die auch die mythischen Themen als bekannt voraussetzte, aber durch neue Motivierung und Verzahnung in immer wieder anderem Licht erscheinen ließ. (Das ist das, was der Philosoph Hans Blumenberg später »Arbeit am Mythos« nennen wird.) Der Vergleich mit der griechischen Tragödie bestimmt auch Weltmanns Ausführungen über das Erstgeburtsrecht: »Die Erstgeburt aber ist so etwas wie ein Verhängnis, das unter den Abrahamiden umgeht wie der Fluch im Hause der Atriden.«

Zukunftsweisend sind Weltmanns Einsichten in das »Spiegelungs«-Verfahren Thomas Manns: des Alten im Neuen, des Neuen im Alten und der verschiedenen Mythenkreise ineinander, auch als Vorausspiegelung des Neuen Testaments, die er freilich hin und wieder für überspitzt hält. Gerade was dieses Verfahren betrifft, gebe die Interpretation »noch Generationen zu tun«. Richtungsweisend wird die Ironie als Grundhaltung und Kom-

202 Siehe S. 314, Anm. 196.

positionsprinzip beschrieben: als eine »Form der Distanz«, durch die der Autor »Großformatigkeit« schaffe. Ironie und »unendliche Spiegelung«, Letztere vor allen an der den ganzen Roman durchziehenden Brunnenmotivik exemplifiziert, seien das legitime Erbe der »romantischen Ironie«. Thomas Mann wird von dieser geistvollen Rezension – die sich hoch über das Niveau der etablierten Rezensionsorgane erhebt – angesichts der totalen Isolierung der jüdischen Zeitschriften wohl nie erfahren haben ...

Deutsche Stimmen außerhalb der deutschen Grenzen

Eine Sonderstellung nimmt die Rezeption im Saarland ein, das 1920 infolge des Versailler Vertrags aus dem Deutschen Reich ausgegliedert und fünfzehn Jahre lang dem Völkerbund unterstellt wurde. So konnte hier der sozialdemokratische Publizist und leidenschaftliche Nazigegner Konrad Heiden – er hat schon 1932 eine *Geschichte des Nationalsozialismus* und 1936/37 die erste seriöse Hitler-Biographie (in zwei Bänden) verfasst, die aufgrund ihrer exakten Recherchen und authentischen Beobachtungen bis heute eine unentbehrliche Grundlage der Hitler-Forschung ist – in der von ihm mitredigierten Zeitschrift *Deutsche Freiheit* (Saarbrücken) am 16. November 1934 eine Rezension der beiden ersten *Joseph-Romane* veröffentlichen (TMA).²⁰³ Sie ist zugleich eine Kampfansage ans »Dritte Reich«, die Thomas Mann als den Anti-Hitler unter den deutschen Schriftstellern rühmt. Für Heiden ist sein biblischer Roman ein »Zeitroman« in mythischem Gewande und »über diese Zeit hinaus«, ein heimliches Manifest der Vernunft und Menschlichkeit gegen den faschistischen Zeitgeist und die »imaginären tausendjährigen Reiche«, ja er rechnet ihn der »Reihe der großen revolutionären Dokumente« der deutschen Kulturgeschichte zu. Zwei Monate später – nach der Saarabstim-

203 Konrad Heiden: *Thomas Manns Joseph-Roman. Gedanken und Bemerkungen.* In: *Deutsche Freiheit*, Beilage »Deutsche Stimmen«.

mung vom 13. Januar 1935, welche die Eingliederung des Saarlands ins nationalsozialistische Deutsche Reich zur Folge hat – muss Heiden nach Paris fliehen.²⁰⁴

Mehr und mehr internationalisiert sich die Rezeption der Joseph-Romane seit 1934: Außer im deutschsprachigen Ausland, in Ungarn und der Tschechoslowakei erscheinen Rezensionen in England, in den skandinavischen Ländern, in den Niederlanden, Frankreich und Italien sowie vor allem in den USA. Als allererste, noch vor den innerdeutschen melden sich wieder die ungarischen Rezensenten zu Wort (in ungarischer und deutscher Sprache; die Übersetzung war wieder gleichzeitig mit dem Original erschienen), so Otto Zarek mit seinem Artikel *Biblische Stoffe in der neuen deutschen Dichtung*²⁰⁵, den Thomas Mann gleich zur Kenntnis genommen hat: »Zarek schreibt im Pester Lloyd höchst feierlich über die beiden Bände, die ›zum Wunderbarsten gehören, was in epischer Form je geschaffen wurde«, bemerkt er am 26. März 1934 im Tagebuch. Er kannte Zarek seit 1918 aus München und hatte sich für den jungen jüdischen Bühnenautor, der 1933 nach Ungarn emigrierte, mehrfach eingesetzt.

Zareks Studie, die weit über eine Rezension hinausgeht, beginnt mit einer Würdigung Rembrandts als des modernen künstlerischen Entdeckers der altjüdischen Welt. »Rembrandt hat den Zauber und die Größe des jüdischen Antlitzes als Erster erschaut

204 Eine kulturelle Sonderrolle spielte auch Polnisch-Schlesien. In der *Wirtschaftskorrespondenz für Polen*, dem Organ der »Wirtschaftlichen Vereinigung für Polnisch-Schlesien« in Kattowitz, veröffentlichte der inzwischen in die Schweiz emigrierte Oskar Seidlin alias Koplowitz nach seiner Rezension der *Geschichten Jaakobs* auch eine Besprechung des *Jungen Joseph* (TMA) unter dem Titel *Das Lamm des Vaters*, nicht so substantiell wie seine erste Kritik freilich und ein wenig zu wortverliebt. Die abschließende Wertung des zweiten Romans: »Archaik, gefügt aus Modernstem, wird hier erobert, der Ursinn der ›Rede‹ feiert Auferstehung. Dieses Werk, auf dessen Beschluss wir harren, wird der deutschen Sprache einen Ton gewinnen, die sie [sic] vorher nicht besass und die sie in Zukunft nicht mehr verlieren wird.«

205 In: *Pester Lloyd*, Jg. 81, Morgenblatt, 24. 3. 1934, S. 1–3.

und in den Porträtbildern jüdischer Weiser und Rabbinen gültig gestaltet.« Er habe als Erster im Material des Alten Testaments »den besonderen und einmaligen Geist eines Urvolkes« erfasst, »das, seiner Gottesverbundenheit vertrauend, sein Wissen um Gott den zwei Jahrtausenden christlicher Kultur geschenkt hat«. Die Rembrandt'sche »Tiefensicht« in die biblischen Gestalten sei erst wieder »in unseren Tagen« erreicht worden. Zarek nennt als Beispiele zunächst Stefan Zweigs *Jeremias* und Franz Werfels *Paulus unter den Juden*, um sich dann ganz zwei Werken zu widmen: Richard Beer-Hofmanns *Historie von König David* mit ihrem Vorspiel *Jaakobs Traum*, in der »mit Rembrandtschem Blick« in die Tiefe und »Substanz jüdischen Wesens« geschaut werde, und den beiden ersten *Joseph-Romanen* Thomas Manns – des einzigen nicht-jüdischen Autors, den Zarek würdigt –, deren Gestalten ja schon Fritz Cronheim in seiner Rezension der *Geschichten Jaakobs* als »Wort gewordene Gemälde Rembrandts« gerühmt hat.²⁰⁶ Zarek blickt bereits auf den dritten Roman voraus: »[...] der Weg Josephs zu den Ägyptern ist zugleich der Weg des Volkes Israel aus urgeschichtlichem zu positiv-geschichtlichem Sein.« Bei Thomas Mann werde die Bibel »in Frage gestellt«, aber nicht in negativem, sondern höchst positivem Sinne: durch ihre Befragung vom Standpunkt der modernen Bibel- und Altertumswissenschaft aus, die gerade ihre Tiefenschichten zutage gefördert haben. Das Medium aber, das Überlieferte mit der modernen Perspektivik zu vermitteln, sei die Ironie: Durch sie gewinne Thomas Mann »den archimedischen Punkt, von dem aus Geschichte, Mythos, theologisches Substrat, Folklore und psychisches Material mit »richtigem Maß« gemessen und als Einheit betrachtet werden kann«.

Auch in der Tschechoslowakei stößt der Roman wieder auf begeisterte Resonanz. Pavel Eisner schreibt in der *Prager Presse*²⁰⁷ erneut eine bestechend formulierte Kritik. Der zweite Roman

²⁰⁶ Vgl. hier S. 265.

²⁰⁷ Pavel Eisner: *Die Brüder und Joseph*. (Zu Thomas Manns Roman »Der junge Joseph«). In: *Prager Presse*, 1. 4. 1934 (TMA).

lasse »auf die Gottesgeschichte die seelische Dramatik eines Clans« folgen. Josephs Brüder seien »Urväter aller Bürger auf diesem Erdenplan. [...] In ihrer Mitte aber atmet ein Schillernder und Schwebender, ein Wortsetzer und doppelzüngiger Verführer, ein empörend überheblicher Träumer, ein Lustknabe des Glücks mit dem ewigen Kranz auf dem Haupt.« Er sei »der Gaukler und Dichter unter den Bürgern«. Eisner bringt die *Joseph*-Romane also ganz auf die Linie der Künstler-Bürger-Kontrapunktik, die Thomas Manns *Ceuvre* von Anfang an bestimmt habe. »Joseph ist die gewaltigste Verkörperung jenes mitmenschlichen Wert- und Bewährungsproblems, jener eben von Thomas Mann zum erstenmal mit solcher schmerzlicher Eindringlichkeit aufgeworfenen ethischen Problematik des »Künstlerischen«, die bei ihm seit Tonio Kröger nicht mehr weichen will.« Die »Sonnentage« von »Israels Kuckucksei«, wie Eisner Joseph unübertrefflich nennt, seien jedoch »dem dritten Buch des beglückenden Werkes aufgespart, das der größte, weil tiefste deutsche Humorist der Welt geschenkt hat«.

Willy Haas, der gebürtige Prager, 1933 aus Berlin in seine Heimatstadt zurückgekehrt, ehemaliger Herausgeber der nun gleichgeschalteten *Literarischen Welt*, veröffentlicht im *Literatur-Blatt* der zionistischen Prager Zeitschrift *Selbstwehr* vom 1. Juni 1934 (TMA) eine Rezension des *Jungen Joseph*, die auf die Spannung zwischen Archaik und Modernität in diesem Roman konzentriert ist. »Es ist ein unerhörtes Gleiten und glitzerndes Strömen in diesem Buch, vom Gleichnis zur Tatsache, vom Mythischen ins Individuelle, vom Symbol zum Körper, vom Elementargeist zur Materie«. Der Roman sei zugleich archäologische »Mythographie – und erlebter Mythos«. Sein Zentralgedanke sei die Geburt des Individualismus aus dem Monotheismus und des Monotheismus aus dem Individualismus. »Der *eine* Gott und der *eine* Mensch sind mit einer untrennbaren Nabelschnur aneinandergebunden, sie haben einander gegenseitig geboren.« Das Urteil von Haas über den *Jungen Joseph* am Ende der Rezension: »Wir haben hier eines

der wenigen Werke der Gegenwart, von denen wir unzweideutig spüren, daß sie in den festen Bestand der Weltliteratur eingehen werden – es ist in dieser Art ein ganz einziges Buch.«²⁰⁸

Franz Horch, dessen erste Rezension der *Geschichten Jaakobs* überhaupt Thomas Mann im Vorjahr so erfreut hat²⁰⁹, bespricht in der *Wiener Neuen Freien Presse* vom 18. März 1934 (TMA) auch den *Jungen Joseph*, beschränkt sich aber auf eine schöne Inhaltsangabe, die in dem Urteil mündet, der Leser sei durch diesen Roman »um ein wesentliches geistig-künstlerisches Besitztum reicher geworden«.²¹⁰

Eine der einflussreichsten, aber dadurch nicht besseren Besprechungen ist auch beim zweiten Band die wiederum zweiteilige Rezension von Eduard Korrodi in der *Neuen Zürcher Zeitung*²¹¹, von der Thomas Mann im Tagebuch vom 26. März 1934 zu Recht bemerkt, dass sie wieder »die eigentümliche Verwaschenheit der ersten [über die *Geschichten Jaakobs*] aufweist«. Zwar versteckt sie sich weniger hinter Zitate wie jene, aber Korrodīs Nachzeichnung des Inhalts des *Jungen Joseph* ist kaum eine konkrete Aussage zu entnehmen. In seiner diplomatisierenden Argumentationsweise, die nirgends anecken will, erlaubt er sich gleichwohl befremdlich mit nationalsozialistischem Jargon kokettierende Vokabeln, die an die opportunistische Werbung des S. Fischer Verlags für die *Geschichten Jaakobs* gemahnen²¹² – im *Jungen Joseph* werde, »auf ganz anderem Gelände« (er scheint zu meinen: jüdischem) »auch mit ›Blut und Erde‹ der Schollenroman gedichtet« –, ohne dass man recht weiß, was er mit dieser abgeschmackten Formulierung bezwecken will. Ein Kritiker, der seinen Beruf verfehlt hat. Am 10. Juni 1934 wird Ferdinand Lion, der 1933 aus Berlin in die

208 Willy Haas: *Thomas Manns zweiter Josefroman*. In: *Selbstwehr*, 28. Jg., Nr. 22, 1. 6. 1934, S. 5–6.

209 Vgl. hier S. 282. 210 Nr. 24968, Morgenausgabe, Beilage S. 29.

211 Eduard Korrodi: *Der junge Joseph. Thomas Manns neuer Roman*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Jg. 155, Nr. 539 u. 546, Abendausgaben, 26. und 28. 3. 1934.

212 Vgl. hier S. 223.

Schweiz emigrierte Essayist und Librettist von Paul Hindemiths Oper *Cardillac* (1926), einer der mit der Entstehung des Romans am meisten vertrauten Freunde Thomas Manns, in der Neuen Zürcher Zeitung die Probleme des neuen Romanwerkes Thomas Manns angemessener, ja wahrhaft brillant in den Blick nehmen.²¹³ Durch diese Besprechung wirkt die knapp ein Vierteljahr zuvor in derselben Zeitung erschienene Rezension von Korrodi komplett korrodiert. Lion hat Thomas Mann seine Rezension natürlich geschickt, und dieser hat sie, zumal wegen ihrer »von der gewöhnlichen Kritik sich abhebenden essayistischen Art«, mit begreiflicher Freude gelesen. »Besonders amüsierte mich die Untersuchung über meine persönlichen Beziehungen zu Jaakob und Joseph und die Idee, daß »Buddenbrooks« Jaakobswerk, dagegen meine europäisierende Essayistik Josephswerk seien.«²¹⁴

Lion interpretiert den Roman im Lichte der modernen ethnologischen Forschung über die sogenannten primitiven Völker, die *Âme primitive*.²¹⁵ Bei Thomas Mann werde »nicht mehr versucht, die biblischen Geschichten zu rationalisieren«, vielmehr seien sie »voll Magie«, wie die Rolle des Segens, des Opfers, des Totemismus und des Festes zeigten. Glänzend beschreibt Lion die Struktur der mythischen »Wiederholung«, die mythologische »Viel-schichtung« der Handlung und die epische »Schichtungs«-Methode Thomas Manns, das »fließende Ich« der Personen (deren Identität sich ständig in die Vergangenheit öffnet) und das »Ineinanderfließen der Ereignisse, durch das die mythische Schichtenbildung erst ermöglicht wird«. Alles Wesentliche zu diesem Thema ist hier gesagt und in der Substanz auch durch die moderne Forschung kaum überboten worden. Unvergleichlich Lions Doppelporträt Jaakobs, des »Sinnenden«, und Josephs des »reli-

213 Ferdinand Lion: Probleme des neuen Romanwerkes Thomas Manns. In: Neue Zürcher Zeitung, Jg. 155, Nr. 1042, 10. 6. 1934, 1. Sonntagsausgabe.

214 Tb 24. 6. 1934.

215 *L'âme primitive* lautet der Titel eines 1927 in Paris erschienenen Buches des Ethnologen Lucien Lévy-Bruhl.

giösen Artisten« – »Jaakob am Anfang, Joseph am Ende einer Kultur« stehend. Die *Joseph*-Romane sind für Lion ein Epos der »Nicht-Totalität«, geprägt von einer »Doppelheit« des Archaischen und Modernen, welche nur durch Ironie vermittelt werde, die zwischen »Urwelt« und modernem »Bewußtsein« vermittelnd und kontrastierend spiele. Die Rezension schließt mit den Sätzen: »Der Verstand in diesen Romanen verneint nicht, die frühen magischen Dinge nehmen durch ihn keinen Schaden, er hebt sie nur aus dunklen und dumpfen in eine lichtere Sphäre, ähnlich wie im Dogenpalast über dem schweren untern Stockwerk eine durchhellte freieste Schicht sich aufbaut, der dann das Massige, Primitive wieder folgt. Über diesen Romanen, die ein West-Östlicher Divan in epischer Form sind, dürfte als Motto stehen: ›Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident.«

Von hohem Niveau ist auch die rühmende Besprechung von Emil Lind in *Der kleine Bund* (Bern)²¹⁶ – eine funkelnd geschriebene, eindringliche Analyse der mythischen Vielschichtigkeit des Romans und seiner neutestamentlichen Präfigurationen sowie der »psychologisierenden Charakterisierungskunst« Thomas Manns, seiner »Seelenanatomie« und unendlich reich facettierten »Ausdrucksform«, die einerseits »archaistisch« ist, andererseits von moderner »Dialektik« durchwirkt. Für Lind ist der junge Joseph »der Künstler, dem alles und alle nur Material zur Gestaltung seiner Visionen sind«. Thomas Manns Schilderung der »Odyssee des Stammes Jaakob« gemahnt den Rezensenten wahrhaft an Homer. »An keinen Geringeren«. Noch positiver, ja geradezu eine hymnische Preisung der beiden ersten Romane ist die Rezension von Rudolf Brunngruber in *Das Volk*²¹⁷: »Vom Humoristischen bis zum Erhabenen lebt in diesen Romanen alles auf, was das Menschliche an Registern besitzt«, und der Autor verfüge über alle sprachlichen Register, um dem gerecht zu werden. Die Höl-

216 Emil Lind: *Der junge Joseph*. Zum 2. Band von Thomas Manns *Joseph-Trilogie*. In: *Der kleine Bund*, Jg. 15, H. 13, 1. 4. 1934, S. 104.

217 Thomas Manns *biblische Trilogie*. In: *Das Volk*, 19. 6. 1935 (TMA).

lenfahrt nennt der Rezensent gar in Umkehrung des landläufigen Urteils das Stück, »das von allen wahrhaft zu ergreifenden Lesern als das Schönste von allem empfunden wird«.

In der Baseler *National-Zeitung* bespricht wiederum Martin Platzer den zweiten Roman unter dem Titel *Von Traum und Tod, von Wandlung und Schönheit*, der diese Besprechung deutlich als Fortsetzung der Rezension des ersten Romans zu erkennen geben möchte (TMA). Im *Jungen Joseph* »übergipfle« sich Thomas Manns Ironie als »höchste Form des Intellektualismus«. Sie umspiele zumal das Vater-Sohn-Verhältnis Jaakobs und Josephs, die Platzer beide als Künstler unterschiedlichen Genres und Grades deutet, beide geprägt von Komödiantentum und Gaukelei, vom Hang zur »Schaustellung«, die Jaakob selbst in seinem äußersten Leid präge, als er sich auf die Nachricht vom vermeintlichen Tode Josephs hin selbst entblößt. In den *Basler Nachrichten* vom 21. April 1934 (TMA) rezensiert Fritz Cronheim – der auch die *Geschichten Jaakobs* 1933 gleich zweimal besprochen hatte²¹⁸ – den *Jungen Joseph* in der Form einer eindringlichen Charakterstudie der Titelfigur, ohne jedoch wie im Vorjahr auf die für die jüdische Leserschaft so hoffnungsspendende Beschwörung der altjüdischen Welt vor dem bedrohlichen Zeithintergrund explizit einzugehen. Doch der Rezensent lässt keinen Zweifel daran, dass Thomas Mann auf die alttestamentliche Welt ein Licht geworfen hat, das wir von ihr nun nicht mehr sondern können: »Die großen Szenen der biblischen Josephsgeschichten werden wir nun mit seinen Augen sehen.« So weit die Stimmen aus der Schweiz.

Europäische und amerikanische Resonanz

Die englische Kritik verhält sich nach dem Erscheinen der amerikanischen Übersetzung gegenüber dem Roman verhalten positiv. Seine anonyme Anzeige im *Times Literary Supplement* vom

218 Vgl. hier S. 264f.

26. Juli 1934²¹⁹ hebt zwar »Mann's remarkable power of characterisation« hervor, äußert aber erneut Unbehagen angesichts so vieler moderner Psychologie und »theoretical digression«. Enthusiasmierter zeigen sich wieder William Plomer im *Spectator*²²⁰: »He [Thomas Mann] has never done better in the creation of atmosphere and character, and in showing how much a situation may imply«, und Edwin Muir in *The Listener*²²¹, für den Thomas Mann »by general agreement the most eminent German writer at present living« ist. Den neuen Roman, der für ihn zu den »outstanding achievements of modern literature« gehört, deutet er als »a truly philosophical novel«, die Mythologie und Wissenschaft im Allgemeinen glücklich in die poetische Handlung integriere.

Die französische Kritik der beiden ersten (übersetzten) Romane ist stark geprägt von der Sorge um das dem Faschismus anheimgefallene Nachbarland, zu dem Thomas Manns *Joseph* nun als leuchtendes Gegengestirn erscheint, so in Edmond Jaloux' Rezensionen der *Geschichten Jaakobs* und des *Jungen Joseph* in *Les nouvelles littéraires* vom 15. und 22. August 1936 sowie in *Excelsior* vom 7. September 1936.²²² Der Essayist, Kritiker und Romancier Jaloux, den Thomas Mann 1926 in Paris kennengelernt und zu dessen Roman *Die Tiefen des Meeres* (*Les profondeurs de la mer*, 1922) er ein Vorwort geschrieben hatte, war gerade zum Mitglied der *Académie française* gewählt worden, als er seine Rezensionen schrieb. Als dem Nachfolger von Paul Bourget kam ihm der »Fauteuil 33« zu, der einstige *Fauteuil Voltaires*. In seinen dicht geschriebenen Besprechungen, die auch Thomas Mann imponiert haben²²³,

219 Thomas Mann: *The Young Joseph*. In: *Times Literary Supplement*, Jg. 33, 26. 7. 1934, S. 528.

220 William Plomer: *The Young Joseph*. In: *The Spectator*, Bd. 154, 29. 3. 1935, S. 540.

221 Edwin Muir: *The Young Joseph*. In: *The Listener*, 27. 3. 1935, S. 552.

222 Edmond Jaloux: *L'Esprit des livres. Les Histoires de Jacob*. In: *Les nouvelles littéraires*, Jg. 15, Nr. 722, 15. 8. 1936, S. 5; und *L'Esprit des livres. Le Jeune Joseph*. In: ebd., Nr. 723, 22. 8. 1936, S. 5. 223 Vgl. Tb. 17. 8. 1936.

stellt Jaloux eindringlich die wegweisende Philosophie des Mythos, seine archetypisch-zyklische Struktur in den *Joseph*-Romanen und die Verankerung der biblischen Handlung in jener Philosophie dar. Er bewundert ohne jede Einschränkung den philosophischen Reichtum des Werks und die Vertrautheit seines Autors mit der alten Welt, nicht zuletzt aber seine »Menschlichkeit«, ja nennt es »une des livres les plus grandes et les plus significatives de l'Europe actuelle«. Bemerkenswert auch, wie sehr der Rezensent Thomas Manns »grande connaissance de la race juive« herausstreicht, »une connaissance exacte de ses ressources religieuses, morales, psychologiques«, ja Jaloux versteigt sich gar zu der Behauptung: »Il n'y a pas une réaction d'un seul de ses personnages qui ne soit israélite«.

Jaloux' Rezensionen vorangegangen war schon eine Besprechung des *Jungen Joseph* von Jacques Debu-Bridel – der im Vorjahr bereits die *Geschichten Jaakobs* als epochales Meisterwerk gerühmt hatte²²⁴ – in der *Nouvelle Revue Française* vom Mai 1936 (TMA), die den Roman von seiner plastischen Personenzeichnung und starken emotionalen Ausstrahlung her preist und ihn nicht als literarisches Kunstwerk, sondern als humanistisches Manifest gegen den bedrohlichen Ungeist der Zeit liest. (Wie erwähnt wurde Debu-Bridel zu einem der Protagonisten der *Résistance*.)

Ähnlich auch die Lesart des Romans von S. Serge in der *Revue internationale de la Croix-Rouge* (Genf; TMA). Er stellt ihn ganz in den Zusammenhang der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, der in einer zwielichtigen Gestalt wie André Germain auch in Frankreich seine Sympathisanten hat, die Thomas Mann scheel ansehen. (Germain hat in seinem Buch *Hitler ou Moscou* von 1933, über dem spätestens seine Freundschaft mit Klaus Mann zerbrach, nach den Worten von Serge einem »snobisme pro-nazi« gehuldigt.) Serge rühmt die beiden ersten *Joseph*-Romane als »œuvre monumental«, nicht zuletzt gegen den faschistischen

224 Vgl. hier S. 289f.

Zeitgeist, nennt seinen Autor »un des plus hauts esprits de ce temps« und bezeichnet ihn gleichermaßen als »grand Allemand et grand Européen«.

Von den in der Romania erschienenen Rezensionen seien zwei italienische erwähnt. In der *Illustrazione Vaticana* (Città del Vaticano) vom 1. Dezember 1935 (TMA) bespricht Francesco Casnati den Roman von katholischer Warte aus. Er bewundert die künstlerische Leistung des Romans, »la potenza dello scrittore«, aber die literarische Aufbereitung des biblischen Stoffs löst doch einiges Unbehagen bei ihm aus. Fesselnd bezeichnet er den Roman als ein Spiel einander gegenübergestellter Spiegel (»un giuoco di specchi contrapposti«), in denen die Fakten nur Reflexe sind, redet vom Spiel eines Zauberkünstlers (»prestigiatore«) mit Schachteln, die sich ineinanderfügen, aber wenn der Erzähler dabei das neutestamentliche Passionsgeschehen vorausspiegle, Joseph als Präfiguration Jesu schildere – zumal in der Episode von Rubens Gang zum Brunnen, in den die Brüder Joseph hinabgestürzt haben, und der Begegnung mit dem »Wächter« dortselbst, die deutlich die Ereignisse des Ostermorgens am Grabe Jesu vorwegnehmen –, verletze das, mit der Verwandlung jenes Wächters oder Engels in einen »filosofo hegeliano«, die Heiligkeit des Stoffs. Diese Stimme aus dem Vatikan klingt freilich weit versöhnlicher als diejenige der meisten katholischen Kritiker vor allem in Deutschland. Stark philosophisch ausgerichtet ist die Besprechung von Enzo Paci, der später einer der wichtigsten Repräsentanten des Existentialismus in Italien wurde, in *Nuova Italia* vom Oktober 1936 (TMA). Der Rezensent zieht durch die *Joseph-Romane* eine philosophische Linie von Schopenhauer bis Heidegger, weist ausgiebig auf ihre freudianischen Elemente hin und hebt als eine der ganz wenigen Besprechungen die Affinitäten zwischen der *Joseph-* und *Wagners Ring-Tetralogie* hervor, die in der Kritik der Zeit sonst fast keine Rolle spielen.

Eine wichtige Provinz der Thomas-Mann-Rezeption ist die skandinavische, zumal die schwedische. Als Beispiel sei hier die

Rezension von Fredrik Böök im *Svenska Dagbladet* vom 11. Juni 1934 referiert.²²⁵ Böök war jahrzehntelang einer der einflussreichsten schwedischen Literaturwissenschaftler und Mitglied der Schwedischen Akademie. Seine Ablehnung des *Zauberberg* führte dazu, dass sich die von ihm vorgeschlagene Nobelpreisverleihung an Thomas Mann 1929 nicht wie erwartet auf den aktuellen Roman, sondern auf *Buddenbrooks* stützte. Wegen seiner Sympathien für den Nationalsozialismus verlor Böök nach dem Krieg seine dominierende Stellung im literarischen Leben Schwedens. Thomas Mann hat mit ihm eine Reihe von Briefen gewechselt, die sich meist auf den Nobelpreis bezogen (so hat er ihm auch Hermann Hesse für denselben vorgeschlagen und sich nachdrücklich gegen die Nominierung von Erwin Guido Kolbenheyer gewandt). Bööks Rezension der beiden ersten *Joseph-Romane* blieb ihm freilich, wohl aus sprachlichen Gründen, »dunkel«.²²⁶

Ausgangspunkt von Bööks Besprechung ist Tolstois Vergleich der von ihm verachteten modernen Literatur mit der epischen Schlichtheit und Größe der biblischen *Josefs*geschichte.²²⁷ Thomas Manns »waghalsiges« Unterfangen mache aus der Not eine Tugend und versuche gar nicht erst, die Naivität der Vorlage zu imitieren. Hochbewusst und subtil durchdringe er sie mit psychologischer Reflexion, archäologischem und historischem Wissen – um nicht zu zeigen, »wie es eigentlich gewesen ist«, sondern wie es eigentlich hätte sein können. Der Einwand, Thomas Mann hätte doch ebenso gut einen kulturhistorischen oder psychologischen Essay schreiben können, ließe sich auch gegen den *Zau-*

225 Fredrik Böök: *Thomas Manns bibliska roman*. In: *Svenska Dagbladet*, 11. 6. 1934.

226 Tb. 22. 6. 1934. Am 18. Juli 1934 schreibt er an Böök von den »Tantalusgefühlen« beim Lesen der Kritik, »denn die Sprache hängt einen so dichten Schleier vor Ihre Äußerungen über mein Buch, daß sie mir so gut wie unzugänglich sind.« (DüD II, 157) Vgl. Schoolfield 1972.

227 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 22, Anm. 35.

berberg erheben, »der weit mehr Analyse und Diskussion ist als ein wirklicher Roman.« Einem Autor dieses Ranges dürfe man indes- sen nicht vorhalten, dass seine Imagination zu sehr intellektuell durchsetzt sei, zumal viele Szenen des Romans doch von hoch- lebendiger Anschauungskraft zeugten. »Thomas Mann ist der gedankenvolle und grüblerische Dichter, aber ein Dichter ist er.« In diesem Punkte denkt Böök also wesentlich anders als seine rechtskonservativen und völkischen deutschen Kritikerkollegen. Die auch die *Joseph*-Romane prägende erzählerische Ironie sei »im Grunde eine wohlwollende Ironie, der Ton ist frei von aller Blas- phemie«. Thomas Manns »humoristische Meisterschaft« zeige sich namentlich in seiner Vorliebe für Anachronismen, etwa wenn bei Laban von »Wirtschaftsleben« und »Bankgeld« die Rede sei. Merkwürdigerweise urteilt Böök, dass »das Poetische und Re- ligiöse neben dem rational-realistischen und dem ironisch-zy- nischen Einschlag des Romans zu kurz« komme. Das im »Vor- spiel« gegebene Versprechen der rastlosen Gottsuche werde vom Roman nicht erfüllt. Für ein abschließendes Urteil aber bleibe erst der nächste Band abzuwarten, in dem vielleicht »die Flamme der Seele« stärker leuchte. Deren Verdunkelung sei freilich nicht Thomas Mann allein anzulasten, denn »in den aschgrauen Däm- merungstagen, die über der Welt liegen, flackern alle Lichter bleich«. ²²⁸

Der *Joseph*-Übersetzer Bertil Malmberg²²⁹ veröffentlicht im März 1935 in *Bonniers Litterära Magasin* einen Artikel mit dem Titel *Mångrammatik*²³⁰, der nicht eine Rezension sein will, sondern sich

228 Die vorstehende Nachzeichnung der Rezension von Böök stützt sich auf die freundlicher Weise für diesen Zweck angefertigte Zusammenfassung und Übersetzung von Heinrich Detering.

229 Seine Übertragungen der beiden ersten Romane erschienen 1935 im Verlag Bonnier, Stockholm: *Jaakobs upplevelser* sowie *Den unge Josef*.

230 [*Mångrammatik*]. In: *Bonniers Litterära Magasin*, Jg. 4, Nr. 3, März 1935, S. 58–60. Auch in: Bertil Malmberg: *Värderingar. Uppsater*. Stockholm 1937, S. 161–167.

»Randnotizen« des Übersetzers nennt. Malmberg war ein Lyriker und Essayist, der sich stark an Deutschland als dem für ihn schlechthinnigen Land der Kultur orientierte. Da er sich seinem Heimatland Schweden mehr und mehr entfremdet und dort unverstanden fühlte, übersiedelte er 1917 bis 1927 nach München. Die Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg war für ihn eine kulturelle Katastrophe, und er setzte nun seine Hoffnung auf Adolf Hitler, von dem er sich die Wiedergeburt seines idealen Deutschland versprach. 1928 kehrte er nach Stockholm zurück. Seine tiefe Enttäuschung über Hitler und dessen Verrat am geistigen Deutschland wird sich in seinem Theaterstück *Excellensen* von 1942 niederschlagen, das sich gegen die Okkupation und den Nazismus auflehnt.

In seinen »Notizen« zu den *Joseph*-Romanen will Malmberg enthüllen, »was Thomas Mann mit seinem Roman eigentlich sagen wollte«, was hinter dem Gewand der Gelehrsamkeit und Beschwörung einer fernen Kultur steht. Sie sei die Initiation des modernen Lesers in die Denkformen des Mythos. Wer diesen Roman für eine »Zeit- und Wirklichkeitsflucht großen Stils« nutze, komme zwar durchaus auf seine Kosten, »aber man macht sich etwas vor, wenn man meint, eben darauf lege der Dichter es an«. Thomas Mann gehe es vielmehr um »eine gegenwärtige Tendenz«, um »ein pädagogisches Pathos«. Denn »was unsere Zeit im Innersten aufwühlt, ist kein soziologischer Fragenkomplex, sondern die Unruhe einer rituellen Heimatlosigkeit der späten Menschheit. Wir dürsten nach den Lebensymbolen des Mythos, nach normativen Idealen, nach kultischer Verbundenheit und versuchen diese vergeblich zu ersetzen durch die Sinnbilder der Parteien, durch politische Dogmatik und hochentwickelte Organisation. Es ist eben die Eigenart des westlichen Wahrheitsbegriffs, die macht, dass wir so hilflos scheitern, wenn wir eine Überwelt aus Visionen und Lebensperspektiven errichten wollen.«

Das westliche Wahrheitskonzept sei gewissermaßen »sonnenklar«. Jaakobs Weltbild hingegen bewege sich in ganz anderen

Dimensionen: nicht diejenigen »des hellen Tages« bestimmen es, sondern »die Weisheit des Traums« mit seiner eigentümlichen, gleichwohl »strengen Systematik«, die sich Jaakobs »majestätischem Nachsinnen« erschließt. Im Rhythmus der Mond- und Jahreszeiten entfalte der Roman »göttliche Kosmogonien und ein mythisches Geschehen«; und »das einfachste Wort oder Ding kann sich in abgrundtiefe Wirklichkeiten öffnen«. Das ganze, so gelehrt vergegenwärtigte Zeitalter liege darum »im Mondlicht« vor dem Leser, »im Bann des silbernen Planeten«: allenthalben erkennen wir »die silberne Spur des Mondgottes«, angefangen mit dem ersten Kapitel und seiner »verführerischen Monderotik«. ²³¹

In den USA rollt die Welle der Rezensionen des *Young Joseph* einen Tag vor dem Erscheinen der Übersetzung, am 28. April 1935, mit der groß aufgemachten Besprechung *Thomas Mann's Spiritual Epic* von Henry James Forman in *The New York Times Book Review* an. ²³² Der Rezensent, selbst prominenter Autor, lässt keinen Zweifel daran, dass der Dichter des *Young Joseph* zu den großen Künstlern der Zeit und der Weltliteratur gehört. Er male »a picture as unforgettable as the biblical one«, und trotz der ungeheuren Gelehrsamkeit des Werks und der Einbettung der biblischen Geschichten in ein riesiges Beziehungsfeld altorientalischer Mythologie und archaischer Riten, die es in eine Distanz zur Gegenwart rücken, spreche es doch durch die Sprach- und Gestaltungskunst des Autors »fluently and easily to the modern mind of Western World«. Freilich sei es auch »admirably translated«, von einer Übersetzerin, die den Ehrentitel eines »English stylist« verdiene.

Neben neuen Rezensenten wie Forman sind auch die alten der Geschichten Jaakobs wieder zur Stelle, und am wirkungsmächtigsten,

231 Die vorstehende Wiedergabe des Artikels von Malmberg folgt wieder der Nachzeichnung und Übersetzung von Heinrich Detering.

232 Henry James Forman: *Thomas Mann's Spiritual Epic*. In: *The New York Times Book Review*, 28. 4. 1935, S. 1 u. 15.

wenn auch nicht mehr ganz so überbordend emphatisch ertönt wiederum die Stimme von Dorothy Thompson in der *New York Herald Tribune Book Review* vom 5. Mai 1935.²³³ In ihrem Artikel *Thomas Mann's Magic Allegory of Mankind* zieht sie einen Vergleich zwischen dem zweiten Teil von Goethes *Faust* und dem zweiten *Joseph-Roman*. Beide greifen auf einen Stoff aus entlegener Vergangenheit zurück und spiegeln in ihm doch Gegenwart und Zukunft. Beide sind inmitten einer Zeit gedichtet, die aus den Fugen ist und ihr geistig-moralisches Zentrum verloren hat. Immer wieder vernimmt die Rezensentin in der von Thomas Mann heraufbeschworenen biblischen Vergangenheit das Grollen der Gegenwart. Als einer der Ersten habe er die Zeichen der Zeit, des Untergangs der Welt, in die er hineingeboren war, erkannt. Und sie nennt ihn mit einer bemerkenswerten Wendung »one of the most recording systems alive today«. Dann aber preist sie die »superb beauty« des Buchs. Es sei ein »prodigious feat of the imagination«, zeichne sich aus durch »a magical flow of language, a delightful and often malicious humor«. Und Tadzio in *Tod in Venedig* mit dem jungen Joseph vergleichend urteilt sie: »Probably no poet living can so tenderly delineate youth as Thomas Mann.« Natürlich hat dieser von der Besprechung sofort Kenntnis genommen.²³⁴ Als er einen guten Monat später (während seiner zweiten Amerikareise) die »sehr anziehende« Dorothy Thompson bei einer Abendgesellschaft sieht, spricht diese ihm »von der Erregung, in die die Lektüre der Joseph-Bücher sie versetzt«, und das scheint Thomas Mann so animiert zu haben, dass er der Mitteilung über das Gespräch nach einem Gedankenstrich eine in seinem Tagebuch eher ungewöhnliche poetische Naturschilderung folgen lässt: »Schöne Sommernacht, ausgesternt, mit großen schwebenden Glühwürmchen im Freien, in den Bäumen, mit den Sternen wetteifernd, und an der Verandadecke.«²³⁵

233 Dorothy Thompson: *Thomas Mann's Magic Allegory of Mankind: The Young Joseph*. In: *New York Herald Tribune Book Review*, 5. 5. 1935, S. 5.

234 Vgl. Tb. 11. 5. 1935. 235 Tb. 26. 06. 1935.

Samuel A. Nock bietet in seiner Besprechung in der *New Yorker Saturday Review of Literature* vom 4. Mai 1935²³⁶ ein etwas naives Charakterporträt des Protagonisten, ohne auf irgendwelche tieferen Probleme des Romans zu stoßen. Doch immerhin ist sein Fazit positiv: »Out of the bare tale as told in Genesis, Dr. Mann has made a full and moving drama of humanity.« Weit kompetenter das Urteil von Edwin Seaver in *New York Sun* vom 6. Mai 1935 (TMA).²³⁷ Er nennt die beiden ersten Romane eine »incomparably rich and beautiful version of the biblical chronicle« und sieht – offenbar im Blick auf den gegenwärtigen Kulturzustand Deutschlands – in Thomas Manns Romanen den Endpunkt, wie in Goethe den Anfang der Epoche der großen deutschen Literatur. »In the work of Thomas Mann, German literature since Goethe has rounded the full curve.« Und: »the greatest of the Geman bourgeois masters, is also the last, and his glory is the resplendent glory of the setting sun.« Die Jesuiten-Zeitschrift *America* (New York), die 1938 eine vernichtende Besprechung des dritten Romans veröffentlichen wird, hält sich in der Besprechung von Lawrence W. Smith vom 15. Mai 1935²³⁸ in ihrem Urteil noch zurück, hat aus katholischer Sicht gegen den Jungen Joseph und seine religiösen Implikationen nichts Wesentliches einzuwenden, doch ist dem Rezensenten die Vermischung der biblischen Geschichte mit den altorientalischen Mythen vonseiten des »German rationalist«, als den er Thomas Mann bezeichnet, sichtlich unbehaglich, und er fragt sich, ob die »dealings« der Patriarchen mit Gott real oder eingebildet sein sollen.

Von beachtlicherem Niveau ist die Rezension von William Troy in *The Nation* (New York), der ältesten regelmäßig erscheinenden Wochenschrift der Vereinigten Staaten, vom 22. Mai

236 Samuel A. Nock: *The Education of a Prig: Young Joseph*. In: *Saturday Review of Literature*, Bd. 12, 4. 5. 1935, S. 10.

237 Thomas Mann continues the Story of Joseph and his brothers.

238 Lawrence W. Smith: *Biblical Hero: Young Joseph*. In: *America*, Jg. 53, 15. 5. 1935, S. 115.

1935.²³⁹ Wie der Titel der Besprechung: *Myth as Progress* schon ahnen lässt, wehrt sich der Rezensent gegen den Hauptvorwurf, der in den Vereinigten Staaten gegen die *Joseph*-Romane erhoben werde: dass der Autor seiner eigenen Zeit den Rücken kehre und sich in eine ferne, halbmythische Vergangenheit zurückziehe, also ein »escapist« sei. Doch Troy betont, dass gerade die größten Dichter von der Antike bis zur Gegenwart nicht anders verfahren seien und eben die Probleme ihrer eigenen Zeit auf die Folie der Vergangenheit projiziert hätten. Und es sei bezeichnend, dass fast zur selben Zeit »and in the full maturity of their powers« James Joyce und Thomas Mann – die in der amerikanischen Kritik allmählich zu einer Art Dioskurenpaar werden – »have returned to the mythical in their fiction«. Troy beschließt seine Rezension mit einer emphatischen Wertung: Das Buch sei in einer Prosa geschrieben, die sich in Mrs Lowe-Porters kongenialer Übersetzung – das ist das fast einhellige Urteil der amerikanischen Kritik über diese Übertragung – »as the exquisite culmination of one of the great self-conscious literary styles of our age« offenbare.

Einer der wichtigsten Namen in der zukünftigen Rezeptionsgeschichte der *Joseph*-Romane taucht in der New Yorker Zeitschrift *The New Republic* vom 26. Juni 1935 zum ersten Mal in diesem Zusammenhang auf: der des marxistisch geprägten Germanisten und Psychoanalytikers Harry Slochower.²⁴⁰ Seine Rezension *The Humanity of Mann: Young Joseph* kreist schon um die Thesen seiner späteren Monographie über *Joseph und seine Brüder*.²⁴¹ Thomas Manns zweiter *Joseph*-Roman erzähle »in a mythical form, of man's development from nature (the primitive communal life of Jacob's older sons) to an individualistic culture (young Joseph), and on towards a higher nature (presumably concluded in Jo-

239 William Troy: *Myth as Progress: Young Joseph*. In: *The Nation*. Bd. 140, 22. 5. 1935, S. 606.

240 Harry Slochower: *The Humanity of Mann: Young Joseph*. In: *The New Republic*, Bd. 83, 26. 6. 1935, S. 201–203.

241 Vgl. hier S. 303.

seph's socially useful work in Egypt).« Ein »in a time of a disintegrating social order« für Slochower fundamental wichtiges Romanprojekt. Slochower beruft sich auf Kenneth Burkes Jaakob-Rezension²⁴², wenn er eine »pious irony« als das Prinzip der Joseph-Romane bezeichnet – und damit eine Idee vorwegnimmt, die Thomas Mann selbst in der letzten Phase seines Schaffens (zumal im Zusammenhang mit dem *Erwählten*) immer wichtiger werden sollte.²⁴³

In eine ganz ähnliche Richtung wie Slochower, ja wohl von ihm inspiriert, zielt die Rezension von Victor Burt (Flight into the Past) in *New Masses* (New York) vom 23. Juli 1935.²⁴⁴ Auch er bettet die Joseph-Romane in die Werkgeschichte Thomas Manns ein, aus der sie für ihn organisch hervorgehen. Die Wendung vom Zeitroman zum mythischen Epos entspricht für ihn einer inhaltlichen Teleologie: »The turn from the empirical to the mythical symbolically represents a shift from a laissez-faire individualism toward a collective attitude.« Am Ende des Romans sei der ästhetizistisch selbstbezogene Joseph »awakened to social values«, werde er reif für die »social vision« seiner ägyptischen Politik. Burt sieht freilich ein gewisses Missverhältnis zwischen Thomas Manns Romankonzeption und seinem praktischen Verhalten. So sehr der Rezensent seine Opposition gegen den Nationalsozialismus anerkennt, bleibt er für ihn doch ein Unpolitischer, der, in seinem bürgerlichen Liberalismus befangen, das direkte Engagement scheue und sich als Dichter lieber in die mythische Vergangenheit flüchte, als sich der Gegenwart zu stellen. Wir wissen nicht, ob sich der Rezensent durch Thomas Manns politisches Engagement seit 1936 eines Besseren hat belehren lassen.

Edmund Ordon hat im zweiten Teil seines Berichts über *Thomas Mann's Joseph-Cycle and the American Critic* vom Oktober 1943²⁴⁵

242 Vgl. hier S. 298.

243 Bemerkungen zu dem Roman »Der Erwählte«; GW XI, 691.

244 Victor Burt: Flight into the Past. In: *New Masses*, Bd. 16, 23. 7. 1935, S. 25.

245 Vgl. S. 294, Anm. 161.

die Rezensionen des zweiten *Joseph*-Romans in Amerika nicht weniger scharfzünftig beurteilt als die des ersten, wenn er auch einräumt, dass die Bilanz etwas besser sei. Nach wie vor übt er Kritik an der aktualisierenden Sichtweise (etwa Dorothy Thompsons) und der »blindness to the esthetic structure of the novel«. Immer noch blieben Sprache und künstlerische Organisation des Romans unterbelichtet, vor allem seine »musikalische« Struktur. »Mann is again thought of as a philosopher, as an interpreter of cultures, and not as he thinks of himself – as an artist.« Auch für den zweiten Roman hebt Ordon nachdrücklich die strukturierende Bedeutung des »Vorspiels« hervor. Von den Interpreten kommt am besten Harry Slochower weg, trotz seiner »serious misconceptions«, die aus seiner Abhängigkeit von Marxismus und Freudianismus herrührten, und seiner Prophezeiung einer sozialistischen Zukunftsperspektive für die letzten Bücher.

An den Schluss dieser Sichtung der Rezensionen des *Jungen Joseph* von Schweden bis zu den Vereinigten Staaten sei ein Gedicht von Mascha Kaléko aus der *Jüdischen Rundschau* vom 21. Februar 1936 gesetzt, das sie dem Autor des *Jungen Joseph* gewidmet hat (mit dem sie in persönlicher Verbindung stand) und in dem der Protagonist selbst über sich als »Auserwählten« spricht, der zum Opfer von Neid und Hass wird, ohne dass diese doch den Plan Gottes mit ihm durchkreuzen können.

Der junge Joseph
(für Thomas Mann)

Die ihr der Träume dunklen Sinn nicht faßt,
Wie haßt ihr mich, dem sich die Sterne neigen.
Wie ward der Auserwählte euch zur Last,
Da er das Wort berief, für ihn zu zeugen.

Ich bin der Becher bis zum Rand gefüllt,
Unkundig noch der großen Demut Schweigen.

Da sich der Brüder Garben vor mir beugen,
Werd ich zum Strom, der schwatzend überquillt.

Um Silberlohn verschachert ihr das Kind
Und glaubet so den Plan des Herrn vernichtet.
Mir aber ist ein goldner Thron errichtet
In jenen Landen, die euch Fremde sind.²⁴⁶

Stimmungswandel in Deutschland

Im Laufe der Jahre 1934 und 1935 wandelt sich die Stimmung gegenüber Thomas Mann in Deutschland immer mehr zum Negativen hin. Ein Musterbeispiel ist – schon vom Titel her – das Kapitel eines Aufsatzes des völkischen Literaturhistorikers Walther Linden über *Thomas Manns außerdeutsche Entwicklung* in der Zeitschrift für *Deutschkunde*.²⁴⁷ »Wir stellen der Vollständigkeit halber fest«, so heißt es einleitend, »wohin der schriftstellerische Weg des freiwillig und ohne jede äußere Nötigung nach der Schweiz ausgewanderten Thomas Mann gegangen ist, dessen Rolle innerhalb der deutschen Literaturgeschichte, zwar nicht als eines echten Dichters – das ist er auf Grund mangelnder Volkhaftigkeit nie gewesen –, aber als eines Schriftsteller von Rang und virtuoser Technik unbestreitbar ist.« Die wohlbekanntes Ponten'sche Opposition von Dichter und Schriftsteller. Linden sucht nun zu demonstrieren, »wo der Weg eines auf volkhafte und religiöse Grundlagen verzichtenden Schriftstellertums enden muß.«

246 Mascha Kaléko: *Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden*. Hg. u. komm. v. Jutta Rosenkranz. München 2012, Bd. I, S. 586f. (vgl. dazu den Kommentar in Bd. IV der Ausgabe). In der *Jüdischen Rundschau* erschien dieses Gedicht 1936 unter dem Titel *Joseph* und ohne Widmung. Für einen Nachdruck im *Aufbau* vom 20. September 1946 änderte die Autorin den Titel, einige Wörter sowie die Reihenfolge der ersten und zweiten Zeile und fügte jetzt erst die Widmung für Thomas Mann hinzu. Dieser zweiten Fassung folgen wir hier.

247 Jg. 49, H. 3, 1935, S. 213–216; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 243–246.

Das Exempel sind die *Joseph-Romane*: »Die *Joseph-Trilogie* wurde in jenen Jahren konzipiert, als Mann einsehen mußte, daß der Weg des deutschen Volkes in ganz andere Richtung ging als die er gehofft hatte, nicht zur demokratischen Humanität und zum internationalen Pazifismus, die Mann empfahl – die Fremdworte sind bei diesen rein zivilisatorischen, lebensunfähigen Begriffen unvermeidlich und bezeichnen das Artfremde –, sondern zu jener völkischen Weltanschauung, von der Mann als von einer neueinbrechenden »Barbarei« so entsetzt sich abwandte, daß ihm im Jahre 1932 die katholische Kirche als letzter Rettungsort für »den Zögling Goethes und Nietzsches« vor der drohenden Enthumanisierung Deutschlands erschien.« Da referiert Linden ganz richtig. Thomas Mann hatte in der veränderten Neuausgabe seines Essays *Goethe und Tolstoi* von 1932 an den Schluss des Kapitels *Unterricht* eine deutlich gegen den deutschen Faschismus gerichtete polemische Passage gesetzt, in der er dem »deutschen Protestantismus« vorwarf, »mit frommem Eifer behilflich« zu sein, »eine Barbarei heraufzuführen, die sehr bald auch nicht völkisch mehr, sondern Barbarei pur sang, die Barbarei und nichts weiter sein wird! Wahrhaftig, der Zögling Goethes und Nietzsches hätte sich die Stunde nicht träumen lassen, die ihn in der katholischen Kirche das letzte Bollwerk deutscher Freiheit und Bildung erblicken läßt.«²⁴⁸ Diese Passage hat Thomas Mann in späteren Ausgaben gestrichen – mit gutem Grund: Die katholische Kirche hatte sich seit der »Machtergreifung« durchaus nicht als Bollwerk erwiesen, sondern – zumal durch das Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich – zunehmend einen Anpassungskurs verfolgt, während es innerhalb des Protestantismus seit Mai 1934 immerhin eine »Bekennende Kirche« gab.

Angesichts drohender »Enthumanisierung« – das sagt Walther Linden sehr schön, diesen Begriff verwendet Thomas Mann selbst

248 Thomas Mann: *Goethe und Tolstoi. Zum Problem der Humanität*. Berlin 1932, S. 149.

an besagter Stelle nämlich nicht – sei jener »in ein ewiges, ›mythisches‹ Menschentum« geflüchtet, das er wie Goethe »in der Welt der jüdischen Patriarchen erblickte«. Doch dieses Menschentum wirklich zu gestalten, sei dem bloßen Schriftsteller nun einmal verwehrt. »Es ist das ›mythische Schicksal‹ des Erzählers Mann, dass dieser sein Anruf an die Kräfte des tiefengegründeten Lebens wie des höhenentstammenden Geistes immer nur von seinem Intellekt aus beantwortet wird. [...] Immer mischt sich der wissenschaftliche Betrachter, der wissende und überlegende Denker ein und baut ein logisches Gerüst um die als ›Mythus‹ hingestellten einfachen Vorgänge.« Als »typisch jüdischen Sprachstil« empfindet Linden die Diskurse der Protagonisten, ja er schreibt ihnen eine »fast talmudische Beweisführung« zu.

Das ›Mythische‹ gelange so »nie zu lebensvoll volkhaften und wahrhaft religiösen Bezügen«. »Es ist der ›Mythus‹ eines Aufklärers, der den echten Lebensbegriff der deutschen Romantik und ihrer Nachfolger, den Lebensbegriff der Goethe, Carus, Bachofen, Klages zu einem typisch westeuropäischen Psychologismus verfälscht. Das ›mythische‹ Menschentum, mit dem Thomas Mann die Welt zu beschenken gedenkt, ist eine Angelegenheit artfremder Aufklärung, die mit unserer heutigen, gläubig gotthaften, welthaften, volkhaften Haltung nichts zu schaffen hat. Es ist die Angelegenheit eines wissenschaftlich intellektualistischen, historisierenden, liberal-einzelmenschlichen, im Tiefsten unreligiösen Rationalismus, der das echte und wahre Leben, das Leben in natürlichen Bindungen, von seiner losgetrennten Verstandeshelle aus gänzlich mißversteht.« Was hier geboten werde – und hier folgt ein Urteil, das die völkische Kritik an Thomas Mann von Anfang an prägt, wie sie in der Rezension der *Geschichten Jaakobs* von Joachim Wecker exemplarisch zum Ausdruck kommt²⁴⁹ –, sei der »systematische Abschluß einer schon erstorbenen Vergangenheit«, die wir »noch miterlebten«, mit der wir aber »nichts mehr [...] zu tun« haben.

249 Vgl. hier S. 245-249.

Am 6. Juni 1935 feiert Thomas Mann seinen 60. Geburtstag. Der Gegensatz zu der Triumphfeier, die man ihm ein Jahr zuvor anlässlich des Erscheinens der amerikanischen Ausgabe der *Geschichten Jaakobs* in New York bescherte, und der dumpfen Ablehnung, die ihm in diesem Jubiläumsjahr aus Deutschland widerfährt, könnte größer nicht sein. Das Ansinnen von Rudolf G. Binding, im Namen der Sektion Dichtung in der Preußischen Akademie der Künste zu Berlin (aus der Thomas Mann im März 1933 ausgetreten war), »aus dem Geiste und als sichtbares Zeichen des neuen Deutschland, das sie [die Akademie] in geistiger Beziehung vor aller Welt und im eigenen Volke zu vertreten hat«, den Reichsminister des Innern Dr. Wilhelm Frick am 23. Mai 1935 dazu zu bewegen, »am 6. Juni d. Js. Thomas Mann, der an diesem Tage sein sechzigstes Lebensjahr vollendet, durch einen Glückwunsch, vielleicht auch durch Entsendung einer Abordnung, welche der Senat beschließen mag, zu ehren«²⁵⁰, verlief natürlich im Sande. (Ebendieser Minister wird am 5. Dezember 1936 die »Ausstoßung von Volksschädlingen« und »Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit« im Falle Thomas Manns und seiner Familie verkünden.²⁵¹)

Die internationale und die Exilpresse gedenken dieses Geburtstags freilich mit Respekt. Heinrich Mann widmet dem Bruder in der *Sammlung* einen Geburtstagsartikel²⁵², in dem er hervorhebt, dass sie beide immer »der Vernunft« gelebt hätten. »Die Väter sagen allerdings Rationalismus, bis dann ihre Söhne, oder noch sie selbst, übergehen zum Irrationalen. Die Vernunft hingegen ist nicht ersetzbar durch ein Widerspiel, und kein Nachwuchs, der mit dem Vorigen aufräumt, ergreift über sie Herrschaft.« Die Vernunft aber überwölbt für Heinrich Mann auch und vor allem die *Joseph-Romane*. Worum es in ihnen gehe, sei die »Vermenschlichung des Mythos«, man könne aber ebensowohl

250 Vgl. Schröter 2000, S. 242f. 251 Vgl. ebd. S. 280f.

252 Heinrich Mann: *Der Sechzigjährige*. In: *Die Sammlung*, 2, 1935, S. 505–509; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 246–250.

von einer »Mystik des Vernünftigen« reden. Schon in seinem Brief vom 25. Dezember 1933 hatte Heinrich den ersten Band der *Joseph-Romane* in diesem Sinne – und gegen den Zeitgeist gerichtet – gerühmt: »Das heutige Deutschland könnte bei Dir lernen, dass die äusserste Intellektualität sich, man weiss nicht wie und wo, in Mystik verwandelt – oder auch, dass Mystik etwas zu Denkendes ist. Aber wenn das heutige Deutschland so viel lernen könnte, wäre es nicht das heutige.«²⁵³ Ebendas wollte Thomas Mann hören: dass seine Neigung zum Mythos nichts mit Irrationalismus zu tun habe, sondern »etwas zu Denkendes«, etwas der denkenden Vernunft Gemäßes sei.

In Friedrich Naumanns Zeitschrift *Die Hilfe* wagt Theodor Heuss anlässlich des 60. Geburtstags und des Erscheinens von Thomas Manns letzter Publikation in Deutschland bis 1946: der Essaysammlung *Leiden und Größe der Meister* (»Es ist ein sehr schönes Buch« – so der Schlusssatz des Artikels) noch einmal eine positive Würdigung Thomas Manns.²⁵⁴ »Heute ist um ihn ein Raum des Schweigens«; dieses Schweigen zu durchbrechen, erlaubt er sich nun mit allen Vorsichtsmaßregeln der »verdeckten Schreibweise«. Habe Thomas Mann in seinen *Betrachtungen eines Unpolitischen* den »Zivilisationsliteraten« als sein »Gegenbild« gezeichnet, so werde er nunmehr mit ebendiesem »verwechselt«, und »gelegentlich« bemühe sich »jemand um den Nachweis, daß er, sein Ruhm, seine Wirkung überhaupt ein Irrtum waren. Oder doch höchstens zu begreifen als Erscheinung einer Zeit, die eben auch danach war.« Wer dieser Jemand ist, braucht nicht gesagt zu werden. Die notwendig gewordene Selbstzensur macht es denn auch unmöglich. Doch was Heuss vom geistigen Niveau dieses Jemand hält, zeigt der Satz: »Die Polemik gegen sein [Thomas Manns] Werk und seine Erscheinung stellt dabei bescheidene Ansprüche an sich selber.«

253 TM/HM, 215.

254 Theodor Heuss: *Thomas Mann*. In: *Die Hilfe*, 41, 1935, S. 262f.; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 250–252.

Eine große Hommage bringt Lutz Weltmann dem Jubilar in der Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung dar, in deren Mittelpunkt zusammen mit dem jüngst erschienenen Essayband die Joseph-Romane stehen. Ihr Autor ist für ihn »zugleich Erzähler und Deuter [...], kein Mythenzerstörer, [...] sondern Fortsetzer einer deutschen Tradition, die mit der Lutherzeit einsetzte, in Klopstocks *Tod Adams* ein klassisches Denkmal fand und den Dichter zum Erfüller eines goetheschen Auftrags machte« – eben die zu kurze Josefs Geschichte »ins Einzelne auszumalen«. Erst ganz am Schluss seiner Hommage fragt Weltmann: »Ist es noch nötig, ein Wort über Thomas Manns Stellung zum Judentum zu sagen?« Er weist auf seine Essays und Beobachtungen über Heinrich Heine, Max Liebermann und Sigmund Freud hin, auf seine Erwähnung Hermann Cohens als Vertreter »dieser sittlichen Rasse«²⁵⁵, auf die jüdischen Gestalten in seinem Werk – auch »einige unsympathische Gestalten der Judenheit« in seiner Umgebung, über die Thomas Mann sich auslasse, was ihm Weltmann nicht verübelt, weil nicht alle Juden als solche sympathisch sind –, und er schließt seinen Artikel mit einer Bemerkung, welche die innige wechselseitige Durchdringung deutschen und jüdischen Geistes noch einmal heraufbeschwört: »Es ist eine symbolische Begegnung mit diesem großen Geist, dem unsere Verehrung gilt, wenn wir Juden in der Auseinandersetzung dieses Mannes mit dem deutschen Geist eigene innere Kämpfe miterleben und wenn er uns aus dem Exil mit dem Joseph-Roman beschenkt, dessen deutscher Ahnenschaft wir vorher gedachten.«

Von ähnlicher Dankbarkeit gegenüber Thomas Mann ist Arthur Eloessers Geburtstagsartikel vom 6. Juni 1935 in der *Jüdischen Rundschau* (Berlin) erfüllt.²⁵⁶ Der Literaturhistoriker Eloesser, der sich

255 Die Ehe im Übergang; GKFA 15.1, 1034.

256 Der Dichter des Joseph-Romans. Zu Thomas Manns 60. Geburtstag. In: *Jüdische Rundschau*, 40. Jg., Nr. 46/47, 6. 6. 1935, S. 10f.

als ungetaufter Jude seinerzeit nicht in Berlin habilitieren konnte und deshalb 1899 zum Journalismus abwanderte (gleichwohl schrieb er 1930/31 eine der erfolgreichsten, klassisch gewordenen deutschen Literaturgeschichten – Thomas Mann hat sie ausgiebig rezensiert²⁵⁷), wurde nach der ›Machtergreifung‹ mit Max Osborn und Julius Bab einer der Initiatoren des »Jüdischen Kulturbundes« und veröffentlichte im Verlag der »Jüdischen Buch-Vereinigung« 1936 sein Buch *Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts*. Er wanderte 1934 nach Palästina aus, kehrte aber 1937 nach Berlin zurück, wo er im Februar 1938 starb. Noch im Erscheinungsjahr 1901 schrieb er eine, allerdings recht kritische, Besprechung der *Buddenbrooks* für die *Neue Rundschau*²⁵⁸; 1925 veröffentlichte er, mittlerweile zu einer deutlich positiveren Wertung auch des Erstlingsromans gelangt, im S. Fischer Verlag eine der ersten Thomas-Mann-Biographien.²⁵⁹ Die *Joseph*-Romane stehen ganz im Mittelpunkt seines Geburtstagsartikels im Juni 1935. Eloesser nennt sie »eine der kühnsten literarischen Unternehmungen, die je unternommen wurden«. Thomas Mann sei – im Hinblick auf die Zeitsituation – wirklich als »rückgewandter Prophet« zum »Buch der Bücher« zurückgekehrt. Bewegt konstatiert Eloesser, »daß der persönlichste Schriftsteller unserer Zeit in einem überpersönlichen Auftrag gehandelt hat«. Für die jüdischen Leser sei Thomas Mann der Dichter, »dem wir wegen der Anhänglichkeit an das Tiefste unserer Herkunft, unserer Bestimmung« in besonderem Maße »verpflichtet« seien.

Die jüdischen Kritiker sehen in den *Joseph*-Romanen die Wiedererweckung der altjüdischen Welt aus dem Geiste der deutschen literarischen Tradition, deren großer Wahrer und Fortset-

257 [Arthur Eloesser ›Die deutsche Literatur‹]; GW X, 727–734. Vgl. auch ebd. S. 464f. [Arthur Eloessers sechzigster Geburtstag].

258 Vgl. GKFA 1.2, 130–133.

259 Thomas Mann. *Sein Leben und sein Werk*. Berlin 1925; vgl. GKFA 2.1, 207–210.

zer Thomas Mann für sie ist. Radikal entgegengesetzt das Resümee von Karl Schwarz im *Völkischen Beobachter* vom 25. Oktober 1935: *Thomas Mann – ein Wächter deutscher Kultur?*²⁶⁰ Er bezieht sich mit dieser Frage auf die Laudatio des Präsidenten der Harvard University anlässlich der Ehrenpromotion Thomas Manns 1935 und kann sie natürlich nur mit dem schroffsten Nein beantworten. Thomas Mann sei im Übrigen anders als Bruder und Kinder keineswegs ein »Gebannter«, und obwohl seine Werke und Meinungen der nationalen Bewegung in ihrem Kampf um die »Wiedergeburt der deutschen Kultur« »weltenfern« seien, stehe sein Werk »nach wie vor öffentlich zur Diskussion«, und in den Zeitungen seien über seine jüngste Essaysammlung durchaus nicht nur »unfreundliche Kritiken« zu lesen gewesen.

Diese schönfärbend gezeichnete Situation sollte sich wenige Monate später freilich entscheidend ändern. Am 26. Januar 1936 veröffentlichte Eduard Korrodi in der *Neuen Zürcher Zeitung* einen Artikel mit der Überschrift *Deutsche Literatur im Emigrantenspiegel*, in dem er – eine kleine antisemitisch grundierte Offerte ans nationalsozialistische Deutschland – behauptet, nicht die eigentlichen Repräsentanten der Dichtung seien aus Deutschland emigriert (»wir wüßten nicht einen Dichter zu nennen«), sondern vor allem die jüdisch dominierte »Romanindustrie und ein paar wirkliche Könner und Gestalter von Romanen«, wie eben Thomas Mann²⁶¹, den er auf peinliche Weise auf seine Seite zu ziehen sucht. Damit habe er, so Ernst Bloch in der *Neuen Weltbühne* vom 10. Dezember 1936, endgültig »die einfältige Unterscheidung zwischen Dichter und Schriftsteller fascistisch zugespitzt«.²⁶² Nun sah Thomas

260 Nr. 298, S. 8; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 256–258.

261 Eduard Korrodi: *Deutsche Literatur im Emigrantenspiegel*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Nr. 143, 26. 1. 1936, zweite Sonntagsausgabe; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 266f.

262 Ernst Bloch: *Nobelpreis und Ausbürgerung*. In: *Die neue Weltbühne*, 32, II, 10. 12. 1936, S. 1571–1575; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 282–284, hier S. 283.

Mann sich genötigt, in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 3. Februar 1936 unter Zurückweisung der Thesen Korrodis mit dem nationalsozialistischen Deutschland öffentlich zu brechen.²⁶³ Die Folgen konnten nicht ausbleiben, wurden aber, da man vonseiten der Reichsstellen die Olympischen Spiele nicht durch einen internationalen Aufsehen erregenden Skandal stören wollte, verzögert. Erst Anfang Dezember erfolgte die Ausbürgerung unter direktem Bezug auf Thomas Manns Artikel von Anfang Februar, in dem er sich »eindeutig auf die Seite des staatsfeindlichen Emigrantentums« gestellt habe.²⁶⁴ In die Zeit zwischen Thomas Manns offiziellem Bruch mit dem Deutschen Reich und seiner Ausbürgerung fällt – im Oktober – das Erscheinen des dritten *Joseph-Romans*, nunmehr in Wien, wohin Bermann Fischer mit seinem Verlag im März des Jahres ausgewandert ist.

263 »Die tiefe, von tausend menschlichen und moralischen und ästhetischen Einzelbeobachtungen und -eindrücken täglich gestützte und genährte Überzeugung, daß aus der gegenwärtigen deutschen Herrschaft nichts Gutes kommen kann, für Deutschland nicht und für die Welt nicht, – diese Überzeugung hat mich das Land meiden lassen, in dessen geistiger Überlieferung ich tiefer wurzele als diejenigen, die seit drei Jahren schwanken, ob sie es wagen sollen, mir vor aller Welt mein Deutschtum abzusprechen.« Der Schluss des Briefes formuliert das Bekenntnis zum Exil, indem er Verse des von Thomas Mann so geschätzten August von Platen zitiert: »Und bis zum Grunde meines Gewissens bin ich dessen sicher, daß ich vor Mit- und Nachwelt recht getan, mich zu denen zu stellen, für welche die Worte eines wahrhaft adeligen deutschen Dichters gelten: / ›Doch wer aus voller Seele haßt das Schlechte, / Auch aus der Heimat wird es ihn verjagen, / Wenn dort verehrt es wird vom Volk der Knechte. / Weit klüger ist's, dem Vaterland entsagen, / Als unter einem kindischen Geschlechte / Das Joch des blinden Pöbelhasses tragen.« (Ein Brief von Thomas Mann [an Eduard Korrodi]; E IV, 174 mit Kommentar.)

264 Der Reichs- und Preußische Minister des Innern, Wilhelm Frick: *Aberkennung der deutschen Staatsangehörigkeit*. In: *Völkischer Beobachter*, 340. Ausgabe, 5. 12. 1936, S. 1, 2; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 280f., hier S. 280.

III Joseph in Ägypten

Jüdische Stimmen im
schweigenden Deutschland

Als *Joseph in Ägypten* im Oktober 1936 in Wien erscheint, herrscht Schweigen im deutschen Blätterwald. Freilich kann der Roman in Deutschland bestellt und gekauft werden, Leser findet er durchaus noch in reicher Zahl. Thomas Mann berichtet in mehreren Briefen vom Dezember 1936, die Auflage von 10000 Exemplaren sei »so gut wie vergriffen«, wobei »der deutsche Anteil [...] ziemlich hoch zu veranschlagen« sei.²⁶⁵ Doch rezensiert werden darf *Joseph in Ägypten* nicht mehr. Bernhard Diebold hat sich einer Mitteilung Thomas Manns zufolge²⁶⁶ bemüht, gewissermaßen als »Auslandskorrespondenz« noch eine Besprechung in der *Frankfurter Zeitung* unterzubringen²⁶⁷ – vergebens; seine Rezension kann nur recht spät am 29. Januar 1937 in der *Züricher Weltwoche* erscheinen.²⁶⁸ Die Zensur der Presse schlägt voll durch.

Allein – das ist die Paradoxie der nationalsozialistischen »Kulturpolitik« – die jüdischen Organe dürfen den Roman noch besprechen. So schreibt wieder Julius Bab eine Rezension in der *Central-Verein-Zeitung* vom 5. November 1936²⁶⁹, die er aufgrund des gegen ihn verhängten Publikationsverbots außerhalb der jüdischen Presse ohnehin nicht hätte veröffentlichen können, und

265 An Otto Basler, 12. 12. 1936; DüD II, 200, sowie an Käte Hamburger, 15. 12. 1936; TM/Hamburger, 53.

266 In seinem Brief an Gottfried Bermann Fischer vom 31. 10. 1936, vgl. TM/GBF, 130.

267 Ebd.

268 Bernhard Diebold: Zwischen Herrn und Frau Potiphar. In: *Weltwoche*, Jg. 5, Nr. 168, 29. 1. 1937, S. 5–6.

269 Julius Bab: »Joseph in Aegypten«. Der dritte Band des Josephs-Romans von Thomas Mann. In: *Central-Verein-Zeitung*, Jg. 15, Nr. 45, 5. 11. 1936, 3. Beilage, S. 1; er hat sie Thomas Mann mit handschriftlicher Widmung geschickt und dieser sie mit einer Randbemerkung versehen. In seinem Brief vom 9. 11. 1936 schreibt er an Bab: »Das ist eine schöne, hochstehende Besprechung« (TMA).

Hermann Sinsheimer in der Berliner *Jüdischen Rundschau* vom 3. November 1936.²⁷⁰ Bab gelingt in seiner zweiten Rezension eine eindringlichere Nachzeichnung der Handlung und ihrer Konstellationen als das erste Mal, obwohl er – trotz jahrzehntelanger persönlicher Bekanntschaft mit Thomas Mann – seine Schwierigkeiten hat, den Autor und seinen Erzähler auseinanderzuhalten und mit dessen Stilhaltung zurechtzukommen, so »mit dem ein wenig koketten Ton wissenschaftlicher Nüchternheit« oder den sprachlichen Anachronismen, den in eine archaische Welt eingestreuten modernen Wörtern und Floskeln: »[...] er geht in dieser Laune manchmal ein wenig weit«. Andererseits rühmt er die Authentizität der Beschwörung des alten Orients, die er (durchaus nicht im Sinne Thomas Manns) mit Flauberts *Salammbô* auf eine Stufe stellt. Zutreffend ist sein Porträt der »rein ästhetischen Existenz« Potiphars und der Struktur der »Wiederholung«, des »Wiedererlebens«, die den ganzen Roman präge und – mit den Worten des Erzählers – auf die »Ungeduld des Hörerkreises« eingestimmt ist, »zu erfahren, was jeder schon weiß«. Von der spezifisch jüdischen Thematik des Romans redet Bab bis auf den Hinweis auf die Treue Josephs zum monotheistischen Glauben seiner Väter inmitten der heidnisch-polytheistischen Welt so gut wie gar nicht. Seine Rezension hätte in jeder anderen Zeitschrift erscheinen können – wäre denn eine Rezension des verfilmten Romans noch statthaft gewesen und hätte Bab überhaupt noch außerhalb der jüdischen Blätter publizieren dürfen.

Ganz anders die Besprechung in der *Jüdischen Rundschau*. Der Roman drücke »die mythische Entrückung des Schreibenden aus dem Heute in das Einst« aus, so der Journalist und Literat Hermann Sinsheimer²⁷¹, ein Einst, dem sich der Autor identifizierend hingebe. Joseph trete aber nun aus einer vorgeschichtlich-my-

270 Hermann Sinsheimer: *Thomas Manns dritter Band »Joseph in Aegypten«*. In: *Jüdische Rundschau*, Jg. 41, Nr. 88, 3. 11. 1936, S. 4.

271 Er war seit langem mit Thomas Mann persönlich bekannt; vgl. Tb. 28. 6. 1936.

thischen Welt in eine »historische Welt« mit ihren »gehärteten Mythen« ein. Die Fremdheit Ägyptens wird für den jüdischen Rezensenten – so spürt man zwischen den Zeilen – zum Spiegel der eigenen Situation inmitten eines sich immer mehr zur Fremde verzerrenden Deutschland. »Wir befinden uns, zumal wir Juden, wirklich und wahrhaftig [...] in der Fremde des Geistes und der Seele.« Doch Joseph bewahre seine jüdische Identität inmitten seiner heidnischen Umwelt: »tempelhaft abgegrenzt und erhoben«. »Joseph – eine Gestalt von gestern und morgen, von vorgestern und übermorgen sogar.« Der Rezensent bewundert, »wie der umsichtige Zauberer Thomas Mann Altes neu gemacht und Neues in die Glut des Alten getaucht hat«. Das Mittel dazu sei vor allem die Psychologie, aber es sei eine solche »aus mythischer Konstitution«. Sinsheimer schreibt Thomas Mann eine Haltung zu, die ihm seine christlichen Kritiker so entschieden abstreiten: »Frömmigkeit«. Sie präge seine Methode, mit dem biblischen Text umzugehen: »Herausheben« seines eigentlichen Sinns, nicht »Einfüllen« eines neuen heiße diese Methode. Nichts werde »aufgepropft«, sondern der alte Text »noch einmal fruchtbar gemacht«. »Das Mythische der Überlieferung wird unter eine neue Sonne gestellt, vor deren befruchtender Wärme es sich mit neuer Fruchtbarkeit entfaltet.«

Weit entfernt sei der Roman also von einer rationalistischen Infragestellung der heiligen Geschichte. »Die zu fürchtende und furchtbare rationalistische Kluft schließt sich, richtiger, sie öffnet sich erst gar nicht, sie ist nicht.« Die Erzählung runde »sich zu einem Mirakel- und Mysterienspiel aus«, das heidnische Buntheit nicht scheue; doch in ihrem »Hintergrund« stehe unangefochten »der mächtige Prospekt und das gewaltige Tor«, das die »irdische Welt« abscheide vom »göttlich-himmlischen Bereich« und zu ihm hinüberleite. Hinter dem »Tempeltheater«, das Thomas Mann – sein eigenes Wort – inszeniere, stehe »Gott und Geist-Gott und Geist der jüdischen Welt«. So die letzten Worte des Artikels. Nur aus dieser jüdischen Welt kann noch eine Stimme über Thomas

Manns Hauptwerk in Deutschland erklingen: eine einsame Glocke in einer Landschaft des Schweigens.²⁷²

Nationalsozialistische Polemik

Zwar darf *Joseph in Ägypten* in Deutschland außerhalb der jüdischen Organe nicht mehr besprochen werden, aber mit Schmähungen wird er doch noch von der gleichgeschalteten Presse bedacht. In seinem Artikel *Tonio Kröger in der Emigration* bezeichnet der Germanist Karl Justus Obenauer, der als Dekan der Bonner Philosophischen Fakultät Thomas Mann am 19. Dezember 1936 die Ehrendoktorwürde entzogen hatte, den ausgebürgerten Autor in der *Zeitschrift für deutsche Bildung* (1937) als »spätbürgerliche Zeiterscheinung, als Erscheinung eines bewußt festgehaltenen Verfalls und Endes«, die jetzt wirklich selbst an ihr Ende gekommen sei. Ein Argumentationsmuster, das in der rechtsgerichteten Thomas-Mann-Kritik spätestens seit 1933 auftaucht²⁷³ und mit einem Jugendlichkeitsideologem konfrontiert wird (das Thomas Mann dann später im XIV. Kapitel des *Doktor Faustus* reflektieren wird): das deutsche als jungliches, »werdendes« Volk, das bei seiner Selbstfindung alle alten gesellschaftlichen und kulturellen Werte, zumal die von der westeuropäischen Tradition geprägten Humanitäts- und Demokratiekonzepte nun für immer hinter sich läßt. Thomas Mann, so Obenauer, habe sein deutsches Publikum schon verloren, bevor er diesen Verlust in seinem Brief an

272 Thomas Mann hat es der jüdischen Welt zu danken gewusst. In einem Brief an die von dem jüdischen Schriftsteller Manfred Georg 1936 in der Tschechoslowakei gegründete deutschsprachige *Jüdische Revue* vom 5. 10. 1936 hat er sein Verhältnis zum Judentum auf den Begriff gebracht und bekannt: »Wir sind alle vom gleichen Stoff und vom gleichen Geiste auch; einer Erscheinungsform des Menschentums, noch dazu einer, die zu den Grundlagen unserer abendländischen Gesittung soviel beigetragen hat wie die jüdische, das Lebensrecht abstreiten zu wollen, ist Gottvergessenheit.«

273 Siehe die Kritik der *Geschichten Jaakobs* von Joachim Wecker, hier S. 245-249.

den Bonner Dekan beklagen zu müssen glaubte. »Wie wenig bekümmerte man sich schon um Ihr judaistisches Spätwerk, das aus Trotz oder intellektueller Instinktlosigkeit in immer dickleibiger werdenden Bänden die Geschichten Jakobs, Josephs und all seiner Brüder aufzufrischen unternahm. Wer hätte, mitten in erschütternder Volkwerdung und fast unwahrscheinlicher Wiedergeburt, noch Zeit, Geduld und guten Willen genug gehabt, diese Bände zu Ende zu lesen!«²⁷⁴

Selbst eine solche Polemik musste künftig unterbleiben, hatte Propagandaminister Goebbels doch am 26. Januar 1937 angeordnet, die deutsche Presse dürfe sich »auf keinen Fall mit *Thomas Mann* befassen«; auch Polemiken wurden verboten, da sie ihm nur neue Publizität verschaffen würden.²⁷⁵ Er sollte buchstäblich totgeschwiegen werden. Wenn der nationalsozialistische Pädagoge und Anthropologe Ernst Krieck in der Zeitschrift *Volk im Werden* vom März 1937 – einen Monat später wird er, der nie ein Gymnasium besucht hat, Rektor der Universität Heidelberg – einen Artikel unter dem Titel *Agonie: Schlußwort zu Thomas Mann* publiziert²⁷⁶, dann ist das wörtlich zu nehmen. Thomas Mann hat das Heft nach dem Krieg in Amerika zu Gesicht bekommen, und es ist ihm in seinem Offenen Brief an Walter von Molo vom September 1945 ein Argument, nicht in ein Deutschland zurückzukehren, das »12 Jahre lang mit diesen Drogen gefüttert worden« sei.²⁷⁷

274 Karl Justus Obenauer: *Tonio Kröger in der Emigration*. In: *Zeitschrift für deutsche Bildung*, 13 (1937), S. 422f.; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 284–286. Obenauer war seit 1933 Mitglied der NSDAP und trat 1934 in die SS ein. 1935 wurde er gegen den Willen der Fakultät zum Ordentlichen Professor für Neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität Bonn ernannt, im nächsten Jahr gar Dekan, und hielt seine Antrittsvorlesung in SS-Uniform. Er war auch in Heinrich Himmlers Sonderauftrag zur Hexenforschung involviert und wurde 1941 zum Hauptsturmführer ernannt.

275 Wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 512.

276 5, 1937, S. 121–125. 277 Brief nach Deutschland; GKFA 19.1, 78.

Kriecks Artikel, ein Manifest kaum mehr überbietbaren geifernden Hasses, ist also wirklich das – noch ein einziges Mal zugelassene – »Schlußwort« zu Thomas Mann. Dieser wird als »lebendig Toter« noch einmal aus dem Orkus heraufgeholt. Er sei nun das geworden – in der Agonie –, »was er zeitlebens war: Der Exponent des hinsterbenden Liberalismus, seiner Träger in Bürgertum und Intellektuellenschicht«. Wenig später ist von seiner »Greisenhaftigkeit« die Rede. Aber: »Die deutsche Jugend pfeift auf die Sehnsüchte der Senilität.« Kriek verweist auf Thomas Manns Brief an den Bonner Dekan nach dem Entzug der Doktorwürde und auf die weltweite Resonanz dieses Briefes, die er aber nur auf ein »Volksfront«-Bündnis der Familie Mann mit den in erster Linie jüdischen Emigranten und den Kommunisten zurückführt.

Wie Obenauer verhöhnt er Thomas Manns Berufung auf Gott in jenem Brief und fragt: »Wer ist der Gott, bei dem Thomas Mann schwört? Nach seinen Josephs-Romanen und andern Bekenntnissen muß angenommen werden: er schwört bei Jehova, er schwört bei jenem Widergott, der heute im jüdischen Bolschewismus zum bösen, zum zerstörerischen Prinzip der Menschheit geworden ist. [...] Thomas Mann schwört beim Gott der Verwesung und der Lüge.« Diejenigen, die sich zu ihm bekennen, »gehören derselben Welt des Niedergangs an«. Schließlich versteigt sich Kriek sogar dazu, nach Ausbürgerung und akademischer Entehrung Thomas Mann auch noch aus der deutschen Sprachgemeinschaft auszuschließen: »[...] diese gestelzte, verschraubte und verschrobene Sprache, diese Sprache eines Seiltänzers und Schauspielers seiner selbst, diese Sprache ohne Saft und Kraft ist kein Deutsch, darum auch keine Macht der Gestaltung.« Und so schließt Kriek mit der Feststellung, Thomas Mann sei nun »aus Deutschland entrümpelt, weil er nie ein Deutscher war, weil er nie jung war, sondern aus dem Geist des Gerümpels [...] erzeugt und geboren wurde, ein Greis wahrscheinlich schon von seiner Ge-

burt.«²⁷⁸ Hier soll Thomas Mann als dem Repräsentanten einer überalterten, überlebten Welt im Namen des deutschen Jugendllichkeitsmythos endgültig der Todesstoß versetzt werden.

In seinem (zu Lebzeiten unveröffentlichten) offenen Brief an Hans Pfitzner vom Juli 1933 hat Thomas Mann anlässlich des Protests der Richard-Wagner-Stadt München seine »nationale Exkommunikation« prophezeit.²⁷⁹ Sie ist mit Kriecks Schlußwort zu Thomas Mann nun definitiv auf allen denkbaren Ebenen – politisch, gesellschaftlich, kulturell, akademisch, literarisch und sprachlich – vollzogen. Und so ereignet sich der paradoxe Fall, dass das Hauptwerk des in aller Welt als bedeutendsten deutschen Romanciers der Gegenwart angesehenen Autors für die deutsche Öffentlichkeit nicht existiert oder existieren darf und die ersten und einzigen deutschen Rezensionen des dritten Joseph-Romans im gerade noch zugelassenen Ghetto der jüdisch-deutschen Zeitschriften, im deutschsprachigen Ausland, in den deutschen Exilzeitschriften sowie in den deutschsprachigen Organen der Tschechoslowakei und Ungarns erscheinen.

Stimmen aus dem deutschsprachigen Ausland

Für die außerhalb Deutschlands anhebende Rezensionswelle ist nun eine indirekte Selbstrezension Thomas Manns von maßgeblich steuernder Bedeutung: der Festvortrag und Essay *Freud und die Zukunft* vom April/Mai 1936. Seine – ineinander übergehenden – Kerngedanken in Bezug auf die darin »rezensierten« Joseph-Romane heißen »psychologische Theologie« (wobei vor allem das Kapitel der Gottesentdeckung Abrahams im *Jungen Joseph* gemeint ist), der Konnex zwischen Mythoskonzeption und Psychoanalyse, die »gelebte Vita« im Sinne des Freud-Schülers Ernst Kris (»Leben als Nachfolge, als ein In-Spuren-Gehen«, als »mythische Identität

278 Zitiert nach: Schröter 2000, S. 290–294.

279 [Antwort an Hans Pfitzner]; GW XIII, 91.

fikation« mit einem »geprägten Urbild«), die »mythisch-typische[] Anschauungsweise« (Mythos als »Lebensgründung« und »zeitloses Schema«) sowie das »antike Ich« in seiner Offenheit zu vergangenen Identitäten hin (»zitathafte[s] Leben«).²⁸⁰ Zwar hat Thomas Mann die »Vereinigung von Mythos und Psychologie« von Beginn seiner Konzeption der *Joseph-Romane* an als einen ihrer konzeptionellen Grundgedanken herausgestellt, aber die Erfahrung mit den abschätzigen Äußerungen über die Psychologisierung der biblischen Geschichte in den Rezensionen vor allem aus Deutschland mögen ihn nun zu einer ausführlicheren Klärung dieses für ihn grundlegenden Problems veranlasst haben.²⁸¹ Sie hat nachhaltig gewirkt, wie vor allem die deutschsprachige Kritik der folgenden Zeit belegt, in der Thomas Manns Eigeninterpretation vielfach abgewandelt oder auch nur nachgebettet wird.

Das zeigt etwa die Rezension Diebolds, nun in der Züricher *Weltwoche* vom 29. Januar 1937.²⁸² Diebold hat sich – mit welcher Überzeugung auch immer – seit dem *Jungen Joseph* zu einer positiven Wertung des anfänglich so grämlich verrissenen Romanwerks entschlossen. Die Rückkehr des mit einem Berufsverbot belegten Kritikers aus Deutschland in die Schweiz hat den Intelligenzquotienten seiner Kritik freilich nicht erhöht. »Wir begegnen hier Menschen«, so konstatiert er, »wie sie uns noch keine Dichtung der neueren Welt bisher vorgestellt hat in solcher Verbindung von Mythos und Psyche« (er meint: Psychologie). Das wird dem Autor aber auf einmal nicht mehr übelgenommen, obwohl man bezweifeln darf, dass es Diebold nun besser gefällt

²⁸⁰ GW IX, 478–501, hier S. 490–497.

²⁸¹ Man kann freilich nicht so weit gehen zu behaupten, dass die Formel von der »Begegnung von Psychologie und Mythos« im Freud-Essay (GW IX, 499) in erster Linie ein Reflex der vorangegangenen Romankritik gewesen sei, wie in *Wißkirchen* 1991, S. 106f. angenommen wird, denn diese Formel ist von Anfang an Bestandteil der Romankonzeption, wie die *Pariser Rechenschaft* belegt. ²⁸² Siehe S. 347, Anm. 268.

als bei den polemisch herabgesetzten Geschichten *Jaakobs*. »Bei Thomas Mann wird aus dem Maskenverleiher [?] ein Psychoanalytiker der nackten Seele – sei sie aus Memphis oder Paris oder aus dem Berliner Grunewald, wohin so manches aus der Titular-Persönlichkeit Herrn Potiphars wohl passen dürfte. Er verleiht wohl ägyptische Masken, aber vorher zieht er die Lebens-Larve von den Gesichtern – entlarvt im Seelischen.« Und weiteres witzig-spritzig sein wollendes Wortgeklingel mehr, das Thomas Manns Freud-Rede nachläutet. Immerhin hat Diebold inzwischen die Ironie des Autors entdeckt. Und mit einem weiteren Lapsus resümiert er endlich – Psychoanalyse und Psychiatrie verwechselnd –, dass über »Manns Epos ein Psychiater« walte. (Thomas Mann scheint von dieser Rezension keine Notiz mehr genommen zu haben.)

Nicht viel intelligenter die dritte *Joseph*-Kritik von Eduard Korrodi in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 22. Oktober 1936.²⁸³ Er spendet dem Sprachkünstler Thomas Mann sein Lobgold (»Eine solche deutsche Prosa, selbst in der Altersmanier noch voll sublimer Kostbarkeit, schreibt heute kein deutscher Zeitgenosse des Dichters«) und glaubt dem Roman einen Gefallen zu erweisen, wenn er dessen jüdische Elemente herunterspielt, ja ihn auf dubiose Weise zu »entjudaisieren« versucht sowie von seiner Titelgestalt bemerkt, sie sei »in jedem Betracht losgelöst vom Rassischen«. Thomas Mann urteilt im Tagebuch vom 22. Oktober 1936: »Besprechung des *Joseph III* von Korrodi: schwach wie immer, ja stümperhaft, aber das Phänomen der fesselnden Weitschweifigkeit zugehend und das Buch als Sprachwerk bewundernd.« In einem Brief an Alexander Moritz Frey vom 10. November 1936 nennt er Korrodis Rezension »kurz, vorsichtig und nach seiner Art etwas tückisch«. Überhaupt beklagt er sich über das matte Niveau der Schweizer »Alltagsreferenten«.²⁸⁴

283 Eduard Korrodi: *Thomas Manns »Joseph in Ägypten«*. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Jg. 157, Nr. 1815, 22. 10. 1936, Bl. 1.

284 *DüD II*, 198.

Auch die Besprechung des Schweizer Germanisten Robert Faesi in *Der kleine Bund* vom 8. und 15. November 1936²⁸⁵ macht ihm wenig Eindruck; sie sei zwar von pedantischer Ausführlichkeit, aber nichtsdestoweniger »bläßlich«. ²⁸⁶ Dem Autor selbst dankt er freilich für seinen »schönen, großen Aufsatz«, mit dem er dem Werk »viel Ehre« und »einen bedeutenden Dienst« erwiesen habe. Allerdings enthält sein Brief an Faesi einige Fußangeln: Das Beste scheint ihm – ein recht merkwürdiges, sich selbst aufhebendes Lob – in dessen Besprechung »wider Willen entschlüpft zu sein«. Und dann kommt doch direkte Kritik: »Etwas zu kurz ist darüber [über der ausführlichen Nachzeichnung der geistigen Grundlinien des Romans] vielleicht das Künstlerische gekommen, das Sprachliche, das – sit venia verbo – Dichterische [...]«. ²⁸⁷ Faesi vergleicht in seiner langatmigen Rezension die *Joseph*-Romane mit den *Buddenbrooks* als »Generationenromane«: der »Dekadenz« der Familie im Erstlingsroman stehe im *Joseph* deren Aufstieg gegenüber. Breit entfaltet Faesi die »psychologische Theologie« des Romans, stützt sich auf die Freud-Rede, die er Thomas Manns »Selbstkommentar zum *Josephsroman*« nennt, betont, der Autor sei kein »Mythendichter« nach Art von Spitteler, Däubler, Mombert oder Pannwitz, sondern ein »Mythendeuter« in den Spuren Freuds und Jungs. Der Stoff, nicht aber die Form des Romans, »das Was, nicht aber das Wie« sei »mythisch«. Am Ende lässt der frostige Kritiker ahnen, dass ihm *Buddenbrooks* lieber sind als *Joseph* und seine Brüder.

Durch besondere Eleganz der Formulierung fällt die Besprechung der Baseler *National-Zeitung* vom 14. Dezember 1936²⁸⁸ (TMA) auf. »Festlich« sei dieser Roman »in des Wortes magischem

285 Robert Faesi: *Thomas Manns Josephsroman*. In: *Der kleine Bund*, Jg. 17, 8. und 15. 11. 1936, S. 353–356 und 363–365.

286 Brief an Alexander Moritz Frey, 10. 11. 1936; *DüD* II, 198f.

287 Brief vom 14. 11. 1936; *TM/Faesi*, 35.

288 kpl.: *Thomas Manns »Joseph in Aegypten«*. Des »Joseph«-Zyklus dritter Teil. In: *National Zeitung*, Jg. 94, Nr. 582, Abendblatt, S. 2.

Sinn als ein Zugleich des Geschehens und seiner zerebralen Wiederholung«. Virtuos beschreibt der anonym bleibende Rezensent Josephs Abkehr von seinem früheren Narzissmus im Geiste des alttestamentlichen Bundesgedankens, bis er »auferstehen kann als neuer Joseph, als der human-soziale Mensch, als ›Joseph der Ernährer«. Einige Formulierungen der Rezension kommen uns bekannt vor, vor allem aber der emphatische Schluss der Besprechung, die mit den Sätzen endet: »Archaik, gefügt aus Modernstem, wird hier erobert, der Ur-Sinn der ›Rede‹ feiert Auferstehung. Dieses Werk, auf dessen Beschluß wir harren, wird der deutschen Sprache einen Ton gewinnen, den sie vorher nicht besaß und den sie in Zukunft nicht mehr verlieren wird.« Dieser Schluss ist nämlich – mit Ausnahme eines grammatikalischen Fehlers, der nun getilgt ist – identisch mit dem Ende der Besprechung des *Jungen Joseph* von Koplowitz, dem späteren Oskar Seidlin in der *Wirtschaftskorrespondenz für Polen*.²⁸⁹ Und dass sich hinter dem »kpl« unter der Baseler Rezension ebendieser (inzwischen in die Schweiz emigrierte) Koplowitz verbirgt, ist nicht zu leugnen.

Ganz und gar positiv sind wieder die Kritiken aus Österreich. Franz Horch bekundet in der *Wiener Neuen Freien Presse* vom 18. Oktober 1936²⁹⁰ sein hellstes Entzücken über den dritten Roman und seinen alles überstrahlenden Humor. Bei der Lektüre beglückt ihn am meisten, dass dem dritten noch ein vierter Roman folgen soll. »Es ist, als ob wir vor einem mächtigen Wandteppich stünden, in den des biblischen Joseph ägyptische Schicksale eingewoben sind: unwillkürlich schließt sich das Auge, geblendet von der fülligen Harmonie der in ihm dargebotenen Farben.« In solchen enthusiastischen Wendungen und einer liebevollen Nacherzählung des Inhalts ergeht sich Horchs Kritik, die schwerlich als solche zu bezeichnen ist, da in ihr alle Erörte-

289 Vgl. S. 319, Anm. 204.

290 Franz Horch: *Der neue Roman von Thomas Mann*. In: *Neue Freie Presse*, Nr. 25900, 18. 10. 1936, Beilage, S. 28f.

rung von Problemen fehlt. Auch Emil Lucka geht in seiner Rezension vom 10. Dezember 1936 im *Neuen Wiener Tagblatt*²⁹¹, die sich auf alle drei Romane bezieht, im Wesentlichen referierend vor, bringt indessen am Schluss die Formel von Mythos und Psychologie ins Spiel, und im Unterschied zu der Rezeption der beiden ersten Romane werden nun Humor und Ironie als erzählerische Grundhaltungen erkannt: »So schwankt diese große Vision zwischen Mythos und Psychologie, zwischen altorientalischem Götterernst und dem überlegenen Lächeln eines Betrachters von heute und schafft sich einen schillernden und schwebenden Stil der Darstellung und der Sprache, wie er nicht seinesgleichen hat.«

In der *Wiener Glocke* vom 1. März 1937 rezensiert der jüdische Privatgelehrte Jonas Lesser, der bald aus Österreich emigrieren und zu einem Thomas Mann nahestehenden getreuen Interpreten seines Werks in der Zeit des Exils werden soll²⁹², den dritten Roman und die ganze »Trilogie« (als solche gilt das Werk noch, obwohl inzwischen klar ist, dass dem dritten Band ein vierter folgen wird), auch und nicht zuletzt als Zeitroman. Auch hier ist der Reflex der Freud-Rede deutlich spürbar. »Thomas Mann ist aus der bürgerlich-humanistischen Sphäre seiner früheren Bücher in die Welt der mythischen Epik vorgedrungen, und es ist unendlich lebensvoll, zu sehen, wie bei ihm Mythos und neuere Psychologie eins werden« – im Gegensatz zu den »romantischen Geist-Bekämpfern, die die Einheit nicht wahrhaben, sondern Psychologie und Mythos auf immer trennen wollen«. In der Darstellung der ägyptischen Zivilisation sieht er eine indirekte Auseinandersetzung mit dem Faschismus, wenn er schreibt, dass in jener Zivilisation »gewisse Ideologien unserer Tage sich spiegeln

291 Emil Lucka: *Joseph in Ägypten*. In: *Neues Wiener Tagblatt*, 10. 12. 1936.

292 Jonas Lesser: *Thomas Manns biblischer Roman »Joseph und seine Brüder«*. In: *Die Glocke*, Jg. 3, Nr. 40/41, 1. 3. 1937, S. 3–14. Die Summe seiner Thomas-Mann-Erfahrungen und -Einsichten wird Jonas Lesser dann 1952 in seinem Buch: *Thomas Mann in der Epoche seiner Vollendung* (Zürich) veröffentlichen.

und ironisiert werden, ein übermütiges Volkstum, das von der ›urgesezten und überhaupt nicht zu erörternden Überlegenheit seiner Gesittung über die ganze ringsum gelagerte Welt‹ überzeugt ist.«²⁹³

Resonanz in Europa

Auch die tschechische und ungarische Kritik ergeht sich weithin in hohem Lob über den Fortgang der *Joseph-»Trilogie«*, wobei auffällt, dass auch hier Humor und Ironie des Autors immer stärker ins Blickfeld rücken. Hervorstechend die Rezension von Ernst Weiß in der *Prager Presse* vom 1. November 1936.²⁹⁴ Thomas Mann hat sie gelesen und den Namen der Zeitschrift eigenhändig auf seinem Exemplar vermerkt (TMA). Der aus Brünn stammende jüdische Erzähler Ernst Weiß war ein Freund Kafkas und wurde von Thomas Mann, der ihn sehr schätzte, während seiner Pariser Emigration materiell unterstützt. Beim Einmarsch der deutschen Truppen in Paris 1940 beging Weiß Selbstmord. Weiß' Rezension *Joseph in Ägypten* beginnt mit einem überraschenden Satz: »Es gibt nur ein einziges Werk der Weltliteratur, mit dem sich Manns grandiose epische Leistung, der *Josephsroman* [...] vergleichen läßt: es ist Wagners Tetralogie.« Weiß ist der erste und fast einzige Rezensent, der – über mehr oder weniger periphere Parallelen hinaus – Wagners und Thomas Manns zyklische Dichtungen von ihrer Substanz her vergleicht. Was sie ihm verbindet, ist die Einheit des »Poetischen« und »Historischen«, die Gemeinsamkeit der »Familienchronik« einer »gottbegnadeten oder göttlichen Sippe«, wobei das »Individuelle« ins »Allgemeinmenschliche« hinüberra-

293 Erwähnenswert auch eine Rezension der *Elsass-Lothringer Zeitung* von 1936 (TMA), welche die *Joseph-Romane* – in polemischer Auseinandersetzung mit der Ideologie des »Dritten Reichs« und seiner »Ausstoßung« Thomas Manns – von der »deutschen« als »Weltliteratur« abgrenzt.

294 Ernst Weiß: *Thomas Mann: Joseph in Ägypten*. In: *Prager Presse*, Jg. 16, Nr. 298, 1. 11. 1936, S. 10.

ge. Erstaunlich auch, dass Weiß Wagner und Thomas Mann im Geiste des »Humors« verbunden sieht, der beide Tetralogien durchwalte.

Ludwig Winder urteilt in der Prager Zeitschrift *Bohemia* vom 13. Dezember 1936²⁹⁵: Nie sei »Thomas Manns Meisterschaft be- zwingender, nie seine weise Ironie bezaubernder« gewesen als in der Erzählung der »großen Passion« *Mut-em-enets* in diesem Roman. Wie stark die alte Begeisterung für Thomas Mann in Ungarn auch im Jahr 1936 fortwirkt, zeigt eine Unzahl von Besprechungen, so Gábor Halász' enthusiastische Rezension von *Joseph in Ägypten* und seiner ungarischen Übersetzung – die wieder gleichzeitig mit der deutschen Originalausgabe erschienen ist – in der Budapester Zeitschrift *Nyugat* (Westen) von 1936.²⁹⁶ (Diese Zeitschrift hatte von ihrem Ursprung her das Ziel, westeuropäische Kultur- und Literaturströmungen nach Ungarn zu vermitteln.) Halász sieht Thomas Mann in den Spuren Goethes und von dessen poetischer Annäherung an den Josefstoff. Inhaltlich rühmt er in seiner ausführlichen Besprechung, die sich besonders intensiv der Mythosidee widmet, Thomas Manns Mittelweg zwischen Rationalität und Mystizität. Was die Darstellung des Judentums betrifft, hebt er die Objektivität des Autors hervor – wobei Halász' eigene Equilibristik hier wohl dem problematischen Versuch einer Anpassung an die Verschiebung des politische Klimas in Ungarn nach rechts hin geschuldet ist: »Er feiert die Juden, und er verurteilt sie schonungslos – er schreibt das, was auch ein Antisemit geschrieben haben könnte, er schreibt aber auch das, was nur ein Philosemit schreiben kann – er betrachtet ihr Schicksal als tragisch, wenn auch nicht als ganz unverdient.«²⁹⁷

Fast mehr schon ein wissenschaftlicher Aufsatz als eine literaturkritische Rezension ist die deutsch geschriebene Besprechung

295 Ludwig Winder: *Joseph in Ägypten*. In: *Bohemia*, Jg. 109, 13. 12. 1936.

296 Gábor Halász: *Thomas Mann: József Egyiptomban*. In: *Nyugat*, Bd. 2, 1936, S. 450–454. In deutscher Übersetzung in: *Mádl/Györi 1977*, S. 108–116.

297 Ebd. S. 114.

Thomas Manns *Weg zum Mythos*, die der mit dem Autor persönlich bekannte und im Briefwechsel stehende Literaturwissenschaftler József Turóczy-Trostler am 8. November 1936 im *Pester Lloyd* veröffentlicht hat.²⁹⁸ Es ist die bis zu diesem Zeitpunkt einlässlichste Nachzeichnung von Thomas Manns Mythos-Konzeption. Thomas Mann gehöre »zur Familie der mutigen Humanisten, deren Weg aus dem Irrationalen heraufführt zum Hellen, aus der gestaltlosen Musik zur umrissenen Gestalt, aus der Krypta des Dionysos zum Tempel des Apollo«. ²⁹⁹

Neben der Fülle von Besprechungen in der ›Thomas-Mann-Provinz‹ Ungarn seien einige repräsentative Beispiele der fremdsprachigen Kritik in Schweden, Frankreich, Holland und Italien (von denen Thomas Mann vielfach Kenntnis genommen hat) erwähnt. Die holländische Rezension von Heinz Wielek, die in einem Artikel über *Duitse emigranten-literatuur* in *De Socialistische Gids* (Amsterdam) vom Februar 1938 erschienen ist³⁰⁰, konstatiert, Thomas Mann lasse »ein kolossales, farbiges Gemälde vor unseren Augen entstehen«, dessen Schöpfer – und hier beruft sich der Verfasser ausdrücklich auf die Freud-Rede, aus der er auch wörtlich zitiert – »mit dem scharfen Auge des modernen Psychologen« die Wirklichkeit hinter dem Schein des legendären Ägypten aufspüre. A. Fournier rühmt in der Pariser *Revue germanique* die Meisterschaft, mit der Thomas Mann »le monde égyptien« wiederauferstehen lasse und dem Leser doch ein durchaus modernes psychologisches Panorama offeriere.³⁰¹ Martin Maurice gibt sein Resümee gleich im Titel seiner Rezension vom 30. Oktober 1938 in *La Lumière* preis: *Une œuvre qui remonte à la fraîcheur des sources par les voies d'une érudition princière*. In der italienischen Zeitschrift *Israel* (Rom) vom Dezember 1936 (TMA) schreibt der jüdische Kunst-

298 József Turóczy-Trostler: *Thomas Manns Weg zum Mythos*. In: *Pester Lloyd*, Jg. 83, 8. 11. 1936; wieder abgedruckt in Mádl/Györi 1977, S. 117–123.

299 Ebd. S. 119. 300 Jg. 23, S. 102–112.

301 A. Fournier: *Joseph in Ägypten*. In: *Revue germanique*, Jg. 28, 1935, S. 419–421.

historiker und Sozialist Guido Lodovico Luzzatto (der auch mit Thomas Mann korrespondiert hat) eine Besprechung, die eindringlich und positiv wertend Handlung, Charaktere und Stil des Romans analysiert, wobei die jüdische Thematik keineswegs den Mittelpunkt seines Interesses bildet. Thomas Mann hat in einem Brief an Luzzatto vom 7. Januar 1937 bekannt, dass er diese Rezension »mit aufrichtigem Vergnügen« gelesen habe. »Daß Sie den Roman in erster Linie als Sprachwerk würdigen, ist durchaus nach meinem Sinn, denn mehr und mehr ist er mir selbst mit der Zeit dazu geworden.«³⁰²

Der dänische Kritiker A. Kragelund lobt zunächst ohne Einschränkung Carl V. Østergaards gerade erschienene Übersetzung des dritten *Joseph*-Romans aus der Feder des »landflüchtigen Norddeutschen Thomas Mann«.³⁰³ Unter dessen Händen erwache die altägyptische Welt zu plastischem Leben; Museumsfiguren verwandelten sich in moderne Charaktere mit komplexem Innenleben. Besonders geglückt seien Thomas Mann die Sterbeszenen. Seine Affinität zum Tod mache ihn ungemein empfänglich für den »Todesglauben« der Ägypter. Auch sein altes Thema der Auflösung der Persönlichkeit – zumal Aschenbachs im *Tod in Venedig* – erfahre in der Lebensgeschichte von Mut-em-enet eine neue Variation. So wie Thomas Mann immer von sich selbst geschrieben habe, so müssten wir auch in diesem Roman ihn selbst suchen: seinen Weg vom Repräsentanten Deutschlands zu dessen Opponenten und schließlich Emigranten. Doch wie Joseph von Segensgewissheit erfüllt sei, so leuchte auch über dem »landflüchtigen« Thomas Mann das Licht einer Verheißung: »Er glaubt an eine Welt der Humanität; und er gibt sein Ideal trotz allen Widerstandes und aller persönlichen Verfolgung nicht preis.« Hoffe er doch, die Fackel der Menschlichkeit hüten und an kommende Generationen weitergeben zu können.

302 DüD II, 202.

303 Thomas Mann om Josef i Ægypten. In: *Nationaltidende*, 25. 11. 1938, S. 11–12; TMA.

In der englischen Kritik zeichnet sich gegenüber der Rezeption der ersten beiden Romane ein merkwürdiger Meinungsumschwung – hin zum Negativen – ab, der umso frappierender ist, als er sich damit denkbar weit von der überaus positiven Tendenz der amerikanischen Rezeption unterscheidet, obwohl englische wie amerikanische Rezensionen sich auf dieselbe Übersetzung stützen. Die spärlichen englischen Rezensionen sind fast an den Fingern einer Hand abzuzählen, während die Vielzahl der amerikanischen kaum mehr zu überschauen ist. Dabei sind antideutsche Ressentiments am Vorabend der Kriege spürbar, und zu ihrem Opfer wird widersinnigerweise auch der Nazigegner Thomas Mann, während die amerikanische Kritik ihn als Widersacher des deutschen Faschismus von allen solchen Ressentiments gerade ausnimmt. Forrest Reid tadelt im *Spectator* vom 29. April 1938³⁰⁴ Länge und Langweiligkeit von *Joseph in Ägypten*. Mit dümmlicher Überheblichkeit brüstet er sich damit, weder ein Wort Deutsch zu beherrschen noch die beiden ersten Romane gelesen zu haben. Den Stil der epischen Annäherung Thomas Manns an die Bibel empfindet er als grundsätzlich verfehlt. Ein Schriftsteller, der einen antiken und biblischen Stoff wähle, habe sich gefälligst dem archaischen Gegenstand durch größtmögliche Einfachheit anzupassen und nicht archaisierend oder modernisierend aufzuspreizen. Die ästhetische Kurzsichtigkeit dieses Arguments ist also nicht nur den deutschen Rezensenten der ersten Stunde anzulasten.

Die anonyme Kritik im *Times Literary Supplement* vom 30. April 1938³⁰⁵ erkennt zwar die artistische Virtuosität des Autors und die »brilliance of detail« an, schüttelt aber den Kopf über den »archaism of language« und den »philosophical romanticism that is perhaps essentially Germanic«. Victor Sawdon Pritchett urteilt im

304 Forrest Reid: *Joseph in Egypt*. In: *The Spectator*, Bd. 160, 29. 4. 1938, S. 770.

305 Thomas Mann: *Joseph in Egypt*, Jg. 37, S. 293.

London Mercury vom Mai 1938³⁰⁶ etwas milder, nennt das Porträt Josephs »brilliant«, rügt dann aber ebenfalls Länge, Langatmigkeit und wissenschaftliche Überfrachtung des Buchs. »To the non-German such an absence of initial instinct about things is staggering.« Freilich gibt es auch die knappe, aber sehr positive Rezension von Brian Howard in der Londoner Zeitschrift *New Statesman and Nation* vom 14. Mai 1938³⁰⁷, die verständnisvoll den Stil des Werks, »written in a slightly archaic, discursively analytical style«, würdigt und es – wie einige Wendungen nahelegen: in Anspielung auf die Rezension im *Times Literary Supplement* – gegen den Vorwurf der Langatmigkeit und Steifheit verteidigt, ja die fesselnde Darstellung der Liebe Mut-em-enets eher als zu kurz denn als zu lang empfindet und die plane Gestalt des keuschen Joseph der Bibel bei Thomas Mann faszinierend differenziert sieht.

Thomas Mann hat von den überwiegend negativen Reaktionen aus England erfahren. In seinem Brief an Ida Herz vom 29. Juli 1938 schreibt er über seine weithin fehlende positive Resonanz in Britannien: »[...] nie höre ich ein gutes Wort von dort über meine Bücher [was zumindest für die beiden ersten Joseph-Romane nicht gelten kann], die auch nicht im mindesten gekauft werden, – gegen den ›Joseph‹ besteht vollendete Gleichgültigkeit, während in Amerika vom dritten Teil 20000 Exemplare à 5 Dollars dank einer enthusiastischen Presse abgesetzt sind.«³⁰⁸

Reaktion der Exilanten

Thomas Mann hat die internationale Wirkung von *Joseph in Ägypten* mit noch weitgespannterer Aufmerksamkeit verfolgt als die der beiden ersten Romane, da ihm ja aus der Heimat nun zum ersten

306 Victor Sawdon Pritchett: *The Story of Joseph*. In: *London Mercury*, Jg. 38, Mai 1938, S. 74f.

307 Brian Howard: *Joseph in Egypt*. In: *New Statesman and Nation*, Bd. 15, 14. 5. 1938, S. 844.

308 *DüD* II, 214.

Mal in seinem Schriftstellerleben totales Stillschweigen entgegenbrachte. Besonders die Reaktionen der Exilanten registrierte er genau, die jetzt, da er nun offiziell zu ihnen gehörte, ihre Haltung ihm gegenüber vielfach revidierten. Über die Bemerkungen seines Sohnes Klaus im *New Yorker Arbeiter* vom 12. November 1936³⁰⁹ und im *Pariser Neuen Tage-Buch* vom 19. Dezember 1936 hat er sich besonders gefreut, wie sein Brief an ihn vom 26. Dezember 1936 zeigt: Er habe den Text »mit herzlichem Vergnügen« gelesen. »Gemütvoll und anmutig ist er, wirklich reizend zu lesen. Hast eben doch bei aller Verderbtheit einen guten Fond.«³¹⁰

Klaus Mann sieht in seinem sehr persönlichen Essay, eher dem Bruchstück einer kleinen Konfession, wie Goethe in der *Zueignung* seines *Faust* (und darauf wohl anspielend) manche liebe Schatten der Erinnerung aufsteigen, Erinnerung an die Vorlesungen seines Vaters aus dem entstehenden Buch »in einer abendlich behaglichen Stube, für einen kleinen befreundeten Kreis«, sei es in München, Lugano, Sanary oder Küsnacht, durch die dessen Gestalten zu Begleitfiguren des eigenen Lebens wurden. Seit den ersten Lesungen »ist eine ganze Welt zusammengestürzt – die also wohl schon vorher faulig war. Der Kontinent liegt in Zuckungen, und weiß Gott, was für schauerliche Abenteuer sich erst noch vorbereiten. Wir sind alle, auf eine finstere und spannende Art, abgelenkt – der Erzähler wie die Zuhörer. Aber die Erzählung geht weiter.« Trotz der vielfachen Ablenkung und Beunruhigung durch die Zeitereignisse und der Notwendigkeit, sich zu ihnen zu äußern, sei der Roman für den Autor doch der immer weiterklingende Orgelpunkt seines Lebens geblieben; »der große Traum aus den Menschheitsfrühen wurde, mit Eigensinn und Witz, mit Innigkeit, mit Fleiß und liebender Phantasie, weitergeträumt, weitergeformt.«

309 Klaus Mann: *Joseph in Ägypten. Bemerkungen anlässlich des Dritten Bandes von Thomas Manns Roman »Joseph und seine Brüder«*. In: *Der Arbeiter*, 12. 11. 1936, und dasselbe in: *Das Neue Tage-Buch*, Jg. 4, H. 51, 19. 12. 1936, S. 1216f.

310 *DtD II*, 201.

Klaus Mann weiß, dass er als »Befangener« dieses Buch nicht professionell »beurteilen« und »kritisieren« kann und darf, aber er lässt doch die Figuren des stimmungs- und farbenreichen epischen Gemäldes an sich und dem Leser vorbeiziehen und führt ihm bewegt vor Augen, wie da »aus der Beschwörung des Mythos der große psychologische Roman« entstanden sei und »das Alte Testament sich gleichsam mit Marcel Proust« begegne. Obwohl der *Joseph* »aus dem Werke Thomas Manns ebenso herauszufallen und sich von ihm zu sondern scheint, wie von der gesamten modernen Literatur«, sei er doch durch zahllose Fäden mit dem Gesamtwerk des Autors verbunden. Klaus Mann verweist – wie auch A. Kragelund – etwa auf den *Tod in Venedig*: »Die Tragödie der Entwürdigung, die Aschenbach, der Alternde, gekannt hat, wiederholt sich bei der vornehmen Ägypterin, die dem hergelaufenen Sklaven verfällt.«

»Der Josephs-Roman ist ein Menschheitslied« – ein Wort, das Thomas Mann nun von seinem Sohne zu übernehmen scheint³¹¹ – »dem Faust verwandt; gleichzeitig aber auch das persönlich geprägte, stellenweise intim konfessionelle Kunstwerk. Er hat die gewaltige Objektivität des wirklichen Epos – und er ist subjektiv bis zu dem Grade, daß in jeder einzelnen Figur, selbst in der scheinbar nebensächlichsten, der Autor selbst sich zu verstecken scheint« – wie Klaus Mann gerade an den jeweiligen Gegenspielern im Roman ausführt, in denen sich der Autor dialektisch spiegle. Und er prophezeit – der vorliegende Kommentar ist dafür der beste Beweis –: »Der Josephs-Roman wird noch viele Generationen beschäftigen – mehr und heftiger beschäftigen als irgendein anderes Buch des Schriftstellers Thomas Mann.« Dass aber das gegenwärtige Deutschland sich mit ihm nicht beschäftigen dürfe, entlarve den Geist dieses Deutschland als »Widergeist«.

311 Vgl. etwa den Brief an Siegfried Marck, 10. 10. 1044 (DüD II, 304) und *Sechzehn Jahre* (GW XI, 670).

Die bemerkenswerteste Tendenzwende im Urteil über die Joseph-Romane seit 1936 hat Alfred Kurella vollzogen, der die Geschichten Jaakobs so gnadenlos verurteilt, ja einer Affinität zum Faschismus geziehen hatte.³¹² Nach Thomas Manns offizieller Absage ans ›Dritte Reich‹, seinem Briefwechsel mit Bonn und unter dem Eindruck des Essays *Freud und die Zukunft* hat Kurella seine Schmähsposition von 1934 in seinem Aufsatz *Thomas Mann und die Gegenwart* in der Moskauer Literaturzeitschrift *Das Wort* 1937³¹³ in aller Form zurückgenommen, in einem Stil, der kaum mehr erkennen lässt, dass es sich da um ein und denselben Autor handelt. Der Verdacht liegt freilich nahe, dass Kurella in Moskau unter politischem Druck stand, seine Haltung gegenüber Thomas Mann zu revidieren, den man unter den neuen kulturpolitischen Vorgaben der ›Volksfront‹-Politik, im ideologischen Kampf gegen den Faschismus auf der eigenen Seite verbuchen wollte. Der frühere Schimpfkanonier nimmt jetzt die Joseph-Romane mit wesentlich anderen Augen wahr. »So fühle ich heute das Bedürfnis, sozusagen Abbitte zu tun für die scharfen Worte, in die ich seinerzeit, im ersten Zorn, meine Kritik an den rein theoretischen Voraussetzungen der ›Höllenfahrt‹ gekleidet hatte.«³¹⁴

312 Vgl. hier S. 274ff.

313 Jg. 2, H. 6, S. 88–92; wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 295–299.

314 Damit dürfte Kurella vor allem seine scharfe Kritik an Thomas Manns vermeintlicher Hörigkeit gegenüber Daqué in seiner Kritik drei Jahre zuvor meinen, die er nun – 1937 – zum bloßen ideologischen »Sprungbrett« relativiert, das Thomas Mann längst hinter sich gelassen habe. »Thomas Mann wird heute, denke ich, mit uns der Meinung sein, daß die krausen Hypothesen eines Daqué in das Gebiet der ›moralischen Erkrankungen‹ gehören, die ›durch die Anbetung des Unbewußten, die Verherrlichung seiner allein lebensfördernden Dynamik, die systematische Verherrlichung des Primitiven und Irrationellen erzeugt wird‹, also feindliches Gebiet sind, aus jenem faschistischen ›Haß auf den Geist und die Wahrheit‹ geboren, gegen den das Schaffen des deutschen Dichters Thomas Mann und insbesondere auch die Rede auf Freud gerichtet sind. Aber wir sehen heute, daß Daqués Theorien über Vorzeit, Mensch und Mythos für Thomas Mann nur ein äußeres Moment seiner eigenen inneren Entwicklung, nur ein Sprungbrett waren, das

Mit Verblüffung liest man nun auf einmal Passagen über die Wandlungen der Mann'schen Ironie-Konzeption, die sich von ihren einstigen negativistischen Implikationen zu einer positiven, weltzugewandten und zukunftsfreudigen entwickelt, ja ihren Autor »eigentlich über die Ironie hinaus zum Humor« geführt habe. Ohne seine nach wie vor bestehenden Einwände gegen Thomas Mann ganz zu unterdrücken und zu verhehlen, dass jener doch noch ein »Sohn des neunzehnten Jahrhunderts« ist, während der Rezensent sich einer »neuen Generation« zugehörig fühlt, die sich ganz anderen Entwicklungen verpflichtet weiß, stellt er sein Werk nun in jene Tradition »des deutschen Geistes, die für uns durch die Namen Goethe, Hegel, Feuerbach, Marx und Engels bezeichnet« sei. Und der Artikel endet mit einem Hymnus auf »die gewaltige künstlerische Kraft des Dichters, die ihn in Krieg und Frieden mit den Gestalten seiner Einbildungskraft zur Wahrheit und Wirklichkeit geführt hat«.

In einer Hinsicht ist Kurellas Aufsatz besonders aufschlussreich, da er ganz offen artikuliert, was für die Wirkungsgeschichte der *Joseph-Romane* allgemein gilt. Thomas Mann habe mit seinen neuen Romanen der Kritik eine »harte Nuß zu knacken aufgegeben«. Bisher habe noch kein Kritiker ihre »eigentliche Bedeutung« befriedigend analysiert. Nun sei Thomas Mann als eigener Interpret seines Werks »uns selbst zu Hilfe gekommen«: durch seine Festrede zum 80. Geburtstag Sigmund Freuds. Und Kurellas Artikel geht ganz in den Spuren dieser Rede, entdeckt auf einmal ein antifaschistisches Programm in den Romanen: Überwindung des reaktionären Irrationalismus durch Vernunft.

Kaum etwas war Thomas Mann wichtiger als die Anerkennung seines Romanwerks von jüdischer Seite. Am 4. Februar 1935 hatte er an Else Meidner, die ihm einen unveröffentlichten Vortrag

ihm half, sich von der bürgerlich-individuellen Weltbetrachtung abzustoßen, und das hinter ihm zurückblieb, während er selbst sich nach eigener innerer Gesetzmäßigkeit in den freien Raum des dichterischen Schaffens schwang.«

über den zweiten *Joseph*-Roman geschickt hatte, geschrieben, er habe zwar auch gehört, dass es Juden gebe, »die meine *Joseph*-Bücher für ein antisemitisches Pamphlet hielten«, doch die Mehrheit der Juden denke da offenbar anders, wie Else Meidners »warmherzige Anteilnahme« an seinem Werk zeige.³¹⁵ Es gab freilich, wie Thomas Mann angedeutet hat, von Anfang an auch negative Reaktionen jüdischer Leser und Kritiker. So wesentlich und erfreulich für ihn die positive Resonanz seines Romans auf jüdischer Seite war – sobald er argwöhnte, dass dem Werk von dieser Seite Abneigung und Kritik entgegenschlugen, konnte sein so gern hervorgekehrter ›Philosemitismus‹ sehr schnell in seine alten antijüdischen Affekte umschlagen.

Dafür ein Musterbeispiel: In einem Brief an Bruno Frank vom 23. Mai 1937 beschwert Thomas Mann sich über die »Lobhudelei«, die Hermann Kesten über Alfred Döblins Roman *Die Fahrt ins Land ohne Tod* (1937) veröffentlicht habe, »unverkennbar auf meine Kosten«. Auch für Thomas Mann, der Döblin zeitlebens geschätzt und in jeder Hinsicht unterstützt hat (während Letzterer ihn nur mit Neid und Hass verfolgte), ist dessen neuer Roman ein Meisterwerk, doch in der Art, wie Kesten seinen ›Stammesgenossen‹ gegen ihn ausspiele, sieht er – und zu dieser harschen Formulierung glaubt er sich durch seine vielfach bekundete projüdische Haltung berechtigt – eine ›jüdische Unverschämtheit‹. Seine alte Antipathie gegen die jüdische Kritik, der er in polemischen Attacken auf Autoren wie Theodor Lessing³¹⁶ oder Alfred Kerr immer wieder nachgegeben hatte, wird da angesichts der Döblin-Rezension von Kesten plötzlich mit bedenklichen Formulierungen lebendig. Man könne nicht von einem mythischen Epos deutscher Zunge reden und den *Joseph* verschweigen. Die jüdische Kritik habe ihn vor 1933 schnöde behandelt, und jetzt höben sie

315 DÜD II,167; vgl. das ausführliche Zitat in Entstehungsgeschichte S. 65.

316 Vgl. etwa *Der Doktor Lessing*; GKFA 14.1, 218–224.

»mit unverschämter Ostentation gegen mich« einen Bluts- und Cliquengenossen auf den Schild.³¹⁷ Thomas Mann wird seine Meinung über Hermann Kesten freilich grundlegend ändern, als dieser 1938 eine hymnische Besprechung des Krull-Fragments im *Neuen Tage-Buch* veröffentlicht.³¹⁸ Da heißt es auf einmal im Tagebuch vom 21. Januar 1938 in Bezug auf Kesten: »Wahrhaftig, die deutsche Literatur braucht die Juden!« Deren Urteil über seinen *Joseph* wird ihm in der Folgezeit immer wichtiger.

Josephs Success Story in Amerika

Ihren weltliterarischen Durchbruch erleben die *Joseph*-Romane spätestens mit dem Erscheinen der Übersetzung des dritten Bandes im Jahre 1938 in Amerika. Bis heute hat die Originalausgabe in der deutschsprachigen Welt nicht annähernd so viel Erfolg gehabt wie diese Übersetzung, die – in schroffem Gegensatz zur Gleichgültigkeit des englischen Publikums – Thomas Mann auf den Zenit seines Ruhms führte. Vor allem seit die führende Buchgemeinschaft des Landes, der *Book of the Month Club*, den Roman in sein Programm aufnahm und ihm damit von vornherein eine sehr hohe Auflage garantierte (im Falle des *Joseph in Egypt* waren es 210 000 Exemplare)³¹⁹, wurde er zu einem Bestseller, wie Thomas Mann überhaupt in dieser Zeit der meistgelesene europäische Autor gewesen zu sein scheint.³²⁰

Von der Unzahl der amerikanischen Kritiken können hier nur einige wenige stellvertretend gewürdigt werden. Den Reigen derselben eröffnet – noch vor Erscheinen der amerikanischen Übersetzung – eine deutsche Besprechung des berühmten Germanisten der Yale University Hermann J. Weigand vom Oktober 1937 in

317 Reg. 37/96a.

318 Hermann Kesten: Hochstapler Krull. In: *Das Neue Tage-Buch*, 6, I, 1938, S. 91–93, wieder abgedruckt in Schröter 2000, S. 302–306.

319 Vgl. Vaget 2011, S. 326. 320 Vgl. ebd. S. 326f.

den Monatsheften für deutschen Unterricht (Madison/Wisconsin)³²¹, die schon von ihrem Umfang her über eine Rezension weit hinausgeht und bereits eine Analyse mit wissenschaftlichem Anspruch darstellt. Weigand gehörte zu den maßgebenden Autoritäten in Sachen Thomas Mann in Amerika. Diesen verband mit dem Gelehrten eine distanzierte Freundschaft über drei Jahrzehnte. Die wichtigste Publikation Weigands zu Thomas Mann war das – von diesem hochgeschätzte – erste Buch über den Zauberberg aus dem Jahre 1933.³²² Auf dieses Buch vor allem geht zurück, dass Thomas Mann mit James Joyce und Marcel Proust für amerikanische Gelehrte lange das Dreigestirn des modernen Romans bildete.³²³

Weigand hebt hervor, dass die Historizität des Romans nicht »Selbstzweck« – derselbe eben kein »historischer Roman« – sei, sondern dazu diene, »typische Urbilder« menschlichen Lebens zur Darstellung zu bringen, in denen sich auch Zeitereignisse (»1933!«) veranschaulichen ließen. Die theologischen Gegensätze im alten Ägypten seien offenbar Spiegelungen der christlichen Kontroverstheologie, die Betrachtungen über die Dreiecksgotttheit von On etwa eine Antizipation der Trinitätslehre, die Spannungen zwischen religiösen und politisch-gesellschaftlichen Ansprüchen Anspielungen auf die moderne Diskussion des Verhältnisses von Staat und Kirche. Weigand zieht Verbindungslinien von den Joseph-Romanen zu anderen Werken Thomas Manns; so verfolgt er das Motiv der verderblichen Macht des verdrängten Eros über den *Tod in Venedig* bis zum *Kleinen Herrn Friedemann* zurück, oder er vergleicht die »formale Existenz« Potiphars mit derjenigen von Prinz Klaus Heinrich in *Königliche Ho-*

321 Hermann J. Weigand: *Thomas Mann's »Joseph in Aegypten«*. In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*, Jg. 29, Nr. 6, Oktober 1937, S. 241–256.

322 Hermann J. Weigand: *Thomas Mann's Novel »Der Zauberberg«. A Study*. New York/London 1933.

323 Vgl. Vaget 2011, S. 290.

heit. Die Verbindung von Mythos und Psychologie erläutert Weigand weniger vom Freud- als vom Wagner-Essay von 1933 her. Ausgiebig setzt er sich mit der Sprache, dem »Sprachzauber« und dem »Vexierspiel der Sprachverwirrung«, etwa mit dem »Leitmotiv von dem Zauber der Namensnennung« auseinander. Manch kritisches Wort fällt über Handlungsführung, psychologische Glaubwürdigkeit und Einfühlbarkeit sowie über einige sprachlichen Exzentrizitäten, wobei die vermeintliche Pedanterie, die dem Kritiker an dem Roman bisweilen nicht behagt, auch ihn in seiner allzu sehr in die Länge gezogenen und nicht sonderlich inspirierten Studie ein wenig heimsucht.

Thomas Mann hat diese – wie andere Arbeiten des Gelehrten – nach seinen Worten mit »vielen persönlichen und objektiven Vergnügen« gelesen, wie er in einem ausführlichen Brief an Weigand vom 18. November 1937 bekennt. Er antwortet ihm exakt auf seine philologischen Fragen und gibt vor, er habe auch seiner Kritik »immer schmunzelnd zustimmen können.« (Im Tagebuch vom 17. November 1937 bezeichnet er Weigands »[k]ritische Studie« als »nicht übel«, ein zu Recht etwas herablassendes Urteil.) In einigen Punkten wehrt er sich freilich gegen die Einwände des Gelehrten. Dass diesen z. B. die »Leidensgeschichte der armen Mut-em-enet« so kaltlässt und befremdet, bekümmert ihn ein wenig. Erstaunlicherweise ist ihm die von Weigand gezogene Parallele zwischen Potiphar und Klaus Heinrich im Hinblick auf ihre rein formale Existenz bisher nicht aufgegangen, er »kann sie aber nicht leugnen«.

Nachdrücklich betont Thomas Mann in seinem Brief an Weigand die strukturelle Parallelität von Wagners Ring- und seiner Joseph-Tetralogie; zwei Tage zuvor hat er in der Aula der Universität Zürich seinen Vortrag *Richard Wagner und ›Der Ring des Nibelungen‹* gehalten und bemerkt nun, »daß es sich mit dem Zusammenhang und der Selbständigkeit der einzelnen Romane ungefähr so verhält, wie mit derjenigen der vier Abende des Ringes. Ich sage das, weil Sie die Berechtigung des Roman-Titels für die ein-

zelen Bände anzweifeln und mir dabei selbst durch Ihren Hinweis auf das Hindurchschwingen der Motive durch alle Bände und sogar noch dadurch, daß Sie von neuartig anmutender Musik sprechen, die Erinnerung an Wagner wachrufen.«³²⁴

Bleibt die Wirkung von Weigands Aufsatz auf die Deutschsprechenden Fachkreise beschränkt, so setzt mit dem Erscheinen der zweibändigen Übersetzung von H.T. Lowe-Porter am 28. Februar 1938 – es fällt in die Zeit der vierten Amerikareise Thomas Manns, der wenige Monate später die endgültige Übersiedelung in die USA folgen wird – die eigentliche Wirkungsgeschichte des dritten Romans in Amerika ein.³²⁵ Einer der beiden ersten Rezensenten, die sich zu Wort melden, ist Henry Seidel Canby, auch er Yale-Professor, dessen Artikel *The First Puritan* zwei Tage vor dem offiziellen Erscheinungstermin am 26. Februar 1938 in der *New Yorker Saturday Review of Literature* erscheint³²⁶, deren Chefredakteur er zu dieser Zeit ist. Canby, der als Zeremonienmeister bei dem berühmten Geburtstagsbankett für Thomas Mann am 6. Juni 1934 anlässlich seines 59. Geburtstags und des Erscheinens der *Tales of Jacob* amtiert hatte³²⁷, nennt Thomas Manns Romanwerk gleich in der ersten Zeile »epoch-making«. Nur eine eigene Monographie werde Letzterem nach dem Abschluss des Ganzen gerecht werden können. Jetzt könne lediglich »an interim report, and an attempt at partial interpretation« geboten werden.

Die ganze erste Spalte von Canbys Besprechung kreist um das Etikett »epoch-making«. Epochemachend seien die *Joseph-Romane* durch ihre »revolutionäre« Sicht der menschlichen Natur und Darstellung der menschlichen Geschichte, wie es Joyce durch seine Erzähltechnik und Proust durch seine Rekonstruktion der

324 DÜD II, 210–212.

325 Zur allgemeinen Wirkung Thomas Manns auf die Literaturkritik in den USA vgl. die Übersicht von Wagener 2001.

326 Bd. 17, Nr. 18, S. 5. 327 Vgl. Wagener 2001, S. 56.

Erinnerung seien. (Auch für Canby bilden Mann, Joyce und Proust die Trias der Großmeister des modernen Romans.) Der Rezensent rühmt die Beschwörungskraft von Thomas Manns Schilderung der altorientalischen Kulturen und der »success story« Josephs in Ägypten (den er wegen seines Sündenbewusstseins nicht sehr glücklich den ersten Puritaner nennt), aber entscheidend sind für ihn die neue mythische Psychologie und »untergründige« Anthropologie des Romans, das Durchscheinen älterer Existenzstufen durch das Bewusstsein des gegenwärtigen Menschen. »This I call epoch-making, for I believe that in a few years many novelists, dramatists, and poets will be following the road he has opened into the shifts and continuity of time. But all of these resources would have been of little value if he were not a great artist, as he is.« So die Schlusssätze der Rezension.

Der andere der beiden ersten Rezensenten – am selben 26. Februar 1938 – ist Clifton P. Fadiman in *The New Yorker*.³²⁸ Fadiman hat auch vorher und später Werke Thomas Manns rezensiert und wird im Mai 1944 im Zusammenhang mit dem von Paul Tillich und anderen Emigranten initiierten »Council for a democratic Germany« eine Rolle spielen: Auf Fadimans Betreiben wird sich Thomas Mann von dem »Council« distanzieren. Wie Canby gibt auch Fadiman angesichts der überragenden Bedeutung dieses Romanwerks zu, sich ihm nur mit vorläufigen Betrachtungen nähern zu können. Dass *Joseph in Ägypten* ein »masterpiece« ist, zeitgenössisch und klassisch zugleich, »written both today and always«, steht für den Rezensenten fest. (In sein Lob schließt er auch die Lowe-Porter'sche Übersetzung ein, die Thomas Mann als »a great a writer in English as he is in his native tongue« erscheinen lasse. Überhaupt scheint keine einzige Kritik am hohen Rang der Übertragung gezweifelt zu haben.) Anders als so viele europäische und deutsche Kritiker äußert er kein einziges

328 Clifton P. Fadiman: *Joseph in Egypt*. In: *The New Yorker*, Jg. 14, 26. 2. 1938, S. 58–62.

Wort über die angebliche wissenschaftliche Überfrachtung des Romans, spürt darin »no smell of archeology«, bewundert die Zusammenschau der verschiedensten Mythenkreise und – wie Canby – das Immer-wieder-Auftauchen früherer historischer Elemente »in our subconscious memories«. Zu den Figuren des Romant Teppichs macht er originelle Anmerkungen, so wenn er den Amunpriester Beknechons den »Rasputin of the Nile« nennt.

Wie bei Canby ist die Rezension fast frei von der Bezugnahme auf die Zeitgeschichte. Nur ganz am Schluss schlägt Fadiman – ohne Vorbereitung durch das Vorhergehende – eine Brücke zur eigenen Zeit, indem er feierlich betont, dass bei etwas Großem auch immer dessen Widerpart ins kollektive Gedächtnis eingehe. Wie John Wilkes Booth als Mörder Lincolns, die athenischen Richter dadurch, dass sie Sokrates den Schierlingsbecher reichen ließen, die Inquisitoren, da sie Galilei zum Widerruf seiner Lehre nötigten, die Jakobiner, indem sie den großen Chemiker Lavoisier guillotinierten ließen, oder die Synagoge, weil sie Spinoza exkommunizierte, in der geschichtlichen Erinnerung bis heute fortlebten, so würden die Joseph-Romane und der Nationalsozialismus auf immer zusammengedacht, werde der Exilant Thomas Mann dem Nazi-Staat »graciously [...] its only immortality« übertragen. Canby wie Fadiman geben in aller Demut zu, dass im Rahmen einer Tageskritik der Roman auch nicht annähernd auszuschöpfen sei, dass sie mit ihrer jeweiligen Rezension über seinen Rang »practical nothing« (Fadiman) auszusagen vermöchten – sehr im Unterschied zu den intellektuell nichtigen Besprechungen in England, wo ein Rezensent wie der des *Spectator* auf seine Inkompetenz auch noch stolz ist.

Fadiman hat – ein ziemlich einmaliger Vorgang in der Geschichte der Literaturkritik – in einem Brief vom 14. Februar 1938, der am 3. März in *The New York Times* abgedruckt wurde, dem Verleger Knopf wegen der Veröffentlichung der Joseph-Romane emphatisch gehuldigt. Er gesteht: »I have never written a letter of

this sort before.« Soeben habe er die Lektüre von *Joseph in Egypt* abgeschlossen und bereite eine Rezension von ihm vor: »[...] a thoroughly inadequate appreciation of it«. Und es folgt der Dank an den Verleger: »May I, simply as a reader, express the gratitude that all civilized Americans must feel to you and your house for your part in making this immortal work of art available to us? I think you should be very proud and happy.« Nur in einem Punkt kritisiert Fadiman Knopf humoristisch: mit der Bezeichnung der *Joseph-Romane* in der Werbung als »perhaps the greatest creative work of the 20th century« liege er ganz falsch. »You are quite wrong in using the word perhaps.«

Am Tag nach den beiden ersten Besprechungen von *Joseph in Egypt* erscheinen (am 27. Februar 1938) die Rezensionen von Alfred Kazin in der *New York Herald Tribune Book Review* (nun mit einem deutlichen Bezug auf die Zeitgeschichte)³²⁹ und von Agnes E. Meyer, gleichzeitig – mit einigen Varianten – in der von ihrem Mann Eugene Meyer herausgegebenen *Washington Post*³³⁰ und der *New York Times Book Review*³³¹. Einen Tag später, am 28. Februar 1938, schreibt Charles Poore in der *New York Times* eine Rezension³³², die hymnischste überhaupt, die sich derart in Superlativen ergießt, dass der Verfasser kaum mehr zu einer nüchternen Bestandsaufnahme kommt. Wie die Pyramiden sich über Ägyptens Landschaft erheben, beginnt er gleich, so *Joseph in Egypt* »over most of this century's novels«. Mit den *Joseph-Romanen* entstehe »one of our time's great novels of man's fate. Perhaps the greatest.« Sie seien eine Genietat für alle Länder und Zeiten, denn jede – auch und gerade die Gegenwart – könne sich in ihr spiegeln, da die urbildlichen Spuren und Muster (»patterns«), in denen sich das

329 Alfred Kazin: *Thomas Mann, Illuminates Joseph's Story*. In: *New York Herald Tribune Book Review*, 27. 2. 1938, S. 1–2.

330 Agnes E. Meyer: *A New Novel by Thomas Mann: Joseph in Egypt*. In: *Washington Post*, 27. 2. 1938.

331 Dass., 27. 2. 1938, S. 1 und 25–27.

332 Charles Poore: *Joseph in Egypt*. In: *New York Times*, 28. 2. 1938.

Leben der biblischen Gestalten bewege, allem menschlichen Leben zugrunde liege. »Life is the imitation of life.« Natürlich bezieht der Rezensent sich hier auf den Freud-Essay, der ihm zum Führer und Kommentar der *Joseph-Romane* wird.

Der Darstellung der Träume, von denen nur in wenigen Besprechungen die Rede ist, widmet Poore besondere Aufmerksamkeit und vor allem der ihn restlos faszinierenden »disintegration« Mut-em-enets durch die Leidenschaft für Joseph. (Auch Alfred Kazin stellt sie ganz in den Mittelpunkt seiner Rezension vom Vortag.) Wenn er das Ineins von Realistik und Symbolik als das prägende Stilmerkmal des neuen Romans hervorhebt, stützt er sich schon auf das (auf Thomas Manns eigenen Vorschlag hin) gleichzeitig bei Knopf erschienene Buch von Harry Slochower zu *Thomas Mann's Joseph Story*³³³. Freilich mache der gelehrte Autor »overintricate«, was bei Thomas Mann mit Glanz und Leichtigkeit daherkomme. Am Ende setzt der Rezensent – wohl in Anspielung auf Thomas Manns Opposition gegen das ›Dritte Reich‹, ohne sie jedoch direkt zu erwähnen (was die meisten Rezensenten vermeiden, um das literarische vom politischen Urteil zu trennen) – dem Autor persönlich einen Heiligenschein auf, den er auch auf sein Werk ausstrahlen sieht. »It is clear in Thomas Mann's own life that he stands for the best that a man can think and the best that a man can be and the best that a man can do. It follows inevitably that in his work the principles he stands for are given a part of their eternal validity.«

Die Journalistin Agnes E. Meyer, die dem von ihr seit langem glühend verehrten Thomas Mann im April 1937 anlässlich eines Interviews zum ersten Mal begegnet ist, sollte seine wichtigste Gönnerin in den USA werden, ohne die seine beispiellose amerikanische *success story* nicht denkbar wäre. Sein umfangreichster Briefwechsel überhaupt kam mit ihr zustande³³⁴; eine – ganz und

333 Siehe S. 303, Anm. 179.

334 Thomas Mann / Agnes E. Meyer: Briefwechsel 1937–1955. Hg. v. Hans Rudolf Vaget. Frankfurt a. M. 1992 (TM/AM).

gar unerwiderte – Liebe verband sie klettenhaft mit ihm, den die exaltierte Neigung und Verehrung dieser für ihn doch so wichtigen Frau häufig enervierte. In Thamar, der Schwiegertochter Judas, »die sich um jeden Preis in die Heilsgeschichte einschaltet«³³⁵, wird er seiner Mäzenin und ungeliebten Liebenden, die sich mit allen Mitteln in seine Lebensgeschichte und durch ihn hindurch in die deutsche Tradition einzuschalten suchte, ein fiktives Denkmal setzen.³³⁶ Mit *Joseph in Ägypten* (sie las den Roman zunächst im Original) hat sie sich total – man muss sagen: mehr noch erotisch als ästhetisch – identifiziert; der Roman versetzte sie förmlich in einen Rauschzustand.³³⁷

In der *New York Times Books Review* erscheint die Rezension Agnes E. Meyers – die als sozialpolitische Journalistin bis dahin noch nie eine literarische Kritik veröffentlicht hatte – (gegenüber dem Abdruck in der *Washington Post* geringfügig gekürzt und in der Absatzanordnung leicht verändert) mit einer marktschreierischen Überschrift: *The Most Important Literary Event of 1938. Thomas Mann's Thrilling New Novel Joseph in Egypt*, und dominiert durch die Aufteilung in drei über das Heft verteilte Abschnitte das ganze Heft. Hinzu kommt eine große Annonce des Knopf-Verlags mit Foto-Porträt (dies auch in der *Washington Post*) und einem Zeitplan der Vortragstermine Thomas Manns quer durch den Kontinent. Die Anzeige kulminiert in der Formulierung: »The greatest living man of letters«. Dass das nicht nur ein Werbespot war, sondern auch der Meinung weiter literarischer Kreise entsprach, zeigt das

335 Thomas Mann an Meno Spann, 16. 6. 1942; DÜD II, 255.

336 »Schrecklich. Will da noch das Weib in mein Leben treten, allen Ernstes.« So Thomas Mann am 2. 3. 1942 in seinem Tagebuch – nach einer verfänglichen Situation in Santa Monica, wo er ihr in dem von ihr gemieteten Bungalow ausgerechnet das *Thamar*-Kapitel vorgelesen hatte. Hans Rudolf Veget hat die abenteuerlichen Stationen dieser versuchten »Einschaltung« in seine Vita im Einzelnen nachgezeichnet (vgl. Veget 2011, S. 206–215).

337 Vgl. ebd. S. 166f.

Urteil eines der bedeutendsten amerikanischen Schriftsteller: William Faulkner. Den Autor des *Joseph* hielt er für »the foremost literary artist of his time«. James Joyce und Thomas Mann waren »[d]ie beiden alles überstrahlenden Fixsterne an Faulkners literarischem Himmel«. ³³⁸

Die debütierende Literaturkritikerin Agnes E. Meyer greift gleich in den Sternenhimmel der Superlative: »a literary event of the first magnitude« – »a great symphonic poem«. ³³⁹ Nur den Größten in der Literaturgeschichte – Homer, Euripides, Racine oder Shakespeare – sei es gelungen, alte Mythen so lebendig wiedererstehen zu lassen wie Thomas Mann, ihnen derart universelle und zugleich aktuelle Bedeutung zu verleihen; der Roman sei »both ancient and modern«. Die in der europäischen Rezeption der *Joseph*-Romane stereotype Kritik an deren wissenschaftlicher und philosophischer Überfrachtung fehlt bei ihr gänzlich, im Gegenteil: Die philosophischen Passagen des Erzählers vergleicht sie den Kommentaren des Chors in der griechischen Tragödie. Auch Humor und Ironie des Romans hebt sie eindringlich hervor: »[...] the quiet laughter of the mind, as well as the hearty and infectious laughter of the cosmic spirit«. An den beiden Zwergen bewundert sie gar aristophanischen Witz. Deutlich spürt man das soziale Engagement der Rezensentin, ihre Herkunft vom gesellschaftspolitischen Journalismus. Sie ortet den Roman in Thomas Manns Gesamtwerk und seinem menschlich-künstlerischen Entwicklungsweg, sieht ihn als Spiegel der eigenen Heilung von ästhetischem Narzissmus, seiner »reconciliation with society«, denn der Lebens- und Erfahrungsweg Josephs, der den »highest type of artist« verkörpere, bestehe in der zunehmenden Integration des Künstler-Ego »in the social totality«. Was die Rezensentin als neu im Schaffen Thomas Manns empfindet, ist der Ton menschlicher Anteilnahme, die »essentially human note«, welche den ganzen Roman bestimme.

338 Vgl. Vaget 2011, S. 334f. 339 Vgl. ebd. S. 169–171.

Die Kritik erreicht – wenig verwunderlich – ihren Höhepunkt in der Nachzeichnung von Josephs »famous tragic encounter with Potiphar's wife«. Zum ersten Mal – und darin zeige sich seine in diesem Roman vollendete menschlich-künstlerische Reife – habe Thomas Mann die radikale sinnliche Leidenschaft einer Frau bis hin zur Selbstzerstörung dargestellt, so einfühlsam und genau wie kein anderer moderner Schriftsteller. Und gerade als Frau – hier redet eine der wenigen Rezensentinnen des Romans³⁴⁰ – sei sie gebannt von der Authentizität der Beschwörung dieser weiblichen Passion: »No woman, however mature or however objective in her contemplation of art, can read this amazing case history without identifying herself with the slow agony [...], the hopeless defense mechanisms and the final, uncontrollable surrender to lust of this Egyptian princess.« Man vergleiche dieses emphatische weibliche Urteil mit dem hölzern-abwehrenden des Yale-Professors Weigand, der ebendieser ausartenden Leidenschaft die psychologische Glaubwürdigkeit, die Möglichkeit, sich in sie einzufühlen, zur Betrübnis Thomas Manns abstritt.

Zu den wenigen anderen weiblichen Kritikern des Romans gehört Dorothy Brewster in der marxistischen New Yorker Zeitschrift *New Masses* vom 29. März 1938³⁴¹, deren genaue entstehungsgeschichtliche Studie (der man die politische Richtung der Zeitschrift nicht anmerkt) fast eher eine philologische als eine literaturkritische Arbeit ist und sich wie die Rezension von Charles Poore auf das Buch von Harry Slochower stützt. Im Gegensatz zu der Besprechung von Agnes E. Meyer enthält sie sich fast jedes subjektiv wertenden Urteils, obwohl die uneingeschränkt positive Einschätzung des Romans indirekt aus jeder Zeile der Besprechung hervorgeht. Bemerkenswert hier wie oft in der amerikanischen Kritik, dass der Bezug auf das ›Dritte Reich‹

340 Dass sie »die einzige Frau unter den Rezensenten des Romans« war (ebd. S. 170), trifft freilich nicht zu.

341 Dorothy Brewster: *Mann's Work in Progress: Joseph in Egypt*. In: *New Masses*, Bd. 27, 29. 3. 1938, S. 22–23.

allenfalls in Schluss- oder Randbemerkungen eine Rolle spielt, so wenn Dorothy Brewster für das »present-in-the past« des Romans die Fremdenfeindlichkeit im Umkreis von Beknechons (wie Slochower) mit dem nationalsozialistischen Rassismus auf einen Nenner bringt, was durchaus in der Absicht von Thomas Mann lag.

Für das Verständnis der amerikanischen Rezeption der Joseph-Romane besonders aufschlussreich ist die Rezension von Clarence Seidenspinner mit dem Stabreim-Titel *Mann and the Myth* in der protestantischen Zeitschrift *Christian Century* (Chicago) vom 13. April 1938.³⁴² Die Besprechung, die sich nicht auf *Joseph in Egypt* beschränkt, sondern die beiden ersten Romane einbezieht, ist weniger literarisch als kulturphilosophisch interessiert und stellt Thomas Manns Rede *Freud and the Future* in den Mittelpunkt. Sie wird eingehend nachgezeichnet und bietet die Interpretationsgrundlage für Seidenspinners Exegese des Romans und die Analyse der Mythos-Konzeption Thomas Manns in ihrer engen Bindung an die Tiefenpsychologie, welche die Aktualität des Mythischen in den Joseph-Romanen ausmache. Auch für Seidenspinner ist Thomas Mann der Homer der Moderne (»He is doing in our day what Homer did in his«). Zu den schönsten Zügen des Romanwerks, dessen »symphonische« Form er wie viele amerikanische Rezensenten rühmt, gehört für Seidenspinner, dass Thomas Mann anders als in seinen früheren Werken alle Dinge in das warme Licht seiner menschlichen Einfühlung getaucht habe: »has made them in this warm, friendly narrative form«. Übrigens wird in dieser Rezension wie in vielen anderen kein Wort über Thomas Mann und den Nationalsozialismus verloren, ein Zeichen, dass seine Popularität in den USA durchaus nicht nur vom Hintergrund seiner Emigration her zu verstehen ist, wie manche seiner Gegner, auch in den USA, argwöhnten.

Von hoher Bedeutung aufgrund des Renommées der Rezensentin und der lebhaften Resonanz ihrer Besprechung ist der

342 Jg. 55, S. 461-463.

Artikel von Edith Hamilton in der *New Yorker Saturday Review of Literature* vom 3. September 1938, der den Titel trägt: *Joseph in Egypt. A Heterodox View of Thomas Mann's Novel*.³⁴³ Das Heterodoxe dieser Besprechung soll im Abweichen von der allgemeinen, so positiven Wertung des Romans in der amerikanischen Kritik bestehen. Es ist eine der ganz wenigen amerikanischen Rezensionen, denen ein Zuviel an Gelehrsamkeit in *Joseph in Egypt* zum Stein des Anstoßes wird. Die meisten Kritiker haben damit inzwischen kein Problem mehr. Edith Hamilton war eine deutsch-amerikanische Schriftstellerin und klassische Philologin. Sie hatte in Leipzig und München studiert und gehörte zu den ersten weiblichen Studenten an diesen Universitäten überhaupt. Sie, die auf der Höhe ihres Ruhms Ehrenbürgerin von Athen wurde, ist die vielleicht wichtigste Vermittlerin antiken Erbes in den USA im 20. Jahrhundert gewesen und hat mit vielen bedeutenden amerikanischen Schriftstellern und Intellektuellen in Verbindung gestanden. Ihr Buch *The Greek Way* (1930) hat in Amerika Epoche gemacht, ihre *Mythology* (1942) wird immer noch aufgelegt und ist auch in den Schulen bis heute ein Standardwerk.

Edith Hamiltons Rezension von Thomas Manns drittem Roman lässt indessen von der Bedeutung ihrer Autorin wenig ahnen. Sie ist von der halsstarrig durchgehaltenen – einzigen – These bestimmt, *Joseph in Egypt* sei ein im bestimmtem Sinne archäologisches Werk (also genau das, was es nach dem Willen des Autors von Anfang an nicht sein sollte). Weniger um einen Roman handle es sich hier als um »a trustworthy guidebook« ägyptischer Kultur, das nur den Fehler habe, dass es keine Fußnoten enthalte, an denen man die Richtigkeit der Mann'schen Deskriptionen überprüfen könne. Deshalb sei es nötig, möglichst schnell »a scholar's edition« vorzulegen, welchen Wunsch die vorliegende Ausgabe nach einem Dreivierteljahrhundert der Rezensentin nun posthum erfüllt. In seiner »antiquarischen Begeisterung« liege dem

343 Bd. 18, Nr. 19, S. 11–13.

Autor mehr an »archeological discoveries« als daran, dem Leser eine Identifikation mit den dargestellten Figuren als wirklich lebenden Gestalten zu ermöglichen, vielmehr wolle er diese offensichtlich vom Leser abrücken, sie ihm entfremden. »Their ways are not our ways nor their thoughts our thoughts.« (Mit dieser Ansicht steht die Rezensentin ziemlich allein unter den Leserinnen und Kritikerinnen des Romans da, betonen doch Willa Cather und erst recht Agnes E. Meyer gerade dessen großes Identifikationspotential.) Der Leser solle sich mithin nicht sagen dürfen: »How true that is, but, How strange that is«. Wenn aber dann doch einmal eine Nähe der fiktiven Gestalten zum Menschen von heute aufblitzt, hält die Rezensentin das für eine Inkonsequenz. Im Schlussabsatz ihrer von einer fixen Idee verfolgten und dem Roman keinerlei ästhetische Chance lassenden Besprechung – Thomas Mann scheint von ihr nicht erfahren zu haben – ist der Autor für sie erstaunlicherweise »perhaps the most eminent novelist of today«; gleichwohl lautet ihr Fazit: »In *Joseph in Egypt* he has chosen to do no more than lead us in an archeological dream.« Edmund Ordon hat in seinem Bericht über die amerikanische Kritik der *Joseph*-Romane vom Oktober 1943³⁴⁴ über diese Rezension geurteilt: »One can take this view as a frustrated antiquarian attempt to deal with a work of art.«

Edith Hamiltons Artikel hat die Opposition vieler Leser, zumal aus dem akademischen Milieu, zur Folge gehabt, deren Reaktionen in zwei Nummern der *Saturday Review* vom 24. September und 8. Oktober abgedruckt worden sind.³⁴⁵ Sie zeigen, dass die lebhafteste Resonanz des Romans in den USA keineswegs durch verlegerische und literaturpolitische Manipulation zu erklären ist.

344 Vgl. hier S. 294f.

345 Fitzroy K. Davis: *Letter to the Editor*. In: *Saturday Review*, Bd. 18, Nr. 22, 24. 9. 1938, S. 9; Moses Hadas: *Letter to the Editor*, ebd.; Ruth Mann: *Letter to the Editor*, ebd.; Herbert J. Muller: *Letter to the Editor*, ebd.; Annabel C. Roe: *Wanderer from Philistia*, ebd.; A. C. Anderson: *Wanderer to Philistia*, ebd. Nr. 24, 8. 10. 1938, S. 9; William B. Barker: *Witch Scene*, ebd.

Der erste Leserbrief, den die Redaktion deutsch mit *Bildungsroman* überschreibt, obwohl dieser das genaue Gegenteil zu demonstrieren sucht³⁴⁶, stellt die Gegenthese zu derjenigen von Edith Hamilton auf: Der Roman sei »remarkably modern and not archeological«. Und er hält der Rezensentin vor: »Apparently [...] she examined the book in the light of her own taste about novels rather than in the light of this illustrious author's intention.« Ein anderer Leser polemisiert noch schärfer gegen die Archäologie-These: »[...] no other reputable critic can have so completely missed the point of any reputable work.«³⁴⁷ Mit Recht fragen einige Leser, wieso Thomas Mann der bedeutendste Romanschriftsteller der Gegenwart sein solle, wenn seine Kritikerin an ihm so herummäkele.

Vor allem verärgert hat manche Leser das Unverständnis der Rezensentin für das Kapitel *Damengesellschaft* im »Siebenten Hauptstück«, in dem sich die geladenen Damen beim Anblick Josephs mit ihren Obstmessern in die Finger schneiden und die ganze Szene so in ein Blutbad verwandeln. Über die Absurdität dieser Episode und ihre Unauthentizität hat sich Edith Hamilton besonders mokiert. Hier wird sie von den kenntnisreichen Lesern widerlegt. Thomas Mann gebe ja nicht nur die Quellen dieser Szene im Roman selbst an – also doch eine der von der Rezensentin gewünschten »footnotes« –, sondern sie komme auch in den *Midraschim* vor, wie sie Louis Ginzberg (*The legends of the Jews*) gesammelt habe.³⁴⁸ Namentlich wirft man der Rezensentin vor, dass sie keinen Sinn für Thomas Manns Humor habe, der doch aus dieser Szene so deutlich hervorleuchte. »Certainly Thomas Mann has presented the event with excellent humor, keener than that of the modern newspaper man when reporting feminine foulness in the presence of Robert Taylor [dem populären amerikanischen Filmschauspieler] or some other popular hero.«

346 Fitzroy K. Davis, siehe S. 383, Anm. 345.

347 Herbert J. Muller, siehe ebd. 348 Moses Hadas, siehe ebd.

Man habe das Gefühl, »that Miss Hamilton has lost an opportunity both to laugh and to learn an ancient legend not given in our English Bible.«³⁴⁹

Auch wenn die Resonanz von *Joseph in Egypt* in den USA überwiegend positiv, ja enthusiastisch ist, bleiben doch Verrisse nicht aus. Abgesehen von Edith Hamiltons mäkeliger Versponnenheit, die freilich Thomas Manns Rang als Romanschriftsteller generell nicht antasten will, kommt von katholischer Seite – ähnlich wie in Deutschland – rigorose Ablehnung des Romans. In *America*, der Wochenschrift der Jesuiten (also in den amerikanischen Stimmen der Zeit) vom 26. März 1938 wettert Raymond J. McInnes wie ein barocker Moralprediger gegen diesen unzüchtigen Roman.³⁵⁰ Zunächst rühmt er ihn, in der rhetorischen Kunstfertigkeit seines Ordens geübt, zum Schein mit vollem Orgelwerk: »His reconstruction of the biblical drama is brilliant, vived, richly colored and persuasive. [...] His characters [...] dream and struggle as we do« – und so fort, aber dann: »and yet his book is not good. It is wrong and harmful in content and in suggestion. It is philosophically shallow and it reeks of sin.« Und mit wahrem Abscheu verweist der Rezensent auf die jede Dezenz vermessen lassende Schilderung der Liebesverfallenheit Mut-em-enets, in der die Immoralität des Buches, zumal des zweiten Bandes, in dem sich ein

349 Annabel C. Roe, ebd. – Offensichtlich haben die Redaktion noch weitere Leserbriefe erreicht. Doch sie wollte nun einen Schlusstrich ziehen: »[...] this will be the end of opinions of *Joseph in Egypt*, orthodox and heterodox«. Auffällig wieder, dass in Edith Hamiltons Rezension wie in allen abgedruckten Leserbriefen kein Wort über Thomas Mann und das »Dritte Reich« fällt. Das Urteil über die *Joseph*-Romane hat also meist keine politischen Implikationen. Dass, wie in der Kritik von Fadiman (vgl. hier S. 374ff.) oder derjenigen von Wilson Follett in *Atlantic Monthly* (New York) vom Juni 1938 (*Time and Thomas Mann*; Bd. 161, S. 792–794) »the greatest living German« (nicht nur der größte Schriftsteller) als angeblihes Opfer der nationalsozialistischen Bücherverbrennung heroisiert wird, ist eher die Ausnahme.

350 Raymond J. McInnes: *Not the Real Joseph in Egypt*. In: *America*, Jg. 58, 26. 3. 1938, S. 597–598.

wahrer Abschaum kundtue, ihren Gipfel erreiche: »His sex-rid-den second volume is scum.« So lautet der lakonische Schlusssatz der Besprechung.

Nicht ganz so rigoros fällt die Verwerfung in dem Artikel *The Alexandrian Mode* von P.C. Cleveland in der katholischen New Yorker Zeitschrift *The Commonweal* vom 15. April 1938 aus.³⁵¹ Pfiffig versteckt der Rezensent seine Ablehnung des Romans aus der Sicht der »katholischen Theologie« (die nur einmal in einer Klammer laut wird) hinter massiven ästhetischen Einwänden. Er verweist darauf, dass der Roman sowohl heftig attackiert als auch überschwänglich gelobt werde, wobei zu diagnostizieren sei: »[...] the critics seem prejudiced by political emotions«; kämen die Attacken doch vor allem aus Kreisen, die dem deutschen Faschismus nahestehen, die Lobreden hingegen von den »German leftists« und ihrem zahlreichen Anhang in den USA. Der Knopf-Verlag habe keine Skrupel, den »unsterblichen« *Joseph* in seiner Werbung als »perhaps the greatest creative work of the twentieth century« zu bezeichnen, obwohl dieses Jahrhundert schließlich noch 62 Jahre dauere und die zukünftigen kreativen Potenzen noch unbekannt seien – »even to the smartest American businessmen«.

Was den Roman präge – den gerade erschienenen freilich etwas weniger als die beiden vorangehenden –, sei ein neuer Alexandrinismus³⁵², dem man allzu »Kreatives« bei aller Intellektualität und Kunstfertigkeit des Autors schwerlich ablocken könne. Die Simplität der Bibel und der moderne Intellektualismus seien nun einmal heterogen, und es gelinge Thomas Mann nicht, diese beiden Quellen seiner Geschichten in »one organic whole« zu transformieren. Sein bewundernswert angelesenes Wissen werde nicht in eine authentische poetische Form gebracht. Das Buch

351 S. 693–694.

352 Ein Stichwort, das ja schon 1933 in der rechtsgerichteten Polemik in Deutschland gegen die *Geschichten Jaakobs* auftauchte: siehe die Rezension von Joachim Wecker hier S. 245–248, Anm. 64.

bilde mehr eine »popular philosophic history« und habe in seinem »overweight of unorganized knowledge« nichts mit »kreativer« Poesie zu tun. Über weite Strecken sei der Roman ganz einfach »boring«. Die Darstellung der ägyptischen Welt bleibe »oversophisticated and excentric, lacking real flesh and blood«. Die Gespräche zwischen Mut-em-enet und Joseph passten eher »into a morbid Park Avenue drawing-room« (die Park Avenue in Manhattan wurde vor allem von der New Yorker Luxusschicht bewohnt, die dort ihren exquisiten Bedürfnissen nachging), Huj und Tuij oder die beiden Zwerge wirkten wie grotesken siamesischen Porzellankabinetten entsprungen. Als Ganzes seien die Joseph-Romane ein ephemeres Gebilde, das bald mit Sicherheit »out of date« sei. »The author of the *Magic Mountain* and *Death of Venice* is a morbid poet of *décadence* also in his biblical novels.« So der Schlusssatz dieses Verrisses.

Eine Besprechung, die weit über eine Rezension hinausgeht, die Brücke schlägt von der Literaturkritik zur Literaturwissenschaft, ist das erste Buch oder besser Büchlein zu den Joseph-Romanen: die schon erwähnte³⁵³ Studie von Harry Slochower zu *Thomas Mann's Joseph Story* mit ihren Anhängen. Harry Slochower war ein aus der Bukowina stammender jüdischer Germanist und Psychoanalytiker, der am Brooklyn College in New York lehrte. Da er dem Marxismus nahestand, wurde er seit 1940 der angeblichen Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei verdächtigt und 1952 aus seinem Lehramt entlassen (1956 rehabilitiert). Seine Joseph-Studie hat er 1937 *Thomas Mann* vorgelegt und mit ihm darüber korrespondiert.³⁵⁴ Mit dessen Billigung erschien sie gleichzeitig mit dem *Joseph in Egypt* bei Knopf in New York und hat manche in der Folgezeit erschienene Besprechung des Romans beeinflusst. Die Beziehung auf den Freud-Essay von 1936 in mehreren Rezensionen ist nicht zuletzt durch Slochower vermit-

353 Vgl. hier S. 303, Anm. 179 u. S. 377.

354 Vgl. Brief vom 27. 11. 1937; *DüD* II, 212f.

telt, der als Psychoanalytiker an diesem Essay naturgemäß besonderes Interesse hatte. Der Name Freud kommt schon in dessen erster Zeile vor.

Die »epochal story«³⁵⁵ von Joseph und seinen Brüdern wird von Slochower als eine Sequenz »archetypischer Situationen« beschrieben³⁵⁶, die dem symbolischen Realismus des Romans entsprechen, der eben »a synthesis of the realistic and symbolic techniques« sei.³⁵⁷ Das Leben erscheine als »timeless schema.«³⁵⁸ Die Archetypisierung der Personen und Situationen bilde den Kulminationspunkt von Thomas Manns künstlerischer Entwicklung, die Romane seien sein ästhetisches Testament.³⁵⁹ Ihre diskursive Durchdringung und den philosophischen Rückgriff auf Mythen vergleicht Slochower mit den platonischen Dialogen. Das Wegweisende von Thomas Manns Romanwerk sieht er darin, dass jetzt nicht mehr die Individualität im Bilde der großen Heroen der Moderne: Don Juan oder Faust, Tristan oder Parsifal verherrlicht werde, die Nachkömmlinge des »uomo singulare« der Renaissance, sondern der Mensch, der seine Vollendung im Rekurs auf »archetypal patterns«, in der mythischen Identifikation sucht: in der »conformity to pattern«. Thomas Manns biblische Menschen seien nicht mehr stolz auf ihre Einzigartigkeit, sondern: »They are joyous about their typicality.«³⁶⁰ Der Mythos werde zur Legitimation des Lebens. Thomas Mann sei so der Wegbereiter einer »post-individualistic era.«³⁶¹ Da ist ein wenig der ideologische Wunsch der Vater des exegetischen Gedankens. Slochower bahnt hier einen Deutungsweg, auf dem sich zumal nach dem Erscheinen des letzten Romans der Tetralogie die marxistische Rezeption (Georg Lukács, Hans Mayer) fortbewegen wird.³⁶² Die in Manns Werk bisher vorwaltende Antithese zwischen dem Ego und seiner Gesellschaft werde nun durch eine Synthese ersetzt. Slochower zieht eine kühne Parallele zwischen Goethes *Faust I*

355 Slochower 1938, S. 4. 356 Vgl. ebd. S. 9. 357 Ebd. S. 6.

358 Ebd. S. 9. 359 Vgl. ebd. S. 10. 360 Ebd. S. 13f. 361 Ebd. S. 15.

362 Vgl. hier S. 427-430.

und II einerseits und dem Zauberberg und Joseph andererseits. Bleibe Faust im ersten Teil ganz im Rahmen des *uomo singulare*, so spiele er im zweiten Teil (angeblich) »his social role following the stormy days of his individualistic adventurings«. ³⁶³ Der gleiche Schritt unterscheide den Protagonisten des Joseph von demjenigen des Zauberberg.

Während sich die meisten Rezensenten von *Joseph in Egypt* dem Thema der Sexualität eher mit vornehmer Zurückhaltung annähern, rückt ihm der Psychoanalytiker Slochower auf die Haut, wenn er dafür auch die Fußnoten vorzieht. So betont er auch – das ist im puritanischen Amerika zu dieser Zeit durchaus kühn – die homosexuelle Konstante in Thomas Manns Prosa, die sich in der Zeichnung Josephs fortsetze, dessen Schönheit männliche und weibliche Qualitäten vereine. Natürlich fasziniert auch ihn die Liebesverfallenheit *Mut-em-enets* besonders. Die einschlägigen Kapitel erschöpfen nach seinem Urteil nahezu die ganze Phänomenologie der Liebe. ³⁶⁴ Und er vergleicht *Mut* in ihrer Liebesraserei sowohl mit *Penthesilea* als auch mit *Kundry* in Klingsors *Zaubergarten*.

Eine große Rolle spielt in Slochowers Studie – anders als in den meisten Rezensionen – Thomas Manns indirekte Kritik am deutschen Faschismus. Im Gegensatz zu der faschistischen Ideologie seien die dem Mythos respektive der Geschichte entsprechenden zirkulären und linearen Zeitkonzeptionen in einen dialektischen Prozess verwoben. Das sei »Mann's mythical reply to Fascist anthropology and sociology«. ³⁶⁵ Der Rückgriff auf die hebräischen Legenden als Quellen und Muster der menschlichen Entwicklung bildeten die Gegenaktion zu Alfred Rosenbergs »arischem« Denken (»pan-Aryanism«). Freilich verherrliche Thomas Mann die Hebräer nicht, da er einen überraschenden Standpunkt einnehme, die Rassenmischungen im alten Orient ausgiebig beschreibe, um die nationalsozialistische Rassenpsychologie zu unterminieren. ³⁶⁶

363 Slochower 1938, S. 17. 364 Vgl. ebd. S. 47.

365 Ebd. S. 16. 366 Vgl. ebd. S. 54.

Die Figur Beknechons und seiner fremdenfeindlichen Umgebung sei unmissverständlich eine Anspielung auf den nationalsozialistischen Rassenwahn, und Mut-em-enets Denunziation des hebräischen Sklaven Joseph reine »Fascist demagogy«, nach deren Muster inszeniert – und andere Beispiele mehr.³⁶⁷ Der ganze Roman sei eine Absage an den faschistischen Irrationalismus, gerade indem er der irrationalen Seite des Lebens ihr Recht einräume; poetisch nennt er ihn »a pilgrimage into the night, with the mind constantly shifting toward the day«.³⁶⁸

Sosehr sich die Joseph-Romane in die mythische Vergangenheit vertiefen, so sehr sind sie für Slochower doch ein Roman der Zukunft, und in dieser Hinsicht spielt er sie gegen Prousts *À la recherche du temps perdu* aus, die sich vom Bann der Vergangenheit nicht lösen könne.³⁶⁹ Ihr Weg führe von einem »primitive collectivism«, wie er sich in Josephs Brüdern offenbare, über »cultural individualism and aristocratic humanism«, wie er den jungen Joseph präge, zu einem »socialized collectivism«, der vom noch ausstehenden vierten Roman her seine Schatten vorauswerfe.³⁷⁰ Und hier träfen sich auch Psychoanalyse und Soziologie, reichten Freud und Marx sich die Hände.

Slochower prophezeit für den vierten Roman – und es ist ein merkwürdiger Umstand, dass Thomas Mann dies alles gelesen hat, bevor er *Joseph der Ernährer* ausarbeiten wird – mit deutlich marxistischem Vokabular eine sozialistische Entwicklung Josephs: »Joseph's sociality is true international collectivism«³⁷¹; und so werde er auch eine »socialist economy« fördern.³⁷² Als Grundtendenz des abschließenden Romans kündigt er an: »[...] interpenetration between pity toward origins and irony toward the future, of stasis and kinesis, is, in political terms, a militant humanism to the end of an alignment into a true sociality«³⁷³ – wo Faust, nunmehr befreit von seiner Egomania, auf freiem Grund

367 Ebd. S. 55ff. 368 Ebd. S. 6. 369 Vgl. ebd. S. 56.

370 Ebd. S. 60f. 371 Ebd. S. 61. 372 Ebd. S. 62. 373 Ebd. S. 66.

mit freiem Volke stehen werde (wenn es denn für Joseph mehr stimmen wird als für Faust).

Im Jahre 1970 ist ein Reprint von Slochowers Studie erschienen – mit fünf »additional pages« zum letzten Roman der Tetralogie.³⁷⁴ Erstaunlicherweise misst der Autor *Joseph the Provider* jedoch nicht an seiner einstigen »Prophetie« des vierten Romans, ja dessen soziale Aspekte treten für ihn deutlich hinter den theologischen zurück. Was ihn nun mehr bewegt, ist die Differenz zwischen göttlichem und menschlichem Weltziel, der Ausschluss Josephs von der Segensnachfolge, die statt seiner nun Juda antritt, die Fügung Jaakobs – als der eigentlichen Hauptfigur der Tetralogie, der ihr Anfang wie ihr Ende gehöre – in den göttlichen Heilsplan und seine Prophetie der christlichen Trinität. Auch wenn Slochower Josephs Bodenreform einem »socialist collectivism« naherückt³⁷⁵, scheint ihn die sozial-ökonomische Seite des letzten Romans nicht mehr vorrangig zu interessieren, sondern er wird ihm zum »moral-esthetic counterpoint to the disorder of our day«.³⁷⁶

Ganz zuwider können Thomas Mann Slochowers Perspektiven – trotz gewisser Skepsis – nicht gewesen sein, sonst hätte er niemals geduldet, dass dessen Interpretation zusammen mit *Joseph in Egypt* in seinem eigenen Verlag erschien.³⁷⁷ Slochower hat viel Zustimmung, aber auch scharfe Kritik für seine Thesen erfahren.

374 Vgl. auch Harry Slochower: *Mann's Latest Novels. Tangential Conclusion to the Joseph Story*. In: *Accent*, Jg. 4, Nr. 1, Sommer 1943, S. 3–8, u. dass. in: *Accent Anthology*, S. 656–663, sowie Harry Slochower: *A Psychology of Myth: Joseph the Provider*. In: *Quarterly Review of Literature*, Herbst 1944, S. 74–77.

375 Slochower 1970, S. 66c.

376 Ebd. S. 66e.

377 Thomas Mann hat auch spätere Arbeiten von Slochower über ihn und die Joseph-Romane gelesen, so seine Studie *Thomas Mann and Universal Culture. An Interpretation of His Joseph Cycle*. In: *Southern Review*, Jg. 4, Nr. 4, April 1939, S. 726–744. Vgl. Manns Brief vom 26. 8. 1938 (er kannte das Manuskript schon vor dessen Veröffentlichung), in dem er diesen Gedanken der »Universal-Cultur« als prägend für sein Werk unterstützt (DüD II, 215).

Und Thomas Mann wurde in die Auseinandersetzung unmittelbar hineingezogen. Im Juni 1942 veröffentlichte der Germanist Meno Spann in den *Publications of the Modern Language Association of America* einen Aufsatz über die *Josephs-Romane*³⁷⁸, den er Thomas Mann zuschickte und über den dieser sich beifällig äußerte.³⁷⁹ Dass dieser Aufsatz einige Spitzen gegen Slochower und seine Deutung der *Joseph-Romane* von Freud her enthielt, hat er nicht weiter ernst genommen. Er habe, schreibt er am 19. Juni 1942 an Slochower, »diese leicht eifersüchtig anmutende Gelehrtenpolemik nicht so geachtet«. Doch Slochower fühlte sich verletzt und unterstellte Spann faschistische Sympathien. Thomas Mann gesteht nun: »[...] ich komme mir etwas lächerlich vor als Streitgegenstand zwischen zwei kritischen Gelehrten«. Er mag sich da, Propheten rechts, Propheten links, als Weltkind in der Mitten gefühlt haben.

»Ihre *Joseph-Deutung* mag analytisch etwas überinterpretiert sein«, so Thomas Mann weiter in seinem Brief vom 19.6.1942, »das habe ich gesprächsweise gelegentlich zugegeben. Aber die Analyse, im speziellen Sinne des Wortes, als kritisches Mittel bei der Beurteilung des Romans zu benutzen, dazu habe ich selbst ja jedermann durch meine Bekenntnisse über Freud und das Verhältnis des *Joseph* zu seiner Welt ein volles Recht gegeben« – ein deutliches Eingeständnis, dass er mit diesem Essay die Rezeption seines Romans steuern wollte. Die deutsche Romantik aber – statt Freud – zur Folie der Interpretation zu machen, wie es Spann wolle, sei gar keine Alternative in seinem Sinn, habe er doch Freud und die Romantik in seinem früheren Aufsatz *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte* gerade in einem Geiste zusammengespant.³⁸⁰ An Agnes E. Meyer schreibt er am 12. Juli 1942 über diesen Fall: »Der marxistische Psycho-Analytiker Slochower«,

378 *Der Josephsroman in Thomas Manns Gesamtwerk*. In: *Publications of the Modern Language Association of America*, Jg. 57, Nr. 2, Juni 1942, S. 552–571.

379 Vgl. Brief vom 16.6.1942; DÜD II, 255. 380 DÜD II, S. 256.

der von Meno Spann »unnötiger Weise attackiert« worden sei, habe »an anderer Stelle scharf geantwortet und, nicht ganz zu Unrecht, Herrn Spann eines gewissen Nazismus beschuldigt. Ich komme mir etwas drollig vor als Zankobjekt zwischen den eifernen Gelehrten.«³⁸¹

Eine Art Schlussstein der amerikanischen Rezeption der *Joseph-Romane*, vor dem Erscheinen von deren Schlussstück, stellt Rudolf Kaysers (deutsch geschriebene) Gesamtwürdigung im *German Quarterly* vom März 1939 dar³⁸², welche die Tetralogie in den Rahmen der Erforschung des »biblischen Mythos« seit Herders Traktat *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1774–1776) und Goethes Beschäftigung mit den biblischen Patriarchengeschichten sowie zugleich vor den Hintergrund der modernen psychologischen Erfassung des Mythischen stellt. Der Bundesgedanke im Sinne wechselseitiger »Heiligung« Gottes und des Menschen ist für Kayser der zentrale theologische Gesichtspunkt von Thomas Manns biblischem Romanwerk und der Gedanke »Mythos als Lebensgründung« die Grundformel seiner Personen- und Handlungskonstellation. Die biblischen Stammväter sind »auch Stammväter und Vorbilder im Sinne des mythischen Verhaltens«. So werde Jaakob zur eigentlich »gründenden« Gestalt der Romane. »Der Stammvater ist der *Heros eponymos*, der Namensträger, der nachträglich an die Spitze der genealogischen Tradition gestellt wird, um so die Idee des Stamms zu verkörpern. Jakob wird mit Israel gleichgesetzt, um die Geschichte des Volkes Israel von einem mythologischen *Heros* abzuleiten. So steht der Mythos am Beginn der Tradition, um das Leben zu legitimieren.« Während zumal die negativ eingestellte Rezeption der *Joseph-Romane* – vor allem in Deutschland –, aber auch manche wohlmeinende Kritik, ja zuweilen der Autor selbst, jene als ein Abschiedswerk bürgerlicher Kultur betrachten, sieht Kayser die »Rückwanderung in der

381 TM/AM, 416.

382 Rudolf Kayser: Über Thomas Manns *Joseph-Roman*. In: *German Quarterly*, Jg. 12, März 1939, S. 99–105.

Zeit« und die »psychologische Rückwanderung« als Anlauf für eine entschiedene Bewegung in die Zukunft. Mit den Titelwörtern von Goethes Gedicht *Willkomm und Abschied* ist Thomas Manns biblische Tetralogie für Kayser nicht »Abschied«, sondern »Willkomm« einer neuen Zeit und Literatur.

Edmund Ordon hat auch die amerikanische Kritik des dritten *Joseph-Romans* mit gewohnter Schärfe gesichtet und gerichtet.³⁸³ Sein überzogenes Urteil lautet, »that neither Mann's purpose nor his technique has been comprehended by his critics«. Immer noch komme der künstlerische Aspekt zu kurz. Thomas Mann werde nicht als Künstler, sondern als in der Kulturgeschichte dilettierender Literat wahrgenommen (»as a man of letters dubbling in the history of occidental culture«). Was er den amerikanischen Rezensenten vor allem vorwirft, ist die Tatsache, dass die enge Verbindung der drei Romane von ihnen nicht beachtet werde, wie sie durch die im »Vorspiel« exponierten Themen hergestellt werde, die *Höllenfahrt*, welche doch »the key to the meaning and the artistic structure of the entire cycle« sei. Stattdessen werde jeder Roman »as a separate unit« interpretiert.

Ordon wehrt sich gegen jede ideologische Vereinnahmung der *Joseph-Romane*, wie sie zumal von sozialistischer oder jüdischer Seite versucht worden sei (»the Hebrew element is but one among many«). »Orthodox Catholic critics have condemned or at least have been sceptical about what they regard to be Mann's theology. Socialist critics eagerly sought for implications of a coming socialist commonwealth, though some were made to tremble by what an anti-rational attitude might make of the cycle. For some critics the Joseph story was a symbol of the development of mankind; for others an allegory of human history. All American criticism has been concerned with the conceptual content of the novel and has almost completely neglected to view it as a work of art.« So das pessimistische Resümee Ordons, dessen Schwarzse-

383 Siehe S. 294f. u. Anm. 161.

herei dem überwiegend hohen Rang der amerikanischen Kritik freilich kaum gerecht wird.

IV Joseph der Ernährer

Europa schweigt – Reaktionen in
der Schweiz und in Schweden

Als im Herbst 1943 der letzte Band der *Joseph-Tetralogie* in Stockholm erscheint, ist die innerdeutsche Kritik zum Schweigen verurteilt, als Folge des ›Anschlusses‹ natürlich auch die österreichische, die den ersten drei Romanen nahezu einhellig positiv gegenübergestanden hatte; ebenso die ungarische und tschechische, die sich erst nach dem Ende des Krieges wieder – durchweg positiv – zu Wort melden kann. Auch aus England – trotz der im Juni 1944 erscheinenden Übersetzung von Helen Lowe-Porter – oder Frankreich ist so gut wie keine Reaktion zu hören. In einem Europa, das »verriegelt und versunken« ist³⁸⁴, dringen fast nur aus dem Erscheinungsland des Romans und vor allem aus der Schweiz Stimmen an die Öffentlichkeit. Das vom Krieg verheerte Europa schweigt.

Bermann Fischer hat Ende März 1944 Thomas Mann »einen ganzen Stoß schweizerischer Pressestimmen über den IV. Joseph« geschickt, wie er in seinem Brief an Agnes E. Meyer vom 2. April 1944 schreibt. »Soviel Einfalt darin zu Worte kam, es war doch eine erregende, fast traumhafte Lektüre. In Stockholm gesammelt, Europa, die Schweiz, deutsche Meinungen über ein deutsch erschienenes Buch! Ehrenvoll und zu feierlichen Ausdrücken geneigt war fast alles, ausgenommen [...]« – doch davon später.³⁸⁵ Die Schweizer Kritik befand sich gegenüber Thomas Mann in einer prekären Lage. Da sich die Schweiz zu strikter Neutralität

384 Thomas Mann an Peter Suhrkamp, 25. 6. 1948; DüD III, 173.

385 TM/AM, 547.

im Krieg verpflichtet hatte, war die Presse streng angehalten, jede Provokation zumal gegenüber dem übermächtigen Nachbarn Deutschland zu vermeiden. (Man kann hier durchaus von Zensur reden, die freilich nur in der Form nachträglicher Abmahnung ausgeübt wurde.) Auch die Literaturkritik hatte Selbstzensur zu üben. Ohnehin war es heikel, dass ein in Deutschland verfemter, als Staatsfeind angesehener Autor derart positiv besprochen wurde, noch dazu vonseiten einer Reihe von Emigranten. Deshalb mussten die Rezensenten allzu deutliche politische Anspielungen vermeiden, sich (mit Dolf Sternberger zu reden) einer »verdeckten Schreibweise« befleißigen und die Anspielungen auf den aktuellen politischen Hintergrund des jüngsten *Joseph*-Romans weithin ausblenden.

Der in die Schweiz zurückgekehrte frühere Kritiker der *Frankfurter Zeitung* Bernhard Diebold veröffentlicht seine Rezension von *Joseph der Ernährer* gleich viermal, in freilich verschiedenen Varianten, 1943 zunächst in der *Baseler National-Zeitung* und in der *Züricher Weltwoche*, im nächsten Jahr im *New Yorker Aufbau* und nach dem Krieg auch noch in der *Berliner Allgemeinen Zeitung*.³⁸⁶ Meist bleibt er bei einer feuilletonistisch-flotten Oberflächenbetrachtung stehen, ohne wirklich zu den Grundproblemen des Romans vorzudringen. Wie fremd dieser ihm im Grunde bleibt, zeigt etwa sein Psychogramm des »zähen Patriarchen« Jaakob, der für ihn ein »Schauspieler« ist, der Gott und die Welt für seine ich- und stammesbezogenen Pläne instrumentalisiert.³⁸⁷ Obwohl Diebold nach seinem Verriss des ersten Romans eine positive Kehrtwende in der Bewertung der *Joseph*-Romane vollzogen hatte, die ihm zumal der Autor nicht abnahm, zeigt sich in seiner letzten Kritik noch einmal, dass er den Zugang zu Thomas Manns

386 Bernhard Diebold: *Thomas Manns »Joseph der Ernährer«*. In: *National-Zeitung*, Jg. 24, 31. 10. 1943; dass. in: *Die Weltwoche*, Jg. 11, 26. 11. 1943; dass. in: *Aufbau*, Jg. 10, 14. 7. 1944; dass. unter dem Titel: *Thomas Manns »Joseph«*. In: *Allgemeine Zeitung*, Jg. 1, Nr. 3, 12. 8. 1945, S. 3.

387 In: *Aufbau*, siehe Anm. 386.

Opus magnum nie gefunden hat. Sein Resümee in einer seiner Rezensionen ist in ein elegantes Bild gekleidet, verfehlt aber vollkommen den Kern der Roman-Tetralogie, wenn er sie als ein Werk totaler metaphysischer Skepsis ausgibt: »Es ist schon ein gewaltiges Werk des Skeptikers – vergleichbar einer gotischen Kathedrale, hochgewölbt, mit witzigen Dämonen, auf den Fialen hockend – aber kein Altar steht mehr im Innern.«³⁸⁸

Max Rychner, Leiter der Kulturabteilung der Tat, der mit Thomas Mann verschiedentlich in persönlicher Verbindung stand, stellt seine Rezension vom 30./31. Oktober 1943 (TMA) unter das Thema *Weltgeschichte als Familiengeschichte*, vergleicht die *Joseph-Romane* als Generationenroman einmal mehr mit den *Buddenbrooks*. Bemerkenswert, dass Rychner den Roman nicht aus dem Geiste der Psychoanalyse deutet – von ihr ist in den Schweizer Besprechungen kaum mehr die Rede, der Name Freud kommt so gut wie überhaupt nicht mehr vor –, sondern diesem Geist geradezu entgegengesetzt: »Während das wissenschaftliche Bewußtsein der Psycho-Analyse mythenzerstörend im Dienst eines Aufklärungs-ideals sein wollte, will das künstlerische Bewusstsein Thomas Manns mythenbewahrend sein, indem es die Geschichten in dem Element einer modernen Ironie entwickelt«, die sich immer wieder selbst ironisiere. Und diese Metaironie hat für Rychner nicht das Ziel zu destruieren, sondern aufzubauen.

Die mit Abstand gewichtigste und eingehendste Kritik, die in der Schweiz publiziert wird, ist die Rezension von Käte Hamburger in *Der kleine Bund* vom 14. November 1943.³⁸⁹ Sie wird in schwedischer Übertragung wenige Tage später in *Göteborgs Handels- och Sjöfarts-Tidning* erscheinen³⁹⁰ und in erweiterter Form unter dem Titel *Der Roman vom Mythos* fünf Jahre später in der *Hamburger*

388 In: *National-Zeitung*, siehe S. 396, Anm. 386.

389 Käte Hamburger: *Thomas Manns Joseph-Roman*. In: *Der kleine Bund*, Jg. 24, Nr. 16, 14. 11. 1943, S. 361–364.

390 18./19. 11. 1943.

Akademischen Rundschau.³⁹¹ Käte Hamburger hatte 1932 Thomas Mann persönlich kennengelernt. Seither standen sie bis zu seinem Tode im Briefwechsel, der seit dem Erscheinen des *Doktor Faustus* freilich wegen der kritischen Einwände der Rezensentin und ihrer offenkundigen Verschnupftheit über die »verehrenden Frauenzimmer«³⁹² im Umkreis Adrian Leverkühns: Kunigunde Rosenstiel und Meta Nakedey, in denen sie sich nicht ganz zu Unrecht gespiegelt sah, nicht wenig eingetrübt war.³⁹³ Ihre 1933 publizierte Monographie *Thomas Mann und die Romantik* wurde wenige Monate nach ihrem Erscheinen vom Berliner Verlag Junker & Dünnhaupt wegen der jüdischen Herkunft der Verfasserin eingestampft. Schon am 26. April 1934 schrieb sie einen ausführlichen Brief über die beiden ersten *Joseph-Romane* an Thomas Mann.³⁹⁴ Dieser Brief bringt den Autor im Hinblick auf das noch zu Schreibende in seltene Verlegenheit, wie seine Antwort vom 4. Mai 1934 zeigt: »Sie haben eine so große Art, von meinem Erzählwerk zu sprechen, daß ich wahrhaft bewegt und auch ein wenig bedrückt davon bin; denn werde ich mit der Weiterentwicklung des religiösen Hochstaplerchens, das der kleine Joseph im Gegensatz zu seinem biedereren Erzeuger doch eigentlich ist, Ihre menschlich und geistig so hochgespannten Erwartungen erfüllen können?«³⁹⁵

Käte Hamburger hat Thomas Mann ihre Besprechung des *Erzählers* natürlich zugesandt, und er reagiert in einem Brief an die Autorin vom 15. Dezember 1943 auf dieses »erst[e] kritische[] Echo« der deutschen Ausgabe seines Romans, »deren Existenz im fernen Europa, in Schweden und in der Schweiz, noch immer etwas Traumhaftes« hat, mit ganz ähnlichen Worten wie später in seinem Brief an Agnes E. Meyer.³⁹⁶ Zu den Paradoxien dieser Aus-

391 Jg. 2, H. 11/12, Mai/Juni 1948, S. 605–614. 392 Tb. 10. 12. 1947.

393 Vgl. TM/Hamburger u. den Kommentar zu *Doktor Faustus*; GKFA 10.2, S. 108f.

394 TM/Hamburger, 30f. 395 Ebd. S. 32.

396 TM/Hamburger, 74; vgl. TM/AM, 547.

gabe – ein deutsches Buch, in Schweden gedruckt, nur hier und in der deutschsprachigen Schweiz besprochen, in Deutschland selbst totgeschwiegen – gehört auch, dass sein Autor die erste Rezension erhält, bevor er das Buch selbst in Händen halten kann. Thomas Mann, der in dem zitierten Brief an Käte Hamburger knapp ein Jahrzehnt zuvor die Befürchtung hatte, er werde die »hochgespannten Erwartungen« der Kritikerin nicht erfüllen können, stellt nun mit Erleichterung fest, »dass eine Kennerin wie Sie kein Abfallen dieses Schlussbandes gegen die früheren empfindet«. ³⁹⁷

Käte Hamburgers Rezension von *Joseph der Ernährer* bildet den öffentlichen Auftakt ihrer sich über Jahrzehnte erstreckenden Auseinandersetzung mit der *Joseph-Tetralogie*³⁹⁸, die sie »eines der seltsamsten und kompliziertesten, im Doppelsinne des Wortes ›bedeutungsvollsten«, aber zugleich heiter-humoristischsten Werke der neueren Weltliteratur« nennt. Hier liege eine »völlig neue Art und Form der epischen Dichtung« vor. Sie sei gewissermaßen gedichtete »Religionswissenschaft«, der *Ernährer* insbesondere – der »schönste« von allen vier Romanen in seinem »Welthumor« (den Terminus »Ironie« meidet die Rezensentin gänzlich, in ihrer späteren Monographie über den Roman weist sie die Distanzhaltung der Ironie für die *Joseph-Tetralogie* ausdrücklich zugunsten der Identifikationsstimmung des Humors zurück) – ein »exegetischer Roman«, dessen Sprache »zugleich archaisch und modern, dichterisch und wissenschaftlich, mythisch und kritisch, ernst und humoristisch« sei. Eindringlich zeichnet die Rezensentin seine mythische Konzeption nach, vor allem das Grundbild der »rollenden Sphäre«, das den wechselseitigen Wan-

397 TM/Hamburger, 74.

398 Vgl. bes. ihre Monographie: *Thomas Manns Roman »Joseph und seine Brüder«. Eine Einführung.* Stockholm 1945 (2., veränderte Aufl. unter dem Titel: *Der Humor bei Thomas Mann. Zum »Joseph«-Roman.* München 1965; leicht verändert unter dem Titel: *Thomas Manns biblisches Werk. Der Joseph-Roman. Die Moses-Erzählung ›Das Gesetz‹.* München 1981).

del des Himmlischen ins Irdische und des Irdischen ins Himmlische als Hauptthema der Romane zum Ausdruck bringe.³⁹⁹ All das hat sie in ihrer späteren »Einführung« in Thomas Manns biblisches Werk und deren bearbeiteten Neuauflagen weiter elaboriert. Hier wird die Brücke von der Rezension zur Metaebene der philologischen Exegese geschlagen, und das hat Thomas Mann bewundernd zu würdigen verstanden: »Das Buch ist ein Ereignis in meinem Leben, – ich darf und muss es so nennen«, schreibt er am 31. Januar 1946 an die Autorin, »da es eine Exegese meines Werks von dieser liebevollen, wissenden und alles aufzeigenden Breite und Tiefe, eine solche Auslegung nicht nur des Joseph-Opus, denn Ihre Kritik führt ja weit über dieses hinaus und umfasst das Ganze, wie allerdings auch der Joseph das Ganze umfasst und rekapituliert, – noch nicht gegeben hat.«⁴⁰⁰

Auch Eduard Korrodi muss als Chefkritiker der *Neuen Zürcher Zeitung* natürlich das Wort ergreifen, was er denn auch mit nicht mehr ganz so stumpfer Feder wie in den Rezensionen zuvor tut.⁴⁰¹ Man hat sogar den Eindruck, dass ihm der jüngste Roman gefällt. Vor allem die Träume, die »Goldadern dieser Romane«, scheinen es ihm angetan zu haben. Er würdigt den »Altersstil«, der sich zumal in den Längen des Romans ausprägen (»die Längen werden des Dichters unerschöpfliche Wonnen«), und er vergleicht das Schlussstück der Tetralogie in dieser Hinsicht mit Hermann Hesses *Glasperlenspiel*.

Im *St. Galler Tagblatt* vom 1. Dezember 1943 (TMA)⁴⁰² entwickelt Thomas Manns Pfarrer-Freund und Korrespondent Kuno Fiedler seine Besprechung aus der Perspektive einer religiös grundierten »Philosophie des Humors«, des »Lachens« und »Spiels« im Schlussstück der Romantetralogie, ohne – zweifellos aus Grün-

399 Vgl. Stellenkommentar zu S. 145²⁰⁻²¹. 400 TM/Hamburger, 94.

401 Joseph der Ernährer. Thomas Manns letzter Band der Joseph-Romane. In: *Neue Zürcher Zeitung*, Jg. 164, Nr. 1834, Morgenausgabe, 20. 11. 1943.

402 Kuno Fiedler: *Thomas Manns Josephsroman* beendet.

den der Selbstzensur – auf den durchaus gegenläufigen Zeithintergrund einzugehen (der Krieg ist in der neutralen Schweiz tabu), und resümiert nur mit untergründiger Ironie, im Hinblick auf das Totschweigen des Romans im Lande seiner Sprache, hier liege ein »Meisterwerk« vor, »wie es im deutschen Schrifttum bisher noch nicht vorhanden gewesen ist. In Amerika geschrieben und in Schweden gedruckt, gehört es doch zum Wertvollsten, was das deutsche Volk [!] zur Geistesgeschichte unserer Zeit beigetragen hat«. Für Fiedler ist *Joseph der Ernährer*, gerade weil er jeder »theologischen Systematisierung spottet«, die Religion von begrifflicher »Eindeutigkeit« fernhält und ins »Zwielicht« des Ja und Nein taucht, als (an den klassischen englischen Roman gemahnender) »humoristischer« auch ein »religiöser« Roman. Das durch ihn ausgelöste Lachen setze das Belachte nicht herab, sondern sei »Anerkennung des ewig Gültigen und Beispielhaften«. Was Pfarrer Fiedler gerade die »religiöse Sinnhaftigkeit« des Romans verbürgt, sein Humor, macht ihn – wie üblich – der katholischen Luzerner Zeitung *Vaterland* in ihrer Rezension vom 20. November 1943 (TMA) verdächtig, da sie in ihm ein Medium der Relativierung des Religiösen argwöhnt.

Die massivste Ablehnung erfährt der Roman in dieser Hinsicht durch die »Entgegnung« eines Kaspar Egli⁴⁰³ auf die Rezension von Eduard Motschi im *Basler Volksblatt*⁴⁰⁴ (zeitgleich im *Glamer Volksblatt*) vom 10./11. Dezember 1943 (TMA). Motschi vergleicht die *Joseph*-Romane mit Goethes *Faust* und hebt hervor, »wie die beiden großen Dichter in so souveränem Humor mit dem Allerheiligsten umspringen«, verteidigt das aber und hält es nicht für einen Ausdruck von Irreligiosität. Dagegen setzt sich nun Egli (offenbar ein geistlicher Herr) zur Wehr, der in seiner Entgegnung vom 27. Dezember 1943 (TMA) »den Roman vom christlichen Standpunkt aus nach seinem sittlichen und religiösen Ge-

403 Kaspar Egli: »Joseph, der Ernährer«. Eine Entgegnung. In: *Basler Volksblatt*, 71. Jg., Nr. 299, 27. 12. 1943.

404 71. Jg., Nr. 286 u. 287, 10. 12. u. 11. 12. 1943.

halt zu würdigen« unternimmt. In seiner inquisitorischen Verfolgung vermeintlicher Gotteslästerungen in der Tetralogie geht der entrüstete Leser so weit, dass er glaubt, die Dreieckstheologie der Priester zu On sei »offenbar eine abgeschmackte Parallele zur Ehe im Dreieck«. Am Ende wird dem »Linken« Thomas Mann vorgehalten, er leiste dem »Bolschewismus des Geistes« Vorschub. Thomas Mann berichtet in seinem Brief vom 2. April 1944 an Agnes E. Meyer von der Polemik dieses Repräsentanten einer *Ecclesia militans*. Das oben abgebrochene Briefzitat sei hier fortgesetzt: die Schweizer Kritik ergehe sich durchgängig in feierlichem Lob, »ausgenommen eine christliche Polemik gegen den »lästerlichen« Charakter des Buches, seine ironische Theologie.«⁴⁰⁵ Thomas Mann nimmt es indessen mit Gelassenheit.

In eine ähnliche Richtung wie die Besprechung Kuno Fiedlers weist die Rezension des *Berner Tagblatts* vom 16. Februar 1944⁴⁰⁶ (TMA), welche die »Bezauberung« durch den Roman hervorhebt, die nicht zuletzt durch seine humoristische Tönung, das »Augenzwinkern« auch gegenüber dem Heiligsten ausgelöst wird, das freilich »von kirchlicher Seite aus kritisiert worden« sei, »und wohl mit etlichem Rechte!« Offenbar bezieht sich der Rezensent auf die »Entgegnung« des Eiferers Kaspar Egli im *Basler Volksblatt*. Dass er die letzten Worte nicht ganz ernst meint, zeigt seine Einsicht, dass bei Thomas Mann »hinter dem Lächeln doch der Ernst steht« und eine durchaus religiöse »Zuversicht«. Im Übrigen sei den Juden das humoristische »Mäkeln« an ihrem Gott durchaus vertraut, während es »fromme Christen verletzen mag«. (Zumal die katholische *Joseph*-Kritik nach dem Krieg wird das bestätigen.) Der christliche Gott hat sich nun einmal, mit Mephisto im *Faust* zu reden, »das Lachen abgewöhnt«⁴⁰⁷, während es,

405 TM/AM, 547.

406 Anonym: *Joseph, der Ernährer*, Jg. 56, Nr. 46.

407 Vgl. Goethe, *Faust I, Prolog im Himmel*, V. 277f.: »Mein Pathos brächte dich gewiß zum Lachen, / Hätt' st du dir nicht das Lachen abgewöhnt.« (WA I, 14, 20)

wie zahllose jüdische Witze bezeugen, selbstverständlich zum Gottesverständnis auch des frommen Juden gehört.

Die meisten in der Schweiz erscheinenden Besprechungen sind, wie Thomas Mann zu Recht registriert hat, nahezu hymnisch im Ton. So etwa die Rezension in *Das Bücherblatt* (Zürich) vom 11. Dezember 1943 (TMA), die Thomas Mann als »Träger und Erneuerer geheiligter Tradition«, als »Deuter und Prophet« in eine ehrwürdige Überlieferungsgeschichte stellt. Ein Kuriosum ist die flapsige Besprechung im Organ der »Basler Studentenschaft« vom Dezember 1943, die den Roman als »Narrenspiegel, den wir so dringend nötig haben«, rühmt und sich u. a. über die falschen Töne in Bernhard Diebolds Rezension lustig macht. Thomas Mann hat auch diese Besprechung gelesen und sieht in ihr eine Gegenkritik zu der ›christlichen‹ Attacke im *Basler Volksblatt*: »Doch wurde dieser Angriff von munter-freigeistigen Studenten in ihrem Blatte gleich kräftig pariert.«⁴⁰⁸ (Davon kann indessen keine Rede sein. Die Studentenzeitung bezieht sich in keiner Zeile auf Eglis Polemik, da sie kurz vorher erschienen ist.)

Von den in Schweden erscheinenden Rezensionen⁴⁰⁹ – Thomas Mann hat sie und ihre »wohlwollende« Tendenz freudig wahrgenommen⁴¹⁰ – sei vor allem die anonyme in *Dagens Nyheter* vom 22. April 1944 erwähnt (TMA). Als Ende der dreißiger Jahre, so berichtet der Rezensent, einige Freunde der deutschen Literatur nach dem Erscheinen des dritten Bandes in Oslo zusammensaßen und spekulierten, wie das Werk wohl tendenziell weitergehen

408 Brief an Agnes E. Meyer, 2. 4. 1944; TM/AM, 547.

409 Vgl. u. a. die selbständige Publikation von Olle Holmberg: *Thomas Mann. Josef och hans bröder. En kort vägledning*. Stockholm 1944. – Artur Lundkvist: *Josefsromanen fullbordad*. In: *Bonniers Litterära Magasin*. Stockholm, Jg. 14, Januar 1945, S. 46–48. – Gustaf Lundgren: *Das Ich als Weltabel. Schicksalsphilosophie in Thomas Manns Joseph-Roman*. In: *Neue Rundschau*. Sonderausgabe zu Thomas Manns 70. Geburtstag. Stockholm 1945, S. 183–187, sowie die einschlägigen Publikationen von Käthe Hamburger.

410 Brief an den Bermann-Fischer Verlag, 23. 7. 1945; DÜD II, 314.

werde, kamen sie zu der Vermutung, es müsse wohl, in einer Zeit neuer neronischer Verfolgungen, auf das Christentum hinauslaufen. Diese Vorhersage sei zum Teil eingetroffen. Thomas Manns Mythisierung gebe Joseph Züge sowohl des Osiris als auch, und vor allem, Jesu (drei Tage im Brunnen, die Silberlinge, der Judaskuss), und »überhaupt sieht Thomas Mann die ganze Josephsgestalt aus der Jesusperspektive«. Aber wo Jesus in der biblischen Erzählung nach seiner Auferstehung zum Himmel auffahre, da fahre Joseph aus der Tiefe, in die er zweimal gestürzt wurde, gewissermaßen zur Erde auf und bleibe bewußt dem Irdischen verbunden, zum Wohle der Menschen: Aus dem »charmanten Schlingel« sei der »Ernährer« geworden.

Wie der *Zauberberg* sei *Joseph* ein Roman der Initiation. Hier wie dort folge auf das Dunkel ein neues Licht, aus dem Bösen gehe das Gute hervor. Das Buch ende wie der *Faust*, und es habe ja auch wie dieser mit einer Art »Vorspiel im Himmel« begonnen. Was dort die Engel bei der Erschaffung des Menschen räsonierend erörtern, das werde im gesamten Romanwerk umgesetzt. »Es erzählt, wie der Weg des Guten der Weg der Initiation durch das Böse hindurch ist.« Botschaft Thomas Manns an eine Welt, die noch unerlöst unter Gewalt und Niedertracht leidet?⁴¹¹

»Super-Midrash«: Jüdische Exegese des *Joseph*

Die drei ersten Romane konnten in Deutschland noch von den jüdischen Organen besprochen werden, selbst der inzwischen tabuisierte und nicht mehr in Deutschland erscheinende *Joseph in Ägypten*. Doch als der letzte Roman erscheint, sind die jüdischen Zeitschriften längst aufgelöst und verboten, ihre Herausgeber, Redakteure und Autoren deportiert, ermordet oder exiliert. Gleichwohl ist es gerade die jüdische Kritik, die – aus dem Aus-

411 Die Wiedergabe der Rezension stützt sich wiederum auf die Informationen von Heinrich Detering.

land – ihre Stimme erhebt. So widmet im *Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz* Lothar Rothschild – wie zehn Jahre zuvor den Geschichten *Jaakobs*⁴¹² – am 3. Dezember 1943 (TMA) eine freundlich-kritische Besprechung, die sich freilich längst nicht mehr so eindringlich mit dem Roman identifiziert wie seine erste. Noch kritischer später der Aufsatz von Hermann L. Goldschmidt in den *Schweizer Annalen* vom Mai 1945⁴¹³, für den von der Moses-Erzählung *Das Gesetz* (1944) her, deren voltairianischer Ton so deutlich vom Tonfall der Tetralogie absticht, ein negatives Licht auf die Joseph-Romane fällt: Deren Lektüre sei den jüdischen Lesern durch die spätere Novelle im Nachhinein vergällt worden. Goldschmidt zieht das Fazit, dass »Thomas Manns Ringen mit Israel nicht gesegnet worden ist«. Das Gegenteil behauptet indessen im selben Heft der *Schweizer Annalen* und unter demselben Titel *Thomas Mann und das Alte Testament* der mit dem Autor befreundete Lehrer und Literaturkritiker Otto Basler⁴¹⁴, wenn er sich gegen Urteile wie »Entheiligung des Allerheiligsten« und »Profanisierung« des biblischen Stoffs durch Thomas Mann wendet und betont: »Das biblische Wunder bleibt bestehen samt der Ehrfurcht vor dem Wort.« Basler hat seinen eigenen und Goldschmidts Aufsatz Thomas Mann zugeschickt. Dieser bemerkt dazu im Tagebuch vom 30. August 1945: »Gelesen 2 von Basler gesandte Aufsätze über meine alttestamentarischen Dichtungen von ihm selbst, liebevoll, und einem gew. Goldschmidt, in seinem Judentum gekränkt, aber ordentlich geschrieben.«

In der in Tel Aviv erscheinenden deutschsprachigen Zeitschrift *Jedioth Chadaschot* (= »Neueste Nachrichten«, 1936–1943 unter dem Titel *Blumenthals Neueste Nachrichten*) vom 15. Dezember 1944 – wegen der verzögerten Lieferbarkeit des Buchs nach Palästina erst so

412 Vgl. hier S. 280f.

413 Hermann L. Goldschmidt: *Thomas Mann und das Alte Testament. Thomas Manns Joseph und Moses*. In: *Schweizer Annalen*, Jg. 2, H. 3, Mai 1945, S. 172–176.

414 Otto Basler: *Thomas Mann und das Alte Testament. Thomas Manns biblische Gestalten*, ebd. S. 170–172.

spät – rühmt Har Nechoschet am Schlussstück der *Joseph-Tetralogie* die »echt Thomas Mann'sche Verwobenheit von Heiterkeit und Ernst«. Er sieht zumal im letzten Roman eine grandiose Offenbachiade und fühlt sich an John Erskines parodistischen Roman über das Privatleben der schönen Helena (1925) erinnert.⁴¹⁵ Thomas Mann entfalte aber vor allem einen Kosmos, der »uns Juden in besonderem Maße angeht«, was er umso erstaunlicher findet, als jener »von jemandem geschaffen« wurde, »der nicht unseres Stammes ist«. Kein Dank könne dafür »herzlich und innig genug sein«. Bewegt stellt der Rezensent fest: »Thomas Mann, der Nicht-Jude, der Deutsche von Herkunft und – vorhitlerscher! – Kultursphäre, mag als Vertreter des ›anderen Deutschland‹ bezeichnet werden« – was Thomas Mann gerade nicht sein wollte, da es für ihn nur ein einziges Deutschland im Guten und Bösen gab⁴¹⁶ –, »vielleicht fast der einzige, ›andere, bessere Deutsche«, der heute lebt. Für uns ist er kein ›Deutscher«, weder so noch so. Für uns ist er der, der uns aus der Reihe unserer Ahnen Jakob und Joseph lebendig gemacht hat, der Mensch, den wir Mitmenschen darob bewundern und lieben.« Thomas Mann wurde diese Rezension von Minni Steinhardt zugeschickt, der er am 3. Februar 1945 mit großer Bewegung dankt: »Der Artikel [...]

415 *The private life of Helen of Troy* (dt. *Ich, Helena von Troja*).

416 Das »andere Deutschland« war eine verbreitete, in immer neuen Publikationen der Emigranten erörterte Idee, ja das Losungswort nahezu des ganzen deutschen Exils, das auch Bert Brecht beseele. Vgl. seinen Aufsatz *The Other Germany* von 1943/44. In seinem Vortrag *Deutschland und die Deutschen*, den er im Mai 1945 in der Library of Congress in Washington hielt, hat Thomas Mann endgültig mit der Zwei-Deutschland-Theorie Bert Brechts und der linken Emigration gebrochen. Er lehnt es ab, Deutschland zu verteidigen, aber er will auch nicht sein »Richter« sein. Wenn es eine ›Gesamtschuld‹ der Deutschen gibt, dann kann sich kein Deutscher – auch nicht die emigrierten Schriftsteller – von derselben ausschließen. Die Selbstgerechtigkeit, das deutsche Volk »zu verfluchen und zu verdammen und sich selbst als das ›gute Deutschland‹ zu empfehlen, ganz im Gegensatz zum bösen, schuldigen dort drüben«, weist er entschieden von sich (GW XI, 1128).

gehört zum Erfreulichsten, was ich über dies Buch zu lesen bekommen habe. Es ist mir eine wahre Freude, daß nicht nur dieser Band, sondern das ganze Werk in Palästina, aber darüber hinaus beim Judentum der Welt so günstige und ehrenvolle Aufnahme gefunden hat.⁴¹⁷ Bei der geistigen Haltung des Buches und gewissen humoristischen und ironischen Akzenten, die ihm eigen sind, spricht diese Empfänglichkeit gerade jüdischer Leser für eine Reife und Klugheit, die nicht jedes Volk angesichts einer modernen und dichterisch freien Darstellung seiner Ursprünge und seiner Geschichte bewahren würde.⁴¹⁸

Die wohl wichtigste jüdische Stimme ist diejenige des Rabbiners und Religionswissenschaftlers Schalom Ben-Chorin in *Ha-kidmah* (Tel Aviv) vom 2. Februar 1945.⁴¹⁹ Der – als Fritz Rosenthal – gebürtige Münchner stammte aus einer assimilierten Kaufmannsfamilie, ging auch in München zur Schule und studierte dort Germanistik, Theater- und Religionswissenschaft. 1935 emigrierte er nach Palästina und nahm den Namen Schalom Ben-Chorin (Frieden, Sohn der Freiheit) an. In den ersten Jahren des Exils versuchte er, die noch verbliebenen jüdischen Publikationen in Deutschland zu stützen und schrieb von Jerusalem aus bis 1937 regelmäßig in Zeitungen wie dem *Israelischen Familienblatt* oder der *Jüdischen Rundschau*. Für seine Novelle *Begegnung mit dem Golem* (1937) – einer kaum verschlüsselten Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus – wählte er das Pseudonym Tony Brook, »aus Verehrung für Thomas Mann«, wie er später schreibt: »Tony erinnert an Tonio Kröger, und Brook an Buddenbrooks«. Nach dem Krieg wurde er einer der wichtigsten Wegbereiter des jüdisch-christlichen und israelisch-deutschen Dialogs.

417 Vgl. auch die in Palästina erschienenen Rezensionen von Heinz Politzer: *Joseph and His Glory*. In: *Forum*, Jg. 7, Nr. 49, 24. 11. 1944, S. 4, und Anni Loewenstein: *Die Geschichten Jaakobs*. In: *Davar*, 8. 6. 1945.

418 *DüD* II, 311.

419 *Thomas Manns »Joseph der Ernährere«*; bei Matter 1972 I, S. 480 irrtümlich als Rezension in hebräischer Sprache angegeben.

In seiner (deutsch geschriebenen) Rezension – die er Thomas Mann geschickt hat und für welche dieser sich am 25. April 1945 bedankt⁴²⁰ – rühmt Ben-Chorin, dass es Thomas Mann in seinen Romanen, vor allem dem letzten, gelungen sei, die »ganze Bibel« neu zu beleben, »mythisches Wissen«, jüdische Legenden, die Märchen der Völker mit moderner Wissenschaft zu vereinen, und das im Geiste eines »weltweiten Humors, der eine »göttliche Komödie«, einen weitschichtig geplanten Gottes-Scherz aus der Geschichte von Fall und Aufstieg des Rahelkinds macht«. Auch er erspürt den Geist Offenbachs in dem Roman, redet gar – wie Heinrich Heine in seinen *Göttern im Exil* – von einem »Cancan der Götter«. Zugleich aber erkennt und benennt er die Anspielungen Thomas Manns auf den finsternen Hintergrund seiner eigenen Zeit, so wenn er Joseph gegenüber Pharaon auf Abrahams Kämpfe gegen die Wüstenkönige⁴²¹ verweisen lässt: »Ist das nicht über einen gewissen »Führer« gesagt, einen Ober-Mordbrenner, der gegen Abrahams Enkel wütet?« Der Religionswissenschaftler Ben-Chorin zollt nicht zuletzt der Theologie Thomas Manns seinen hohen Respekt: »[...] die Gotteserkenntnis des Dichters beraubt uns oft fast des Atems.« Angesichts der Schein-Assimilation Josephs in Ägypten stellt Ben-Chorin die Frage: »[...] blicken nicht Rathenaus traurige Augen durch die glücklicheren Josephs uns hier an?!« Joseph wird ihm zur Symbolfigur des modernen Judentums überhaupt: der »assimilierte« Jude, der doch »mit dem grossen Gottes-Vorbehalt Jisrael bleibt, inmitten der Völker«.

Schon bald nach dem Erscheinen der ganzen *Joseph-Tetralogie* beginnen jüdische Philologen, sie aus exegetischer Sicht zu befragen und auf ihre Quellen hin zu untersuchen. Thomas Mann hat daran lebhaft Anteil genommen. So ist es gerade sein Rückgriff auf die außerbiblischen Midrashim (mit denen er vor allem durch die dreibändige Sammlung *Die Sagen der Juden* von Bin Go-

420 Vgl. *DüD* II, 313. 421 Vgl. Textband II, S. 15234–12 mit Kommentar.

rion bekannt wurde⁴²²), der die jüdischen Philologen fesselt, da sie in ihm eben einen Rekurs auf die spezifisch jüdische, nicht christlich amalgamierte Tradition sehen. Als *Super-Midrash* – als eine einzige große, den biblischen Text kreativ ergänzende jüdische Saga – bezeichnet Ludwig Lewisohn die *Joseph-Romane* in *New Palestine* (Washington, D.C.) vom 15. September 1944 sogar.⁴²³ In diese Richtung weist auch der Aufsatz *Thomas Mann and the Midrash* von Bertha Badt-Strauss in *The Reconstructionist* (New York) vom 20. April 1945⁴²⁴, den die Verfasserin in deutscher Übersetzung im ersten Jahrgang der *Jüdischen Rundschau* (Gießen) wieder veröffentlicht wird.⁴²⁵ Thomas Mann hat auch diesen Aufsatz sowie den im *Reconstructionist* unmittelbar vorangehenden Artikel von Grace Goldin⁴²⁶ mit großer Zustimmung gelesen.⁴²⁷ Die erwähnte Zeitschrift wurde seit 1935 von der »Jewish Reconstructionist Foundation« herausgegeben. Die bedeutende jüdische Publizistin Bertha Badt-Strauss, eine der meistgelesenen Berliner Autorinnen der Zwischenkriegszeit, die 1939 mit ihrem Mann über London in die USA flüchtete, gehörte (wie z. B. auch Hannah Arendt) zeitweilig zum Editorial Board der Zeitschrift. (Der »Reconstructionism« ist eine Reformbewegung, die sich die intellektuelle Erneuerung des Judentums zum Ziel setzt.)

In ihrem Artikel bezeichnet die Autorin Thomas Mann als Fortsetzer der Midrash-Tradition, denn der Midrash sei schöpferischer Kommentar zur Bibel. Das Grundprinzip der altjüdischen Hermeneutik laute mit den Worten eines Midrash selbst: »Wende die heilige Schrift hin und her, kehre sie um und um, denn alles ist in ihr enthalten!« Durch Neuerzählung und Hin-

422 Vgl. Quellenlage S. 144f.

423 Jg. 34, S. 519–520. 424 Jg. 11, Nr. 5, S. 12–16.

425 Thomas Mann und der Midrasch. In: *Jüdische Rundschau*, Jg. 1, Nr. 3, S. 22–23.

426 Grace Goldin: *The Joseph Books*. In: *The Reconstructionist*, Jg. 11, Nr. 5, 20. 4. 1945, S. 9–12.

427 Vgl. Thomas Mann an Jacob Billikopf, 1. 5. 1945; DütD II, 313.

zufügung von Erfundenem soll das allzu Bekannte lebendig erhalten werden. Ebendas sei aber auch das Prinzip der *Joseph-Romane*. Am Beispiel der Thamar-Episode hat Henry N. Carlebach in den *Monatsheften für deutschen Unterricht* später detailliert ausgeführt⁴²⁸, wie Thomas Mann auf die jüdische Überlieferung zurückgreift und das Prinzip des Midrash und Talmud, Auslegung und Hinzuerfindung, ins Große der Romantetralogie wendet – so wenn er etwa das Jaakob-Thamar-Verhältnis, für das es in den Quellen keine Grundlage gibt, nach Art der »Goethe-Ulrike-Freundschaft« stilisiere. Carlebach verleiht Thomas Mann gar den Titel eines großen »Schrifterklärers«. Natürlich hat Thomas Mann auch diese Studie gelesen und dem Verfasser eingehend dafür gedankt.⁴²⁹ Nichts war ihm wichtiger als diese jüdischen Stimmen, habe er doch, wie er am 19. April 1948 an Ludwig Lewisohn schreibt, von dem das Wort »Super-Midrash« stammt, »vier Bände lang den jüdischen Mythos verherrlicht, hundert mal dem Antisemitismus meine Verachtung bezeugt [...]«⁴³⁰

In seinem Brief an Jonas Lesser vom 23. Januar 1945 zitiert Mann den Brief eines jüdischen Emigranten an ihn, in dem es heißt: »Nach allem Grauenhaften, was den deutschen Juden vom deutschen Volk widerfuhr, scheint es mir unsagbar geheimnisvoll und vieldeutig, daß dieses Ihr Buch heute von einem deutschen Nichtjuden geschrieben wurde. Aus Ihnen spricht auch Deutschland, ein so großartiges und göttliches, daß es den, der beides sieht und erlebt, sprachlos macht und umwirft. Ihre Verkündigung ist symbolisch . . . die Stimme eines Deutschen, der in tiefster Demut es auf sich nimmt, das auszulöschen, was seine Brüder an ihm und uns taten. Es gibt gar keine Worte dafür zu danken – es ist überwältigend und zu viel. Und wir haben nicht

428 »Thamar« bei Thomas Mann und im jüdischen Schrifttum. In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*, Jg. 39, April 1947, S. 237–247.

429 Vgl. Thomas Mann an Henry N. Carlebach, 26. 9. 1947; DÜD II, 326.

430 DÜD II, 329.

die Ueberlegenheit des Joseph, das Gottesspiel zu lenken und zu dirigieren . . .«⁴³¹

Als das Hebrew Union College, Cincinnati/Ohio ihm im Oktober 1945 den Ehrendoktor verleiht, dankt er dem Präsidenten Julian Morgenstern am 27. November für diese Ehrung in einem Brief, der am 11. Januar unter dem Titel *Indefatigable vigilance im Aufbau* (New York) gedruckt wurde: »Ich gehe wohl nicht fehl in der Annahme, daß es meine biblische Dichtung, die Joseph-Saga, ist, der ich die Ehrung verdanke, einem Werk, dem ich mehr als ein Jahrzehnt meines Lebens gewidmet habe und dem von keiner Seite eine kompetentere und bestätigendere Anerkennung zuteil werden konnte als von der Ihren. In jenem Roman habe ich zwar die jüdischen Vätergeschichten in ein allgemein menschliches Licht gerückt, aber es waren eben doch diese frommen Geschichten, die den Grund und die Inspiration gaben für ein in dunkelster Stunde gesungenes Menschheitslied; und als siebzehnjähriger junger Doktor der Hebrew Letters denke ich zurück an die orientalistischen Studien und insbesondere die eifrige Midrasch-Lektüre, die ich zur Vorbereitung meiner Arbeit und während ihrer Entstehung betrieb. Ich entwarf den Plan dieser Arbeit zu einem Zeitpunkt, als sich in meinem Ursprungsland die düsteren Tendenzen zu verdichten begannen, die, während ich daran schrieb, zu so fürchterlichen Ausbrüchen kommen sollten, Ausbrüchen gegen ein Volk, dem die abendländische Zivilisation so vieles verdankt und das immer ein Träger des Geistes war: gegen das jüdische Volk. Die Mächte, die diese Schande über Deutschland und darüber hinaus so viel unermeßliches Elend über die Welt brachten, liegen nun am Boden; aber wir alle wissen leider, daß damit die niedrig aufwiegelnden Ideen, mit denen diese Volksverderber arbeiteten und mit denen sie überall Freiheit und Menschlichkeit zu unterminieren versuchten, nicht zugleich mit ihnen verschwunden sind, daß sie überall ihren Boden haben,

431 Ebd. S. 310f.

und daß es unermüdlicher Wachsamkeit und der Zusammenarbeit aller gottesfürchtigen und an Recht und Toleranz glaubenden Menschen bedarf, um die Massen der Völker gegen dieses Gift immun zu machen.«⁴³²

Stimmen aus dem Exil

Unter den deutschen Stimmen zu *Joseph der Ernährer* aus dem Ausland, die bisher referiert wurden, sind eine ganze Reihe von Emigranten: von Käte Hamburger über Schalom Ben-Chorin alias Fritz Rosenthal bis zu Bertha Badt-Strauss. Weitere Stimmen aus dem Exil seien hier hinzugefügt. Die schönste ist die von Klaus Mann, der in seinem Essay *Feierlich bewegt*, geschrieben »Mit der amerikanischen Armee in Italien, Weihnachten 1944«, keine Rezension, sondern einen Bericht über seine Lektüre des vierten *Joseph*-Romans unter extremen Bedingungen bietet. »*Joseph, der Ernährer* ist das einzige Buch im Gepäck eines amerikanischen Soldaten. Ich bin der amerikanische Soldat. Das Buch ist mir ein sehr tröstlicher und stärkender – in der Tat, ein väterlicher Freund gewesen in einer Zeit, da ich des Trostes und der Stärkung zuweilen recht bedürftig war. Ja, gerade unter den harten, unerfreulichen Bedingungen meines jetzigen kriegerischen Lebens hat sich mein Gemüt als besonders empfänglich und dankbar erwiesen für den Zuspruch dieses feierlichen Witzes und dieser geistvollen Frömmigkeit.« Klaus Mann berichtet, unter welch abenteuerlichen Umständen er das Buch lesen musste. Wie Menschen in kritischen Situationen ihren Charakter beweisen, so auch Bücher. Und so folgert Klaus Mann für den Charakter des letzten *Joseph*-Romans: »Ein Buch, das seine Gültigkeit und seine Anziehungskraft im Kanonenfeuer, inmitten von Tod und Zerstörung

432 Thomas Mann an Julian Morgenstern, 27. 11. 1945; DüD II, 319f.; vgl. auch GKFA 19.1, 119f.

bewährt, muß von echter, kraftvoller Substanz sein. Es hat seine Feuerprobe bestanden.«⁴³³

In *Die Zeitung: Londoner deutsches Wochenblatt* vom 23. Februar 1945 (TMA) stellt Peter Bratt das Schlusstück der *Joseph-Tetralogie* ganz unter das Vorzeichen des Exils⁴³⁴ und vor den apokalyptischen Zeithintergrund.⁴³⁵ Wie Thomas Mann selbst, so werde sein Joseph von einem »Hauch des Schicksals« bewegt: »das Schicksal des Verbannten, der erst in der Fremde zu seinem vollen inneren und äusseren Mass gewachsen ist und nun langsam den Blick wieder heimwärts wendet, ohne vorerst zum Lande der Väter zurückzufinden. [...] Birgt nicht die Geschichte des Vielgeprüften, für den sich zuletzt alles zum Besten wendet, auch für sie [die Emigranten] so etwas wie eine tröstliche Verheissung?«⁴³⁶

Wie Schalom Ben-Chorin weist Bratt auf die heimliche Parallele zwischen den brandschatzenden »Räuberkönigen«, denen Abraham den unerbittlichen Kampf angesagt hat, und den Mordbrennern der Gegenwart hin, denen man mit dem »Frieden Gottes« nicht beikommt. Mit Recht sieht er hinter Abrahams Kampfansage die Absage des Autors an den Pazifismus. Tatsächlich bringt Thomas Mann hier verhüllt seine Überzeugung zum Aus-

433 *Die Neue Rundschau. Sonderausgabe zu Thomas Manns 70. Geburtstag.* 6. Juni 1945. Bermann-Fischer Verlag, Stockholm 1945, S. 64–67.

434 Wenn Hans Wißkirchen in seiner Studie zur europäischen Rezeption der *Joseph-Tetralogie* behauptet: »Als Exilroman, als ein auf die aktuelle Geschichte antwortendes Werk, wird der Roman im Europa der vierziger Jahre nicht mehr verstanden« (Wißkirchen 1991, S. 112), trifft das allenfalls für die Schweizer Rezensionen zu, welche diesen Aspekt aber nur aus Gründen der Selbstzensur ausblenden zu müssen meinten (siehe hier S. 276).

435 Thomas Mann hat auch diese Rezension mit Freude gelesen, vgl. Tb. 3. 4. 1945.

436 Wie viele jüdische Rezensenten stellt der Verfasser die Frage: »Und ist es nicht eine Ironie, würdig ihres Schöpfers, dass sie gerade in der Sprache des Landes, in dem die jüdische Rasse verfeimt und zu Tode gehetzt wird, einen Sohn dieser Rasse sinnbildhaft verklärt – und dies gerade in der Zeit der schlimmsten Verfolgung?«

druck, dass der Krieg – gegen das nationalsozialistische Deutschland – ein notwendiges Übel sei, dass das lange zögernde Amerika die Pflicht habe, in ihn einzutreten.

Bratt deutet den *Ernährer* freilich nicht vordergründig als Zeitroman, sondern als große mythische Dichtung. Er rühmt an ihm zumal, dass der Autor auf eine rationale Vereindeutigung des Mythos verzichte. »Vieldeutigkeit« sei dessen Charakteristikum, in geschichtlicher Rück- und Vorauswendung, zwischen denen die Gestalt Josephs vermittele. Als »Mittlergestalt« deute dieser »ebenso sehr auf das Neue Testament vor, wie er die Strahlen des Alten in sich sammelt. Im Prisma dieses Werkes also zerlegt sich das Licht des alten Mythos in all seine Grundfarben – und bleibt doch Licht.«

In den *Deutschen Blättern* (Santiago de Chile) vom September/Oktober 1945 nimmt Thomas Manns jahrzehntelanger Briefpartner Julius Bab noch einmal Stellung zu den *Joseph-Romanen*, vor allem zu deren letztem.⁴³⁷ Die Redaktion der *Deutschen Blätter* teilt mit, dass Babs Gesamtwürdigung der Tetralogie – »die bis heute gelungenste Deutung«, woran denn doch zu zweifeln ist – bereits fast ein Jahr zuvor geschrieben worden sei, aber wegen des Abdrucks von Thomas Manns eigenem Essay *Joseph und seine Brüder* in der Zeitschrift erst Monate später veröffentlicht werden konnte. Vieles aus Babs früheren Äußerungen über die Tetralogie wiederholt sich in diesem etwas zu redseligen, nacherzählend an der Handlungsoberfläche verbleibenden Artikel. Neu und überzeugend jedoch sind die Ausführungen über das Lyrische in den *Joseph-Romanen* (»in Thomas Mann steckt ein Lyriker«), der Vergleich zumal des Gesangs des »improvisierenden Kindes« Serach

437 Thomas Manns *Josephdichtung*. In: *Deutsche Blätter*, Jg. 3, Nr. 27, Sept./Okt. 1945, S. 26–36. Diesen Artikel hat Bab in der Folgezeit mehrfach variiert wieder veröffentlicht in: *das silberboot*, Jg. 3, Febr. 1947, S. 93–104; in: *Neues Europa*, Jg. 2, Nr. 30, 1947, S. 30–47; dass. unter dem Titel *Joseph and His Brothers*. (Ins Engl. übers. v. S. C. Meyer). In: C. Neider (Hg.): *The Stature of Thomas Mann*. New York 1947, S. 195–210.

mit der Lyrik des späten Goethe (obwohl Bab die absichtlich dilettantische, teilweise gezielt misslingende Verskunst der kindlichen Schwärmerin nicht verkennt) sowie – das ist eine fesselnde Entdeckung – dem Zauberlied des Knaben in Goethes Novelle.

Thomas Mann empfand Babs Würdigung seines »Gesamt-Joseph«⁴³⁸ gleichwohl insgesamt als dürftig (»Poor«), wie das Tagebuch vom 27. Dezember 1944 zeigt. (Er hat sie also schon zum Zeitpunkt ihrer Niederschrift durch den Autor kennengelernt.) In seiner Korrespondenz mit Bab hält er sich hingegen bedeckt, nennt den Aufsatz in seinem Brief an ihn vom selben Tag wie die negative Tagebuchnotiz eine »freundlich geneigte und mich ehrende Besprechung [...] Viel Mühe haben Sie sich gemacht, aber ich vertraue, sie wird Ihnen gedankt werden von einer nicht unansehnlichen Zahl von Zeitgenossen, denen mein ›Sang‹ Freude und Trost gewährt hat, und – lassen Sie es uns wenigstens denken – auch von der Nachwelt.«⁴³⁹

Eine der wichtigsten Auseinandersetzungen mit Thomas Manns biblischem Zyklus im Exil stammt von Hermann Broch. Dieser hat 1934 in seinem Vortrag *Zeit und Zeitgeist* den Mythos als »Zeichen des Glaubens und eines neuen Wertzusammenflusses« gedeutet, »jenes Zusammenflusses, der notwendig ist, um der blutigen Wertzersplitterung ein Ende zu bereiten.«⁴⁴⁰ Ein Jahr später schreibt er eine Studie über *Mythos und Dichtung bei Thomas Mann* (dieser hat sie alsbald zur Kenntnis genommen, wie das Tagebuch vom 29. März 1936 ausweist), die mit dem Satz schließt, die »Rückverwandlung eines chaotischen Seins in ein mythisches Organon« sei »das dichterische Problem und die menschliche Mission Thomas Manns geworden.«⁴⁴¹ Noch einige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg bekennt Broch, sichtlich von Thomas

438 Tb. 22. 9. 1944.

439 Thomas Mann an Julius Bab, 27. 12. 1944; DüD II, 309.

440 Hermann Broch: *Kommentierte Werkausgabe*. Hg. v. Paul Michael Lützel. Frankfurt a. M. 1975ff., Bd. IX/2, S. 197.

441 Ebd. Bd. IX/1, S. 31.

Mann inspiriert, in seinem Essay *Hofmannsthal und seine Zeit* (1949): »[...] tief im Unbewußten [...] aller großen Kunst ruht der Wunsch, nochmals Mythos werden zu dürfen, nochmals die Totalität des Universums darzustellen«. Gerade »die Romanform als die spezifische Kunstgattung des 19. Jahrhunderts« sei »vorbestimmt« gewesen, von dieser Tendenz ergriffen zu werden: »Ist in den Werken eines Balzac, eines Dickens nicht schon deutlich der Atem des Epos zu verspüren, und weist nicht ein Jahrhundert später die Stoffwahl im Joyceschen *Ulysses*, im Mannschen *Joseph* auf die kommende Vollendung einer Entwicklung hin, die von Anfang an dem Mythos zugestrebt hatte?«⁴⁴²

In seinem Aufsatz *Mythos und Altersstil* (1947) beschreibt Hermann Broch die Geschichte des modernen Romans – wie Kerényi⁴⁴³ – als »späte Heimkehr« zum Mythos. »Vom Mythos kommend und zurückkehrend zum Mythos: die gesamte oder fast die gesamte Geschichte der europäischen Literatur spannt sich zwischen Homer und Tolstoj.« Denn: »Homer steht an der Schwelle, an welcher Mythos sich zur Dichtung wandelt; Tolstoj an jener, wo Dichtung wieder zu Mythos wird.« Diese Rückwendung zum Mythos sei aber bezeichnend für den Altersstil, dessen Hauptcharakteristikum für Broch – ähnlich wie für Thomas Mann, der die Tendenz zum Typischen, das er mit dem Mythischen gleichsetzt, als spezifische »Alterserscheinung« beschreibt⁴⁴⁴ – der »Abstraktionismus« ist, durch den allein »die Welt in ihrer Totalität« zu erfassen sei.⁴⁴⁵

Was Broch mit Thomas Mann vor allem verbindet, ist die Suche nach der Einheit von Geist und Seele im Mythos. »Denn der Mythos«, so schreibt er in *Mythos und Altersstil*, »ist die erste Emanation des Logos im menschlichen Geiste und in der menschlichen Sprache, und niemals hätte der Geist oder die Sprache des

442 Hermann Broch: *Hofmannsthal und seine Zeit*. München 1964, S. 28.

443 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 74. 444 Vgl. ebd. S. 57f.

445 Hermann Broch: *Kommentierte Werkausgabe*. Bd. IX/2, S. 212–215.

Menschen den Begriff des Logos hervorbringen können, wenn dieser Begriff nicht schon im Mythos vorgeformt gewesen wäre.«⁴⁴⁶ Die Wiedergewinnung des Mythos in all diesen Erscheinungsformen ist für Broch die große Leistung von Thomas Mann. Dieser hat sich in seinem Brief an Robert Faesi vom 15. November 1945 »über das Mythische in der neuen Literatur« (aus Anlass einer Richard Beer-Hofmann gewidmeten Dissertation) mit Broch und Joyce (er hätte gewiss auch Döblin hinzugefügt, wenn dieser sich ihm gegenüber nicht so feindselig-eifersüchtig verhalten hätte) als Musterbeispiele der »mythische[n] Färbung und Ergriffenheit unserer Dichtung« angesehen, die »ein Ausdruck der bangen, leidenschaftlichen und fast gebethaften Frage des Menschen nach sich selbst in einer Stunde größter Not und Gefahr« sei. »Wie sollte nicht eine Art von neuem, stolz-verzweifelterm Humanismus zum Ausbruch kommen unter so radikal bedrohlichen Umständen wie den heutigen!«⁴⁴⁷

Eine neue amerikanische Rezeptionswelle

Während Europa außer der Schweiz und Schweden schweigt, erlebt *Joseph the Provider* seit dem Erscheinen der amerikanischen Ausgabe im Frühjahr 1944 – sie wurde wie *Joseph in Egypt* als »Book of the Month« ausgewählt, was ihr einen beträchtlichen Absatz sicherte – wieder eine üppige Rezeptions- und Rezensionswelle, die kaum zu überschauen ist und hier nur an repräsentativen Beispielen dokumentiert werden kann. Am Anfang steht der Doppelartikel von Agnes E. Meyer in der *Washington Post* vom 18. und 25. Juni 1944.⁴⁴⁸ Am selben Tag erscheint der zweite Artikel mit einigen Abwandlungen und Kürzungen auch in der *New York Times Book Review* vom 25. Juni 1944.⁴⁴⁹ Der erste Artikel beginnt

446 Ebd. S. 217. 447 TM/Faesi, 61f.

448 Mann's Final Joseph Novel. In: *Washington Post*, 18. und 25. 6. 1944.

449 Dass. in: *New York Times Book Review*, 25. 6. 1944.

mit einer Verklärung, ja Mystifizierung der Persönlichkeit Thomas Manns, der »aura of genius«, die er ausstrahle, des von ihm verkörperten »mystery of all true greatness«. Seine »dual personality« vergleicht die hymnische Kritikerin mit derjenigen Goethes. Sie spiegle sich in seinen beiden Augen, deren eines »warm and friendly«, deren anderes im Sinne Goethes »daemonic« dreinblicke. Detailliert beschreibt sie des Autors Lebensphasen und seinen streng geregelten Tagesablauf. Das ist mehr eine Liebeserklärung als eine Kritik.

Der zweite Artikel ist die eigentliche Rezension der im Unterschied zu Dantes Werk wahrhaft humoristischen »modern Divine Comedy« des »greatest contemporary master of narrative and of the word«. Der vierte Roman, dessen Inhalt breit wiedergegeben wird, offenbare das eigentliche Thema der Tetralogie: »the birth of human individuality out of the collective and mythical Abrahamitic era«. Joseph reife einer »ideal democracy« entgegen, einem »new humanism of love«, dem Ideal der »world-unity« – unserer Welt. Mehr und mehr verwandelt sich die Rezension in einen politischen Leitartikel mit wanderpredigerhaftem Pathos, der mit dem Roman immer weniger zu tun hat. Ein Punkt ist der Rezensentin vor dem Hintergrund des Kriegs gegen das nationalsozialistische Deutschland begreiflicherweise besonders wichtig: Josephs Absage an den Pazifismus im Gespräch mit dem allzu weichlich-friedensverliebten Pharao.⁴⁵⁰

Sehr viel kühler würdigt Robert Pick *Joseph's Model Success Story* in der *Saturday Review of Literature* (New York) vom 24. Juni 1944.⁴⁵¹ Respekt vor diesem literarischen Großwerk, ja partielles Lesevergnügen verbindet sich mit dem Befremden angesichts der – das alte Argument! – vermeintlichen Überfrachtung der Erzählung mit »philosophical digressions«, wie man sie bisher im Roman nicht gekannt habe. Wieder wird wie in nahezu allen Rezensionen auch des letzten Romans Helen Lowe-Porter hohes Lob ge-

450 Vgl. Textband II, 1523 u. hier S. 413f. 451 Bd. 27, Nr. 26, S. 1 u. 11–12.

spendet für ihre Übertragung des »archaic colloquialism of the German text«, den die Deutschen selbst gegenwärtig nicht lesen können, deren Machthaber vielmehr dabei sind, »to destroy both Jacob's descendants and all vestiges of his Goddreams«, wie sie den Inhalt von Thomas Manns Hauptwerk bilden.

Hymnisch die Besprechungen von Louis Zara in *The Chicago Sun* vom 25. Juni 1944 (TMA)⁴⁵², die der Verlag denn auch für seine Buchwerbung immer wieder einsetzt, und von Fanny Butcher (*Makes Bible Hero a Real Human Being*) in der *Chicago Sunday Tribune* vom selben Tag (TMA). Thomas Mann verleihe den umrisshaft dargestellten biblischen Heroen durch ihre menschliche Konkretisierung »human immortality«, so Butcher. Die Rezensentin stört sich nicht an den theoretischen Exkursen des Romans, sondern rühmt ihr humoristisches Erzählpotential, das sie gar »entertaining« findet. Die Größe des Romanzyklus als »creative work« sei »self-evident«, was andere Kritiker, wie sich zeigt, durchaus nicht finden, und konstatiert, niemand werde leugnen, dass hier »one of the great literary achievements of our day« vorliege. In einer von Christopher Matthew, ebenfalls am 25. Juni, in einer nicht identifizierten Zeitung veröffentlichten Besprechung (TMA) heißt es: »Here speaks one of the giants of the twentieth century.« Der biblische Josef werde in Thomas Manns Werk geradezu zum »Everyman of the human spirit«.

Zurückhaltend-positiv, doch etwas ratlos und ohne Begeisterung urteilt Lewis Gannett in seiner Rezension in der *New York Herald Tribune* vom 26. Juni 1944⁴⁵³ über das Opus magnum des »philosopher-artist« Thomas Mann, das für die einen das größte Kunstwerk unseres Jahrhunderts sei, während andere seine Lektüre gelangweilt in der Mitte des Werks abbrechen. Orville Prescott vermisst in *The New York Times* vom selben Tag, dem offiziellen

452 Thomas Mann's Golden Anniversary. Fourth Book in »Joseph« Series Climaxes Fifty Years of Writing, Bd. 2, Nr. 35.

453 Lewis Gannett: Books and Things. *The Book of Genesis Embroidered*, S. 17.

Erscheinungstag⁴⁵⁴, und später in *The Yale Review*⁴⁵⁵ spezifisch erzählerische Qualitäten des Romans: »Novel lacks narrative values« lautet ein Zwischentitel der Rezension. Gewiss gehöre das Werk Thomas Manns zu den größten literarischen Erscheinungen unserer Zeit, niemals habe ein amerikanischer Autor – nicht einmal Emerson oder Mark Twain – eine solche literarische Autorität erlangt (allein Samuel Johnson in England oder Victor Hugo in Frankreich hätten zu ihrer Zeit eine vergleichbare Rolle gespielt), aber der ungeheure Respekt vor dem gewaltigen epischen Massiv von Thomas Manns biblischem Roman und die daraus resultierende Wertungsbefangenheit dürften doch nicht den Blick auf die Tatsache verstellen, dass Thomas Mann vollständig »the conventional virtues of fiction« ignoriere, dass er keine echten lebendigen Charaktere erschaffe, sondern nur Abstraktionen und Symbole geistiger Haltungen, bloße Ideenträger. Kurz: Der abschließende *Joseph*-Roman biete »not creative fiction«, könne sich rein erzählerisch mit *The Magic Mountain* oder den Novellen des Autors nicht messen, ja sei über weite Strecken regelrecht »dull«.

Haargenau das Gegenteil konstatiert Henry Seidel Canby in den *Book-of-the-Month Club News* (New York).⁴⁵⁶ Canby, der leidenschaftliche Bewunderer der *Joseph*-Romane von Beginn an – er hat, wie in Erinnerung gerufen sei, das berühmte Geburtstagsbankett für Thomas Mann 1934 inszeniert⁴⁵⁷ –, greift erneut zu superlativischen Wertungsternen, um dieses »drama of the birth of a religion« zu preisen, in dem die Alte Welt erneut zu atmen beginne. *Joseph the Provider* ist für ihn der beste der vier Romane und zeichne sich gerade durch das aus, was ein Kritiker wie Orville Prescott an ihm vermisst: Er biete »the best story, with the most

454 Orville Prescott: *Books of the Times. His Joseph Tetralogy Massive. Novel Lacks Narrative Values.*

455 Dass. unter dem Titel: *Outstanding Novels.* In: *The Yale Review*, Jg. 34, Nr. 1, Herbst 1944, S. 189f.

456 *Joseph the Provider.* In: *Book-of-the-Month Club News*, Juni 1944, S. 2–3.

457 Vgl. hier S. 373.

interesting characters, and the most vivid and interesting background of life«. Mit Joseph, dem immer wieder Scheiternden, der dennoch gerade aus seinem Scheitern die Gewissheit seiner Prädestination zum Erfolg ableitet, habe Thomas Mann »a new fictional type in literature« geschaffen – wie Cervantes mit Don Quijote oder Shakespeare mit Hamlet.

Wie bei den früheren Romanen der Tetralogie gibt es also neben skeptisch-nörgelnden eine ganze Reihe von überschwänglichen Kritiken, und diese sind in durchaus beträchtlicher Überzahl. David Appel bedauert in seiner Besprechung in *The Daily News* vom 28. Juni 1944 (TMA) geradezu, seine Wertungs-Superlative früher schon für andere Werke verschwendet zu haben, obwohl sie doch eigentlich nur für diesen neuen Roman Thomas Manns angemessen wären. »It is one of those books which make a reviewer sorry for every superlative he has ever wasted.« Nüchterner, aber ebenfalls von der Überzeugung getragen, dass hier ein zeitüberdauerndes Meisterwerk vorliegt, klingt auch die Besprechung von Rose Feld in *New York Herald Tribune Book Review* vom 2. Juli 1944.⁴⁵⁸

Weit über alle sonstigen amerikanischen Kritiken von *Joseph the Provider* erhebt sich die konzentrierte Rezension von Harry Levin, einem der bedeutendsten amerikanischen Kritiker des 20. Jahrhunderts, in der *New Yorker New Republic*.⁴⁵⁹ Mit wenigen Strichen ortet Levin den Roman in der Gesamtentwicklung Thomas Manns und vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, auf den die Rezensenten in den USA sonst meist erstaunlich zurückhaltend Bezug nehmen. Das Argument, Thomas Mann sei kein wirklicher »novelist«, fegt der weltliterarisch orientierte Rezensent mit der Bemerkung hinweg, Laurence Sterne sei es auch nicht, und er verweist auf die von Thomas Mann ausdrücklich bekundete Inspiration seines letzten Romans durch den *Tristram Shandy*.

458 Rose Feld: *Thomas Mann Rounds Out His Joseph Story*. In: *New York Herald Tribune Book Review*, S. 3.

459 Bd. 111, 10. 7. 1944, S. 49–50.

Er betont die Flexibilität der Gattung Roman, die nicht auf das narrative Element reduziert werden dürfe, sondern in der Moderne ein hohes Maß an Ideenarbeit zulasse. Zudem hebt er hervor, dass *Joseph the Provider* in der spezifischen Tradition des Bildungsromans: der »pedagogical novel« à la Goethe stehe, in welcher Narrativik durch Kritik gebrochen werde, und der Auffassung Schillers vom »sentimentalischen«, das heißt reflexionsgesteuerten modernen Dichter nahestehe, der sich nicht mehr dem rein »naiven« Erzählen hingeben kann. Thomas Manns Roman offenbare somit »a fruitful collaboration of poetry and scholarship«. Der Autor sei »more interested in projecting ideas than in telling stories«. Levin liegt alles daran, Thomas Manns Roman nicht mit konventionellen epischen Wertungsmaßstäben zu behelligen, sondern ihn ganz in der Moderne anzusiedeln, sowohl inhaltlich – er bringt z. B. die Agrarreform Josephs mit modernen Wirtschaftstheorien und -praktiken in Verbindung – als auch und vor allem formal, etwa im Hinblick auf seine – der mythischen Methode von Eliot und Joyce vergleichbare – »cyclic structure«.

Masterpiece ist der Titel einer anonymen Rezension vom 3. Juli 1944 in *Time*⁴⁶⁰, der bereits die Wertung des Kritikers enthält. Für ihn ist der vierte Roman der schwierigste, für den Normalleser am schwersten zugängliche, und man spürt wie in so mancher anderen amerikanischen Rezension, dass man sich nach den narrativen Sensationen von *Joseph in Egypt* zurücksehnt. Aber der Rezensent hütet sich, das ausdrücklich zu sagen, sucht vielmehr, den »statischen« Charakter des Schlussromans, seine den Erzählfluss hemmende Selbstreflexivität (»Story of a Story of a Story« – so ein Zwischentitel) positiv zu sehen, und meint, dass Willa Cathers Bemerkung in ihrer Besprechung des ersten Romans, er spiegle die Bewegung einer weidenden Herde⁴⁶¹, für den *Provider* noch weit mehr zutreffe.

460 Bd. 44, 2. Halbjahr, Nr. 1, S. 90. 461 Vgl. hier S. 302-305.

Dass der *Provider* Thomas Manns Amerika-Erfahrungen spiegelt, bleibt den Rezensenten nicht verborgen. William E. Bohn beschreibt im sozialistischen *New Leader* vom 22. Juli 1944 (TMA) Joseph, den Ernährer, als den »Egyptian Roosevelt«. Jacob J. Weinstein nennt Joseph im Titel seiner Rezension ganz direkt *An Ancient New Dealer*.⁴⁶² Wo diese Beziehung zum New Deal überhaupt gesehen wird, erscheint sie immer in positivem Licht. – Zwiespältig die Besprechung von Hamilton Basso⁴⁶³, dieser misstraut dem Philosophen Thomas Mann, hält seine intellektuellen Ambitionen im Grunde für überflüssig, da er doch über eine so starke – heutzutage die größte – erzählerische Begabung verfüge. Es sei doch das Beste, so schließt er seine Rezension, »when, instead of being a philosopher, or a God-seeker, or a latter-day Goethe, he is simply a novelist – the best novelist when he wants to be, who is writing today.«

In seiner Besprechung im *English Journal* (Chicago) würdigt John T. Frederick wie die meisten Rezensenten den *Provider* im Zusammenhang mit den vorangehenden drei Romanen.⁴⁶⁴ Er kann denjenigen Rezensenten (und davon gibt es eben eine ganze Reihe in Amerika) nicht zustimmen, die den letzten den besten der vier Romane nennen – das ist für ihn vom erzählerischen Standpunkt aus *Joseph in Egypt* –, aber auch er sieht in ihm die intellektuelle Krönung des Ganzen, und er schwingt sich zu einem beispiellosen Superlativ auf: »Taken together, these books constitute the most massive and most authoritative reconstruction of the ancient world in all creative literature.«

In seinen nach dem Abebben der Rezensionswelle für den *Jewish Frontier* (New York) verfassten *Reflections on Thomas Mann and His*

462 Jacob J. Weinstein: *Joseph – An Ancient New Dealer*. In: *The Reconstructionist* 10, 1944, S. 9–14.

463 Tonio Kröger in *Egyptian Dress. Joseph the Provider*. In: *The New Yorker*, Jg. 20, 22. 7. 1944, S. 53–57.

464 Thomas Mann and His »Joseph the Provider«. In: *English Journal*, Jg. 33, Sept. 1944, S. 343–348.

Joseph vergleicht Waldo Frank – einer der seinerzeit dominierenden Intellektuellen Nordamerikas – Thomas Mann mit Anatole France.⁴⁶⁵ Wie einst dieser werde Thomas Mann heute von den Kritikern als der größte lebende Schriftsteller angepriesen, aber Frank lässt keinen Zweifel daran, dass dieser Ruhmestitel ebenso verschwinden werde wie derjenige des französischen Autors, mit dem er ihn mit penetranter Insistenz vergleicht. Frank ist ein Widerspruchsgeist, der offensichtlich bemüht ist, der in Amerika herrschenden Meinung über Thomas Mann und seine biblische Tetralogie in allen Punkten zu widersprechen. So hält er nur das »Vorspiel« zu den Geschichten Jaakobs für ganz große Prosa, deren Versprechungen die Romantetralogie indessen nicht einlöse. Immerhin erhebt sich für ihn der letzte Roman über das Niveau der anderen, ohne jedoch die Höhe ihres Beginns je zu erreichen: »Nevertheless, entertaining as the book is, and rich in literary substance, the exalted aesthetic purpose of the Prelude has vanished.«

Auf die Rezensionswelle folgt bald die erste »Sekundärliteratur« über den vierten Roman, der es nicht um literarische Wertung, sondern um Analyse geht. Meno Spann untersucht in *Modern Language Quarterly* bis in sprachliche Details hinein (nicht ohne Rabulistik) Goethisches in Mann's Josephzyklus.⁴⁶⁶ Wolfgang F. Michael versucht in den *Monatsheften für deutschen Unterricht* eine philologische Gesamtinterpretation des Romans⁴⁶⁷, Anna Jacobson verfolgt in derselben Zeitschrift *Das plastische Element im Joseph-Roman*⁴⁶⁸, das heißt seine Inspiration durch die antike – griechische wie ägyptische – Bildwelt. Ein früher Gipfel in der philologischen Spurensuche im letzten Joseph-Roman ist dem Autor zu verdanken, der als Koplowitz in der *Wirtschaftskorrespondenz für Polen* zu den rezen-

465 Jg. 11, Nr. 11, Dez. 1944, S. 21–23.

466 Jg. 5, Sept. 1944, S. 259–273. Vgl. hier S. 392f.

467 Thomas Manns »Joseph der Ernährer«, Jg. 37, Januar 1945, S. 32–36. Vgl. hier S. 222.

468 *Monatshefte für deutschen Unterricht*, ebd. S. 417–427.

sierenden Wegbegleitern der *Joseph*-Romane von ihren Anfängen an gehörte⁴⁶⁹: Oskar Seidlins. Sein Aufsatz *Laurence Sterne's »Tristram Shandy« and Thomas Mann's »Joseph the Provider«* in *Modern Language Quarterly* erscheint unter dem Titel *Ironische Brüderschaft* später auch auf Deutsch.⁴⁷⁰ Zu den frühen literaturwissenschaftlichen Untersuchungen des vierten Romans gehören beispielsweise auch Harold H. Watts' Aufsatz *The Thrice-Told Tale. Thomas Mann's Myth for His Time*⁴⁷¹ und Frederick Morgans *Notes on the Joseph Novels*⁴⁷², um nur wenige Beispiele der beginnenden Forschungsgeschichte zu nennen.

Hans Vaget hat von der »enttäuschende[n] Rezeption« und der »überwiegend kritische[n] Presse« gesprochen, »die der vierte Band des *Joseph* in Amerika hatte – enttäuschend auch deswegen, weil die vorangegangenen Bände eine sehr positive Aufnahme gefunden hatten, zumal *Joseph in Egypt*«. ⁴⁷³ Und er folgert: »Im Rückblick stellt sich die Rezeption dieses Romans als der Scheitelpunkt dar, an dem die Reputationskurve Thomas Manns in Amerika nach unten zu weisen begann.«⁴⁷⁴ Überblickt man die Fülle der amerikanischen Rezensionen des *Provider*, kann man ein solches Absinken des Romans in der Gunst der Literaturkritik nach dem Erscheinen des vierten Teils nicht bestätigen. Es gibt mäkkelige und nörgelige Kritiken – diese gab es bei den früheren Romanen freilich auch –, aber sie werden bei weitem überwogen von den positiven, ja enthusiastischen Rezensionen. Dass *Joseph*

469 Vgl. hier S. 283f. u. S. 319, Anm. 204.

470 Oskar Seidlin: *Laurence Sterne's »Tristram Shandy« and Thomas Mann's »Joseph the Provider«*. In: *Modern Language Quarterly*, Jg. 8, Nr. 1, März 1947, S. 101–118; dass., dt. unter dem Titel *Ironische Brüderschaft. Thomas Manns »Joseph der Ernährer« und Laurence Sternes »Tristram Shandy«*. In: *Orbis litterarum*, Jg. 13, Nr. 1/2, 1958, S. 44–63. Dass. in: O. Seidlin: *Von Goethe zu Thomas Mann. Zwölf Versuche*. Göttingen 1963, S. 185–207.

471 In: *Quarterly Review of Literature*, Jg. 4, 1948, S. 299–310.

472 In *Hudson Review*, Jg. 1, Winter 1948/1949, S. 546–556.

473 Vaget 2011, S. 150. 474 Ebd. S. 208 f.

the Provider nicht denselben ›Hype‹ wie Joseph in Egypt mit der Liebesgeschichte Mut-em-enets hervorrief, hängt, wie von der Kritik immer wieder hervorgehoben wird, mit der weniger attraktiven Erzählsubstanz zusammen.

Nach dem Erscheinen der amerikanischen Ausgabe der Joseph-Romane in einem Band (1948) melden sich die Rezensenten noch einmal, wenngleich spärlicher zu Wort. Das wichtigste Exempel, Kritik und Philologie verbindend, ist der umfangreiche, dem Andenken des im Vorjahr verstorbenen Autors gewidmete Essay des bedeutenden Poeten und Literaturkritikers Mark van Doren aus dem Jahre 1956⁴⁷⁵, der die Joseph-Romane als *A Comedy in Four Parts* deutet. »Mann's genius was entirely comic, which is to say that it was contemplative, discursive, skeptical, tender, mocking, and loving all at once.« Vor dem Hintergrund einer umfassenden Theorie des Komischen und all seiner Spielarten deutet van Doren Thomas Manns Opus magnum ganz aus dessen Geist, der für ihn mehr als der tragische Geist ein weltumfassender ist, ja immer wieder hinter dem Letzteren aufscheint. Mit van Dorens Essay, der für den letzten Roman der Tetralogie in Amerika etwa das bedeutet, was Willa Cathers Studie für den ersten war⁴⁷⁶ – zwei bedeutende amerikanische Schriftsteller erweisen dem großen deutschen Autor bewundernd und liebend ihre Reverenz –, erlebt die einzigartige amerikanische Rezeptionsgeschichte der Joseph-Romane, deren Intensität die deutschsprachige und europäische weit in den Schatten stellt, ihre Krönung.

475 Mark van Doren: *Joseph and His Brothers: A Comedy in Four Parts*. In: *The Thomas Mann Commemoration*. Held under the Auspices of Bryn Mawr College, Haverford College, Swarthmore College. In Goodhart Hall, Bryn Mawr College, October 5th, 1956. Philadelphia 1956, S. 14–46. Drei Jahre zuvor hatte van Doren bereits in Verbindung mit Maurice Samuel und dem Jewish Theological Seminary of America eine Gesamtdeutung der Tetralogie vorgelegt: *Thomas Mann's Novel »Joseph and His Brothers«. A Modern Reinterpretation of the Bible Story*. New York Juli/Aug. 1953.

476 Vgl. hier S. 302.

Deutsche Nachkriegsrezeption in West und Ost

Nach dem Höhenflug des Essays von Mark van Doren kommt der Wechsel von der amerikanischen Literaturkritik zur deutschen Nachkriegsrezeption von *Joseph der Ernährere* nach dessen Erscheinen in Deutschland im Sommer 1949 bisweilen – wenn auch nicht insgesamt – einem Absturz gleich. Schon vor der ersten deutschen Publikation gab es freilich einige auch zustimmende Besprechungen, so eine vorbehaltlos positive, die Mythoskonzeption und Metaphysik des Romans eindringlich auslotende und seine epische Struktur erläuternde Kritik von Rudolf Hartung in der *Literarischen Revue* von 1947, die den bezeichnenden, gegen den faschistischen Missbrauch gerichteten Titel *Vom legitimen Mythos trägt*.⁴⁷⁷

Überblickt man die Kritik in Ost und West, ergibt sich ein paradoxes Bild: Einem der von einer neuen affirmativen Theorie des Mythos bestimmten, theologisch und religionsphilosophisch markantesten Romanwerke des 20. Jahrhunderts steht die Kritik in Westdeutschland, das seine Identität so stark im Zeichen einer christlichen Restauration sucht, vielfach mit kritischer Reserve gegenüber, während die einer atheistischen Ideologie verpflichteten führenden Kritiker Ostdeutschlands in ihm ein großes Dokument, gewissermaßen ein Gipfel- und Endwerk spätbürgerlicher humanistischer Kultur sehen, in deren Spuren der Sozialismus seinen Weg in die Zukunft antreten soll.

Den Ton der sozialistischen Kritik hat zumal der ungarische Sozialphilosoph und Literaturwissenschaftler Georg Lukács angegeben, der seit Jahrzehnten eine mit Befremden vermischte Faszination auf Thomas Mann ausgeübt und von dem er bekanntlich ein geheimes Porträt im Naphta des *Zauberberg* gezeichnet hat. Ähnlich wie der amerikanische marxistische Theoretiker Harry

477 *Vom legitimen Mythos. Betrachtungen zu Thomas Manns »Joseph der Ernährere«*. In: *Literarische Revue*, Jg. 2, Nr. 1, 1947, S. 55–61.

Slochower⁴⁷⁸ versteht Lukács (1949) den Weg Josephs als einen solchen »von der Abgeschlossenheit [der ästhetischen Isolation des Künstlers] zur menschlich-gesellschaftlichen Gemeinschaft. [...] Es ist der Weg von einer reinen Selbstkontemplation, die beim jungen Joseph wie bei den Jugendhelden Thomas Manns bis zum Narzißismus geht, zur gesellschaftlichen Aktivität.« Lukács sieht Thomas Manns Weg in der Tradition Goethes, in einer »typisch deutschen Art der Politik«, die den »aktiven Begriff des ›unten‹« nicht kenne, sondern nur eine »Revolution von Oben«, wie sie Joseph durchführe – wengleich Thomas Mann »bis zur Anerkennung der Unvermeidlichkeit des Sozialismus« gehe.⁴⁷⁹ »Die Zentralfrage des großen Zyklus ist die Erziehung Josephs vom träumerischen, in sich eingesperrten Selbstgenuß der eigenen Persönlichkeit zu einem aktiv in der Gesellschaft handelnden reifen Menschen, der, infolge seiner richtigen Erkenntnis der Realität, infolge des fruchtbaren, nützlichen Handelns in ihr, auf höherer Stufe den echten Selbstgenuß der Persönlichkeit erringt.« So die Summe von Lukács in seinem – frühere Einsichten neu akzentuierenden und überbietenden – Essay *Das Spielerische und seine Hintergründe* (1955).⁴⁸⁰ Dem ideellen Ziel der Erziehung des narzisstischen zum gesellschaftlich handelnden Menschen diene die »ganze Welt der mythisch versunkenen Vergangenheit«⁴⁸¹, die als solche – wie der Mythos an sich – Lukács nur peripher interessiert. Mit dialektischer Raffinesse bringt er die mythisch-religiöse Thematik der Tetralogie und ihre humoristisch-artifizielle Seite, eben das »Spielerische«, auf die Fortschrittslinie eines Realismus – der als ästhetisches Telos des Romans der endlich erreichten ›Sozialität‹ des Protagonisten korrespondiert –, welcher

478 Vgl. hier S. 335ff.

479 Georg Lukács: *Thomas Mann*. Berlin 1949, S. 50–59.

480 Georg Lukács: *Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst. Ausgewählte Schriften II*. Reinbek bei Hamburg 1967, S. 279–308, Zitat S. 297.

481 Ebd. S. 301.

die unmittelbare Vorstufe seiner sozialistischen Vollendung darstellt. Thomas Manns Welt bleibt für ihn freilich eine bürgerliche, »bürgerlich gesehen, jedoch mit dem großen, unbefangenen Blick eines Bürgers, der in der Beurteilung der Gegenwart, in der Erfassung ihres Wesens, in der Einsicht in ihre Zukunft sich ideologisch weit über die eigenen Klassenschranken erhoben hat«. ⁴⁸²

Auf einer verwandten, freilich weniger dogmatischen Argumentationslinie bewegt sich auch schon Hans Mayer, einer der in Zukunft maßgebenden Literaturkritiker und -wissenschaftler der DDR, in einem kurz nach deren Gründung verfassten, überaus positiv wertenden Artikel in der Ostberliner *Täglichen Rundschau* vom 22. Oktober 1949 ⁴⁸³: Auch er sieht den »Schlußband von Thomas Manns Epos« als »sozialen Erziehungsroman, in dem der Titelheld »aus Vereinzelung durch Leid und Erleben zu gesellschaftlich nützlicher Tätigkeit geführt wird«. Für Mayer ist *Joseph der Ernährer* zudem ein spezifischer Intellektuellenroman, in den er offensichtlich die eigene zukünftige Rolle im werdenden sozialistischen Staat projiziert, gestaltet der Roman für ihn doch »das Verhältnis des geistigen Menschen zum Volke« (diese Bemerkung ist vom Rezensenten selbst im Druck hervorgehoben). Thomas Mann gehe es um »die Geschichte des einzelnen, der erkennen muß, wie sein Lebensglück untrennbar verbunden ist mit der Arbeit zum Wohle der Gesellschaft«. Der antifaschistische Charakter des Romans tritt anders als in der früher gewürdigten Exilkritik nun zurück hinter seine progressive Bedeutung als humanistischer Erziehungsroman, der denselben an die Schwelle des Sozialismus führt, ohne diese selbst freilich überschreiten zu können. ⁴⁸⁴ Eine solche grundsätzlich positive Sicht hat jedoch problematische Implikationen, da die *Joseph-Romane* einmal mehr vom jetzt erreichten gesellschaftlichen Bewusstsein und

482 Ebd. S. 292.

483 *Joseph, der Ernährer. Über den Schlußband von Thomas Manns Epos.* In: *Tägliche Rundschau*, Jg. 5, Nr. 248, S. 4.

484 Vgl. Wißkirchen 1991, S. 116.

politischen Zustand her als ein Werk ›von Gestern‹, durch die geschichtliche Entwicklung im Grunde überholt erscheinen und ihre Modernität verdeckt wird.

Deziiert wird die These vom Veralten und Zuendegehen der von Thomas Mann repräsentierten Kunst in einem Aufsatz von I. M. Lange in der Zeitschrift *Neue deutsche Literatur* vom 6. Juni 1955 unter dem Titel *Mythos und Humanität* vertreten⁴⁸⁵: die »wenigen fortschrittlichen bürgerlichen Schriftsteller« der Gegenwart spüren, dass mit ihnen etwas »zu Ende geht«, dass ihre Generation – die der Brüder Mann und Hermann Hesses – »die letzte einer versinkenden Klasse« ist, dass »hinter ihnen etwas Neues anzufangen« hat⁴⁸⁶ – eine Ansicht, die Thomas Mann selbst mit einer Art *Amor fati*⁴⁸⁷ adaptiert hat, wenn er wiederholt betont, so in einem Brief an Ernst Fischer vom 29. Januar 1948, dass nach einem Werk wie dem *Doktor Faustus* – »und dem, was ihm verwandt«, gewiss vor allem den *Joseph-Romanen* – »wohl ganz anderes kommen« muss.⁴⁸⁸ Für die besonders von den bedeutenden amerikanischen Kritikern und Poeten wie Willa Cather, Harry Levin oder Mark van Doren erfasste Modernität der *Joseph-Romane*, die zumal in ihrer innovativen Mythoskonzeption gründet, hat die sozialistische Kritik in Deutschland kaum Gespür und Interesse. Für sie ist der Mythos nur die Requisitenkammer der Vergangenheit, aus welcher sich der Autor bedient, um ihr gleichsam allegorische Gewänder zu entnehmen, die zum Zeitkolorit passen, hinter denen jedoch erst das wahre gesellschaftliche Sein der Gestalten hervorleuchtet.

Die westdeutsche Kritik befindet sich gegenüber dem letzten *Joseph-Roman* oft in einer Abwehrhaltung, die zumal durch Thomas Manns Haltung gegenüber Nachkriegs-Deutschland ausge-

485 Jg. 3, H. 6, S. 37–46.

486 Vgl. auch Eberhard Hilscher: *Bemerkungen zu den Joseph-Romanen Thomas Manns*. In: *Aufbau* (Berlin), Jg. 10, H. 7, Juli 1954, S. 656–661.

487 Vgl. hier S. 247f. 488 DÜD III, 212.

löst wurde.⁴⁸⁹ Als Walter von Molo am 4. August 1945 in der *Hessischen Post* einen *Offenen Brief an Thomas Mann* veröffentlichte, in dem er diesen ersuchte, als »guter Arzt« nach Deutschland zurückzukehren, antwortete Thomas Mann im September 1945 ebenfalls mit einem offenen Brief, der den Titel trug: *Brief nach Deutschland bzw. [Warum ich nicht nach Deutschland zurückgehe]*. »Selbstgerechtigkeit« weist er von sich, will gegen niemanden einen Stein aufheben. »Wir draußen hatten gut tugendhaft sein und Hitlern die Meinung sagen.«⁴⁹⁰ Aber in das durch den Nationalsozialismus ihm tief entfremdete Land zurückzukehren, vermag er vorerst nicht. Wie in seiner Rede *Deutschland und die Deutschen*⁴⁹¹ betont er seine Überzeugung vom *einen Deutschland*, verwirft die »Theorie von den beiden Deutschland, einem guten und einem bösen« und vergleicht Deutschlands Fall und Verfallen an den Nationalsozialismus mit Fausts Pakt mit dem Teufel. Sein *Deutschland-Roman Doktor Faustus*, in dessen Zentrum der Bund mit dem Teufel steht, wird zwei Jahre später erscheinen, aber er betont schon in seinem Brief an Molo, dass – wie der Böse in Goethes *Opus magnum* um »Faustens Einzel-Seele« betrogen werde – ihm selbst die Vorstellung fernliege, »als habe Deutschland nun endgültig der Teufel geholt. Die Gnade ist höher als jeder Blutsbrief. Ich glaube an sie, und ich glaube an Deutschlands Zukunft, wie verzweifelt auch immer seine Gegenwart sich ausnehmen, wie hoffnungslos die Zerstörung erscheinen möge.« Deutschland sei »im Begriffe, eine neue Gestalt anzunehmen, in einen neuen Lebenszustand überzugehen, der vielleicht nach den ersten Schmerzen der Wandlung und des Überganges mehr Glück und echte Würde verspricht, den eigensten Anlagen und Bedürfnissen der Nation günstiger sein mag als der alte.«⁴⁹² Trotz dieses positiven Ausblicks sorgte der Brief für erhebliche Empö-

489 Vgl. Stachorski 2005.

490 GKFA 19.1, 72–82, hier S. 76. 491 Vgl. hier S. 406, Anm. 416.

492 *Brief nach Deutschland*; GKFA 19.1, 72–82, hier S. 80f.

rung in Deutschland, nicht zuletzt wegen der Aussage (die zugleich seine eigenen in den ersten Jahren des ›Dritten Reichs‹ in Deutschland noch erschienenen Werke – darunter eben auch die beiden ersten Teile der *Joseph-Tetralogie* – betreffen müsste), an allen in Deutschland zwischen 1933 und 1945 erschienenen Büchern haften ein »Geruch von Blut und Schande«, und »sie sollten alle eingestampft werden«. ⁴⁹³

Verschärft wurde die Situation durch Thomas Manns Auseinandersetzung mit Frank Thieß über die Glaubwürdigkeit der »Inneren Emigration«. Thieß veröffentlichte am 18. August 1945 in der *Münchener Zeitung* einen Artikel (*Die innere Emigration*), in dem er das wahre Leiden am Nationalsozialismus und am Krieg für die inneren Emigranten reklamierte. Thomas Mann hat die Ansichten von Thieß in einem Brief an Golo Mann vom 19. September 1945 als »Gipfel unverschämter Verfälschung« bezeichnet und in seiner letzten Radiorede *Deutsche Hörer!* vom 30. Dezember 1945 einen entschiedenen Trennungsstrich zum Nachkriegsdeutschland gezogen. ⁴⁹⁴ Die vermeintlich kollektive ›Verteufelung‹ Deutschlands – symbolisch gespiegelt durch den Teufelspakt Adrian Leverkühns – im zwei Jahre vor *Joseph der Ernährer* in Deutschland veröffentlichten *Doktor Faustus* hatte eine weitere Steigerungsstufe der gegen Thomas Mann gerichteten Polemik zur Folge. Deren Gipfel wurde durch seine Deutschlandreise im Goethe-Jahr 1949 erreicht, als er seine Goethe-Rede nicht nur in Frankfurt am Main hielt, sondern in Weimar wiederholte und damit vermeintlich dem kommunistischen Regime seine Reverenz erwies. Das brachte das Fass des Thomas-Mann-Hasses bei seinen Gegnern endgültig zum Überlaufen. ⁴⁹⁵

Ein Musterbeispiel für die weitverbreitete Thomas-Mann-Ablehnung ist der Schmähartikel von Gerhard Nebel zu seinem

493 Ebd. S. 76. Zur Rezeption des offenen Briefes an Walter von Molo siehe GKFA 19.2, 71–81.

494 GW XIII, 743–747; vgl. Stachorski 2005, S. 38–42.

495 Vgl. ebd. S. 72–115.

75. Geburtstag in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 6. Juni 1950, der als einer der zahllosen abschätzigen Geburtstagsartikel in der westdeutschen Presse hier ausführlicher behandelt sei. Thomas Mann nennt ihn im Tagebuch vom 22. Juli 1950 einen »wüsten Exzeß«. Nebel kleidet seine extreme Aggressivität, da man sich nicht mehr auf Volk und Rasse berufen kann, nun in ein neues Vokabular von Tiefe und Geheimnis. Bezeichnenderweise beginnt er seinen Artikel mit einem hämisch gegen Thomas Mann gerichteten Motto seines Freundes Carl Schmitt, um sich erst einmal über die angebliche, »bis zur Dummheit gehende Abneigung gegen Deutschland« des Autors auszulassen, auf die man nur mit »Verachtung und Wut« reagieren könne, von denen der Artikel denn auch strotzt. Überhaupt sei der ganze »Clan Mann« eine einzige »Gift-Zisterne«. Dann zieht Nebel schimpfend über das Werk her, dem »alles Elementare« fehle, das von der »maßlosen Eitelkeit« des Autors geprägt sei. Er kenne nicht die »Not des Sprechens«, nicht die »trächtige Dunkelheit« der Sprache, nur »gewitztes Spiel« mit ihr. Für das »Unsagbare« habe er keinen Sinn, kein »Dichter« sei er, so das altbekannte Urteil, sondern bloßer »Artist«. Nur »Jongleur-Virtuosität« komme ihm zu, keine »Tiefe«. Statt des beschworenen »Mythos« präsentiere er »Cocktails der Allegorie«. Mehrfach wird Heidegger gegen ihn ausgespielt, dessen Philosophie nun das neue Vokabular der Polemik gegen Thomas Mann bereitstellt, nachdem das alte rechtskonservative ausgedient hat. Keine »Bezeugung des Seins« finde man in Manns Werk; überhaupt west das »Sein« durch den ganzen Artikel. Wiederholt wird Thomas Mann wegen seiner »humanistischen Leere« und seines »Rationalismus« geschmäht. Das Wort Humanismus ist für den rigorosen Irrationalisten Nebel wie seinerzeit für die rechte Kritik erneut ein reines Schmähwort. Und wieder einmal konstatiert der Geburtstagsartikel: angesichts der »metaphysischen Bewegung unserer Zeit« zeige sich, dass Thomas Mann »sich überlebt hat«. Kurt Kersten schreibt im *Aufbau* vom 14. Juli 1950 (Thomas Mann hat auch diese Replik gele-

sen, wie sein Tagebuch vom 22. Juli belegt) über jenen »giftgeschwollenen, pamphletistischen Artikel«: »Nebel ist kein Nazi, aber vom Nazismus sind heute überall mehr Seelen vergiftet als ihnen bewußt ist. Aus diesem pathologischen Elaborat gellt die nazistische Verachtung für menschliche Würde, die am Ende zur Gaskammer führt.«⁴⁹⁶

Der verdunkelnde Schatten der Polemik gegen die Person Thomas Manns fällt auch auf die *Joseph-Romane*, hemmt ihre Wirkung in einem Maße, das mit ihnen selbst wenig zu tun hat. »Im Mittelpunkt des täglich billiger werdenden Streites um Thomas Mann«, so schreibt Biermann-Ratjen (Hans Harder) in seiner *Joseph-Rezension* in *Neue Bücher* (Hamburg), Weihnachten 1949⁴⁹⁷, »steht sein Doktor Faustus – vermutlich ohne daß die meisten ihn gelesen haben –, während seine größte Altersleistung, die biblisch-ägyptische *Josephs-Tetralogie*, kaum mehr erwähnt wird.« Der 1939 nach England emigrierte, Thomas Mann nahestehende Schriftsteller Martin Beheim-Schwarzbach, der nach dem Krieg als Offizier der britischen »Control Commission for Germany« wirkte, spricht 1953 in einem Aufsatz (*Joseph und der Zauberer*) von der »problematischen Stellung, die Thomas Mann heute in der deutschen Bildungswelt einnimmt«. Er beschreibt die »deutschen Mißverständnisse um den bedeutendsten Schriftsteller, den Deutschland heute hat« und die selbst dem *Joseph*, »der alle anderen Bücher Thomas Manns an dichterischer Schönheit, Kraft, Tiefe und Würde überragt«, im Wege stünden – begegne man ihm doch hierzulande mit »mürrischer« Gleichgültigkeit.

Ganz so schlimm war es freilich nicht. Der Überblick über die erschienenen Rezensionen zeigt, dass es neben skeptischen bis ablehnenden auch eine stattliche Reihe von geradezu hymnischen Würdigungen gibt, die etwa von Thomas Manns »epischer Meisterschaft ohnegleichen« reden (so Heinz Schöffler im Süd-

⁴⁹⁶ Zitiert nach: Thomas Mann, *Tagebücher 1949–1950*. Hg. v. Inge Jens. Frankfurt a. M. 1991, S. 575.

⁴⁹⁷ Thomas Mann: *Joseph der Ernährer*. In: *Neue Bücher*, S. 14f.

westfunk vom 16. April 1950; TMA).⁴⁹⁸ Der mit Thomas Mann in herzlicher persönlicher Verbindung stehende Schriftsteller und Theologe Albrecht Goes urteilt in der *Stuttgarter Zeitung* vom 12. Juni 1950 abschließend⁴⁹⁹: »der großartige Teppich der Epoche ist mit höchster Meisterschaft gewirkt. Babylon und Aegypten, Israel und Griechenland blicken uns an, aus dem Urelement des Mythischen erwächst vor unseren Augen die menschliche Gestalt.«

Den positiven Stimmen, die sich häufen, als die gesamte Tetralogie 1952 wieder erscheint, stehen die teilweise aggressiv ablehnenden gegenüber. Schon eine der frühesten Kritiken von *Joseph der Ernährer* in Westdeutschland: diejenige von Rudolf Aramus in *Die Kommenden. Unabhängige Zeitschrift für freies Geistesleben* vom 10. Januar 1949 erscheint unter dem bezeichnenden Titel *Das Versagen des modernen Dichters*.⁵⁰⁰ Sein erster Zwischentitel lautet nicht weniger bezeichnend: *Blick in eine versunkene Zeit*. Noch ein-

498 Als Beispiele ausschließlich rühmender Kritik seien hier erwähnt: diejenige von Werner Schmitz vom 21. 5. 1949: »Doktor Faustus« und »Joseph«. In: *Aachener Volkszeitung* (»dieses Werk ist die dichterische Leistung Thomas Manns«), Hermann Stresau in der *Mainzer Allgemeinen Zeitung* vom 10./11. 9. 1949 (*Biblich und human*), Wolfgang Joho im *Berliner Sonntag* vom 2. 10. 1949 (Jg. 4, Nr. 40, S. 11), Albrecht Knaus, dem späteren Verleger, in der von der Control Division der amerikanischen Besatzung herausgegebenen *Neuen Zeitung* – der wohl wichtigsten Zeitung der Nachkriegszeit – vom 17. 12. 1949 (TMA; »Thomas Manns größtes Werk«) und schließlich die glänzend geschriebene Besprechung von Fritz Kraus in der *Badischen Zeitung* vom 23. 2. 1950 (*Thomas Mann, der Mythenerzähler*). Als die gesamte Tetralogie 1952 wieder erscheint, häufen sich die positiven Stimmen. Erwähnt sei hier nur die Thomas Mann in einem breiten weltliterarischen Spektrum verortende Besprechung von Josef Mühlberger (*West-östliches Welttheater*) vom 21. 11. 1952 in der *Göppinger Neuen Württembergischen Zeitung*, wieder abgedruckt in der *Neuen literarischen Welt* vom 30. 10. 1953 (Jg. 4, Nr. 20, S. 6). Sie ist freilich schon weniger Kritik als wissenschaftliche Essayistik, ist ein Beispiel der nun einsetzenden »Sekundärliteratur«.

499 *Thomas Manns »Joseph der Ernährer«*. In: *Stuttgarter Zeitung*, Jg. 6, Nr. 133.

500 Jg. 3, Nr. 1, S. 5.

mal wird die Bibel in ihrem Lakonismus gegen Thomas Manns epische Weiträumigkeit ausgespielt, wieder wird seine sprachliche Artistik als unvereinbar mit der Tiefe des mythischen Geschehens ausgegeben, und der Verfasser ist sich sicher, dass die Zeit über diese Romane hinweggehen wird, die »in 30 oder 50 Jahren keine Menschenseele mehr« lesen wird. Diese jeder tiefere Substanz entbehrende Rezension setzt die Polemik gegen Thomas Mann seit den zwanziger Jahren mit neuen Zungenschlägen fort. Das völkische Vokabular wird nun durch den »Jargon der Eigentlichkeit« ersetzt, um den Titel eines ideologiekritischen Essays von Theodor W. Adorno zu zitieren.⁵⁰¹

Das gilt auch für die christliche, zumal katholische Kritik. So schreibt Heinrich Schneider im *Oberrheinischen Pastoralblatt*⁵⁰²: »Der religiös-praktische Kern der Josephsgeschichte, Vorsehung, Aus erwählung, Gnade« – ausgerechnet Begriffe, die im Zentrum der geistigen Welt des Autors stehen – »liegt bei Thomas Mann völlig verdeckt unter dem profanen Filigran einer virtuosen Feder.« Anders als den großen jüdischen Kritikern fehlt dem Rezensenten jeder Sinn für Thomas Manns Theologie des Humors, sieht er doch die göttliche Vorsehung durch sie nur »herabgewürdigt«. Freilich leugnet er nicht den literarischen Rang des Werks (»Das Ganze bleibt doch meisterlich«) und verkennt auch nicht die »Ehrfurcht« des Autors vor der Bibel. Auch Hubert Becher SJ setzt in den *Stimmen der Zeit* vom September 1949⁵⁰³ seine alte Polemik gegen die *Joseph*-Romane ohne argumentative Neuerungen fort, nur in noch erheblich unfreundlicherem Ton: Thomas Mann ist ihm nichts als ein »Techniker des Geistes«, Techniker »im üblen Sinn des Wortes«. ⁵⁰⁴ Er versuche, alles Geheimnis in der Welt aus-

501 Theodor W. Adorno: *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a.M. 1964.

502 Jg. 51, 1950, S. 77–79.

503 Hubert Becher: *Der ägyptische Joseph und Thomas Mann*. In: *Stimmen der Zeit*, Bd. 144, Sept. 1949, S. 545–547.

504 Hier mag Heideggers Gegenüberstellung von Technik und Kunst im Hintergrund stehen, wie überhaupt die negative westdeutsche Thomas-Mann-Kritik vielfach Heidegger-impregniert scheint.

zumerzen, ja Gott selbst zu verleugnen. Man fragt sich, welches Buch der Jesuit Becher da gelesen haben will.⁵⁰⁵ Noch weiter als Becher geht der Schriftsteller und Laienprediger Manfred Hausmann – der Thomas Mann 1947 wegen seiner Ablehnung, nach Deutschland zurückzukehren, mit diffamierenden Unterstellungen öffentlich attackiert hat⁵⁰⁶ – in seiner Rezension mit dem alles sagenden Titel *Matter Ausklang* im *Weser-Kurier* vom 13. September 1949, in dem er Thomas Mann als reinen »Taschenspieler« verhöhnt und sich wundert, dass religiöse Kräfte sich nicht längst gegen die Herabsetzung der Heiligen Schrift durch seine Roman-tetralogie aufgelehnt hätten.

Zu den zwiespältig urteilenden Kritikern gehört auch der junge Walter Jens, der später zu den tonangebenden Intellektuellen der Bundesrepublik (und Bewunderern Thomas Manns) aufsteigen wird. Mit dem »Schlußband der großen Joseph-Tetralogie« kann er in seiner Besprechung in der *Württembergischen Abendzeitung* vom 29. November 1949 nicht allzu viel anfangen, obwohl er sich immer wieder zur Rühmung von Details aufrafft.⁵⁰⁷ Das »Ganze« jedoch sei »verlorengegangen«. Die Handlung werde vom »Kom-

505 Vgl. auch die Rezension von Emil Franzel: *Thomas Mann: Joseph der Ernährer*. In: *Die Tagespost. Die unabhängige Tageszeitung der deutschen Katholiken*, Jg. 2, 26. 10. 1949.

506 Im *Bremer Weser-Kurier* vom 28. Mai 1947 hat Hausmann die Behauptung aufgestellt, Thomas Mann habe 1934 in einem Brief an den nationalsozialistischen Innenminister Frick um die Erlaubnis gebeten, nach Deutschland zurückkehren zu dürfen. Thomas Mann hat sich gegen diese Lesart seines Briefes, den er nicht mehr genau in Erinnerung hatte, in der *Neuen Zeitung* vom 7. Juli 1947 mit Nachdruck verwahrt. Tatsächlich fand sich dann dieser Brief in den Akten des Innenministeriums, und die *Neue Zeitung* veröffentlichte ihn am 8. August 1947. In diesem Brief (*An das Reichsministerium des Inneren*, Berlin; GW XIII, 96–106) geht es mitnichten um die Erlaubnis, nach Deutschland zurückkehren zu dürfen, sondern um die Verlängerung des im April 1933 abgelaufenen Passes sowie die Freigabe der in Deutschland beschlagnahmten Habe.

507 Walter Jens: *Thomas Mann: Joseph der Ernährer*.

mentar und Kommentar des Kommentars« zurückgedrängt. Zwar will der Rezensent das nicht wertend verstanden wissen, führt er es doch auf den Geist der Zeit zurück, hat aber auch kein poetologisches Konzept, es zu verteidigen. Uralte Argumente der Thomas-Mann-Kritik der Weimarer Republik und beginnenden Nazizeit scheinen auf den ersten Blick wiederzukehren: »Die Personen, Begebenheiten, die Orte, der Mythos, Gott und sein Gegenspieler brechen sich im Brennglas des analysierenden Intellekts. Sie sind keine Wirklichkeiten mehr, sondern Gegenstände, mit denen man nach eigenem Ermessen verfahren darf.« Selbst die Ponten'sche Dichter-Schriftsteller-Dichotomie scheint wieder aufzutauchen. »Am Ende bleibt Bewunderung und Angst. Bewunderung vor dem Mann, der kein Schriftsteller und kein Dichter ist, aber ein großer Sprachmeister und Zauberer, ein *écrivain* vielleicht, aber auch das trifft nicht ganz. Angst aber bleibt, daß wir die Dichter verloren haben.« Bewunderung bleibe allein dafür, »daß der menschliche Geist [...] solche Meisterschaft auf dem Gebiet der Analyse erzielen konnte« – wenn ihm schon das dichterische Element verlorengegangen sei. Was die Kritik von Jens freilich fundamental von den negativen Thomas-Mann-Rezensionen der Weimarer Republik unterscheidet, ist die Tatsache, dass diese den Autor herabsetzen wollen, ihm seinen Intellektualismus, Skeptizismus und vermeintlich willkürlichen Umgang mit der religiösen Welt als persönliche Fehler und dichterisches Unvermögen anlasten wollen, während Jens Thomas Mann im Lichte des allgemeinen Glaubensschwunds und des Sieges eines prosaischen Zeitalters sieht. Was für jene Kritiker mangelndes künstlerisches Vermögen ist (nur Schriftsteller – kein Dichter), das stellt sich bei Jens als Symptom einer Epoche dar, die dem Autor die Möglichkeit entzieht, noch im ursprünglichen Sinne Dichter zu sein.

Kaum eine Rezension spiegelt in ihrer diabolischen Dialektik die Haltung der literarischen Öffentlichkeit gegenüber Thomas Mann um 1950 auf bezeichnendere Weise wider als die Bespre-

chung des letzten Joseph-Romans vom 19. Mai 1950 aus der Feder des Erlanger Germanisten Hans Schwerte⁵⁰⁸, der sich in mehreren scharfen Rezensionen mit dem Spätwerk Thomas Manns auseinandergesetzt hat.⁵⁰⁹ Die Besprechung scheint zunächst auf eine ganz und gar positive Würdigung zuzusteuern, bezeichnet der Rezensent die Tetralogie in der Mitte der Besprechung doch »als das bedeutendste und sprachlich geglückteste Spätwerk Thomas Manns [...]. Ein frisch-heiterer anekdotisch-anmutiger, wenn auch rational ›gereinigter‹ Erzählton hält alle Begebenheiten zusammen« – und in diesem panegyrischen Stil eine Weile fort.

Dann aber folgt ein Umschlag der Wertung, als nehme plötzlich ein ganz anderer Rezensent dem bisherigen die Feder aus der Hand. Was vorher positiv gemeint schien, erhält nun ein negatives Vorzeichen. Auf einmal ist von »geistreichem Erzähl-Geplauder« die Rede, mit dem das »Spätbürgertum« einen »ironischen Anschluss an die mythische Vergangenheit und Gegenwart menschlichen Daseins« suche. Der Mythos werde Schicht um Schicht »in die schillernde Lauge einer ironischen Psychologie« getaucht, die »schließlich jede ›Religion‹ ätzend auflöst«. Das bedeute die Zersetzung »elementaren Getragenseins« und impliziere die Radikalität einer »ironischen Freiheit«, »die letztlich mit allem spielen kann«, wofür dem Rezensenten die in seinen Augen blasphemischen Christus-Anspielungen des Romans ein Musterbeispiel sind. Am Ende stehe die »Aufhebung Gottes in der Ironie einer alles wissenden Psychologie«. Das klingt ein wenig nach Hubert Becher SJ, nur dass der mit bescheidenerer Intelligenz ausgestattete Jesuit sich nicht so abgefeimt klug auszudrücken vermochte.

Thomas Manns »Umfunktionierung« des Mythos ins Humane (Ernst Blochs Terminus⁵¹⁰) kommt für Schwerte einer »antisept-

508 Der humanisierte Mythos. Zu Thomas Manns Joseph-Tetralogie. In: Die Erlanger Universität, Jg. 4, H. 5, S. 2.

509 Zu seiner Besprechung des Erwählten siehe Stachorski 2014, S. 93f.

510 Vgl. Entstehungsgeschichte S. 60f.

tische[n] Reinigung« und Entgöttlichung des Mythischen gleich. Und nun folgt eine These, die dem Leser den Atem verschlägt. Schwerte macht den Emigranten Thomas Mann aufgrund dieser seiner angeblichen ironischen Auflösung von Mythos und Metaphysik mitverantwortlich für die aus dem Verlust aller religiösen Werte resultierende Apokalypse des ›Dritten Reichs‹, streitet ihm also das Recht ab, über die Deutschen, die im Lande geblieben sind, zu richten und in den seligen Gefilden seines kalifornischen Exils seine Hände in Unschuld zu waschen. (Was Thomas Mann eben nie getan, sich anders als die linken Exilanten nie einem besseren Deutschland, einem »other Germany« zugezählt, sondern als Teil des einen, schuldig gewordenen Deutschland angesehen hat.⁵¹¹)

Schwertes eigene Worte: »Wer aber solches sich vornimmt, aus welchen humanen Gründen immer, – sollte den nicht eines Tages doch irgendwann einmal sein Gewissen fragen, ob denn solche Gottesverdrängung ins ›Humane‹, lang und oft gepredigt, nicht auch irgendwie beteiligt sei an den Dunkelheiten und dunklen Taten unserer Epoche? Es sei uns fern, das Wort ›Schuld‹ in die Waage werfen zu wollen; nicht aber fehle das Wort ›Mitverantwortung‹ – dieses um so mehr, als Thomas Mann noch fortlaufend nach Abschluß des Krieges sich glaubt in nicht gerade sehr kenntnisreicher und fairer Weise über das Volk seiner Sprache äußern zu dürfen. Gerade nach Lesung dieses heiter beschwingten und ironisch durchtönten Joseph-Werkes mit allen seinen geistreichen Durchbrüchen und geschickt hineingewobenen psychologischen Untergründen, kam uns dieses Wort von der ›Mitverantwortung‹ in jedem hellen und dunklen Sinn zu. Ob man sich, nach solcher übernommenen Verantwortung einer Gottesreinigung, wirklich urteilend-verurteilend, auch innerlich in ein kalifornisch-seliges Gefilde zurückziehen kann, das da heißt ›Ich

511 Vgl. hier S. 406, Anm. 416.

wasche meine Hände in Unschuld? Diese Frage sei zumindest gestellt.«

Diese Frage, die Thomas Mann aufgrund seiner Humanisierung des Mythos, das heißt für Schwerte seiner Entgöttlichung und der Auflösung aller Sinnhaftigkeit der Welt durch einen ironischen Nihilismus eine geistige Mitschuld am Verhängnis des Faschismus zuweist, bliebe auch dann das Zeugnis einer perfiden Rabulistik, wenn der Rezensent etwa ein aufrechter innerer Emigrant gewesen wäre, der sich während des ›Dritten Reichs‹ keines Vergehens schuldig gemacht hätte. Aber dieser innere Emigrant war Schwerte nicht, sondern als Hans Ernst Schneider SS-Hauptsturmführer und Abteilungsleiter im persönlichen Stab des SS-Reichsführers Heinrich Himmler, der sich nach dem Krieg von seiner Frau für tot erklären ließ, sie wieder heiratete, sein eigenes Kind adoptierte und seine Identität gegen die eines Hans Schwerte vertauschte, bis er Anfang der neunziger Jahre enttarnt wurde. Thomas Mann hätte diesen Fall von »vertauschten Köpfen«, der abgründig mit der Rezeptions- und Rezensionsgeschichte der *Joseph-Romane* verbunden ist, wahrhaft zum Gegenstand einer zynischen – Novelle machen können.

STELLENKOMMENTAR

DIE GESCHICHTEN JAAKOB'S

Vorspiel: Höllenfahrt¹

- IX 1 *Vorspiel: Höllenfahrt*] Die Gattungsbezeichnung »Vorspiel« fehlt in Hs. ebenso wie die Nummerierung des ersten Unterkapitels. Dort ist das Vorspiel in zwölf Abschnitte eingeteilt, allerdings erst nachträglich. Lediglich die Ziffer »2« wurde schon bei der Niederschrift eingefügt. – Der Autor leitet seine Erzählungen und Romane des Öfteren mit Vorworten ein (etwa dem *Vorsatz* im *Zauberberg*; vgl. auch das *Vorspiel* in *Oberen Rängen* des vierten Romans *Joseph der Ernährer*). Der Genrebegriff »Vorspiel« entstammt sowohl dem Theater (das berühmteste Beispiel ist das *Vorspiel auf dem Theater* zu Goethes *Faust*) als auch der Musik, ist als deutsche Entsprechung für den gängigen französischen Begriff der *Ouverture* von Richard Wagner seit *Lohengrin* für das Musikdrama durchgesetzt, von Richard Strauss, Hans Pfitzner, Paul Hindemith u. a. für die deutsche Oper übernommen worden. Die einleitende *Höllenfahrt* ist in diesem quasi musikalischen Sinne eine *Ouverture*, und Thomas Mann hat sie andeutungsweise selbst so charakterisiert, wenn er z. B. in einem Brief vom 25.6.1951 vom Motiv des »doppelten Segens« (Josephs und auch Jaakobs) sagt, dass er »wie ein Hauptmotiv einer Oper im Vorspiel zum ersten Mal erklingt« (an Georg Vollmer; *DüD* II, 338). Wie die *Ouverture*, dem symphonischen Genre angehörig, vor geschlossenem Vorhang erklingt und die folgende Oper thematisch vorbereitet – zur Unterscheidung von der *Introduktion*, die bei sich öffnendem Vorhang bereits zur ersten Szene, also zum dramatischen Genre gehört –, ist das *Vorspiel: Höllenfahrt* ein auf die Themen des Romans

¹ Personennamen und geographische Begriffe werden im Glossar (S. 1590–1672) erläutert.

einstimmender fiktionaler Essay, der für sich allein gelesen (wie eine Ouvertüre für sich alleine gehört) werden kann. Er bildet ein eigenes Genre: Wie die Ouvertüre ein rein instrumentales Stück ist, bevor die Szene eröffnet wird, so ist Thomas Manns *Vorspiel* ein rein diskursives, bevor sich die narrative Welt auftut. Der musikalischen Introdution hingegen entspricht gewissermaßen das *Ishtar* überschriebene erste Kapitel der *Geschichten Jaakobs*, mit dem erst die eigentliche Erzählung beginnt. – Der Inhalt des *Vorspiels* ist die Zeitreise in eine scheinbar bodenlose Vergangenheit, die mit dem ersten Wort des Romans: »[t]ief« genannt wird; es ist im wörtlichen und übertragenen Sinne sein Grund-Wort (Bild des Brunnens). Das *Vorspiel* will also der Vergangenheit »auf den Grund gehen«. Tiefe ist hier – wie im ganzen Roman – aber nicht nur chronologische Zeittiefe, sondern auch ontologische Welttiefe und psychologische Seelentiefe. – Zweifellos hat hier Wagners *Rheingold* als *Vorabend* zum *Ring des Nibelungen* Pate gestanden. In der Anlage als Tetralogie, in ihrer leitmotivischen Struktur und zahllosen inhaltlichen Anspielungen präsentieren sich Thomas Manns *Joseph-Romane* als Parallelaktion zu Wagners Hauptwerk, aber auch zu dessen anderen Musikdramen (zumal *Tristan und Isolde* und *Parsifal*). Die *Joseph-Romane* gehen, wie nahezu das gesamte Spätwerk Thomas Manns, in den sich mischenden und überkreuzenden Spuren Goethes und Wagners, wie schon das *Vorspiel* bezeugt, das eben sowohl auf *Faust* (*Vorspiel auf dem Theater*; *Fausts Gang zu den »Müttern«*) wie auf *Das Rheingold* anspielt. Dessen Beginn in den Tiefen des Rheins symbolisiert ebenso das Eintauchen in die tiefste Vergangenheit wie die Fahrt in die Tiefe des Brunnens. In *Richard Wagner und der »Ring des Nibelungen«* (1937) schreibt Thomas Mann über den Musikdramatiker: »Er mußte zurückdringen bis zum Urquell und Anbeginn, bis auf den vordeutsch-skandinavisch-frühgermanischen Edda-Grund des Mythos – erst das war die heilige Vergangenheitstiefe, die seinem Zukunftssinn entsprach.« Das erste »Contra-Es des *Vorspiels* vom *Vorspiel*« sei der »Ursprung und Erzbeginn aller Dinge«, schreibt

Mann (GW IX, 512; ähnlich 1933 in *Leiden und GröÙe Richard Wagners*, ebd. S. 374f.). Freilich besteht zugleich ein fundamentaler Gegensatz zwischen dem »Vorspiel« hier und da, der manifestiert, dass Thomas Mann seinen *Joseph dem Ring* nicht nur nach-, sondern auch entgegen bildet: Imitatio und Kontrafaktur zugleich. Das Vorspiel der *Joseph-Romane* ist eine Katabasis, ein »descensus ad inferos«: eben Höllenfahrt, »Fahrt zu den »Müttern««, wie Thomas Mann selbst unter Verweis auf Goethes *Faust II* (Erster Akt, *Finstere Galerie*) in seinem Vortrag *Joseph und seine Brüder* (1942) bemerkt (GW XI, 659) – eine nicht enden wollende Abwärtsbewegung. Das Vorspiel des *Rheingold* hingegen geht von einem absoluten musikalischen Tiefpunkt aus und stellt eine Anabasis, einen »ascensus«, eine musikalische Aufwärtsbewegung dar, die zu immer helleren Registern des Instrumentariums führt, bis sich der Vorhang öffnet. Der *Ring des Nibelungen* spielt sich vor einem geschlossenen mythischen Horizont ab, während *Joseph und seine Brüder* ihn immer wieder durchstößt. Die Abwärtsbewegung der Höllenfahrt hinterfragt oder unterfragt die Gründungsgeschichten des Mythos auf hinter diesen »Kulissen« tiefer liegende andere Ursprungsereignisse, um schließlich zu einem nicht hintergehbaren Anfang der Dinge, bei einem letzten metaphysischen Apriori (der gnostischen Idee des Urmenschen) anzulangen, das die mythischen Archetypen als lebensnotwendige Erstgewissheiten sowohl legitimiert als auch relativiert. Dieser Anfang der Dinge ist also ein transzendenter, der die mythische Immanenz der Wagner'schen Ring-Tetralogie überschreitet. – Wenn Thomas Mann diesen Transzendierungsvorgang Höllenfahrt nennt, spielt er vor allem auf Christi »descensus ad inferos«, traditionell »Höllenfahrt« genannt, im Apostolischen Glaubensbekenntnis (*Symbolum Apostolicum*) an, die nicht an den Ort der Verdammten, sondern ins Reich der Abgeschiedenen im Hades führt (das in der theologischen Tradition als »Vorhölle« bezeichnet wird), um auch ihnen die Pforten des Himmels zu eröffnen (vgl. Mt 12,40; 1 Petr 3,18f. u. 4,6). (Die Doppeldeutigkeit des Wortes »Hölle« als Unterwelt und Totenreich einer- und Ort

der Strafe und Verdammnis andererseits – wobei die zweite Bedeutung in Thomas Manns *Höllenfahrt* keine Rolle spielt, obwohl sie alltagssprachlich die dominantere ist – resultiert aus seiner Etymologie: vgl. altnord. »hel« und die gleichnamige germanische Totengöttin Hel. »Hel«, »Hölle«, »Halle« und das etymologisch nicht unmittelbar verwandte »Höhle« benennen auch zentrale Motive der *Joseph-Romane*, namentlich Josephs Abstieg in die Brunnen- wie in die Gefängnishöhle und seine glanzvolle Wiederauferstehung.) – Der Hadesabstieg ist fester Bestandteil aller antiken Mythen und der Weltliteratur von Homers *Odyssee* und Vergils *Aeneis* über Dantes *Divina Commedia*, der Romantik (in ihren zahllosen Variationen der Bergwerks- und Unterreich-Symbolik) bis zur Moderne und Gegenwart (hier auch in anderen Medien, zumal im Film). Auch bei Thomas Mann kehrt er leitmotivisch in vielen mythologisch orchestrierten raumsymbolischen Variationen wieder: von *Tod in Venedig* über den *Zauberberg*, *Joseph und seine Brüder* und *Doktor Faustus* bis zu seiner letzten Erzählung *Die Betrogene*. Die Bedeutung der »Tiefe« bei Thomas Mann hängt auch mit seiner Inspiration durch die Tiefenpsychologie zusammen, zumal in ihrer mythologischen Ausprägung bei C.G. Jung, der sich in *Wandlungen und Symbole der Libido* (1925) ausführlich mit den mythologischen Vorstellungen von Unterwelt und Hölle auseinandergesetzt hat: die Unterweltfahrt als spiritueller Abstieg zum Seelengrund. – In Ägypten ist die Unterweltreise als Nachtmeerfahrt Inhalt der sogenannten Unterweltbücher aus dem Neuen Reich (ab 1500 v.Chr.). Sie beschreiben – ein Motiv auch der *Joseph-Romane* – die allnächtliche Reise der Sonne durch die Unterwelt. Der Sonnengott Rê schifft tagsüber auf seiner Barke über den Himmelsozean. Nachts aber reist er auf unterirdischen Gewässern von Westen nach Osten durch die Unterwelt, um am morgendlichen Horizont wieder in den Himmelsozean einzulaufen. Für die *Joseph-Romane* leitmotivisch bedeutsam ist ferner der Mythos vom Unterwelt-Gang der sumerisch-babylonischen Göttin Inana-Ishtar, der Mutter und Gemahlin des Dumuzi-Tam-

muz (dessen Züge im Roman auf Joseph projiziert werden), währenddessen die irdische Fruchtbarkeit erlischt (denn während des Aufenthalts der griechischen Göttin Persephone in der Unterwelt ist Winter auf Erden, wohingegen mit ihrer Wiederauferstehung der Frühling beginnt), ferner der Mythos des Unterweltgottes Osiris und überhaupt der ägyptische Totenkult, wie er besonders in den beiden letzten Romanen beschrieben wird. – Die historischen Einlassungen des Vorspiels erheben keineswegs den Anspruch wissenschaftlicher Exaktheit (»[...] der Roman nimmt es ja wissenschaftlich nicht so ganz genau«, schreibt Thomas Mann in einem Brief vom 12.2.1949 unter Verweis auf die zahllosen »Anachronismen« und bunte Mischung der »Mythologien der Welt«; an Wolfgang Schneditz; DüD II, 332), sie sind nicht Verlautbarungen des Autors Thomas Mann – wie seine Essays –, sondern des auktorialen Erzählers, gehören also in den fiktionalen Zusammenhang des Romans. Vgl. dazu Thomas Mann in seinem Essay *Joseph und seine Brüder*: »Die erörternde Rede, die schriftstellerische Einschaltung braucht nicht aus der Kunst zu fallen, sie kann Bestandteil davon, selber ein Kunstmittel sein. [...] Die Erörterung gehört hier zum Spiel, sie ist eigentlich nicht die Rede des Autors, sondern die des Werkes selbst, sie ist in seine Sprachsphäre aufgenommen, ist indirekt, eine Stil- und Scherzrede, ein Beitrag zur Schein-Genauigkeit, der Persiflage sehr nahe und jedenfalls der Ironie: denn das Wissenschaftliche, angewandt auf das ganz Unwissenschaftliche und Märchenhafte ist pure Ironie.« (GW XI, 655f.) An anderer Stelle charakterisiert Thomas Mann die Höllenfahrt als »eine Art von essayistischer oder humoristisch-pseudowissenschaftlicher Fundamentlegung« (an Tochter Erika, 23.12.1926; DüD II, 94), die also ganz unter dem Vorzeichen der Ironie steht. Diese zieht die Grenze zwischen Dichtung und Wissenschaft, zielt nicht etwa auf Religion und Mythos selbst, sondern betrifft den menschlich-allzumenschlichen Umgang mit ihnen, hier die ›Wissenschaftlichkeit‹ des auktorialen Erzählers.

IX 3 [Brunnen der Vergangenheit] Das Vorspiel ist – in Anlehnung an

Josephs Schicksal – angelegt als Abstieg von Erzähler und Leserschaft in die Zeitentiefe des Alten Testaments (vgl. die »Brunnen der Tiefe« in Gen 7,11 und 8,2). Als Treffpunkt und Versammlungsort hatte der Brunnen in vergangenen Zeiten auch eine soziale und kommunikative Funktion. Einen Zusammenhang zwischen Brunnen und alttestamentlicher Überlieferung konstatiert bereits Werther: »Da ist gleich vor dem Orte ein Brunnen, ein Brunnen, an den ich gebannt bin wie Melusine mit ihren Schwestern. [...] Wenn ich da sitze, so lebt die patriarchalische Idee so lebhaft um mich, wie sie alle, die Altväter, am Brunnen Bekanntschaft machen und freien, und wie um die Brunnen und Quellen wohlthätige Geister schweben.« (Die Leiden des jungen Werther, Erstes Buch, Am 12. Mai; WA I. 19, 9) Goethe spielt hier auf die erste Begegnung zwischen Jaakob und Rahel am Brunnen (Gen 29) und damit auf die Josephsgeschichte an.

- IX 3-4 Sollte man ihn nicht unergründlich nennen?] Wegen des auch in den historischen Wissenschaften gültigen Kausalitätsprinzips ist ein Ereignis der Vergangenheit nur durch den Rekurs auf eine frühere, diese wiederum nur durch die Existenz einer Vor-Vergangenheit ergründbar. Die in der Renaissance geprägte Wissenschaftsmaxime »ad fontes« droht daher im unendlichen Rekurs zu versanden. Im Gegensatz hierzu stellt der Mythos eine nicht weiter rückführbare oder hinterfragbare Initialsituation bereit, sozusagen eine »absolute Vergangenheit«. Diesen Gedanken publizierte Ernst Cassirer gerade in der Vorbereitungszeit der Höhlenfahrt: »Wenn die Geschichte das Sein in die stetige Reihe des Werdens auflöst, innerhalb dessen es keinen ausgezeichneten Punkt gibt, in dem vielmehr jeder Punkt auf einen weiter zurückliegenden hinweist, so daß der Regreß in die Vergangenheit zu einem regressus in infinitum wird – so vollzieht der Mythos zwar den Schnitt zwischen Sein und Gewordensein, zwischen Gegenwart und Vergangenheit, aber er ruht in der letzteren, sobald sie einmal erreicht ist, als einem in sich Beharrenden und Fraglosen aus.« (Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen II: Das My-

thische Denken. Berlin 1925, S. 131) Demgemäß konstruiert das *Vorspiel* einen Gegensatz zwischen der tatsächlichen, erforschbaren »Geschichte«, die keine Anfänge kennt, und dem »Mythos«, der fundierende Anfänge setzt. Den – aus der Perspektive historisch-linearen Denkens betrachtet – absoluten »Anfang« kennt das mythische Denken freilich nicht, alles war »schon immer« und ereignet sich in zyklischer Wiederkehr. In diesem Sinne (eines mythischen Pseudo-Anfangs) versteht und erläutert der Erzähler seine *Josephs-Erzählung* als »Anfang« der Menschheitsgeschichte: »Was uns beschäftigt, ist nicht die bezifferbare Zeit. Es ist vielmehr ihre Aufhebung im Geheimnis der Vertauschung von Überlieferung und Prophezeiung, welche dem Worte ›Einst‹ seinen Doppelsinn von Vergangenheit und Zukunft und damit seine Ladung potentieller Gegenwart verleiht. Hier hat die Idee der Wiederverkörperung ihre Wurzeln.« (Textband I, S. XXXIV₁₋₆) Der Gedanke der Unergründlichkeit der Geschichte findet sich auch bei Mereschkowskij: »Wenn unser historisches Lot in die Tiefe der ägyptischen Urzeit sinkt, stößt es auf keinen Grund. Hat diese Tiefe überhaupt einen Grund?« (*Geheimnisse*, S. 19) Wenig später gibt er die Antwort: »Unser Lot erreicht niemals den Grund; wir erfahren niemals zwingend, ob der Mensch aus Affenpfoten oder aus Gotteshänden kommt. Aber je älter er ist, um so deutlicher ist an ihm die Spur Gottes zu erkennen.« (Ebd. S. 20)

- IX 6 *Menschenwesen*] Schon zu Beginn weist sich die *Josephs-Erzählung* als Menschenroman aus, Ausgangs- und Zielpunkt (»das A und das O«) ist das Menschliche, das sich im Laufe der Erzählung als über-individuell, als ›typisch‹ erweisen wird. Im Rekurs auf die Vergangenheit werden die ›Typen‹ menschlicher Seinsbedingungen – durchaus auch im Jung'schen Sinne – zu ›Archetypen‹. Diese entstammen, nach C. G. Jung, dem kollektiv Unbewussten, dem Mythos. Im Laufe des Individualisierungs- oder Individuationsprozesses sowohl der Menschheit als auch des menschlichen Individuums – also der Phylo- wie der Ontogenese – kehren Archetypen als bildhafte Vorstellungen wieder, zu denen der »Ab-

stieg der Seele zum Wasser« und auch der »Abstieg ins Totenreich« gehören. Die *Joseph*-Romane setzen damit eine Linie fort, die im *Zauberberg* begonnen wurde; dort taucht wohl zum ersten Mal in Thomas Manns Werk eine dezidiert anthropologische Dimension auf (vgl. Hans Castorps Reflexionen über des Menschen »Stand und Staat« im Abschnitt *Schnee*; GKFA 5.1, 746), die im *Joseph* noch gesteigert wird.

- IX 8 *übernatürlich-elendes Dasein*] Ein anthropologisches Grundthema Thomas Manns: der Mensch als natürlich-triebhaftes Wesen, der aber eben, weil er nicht nur Natur, sondern auch Geist ist, mit Nietzsche zum »kranke[n] Thier« wird (*Der Antichrist*, Nr. 3; KSA 6, 170). Andererseits rekurriert »elend« auf mhd. »ellende« (Ausland): Der Mensch als triebhaft-geistiges Zwitterwesen ist psychisch elend, eben weil er in der »ellende« (im Exil) fern von seinem geistigen Ursprung weilt. Bei Thomas Manns Verwendung von »Elend« schwingt immer die originäre Bedeutung mit (vgl. Textband II, S. 732¹⁶⁻¹⁷).

18 *weiter ins Bodenlose zurückweichen*] Die Vorstellung, dass die Anfangsgründe des Menschlichen sowohl anatomisch-biologisch als auch kulturell viel weiter zurückreichen als von der zeitgenössischen Forschung angenommen, ist vom wissenschaftlichen Außenseiter Edgar Dacqué inspiriert, der die vorsintflutliche Menschheit (noch versehen mit einem dritten Stirnauge und Schwimmhäuten zwischen Fingern und Zehen) bis in die Saurierzeit zurückreichen lässt (*Urwelt*, S. 21 u. ö.). Dacqué ist in der Figur des »philosophischen Paläozoologen« (GKFA 10.1, 527) Dr. Egon Unruhe in *Doktor Faustus* aus kritischer Distanz porträtiert.

23 *wie es dem Küstengänger ergeht*] Eine gewisse Verwandtschaft ergibt sich hier zu dem Abschnitt *Strandspaziergang des Zauberberg* (GKFA 5.1, 824f.), auch dort gibt es eine ähnliche »Aufhebungserfahrung«.

31 *Brunnenteufe*] Die ältere Nebenform von »Tiefe« (auch »Täufe«) betont die etymologische Verwandtschaft von Tiefe und Taufe. (Das Verb (ab-)teufen hat sich noch heute in der Fachsprache des

Tiefbaus erhalten; »Unterteuftheit« heißt es im VI. Kapitel des *Doktor Faustus*, dort aus der Bergmanns- oder Tiefbausprache übernommen.) Der Einstieg in den Jordan bedeutete für Johannes den Täufer und die frühen Christen, ähnlich dem zeremoniellen Ganges-Bad im Hinduismus, eine symbolische Reinigung. Josephs späterer Brunnenfall wird deshalb als seelische Läuterung dargestellt.

x 3–11.8 Der junge Joseph ... seiner persönlichen Dinge.] Der berühmte lange Satz, ein grammatikalisches Kunstwerk, das sich über mehr als eine Seite zieht.

3 Joseph] Thomas Mann hat sich die Schreibweise von Eigennamen sehr genau überlegt. An den Rabbiner Jakob Horowitz, dessen 1921 publizierte Untersuchung *Die Josephserzählung* er soeben gelesen hatte und den er sich bezüglich Etymologie und Schreibweise hebräischer Namen als Ratgeber erkor, schreibt er am 11.6.1927: »Wie steht es zum Beispiel gleich mit der Etymologie des Namens Josef (und selbst mit der richtigen Schreibweise! Ist f richtiger oder ph? Das letztere, meine ich, gibt es im Hebräischen wohl eigentlich nicht)?« (GKFA 23.1, 301) Letztlich entschied sich der Autor doch gegen das modern wirkende f, das sich noch des Öfteren in der Handschrift findet.

4 gen Westen gegangenen] In vielen alten Kulturen wurden Tod und Begräbnis mit dem Gang der Sonne unter die Erde versinnbildlicht. (In der Bibel ist der Ausdruck »nach Westen gehen« allerdings nicht belegt.) So zitiert Jeremias ein Totengebet aus einer Gebetssammlung aus Assurbanipals Bibliothek, worin es über den Toten heißt, »nun möge er nach dem Westen gehen, und Nedu, der Pförtner der Unterwelt, möge ihn festhalten« (*Geisteskultur*, S. 456). Am deutlichsten haben die Ägypter den Totenkult mit dem Untergang der Sonne verbunden. Ihre Grabmäler und Nekropolen liegen alle auf der westlichen Nilseite. Die Wendung »gen Westen gehen« verstanden sie demnach nicht nur metaphorisch, sondern auch realiter. Das Übersetzen des Toten über den Nil gehörte zu den unentbehrlichen Bestattungsriten min-

destens der Wohlhabenderen. Mit der Figur des Charon, der die Verstorbenen über den Unterweltsfluss Acheron bringt, haben die Griechen diesen Brauch mythologisiert. (Thomas Manns Gondoliere aus *Der Tod in Venedig* ist – neben seinen Hermes-Eigenschaften – seit je als eine Charon-Hypostase gesehen worden.)

x 5 als Kurigalzu . . . zu Babel saß] Die kassitische (kossäische) Dynastie, die ab dem 14. Jh. v. Chr. Babylonien beherrschte, kannte mehrere Könige dieses Namens. Gemeint ist Kurigalzu I., der das babylonische Reich festigte und unter dem Babylon (Babel) erblühte. »Zuletzt stand um 1400 v. Chr. in Babylon ein König namens Kurigalzu auf, der sich für das Südland so interessierte, daß er Geld für Ziegel und Mörtel ausgab: er begann, die Tempel der alten sumerischen Hauptstadt [Ur] auszubessern.« (Woolley, *Ur und die Sintflut*, S. 107) Damit ist die *Josephs*-Geschichte in einen historischen Rahmen eingebettet, nämlich in die Zeit zwischen 1400 und 1350 v. Chr. Dazu passt auch Josephs spätere Begegnung mit dem Pharao Echnaton, der von ca. 1364 bis 1348 Ägypten regierte.

5 der Kossäer] Thomas Mann an Louise Servicen am 11. 3. 1934 aus Arosa: »Die Kossäer waren eine babylonische Dynastie. Ich kann hier, ohne Material, nicht feststellen, von welchem Ort oder welcher Landschaft der Name abgeleitet ist, jedenfalls ist die Endung ›er‹ deutsch und entspricht der Endsilbe von ›Pariser‹ oder ›Italiener‹. Es wird also notwendig sein, diese Endsilbe zu französisieren: im allgemeinen entspricht diesem deutschen ›er‹ ja ein französisches ›ien‹: Parisien, Italien.« (DüD II, 148)

5–6 Herr der vier Gegenden] Die vier Himmelsrichtungen; die Formulierung »vier Weltgegenden« erscheint in Jeremias' Übersetzung der Einleitung des Codex Hammurapi (*Das Alte Testament*, S. 102) und bei Bezold (*Astrologie*, S. 4 u. 11), der Hauptquelle Thomas Manns in astronomisch-astrologischen Belangen. Es handelt sich um ein Herrscherepitheton, das schon im 3. Jahrtausend v. Chr. gebräuchlich ist. Im Sumerischen erscheint das Epitheton in der Form »lugal an ub da limmu-ba«: Herr/König des Himmels (und) seiner 4 Ecken (und) Seiten; im Akkadischen

in der Form »shar kibratim arbaim«: Herr/König der vier Ufer. Letzterem Bild liegt die Vorstellung der von vier Ozeanen umgebenen Erdscheibe zugrunde.

- x 8 dessen Bartlöckchen so künstlich gereiht erschienen] Die Beschreibung gleicht exakt einer Abbildung der assyrischen Haartracht bei Bezdol (Ninive, S. 115, Abb. 107 u. ö.).

11 »Keme, das Schwarze«] Erman/Ranke: »Und dieser schwarze Nilschlamm, der aufs feinste zermahlene Gesteinsstaub der abessinischen Berge, hat Aegypten seine Fruchtbarkeit verliehen und verleiht sie ihm alljährlich aufs neue. Er bildet den Boden Aegyptens; von Chartum an bis zum Meere zieht in der Mitte der Talrinne ein Schlammstreifen hinab, der eine Mächtigkeit von 10–12 Metern besitzt, und in den sich der Nil sein heutiges Bett gewühlt hat. Nach ihm haben die alten Aegypter auch ihr Land Kême, d. h. »das schwarze«, genannt, im Gegensatz zu dem unfruchtbaren »roten« Lande der umgebenden Wüsten.« (Aegypten, S. 15)

12 der gute Gott] Thomas Mann übernimmt hier die konventionelle ägyptologische Übersetzung des Königstitels »ntr nfr«, der heute (nach der griechischen Wiedergabe als »theòs epiphánés«) als »der präsente Gott« im Sinne leibhaftiger Präsenz verstanden wird (während die anderen Götter auf Erden nur in ihren Bildern präsent sind).

12 »Amun ist zufrieden«] Wörtl. Übersetzung von altägypt. »Amenhotep«. Gemeint ist der Pharao oder Gott-König Amenhotep (oder in fälschlich gräzisierter Form: Amenophis) III.

17 des Zederngebirges] Das Libanon-Gebirge, das sich im Gebiet des gleichnamigen Staates bis zu 3000 m hoch parallel zur Mittelmeerküste erstreckt; Heimat der (auch in der Bibel erwähnten) Libanon-Zeder.

19 des Landes der Ströme] Das Zweistromland (Mesopotamien); zur Handlungszeit des Romans (um 1400 v. Chr.) war es politisch unterteilt in das unter kassitischer (kossäischer) Herrschaft stehende Babylonien und in das von den Churritern (Mitanni) dominierte Assyrien.

- x 21 *der Aschtarti diene*] Beschreibt den Baal-Astarte (Ischtar)-Kult der kanaanäischen Urbevölkerung.
- 22–23 *um den Wahrhaften Sohn, den Zerrissenen*] Der sumerisch-babylonische Gott Dumuzi-Tammuz (siehe Glossar S. 1614). Der Tammuz-Kult, der von Babylonien aus durch die Vermittlung der semitischen Chaldäer auch in Kanaan Fuß gefasst hat, wird im Dritten Hauptstück des *Jungen Joseph* (Kapitel *Der Adonishain*; Textband I, S. 416–436) beschrieben. Auf die Parallele zu den ›Zerrissenen‹ Osiris und Dionysos-Zagreus hat Thomas Mann selbst verwiesen (siehe den Kommentar zu S. 40_{23–25}).
- 23–24 *Gebal, der Buchstadt*] Jeremias spezifiziert zwei »Buchstädte« innerhalb Kanaans und Syriens: »im Süden Kirjath Sepher, im Norden Byblos« (*Das Alte Testament*, S. 245f.). Zum Beinamen der Stadt Byblos siehe Glossar S. 1621, Eintrag »Gebal«.
- 24–25 *der keines Tempels und Kultus bedurfte*] Der Glaube an El, der Früh- und Nebenform Jahwes, ist erst im Entstehen begriffen. Seinen Tempel wird Jahwe erst im Jerusalem der David/Salomo-Zeit erhalten. Davon träumt Jakob in Textband I, S. 210₃₂–211₁.
- 26 *das Obere Retenu*] An die französische Übersetzerin Louise Servicen schreibt Thomas Mann am 19.2.1934: »Das ›Obere Retenu‹ ist der altägyptische Name für das Gebiet, das wir heute Palästina nennen. Der südliche Teil davon heißt Kanaa oder Kanaan, und dort, wo Hebron liegt, war also die engere Heimat Josephs.« Und am 11.3.1934: »Die Bezeichnung ›das Obere Retenu‹ für Palästina oder einen Teil davon ist zuverlässig original-ägyptisch. Sie können also die Schreibweise Retenu ohne weiteres beibehalten. Höchstens wäre das u am Schluß durch ou zu ersetzen.« (DüD II, 146 u. 148)
- 27 *Terebinthen*] Überbegriff verschiedenster Anakardiengewächse. Deren wichtigster Vertreter im Gebiet der Romanhandlung, dem östlichen Mittelmeerraum ist die Alepponuss (Pistazie). Andere Arten dienten der Gewinnung von Harzen (Weihrauch). Siehe auch den Kommentar zu S. 311.
- 30 *hübsch und schön*] So werden Joseph (Gen 39,6) und seine Mutter

Rahel (Gen 29,17) auch im Alten Testament beschrieben. »Hübsch und schön« ist Thomas Manns Wiedergabe des hebräischen Wortes *y'phē*.

- x 31 Ischtars Stern] Der Planet Venus; der Ischtar entsprechen die griechische Aphrodite und die römische Venus.
- 31 im Reinen schwimmt] Die Babylonier sahen das Firmament als »Himmelsozean« an. Noch in Offb 4,6 und 15,2 erscheint der Himmel als »gläsernes« bzw. »kristallenes Meer«, als das »Reine« also. Nach dieser Vorstellung schwimmen die Sterne und Sternbilder im Himmelsmeer (vgl. Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 52 u. *Geisteskultur*, S. 152–154).
- xi 2–4 um den Namen steht es geheimnisvoll ... Beschwörerkraft] Vgl. Jes 43,1: »[...] ich habe dich bei deinem Namen gerufen; du bist mein.« Das Wissen um den Namen einer Person verleiht in mythisch-magischen oder auch in religionsgeschichtlichen Kontexten oft Macht über die Person. Der Name wird häufig mit dem Wesen einer Person identifiziert, so dass die Benennung von Personen oder Dingen oft erst deren Existenz begründet. Die Magie des Namens im Mythos hat Wagner im Ring vielfach nachgebildet: vgl. die »Gründung« der Götterburg Walhall oder die magische Erfindung des Schwertes Nothung im Moment ihrer Namensgebung. Auch die Personen »existieren« erst von dem Moment an, da sie einen Namen erhalten oder ihr Name genannt wird. Das ist Thomas Mann aufgrund seiner intimen Wagner-Kenntnis natürlich geläufig gewesen. Damit hängt auch das Namensgeheimnis zusammen. So wird die Aussprache des Gottesnamens Jahwe ebenso vermieden wie die direkte Benennung böser Dämonen. Auch im christlichen Bereich wird der Teufel mit Ersatznamen (z.B. »der Gottseibeius«) belegt. Im Gegenzug wird durch die beschwörende Aussprache eines gehüteten Namens dessen Träger »entdeckt«, d.h. entzaubert oder entmachtet. Bekannte Beispiele sind die Lohengrin-Sage oder das Märchen von Rumpelstilzchen. Zum »Mysterium des Namens« konnte sich Thomas Mann im gleichnamigen Kapitel von Jeremias' *Geisteskultur* (S. 33f.) infor-

mieren oder aber bei Max Weber: »Die spezifische Heiligkeit des Gottesnamens, wie sie auch in Aegypten galt, wo einerseits Isis dem Ra durch Kenntnis seines Geheimnamens seine Macht entreißt, andererseits Ptah den ›Mißbrauch‹ seines Namens rächt, stieg auch in Israel, wo das sonst vielfach verbreitete Tabu des Gottesnamens ursprünglich nicht galt.« (Das antike Judentum, S. 236) Auf die Geschichte von Isis und Rê wird Thomas Mann später zurückkommen (siehe Textband II, S. 748³³-749¹ mit Kommentar). Folgende Passagen aus Engelhardt, *Die geistige Kultur* hatte Thomas Mann unterstrichen: »Kennt man den Namen, mit dem alter Dämonenglaube stets magische Kräfte verbindet, so zwingt man den Dämon zum Dienst.« (S. 173) – In *Lotte in Weimar* wird Thomas Manns Goethe von den Studien seines Autors zum Namenszauber profitieren: »Denn das ist des Menschen Vorrecht auf Erden, daß er die Dinge bei Namen nennt und ins System bringt. Da schlagen sie sozusagen die Augen nieder vor ihm, wenn er sie anruft. Name ist Macht.« (GKFA 9.1, 301)

- x1 7 »Ur der Chaldäer«] So wörtlich im Alten Testament (Gen 11,28 u. 31); siehe auch Glossar S. 1670. In einer Besprechung des Buchs *Ur und die Sintflut* des englischen Archäologen C. Leonard Woolley schrieb Thomas Mann 1931: »Was ist Ur? Es ist ›Ur Kaschdim‹, das Ur der Chaldäer, woher Abraham kam, der Mondwanderer; einst eine stolze sumerisch-akkadische Stadt am unteren Euphrat, von deren Turm der Turm zu Babel nur eine überbietende Nachahmung war, heute ein ›Tell‹, ein Ruinenhügel oder deren mehrere in der Wüste. [...] in Doktor Goldbergs obenerwähntem tollem Buch [*Die Wirklichkeit der Hebräer*] kann man lesen, daß Or sive Ur zu den Worten gehört, die nicht nur im Hebräischen, sondern auch im arischen Sprachgebiet vorkommen, mit dem lateinischen oriri zusammenhängt und dasselbe bedeutet wie unser deutsches ›Ur‹.« (*Ur und die Sintflut*; GW X, 750f.) Wenn der Erzähler im Folgenden Wendungen wie »Ur-Mann[]« (Textband I, S. XI²³) oder »Ur-Wanderer[]« (ebd. S. XX¹⁶⁻¹⁷) für Abraham gebraucht, so ist immer die Doppeldeutigkeit von »Ur« als Stadt und im Sinne von »Anfang« zu berücksichtigen.

XI 11 ein sinnender und innerlich beunruhigter Mann] Die Rede ist von Abraham, der biblischer Überlieferung zufolge aus Ur stammte. Allerdings verließen er und seine Frau Sarai Ur nicht aus eigenem Antrieb, sondern im Gefolge seines Vaters Terach, der sich in Charran niederließ. Auf diesen Umstand wird Textband I, S. XVII²⁹⁻³⁰ eingegangen.

12 »Schwester«] Gemeint ist Abrahams Frau Sara, die dieser nach Gen 12,13 u. 19 als seine Schwester ausgab. Erman/Rankes folgende Beschreibung gilt über Ägypten hinaus auch für die anderen altorientalischen Völker: »Wir können nicht einmal immer sicher sein, daß es sich bei solchen ›Schwestern‹ wirklich um die leiblichen Schwestern der Betreffenden handelt, denn im alten Aegypten ist das Wort ›Schwester‹ ebenso zu einer Bezeichnung für die Geliebte geworden, wie im heutigen das Wort für Kusine. In der ägyptischen Lyrik reden sich die Liebenden stets mit ›mein Bruder‹ und ›meine Schwester‹ an, und es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß in vielen Fällen *seine Schwester* nichts weiter bedeuten soll, als ›seine Geliebte‹, seine Konkubine.« (Ägypten, S. 181)

14 der Gottheit von Ur] Der sumerische Mondgott Nanna, mit dem später der babylonisch-assyrische Sin gleichgesetzt wurde.

19 gewissen Bauwerken] In Ur befand sich schon seit sumerischen Zeiten das Hauptheiligtum des Mondgottes Nanna. Der sumerische Mondtempel E-gišširgal (heute übliche, korrigierte Lesung des Tempelnamens: E-kischnugal) wurde in chaldäischer Zeit erneuert. Die bei Ausgrabungen entdeckten Königsgräber weisen Ur als Residenzstadt aus, wodurch ein Zusammenhang zwischen Mondkult und Königsmacht (»Nimrod«) gegeben ist.

23 des Ur-Mannes] Ein Wortspiel: Abraham ist einerseits der Mann aus Ur, andererseits der Ur-Stammesvater der Hebräer.

25 Zerstreuung] Hier: Auflösung eines Staates oder Stammes; vgl. den Jaakobssegen: »Sei zerstreut in Jaakob, mein Levi!« (Textband II, S. 1890)

XII 1 Heimatlicheres] Hs.: »Heimatliches«.

- XII 3-4 dessen Spitze der Nimrod ... erhöht hatte] Nach Jeremias: »Nebukadnezar erhöht die Spitze des Stufenturms Etemenanki, daß sie mit dem Himmel wetteifere.« (Das Alte Testament, S. 169f.).
- 15 Stadt des Weges] Nach Jeremias, Das Alte Testament (S. 277) bedeutet »Charran« Weg.
- 29 Mondmann] Beiname Abrahams; vgl. Textband I, S. XV²⁴. Die Bezüge Abrahams und der Hebräer zum Mondgestirn werden an anderer Stelle erläutert (vgl. Textband I, S. LVI⁴⁻⁵ mit Kommentar).
- 31 Mahdi] (arab.) Der Rechtgeleitete. – Im Islam ein Erneuerer des Glaubens, der den Jüngsten Tag vorbereitet; entwickelte sich aus der jüdischen Messiaserwartung. Der Autor streut häufig zeitfremde Begriffe ein. Sie sind nicht als unbedachtsame Anachronismen zu werten, sondern als Ausdrucksmittel eines ironisch-reflexiven Auktorialstils, der eine übergreifende, das Kommende umfassende Perspektive einnimmt. Zum Anachronismus als Strukturmerkmal siehe den Kommentar zu S. 507¹⁷⁻¹⁸. Die Anspielung auf den Islam wird von Jeremias angeregt: »Wir sehen also in Abraham einen Mahdi. Der Auszug aus Babylonien erscheint uns als Hîgra im göttlichen Auftrag und im religiösen Interesse.« (Das Alte Testament, S. 269)
- 32 Hîgra] Hedschra (arab.): Ausreise. – Meint die Flucht Mohammeds von Mekka nach Medina im September 622 n. Chr. Mit diesem Ereignis beginnt die islamische Zeitrechnung.
- XIII 1-2 Männer von Chatti die Herren waren] Dies trifft zu für das nördlich von Kanaan gelegene Land der Amoriter (Amurru), das sich unter hethitischer Herrschaft befand, während das eigentliche Kanaan, also das Land um das Tote Meer und um den See Genezareth, ägyptisches Einflussgebiet war. Thomas Mann verlässt sich hier auf Jeremias: »Die Herren des eigentlichen Palästina waren damals die Hettiter, wie es die Abrahamsgeschichte 1. Mose 23 voraussetzt [...]. Abrahams Hîgra ging dann also über die Machtsphäre Hammurabis hinaus.« (Das Alte Testament, S. 191)
- 3-4 Land des Schlammes] Beschreibt den zeitweiligen Aufenthalt Abrahams in Ägypten (Gen 12,10-20).

XIII 4 wo das Wasser verkehrt geht] Gesehen aus der Perspektive Naharinas bzw. Babyloniens, wo die Flüsse Euphrat und Tigris nach Süden führen, während der Nil nach Norden strömt. Thomas Mann dreht die entsprechende Vorlage bei Erman/Ranke um: »Merkwürdigerweise haben die Aegypter sogar den Euphrat, wie es scheint, nie mit seinem einheimischen Namen bezeichnet. Sie nennen ihn *das Wasser von Naharin* oder bezeichnen ihn auch nur nach der Richtung seines Laufes, die dem Anwohner des Nils ganz naturwidrig vorkam, als jenes *verkehrte Wasser, auf dem man nach Norden fährt, wenn man stromauf fährt.*« (Aegypten, S. 613; ebenso Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 199)

8 Westland] Kanaan, von Babylonien aus gesehen; den im Gegensatz zu »Südland« (Edom; vgl. Textband I, S. 98) mit Kommentar nichtbiblischen Begriff erläutert Jeremias: »Das Küstengebiet am Mittelmeer, zu dem Kanaan im engeren Sinne gehört, bildet für die Babylonier einen Teil des ›Westlandes‹: babylonisch MAR-TU = A-mur-ru-u. Das ›Westland‹ bildete von den ältesten uns bekannten Zeiten her die Brücke zwischen den Euphratländern und Ägypten.« (*Das Alte Testament*, S. 180; vgl. Hommel, *Geschichte*, S. 271, 349 u. 357f.)

8–9 dem Mittellande] Das Land zwischen Ägypten, dem Land des Schlammes, und Babylonien-Assyrien, den Gebieten Nimrods. Rätsel gibt der zugeordnete Dativ auf; es sollte hier der Akkusativ stehen (»zurückgekehrt in das Mittelland«). Der Ausdruck ist nicht nur räumlich-geographisch zu verstehen, sondern auch im Sinne von ›Vermittel- oder ›Mittler-Land‹, ein Land des kulturellen Austausches. Pate dieses Gedankens ist Benzinger: »Palästinas Lage wird dadurch charakterisiert, daß es mitten drin steht zwischen den beiden großen Kulturländern der alten Welt, Babylonien und Ägypten.« (*Archäologie*, S. 12)

13 vertrag] »Sich vertragen« bedeutet im Rechtssinne: einen Vertrag schließen (vgl. DWb 25, Sp. 1935).

15 Die Überlieferung will wissen] In Gen 12,1–3, Gen 15 und Gen 17 verheißt Gott Abraham zahlreiche Nachkommen und das Land Kanaan.

XIII 19–20 die Mehrzahl verlieh] »Elohim« (hebr. »Gott« bzw. »Götter«) weist zwar formal Pluralbildung auf, wird aber im Hebräischen als Singular behandelt, sofern von dem einen Gott Jahwe die Rede ist. Diese Doppeldeutigkeit korrespondiert dem Übergang vom Götter- zum Gottesglauben. Thomas Mann verwendete den Begriff zunächst im Plural, wie Hs. und der Vorabdruck der *Höllenfahrt* in der *Neuen Rundschau* vom Dezember 1927 belegen, wo es heißt, dass Elohim Abraham »Verheißungen gemacht hätten« und »wohin Elohim ihn aus Chaldäa geführt hätten«. Hier hat sich der Autor auf Goethe verlassen, der im Achten Buch von *Dichtung und Wahrheit* schreibt: »Diesem Zustand sahen die Elohim eine Weile zu, und sie hatten die Wahl, jene Äonen abzuwarten [...].« (WA I.27, 220) Diese Passage wurde von Thomas Mann in seiner Ausgabe angestrichen. Die Kennzeichnung von »Elohim« als »Monoplural« und die damit verbundene Problematik hatte er im September 1927 in Oskar Goldbergs *Die Wirklichkeit der Hebräer* (S. 105) gefunden und daraufhin den Plural in den Singular korrigiert. (Goldberg verwendet den Plural, wenn von den Göttern der mit Israel stammverwandten Völker und den Singular, wenn von Jahwe die Rede ist.) Im Kapitel *Jaakob lehrt und träumt* (*Joseph der Ernährer*, Siebentes Hauptstück), wird er diese Problematik dann ausführlich zur Sprache bringen.

XIV 1–2 späte und zweckvolle Eintragungen] Nachträgliche Änderungen im überlieferten Text des Alten Testaments zum Zweck der Legitimierung der Herrschaft über Jerusalem vermutete Jeremias in *Das Alte Testament* (z.B. S. 256). Auch konnte die zeitgenössische Bibelwissenschaft die verschiedenen späteren Redaktionsstadien des Buches Genesis (Jahwist, Elohist, Priesterschrift) gut auseinanderhalten.

10–11 das Land der Gräber und der stutznäsigen Löwenjungfrau] Ägypten mit Pyramiden und Sphinx. Der Autor verlegt die Errichtung der Sphinx in eine noch fernere Vergangenheit zurück, da ihr zur Zeit Josephs bereits die Nase fehlt. Thomas Mann fasst hier die Sphinx-Skulptur von Gîza (Gise, Gizeh) offenbar als weiblich auf,

wie es die Sphingen in der griechischen Kunst waren. Die monumentale Sphinx-Figur bei den Pyramiden wurde jedoch nie anders als männlich gedacht. Ägyptische und andere altorientalische Darstellungen kennen fast nur männliche Sphinx-Darstellungen; siehe auch den Kommentar zu S. XXII²².

- XIV 13–14 des Oasenkönigs mit der Doppelkrone] Pharao mit den beiden Kronen der Reiche des Oberen und Unteren Ägypten.
 15–16 zersplittertes Staatsleben] Das ältere Kanaan war in Stadtfürstentümer aufgeteilt, die wechselweise den ägyptischen Pharaonen, den Hethitern und den babylonisch-assyrischen Königen tributpflichtig waren.
 30 Proselyten] Ursprünglich bezeichnete der Begriff die in die jüdische Glaubensgemeinschaft Neuaufgenommenen; später auf alle Bekenntniswechsel ausgeweitet.
- XV 1–2 im Gesicht] In der Vision.
 11 »Und sollst ein Schicksal sein«] Abwandlung von Gen 12,2: »[...] und sollst ein Segen sein.« (Luther)
 24 Mondwanderer] Abraham als »Mondwanderer« schildert Jeremias: »Die Wanderung Abrams aus den großen Mondstädten von Osten nach Westen ist als Mondwanderung stilisiert.« (Das Alte Testament, S. 276)
 24–25 Urgroßvater] So nach der Generationenabfolge der Bibel. Thomas Mann folgt hier einer Argumentation Lehmann-Haupts, der »Abraham als Zeitgenosse[n] Hammurabis« hinstellt (vgl. *Israel*, S. 11). Hammurapi wiederum sei Zeitgenosse Amenemhets I. aus der 12. Dynastie, der »von kurz nach 2000 ab 30 Jahre lang« regierte. Am Rand seines Leseexemplars führte Thomas Mann nun folgende Rechnung aus: $2050 - 1400 = 650 : 30 = 21$ und kommentiert: »Abraham ca. 20 Generationen vor Joseph« (vgl. Textband I, S. XVI₁₁), was weit entfernt von den drei Generationen nach der Bibel ist. Diese Rechnung ist ferner aufschlussreich, gibt sie doch einen definitiven Hinweis auf die Handlungszeit um 1400, was man allerdings auch aus den Zeitverhältnissen des Romans erschließen kann. Auch in einer Reihe von Selbstkommentaren ver-

weist Thomas Mann auf dieses Jahr (vgl. etwa sein Gespräch mit Oskar Maurus Fontana vom 11.6.1926; DüD II, 92). Des Weiteren weist sie Thomas Mann als einen schlechten Rechner aus. Zum einen veranschlagt er aufgrund von Lehmann-Haupts Formulierung »kurz nach 2000« fünfzig Jahre in der falschen Zeitrichtung, also 2050 statt 1950, zum anderen legte der Autor mit dem Quotienten 30 seiner Rechnung wohl die durchschnittliche Lebenserwartung der damaligen Zeit zugrunde und nicht das Reproduktionsalter, das nicht über 20 gelegen haben dürfte, wenn man berücksichtigt, dass die Mädchen in jener Zeit oft schon mit vierzehn Jahren verheiratet waren. (Textband II, S. 1291⁷⁻⁹ wird Thomas Mann den Fehler wiederholen und 48 Menschengeschlechter in 1460 Jahren unterbringen, was wiederum eine Generationenabfolge von 30 Jahren ergibt.)

- xv 29 mit Tierkreisbildern bedeckte Grenzsteine] Meissner: »Als das unglückliche Land [Babylonien] eine Beute der Kossäer wurde, die es 576 Jahre lang beherrschten, paßten sich die erobernden Barbaren zwar allmählich der überlegenen babylonischen Kultur an, brachten aber in die Formen der Kunst eine unschöne Verkürzung und Plumpheit. Einen Fortschritt der Entwicklung zeigt diese Periode kaum; das einzige Novum dieser Zeit ist das Aufkommen der ›Grenzsteine‹ (kudurrū) [...]. Neben der Inschrift sind darauf noch Embleme von den Göttern angebracht [...]. So bezeichnet der 8-strahlige Stern die Göttin Istar, die Mondsichel den Mondgott Sin, die Sonnenscheibe den Sonnengott, der Skorpion die Göttin Ischchara, die thronende Göttin mit dem Hunde die Göttin Gula, die Lampe den Gott Nusku usw.« (Babylonien I, S. 322) »Der ›Gulastern‹ entspricht unserm Wassermann.« (Babylonien II, S. 31) – »Die von diesem letzteren [dem Mond] berührten Gestirne sind: Plejaden, Stier, Orion, Perseus, Fuhrmann, Große Zwillinge, Krebs, Löwe, Ähre, Wage, Skorpion, Schütze, Steinbock, Wassermann, Fische und Widder. Diese Sternbilder werden teilweise schon in einem hethitischen Texte des 13. vorchristlichen Jahrhunderts erwähnt und auf babylonischen Grenzsteinen derselben Zeit ab-

gebildet« (ebd. S. 406). Abbildungen von Grenzsteinen bringen Bezold, *Astrologie*, S. 15, Abb. 1 und Jeremias, *Geisteskultur*, S. 209, Abb. 122. Siehe die Abb. hier S. 463.

- xv 31 den Bel von Sinear gezeugt] Thomas Mann bezog sich hier etwa auf Meissner: »Eine noch weit bessere Karriere hat Marduk [= Bel] gemacht. Er war von Haus aus ein ganz unbedeutender Lokalgott der kleinen Stadt Babel, dessen ›Sieg‹ erst Hammurapi ›herbeigeführt hat.« (Babylonien II, S. 46) Durch die Gleichsetzung Hammurapis mit Nimrod kann Thomas Mann seiner französischen Übersetzerin Louise Servicen im Brief vom 24.6.1934 zustimmen: »[...] ist Ihre Auffassung richtig: Nimrod ist es, der den Bel von Sinear gezeugt haben soll.« (DüD II, 156)
- xvi 1 Tafeln Chammuragasch] Der Kodex Hammurapi, die umfangreichste erhaltene altorientalische Gesetzessammlung, überliefert auf der gleichnamigen Diorit-Stele, die im späten 2. Jahrtausend v. Chr. aus Babylonien nach Susa verschleppt und dort zu Beginn des 20. Jhs. ausgegraben wurde (heute im Louvre).
- 6 gelegentlichen Verwechslung] Manifestation des überindividuellen, mythischen Bewusstseins mit seinem Hang zur mythischen Reinkarnation und Nachahmung (imitatio). Bestes Beispiel ist die Figur des Eliezer, der über Generationen hinweg ›derselbe‹ bleibt (vgl. etwa die Kommentare zu S. 721-5 u. 397²⁰⁻²¹).
- 12 sechshundert babylonische Umlaufjahre] Die Rechnung ist im Roman zu $600 : 30 = 20$ vereinfacht.
- 31-33 Gomorra ... Sodom] Vernichtung der lasterhaften Städte Sodom und Gomorrha, die Errettung Lots und dessen unfreiwilliger Beischlaf mit seinen Töchtern nach Gen 19.
- 33-xvii.1 Der bleierne Laugensee] Das Tote Meer, an dessen Ufern sich Sodom und Gomorrha befunden haben sollen.
- xvii 5 anstatt gewisser ernster Besucher] Gemeint sind die beiden Engel, die Lot zum Fortzug aus Sodom bewegen sollten. Als sich die Sodomiten an ihnen vergreifen wollten, bot Lot ihnen stattdessen seine Töchter an (Gen 19,1-8).
- 8-9 mit ihrem Vater vermischt] Von Lots Beischlaf mit seinen Töchtern wird in Gen 19,30-38 berichtet.



»Grenzstein Susa Nr. 20 (Louvre)«
 (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 209, Abb. 122;
 vgl. den Kommentar zu S. XV29.)

XVII 11–12 *Segenszeiten ... Fluchzeiten*] Thomas Mann hat Muckles Schilderung der babylonischen Vorstellung von der »Weltentwicklung in der Form eines Kreislaufs« in seinem Leseexemplar angestrichen: »Fluch- und Segenszeiten lösen sich beständig ab: auf Zeiten eines reinigenden Weltbrandes oder einer Sintflut folgt ein Weltenfrühling« (*Geist*, S. 157f.). Muckle beruft sich seinerseits, ohne die Quelle zu nennen, auf Jeremias, *Das Alte Testament*. »Fluch- und Segenszeit«, »Weltbrand« und »Weltenfrühling« fungieren dort als Motivwörter.

XVIII 1–2 *Gemeinschaftsüberlieferung*] Die Thora bzw. das Buch Genesis als gemeinschaftliche Grundlage der monotheistischen Religionen des Juden- und Christentums, aber auch des Islam.

13 *Grundsatz der Gestirnvertretung*] Die modifizierte Formulierung stammt von Bezold: »Als besonders wichtiges Merkmal der astrologischen Praktik tritt uns schon bei den von der Sonne abgeleiteten Vorhersagungen das Prinzip der *Gestirnvertretung* entgegen, wonach unter bestimmten Umständen für die Prophezeiungen

ein Himmelskörper den andern ersetzen kann. In der Regel handelt es sich dabei [...] um Planeten und Fixsterne. Wenn die Sonne untergegangen ist, kann sie, wie es scheint, mehrfach ersetzt werden. Ihr Hauptvertreter ist der Saturn, der in vielen Inschriften geradezu [...] als »Sonne« bezeichnet wird, und die Vertauschung beider Gestirne geht so weit, daß sogar die Opposition von Mond und Sonne in zahlreichen Fällen auf die Stellung des ersteren zum Saturn übertragen wurde.« (*Astrologie*, S. 6) Nach Jeremias, *Geisteskultur* (S. 184–192) tauschten die den Norden und den Süden repräsentierenden Gestirne Ninurta-Saturn und Nergal-Mars ihre Lage, je nachdem, ob man sie aus himmlischer oder irdischer Perspektive betrachtete.

- XVIII 16 Ninurtu ... Mardug] Die Identifizierung der Gestirne mit Göttern ist wohl schon so alt wie die menschliche Religion. Erst die altorientalische Astronomie konnte aber in größerem Umfang die Gesetzmäßigkeiten der Himmelsmechanik bestimmen und aufgrund dessen Unregelmäßigkeiten und Besonderheiten in der Bewegung der Gestirne erkennen. Es lag nahe, diese Abweichungen als Götterzeichen zu semantisieren, was zur Astrologie führte. Wahrscheinlich übernahm Thomas Mann die von Jeremias (*Geisteskultur*, 6. Kapitel: *Die Lehre vom Kreislauf*) angegebene Zuordnung. Danach ist Ninurta mit dem Planeten Saturn, Marduk mit dem Planeten Jupiter identisch. Durch »Vertauschung« konnte Ninurta-Saturn an die Stelle von Nergal-Mars, den eigentlichen »Kriegsplaneten«, treten oder, wie Bezold ausführt, an die Stelle der Sonne (siehe den vorangehenden Kommentar). Von Bezold übernahm Thomas Mann zunächst auch die Schreibweise »Ninurtu« und »Mardug«, bevor er zu den gebräuchlicheren Schreibweisen wechselte.

23–24 *Ursache seiner selbst*] Deutsches Pendant des auch bei Nietzsche vorkommenden philosophischen Terminus »causa sui«.

30 *Sohne*] Hs.: »Sohn«.

- XIX 2–3 *Adapa oder Adama, dem ersten Menschen*] Hebr. *adama* bedeutet: Ackerboden, Erde. Nach Ebeling, *Tod und Leben nach den Vorstellungen*

der Babylonier (Berlin/Leipzig 1931, S. 27a), wird in einem unpublizierten Syllabar a-da-ap mit »Mensch« gleichgesetzt. Adapa und Adam sind daher möglicherweise nicht nur mytho-, sondern auch etymologisch verwandt. Es muss deshalb kein Zufall sein, dass die Genesis den Menschen (hebr. *adam*) aus Erde entstehen lässt (Gen 2,7). Abweichend Mereschkowskij, eine Hauptquelle Thomas Manns: »Die Ähnlichkeit der Namen: Adapa – Adam ist zufällig, aber wohl kaum zufällig die Ähnlichkeit der Sagen.« (Geheimnisse, S. 181; zu »Adapa« siehe Glossar S. 1593)

XIX 3–4 *babylonischen Vers- und Lügenkunde*] Gemeint ist der Adapa-Mythus, den Thomas Mann in der Übertragung Ungnads (*Religion*, S. 128–131) kannte, worin Adapa als Sohn des Meergottes Ea erscheint. Adapas Dienst »als Bäcker und Mundschenk« leitet Mann aus folgenden Versen ab: »Mit den Bäckern von Eridu bäckt er Brot, / Speise und Trank für Eridu bereitet er täglich.« (V. 11f., ebd. S. 129) Die »Lüge« ist hier nicht dichtungstheoretisch gemeint etwa im Sinne Platons, dass Dichtung Lüge sei, sondern religiös: Abraham und seine Nachfahren hatten sich ja von der babylonischen Religion und Weltentstehungslehre gelöst.

6–7 *den Göttern als Bäcker und Mundschenk gedient*] Die babylonische Adapa-Legende referiert auch Jeremias in *Das Alte Testament* (S. 40f.), wo er ebenfalls den Dienst als Bäcker und Mundschenk erwähnt, ein Motiv, das im griechischen Ganymed-Mythos wiederkehrt.

9 *die beiden Bäume*] Es handelt sich um die in Gen 2,9 besonders erwähnten »Baum des Lebens« und den »Baum der Erkenntnis«, der in Anbetracht der hebräischen Doppeldeutigkeit des Begriffs »Erkennen« auch Sexualität und Tod (»Erbschuld«) symbolisiert.

12 *Tohu und Bohu*] Das hebräische »tohu wa bohu« (Luther übersetzt es mit »wüst und leer«) bezeichnet ursprünglich die Tiefe des mythischen Urmeers, dann den chaotischen Urzustand der Welt, das Nichts, das Leere (Gen 1,2) sowie den chaotischen Zustand auf der Erde bei der Weltkatastrophe (Jer 4,23). Thomas Mann hat folgende Passage aus *bin Gorions Sagen. Urzeit* angestrichen: »Die

Erde war zu Anfang ›Tohu‹ und ›Bohu‹, und Finsternis lag auf der Tiefe.« (S. 4)

XIX 27–28 Ein Mensch wie wir] Angesichts des unendlichen Kreislaufs (›regressus ad infinitum‹) ist Joseph von der Unendlichkeit des Anfangs in der Tat genauso weit entfernt wie die heutigen Menschen. Dies gilt auch im strengen mathematischen Sinn.

XX 1–2 auf dieselbe Art verwechseln] Die ›mythische Verwechslung‹ lässt sich sehr gut durch ein Analogon aus der Musikologie veranschaulichen, wo mathematisch und satzlogisch verschiedene Tonarten (etwa Cis und Des) durch ›enharmonische Verwechslung‹ in den weder Anfang noch Ende aufweisenden Tonartenkreis eingepasst werden.

8–10 schöne babylonische Verse ... voll lügenhafter Weisheit] Thomas Mann stand die Übertragung babylonisch-assyrischer Literatur durch Arthur Ungnad (*Die Religion der Babylonier und Assyrer*. Jena 1921) zur Verfügung. Wie sich im Folgenden zeigt, handelt es sich um das *Gilgamesch-Epos* in seiner XII-Tafel-Fassung, die in der Bibliothek Assurbanipals in Ninive gefunden wurde. Die Entdeckung des Flutmythos der XI. Tafel mit den zahlreichen Parallelen zur biblischen Sintflutgeschichte löste den bekannten Bibel-Babel-Streit und den Panbabylonismus aus, in dessen Bann Thomas Manns assyriologische Gewährsmänner Jeremias, Meissner und Winckler stehen. Die Wendung ›lügenhafte[] Weisheit‹ spielt wohl auf die Musen im Proöm von Hesiods *Theogonie* an, die nach eigener Aussage Lügen und Wahres zu künden wissen. In Bezug auf das *Gilgamesch-Epos* bezieht Thomas Manns Erzähler eine ›rechtgläubige‹ Distanz gegenüber der ›heidnischen‹ Quelle (›lügenhaft[]‹), der er aber auch erstaunliche Wahrheitsnähe (›Weisheit‹) zugesteht.

14 nicht zu verwechseln] Vgl. den Kommentar zu S. XVI⁶.

17–18 die Tochter Bethuels am Brunnen für Isak gefreit] Vgl. den Kommentar zu S. IX³. Die Tochter Bethuels ist Rebekka, die Mutter von Esau und Jakob.

19 Tafeltexte] Nahezu alle sumerisch-babylonischen »Verse und

Mären« stammen von Abschriften aus Assurbanipals Bibliothek (ca. 650 v. Chr.), wie das *Enuma Elisch*, das *Gilgamesch-Epos*, die *Adapa-Legende* und vieles mehr. Als umfassende Textquelle stand Thomas Mann eine Ausgabe von Ungnad, *Religion*, zur Verfügung. Die Abbildung einer Tafel des Sintflutberichts konnte er bei Hommel, *Geschichte*, auf S. 696 finden.

- xx 22 die *Ur-Kunde der großen Flut*] Die Sintflut, von der neben der Bibel auch andere altorientalische Überlieferungen berichten. Als historischer Hintergrund der Sintflutsagen gilt nach einigen heutigen Forschern die »Schwarzmeerkatastrophe«, der Durchbruch des Bosphorus, der zur Ausdehnung des Schwarzen Meers und zu gewaltigen Überschwemmungen geführt haben soll. Der verheerende Vulkanausbruch auf Santorin (Thera) in der Mitte des 2. Jahrtausends scheidet aus chronologischen Gründen aus, da die sumerischen Sintflutsagen (Atrachasis, *Gilgamesch*) viel älter sind. Die XI. Tafel des *Gilgamesch-Epos* und das *Atrachasis-Epos* enthalten die babylonische Version der Sintflutsage. Der in der Bibel Noah genannte Sintflutheld heißt dort Atrachasis bzw. Utnapishti(m).
31 »Erzgescheiter«] Oder »Hochgescheiter« (vgl. Ungnad, *Religion*, S. 122f. u. ö.) ist die Bedeutung des Namens Atrachasis; hier wird die beziehungsreiche Bezeichnung auf Assurbanipal angewandt, der neben der Keilschrift-Bibliothek auch eine Sammlung von Relief-Bildern aufbaute, und der als kunstsinnig und belesen galt. Insofern diese Ehrenbezeichnung etwa auf Könige übertragen wurde, fungierte sie als babylonische Redensart (vgl. auch Textband I, S. XXV³³-XXVI¹).

- xxi 1 einige sechshundert Jahre] Die Zahl 600 repräsentiert mit den Faktoren 60 und 10 die Verschmelzung von Sexagesimal- und Dezimalsystem. Sie steht für große Zeitperioden entsprechend unserer 1000. So war Noah beim Ausbruch der Sintflut 600 Jahre alt. Im römischen Zahlensystem hat sie ihre einstige Vorzugsstellung bewahrt. Im vorliegenden Fall bedeutet »einige« konkret »einmal«, denn die Abschriften stammen aus der Zeit etwa um 650 v. Chr.
5 Tafelschreiber] Der Begriff findet sich bei Bezold: »Aber die Na-

men der Verfasser der astrologischen Quellenwerke, gewiß einer hohen Priesterklasse, die, wie es scheinen will, die Bezeichnung ›Tafelschreiber‹ vorzugsweise führte, sind längst verschollen.« (Astrologie, S. 17f.)

xxi 6–7 [Manuskript aus Caroli Magni Zeiten] Bezieht sich auf die zur Zeit Karls des Großen entwickelte karolingische Minuskel, eine Schrift, an die nach der Gotik zwar die Renaissance-Antiqua wieder anknüpft, die heute gleichwohl für Laien kaum mehr lesbar ist. Auf den Vergleich kam Thomas Mann über Erman/Ranke, *Ägypten*, deren S. 54 er wie folgt exzerpiert: »Das alte Reich dem neuen so fern, wie das Reich Karls des Großen dem heutigen Deutschland.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 76)

8 [ein hieratisches Schriftstück] Hier nicht mit Bezug auf die ägyptische Kursivschrift, die »hieratisch« genannt wird, sondern in der wörtlichen Bedeutung »geheiligt« aufgrund hohen Alters und bedeutenden Inhalts.

13 [nicht das Original] Donnelly schreibt über die in Assurbanipals Bibliothek aufgefundene chaldäische Sintflutüberlieferung: »Endlich geht aus dem Vergleich der drei Abschriften auch hervor, daß das angebliche Original, das auf Befehl Assurbanipals kopiert wurde, wiederum auch erst eine Abschrift eines noch weit älteren Manuskriptes war, in welchem der Originaltext bereits erklärende Zusätze eingeflickt erhalten hatte.« (Atlantis, S. 69)

22–23 [daß unsere Zuhörer schon hier erfassen] »Küstenkulissen« und »Brunnenschlund« symbolisieren den mythischen *regressus ad infinitivum*, der nur deshalb möglich ist, weil er zyklisch ist. Dass der Erzähler bei der *Joseph*-Geschichte haltmacht, liegt einerseits daran, dass es sich hier um einen der frühesten überlieferten Großstoffe handelt. Andererseits muss berücksichtigt werden, dass sich der Erzähler selbst außerhalb des mythischen Zirkels auf der Basis historischer Linearität und Kausalität bewegt und deshalb eines vorgegebenen Ausgangspunktes bedarf.

28 [des Vaterschänders] Noah wird von seinem Sohn Ham »in der Trunkenheit verhöhnt und verschnitten«, wie der Autor es in

Textband I, S. XXVI⁷⁻⁸ ausdrückt. Dafür wird sein Sohn Kanaan verflucht.

XXII 3 aus den Tagen des Set] Thomas Mann übernahm diese sprichwortähnliche Wendung von Donnelly (siehe das Zitat im Kommentar zu S. XXIX⁶), der sich auf den großen medizinischen Papyrus von Berlin (Berlin 3038) bezieht. In ägyptischen Texten gibt es nur die Wendung »Seit der Zeit des Gottes« bzw. des Re, Osiris, seltener andere Götter, aber nie Seth. Die Redewendung: »seit der Zeit des Rê« hatte Mann aus Erman/Ranke, *Aegypten*, S. 41 exzerpiert (vgl. TMA: Mp XI 1a, Bl. 75); sie bedeutet: seit der Herrschaft des Sonnengottes, also seit unvordenklichen Zeiten. (Nach ägyptischer Vorstellung regierten vor den Dynastien menschlicher Könige die Götter die Welt.)

8 gerissen] Hs.: »zerrissen«. Die Geschichte des von seinem Bruder Seth in Stücke gerissenen Gottes Osiris schildern Erman/Ranke (*Aegypten*) auf S. 306–309. Dieser Mythos wird im Roman noch oft und ausführlich zur Sprache kommen und mit Erläuterungen versehen werden.

8 Usir] Hs.: »Usiri«. Diese Namensform des Gottes Osiris hat Thomas Mann von Dimitri Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 123 übernommen.

14 der Libyschen Wüste] Hs.: »der Lybischen Wüste«.

15–16 Koloz-Zwitter aus Löwe und Jungfrau] Das Changieren im Geschlecht wie auch im Sternzeichen (Stier/Jungfrau) gehört zu Josephs durchgängigen Charakteristiken.

22 der Sphinx] Anders als in Textband I, S. XIV¹⁰⁻¹¹ deutet der Autor hier und in Zeile 33 nun korrekt das männliche Geschlecht der Sphinx von Gîza an. Dass die Bildung »der Sphinx« nun sprachlich inkorrekt ist – im Ägyptischen existiert das Wort nicht, und im Griechischen ist sowohl das Wort als auch die Figur immer weiblich –, nimmt der Autor als das kleinere Übel in Kauf. Im dritten Roman (*Joseph in Ägypten*) wird Thomas Mann wieder zur Vorstellung einer weiblichen Sphinx zurückkehren (z.B. »die große Sphinx«; Textband II, S. 759²⁰⁻²¹). Dies und die Erwähnung der

»gestumpften Nase« brachte ihm folgenden (undatierten) Leserbrief von Wolfgang Schneditz ein: »In dem Kapitel ›Joseph bei den Pyramiden« [...] beschreiben Sie eingehend die Begegnung des Jünglings mit dem Sphinx von Gizeh. Sie sprechen aber immer von ›der‹ Sphinx. Bekanntlich sind die ägyptischen Sphinxen Königsdenkmäler in Löwengestalt zum Unterschied von den späteren griechischen (jener des Ödypus oder denen der klassischen Walpurgisnacht, welchen Faust begegnet). Der große Sphinx von Gizeh ist ein Abbild des Königs Chephren, den die zweite Pyramide barg. Und zum andern sprechen Sie davon, daß die Nase des Sphinx damals bereits gefehlt habe (also zur Zeit Echnatons, etwa 1300 vor Christi Geb.). Nun ist aber historisch erwiesen, daß erst die Mamelukken (um 1500) oder vielleicht die Soldaten Napoleons mutwillig die Nase zerschossen haben. Ich frage deshalb, sehr verehrter Herr Doktor, – bitte nehmen Sie meine Feststellungen um Gotteswillen nicht als Kritik an Ihrer herrlichen Dichtung! – ob Ihre Schilderung eine Absicht in sich trägt, also auf einer biblischen oder ähnlichen Quelle etwa fußt.« (DüD II, 332, Anm. 651) Die Entgegnung des Autors datiert vom 12.2.1949: »Ihre wissenschaftlichen Einwände gegen meine Sphinx-Darstellung im ›Joseph‹ sind vollkommen berechtigt. Aber der Roman nimmt es ja wissenschaftlich nicht so ganz genau, und ich habe das lagernde Untier tatsächlich aus dem Ägyptischen ins Griechische hinübergespielt, weil mir daran lag, den jungen Joseph als rätselratenden Ödipus vor ihr stehen zu lassen. Darum habe ich den König Chephren verdrängt und das Königsbild ins Weibliche versetzt, – übrigens nicht mit Entschiedenheit, denn die Frage des Geschlechtes bleibt für Joseph ja gerade unheimlich offen. / Bei der gestumpften Nase habe ich mich auch nicht um die Geschichte gekümmert, sondern es war mir um die Idee der Zeit, in diesem Falle der zukunftslosen Dauer, zu tun, und ich ließ die Nase, statt von Mameluken abgeschossen zu sein, als Symbol für diese fruchtlose Zeitbelastung der Figur gelten. Wenn Sie über das Bild Ägyptens in der Joseph-Dichtung schreiben, so tadeln Sie diese

Freiheiten nur kräftig. Der Anachronismen gibt es ja mehr in dem Werk, und ich habe selbst darauf hingewiesen, daß etwa in dem Gespräch zwischen Joseph und dem jungen Pharaos die Mythologien der Welt ziemlich bunt durcheinandergehen.« (DüD II, 332f.)

- XXII 24 *Goldesperber und starke Stier*] Der »Goldhorus«-Name Pharaos bezieht sich auf den Sieg des Horus, dessen Symboltier der Falke oder der Sperber ist, über Seth, auf den das Zeichen des Goldes verweist. (Nubt, die »Goldstadt«, ist die Herkunftsstadt des Seth.) Der Stierkult ist allen altorientalischen Völkern gemein. Die ägyptische Stierverehrung manifestiert sich z. B. im Apis-Stier, dem heiligen Tier des Schöpfer- und Handwerker Gottes Ptah, und dem Buchis-Stier des falkenköpfigen Kriegsgottes Month. Atum wurde der Stier Mnevis zugeordnet. »Starker Stier« ist im Neuen Reich einer der fünf Namen Pharaos, ein Attribut, das auch im Roman immer wieder – auch in Bezug auf Joseph – benutzt wird.
- 25 *geliebt von der Göttin der Wahrheit*] »Geliebt von Ma'at« (der Göttin der Wahrheit-Gerechtigkeit-Ordnung) ist ein Namenszusatz Ramses' II. und einiger anderer Pharaonen, allerdings nicht Amenophis' III.
- 26 *achtzehnten Hause*] Die 18. Dynastie, deren Regierungsdauer Erman/Ranke von 1580 bis 1350 beziffern (*Ägypten*, S. 660). Ihr gehören u. a. die Königsnamen Amenophis, Thutmosis, Hatschepsut, Echnaton und Tutanchamon an.
- 26 *Amun-ist-zufrieden*] Siehe Textband I, S. X₁₂ mit Kommentar.
- 27 *auf Grund einer Weisung*] Darauf wird später ausführlich eingegangen; siehe den Kommentar zu S. 759₂₅.
- 31 *Chufu*] Hs.: »Khufu«; auch im Folgenden.
- 32 *nahebei sich die große Pyramide*] Hs.: »nahebei die große Pyramide sich«.
- XXIII 5 *»Hor im Lichtberge«*] Übersetzung des ägyptischen Wortes Horachte (Horus im Horizont), womit die aufgehende Sonne (Rê) gemeint ist. So kam es zur Verschmelzung Rê-Horachte. Die große Gîza-Sphinx (gräzisiert: Harmachis) wurde im Nachhinein als

eine Erscheinungsform des Sonnengottes verstanden: »Natürlich ruht ein solcher Abglanz von Göttlichkeit besonders auf Denkmälern, die dem Volke durch ihre Größe oder ihr Alter Eindruck machen. So ist denn auch die große Sphinx von Gizeh am Ende des neuen Reiches in den Ruf der Heiligkeit gekommen. Die war ursprünglich nur ein natürlicher Fels gewesen, dem König Chefreden einen Königskopf gegeben hatte. Jetzt aber wurde sie ein heiliges Wesen für die Leute der Nachbarorte und man verehrte sie als *Harmachis*, d.h. als den Horus im Horizonte.« (Erman, *Religion*, S. 144) Die ältere Übersetzung »Lichtberg« fand Thomas Mann bei Erman/Ranke (»den im Lichtberg Jubelnden«; *Ägypten*, S. 297), der hier freilich auf Schow-Aton gemünzt ist. (Siehe auch Glossar S. 1626, Eintrag »Horus«.)

XXIII 8–9 ein König über Ägypterland] So wie sich die Pharaonen als Nachkommen der Götter bezeichneten, kann man im Umkehrschluss die Götter als mythisierte Herrscher der Vorzeit betrachten. Entsprechend schreibt Wiedemann: »Osiris hatte als König über Ägypten geherrscht und viele wohltätige Einrichtungen für das Land und Volk getroffen, bis er zuletzt von seinem Bruder Set in heimtückischer Weise ermordet wurde.« (Das alte Ägypten, S. 359) Ähnliches gilt für den babylonischen Kulturkreis sogar in stärkerem Maße, da es dort ein »Korrespondenzprinzip« zwischen himmlischer und irdischer Sphäre gibt.

9 Ägypterland] Hs.: »Ägyptenland«.

10–11 ungefähr sechstausend Jahre vor unserer Zeitrechnung] Der erste Pharaon und Begründer der 1. Dynastie wird heute mit einem König namens Hor Aha identifiziert und etwa auf 3000 v. Chr. angesetzt. Ob es sich hierbei um den sagenhaften Menes handelt, ist ungewiss. Erman/Ranke datieren die Vereinigung des Süd- und Nordreiches unter Menes auf das Jahr 4236 v. Chr. (*Ägypten*, S. 398), und auch Mereschkowskij siedelt Menes um 4000 v. Chr. an (*Geheimnisse*, S. 13). Thomas Mann zitiert hiervon abweichend eine Überlieferung, nach der Menes »ungefähr sechstausend Jahre vor unserer Zeitrechnung« gelebt habe, fügt aber hinzu, »an dieser

Aussage ist wahrscheinlich jedes Wort falsch«, freilich um eine noch exotischere, von Donnelly übernommene Information zu präsentieren: »Herodot erzählt uns, daß nach der Belehrung, die er von ägyptischen Priestern empfangen habe, die geschriebene Geschichte Aegyptens 11 340 Jahre vor seine Aera zurückreiche, das heißt also: fast 14000 Jahre vor unserer Zeit!« (Atlantis, S. 115, ähnlich S. 26) Falls Thomas Mann nachgerechnet hätte, wäre er zu folgendem Ergebnis gekommen: 11 340 (Herodots Zeitangabe; vgl. den nachfolgenden Kommentar) + 450 (das Jahr von Herodots Ägyptenreise) + 1930 (Gegenwart) = 13 720 Jahre. Selbst wenn man die amerikanische Erstausgabe von Atlantis zugrunde legt (1882), bleibt die Zeitangabe »ungefähr vierzehntausend Jahre« genau genug.

XXIII 18–19 Dem Herodot erklärten ägyptische Priester] Vgl. Historien II. 142: »Sie [die ägyptischen Priester] haben mir nachgewiesen, daß zwischen dem ersten König von Ägypten und jenem letztgenannten Priester des Hephaistos dreihunderteinundvierzig Menschenalter liegen. [...] Das heißt also: in einem Zeitraum von elftausend-dreihundertvierzig Jahren haben nur menschliche Könige, nicht Götter in Menschengestalt, in Ägypten geherrscht.« (Zitiert nach: Herodot, Historien. Übersetzt von A. Horneffer. Neu herausgegeben und erläutert von H. W. Haussig. Mit einer Einleitung von H. W. Otto. 4. Aufl. Stuttgart 1971) Thomas Mann schöpft aber aus Donnellys Darstellung (vgl. den vorangehenden Kommentar), die er in den Arbeitsnotizen exzerpiert (TMA: Mat. 4a/30).

25–26 der Herrschaftslosigkeit und der] Hs.: »der Herrschaftslosigkeit oder der«.

33 erste Einheit unter Götterdynastien] Vgl. Erman/Ranke: »Am Anfang aller Zeiten aber hatten nach Ueberzeugung der Aegypter die großen Götter selbst in mehreren Dynastien über ihr Land geherrscht [...]« (Aegypten, S. 41).

XXIV 2 Usirs] Hs.: »Usiri's«.

8 einiger Falken und Schakale] Es handelt sich hier um die »Seelen« (»Ba-u«) von Buto und Hierakonpolis (Necheb, das heutige El-Kab,

von Thomas Mann als Enchab wiedergegeben), je drei falken- und schakalsköpfige Wesen, die dem König akklamieren. Aufgrund der Schreibweise »Enchab« lässt sich Steindorff, *Blütezeit*, S. 16 als Quelle dieses Abschnitts nachweisen.

- xxiv 13 »Aus den Tagen des Set«] Siehe den Kommentar zu S. XXII₃.
 26 Weiden von Hebron] Hs.: »Weiden von Hebron und Sichem«.
 31 Zuchtgeschichte etwa des Rindes] Vgl. Donnelly: »Rinder wurden nach Darwin schon während des ersten Teiles der Steinperiode von den Ureinwohnern der Schweiz gezüchtet, d.h. noch vor dem Bronze- und dem Eisenzeitalter. Selbst in dieser weitentlegenen Zeit hatte dieses Tier, durch lange Zeit hindurch geübte Zuchtwahl, schon die Entwicklungsphase aus den wilden Formen des amerikanischen Büffels in seine jetzigen Formen durchgemacht.« (*Atlantis*, S. 49)
- xxv 4–5 Gesittungsepoche der Steinwerkzeuge] Wenn man die Dauer der Steinzeit mit 2–3 Millionen Jahren ansetzt, spielen die siebentausend Jahre schriftlicher Überlieferung in der Tat keine Rolle.
 6–7 der babylonisch-ägyptisch gebildete Amurru-Knabe] Diese Formulierung greift Thomas Mann im Brief an Jakob Horowitz vom 11.6.1927 auf und erläutert: »Der babylonisch-ägyptisch gebildete Amurru-Knabe Josef weiß doch natürlich von Gilgamesch, Tamuz, Usiri, und er lebt ihnen nach. Eine weitgehende und eigentümlich hochstaplerische Identifikation seines Ich mit dem dieser Helden ist unterstellbar, und die Wiederverwirklichung des ja wesentlich zeitlosen Mythos ist ein Hauptzug der Psychologie, die ich dieser ganzen Welt zuzuschreiben geneigt bin.« (*GKFA* 23.1, 301)
 9 dem wilden Schafe] Nach Donnelly: »Die wilde Rasse, von denen [sic] unser Schaf in seiner Form als Haustier abstammt, ist bereits völlig erloschen, und schon in den Trümmern der schweizer Pfahlbauten während des Steinzeitalters findet man die Ueberreste des heutigen Schafes.« (*Atlantis*, S. 49) Wildschafe waren ursprünglich schwarz, doch wurden die eigentlich anomalen Albino-Schafe wegen der leichteren Färbbarkeit ihrer Wolle im Laufe

der Jahrzehntausende in der Zucht bevorzugt, so dass schon zu Josephs Zeiten die Herdenschafe überwiegend weiß waren. (Sein Vater Jaakob wird im Laufe der Erzählung aber gesprenkelte Schafe züchten.)

xxv 13–14 [Züchtung des Pferdes, des Esels, der Ziege und die des Schweines] Vgl. Donnelly: »Pferd, Esel, Schwein und Ziege können für ihre Zähmung ein nicht minder hohes Alter beanspruchen. Unsere historischen Aufzeichnungen reichen 7000 Jahre rückwärts und seit dieser Zeit ist kein einziges wildes Tier mehr zum Haustier umgezähmt worden« (Atlantis, S. 49; Auszüge aus diesem Buch finden sich in Thomas Manns Notizen; TMA: Mat. 4a/29ff.).

14–15 [aus dem wilden Eber, der Tammuz, den Schäfer, zerriß] Anders als Osiris, der von seinem Bruder Seth zerstückelt wird, wird dessen babylonisches Gegenstück, Tammuz-Dumuzi, von einem Eber zerrissen. Dieser Mythos wird in der Joseph-Geschichte nachgespielt. Der Hirte Joseph (ebenfalls Dumuzi gerufen), wird vorgeblich von einem Wildschwein zerfleischt.

22–23 [die Gerste, den Hafer, Roggen, Mais und Weizen] Vgl. Donnelly: »Wir können die Ueberzeugung gar nicht mehr von der Hand weisen, daß die hauptsächlichsten Zerealien, wie Weizen, Korn, Roggen, Hafer, Mais usw. in einer ungeheuer weit zurückliegenden Zeit zuerst angebaut und gezüchtet wurden, und zwar auf einem Kontinent, der die wildwachsenden Originale dieser Pflanzen wohl besaß, der aber seitdem mitsamt diesen Urpflanzen verschwunden ist. Während des Steinzeitalters wurden in Europa fünf verschiedene Arten Weizen und drei Arten Gerste gebaut, wie Darwin nachweist« (Atlantis, S. 55). Bei der Erwähnung von Mais hat Thomas Mann übersehen, dass dieses Getreide erst in der Neuzeit von Amerika nach Europa eingeführt wurde. Donnelly bezieht seine Aufzählung auf Atlantis, nicht auf die Alte Welt.

28 [Züchtung des wilden Weines] Wird in Gen 9,20 Noah zugeschrieben.

xxvi 1 [den Hochgescheiten] Jeremias übersetzt Atrachasis als den »Erzgescheiten« (Geisteskultur, S. 427); vgl. Textband I, S. XXII³¹ mit Kommentar.

- xxvi 1 seinem späten Enkel] Insofern die Fluterzählung des Gilgamesch-Epos auf die ältere akkadische Atrachasis-Sage zurückgeht und diese in Josephs Augen auf der Geschichte von Noah und der Sintflut basiert, kann man Gilgamesch als den Enkel Noahs bezeichnen.
- xxvi 4 Weinberge gepflanzt] Gen 9,20: »Noah aber fing an und ward ein Ackermann und pflanzte Weinberge.« (Übertragung Martin Luthers)
- 6 Feigenbäume oder Ölbäume?] Zusammen mit dem Wein eine Anspielung auf Ri 9,8–15 (vgl. das Kapitel *Vom Öl, vom Wein und von der Feige*; Textband I, S. 561 mit Kommentar).
- 8 verhöhnt und verschnitten] Siehe den Kommentar zu S. XXI²⁸.
- 19 Wo liegen die Anfangsgründe] In Hs. beginnt hier der 5. Abschnitt.
- 25 sich äffend eröffne] »Äffend« in Hs. korrigiert aus »verlockend«. Gemeint ist »äffen« im Sinne von »täuschen«, »narren«; vgl. Webers Freischütz II, 5: »sechse treffen, sieben äffen« (DWb 1, Sp. 183).
- 30–31 von der eigentlichen Urbevölkerung bewohnt] Die Ägäisinseln und besonders Kreta waren Sitz der minoischen Kultur, die durch die Zerstörung Santorins infolge eines Vulkanausbruchs und die dadurch ausgelöste Flutwelle empfindlich geschwächt wurde und schließlich unterging.
- xxvii 3–4 diese »Barbaren« Kolonisten von Atlantis] (Fragwürdige) Quelle ist wiederum Donnelly: »Die Barbaren, von welchen Homer und Thucydides sprechen, waren ein alter Menschenschlag, den man Cares oder Carians nannte und die hauptsächlich Seeräuberei betrieben. Sie besaßen die griechischen Inseln, ehe die Pelasger sie in Besitz nahmen und waren in der Beherrschung des Meeres die Vorläufer der Phönizier.« (Atlantis, S. 154)
- 13 mit jener ägyptischen Redensart] Siehe den Kommentar zu S. XXII³.
- 14 die Völker des Ostens] Hs.: »die °alten° Völker des Ostens«. – Infolge unübersichtlicher Korrekturen ist das nachträglich eingefügte Adjektiv übersehen und in keine Folgeausgabe nachgetragen worden.
- 22–28 Fu-hi ... Tai-Ko-Fokee] Siehe Glossar S. 1620.

- xxvii 31–32 ein Mann, der Alexander ... begleitete] Nach Donnelly: »Kallisthenes, der Alexander den Großen nach Babylon begleitete, sandte dem Aristoteles eine Serie astronomischer Beobachtungen der Chaldäer, die er zu Babylon, auf Tafeln von gebackenem Ton geschrieben, auffand, und deren Angaben bis auf das Jahr 2234 v. Chr. zurückdatieren.« (Atlantis, S. 316) Hier ergibt sich eine Datierungsmöglichkeit für die Arbeit am Vorspiel: 4160 – 2234 lässt auf ein »heute« (Textband I, S. XXVIII₁) im Jahre 1926 schließen.
- xxviii 4 Atlantis ..., dessen Untergang nach Solon] Vgl. Textband I, S. XXXIII_{24–25} mit Kommentar.
16–17 in Tyrus und Sidon] In dieser Verbindung erscheinen die Städte bei Donnelly (Atlantis, S. 28), dort freilich auf die Poseidon-Verehrung bezogen.
20 Schutzherrn der Wissenschaft] Hs.: »Schutzherrn der Wissenschaften«.
- xxix 6 Papyrus] Der Papyrus von Berlin (vgl. den Kommentar zu S. XXII₃). Dazu Donnelly: »Der ›Papyrus von Berlin‹ wurde zusammengerollt in einer Kiste unter den Füßen eines Anubis in der Stadt Sekhem entdeckt, in den Tagen des Set (oder Soth), nach dessen Tode der Papyrus in den Besitz des Königs Sent überging, der ihn wieder an seinen Platz am Fuße der Statue niederlegte. König Sent gehörte zur zweiten Dynastie, welche um 4751 v. Chr. regierte, – und zu dieser Zeit galt jener Papyrus schon für sehr alt!!« (Atlantis, S. 258) Beim Papyrus Berlin 3038 aus der Zeit Ramses' II. (um 1250 v. Chr.) handelt es sich um eine Sammelhandschrift mit medizinischen Rezepten. Zu einer der exzerpierten Vorlagen (»Über das Umherziehen der Schmerzstoffe«) heißt es, sie sei unter König Usaphais (2. Dyn.) gefunden worden. Derartige Fundlegenden gehören zur Topik der ägyptischen Gebrauchsliteratur. Von den »Tagen des Seth« und allen weiteren Einzelheiten ist in dem Papyrus nicht die Rede und stellt wie so vieles andere eine Erfindung Donnellys dar. Der Papyrus Berlin 3038 wurde von Passalacqua in einem Topf zusammengerollt bei Saqqara gefunden.

- XXIX 10–11 *erbaut wurden*] Hs.: »erbaut worden«; zu ergänzen wäre das aus stilistischen Gründen entfallene »waren«; vgl. den nachfolgenden Satz: »gemein geworden [war]« (Zeile 14f.).
- XXIX 24–26 *der arischen ... Mundarten*] Gemäß der zeitgenössischen Sprachwissenschaft verwendet Thomas Mann »arisch« als Synonym zu »indoeuropäisch«.
- 26–27 *Wahrscheinlich ist sie auf Atlantis gesprochen worden*] Donnelly führt im Kapitel *Die arischen Kolonien* die »drei Sprachstämme: Hamitisch, Semitisch und Japhetisch« (Arisch, Indogermanisch bzw. Indoeuropäisch) auf eine gemeinsame Ursprache zurück, die in Atlantis beheimatet gewesen sein soll (*Atlantis*, S. 319).
- XXX 5 *was die Wissenschaft heute für wahr lehrt:*] Thomas Manns Erzähler beruft sich hier auf die pseudowissenschaftliche Darstellung von Edgar Dacqué, wonach das Menschengeschlecht viel älter sei als bisher angenommen und es sich aus reptilischen und amphibischen Formen entwickelt und ursprünglich Schwimmhäute zwischen Fingern und Zehen gehabt habe (vgl. *Urwelt*, S. 72). Nach jüdischer Überlieferung, wonach Noah der erste Mensch mit vollendet spreizbarer Hand gewesen sei, bezeichnet Dacqué den modernen Menschen als den »noachitischen Menschentypus« (ebd. S. 80). Dies fand Thomas Mann bei bin Gorion bestätigt: »Die Hände aller Menschenkinder vor Noah waren noch ungestaltig und wie geschlossen, und die Finger waren nicht getrennt voneinander. Aber Noah ward geboren, und, siehe, an seinen Händen waren die Finger einzeln und jeder für sich.« (*Sagen. Urzeit*, S. 177, von Thomas Mann mit einem Ausrufezeichen am Rand versehen und exzerpiert, vgl. TMA: Mp XI1a, Bl. 151.)
- 13 *Beuteltiertypus*] Dacqué vertrat die Ansicht, dass »im paläozoischen Zeitalter wohl das scheideläugige amphibienhafte, im mesozoischen Zeitalter das beuteltierhafte Menschenwesen« die Erde bevölkert habe (*Urwelt*, S. 74).
- 17 *Meteoreisenschmied*] Meteoreisen bezeichnet das von Meteoriten stammende Metall im Unterschied zum Eisen aus irdischen Lagerstätten. Es wurde schon vor Beginn der eigentlichen Eisenzeit

verarbeitet (z. B. bei den Ägyptern als Mundöffnungswerkzeuge). Die wegen des hohen Metallgehalts dunkel-glänzenden Meteorsteine (Bätyle) genossen – und genießen wie die Kaaba in Mekka – kultische Verehrung (vgl. den Kommentar zu S. 16567-8).

xxx 22 die griechische Überlieferung vom Phaethon] Der Sohn des Helios erbittet von seinem Vater, den Sonnenwagen lenken zu dürfen. Als er die Pferde nicht zügeln kann und die Sonne der Erde schon so nahe kommt, dass sie diese zu versengen droht, erschlägt ihn ein Blitz des Zeus. Die Deutung des Mythenursprungs als Einschlag eines glühenden Meteoriten übernimmt Thomas Mann von Dacqué (*Urwelt*, S. 200f.) und besonders Donnelly: »Der ägyptische Priester zu Saïs erklärte dem Solon: der Mythos von Phaëton, dem Sohne des Helios, der den Sonnenwagen lenken wollte, dabei aber die Erde anzündete, bezöge sich auf ›eine Abweichung im Laufe jener Körper, welche sich um die Erde und im Himmelsraum bewegen‹, – mit andern Worten also: der Kometen, und die ›eine große Feuersbrunst auf der Erde hervorriefen, von welcher nur diejenigen entkamen, die in der Nähe von Flüssen und Seen lebten.« (*Atlantis*, S. 126) Hs. folgt mit »Phaëton« auch Donnelly und Dacqués Schreibweise.

xxxi 1 Die Tafelverse] Beginn des 6. Abschnitts in Hs. Zu den von der Sintflut handelnden Tafelversen vgl. den Kommentar zu S. XX19.

8 Stromlande] Mesopotamien.

10 von der östlichen abweichenden Sondergestalt] Die (nachmals) biblische Sintflutdarstellung im Unterschied zur babylonischen.

11 wie es zugegangen war damals] Übernommen von bin Gorion: »Alles hatte seinen Weg verderbt zur Zeit der Sintflut, Mensch und Tier; es tat sich der Hund zur Wölfin, der Hahn zur Pfauin, das Pferd zur Eselin, der Esel zur Schlange und die Schlange zum Vogel. Selbst die Erde trieb damals Hurerei. Man warf in sie den Samen des Weizens, und sie brachte Schwindelhafer hervor; dies Gras, das noch heute wächst, stammt eben aus der Zeit vor der Flut.« (*Sagen. Urzeit*, S. 193) Schwindelhafer (»Lolch« von lat. »loli-um«) gilt als ein giftiges Unkraut; deshalb auch der Name Gift- oder Taumellolch.

xxxI 16–17 seine Engel in diese Greuel verwickelt] Bezieht sich auf die Geschichte Die Engel paaren sich mit den Menschenkindern (Bin Gorion, Sagen. Urzeit, S. 191f.).

23 des verpichten Kastens] Die mit Pech verflugte Arche Noah gemäß Gen 6,14.

25–26 der zehnte des Monats Cheschwan] So bei bin Gorion: »Der zehnte Tag des Monats Cheschwan war es, als alle Geschöpfe in den Kasten gekommen waren, und sieben Tage danach kam das Gewässer der Sintflut vom Himmel auf die Erde.« (Sagen. Urzeit, S. 202)

27–28 wenn der Siriusstern am Tage aufgeht] Bin Gorion: »Der Tag, da die Sintflut ausbrach, war der siebzehnte Tag des Monats Ijar, dies ist die Zeit, da das Sternbild des Sirius am Tage untergeht und die Quellen zu versiegen anfangen. Da aber die Taten der Menschen verkehrt wurden, kehrte auch der Herr die Ordnungen der Schöpfung um, und er ließ das Sternbild des Sirius dazumal am Tage aufgehen.« (Sagen. Urzeit, S. 205f.) Ijar ist der zweite, Cheschwan der achte Monat des althebräischen Kalenders. Die Differenz erklärt sich durch die Umkehrung der Schöpfungsordnung, also durch eine sechsmonatige Verschiebung der Jahreszeiten. (Die Bibel gibt auch den zweiten Monat an, vgl. Gen 7,11.) Und so fährt bin Gorion fort mit der Passage, die auch Thomas Mann hier zitiert: »Andere wiederum sagen, der Tag wäre der siebzehnte des Monats Cheschwan gewesen; dies ist die Zeit, da das Sternbild des Sirius am Tage aufgeht und die Wasserbrunnen zu schwellen anfangen.« – Der »heliakische Frühaufgang« des Sirius, wenn dieser Stern nach 70tägiger Abwesenheit erstmals wieder am Morgenhimmel zu sehen ist, markiert im ägyptischen Kalender den Anfang der Nilüberschwemmung und damit den ägyptischen Neujahrstag (ca. 16. Juli). Dadurch verbindet sich in der ägyptischen Vorstellungswelt der Tagesaufgang des Sirius mit dem Einsetzen der Flut, und diese Assoziation wird auch hinter der von bin Gorion referierten jüdischen Sage stehen. Mit diesem frühmorgendlichen Aufgang verbindet sich aber in Ägypten in keiner Weise die Vorstellung der verkehrten Welt.

- XXXI 30 vom alten Eliezer] Bin Gorion: »Noch in späteren Zeiten erzählte Sem, der Sohn Noahs, Elieser, dem Knechte Abrahams, von dem Leben in der Arche.« (Sagen. Urzeit, S. 210)
- XXXII 3-4 Einbruch des Persischen Meerbusens] Eine in den 20er Jahren verbreitete Vermutung über den Ursprung der Sintflut. Einige Altertumswissenschaftler halten es für möglich, dass der Persische Golf in biblischen Zeiten den Süden Babyloniens bedeckt habe. Der heutige Zusammenfluss von Euphrat und Tigris wäre danach schon im Meer und die Stadt Ur an der Küste gelegen. Thomas Mann bezog diese Information von Donnelly (*Atlantis*, S. 138-140), der sich seinerseits auf Eduard Sueß (*Das Antlitz der Erde*. 3. Aufl. Wien/Leipzig 1908, Bd. 1, S. 25-98) bezieht, und von Ernst von Seydlitz (vgl. TMA: Mp XI 1a, Bl. 101).
- 19-20 Jederzeit waren die Wege des Fleisches verderbt] Bezug auf Gen 6,12: »Da sah Gott auf die Erde, und siehe, sie war verderbet; denn alles Fleisch hatte seinen Weg verderbet auf Erden.«
- 21 denn wissen auch die Menschen] Aus einem babylonischen Bußpsalm, den Thomas Mann bei Mereschkowskij (*Geheimnisse*, S. 166) fand und den er in folgender Gestalt notierte: »Die Menschen ... was wissen sie? Machen sie es schlecht oder gut? Was einem schön erscheint, ist Gott ein Greuel. Was dem eigenen Herzen verwerflich ist, das gilt Gott schön! Wer lemt den Willen der Götter kennen, den Ratschluß der Unterwelt, wer kann ihn begreifen? Wo sollten auch kennen lernen Gottes Weg die blöden Menschen? Gott, den ich kenne, nicht kenne, erhöre mein Flehen!« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 15)
- 23-24 Die blöden Menschen] Hier in älterem Wortsinn: schwach, furchtsam, verzagt.
- 31 zukünftiger Weisheit der Erde anvertraut] Thomas Mann folgt hier Donnelly, der die chaldäische Flut-Sage referiert: »Er [der Gott Ea] befahl ihm [dem Chaldäer-König Xisuthros] daher, den Anfang, die Mitte und das Ende alles dessen, was geschrieben worden sei, zu nehmen und es in der Stadt der Sonne, in Sippara, zu vergraben. [...] Die Begleiter des Xisuthros aber kamen nach Babylon, er-

hoben die in Sippara vergrabenen Schriften, gründeten zahlreiche Städte, errichteten Tempel und bauten Babylon wieder auf.« (Atlantis, S. 67f.) Dies entspricht dem Flutbericht, der bei Berossos, einem Zeitgenossen Alexanders, überliefert ist.

xxxiii 5 Ausschreitung des Hoang-Ho] Der Bericht einer chinesischen Flut ohne die Datierung findet sich bei Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 133. Bei Dacqué (*Urwelt*, S. 143f.) ist die verheerende Überschwemmung des Gelben Flusses, des Hoangho unter Kaiser Yâo auf das Jahr 2357 v. Chr. datiert. Die Jahreszahl 1300 sollte wohl 2300 heißen, steht aber so schon in Hs.

6–9 die große Flut ... deren Noah Yau hieß] Dazu Donnelly: »Eine große Flut, die in seiner [des Sohnes des vierten Kaisers Ti-ku] Regierungszeit stattgefunden haben soll, hält man für die noachische Sintflut, und Yau, der chinesische Sintflutheros, soll sich erfolgreich gegen die Wasser behauptet haben.« (Atlantis, S. 299)

9–10 genommen, noch lange nicht] Hs.: »genommen auch noch lange nicht«.

15 besonders gründlich glaubt man zu sein] Dass es viele Überschwemmungen gegeben habe, welche die Menschen für die Sintflut hielten, dass aber die eigentliche Sintflut durch den Untergang von Atlantis ausgelöst worden sei, ist die Hauptthese Donnellys.

24 Zeitraum von 39180 Jahren] Donnelly schreibt: »Die Chaldäer berechnen, daß zwischen der Sintflut und ihrer ersten geschichtlichen Dynastie ein Zeitraum von 39180 Jahren lag.« (Atlantis, S. 32)

25 neuntausend Jahre vor Solon gelegen] Vgl. Donnelly: »Plato behauptet, die Aegypter hätten Solon gelehrt, daß der Untergang von Atlantis 9000 Jahre vor jener Zeit, das ist also ca. 11 500 Jahre vor der christlichen Zeitrechnung stattfand.« (Atlantis, S. 32)

28 Wiederholung] Sie ist ein Strukturmerkmal des mythisch-zyklischen Denkens im Gegensatz zum geschichtlich-linearen. Obwohl Thomas Mann selbst bis in die Zeit des Doktor Faustus dazu neigte, auch die Geschichte als »Wiederholung« zu sehen, hat er schon in den 20er Jahren die Bedenklichkeit einer solchen Ver-

mischung zyklischen und linearen Denkens erkannt. »Der Glaube an Geschichtswiederholung ist stark in deutschen Köpfen, nicht nur in Professorenköpfen, und zwar namentlich der an geistesgeschichtliche Wiederholungen«, schreibt er in der *Pariser Rechenschaft* von 1926 (GKFA 15.1, 1159). Hier wendet er sich gegen die im zeitgenössischen Deutschland sich ausbreitende romantisierende Mythenschwärmerei, die in Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* (1930) schließlich ihre bekannteste Ausprägung und ihre Wendung ins Politische finden wird. Die »Wiederholungen des Gewesenen« (vgl. Textband I, S. 378¹⁰) bilden gleichwohl ein Hauptthema der *Joseph-Romane*, deren Figuren – nicht nur Jaakob, Joseph und Eliezer – sich als Hypostasierungen und Wiederholungen mythischer Vorbilder verstehen. Dadurch dass der Abstieg in den tiefen Brunnen der mythischen Vergangenheit für Thomas Mann zugleich ein Symbol für die Methodik, rationale Analytik der Tiefenpsychologie ist (vgl. *Lebensabriß*, 1930; GW XI, 137) und das mythische »Einst« nicht nur Vergangenheits-, sondern utopische Zukunftsbedeutung hat (siehe den Kommentar zu S. XXXIV₃₋₄), glaubte er die bösen Geister der grassierenden, zumal faschistischen Ausbeutung des Mythos bannen zu können. Thomas Mann ging es um die individualisierende, Ich-Identität fundierende Funktion des Mythos, die er der kollektivierenden, Wir-Identität stiftenden Funktion des nationalsozialistischen Mythos von Volk und Rasse entgegenstellen wollte. Dafür schien ihm die Tiefenpsychologie den Weg zu weisen.

XXXIII 32 »Lemuria«] Von P.L. Slater 1874 postulierte Landverbindung zwischen Madagaskar und Indien, um die Verbreitung der Halbaffen (Lemuren) erklären zu können. Thomas Mann bezog die Kenntnis von Dacqué: »Die noachitische Sintflut ist für uns mit dem Untergang der älteren Lemuria und vielleicht noch mehr östlich liegender Teile des Gondwanakontinents, eines im Indischen Ozean ehemals gelegenen Landes, verknüpft, und die Auswanderung von der zirkumindischen Gegend erklärt auch viel besser, warum die eigentliche Sintflutsage nicht [...] im ostatlan-

tischen, sondern im malayisch-polynesischen Gebiet verbreitet gewesen ist.« (Urwelt, S. 128; in Fig. 23, S. 152 sind die vermeintlichen Umrisse der Insel »Lemuria« eingezeichnet.)

XXXIII 33 Gondwanakontinentes] Urkontinent, aus dem sich die heutigen Kontinente gebildet haben. Die von Alfred Wegener 1912 publizierte Theorie der Kontinentalverschiebung machte die früher vertretene Hypothese von untergegangenen Landverbindungen überflüssig.

XXXIV 3-4 »Einst« ... Doppelsinn von Vergangenheit und Zukunft] Die Doppeldeutigkeit des »Einst«, »seine Mischung aus Mär und Verkündigung« (Textband I, S. XXXVI₈₋₉), »Ur-Kunde und Prophetie des Letzten« (ebd. S. XLIII₁₁₋₁₂) spielte für Thomas Mann eine fundamentale Rolle. Sie ist eines der großen Themen der Roman-Tetralogie und gewinnt – als Weg »von einst zu einst, vom ehmaligsten Einst zum zukünftigsten« (Textband II, S. 1635₇₋₈) – im Thamar-Kapitel ihres letzten Teils programmatische Bedeutung für den adäquaten Umgang mit dem Mythos, dient indirekt dazu, seinen faschistischen Missbrauch abzuwehren. »Einst« ist ein unumschränktes Wort und eines mit zwei Gesichtern; es blickt zurück, weit zurück, in feierlich dämmernde Fernen, und es blickt vorwärts, weit vorwärts in Fernen, nicht minder feierlich durch ihr Kommen-sollen, als jene anderen durch ihr Gewesen-sein.« Denen, welche diese futurische Seite, die utopische Dimension des Mythos leugnen, denen nur das »Einst der Vergangenheit« etwas bedeutet, setzt der Erzähler apodiktisch – und durch den Reim am Ende jedes Satzglieds emphatisch gesteigert – »unsere Lehrmeinung« entgegen: »Wer nicht das Einst der Zukunft ehrt, ist nicht des Einst der Vergangenheit wert und stellt sich auch zum heutigen Tag verkehrt.« (Textband II, S. 1633₉₋₁₁) Das zukünftige »Einst« fehlt aber auch – im Gegensatz zum messianischen Kosmos des Judentums – der ägyptischen Welt: sie ist »überständig« (Textband II, S. 702₃₀, 759₂₁ u. ö.), bar der Verheißung, ihr fehlt also die »Erwähltheit zur Zukunft« (Textband II, S. 1181₂₆), sie ist kurz gesagt ein Totenland – »Scheol«. Kein Zweifel, dass der Dop-

pelsinn des Einst Thomas Mann bei der Begegnung mit Wagners Mythos-Konzeption, seinem »singende[n], sagende[n] Wissen von der Welt Anfang und Ende« aufgegangen ist. Auch in *Leiden und Größe Richard Wagners* ist von der »Sprache des ›Einst‹ in seinem Doppelsinn aus ›Wie alles war‹ und ›Wie alles sein wird‹« die Rede, und es folgt ein vager Hinweis auf die Nornenszene der *Götterdämmerung* (GW IX, 372). Dort ist in der Tat der Doppelsinn des Einst bereits artikuliert. Die drei Nornen repräsentieren drei Dimensionen der Zeit, die erste die Vorvergangenheit, die zweite die unmittelbar zurückliegende Vergangenheit und die dritte die sich in die Zukunft öffnende Gegenwart. Bezeichnenderweise verwenden nur die erste und die dritte Norne das Wort »einst«, um das zu bezeichnen, was sie wissen, die erste das Längstvergangene, die dritte das Zukünftige. »An der Welt-Esche wob ich einst«, sagt etwa die erste Norne, als sie vom mythischen Urzustand der Welt kündigt. »Des zerschlag'nen Speeres / stechende Splitter / taucht einst Wotan / dem Brünstigen [dem Feuergott Loge] tief in die Brust«, verkündet indessen die dritte Norne in Ankündigung des apokalyptischen Weltbrandes (Wagner, GSD VI, 178–181). Das Einst bezeichnet also in eigentümlicher Bedeutungsschwebe Vergangenheit und Zukunft – wie der Mythos Wagners theoretischem Hauptwerk *Oper und Drama* zufolge »Anfang und Ende der Geschichte« bildet (Wagner, GSD IV, 91). Und so spannt sich auch der Bogen des Nibelungen-Mythos vom Einst des paradiesischen Urzustandes der Welt – versinnbildlicht durch den Es-Dur-Dreiklang des Vorspiels und den Wellengesang der Rheintöchter – zu dem vom abschließenden Verheißungsmotiv verkündeten ›Einst‹ einer wiederhergestellten Naturordnung. »So geht es«, redet der Erzähler der *Joseph-Romane*, »wenn der Doppelsinn des ›Einst‹ seinen Zauber übt; wenn die Zukunft Vergangenheit ist, alles längst sich abgespielt hat und nur wieder sich abspielen soll in genauer Gegenwart!« (Textband II, S. 855^{20–24})

xxxiv 10–11 [der Mythos wurde ... zum Mysterium] Entspricht im Christentum der Fleischwerdung Jesu. Siehe auch den nachfolgenden

Kommentar zu »Sein und Bedeuten«. Thomas Mann verwendet – wie Nietzsche – fast immer die latinisierte Endung »Mythus«, während z. B. Wagner sich konsequent an die griechische Endung »Mythos« hält.

xxxiv 11 Sein und Bedeuten] Anspielung auf den sogenannten Abendmahlsstreit, der die traditionellen Lehrkonflikte um die Eucharistie bezeichnet – einmal in der lateinischen Kirche: vom Mittelalter bis zum Lehrentscheid des IV. Laterankonzils 1215, zum andern in den evangelischen Kirchen: zwischen Martin Luther und Huldrych Zwingli 1529 sowie anderen reformatorischen Theologen und Gruppen im 16. Jh. (und später). Es ging dabei um die Frage des Realitätsstatus der eucharistischen Zeichen: Realität oder Symbol? Die Entscheidung zugunsten einer Realpräsenz Christi in der Eucharistie fiel im 11./12. Jh. und verdichtete sich in der Transsubstantiationslehre. Das IV. Lateranum definierte in seinem ersten Kanon das wahrhaftige Vorhandensein Jesu Christi unter den Gestalten von Brot und Wein (»transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem«). Thomas Mann denkt aber weniger an diesen ersten als an den reformatorischen Streit darüber, ob »die Oblate der Leib des Opfers ›sei‹ oder ihn nur ›bedeute‹« – wie die Bemerkung des Erzählers zeigt, dass dieser Streit, dass also der »Unterscheidungsraum« zwischen »Sein und Bedeuten« erst »dreitausend Jahre später« (nach der Zeit, in der die Josephs-Geschichte spielt), also im 16. Jh. möglich wurde. Bei den Marburger Religionsgesprächen im Oktober 1529 zwischen Luther und Zwingli kam ihr unterschiedliches Sakramentsverständnis deutlich zur Sprache: Luther sah im Abendmahl die Vergegenwärtigung der sichtbar gewordenen Gnade Gottes, denn durch die Konsekration komme es zur »praedicatio identica«, zu »Leibsbrot« und »Blutwein«, wie Luther sich in seiner Schrift *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* (1529) ausdrückt. In, mit und unter Brot und Wein werde der wahre Leib und das wahre Blut Christi ausgeteilt und mit dem Mund empfangen (Realpräsenz). Der humanistisch geprägte Zwingli sah im Abendmahl und seinen Elementen hin-

gegen allein eine symbolhafte Kraft, welche ausschließlich die Erinnerung an den Auferstandenen wecken solle. In ähnlicher Weise lehrte Jean Calvin, dass Christus während des Abendmahls geistig, aber nicht materiell anwesend sei. Alle drei Abendmahlsauffassungen richten sich jedoch gegen die katholische Lehre der Transsubstantiation, der zufolge Wein und Brot sich während der Abendmahlsfeier tatsächlich und dauerhaft in Blut und Fleisch Jesu verwandeln. – Im Brief an Ernst Bertram vom 28.12.1926 schreibt Thomas Mann: »Ich tue wohl recht, den Joseph zu einer Art von mythischem Hochstapler zu machen, der früh beginnt, sich zu ›identifizieren‹ und darin auch durch seine Umgebung bestärkt wird, die allgemein wenig geneigt ist, zwischen Sein und Bedeuten genau zu unterscheiden. Über diesen Unterschied zu streiten, wurde man erst 3000 Jahre später ›reif‹. Was mich anzieht und was ich ausdrücken möchte, ist das Gegenwärtig werden der Überlieferung als zeitloses Mysterium, das Sich selbst als Mythos erleben.« (GKFA 23.1, 269)

xxxiv 24 des Jüngling-Gottes, Usir-Adonai's] Thomas Mann identifiziert die folgenden Götter- oder mythologischen Gestalten der verschiedenen Völker und Kulturen miteinander: den ägyptischen Osiris, den sumerisch-babylonischen Dumuzi, den amoritischen Tam-muz, den altsyrischen Adon, den biblisch-hebräischen Adonai-Jahwe und den griechischen Adonis. Diese wiederum verleihen zusammen mit dem neutestamentlichen Jesus seiner Josephs-Figur ihre Wesensmerkmale. Das zentrale, zusammenfassende Motiv ist das an dieser Stelle beschriebene der Wiederauferstehung. Folgende Passage aus Georg Brandes' *Die Jesus Sage* hat Thomas Mann sich angestrichen: »Der Adonis-, Attis-, Osiriskult führt zu dem springenden Punkt im ursprünglichen Christentum: dem Glauben an die Auferstehung. Der Kern des Adonis- und Attis-Glaubens in Syrien und Palästina und ähnlicher religiöser Vorstellungen in Anatolien und Ägypten war der, daß ein junger Gott durch ein hartes Geschick in seiner blühenden Jugend sterben mußte, von Frauen beweint, in die Erde oder den Nil versenkt und wieder zum Leben erweckt wurde, so daß die Klage von Jubel abgelöst ward.« (S. 60)

xxxv

2 Der Geschichte] In Hs. beginnt hier der 7. Abschnitt.

6–7 Esagila oder Haus der Haupterhebung] Diese Erklärung von »Esagila« liefert Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 321; siehe auch Glossar S. 1619, Eintrag »Esagila«.

13–14 Schwarzköpfigen] In seiner Übertragung der Einleitung des Codex Hammurapi erläutert Jeremias »die Schwarzköpfigen (=Menschen)« (*Das Alte Testament*, S. 102). Thomas Mann exzerpiert die Passage in Mp XI 1a, Bl. 32. (Dass er nicht das heutige Verständnis der »Schwarzköpfigen« als »Sumerer« im Sinn hatte, zeigt der Kontext: Die »erst geschaffenen Schwarzköpfigen« meint natürlich die Menschheit.)

16 bunt emaillierter Pracht] Jeremias (*Das Alte Testament*, S. 174) berichtet, dass die Stufen des Heiligtums in verschiedenen Farben, etwa aus grün und blau emaillierten Fliesen bestanden haben. Aus farbigen, vornehmlich blau glasierten Ziegeln ist auch das babylonische Ishtar-Tor erbaut.

22 Idee der »Zerstreuung«] Die Turmbauer von Babel werden von Gott in alle Welt zerstreut (Gen 11); spielt vielleicht auch auf den Begriff der Diaspora (griech.: Zerstreuung) an – auch das Judentum war ja bis zur Gründung des Staates Israel in alle Welt »zerstreut«. Vgl. auch den Kommentar zu S. XI²⁵.

22–23 des Mondmannes persönlichem Verhalten] Abraham und die Seinen »zerstreuen« sich, indem sie aus Ur auswandern. Die »Zerstreuung« wird für das Judentum ein Leitmotiv bleiben (vgl. etwa das babylonische Exil).

25 Migdals] Der Autor kommentiert selbst: Burgtürme babylonischer (eigentlich: syrisch-kanaanäischer) Städte. Die Quelle ist Benzinger, der die Bauweise der israelitischen Stadt beschreibt: »Nur ein Gebäude zeichnete sich durch Größe und festen Bau aus, die Burg (migdál), die für sich wieder mit einer Mauer umgeben war und die letzte Zuflucht vor dem Feinde bot« (*Archäologie*, S. 111).

29–30 auseinanderstrebende Volk . . . »wieder zusammenzubringen«] Turmbaumotivation nach Gen 11,4. Das Zitat greift Jeremias auf, der die

Stelle Codex Hammurapi 2.42ff. folgendermaßen wiedergibt: »[...] machte hoch die Spitze E-an-na (Tempelturm in Uruk) und häufte Vorräte auf für Anu und Ištar; er war der Schirm seines Landes, der wieder zusammenbrachte die zerstreuten Einwohner [...] von Isin.« (Das Alte Testament, S. 169)

xxxvi 15 Chufu's] Hs.: »Khufu's« (nächstes Vorkommen, vgl. Zeile 21, mit »Ch«).

19–20 die große Pyramide von Cholula] Mit 160000 m² Grundfläche und 62 m Höhe ist diese mexikanische Pyramide die größte der Welt; dazu Donnelly: »Selbst heute noch, als Ruine, ist sie immer noch 160 Fuß hoch, bei 1400 Quadratfuß Umfang an der Basis, und bedeckt damit 45 Acker Land; um uns von diesen riesigen Verhältnissen einen Begriff zu bilden, brauchen wir uns nur zu erinnern, daß die größte ägyptische Pyramide, die des Cheops, nur 12 oder 13 Acker Grund einnimmt.« (Atlantis, S. 167)

24 Einwanderer aus dem Osten] Donnelly referiert die *Historia antiqua de la Nueva-España* des Missionars Pater Duran, dem 1585 ein Eingeborener folgende Sage erzählte: »[...] und sofort nachdem das Licht und die Sonne im Osten sich erhob, erschienen riesenhafte Männer von unförmlicher Gestalt, nahmen das Land in Besitz und wollten den Geburtsort sowohl als auch den Untergangsort der Sonne sehen; [...] Nachdem sie [...] keine anderen Mittel fanden, die Sonne zu erreichen, deren Licht und Schönheit sie mit solcher Sehnsucht erfüllte, beschlossen sie, einen Turm zu bauen, so hoch, daß seine Spitze bis in den Himmel reiche. Nachdem sie zu diesem Zwecke Baumaterial herbeigeschafft hatten, fanden sie einen sehr festen Ton und ein zähes Erdharz, womit sie eiligst den Turm zu bauen begannen.« (Atlantis, S. 166f.) Donnelly fährt fort: »Beide Sagen [diese und der Turmbau von Babel] stammen wahrscheinlich aus Atlantis und beziehen sich auf ein gigantisches Bauwerk von großer Höhe, das man dort errichtet haben mag [...]« (S. 168).

30 diese Sonnenverehrer] Donnelly weiter: »Man kann in dieser Sage leicht die Erinnerung eines ungebildeten Stammes an ein hochkultiviertes Volk erkennen, denn nur ein Kulturvolk kann im-

stande sein, ein solch ungeheures Bauwerk aufzuführen. [...] Sie waren Sonnenanbeter, was in jener Sage dadurch erkenntlich ist, daß es heißt, das Licht und die Schönheit der Sonne »erfüllt sie mit Sehnsucht«, und auch dadurch, daß sie ein Gebäude zur Erreichung, das will sagen zur Anbetung der Sonne, also einen Sonnenturm oder Sonnentempel errichteten.« (S. 167)

xxxvii 7 Wo aber lag] In Hs. beginnt hier der 8. Abschnitt.

7 Der »Garten im Osten«?] Gen 2,8: »Und Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden gegen Morgen« (Luther; modernere Übertragungen: »gegen Osten«).

13–14 die große Oase Damaskus sei das Paradies] Hier bezieht sich Thomas Mann zum einen auf Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 67: »Die Syrer sahen in Damaskus das Paradies, und die Bewohner der syrischen Wüste sehen es bis heute mit starker Idealisierung als Paradies an.« (vgl. TMA: Mp XI 1a, Bl. 31) Zum anderen greift er die *Weltgeschichte*, Bd. 1 (S. 42) von Leopold von Ranke auf, die er folgendermaßen exzerpierte: »Damaskus seit den ältesten Zeiten bedeutend, Oase, von der Geschicklichkeit der Einwohner zu einer Art Paradies umgeschaffen, Mittelpunkt für den Karawanenhandel Vorderasiens, wo die gr. Handelsstraße, die von Babylonien her dahin führte, sich in 2 Arme spaltete, von denen eine nach Ägypten, die andere nach Phönizien ging.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 90; zu Damaskus siehe auch Glossar S. 1611.)

23–24 »Pforte Gottes« und »Band Himmels und der Erde«] Nach Jeremias (*Das Alte Testament*, S. 321 u. 320); dort auch das Zitat in babylonischer Sprache. Allerdings fungiert bei Jeremias nicht Babel, sondern Bethel-Luz als »Nabel der Welt«, was von Thomas Mann im Folgenden aufgegriffen wird.

30–31 »Siebenbrunnen«] Der Ort Beerseba etwa in der Übersetzung von Jeremias (*Das Alte Testament*, S. 271). Beerseba im südl. Kanaan bedeutet eigentlich »Eid«- oder »Schwurbrunnen«: »Abimelech aber fragte Abraham: »Was haben denn diese sieben Lämmer zu bedeuten, die du da abgesondert hast?« Er antwortete: »Sieben Lämmer mußt du zum Zeugnisse dafür nehmen, daß ich diesen

Brunnen gegraben habe.« Darum nennt man diesen Ort ›Beerseba« (Eidbrunnen); dort haben nämlich beide einen Eid geleistet.« (Gen 21,29–31; vgl. auch die abweichende Überlieferung in Gen 26,32–33) Die hebräischen Wörter für »Schwur«, »Eid« und »sieben« sind etymologisch verwandt. Zur französischen Übersetzung des deutschen Ausdrucks schreibt Thomas Mann an Louise Servicen am 24.6.1934: »›Siebenbrunnen« ist französisch ›les Sept Puits« (oder Fontaines?) nicht Puit des Sept.« (DüD II, 156)

xxxvii 31 zum Oheim] Jakobs Flucht zu Laban (Gen 28,10).

31–xxxviii.1 gen Naharajim zum Oheim nach Charran] Hs.: »gen Naharin zum Großoheim Laban nach Charran«. Nach Gen 27,43 ist Laban der Bruder Rebekkas, also Jakobs Onkel.

xxxviii 14 im unteren Sinear] Südl. Babylonien, Mündungsgebiet von Euphrat und Tigris; die Stadt Ur, Ausgangspunkt von Abrahams Wanderungen, lag hier.

15–16 von Süßkost tragenden Bäumen] Dazu Hommel: »Die Dattelpalme ist mit dem oft mannshoch werdenden Schilfrohr die einzige Charakterpflanze, die von Alters her sich da [im südl. Babylonien] erhalten hat [...]« (Geschichte, S. 188). Die Dattelpalme ist auch heute noch eine der häufigsten Nutzpflanzen in den Ufer- und Feuchtgebieten des heutigen Südirak.

24–25 im wörtlichsten Sinn verlockende] In Hs. korrigiert aus: »im Wortsinne verführerische«.

31–32 der lichten Höhe nämlich] Umdeutung der Brunnentiefe der Vergangenheit in den Sündenfall aus »lichte[r] Höhe«, wobei der Autor diesem auch im Bauwesen gebräuchlichen Terminus technicus eine religiöse Konnotation verleiht.

xxxix 1 Die überlieferte Ortsbeschreibung des Paradieses] Hier beginnt in Hs. der 9. Abschnitt. – Im Folgenden verwendet Thomas Mann für die in Gen 2,10–14 angeführten Paradiesflüsse die Beschreibung bin Gorions: »Es ging aus von Eden ein Strom, zu wässern den Garten und teilte sich von dannen in vier Hauptflüsse. Der erste heißt Pison, denn um ihn wächst der Lein; das Wasser des Stromes quillt übertoll und fließt um das ganze Land Hevilla; daselbst findet

man Gold, [...] Der zweite Fluß heißt Gihon, der fließt um das ganze Mohrenland; der dritte Fluß heißt Hiddekel, dies ist ein reißender Strom, er fließt vor Assyrien; der vierte Fluß ist der Euphrat, des Wasser fruchtbar ist und sich mehrt. [...] Auch die Späteren erzählten von den vier Flüssen. Es ging aus von Eden ein Strom und teilte sich von dannen in vier Hauptflüsse. Der erste ist Pison, auch Ganges genannt, der fließt um das ganze Inderland und bringt mit sich das Gold. [...] Der zweite Fluß heißt Gihon, dies ist der Nilus, der fließt um das Land Äthiopien. Dies ist der größte Strom der Welt; [...] Der dritte Fluß ist der Hiddekel, auch Tigris benannt, seine Fluten sind reißend, und er fließt um das Reich Armenien. Der vierte Fluß ist der Prat, auch Euphrat genannt, er fließt um das Land der Chaldäer, teilt Babylon und läuft in das Schilfmeer.« (Sagen. Urzeit, S. 59–61)

xxxix 4 Hiddekel] Thomas Mann an Louise Servicen am 11.3.1934: »Die Orthographie des Paradies-Flusses Hiddekel stammt aus der lutherischen Bibel. Ich empfehle, die Schreibweise einfach beizubehalten oder nachzuschlagen, wie der Fluß in einer französischen Bibel geschrieben wird.« (DüD II, 148)

10 Bestritten aber] Die abweichenden Deutungen der paradiesischen Flüsse fand Thomas Mann bei Braun: »[...] können die anderen beiden, Gihon und Pison, unmöglich etwas Anderes sein als Araxes, der in's kaspische, und Halys, der in's schwarze Meer geht.« (Naturgeschichte I, S. 128) Das Paradies wäre danach im kurdisch-armenischen Bergland anzusiedeln.

26–27 Vier Seiten ... hat Gott der Welt verliehen:] Nach bin Gorion: »In seiner Weisheit gab der Herr der Welt vier Seiten: Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht. [...] Und wie der Herr der Welt vier Richtungen gab, so umstellte er auch seinen Stuhl mit vier heiligen Tieren und mit vier Engeln, Michael, Gabriel, Uriel und Raphael.« (Sagen. Urzeit, S. 55)

xl 11–12 »Hauptwasser«] Hauptwasser; wörtliches Zitat aus der Lutherbibel (Gen 2,10). Thomas Mann an Louise Servicen am 19.2.1934: »Hauptwasser ist eine alte lutherisch-biblische

Schreibweise im Deutschen, die sich im Französischen natürlich nicht wiedergeben läßt. Die Bedeutung ist offenbar: Hauptwasser, große Ströme, und gemeint sind die Flüsse, von denen in der Bibel bei der geographischen Beschreibung des Paradieses die Rede ist.« (DüD II, 146)

XL 20–21 *Sage eines Goldenen Zeitalters*] Schilderung eines paradiesähnlichen Urzustandes in Hesiods *Werke und Tage* (V, 109ff.).

23 *das hesperische Land*] (griech.) ἑσπέρα (hespéra): Abend, Westen; Abendland (Westland) der griech. Antike. Hier wird es auf das westlich von Europa im Atlantik vermutete Atlantis bezogen.

29 *den Urmenschen, den Adamiten*] Dacqué setzt die Steinkohlezeit (Spätpaläozoikum) als das »Zeitalter des horngepanzerten Adamiten (Uradamiten? Skorpionmensch?)« an. Weitere Merkmale des Adamiten: »Gang auf vier Extremitäten. Amphibischer Habitus.« (Urwelt, Tabelle S. 256)

XLI 2 *das Land der goldenen Äpfel*] In der griech. Mythologie hüten die Hesperiden, die Töchter des Atlas und der Nyx, die goldenen Äpfel.

5 *der lemurischen Welt*] Vgl. den Kommentar zu S. XXXIII³².

9–10 *im Verzweigungskampf mit gepanzerten Fleischgebirgen*] Gemeint ist eine Ur-Welt, die die Vor-Menschen, nach dem Darwinisten Dacqué, den Sauriern abringen mussten. Die Drachensagen der verschiedenen Kulturkreise gelten ihm als gemeinsame Menschheitserinnerung an diese Zeit. »Wir haben somit, um es zusammenzufassen, in den alten Drachen- und Lindwurmsagen unverkennbar eine echt mesozoische Tierwelt vor uns mit ihrem auch paläontologisch feststellbaren biologischen Formcharakter, die wir nun als etwas vom Menschen Erlebtes hinnehmen wollen, nachdem wir, wie gezeigt, keinen unüberwindlichen Grund mehr haben, uns der damaligen Existenz des Menschen oder eines Menschenwesens zu widersetzen.« (Dacqué, *Urwelt*, S. 111)

19–20 *seines Willens Werk ... Leben, das auf seinem Willen steht.*] Eine Huldigung an Schopenhauer, dessen Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* von kaum zu überschätzender Bedeutung für das

Werk Thomas Manns ist. Im Jahre 1938, als die Arbeit an der *Joseph-Tetralogie* nach dem Erscheinen von *Joseph in Ägypten* vorübergehend ruhte, verfasste Thomas Mann einen brillanten Essay, der nicht nur eine konzise Zusammenfassung von Schopenhauers Lehre bietet, sondern der auch eine wichtige Quelle der Schopenhauer-Rezeption Thomas Manns darstellt. Darin heißt es: »Der Wille war der letzte und nicht weiter reduzierbare Urgrund des Seins, die Quelle aller Erscheinungen, der in jeder einzelnen von ihnen vorhandene und wirksame Hervorbringer, Hervortreiber der ganzen sichtbaren Welt und allen Lebens, – denn er war der Wille zum Leben.« (Schopenhauer; GW IX, 537) Dieser abstrakte »Wille zum Leben« ist freilich älter und fundamentaler als die menschlichen »Willensemanationen«, weswegen die Geschichte der Menschheit nicht mit den (menschlichen) Erkenntniskategorien ausgelotet werden kann: »Der Wille also, dieses außerhalb von Raum, Zeit und Kausalität stehende An-Sich der Dinge, verlangte blind und grundlos [...] nach Objektivierung, und diese Objektivierung vollzog sich auf die Weise, daß aus seiner ursprünglichen Einheit eine Vielheit wurde [...]. Die Welt war also ganz und gar Willensprodukt und -ausdruck, die Objektivität des Willens im Raume und in der Zeit.« (Ebd. S. 538) Mit der Introduction des Begriffs der »Entwicklung« bei der »unendliche[n] Vielfalt der Willensemanationen« führt Thomas Mann Schopenhauer und Darwin – hier vertreten durch Dacqué – zusammen. Aus dieser Synthese heraus wird die Figur des Professor Kuckuck entwickelt werden, dessen Betonung von »Lust und Last« des Lebens (Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull; GKFA 12.1, 319) an den »Lust- und Angsttraum vom Leben« (Textband I, S. XLI₁₁₋₁₂) anknüpft.

XLI 22 Eine lange] In Hs. beginnt hier der 10. Abschnitt.

25 Avesta] Sammlung religiöser Schriften des Zoroastrismus in altiranischer Sprache, die z. T. auf den Religionsgründer Zarathustra (zwischen 1000 und 600 v. Chr.) zurückgehen.

26 Manichäertum] Manichäismus: gnostisch geprägte dualistische Religion der Spätantike, gestiftet von dem Babylonier Mani (216–277 n. Chr.).

XLI 26 Gnosis] (griech. γνῶσις) Wissen, Erkenntnis. Zwischen Christen-, Manichäer-, Judentum und auch dem Islam angesiedelte synkretistische Erkenntnislehre, die einem kleinen Kreis Eingeweihter vorbehalten war.

26 Hellenistik] Bezieht sich v. a. auf die dem ägyptischen Gott Thot (Hermes Trismegistos) zugeschriebene hermetische Literatur. Es handelt sich um eine spätantike Offenbarungs- und Geheimlehre, die durch Marsilio Ficinos Übersetzung des *Corpus hermeticum* nicht ohne Einfluss auf den europäischen Humanismus blieb.

28 adam qadmon] Ur- und Lichtmensch der Kabbala. In allen oben aufgezählten Erkenntnislehren – die in Schaeders Aufsatz *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen* referiert werden – gibt es einen Urmenschen, der »als eine jünglingshafte Lichtgestalt geschaffen« wurde (S. 205). In diesem Abschnitt trägt der Erzähler eine Quintessenz dieser Lehre vor. Der hebräische Begriff »adam qadmon« erscheint ebenfalls bei Schaefer (S. 224); vgl. auch Hans Ludwig Helds Ausführungen zu »Adam Kadmon« (*Golem*, S. 220f.). 31–XLII.11 Der Urmensch ... mitbenutzt worden seien:] Schaefer referiert die wesentlichen Züge dieser orientalischen Lehren: »Dies Weltsystem nun [...] gewinnt Leben durch den Gedanken der Zweiheit von göttlicher Schöpfung und teuflischer Gegenschöpfung und des Kampfes zwischen beiden, der zum Siege der lichten Mächte führt. In diesem Kampf ist, wie wir sahen, der Urmensch, als Vertreter und Inbegriff der Menschheit, der Abgesandte und Kämpfer Gottes gegen die bösen Mächte – genau wie im Manichäismus. [...] Während bei Mani ausführlich dargestellt wird, wie der Urmensch in die Gewalt der Dämonen gerät und zwar durch einen zweiten Abgesandten Gottes befreit wird, aber Teile seines Lichtes zurücklassen muß, die dann zur Bildung der materiellen Welt und der Menschen mitbenutzt werden, erfahren wir über den Untergang des Urmenschen in der altiranischen Überlieferung nichts Näheres.« (*Die islamische Lehre*, S. 206f.)

XLII 12–13 erlösungsreligiöses Element] Nach Schaefer: »Hatte sie [die iranisch-agnostische Urmenschspekulation] zunächst für die altira-

nische Religion eine vorzugsweise rational-kosmologische Bedeutung [...], so erfuhr sie in der gnostischen Erlösungsreligion und speziell im Manichäismus eine entsprechende Wendung ins Mystisch-soteriologische [...].« (Die islamische Lehre, S. 242) Die Substitution des »Mystisch-soteriologische[n]« durch das »erlösungsreligiöse[] Element« kommentiert Lehnert mit: »Der Verlockung, ungewöhnliche Fremdwörter in seinen Text aufzunehmen, hat er [Thomas Mann] hier widerstanden.« (Lehnert 1963, S. 506)

- XLII 15 die sieben Metalle] Vgl. Schaefer: »[...] nach astrologisch-alchemistischer Anschauung entsprechen den sieben Planeten sieben Metalle, aus denen die Welt aufgebaut ist, und zu ihnen wird hier als achttes das vornehmste Metall, Gold, das aus der Seele (*gyān*) hervorgegangen ist, hinzugezählt [...].« (Die islamische Lehre, S. 204).
- 17 Dies wird auch so ausgedrückt] Im Folgenden referiert Schaefer aus dem *Poimandres* (*Pimander*) dem ersten Buch des *Corpus hermeticum*: »Hier geht aus dem Vater aller Dinge, dem *Novς*, der ihm wesensgleiche göttliche *Ανθρωπος* hervor. Er steigt durch die sieben Planetensphären herab und erhält von jedem der Sphärenherrscher Anteil an dessen Natur [...]. Dann erblickt er niederschauend sein Bild in der Materie, gewinnt es lieb, lässt sich zu ihm hinab und gerät dadurch in die Banden der niederen Natur. Daraus wird dann die Doppelnatur des Menschen, der von göttlicher Herkunft und wesenhaft frei und doch wiederum in die niedere Welt gefesselt ist, erklärt [...].« (Die islamische Lehre, S. 211f.).
- 21 sein Spiegelbild] Eine dramatische Variante entsprechender Passagen der Kabbala und verwandter orientalischer Lehren stellt Franz Werfels Drama *Spiegelmensch*, erschienen 1920, dar.
- 33–XLIII.1 selbständig-freiwilligen Sehnsuchtstat] Spätestens hier wird deutlich, dass Thomas Mann in den gnostischen Mythos Elemente der Wagner'schen Erlösungsmythologie projiziert: in einer eigentümlichen Engführung der *Walküre* und des *Parsifal* (der seinerseits von der Gnosis beeinflusst ist und umgekehrt die moderne Gnosis-Forschung inspiriert hat, vor allem durch die in der gnostischen Überlieferung selbst nicht nachweisbare Schlussformel des

Parsifal: »Erlösung dem Erlöser«). Wenn es von dem »urmenschliche[n] Gottessohn« (S. XLII¹⁴) heißt, dass »der Niederstieg des Gotteskindes aus seiner Lichtwelt in die Natur aufhört, bloße Gehorsamsfolge eines höheren Auftrages, folglich schuldlos zu sein, und dafür das Gepräge einer selbständig-freiwilligen Sehnsuchtstat, also das der Schuldhaftigkeit gewinnt« (S. XLII³⁰-XLIII²), so ist die Nähe zu Brünnhildes Sehnsuchtstat gegen den Auftrag Wotans nicht zu verkennen. Der »zweite[] Abgesandte[]« wiederum, der gekommen ist, den »Lichtmenschen [...] aus der Verstrickung ins Finstere wieder zu befreien und heimzuführen« (S. XLIII²⁻⁵), gleicht Parsifal in seinem Verhältnis zum im Gral anwesenden Christus (wie zu Amfortas). Er bringt »Erlösung dem Erlöser«.

XLIV 6-7 in dem Referat, das wir anziehen] Thomas Manns Erzähler folgt hier nahezu wörtlich Schaeder, der die Lehre des iranischen Philosophen Rāzī nach dem Referat Nāsir i Chosraus zitiert: »Ferner hat er [Rāzī] gelehrt, daß das zweite uranfängliche Prinzip die Seele war, die Leben, aber kein Wissen besaß; und er hat gelehrt, daß auch die Materie anfangslos war, bis die Seele in ihrer Unwissenheit in der Materie gepeinigt und in sie verhaftet wurde und aus ihr Formen hervorrief, um daran körperliche Lüste zu erlangen. Da aber die Materie sich der Form zu enthalten und vor dieser Gestaltung auszuweichen suchte, so lag es Gott dem Allmächtigen und Gnädigen ob, der Seele zu Hilfe zu kommen, um sie aus dieser Not zu retten. Diese seine Hilfeleistung für die Seele bestand darin, daß Gott diese Welt schuf und feste, langlebige Formen in ihr hervorbrachte, damit die Seele an diesen Formen körperliche Lüste erlangte und Menschen hervorbrachte. Den Geist [...] aber sandte er aus der Substanz seiner Göttlichkeit zum Menschen in diese Welt, damit er die Seele im Gehäuse [...] des Menschen aus ihrem Schläfe wecke und ihr auf den Befehl des Schöpfers zeige, daß diese Welt nicht ihre Statt ist und daß sie eine Sünde begangen hat – in der Weise, wie wir's berichtet haben –, so daß (deswegen) diese Welt geschaffen worden ist. Und es sagt der Geist zum Menschen, da die Seele in die Materie verhaftet sei, so

möge sie bedenken, daß, wenn sie sich von dieser trenne, derselben keine Existenz mehr bleibe, – damit die Seele des Menschen, wenn sie von diesem Sachverhalt, den wir berichtet haben, Kenntnis erhält, die Hochwelt erkennt und sich vor dieser Welt hütet, um in ihre eigene Welt, die der Ort der Ruhe und des Glückes ist, zurückzugelangen. Er hat (weiter) gelehrt, daß der Mensch in diese Welt (d. h. die Hochwelt) nur durch die Philosophie gelangt. Ein jeder, der die Philosophie studiert und seine eigne Welt erkennt, von Leid frei wird und das Wissen gewinnt, der wird von diesem Leiden erlöst. Die andern Seelen aber bleiben in dieser (niederen) Welt, bis daß alle Seelen im menschlichen Gehäuse durch Wissen und Philosophie dieses Geheimnisses kundig werden, ihre eigne Welt erstreben und alle insgesamt dorthin heimgelangen. Dann hebt sich diese (niedere) Welt auf und die Materie wird wieder aus dieser (Form-)Gebundenheit gelöst, genau so wie sie's in der Urewigkeit war.« (Die islamische Lehre, S. 232f.)

XLVI 10–11 *Gesandtenverderbnis*] Ihr wird auch heute noch durch die zeitliche Begrenzung der diplomatischen Auslandstätigkeit vorgebeugt.

33 *gegen sich selbst*] Hs.: »gegen ihn selbst«.

XLVII 20 *Erläuterung jener allegorischen Wendung der Lehre*] Hier und im Folgenden wird in »prophetische[r] Hindeutung« (S. XLVII_{23–24}) eine Parallele zwischen der altislamischen »Lehre vom vollkommenen Menschen« und dem Neuen Testament gezogen: Der »zweite Abgesandte« antizipiert Christus, den Sohn Gottes (»ein anderes Selbst«). Hier entfernt sich Thomas Mann freilich von der ursprünglichen »Lehre« und greift auf den Manichäismus zurück: »Während bei Mani ausführlich dargestellt wird, wie der Urmensch in die Gewalt der Dämonen gerät und zwar durch einen zweiten Abgesandten Gottes befreit wird, aber Teile seines Lichtes zurücklassen muß, die dann zur Bildung der materiellen Welt und der Menschen mitbenutzt werden, erfahren wir über den Untergang des Urmenschen in der altiranischen Überlieferung nichts Näheres. [...] Von seiner Erlösung ist hier nicht die Re-

de [...]« (Schaefer, *Die islamische Lehre*, S. 206f.). Das Fehlen des Erlösungsmotivs im Islam begründet Thomas Manns Erzähler – dem an einer Zusammenschau der Religionen gelegen ist – mit den »geheim[n] Ratschlüsse[n] Gottes [...], die von seiten der Lehre für zu heilig und undurchsichtig erachtet wurden, um geradehin ausgesprochen zu werden.« (S. XLVII²⁴⁻²⁶)

XLVIII 6 dem Verbotte Gottes] Nach der »fromme[n] Überlieferung« Gen 2,16–17.

13 kein Zweifel darüber] Hs.: »kein Zweifel daran«.

19–20 Glosse und Zusatz zum reinen Texte] Thomas Mann folgt hier Jeremias, der den Zusatz »Gutes und Böses« in Gen 2,9 als »israelitisches Theologumenon« bezeichnet (*Das Alte Testament*, S. 75).

XLIX 17–18 in hebräischen Kommentaren zur Urgeschichte] Der Autor hat bin Gorion im Sinn: »Sprachen die Engel: Dieser Mensch, den du schaffen willst, was soll er auf Erden? Sprach der Herr: Gerechte werden von ihm herkommen. Der Herr offenbarte ihnen nur, daß Gerechte von dem Menschen herkommen würden, er sagte ihnen aber nicht, daß auch Böse von ihm herkommen würden. Hätte er's ihnen verraten, so wäre vom Reich der Strenge die Erschaffung des Menschen nicht zugelassen worden.« (*Sagen. Urzeit*, S. 79; von Thomas Mann angestrichen und exzerpiert, vgl. TMA: Mp XI 1a, Bl. 145.)

21 Reich der Strenge] »Reich der Strenge« ist wirklich ein Zitat, ein theologisch-jüdischer Ausdruck. Diese und ähnliche Wendungen sind mir hauptsächlich aus einem Quellenwerk, genannt »Die Sagen der Juden« [gesammelt und bearbeitet von Micha Josef bin Gorion] entgegengetreten, einem dreibändigen Buch, das im Jahr 1919 in Frankfurt a. M. erschienen ist. Ich möchte jedoch nicht, daß Sie von dieser Quellenangabe irgendwie Gebrauch machen.« (An Helen T. Lowe-Porter, 18.1.1934; DüD II, 143) Vgl. den vorangehenden Kommentar.

L 9–10 »Was ist der Mensch, o Herr, daß du sein gedenkest?«] Nach Ps 8,5 bzw. nach bin Gorion: »Es waren die Engel voll Eifersucht auf den Menschen und sprachen vor dem Herrn: O Herr aller Welten! was

ist der Mensch, daß du sein gedenkest?» (Sagen. Urzeit, S. 92; ähnlich Held, Golem, S. 202)

L 14–15 zwölf Paar Flügel ... nur je sechs] Dies übernahm Thomas Mann von bin Gorion, Sagen. Urzeit, S. 93. Nach Jes 6 haben die Seraphim nur drei Paar Flügel. Die Erzählung vom Sturz Semaels folgt ebenfalls bin Gorion (ebd. S. 254–256).

LI 13–14 daß dies nicht Gottes Meinung ist] Hs.: »daß dies nicht Gottes Meinung, wenigstens nicht unbedingt seine Meinung ist«.

18 der zweite Gesandte] Hs.: »der zweite Abgesandte«.

20–21 daß das Geheimnis die Zeitfälle frei behandelt] Vgl. Textband I, S. XXXIII₁₋₂: »Das Geheimnis hat keine Zeit; aber die Form der Zeitlosigkeit ist das Jetzt und Hier.« Das unmittelbar Folgende bezieht sich auf den zeitlichen Doppelsinn des narrativen »Einst« (ebd. S. XXXVI₈).

29–30 die naturverflochtene Seele und der außerweltliche Geist] Am 25.6.1951 schreibt Thomas Mann an Georg Vollmer über das Vorspiel: »Natürlich spielen allerlei da und dort aufgegriffene Motive aus mystischen Gedankensystemen hinein, aber das Vorspiel selbst bildet nicht, wie Sie vermuten, den Teil eines größeren Ganzen und spricht eine bestimmte Weltanschauung eigentlich nur an einer Stelle aus. Es ist auf Seite 53 des Buches, wo von der naturverflochtenen Seele und dem außerweltlichen Geist, dem Prinzip der Vergangenheit und dem der Zukunft die Rede ist. Dort ist gesagt, daß beide Prinzipien in Anspruch nehmen, das ›Wasser des Lebens‹ zu sein, und daß jedes das andere beschuldigt, es mit dem Tode zu halten, und zwar keines mit Unrecht, da Natur ohne Geist sowohl wie Geist ohne Natur schwerlich Leben genannt werden können. Die große Hoffnung liege in ihrer Vereinigung, nämlich in dem echten Eingehen des Geistes in die Welt der Seele und in der Heiligung des einen durch das andere zur Gegenwart eines Menschentums, das, wie Joseph, gesegnet wäre ›mit dem Segen vom Himmel herab und mit Segen von der Tiefe, die unten liegt«. Dies ist der Humanismus, der, eine Weltanschauung, wenn man will, das ganze Werk durchzieht und hier

wie ein Hauptmotiv einer Oper im Vorspiel zum ersten Mal aufklingt.« (DüD II, 338)

LII 2–4 Das Geheimnis ... liegt vielleicht in ihrer Vereinigung] Das gleichermaßen geist- und seelenvolle Erzählen ist in der Form: mythische Vergangenheitsbewältigung mit überlegenem Erzähler-Witz (Ironie) eben das erzählerische Programm des Autors.

8–9 mit Segen oben vom Himmel herab und mit Segen von der Tiefe] Wortlaut des Jakobssegens für Joseph, Gen 49,25; er wird im Laufe des Romans häufig zitiert, das nächste Mal in Textband I, S. LVIII⁵⁻⁶. Der Doppelsegen der beiden Sphären Himmel und Erde ist eines der Insignien von Thomas Manns Künstler- und Humanitätskonzept: »Ich habe es mir angelegen sein lassen, Joseph als eine Künstlernatur zu kennzeichnen, und ein Künstlersegen ist es ja, den er vom Vater empfängt. Der humane Zauber alles Künstlertums besteht in diesem doppelten Segen: dem aus der Höhe herab und dem aus der Tiefe; es ist der Zauber der Sinnlichkeit, die Geist wird, und des Geistes, der sich verleiblicht; Begabung ist es aus mütterlichem Lebensgrunde, aus der Sphäre des Instinkts, des Gefühls, des Traumes, der Leidenschaft – und Begabung aus der väterlichen Lichtsphäre des Geistes, der Vernunft, des Verstandes, des ordnenden Urteils. Eben damit ist die Kunst das Paradigma und Vorbild der Menschlichkeit überhaupt, denn es gibt kein wahres Menschentum ohne jenen doppelten Segen [...].« (Vom Buch der Bücher und Joseph, 1944; GW XIII, 205). Als eine solche Künstlernatur, ausgestattet mit dem doppelten Segen, erscheint auch Goethe in *Lotte in Weimar*, zumindest in den Augen Riemers (vgl. GKFA 9. 1, 89²⁵⁻³⁰).

12 jenes vorerwähnte] Es geht hier um die Textband I, S. XLV³³–XLVI¹⁸ ausführlich entfaltete »Gesandtenverderbnis«, um die Tatsache also, dass der Geist ein »verräterisches oder verratähnliches Verhalten« zeigt und »gegen seine eigenen reinen Ziele, zugunsten des Lebens und der Formen« spricht.

18–20 und sich selbst ... preisgeben:] Vielleicht handelt es sich hier um eine heimliche Anspielung auf Ludwig Klages und dessen

Kritik an einem eigensüchtigen Geist, der den Menschen aus dessen Lebensgrund löst: »Der Geist als dem Leben innewohnend bedeutet eine gegen dieses gerichtete Kraft« (Der Geist als Widersacher der Seele; Sämtliche Werke I, S. 68f.; vgl. Dörr 2007, S. 215: »Das ›Vorspiel‹ zum Josephs-Roman liest sich wie ein Anti-Klages«). Der »lebenknechtende[] Wille[]« (S. LII¹⁹) wäre dann der »geistige Bemächtigungswille«, der »Frevel am Leben« ist (Klages, Vom kosmologischen Eros; Sämtliche Werke III, S. 479).

- LII 18 Zeloten] Ursprünglich, d.h. im 1. Jahrhundert n. Chr., waren die Zeloten (hebr. *qana'im*, von *qin'ah*: Eifer) eine jüdische, strikt antirömische und antichristliche Organisation. Später wurde der Begriff auf »religiöse Eiferer« verallgemeinert.

30 So bilden] Hier beginnt in Hs. der 11. Abschnitt.

- LIII 5–7 »Warum bestimmtest du Rastlosigkeit ... weiß?«] Gilgamesch-Epos, dritte Tafel, frei nach der Übersetzung von Ungnad (Religion, S. 76, V. 68f.) oder auch Dimitri Mereschkowskij (Geheimnisse, S. 191). In der heute üblichen Zählung von Schott, dessen Übersetzung stark abweicht, Vers II, 10f., in der neuen Übersetzung von Stefan Maul Vers 47f.: »Warum nur hast Du meinem Sohn Gilgamesch / ein rastloses Herz bestimmt und es ihm aufgebürdet?« (Maul 2008)
- 23 von seiner reizenden Mutter her] Die Prägung Josephs durch die entgegengesetzten Wesensarten von Vater und Mutter gemahnt an Goethes Altersbekenntnis: »Vom Vater hab' ich die Statur, / Des Lebens ernstes Führen / Von Mütterchen die Frohnatur / Und Lust zu fabulieren« (WA I, 3, 368). Züge Goethes hat Thomas Mann Joseph wiederholt verliehen (vgl. etwa den Kommentar zu S. 1606¹⁸), ja beider Vertrauensstellung bei ihrem jeweiligen Landesherren – als »Zweiter im Königreich« – ausdrücklich verglichen Phantasie über Goethe (1948; GKFA 19.1, 313). In der Doppelprägung Josephs mag aber auch die Verbindung naiver (Mutter, Natur) und sentimentalischer Elemente (Vater, Geist) im Sinne des von Mann zeitlebens hochgeschätzten Schiller'schen Essays Über naive und sentimentalische Dichtung zum Ausdruck kommen.
- 29 sie entschied] Hs.: »es entschied«.

LIII 32 eine höhere Wiederholung des Vaters] Ähnlich bei Freud, Totem und Tabu: »[...] daß Gott im Grunde nichts anderes ist als ein erhöhter Vater« (Die infantile Wiederkehr des Totemismus, Abschnitt 6; Gesammelte Schriften X, S. 177).

LIV 3 Adon] Hs.: »Adön«.

4–5 von babylonische Frauen ... der Ishtar oder Mylitta heilig] Quelle ist Mereschkowskij: »Kadischtu – »Makellose« oder enitu – »Bräute Gottes« hießen die Frauen und Jungfrauen, die in eigenen Zellen neben den babylonischen Tempeln wohnten und der Göttin Ishtar geweiht waren.« (Geheimnisse, S. 141) Vgl. hierzu den etwas anderen Bericht von Herodot über Mesopotamien: »Die häßlichste Sitte der Babylonier dagegen ist folgende. Jede Babylonierin muß sich einmal in ihrem Leben in den Tempel der Aphrodite begeben, dort niedersitzen und sich einem Manne aus der Fremde preisgeben. Viele Frauen, die sich nicht unter die Menge mischen wollen, weil sie reich und hochmütig sind, fahren in einem verdeckten Wagen zum Tempel; zahlreiche Dienerschaft begleitet sie. Die meisten Frauen dagegen machen es folgendermaßen. Sie sitzen in dem Heiligtum der Aphrodite und haben eine aus Stricken geflochtene Binde ums Haupt. Es sind viele zu gleicher Zeit da; die einen kommen, die anderen gehen. Geradlinige Gassen nach jeder Richtung ziehen sich durch die harrenden Frauen, und die fremden Männer schreiten hindurch und wählen sich eine aus. Hat sich eine Frau hier einmal niedergelassen, so darf sie nicht eher nach Hause zurückkehren, als bis einer der Fremden ihr Geld in den Schoß geworfen und sich draußen außerhalb des Heiligtums mit ihr vereinigt hat. Wenn er ihr das Geld zuwirft, braucht er nur die Worte zu sprechen. »Ich rufe dich zum Dienste der Göttin Mylitta.« Aphrodite heißt nämlich bei den Assyriern Mylitta.« (Historien I. 99, S. 91) Den Text zitiert Meissner (Babylonien II, S. 435), wo ihn Thomas Mann wahrscheinlich zur Kenntnis nahm.

7 »enitu«] Entu (akkadisch): Titel einer Hohepriesterin; vgl. den vorangehenden Kommentar.

11–12 wenn wir erst unten bei ihm sind] Wiederaufnahme des Brunnenfahrt-(Höllenfahrt-)Motivs. Mit dem Ende des Vorspiels wird

die Zeit Jaakobs und Josephs erreicht. Sinnigerweise beginnt die eigentliche Geschichte ebenfalls »am Brunnen« (so auch der Titel des Ersten Hauptstücks).

- LIV 25 *den Knechten*] Hs.: »den werkenden Knechten«.
 27 »nabi«] (hebr.) Prophet, Gotterwählter; weitere Bedeutungsvarianten gibt der Autor selbst.
 29–30 *das Erbe des Chaldäers*] Das Erbe Abrahams – des Mannes aus dem babylonisch-chaldäischen Ur.
- LIV 5 *aus Stein und Holz*] Hs.: »aus Bruchsteinen und Holz«.
 9 *den Eichen und Terebinthen*] Die beiden Bäume werden häufig zusammen genannt, weil sie den gleichen Wortstamm haben: (hebr.) *el-a* (Terebinthe) und *el-on* (Eiche); sie sind beide »Gottes«-Bäume (»El«). Als »heilig[er]« Baum (Textband I, S. 311) wird gleich zu Beginn des ersten Kapitels die Terebinthe ausgewiesen, unter der Jaakob seine »Unterweisung[en]« abhält. In den Übersetzungen werden die beiden Baumarten oft nicht auseinandergehalten (so setzte Luther in Gen 35,4 »Eiche« statt »Terebinthe«, wohl weil dieser Baum im nördlichen Europa unbekannt war). Thomas Manns Quelle ist Benzinger: »Von den hebräischen Namen scheint »el« der allgemeine Ausdruck zu sein, »élôn« und »allôn« die Eiche, »élá« und »allá« die Terebinthe zu bezeichnen, doch wechseln die Namen oft.« (Archäologie, S. 22)
 17–18 *in dessen Willen undeutliche und große, weitreichende Dinge*] Hs.: »in dessen Willen große, undeutliche und weitreichende Dinge«.
 23 *es war der Geist*] Der Wortlaut des Erstdrucks (»er«) ist nicht nur grammatikalisch, sondern auch inhaltlich falsch; danach wäre Gott identisch mit dem »Geist«, was den Ausführungen in den Abschnitten 8 und 9 widerspricht. Hier korrigiert nach Hs.
 31 *stürzen*] Anspielung auf den »Brunnensturz« des Erzählers und seiner Leser vor dem Hintergrund der *Joseph*-Geschichte.
- LVI 3–4 *ein Herz ... das von Ruhe nicht weiß?*] Der zuvor zitierte Vers des *Gilgamesch*-Epos (Textband I, S. LIII7) klingt hier zusammen mit dem berühmten Beginn der *Confessiones* des Augustinus (1.1): »[...] inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te« (unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir).

LVI 4–5 Des Erzählers Gestirn – ist es nicht der Mond] Die Verbindung schafft der Gott Thot, die ägyptische Ausprägung der von Thomas Mann so geliebten Hermes-Gestalt. Thot ist nicht nur der Gott des Mondes und seiner Umläufe (und somit auch des Wanderns), sondern auch der des Schreibens und der Sprachen. Insofern gehören die Geschichts- und Geschichtenschreiber zu seinen Schutzbefohlenen. Auch die Patriarchen Abraham, Isaak, Jakob und auch Joseph sind »Mondwanderer[]« (Textband I, S. XIV₅), zum einen, weil sie als Abelsöhne der nichtsesshaften Lebensweise der Nomaden treu bleiben, zum anderen, weil sie historisches Bewusstsein entwickeln und damit zu den Überlieferern (Erzählern) gehören. In diesem Kontext wichtige Fertigkeiten Josephs sind die Schriftkunde und die Redekunst. Die Mond-Allusionen in den *Joseph*-Romanen sind Legion. Ein Beispiel: Zu seinem Vater Jaakob sagt Joseph: »Ja, du bist Habel, der Mond und der Hirt, und alle die Deinen, wir sind Hirten und Schäfersleute und nicht Leute der ackerbauenden Sonne [...]. Wir aber blicken auf zum Herrn des Weges [Mond], dem Wanderer, der da ziehet im weißen Gewande glänzend herauf« (Textband I, S. 49₂₉–50₃). Die Verbindung von Mond und Künstlertum wird durch die Lektüre Bachofens vermittelt: »Später las ich noch einige Abschnitte im Bachofen, der eine sehr anregende Wirkung hat. Josephs Mondnatur (der stofflichste der himmlischen Körper, der geistigste der irdischen) ist interessant. Tellurischer und geistiger »Segen«. Künstlertum.« (Tb. 25. 11. 1933) Von der »Mittelstellung des Mondes« hatte Bachofen in *Urreligion I*, S. 495 und 122, gesprochen. Die letztere Stelle wurde von Thomas Mann exzerpiert (TMA: Mp XI 2a, Bl. 94 Innenseite). Der 1939 entstandene Essay *Bruder Hitler* schließt mit den Worten: »Deutlicher und glücklicher als bisher wird Künstlertum sich in Zukunft als einen helleren Zauber erkennen und manifestieren: als ein beflügelt-hermetisch-mondverwandtes Mittlertum zwischen Geist und Leben. Aber Mittlertum selbst ist Geist.« (GW XII, 852; vgl. *Lotte in Weimar*; GKFA 9. 1, 334₃₁) Im Jahr davor entstand der Aufsatz *Schopenhauer*. Hier hat der Autor am ausführlichsten dar-

gelegt, was den *Joseph-Romanen* als Mondsymbolik und -metaphorik eingeschrieben ist: »Die *vermittelnde* Aufgabe des Künstlers, seine hermetisch-zauberhafte Rolle als Mittler zwischen oberer und unterer Welt, zwischen Idee und Erscheinung, Geist und Sinnlichkeit kommt hier zum Vorschein; denn dies ist in der Tat die sozusagen kosmische Stellung der Kunst; ihre seltsame Situation in der Welt, die verspielte Würde ihres Treibens darin sind gar nicht anders zu bestimmen und zu erklären. Das Mond-Symbol, dies kosmische Gleichnis allen Mittlertums, ist der Kunst zu eigen. Der alten, der frühen Menschheit nämlich war das Mondgestirn merkwürdig und heilig in seiner Doppeldeutigkeit, in seiner Mittel- und Mittlerstellung zwischen der solaren und der irdischen, der geistigen und der stofflichen Welt. Weiblich empfangend im Verhältnis zur Sonne, aber männlich zeugerisch im Verhältnis zur Erde, war der Mond ihnen der unreinste der himmlischen, aber der reinste der irdischen Körper. Er gehörte zwar noch der stofflichen Welt an, nahm aber in dieser die höchste, geistigste, ins Solarische übergehende Stelle ein und webte an der Grenze zweier Reiche, sie zugleich scheidend und verbindend, die Einheit des Alls verbürgend, der Dolmetsch zwischen Sterblichen und Unsterblichen. – Genau dies denn also ist die Stellung der Kunst zwischen Geist und Leben. Androgyn wie der Mond, weiblich im Verhältnis zum Geiste, aber männlich zeugend im Leben, die stofflich unreinste Manifestation der himmlischen, die übergänglich reinste und unverderblich geistigste der irdischen Sphäre, ist ihr Wesen das eines mondhaft-zauberischen Mittlertums zwischen den beiden Regionen. Dies Mittlertum ist die Quelle der Ironie.« (GW IX, 534f.) In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass die vier *Joseph-Romane* aus je sieben Kapiteln bzw. Hauptstücken bestehen, dass also der äußere Aufbau der Tetralogie exakt dem Mondzyklus entspricht, ein Aufbau, der sich freilich erst im Laufe der langen Entstehungsgeschichte herauskristallisierte. Schon die persisch-arabische Literatur hatte *Joseph* mit dem Mond in Verbindung gebracht. So heißt es bei Dschami

über die Schönheit Josephs: »Er war ein Mond am Anmuthsfir-
 nament, / Der Zeit und Raum mit hellem Glanz erfüllt; / Ein
 Mond, erhaben über Sonnenglanz, / Wovon der Himmelsmond
 ein Strahl nur schien.« (Joseph und Suleïcha, S. 44)

LVI 5 der Herr des Weges] Bei seiner Lektüre von Jeremias, Das Alte
 Testament (S. 277) notierte Thomas Mann: »Der Mondgott von
 H₁aran heißt Bêl-H₁arân, »Herr des Weges« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 49).

23 Warum erleichen] Hier beginnt der zwölfte und letzte Ab-
 schnitt in Hs.

27 ihm als Zeitfall vertraut] Vgl. den Vorsatz des Zauberberg, wo der
 Erzähler als »raunende[r] Beschwörer des Imperfekts« bezeichnet
 wird (GKFA 5.1, 9).

LVII 1 die verstorbene Welt] Die Höllenfahrt ist nicht nur eine Reise in die
 Vergangenheit, sondern auch ein Gang in die Unterwelt des To-
 des. Der den Leser dorthin geleitende Erzähler versteht sich dem-
 nach als der Seelengeleiter Hermes Psychopompos.

10–11 Das Volk sei belehrt ... Dem Wissenden ist bekannt] Muckle: »Die
 Religion des Volkes ist von der der Gebildeten durch eine tiefe
 Kluft getrennt. Nicht allein, daß im Volke noch der Zauberglaube
 der Urzeit andauert; auch sein Götterglaube ist ein anderer als die
 Weltanschauung der mit gewaltigen Problemen ringenden from-
 men Denker.« (Geist, S. 153; von Thomas Mann mit Bleistift ange-
 strichen.) Vgl. auch die Bemerkungen zur »religio duplex« im
 Kommentar zu S. 378²².

12–14 Allgegenwart der Seele ... wenn der Tod ihr Einzelgefängnis brach.]
 Anspielung auf Schopenhauers Theorie von der Aufhebung des
 »principium individuationis« durch den Tod in Die Welt als Wille
 und Vorstellung II.4, Kap. 41: Ueber den Tod und sein Verhältniß zur
 Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich (welche einst Thomas Budden-
 brook im 5. Kapitel des Zehnten Teils von Thomas Manns erstem
 Roman vorübergehend zur Heilsbotschaft wurde). Hier erscheint
 der Tod als »die große Gelegenheit, nicht mehr Ich zu seyn«, das
 Sterben als »der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit
 einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers We-

sens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist: die wahre ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in diesem Augenblick, welcher [...] als eine *restitutio in integrum* betrachtet werden kann.« (S. 590f.)

LVII 21 *gleichwie Ishtar den Tammuz dort suchte und Eset den Usiri*] Während die babylonische Mythologie in der Tat die Höllenfahrt der Göttin Ishtar auf der Suche nach ihrem ermordeten Ehegatten Tammuz (Dumuzi) kennt, ist in den ägyptischen Göttersagen ein Unterweltsgang der Isis nicht belegt. Die Göttin sucht Osiris ausschließlich in der irdischen Welt. Thomas Mann hat hier die ohnehin verwandten Mythen einander noch weiter angenähert. (Eine Variante mit vertauschten Geschlechtern ist der griechische Orpheus-Mythos.)

21 Eset] Hs.: »Uset«.

23–LVIII.3 *es ist ... Es war.*] Das dreimalige »es« im vorletzten Abschnitt des »Vorspiels« mag sowohl eine musikalische Anspielung auf die erste Note der Ring-Tetralogie sein (die entsprechend der Gegenrichtung des »Joseph-Vorspiels« – »descensus« versus »ascensus« – statt am Anfang hier am Ende steht) als auch eine psychologische auf das Freud'sche »Es« (entsprechend dem tiefenpsychologischen Abstieg zum Seelengrund).

24–25 *Mythus ... Fest*] Wie Mythos und Fest in Richard Wagners Konzeption des musikdramatischen »Festspiels« eins geworden sind, so führt sie der Erzähler zum epischen Festspiel, zum »Fest der Erzählung« (S. LVII³⁰) zusammen – Parallelaktion und Kontrafaktur zum Ring des Nibelungen auch in dieser Beziehung. Die symbolistische und die Theater-Moderne haben den Zusammenhang zwischen Kunst und Fest weiter kultiviert (z. B. Hugo von Hofmannsthal mit der Konzeption der Salzburger Festspiele, Peter Behrens u. a.). In dieser Tradition inszeniert der Autor die Joseph-Geschichte nun als Festroman.

25–26 *das Fest, das wiederkehrende*] Im Jahre 1940 erschien Karl Kerényis Buch *Die antike Religion* mit dem Kapitel *Die antike Religion als Festreligion*, an dem Thomas Mann besonders interessiert sein

musste. In seinem Leseexemplar findet sich eine Anstreichung am Rand bei der Passage: »Man wird auf eine Ebene erhoben, wo alles ist ›wie am ersten Tage‹, leuchtend, neu und ›erstmalig‹; wo man mit Göttern zusammen ist, ja selbst göttlich wird; wo Schöpfungsodem weht und man an der Schöpfung teilnimmt. Das ist das Wesen des Festes und das schließt die Wiederholung nicht aus. Im Gegenteil: sobald man durch Zeichen der Natur, durch Tradition und durch Gewohnheit daran erinnert wird, ist er [sic] immer wieder fähig, eines ungewöhnlichen Seins und Schaffens teilhaftig zu werden.« (S. 60f.) »Fest« und »Wiederkehr« sind wichtige Motive des Romans; damit hat Thomas Mann die religionswissenschaftliche Abhandlung Kerényis dichterisch antizipiert.

LVIII 4 damit du *gesegnet seiest*] Ruft den Jakobssegen auf das »Fest der Erzählung« herab. Damit entspricht diese Passage dem Musenanruf der Großepik.

10–11 Stirnagen und Hornpanzer] Dies war die Meinung Dacqués zur Gestalt des hypothetischen Urmenschen: »Mit den ältesten Amphibien und Reptilien hatte er vielleicht einen teilweise hornig gepanzerten Körper gemein«, ferner »ein voll entwickeltes Parietalorgan, d. i. eine auf der Schädeldecke vollentwickelte augenartige Öffnung« (Urwelt, S. 72).

11 Hornpanzer] Thomas Mann an Helen T. Lowe-Porter am 18. 1. 1934: »[...] gemeint ist ein Schutz-Küraß, wie die Ritter ihn aus Metall trugen, aus Horn.« (DüD II, 143)

18 von Hause] Doppelte Sofortkorrektur in Hs.: »von |hierZu| Hause«.

20 das Land Ga-Ga] Jeremias zitiert einen Brief von Amenothis III. an Kadaschman-Bel, in dem von diesem Land die Rede ist: »Wer weiß denn, ob es nicht die Tochter eines Unfreien [...], oder eines (Bewohners) vom Lande Ga-ga [...] ist« und erläutert: »Gog [Ga-ga] ist auch hier das fabelhafte Land, wie die Klassiker vom Lande der Skythen reden, oder wie wir sagen: ›wo der Pfeffer wächst.« (Das Alte Testament, S. 149f.) Ein Zusammenhang mit dem kriegerischen Barbarenkönig Gog aus dem Land Magog (Ez 38 u.

39) ist möglich. Die fragliche Stelle wird heute allerdings anders übersetzt: »[...] vielleicht war die, die meine Boten gesehen haben, die Tochter eines armen Mannes oder eines Kaš'käers [...].« Die Kaskäer siedelten in Nordostanatolien. Anstatt des sagenhaften Landes Ga-ga hat man es also mit einem einfachen Schreibfehler (Auslassung des š) zu tun.

- LVIII 28 *Brunnenwiesen des Märchens*] Spielt an auf die Brunnensagen im Umkreis der germanischen Göttin Hulda (Holda). Das bekannteste der darauf zurückgehenden Märchen ist *Frau Holle* (*Kinder- und Hausmärchen* gesammelt durch die Brüder Grimm. Hg. v. Heinz Rölleke. Frankfurt a.M. u. Leipzig 2004, Nr. 24): »Da ging das Mädchen zu dem Brunnen zurück, und wußte nicht was es anfangen sollte, und sprang in seiner Angst in den Brunnen hinein. Als es erwachte, und wieder zu sich selber kam, war es auf einer schönen Wiese, da schien die Sonne, und waren viel tausend Blumen.« Wie das Kind durch den Brunnen in das Märchenreich der Frau Holle fällt, so taucht der Leser des Vorspiels: *Höllenfahrt* ein in die Mythenferne der Vergangenheit. Vgl. auch den Kommentar zu S. 1554³⁰. Im Typoskript der deutschen Fassung eines in französischer Sprache gehaltenen Vortrags anlässlich eines Empfangs zu Thomas Manns Ehren in Ägypten, den die Zeitschrift *La Semaine égyptienne* in der Ausgabe vom 31. März 1930 (S. 4–6; TMA-Sign.: 1473) abdruckte, heißt es: »[...] in den Märchen gibt es nur den Sonntagkindern zugängliche bezaubernde Wiesen auf dem Grunde tiefer Brunnen. Ein solcher Brunnen ist die menschliche Vergangenheit und eine solche bezaubernde Wiese ist dieses rätselhafte Land.« (TMA-Sign.: Mso 151)

Erstes Hauptstück: Am Brunnen

- 3 2 *Ishtar*] Die Betitelungen der Unterkapitel fehlen noch in Hs. Die einzelnen Abschnitte sind dort gelegentlich mit nachgetragenen Bleistiftstrichen quer über das ganze Blatt gekennzeichnet. Diese Markierungen stimmen allerdings nicht immer mit der endgültigen Einteilung überein.

3 4 Monat Adar] Frühjahrsmonat, dem Februar-März entsprechend. An den Rabbiner Jakob Horovitz schreibt Thomas Mann am 11.6.1927: »Ferner hapert es bei mir in Betreff der babylonischen, kanaanäischen und ägyptischen Monatsnamen. Die überlieferten Kalenderfragmente geben keinen exakten Bescheid. Ich möchte annehmen, daß im vorisraelitischen Palästina die babylonischen Monatsbezeichnungen vorherrschend oder doch neben westsemitischen gebräuchlich waren. Welchem unserer Monate entspricht z.B. der Monat Tammuz? Dem Mai? ›Ijar‹ ist wohl westsemitisch. Ich glaube er bedeutet April/Mai. Meine Geschichte beginnt im frühen Jahre, März, und den Verkauf Josefs verlege ich in den Mai.« (GKFA 23.1, 302) Die Kenntnis der Monatsnamen zu jenem Zeitpunkt bezog Thomas Mann wahrscheinlich von Hommel (*Geschichte*), in dessen Aufzählung der Tammuz allerdings fehlt: »Wenn letztere, die alles in erstickenden Staub hüllenden Sandstürme, im Alterthum, wo die Wüste wegen der Existenz des am westlichen Euphratufer damals befindlichen Kulturbodens viel weiter entfernt war, wohl ganz fehlten, so war doch, wie die alten Monatsnamen zeigen, die winterliche Regenzeit damals schon gerade so wie heute, denn der sumerische Name des unserem November-December entsprechenden Monats Kislev war ›Monat der Wolken‹, der Name des nächsten Monats Tebet (December-Januar) kommt von einem Zeitwort, welches ›(ins Wasser) versenken‹ bedeutet, her, wie auch noch der Sebat (›Zerstörung‹) Januar-Februar und der letzte Monat des Jahres, der Adar (d. i. der ›dunkle Monat‹) auf die noch fortdauernde Regenzeit hinweisen, bis mit dem Nisan (März-April) das neue Jahr und damit der Frühling beginnt. Der zweite Monat, der Ijar, bedeutete wahrscheinlich (im Gegensatz zum Adar) der ›helle‹, während der in die größte Hitze fallende Ab (Juli-August) vielleicht so als der ›feindliche‹ von der alles versengenden Glut der Sonne geheißten hat.« (S. 187)

11 Der schöne Baum war heilig:] Die Terebinthe (hebr.: *ela*) geht wie die Eiche (*elon* oder *allon*), durch die sie in der Bibel meist ersetzt

wird, auf den Gottesnamen »El« zurück (vgl. den Kommentar zu S. LV⁹). So ist die »Orakeleiche« (Gen 12,6) eher als Terebinthe anzusehen. Als »Orakelbaum« (Textband I, S. 410) oder »Unterweisungsbaum« (ebd. S. 12²⁹⁻³⁰) ist sie auch im weiteren Handlungsverlauf von Bedeutung. Namentlich handelt es sich um den »Haine Mamre« (Textband II, S. 1613⁴), einen Wohnsitz Abrahams in Kanaan nach Gen 13,18. Dieser pflanzte dort den »Unterweisungsbaum« (Textband I, S. 140¹⁸). Zu Terebinthe siehe auch den Kommentar zu S. X²⁷. Als Vorbild zur Beschreibung könnte die Abb. »Terebinthe« bei Preiss/Rohrbach (Palästina, S. 227) gedient haben (vgl. Wysling 1975, S. 186f.).

- 3 19 steinerner Schlachtisch] In Hs. korrigiert aus: »tischartiger Steinaltar«. Zu dieser Überarbeitung siehe den Kommentar zu S. 536. 21–22 durch das Verhalten des Rauches, durch bedeutsamen Vogelflug] Aus Opferrauch und Vogelflug schlossen Priester vorchristlicher Religionen auf den Willen der Götter (vgl. die römischen Auspizien). Die Beobachtung solcher Zeichen wird freilich in der jüdischen Religion – die hier allerdings noch nicht ausgebildet ist – geächtet. 26 In der Umgebung gab es der Bäume mehr] Die im Folgenden erwähnte Vegetation stammt aus Benzingers Archäologie, Kap. Pflanzenleben: der Feigenbaum, die Steineiche (*Quercus ilex pseudococcifera*), der Olivenbaum, die Tamariske (ebd. S. 22).
- 4 2–3 des Hügels, welcher die Stadt verdeckte] Die Szenerie mit Brunnen (vgl. Textband I, S. 68–9) und Mauer folgt der Beschreibung des »Hains Mamre« durch Ebers/Guthe: »[...] hinter halb zerstörten Feldmauern ist einmal Gemüse angebaut worden, und in ihrer Nähe finden wir mehrere tiefe Brunnen, von denen drei sorgfältig mit behauenen Steinen bekleidet sind und aus sehr alter Zeit stammen. In der Nähe des größten von ihnen stehen noch zwei Stücke einer unvollendeten Umfassungsmauer, welche rechtwinklig miteinander zusammenlaufen« (Palästina II, S. 213f.). Es folgt unmittelbar die Schilderung einer anderen Lokalität (Be-gräbnisstätte Lots), die Thomas Mann auf den »Hain Mamre« mitbezieht: »Da wir uns hier auf einem der höchsten Punkte weit

und breit befinden, können wir die ganze Gegend von Hebron, mit Ausnahme der Stadt selbst, überblicken und das Auge wenigstens nach Süden und Südosten hin frei und ungehemmt umherschweifen lassen.« Die dazugehörige Abbildung zeigt den Hügel, der Hebron verdeckt; lediglich die Spitze eines Minarets ragt darüber hinaus (ebd. S. 214f.; vgl. auch das Ebers/Guthe-Exzerpt zur »Abrahamseiche«; TMA: Mat. 4b, Bl. 59).

4 15 Tamariskengebüsch] Tamarisken (hebr. 'éschel) wurden im Alten Orient auch als Zierpflanzen gehalten. In Wüstengegenden dienten sie als Grundwasseranzeiger. In den Arbeitsnotizen (TMA: Mp XI 1a, Bl. 101) vermerkt Thomas Mann: »Tamarisken, immergrüne Sträucher mit kleinen, schuppenförmigen, gedrängt stehenden Blättern u. langen, aus Ähren zusammengesetzten Rispen kleiner, schön rosenroter Blüten.«

18 Zyklopen] Alpenveilchen; entgegen dem Namen vorwiegend im östlichen Mittelmeerraum heimisch. In den Arbeitsnotizen zum *Joseph* vermerkt Thomas Mann: »Cyclamen, mittelländisch, ausdauernde, stengellose Kräuter, langgestielte, nickende Blüten, fünfteiliger Kelch, kurzröhrige Blumenkrone. Auf steinigem, be-
moostem Kalkboden. Purpur, lila, wohlriechend. Der Knollen enthält einen Brechen und Purgieren bewirkenden Körper, weshalb die Pflanze für giftig u. heilkräftig gilt. – Bebautes Kulturland: zartes Grün des Weizens (im Februar) u. der Gerste bedeckt weithin den Boden. Auf Steinwällen u. Terrassen, die Aecker begrenzend, blühen Cyclamen.« (TMA: Mat. 4a/23)

24 *Der Himmel war herrlich.*] Thomas Mann bat Alexander Wilkens, von 1925 bis 1934 Direktor der Universitätssternwarte München-Bogenhausen, um eine Beschreibung des Nachthimmels über dem Vorderen Orient für eine Frühlingsnacht um 1400 v. Chr. Wilkens' Antwort vom 26. Juni 1927 wird im TMA unter der Signatur Mat. 4a/103 verwahrt: »Sehr verehrter Herr Doktor, endlich kann ich Ihnen das Ergebnis meiner Rechnungen mitteilen. / Wenn Ihre Beschreibung einer Frühlingsnacht um 1400 v. Chr. darauf Rücksicht nehmen will, dass der Planet Venus nicht nur

dichterisch, sondern tatsächlich am Himmel gestanden hat, so müssten Sie das Jahr 1399 v. Chr. wählen, in dem auch die übrigen grossen Planeten tatsächlich über dem Horizonte standen. Der Vollmond fand in diesem Jahre am 16. März statt, sodass er beim Untergang der Sonne im Osten aufging. Die Venus stand im Momente des Sonnenunterganges in fast hellstem Glanze beinahe genau über der Sonne in 35 Grad Höhe über dem Horizonte u. etwas westlich, während die Sonne fast genau im Westpunkte verschwindet. Rund 2 Stunden nach Sonnenuntergang geht auch die Venus unter. Der Mars ist nicht weit vom Zenit von Kanaan entfernt, ein wenig nach Südosten ist er verschoben, aber in wenigen Stunden schreitet er durch den Meridian, dessen Nordrichtung nicht wie heute nach dem hellsten Sterne im kleinen Bären, α Ursae minoris, sondern um 1400 v. Chr., also vor rund 3300 Jahren nach dem Stern λ Draconis zeigt, der in seiner Helligkeit schwächer als α Urs. min. u. zwar nur von der 3. Grösse ist. Der grosse Planet Jupiter geht $\frac{1}{2}$ Stunde nach Sonnenuntergang auf, fast genau im Osten u. in strahlender Helligkeit, etwas gestört aber durch das Vollmondlicht, das Alles überstrahlt, sobald der Mond genügend über dem Horizonte steht d.h. etwa 2 Stunden nach Sonnenuntergang, also nach 8 Uhr. Der Saturn ist im Momente des Sonnenunterganges schon 3 Stunden über dem Horizonte, gegen 9 Uhr steht er im Süden im Meridian. Wollen Sie den Vollmond vermeiden, so ist das nach Belieben möglich, ohne dass die Konstellation der Planeten wesentlich geändert wird; 7.4 Tage, also etwa eine Woche vor dem 16. März war 1. Viertel, sodass die Sichel des Mondes im Momente des Sonnenunterg. im Süden im Meridian stand, während 14.8 Tage vorher, also am 1. März Neumond war u. dann am 2., 3. März die zweite schmale Sichel am westl. Himmel bei Sonnenunterg. erscheint. Dagegen wäre 7.4 Tage später, also am 23. Mrz, letztes Viertel, u. geht um 12 Uhr der Mond erst auf. Ihre dichterischen Absichten haben also grosse Auswahl, aber es muss 1399 sein. / Von Sternen steht der Regulus (α Leonis) bei Sonnenunterg. noch 1 Std. vom Zenit entfernt, der Sirius,

der hellste Stern des Himmels leuchtet im Südwesten wie ein Brilliant, bläulich-weiss; weiter nach Westen u. tiefer steht der Orion mit dem roten Beteigeuze [Betelgeuze], weiter nach Süden u. höher steht der Procyon im kleinen Hunde. Sehr hoch, aber schon nach Westen sich wendend stehen die Zwillinge Castor u. Pollux, ganz tief im Südwesten α Columbae [von Thomas Mann überschrieben: »Taube«], Spica, der hellste der Jungfrau, ist im Osten bereits $1\frac{1}{2}$ Std. über dem Horizont, der Arctur [von Thomas Mann überschrieben: »rotgelb«] (α Bootis [von Thomas Mann überschrieben: »Ochsentreiber«]) steht im Nordosten noch niedrig, α Lyrae (Wega) der hellste Stern der nördl. Halbkugel ist noch tief unter dem Horizont, fällt also leider fort für Sie, Dubhe, der 1. Stern im grossen Bären [von Thomas Mann überschrieben: »Stiergespann«] ist in der Nähe des Meridians, sodass also das ganze Sternbild in Zenitnähe steht. Der uns gewohnte Polarstern, damals nicht Polarstern, α Urs. minoris steht tief unten im Nordnordwesten. Schließlich steht der schöne gelbe Stern α Aurigae [von Thomas Mann überschrieben: »Fuhrmann«], Capella, im Nordwesten u. schon tief.« (Die Unterstreichungen rühren von Thomas Mann her, besonders markante Unterstreichungen in Farbe sind hier kursiv wiedergegeben; die Streichung stammt ebenfalls von Thomas Mann, der eine irrtümliche Verwendung von α Lyrae ausschließen wollte.) Wie man im Vergleich von Wilkens' Angaben mit Manns Beschreibung ersieht, hat der Autor viele Eigenschaften des Sternenhimmels über Kanaan vom 16. März 1399 kurz nach Sonnenuntergang etwa um 18.00 Uhr (wegen Äquinoktiums-Nähe!) beschrieben (vgl. auch Wilkens' Brief vom 30.6.1927; TMA: Mat. 4a/102). Allerdings lässt der Erzähler die Tageszeit vom »Frühlingsabend« (Textband I, S. 35) gegen »Mitternacht« (ebd. S. 515) fortschreiten. Dass sich dabei auch der Sternenhimmel um ein Sechstel des Tageskreises entsprechend einem Drittel der sichtbaren Bahn weiterdreht, hatte er nicht bedacht. Außerdem verlegte Thomas Mann diese Sternennacht auf den Frühlingsbeginn, den gregorianischen 21./22. März. Dafür spricht nicht nur der

»Frühlingsanfang« (ebd. S. 531), sondern auch die einwöchige Verschiebung vom Vollmond (16. März) zu einem »zu drei Vierteln vollen Gestirn[]« (ebd. S. 412–13). Auch dies hatte Wilkens in seinem Brief vom 26. Juni 1927 erwähnt mit dem Hinweis, dass dann der Mond allerdings erst gegen Mitternacht aufgehe. Ebendas deutet der Erzähler mit den Worten »[g]egen Mitternacht aber war die Aussicht frei« (ebd. S. 47–8) an, insofern das Mondlicht die Landschaft illuminiert. – Offenbar dachte sich Thomas Mann Joseph »um 1400« zunächst als Siebzehnjährigen. Erst später kristallisierte sich 1403 als das Geburtsjahr Josephs heraus (vgl. den Kommentar zu S. 778–9), so dass die gegenwärtige Handlung im Jahre 1386 spielt. (Diese zeitliche Verschiebung war für den Autor indes kein Grund, eine neue Sternenhimmel-Ansicht verfertigen zu lassen.) Da Joseph zur Sommersonnenwende geboren ist (vgl. Textband I, S. 5068–10), zählt er gegenwärtig 16 Jahre und 9 Monate.

- 4 31 Sirius-Ninurtu] Der Sirius gehört dem Sternbild Canis major (Großer Hund) an. Thomas Mann schreibt nach der babylonischen Astronomie den hellsten Stern des Himmels dem kriegerischen Fruchtbarkeitsgott Ninurta zu; vgl. Jeremias, *Geisteskultur*, S. 378: »Am Fixsternhimmel gehört ihm [Ninurta] der »Pfeilstern«, der Sirius.« In Hs. lautet die Stelle: »Sirius^o-Sopdet^o«, wobei die allgemein mit Isis gleichgesetzte ägyptische Göttin Sopdet (bekannter unter der griech. Namensvariante Sothis) die Personifikation des Sirius (Hundsstern) darstellt. Die Doppelbezeichnung »Sirius-Sothisstern« verwendet Jeremias in *Geisteskultur*, S. 172, wo er ihn neben der Venus als eine »andere Manifestation der virgo coelestis« charakterisiert. – Die Ortsangaben aus Wilkens' Beschreibung stimmen wegen der vierstündigen Zeitverschiebung für alle Planeten, Sterne und Sternbilder mit Ausnahme des Mondes nicht mehr.

33 Mardug] Dem Götter-König Marduk (siehe Glossar S. 1638) entspricht der Planet Jupiter.

- 5 3 Nergal] Dem Gott des Krieges ist der Planet Mars zugeordnet.
4 Elamiter] Thomas Mann scheint Nergal-Mars mit dem verfein-

deten elamitischen Reich (siehe Glossar S. 1615) in Verbindung zu bringen. »In der Astrologie galt er, was schon die flammende rote Farbe nahelegte, als ›unheilbringender‹, ›feindlicher, aufrührerischer‹ Planet. [...] In der gnostischen Mythologisierung offenbart Mars die Kräfte der Pest und Tod bringenden göttlichen Gewalten. Dann wird er mit Nergal, dem Höllengott, gleichgesetzt und heißt sumerisch Zalbatanu« (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 176).

5 6 Saturn, der Beständige und Gerechte] Hs.: »Ninurtu-Saturn, der Krieger und Jagdherr«. – Damit erklärt sich, warum Orion »auch« ein Jäger ist (S. 59): nach der Korrektur des »Jagdherr[n]« in einen »Gerechte[n]« blieb das nun bezugslos gewordene Wort versehentlich stehen. Allerdings stimmt hier Wilkens' Angabe nicht: Saturn war bei Hebron am 16. März 1399 v. Chr. zwischen Sonnenuntergang und Mitternacht nicht am Himmel. Er ging erst lange nach Jupiter auf (Quelle: StarCalc 5.72).

7 Mittagkreis] Eindeutschung von »Meridian«.

8 mit seinem roten Hauptlichte] Betelgeuze; siehe die Angaben von Wilkens im Kommentar zu S. 424.

14 das gelbe Licht der Ziege] (lat.) »Capella« ist das Diminutiv von »capra«: Ziege, wie der hellste Stern (α) des Fuhrmanns (Aurigae) auf Deutsch heißt.

17 Kokabim] (hebr.) Große Lichter, Sterne, auch Sternbilder.

17 Ishtar] Der Ishtar-Astare (siehe Glossar S. 1627) zugehörige Planet ist die Venus, deren Leuchten Thomas Mann im Folgenden beschreibt. Auf diesen Stern, der dem Unterkapitel seinen Namen gab, wollte er nicht verzichten, und verlegte deshalb den Sternhimmel von 1400 auf 1399 vor, wodurch freilich keine Rückschlüsse auf die interne Chronologie des Romans gezogen werden dürfen. Diese stand zu diesem Zeitpunkt noch nicht fest.

20 brannte in Zacken] Der Planet Venus wurde als gezackter Stern abgebildet. Auch die Göttin Astarte-Venus wurde häufig mit Zackenkranz dargestellt, so in Abb. 173c »Ištar im Strahlen-Kreise« bei Jeremias, *Geisteskultur*, S. 343.

25–26 am Damm des Tierkreises, der festen Aufschüttung] Nach Jeremias,

Geisteskultur: »Von der Einteilung in Fixsterngruppen unabhängig ist die einfache Vorstellung, daß die Straße am Himmel, auf der die Wandelsterne laufen, eine ›himmlische Erde‹ ist, eine dammartige Aufschüttung auf dem Himmelozean, die vom Himmelozean begrenzt ist und auf der die Wohnungen, die ›Häuser‹ der großen Götter, sich befinden.« (S. 202) – »Die etwa 50 Grad breite Straße am Himmel, auf der Sonne, Mond und Planeten für unser Auge durch Gruppen von Fixsternen zu wandeln scheinen, sah der sumerische Himmelsbeobachter als einen Dammweg, den er Himmelsdamm nannte« (S. 139).

5 27 *Himmelswogen*] Vgl. den Kommentar zu S. X31.

27 *die Zeitbestimmer*] Sonne, Mond und Planeten bestimmen durch ihre zyklischen Umläufe die Zeit: die Sonne den Tag und das Jahr, der Mond den Monat. »Der Mond ist in Sumer der eigentliche Zeitregler.« (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 165)

28 *der heiligen Zeichenordnung*] Die Abfolge der Sternbilder und Tierkreiszeichen.

30 *der Stier zuerst*] Zwar folgt der Stier dem Widder in der »heiligen Zeichenordnung« unmittelbar nach, doch wird er eben wegen der Sonnennähe eigentlich später gesehen als die östlichen Sternbilder, die auf der dunkleren Himmelsseite ihre Strahlkraft früher entfalten können.

31 *im Zeichen des Widders*] Zu Josephs Zeit trat bei Frühlingsbeginn die Sonne in das Zeichen des Widders. Dies spiegelt sich darin, dass auch heute noch das von den Babyloniern übernommene (astrologische) Widdersternzeichen am 21. März beginnt. Aufgrund der Präzession der Erdachse befindet sich die Sonne bei Frühlingsbeginn allerdings heute astronomisch im Übergang vom Zeichen der Fische zum Wassermann (»age of aquarius«). Auch ohne jedwede Kenntnis von der Gestirnsverschiebung hätte Thomas Mann nach astrologischer Manier die Frühlingssonne ins Zeichen des Widders setzen können. Astronomisch gesehen stimmt dies aber nur für Josephs Zeit. Der Autor kannte allerdings die Problematik der Präzession von Jeremias, der sich im Folgen-

den auf die noch frühere Zeit um 2000 v. Chr. bezieht: »In dieser Zeit war der Frühlingsstand der Sonne noch im Stier (um 2200 in den Plejaden), aber im Begriff, allmählich in das Gebiet unseres Widder zu wandern infolge der Präzession. Von etwa 2000 an konnte astronomisch richtig nur noch der Widder als Gestirn des Frühlingsstandes der Sonne gelten.« (Geisteskultur, S. 205) Auch Wilkens machte Thomas Mann in seinem Brief vom 30.6.1927 auf das Problem der Präzession aufmerksam (vgl. TMA: Mat. 4a/102).

6 1 so war dies Gefüge ... in die Tiefe entrückt.] Wenn die Sonne im Zeichen des Widders steht, gehen beide zusammen auch auf und unter.

2-3 den Zwillingen zu, die sich von der Höhe nach Abend wandten;] Wegen des Rückblicks in die Zeit »nach der kurzen Dämmerung« (Textband I, S. 528-29) ist die Gestirnsstellung hier wieder korrekt.

4 Ähre auf in der Hand der Jungfrau] Bei Bezold konnte Thomas Mann nachlesen, dass babylonische Sternbilder »wie die ›Ähre‹ in der Hand der Jungfrau und der ›Ziegenfisch‹ (Steinbock) noch in den griechischen Himmelsbildern erscheinen« (Astrologie, S. 8; Abb. der »Jungfrau mit Ähre« auf einer seleuzidischen Tontafel bei Jeremias, Geisteskultur, S. 172, Abb. 102). Das Sternbild Jungfrau war in der antiken Astronomie einer Fruchtbarkeitsgöttin zugeordnet (im Griechischen der Persephone, Tochter der Demeter). Spica, der hellste Stern des Bildes, symbolisierte die Ähre in der Hand der Göttin. Im Römischen wurde daraus die Göttin der Justiz mit der Waage in der Hand.

25 Zisterne] Hs.: »Cisterne«; Modernisierungen dieser Art stammen wahrscheinlich nicht von Autoren-, sondern von Lektorenseite.

28-29 Vollzug frommer Ordnungsvorschrift] Gemeint sind rituelle Waschungen, wie das Alte Testament sie bei »Unreinheit« vorschreibt (etwa Lev 14,8). Daraus entstand die jüdische Mikwe, ein ritueller Reinigungsort, der von »natürlichem« Wasser (fließendem Wasser bzw. Regen- oder Grundwasser) gespeist sein sollte. Thomas

Mann hatte sich folgende Stelle aus Held, *Golem* angestrichen: »Am zweiten Tag des Monats Adar begaben sich die drei Männer nach Mitternacht in die Mikwa, das rituelle Tauchbad der Juden, tauchten diesmal in besonderer Andacht unter, gingen dann wortlos nach Hause, wo sie Chazot, die Mitternachtsklage um Jerusalem, verrichteten und die dazu gehörigen Psalmen mit höchster Andacht beteten.« (S. 90)

7 10–11 *Fayence*] Gebrannte Farbglasuren waren schon im Ägypten des 4. Jahrtausends bekannt.

12 *Färbung mit Henna*] Benzinger: »Die heutige Sitte, die Spitzen der Finger und Zehen mit Henna rötlich zu färben, ist für das alte Ägypten bezeugt, war also wohl auch syrische Sitte.« (*Archäologie*, S. 94f.)

14–15 *Weibern auf den Dächern*] Vorausweisung auf den ägyptischen Joseph, vgl. Textband II, S. 1900²³ mit Kommentar. Frauen auf den Dächern waren im Orient nichts Außergewöhnliches; da sie kaum am öffentlichen Leben teilnahmen, konnten sie die Vorgänge in den Straßen nur von dem zum Wohnen eingerichteten Flachdach (vgl. die Beschreibung von Labans Haus; Textband I, S. 194–197) aus verfolgen, da die Häuser in der Regel nach außen hin fensterlos waren. Auch heute noch ist ein für diese Zwecke gestalteter Frauenbalkon mit Sichtblende Bestandteil orientalischer Wohnhäuser.

17 *Larve*] Im nachklassischen Latein Bezeichnung für die Schauspieler-Maske; später wurde der Begriff über »geschminktes Gesicht« auf das Gesicht allgemein ausgedehnt.

26 *Sichherausstaffieren der Häßlichen*] Eines der eindrucksvollsten Motive in *Tod in Venedig*. Bei der Schiffsankunft stößt sich Gustav Aschenbach an der Erscheinung des »aufgestutzten Greisen« (GKFA 2.1, 521) und an seiner Anbiederung an die Jugend – um ihm im Verlauf des Tazio-Erlebnisses selbst immer ähnlicher zu werden.

33 *Gerücht und Gedicht*] Auch in den außerbiblischen jüdischen und orientalischen Joseph-Überlieferungen wird diesem wahr-

haft himmlische Schönheit zugeschrieben: »Die Welt verklärend, schimmerte sein Licht, / Als Leuchte und als Fackel seiner Zeit, / Der Anmuth Urquell und Holdseligkeit. / Wohin sein Strahlenauge traf, zur Stelle / Erblick vor seiner Pracht des Mittags Helle / Und, wie geblendet von dem süßen Leibe, / Verhüllte sich, beschämt, die Sonnenscheibe« (Firdusi, *Jussuf*, S. 19). Diese und die folgenden einschlägigen Passagen fand Thomas Mann bei Horowitz (*Josephserzählung*, S. 95–97, Anm. 3), so auch die Textband I, S. 88–9 wiedergegebene Firdusi-Paraphrase über die Schönheit Josephs: »Den Tugendreichen, Schönen, dessen Wangen / Den Mond beschämen und der Sonne Prangen.« (*Jussuf*, S. 185)

- 8 6 Apokryphen und Pseudepigraphen] Anspielung auf Emil Kautzsch: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*. Tübingen/Freiburg/Leipzig 1900 (unveränderter Neudruck 1921). Auch Engelhardt erwähnt unter Hinweis auf die Kautzsch-Ausgabe die »kulturgeschichtlich sehr wichtigen Apokryphen und Pseudepigraphen, die sich nur zum Teil in der lutherischen Bibel finden« (*Die geistige Kultur*, S. 149).

10–13 Es heißt buchstäblich ... entbrannten] Nach Firdusi: »Daher der Keusche fortan Stirn und Wangen / Mit einem Schleier mußte überhangen / Und anders nie bei öffentlicher Feier / Sich zeigte als bedeckt mit solchem Schleier, / Damit des Volkes Herzen nicht entbrannten / In Erdengluthen zu dem Gottgesandten.« (*Jussuf*, S. 188)

14–15 »tief versenkt in seliges Betrachten«] Vgl. Firdusi: »Und ließ den Schleier von der Stirne gleiten, / Daß, schwelgend in des Anblicks Herrlichkeiten / Und tief versenkt in seliges Betrachten, / Die ihn geschaut, des Hungers nicht mehr dachten.« (*Jussuf*, S. 191)

17 die Hälfte aller ... Schönheit] Übernommen von Horowitz (*Josephserzählung*, S. 95, Anm. 3), der seinerseits Dähnhardt (*Natursagen*, S. 316f.) zitiert.

19 Ein persischer Sänger] Firdusi mit seinem »Romantischen Helgededicht« *Jussuf und Suleicha*. Die Stelle, die Thomas Mann referiert, lautet dort: »Geprägt zu einem einz'gen Stücke Geld – / So

schien's – war alle Schönheit dieser Welt; / Sechs Lothe wog es! aber fünf von diesen / Ihm waren sie – ihm, Josef – zugewiesen« (Jussuf, S. 19). Alle diese Stellen über Josephs Schönheit finden sich bei Horovitz, *Josephserzählung*, S. 95–97, Anm. 3, so dass Thomas Mann mit großer Wahrscheinlichkeit nur aus dieser Quelle zitiert.

9 1–2 ein diesem selben Jüngling sehr nahestehender Mann] Josephs Vater Jaakob; die Geschichte mit den gesprenkelten Schafen wird im Siebenten Hauptstück (*Rahel*), Kapitel *Die Gesprenkelten* erzählt.

28 Gesicht des jungen Mondschwärmers] Bei der nachfolgenden Beschreibung von Josephs Physiognomie orientiert sich Thomas Mann an Fotografien eines Schulkameraden (Julio del Val Caturla, genannt »Polo«) seines Sohnes Golo, vgl. die Abb. hier S. 523.

10 1 Ausdruck hochmütiger Sinnlichkeit] Der Beschreibung der Gesichtspartie könnte die Zeichnung von Else Linkenbach *Junger Beduine* (TMA: Mat. 4/27) zugrunde liegen.

14 Myrtenkranz] Zur symbolischen Bedeutung der Myrte vgl. die Kommentare zu S. 266¹⁴ und 420⁹.

26–27 »Abu ... Chaam – mi – ra – am ...«] Die Bedeutung beschreibt Thomas Mann im Folgenden; seine Kenntnis bezog er von Jeremias: »Ranke, Personal Names verzeichnet S. 86 für Hammurabi die Variante: H-am-mi-ra-am, d.h. mein (göttlicher) Oheim ist erhaben. Danach hätte also Hammurabi dem Sinne nach den gleichen Namen wie sein Zeitgenosse [...] Abraham [mein Vater ist erhaben].« (Das Alte Testament, S. 258; vgl. Glossar S. 1591, Eintrag »Abiram«.) Vermutlich unterläuft Ranke hier eine Fehlinterpretation. Die Keilschrift-Zeichen AM und BI sind sich so ähnlich, dass schlichtweg Ha-am-mu-ra-bi zu lesen ist. Auch die Etymologie ist nicht ganz korrekt.

11 9–10 »Jahu, Jahu! ... ilu –«] Dieses Wortspiel fand der Autor bei Eduard Meyer: »Die viel umstrittenen [...] Namen der ersten babylonischen Dynastie Ja-ach?-wi(pi)-ilu, Ja-wi(pi)-ilu, Ja-wi(pi)-um (dazu Ja-u-um-ilu) [...], die mit Jahwe nichts zu tun haben.« (Die Israeliten, S. 247, Anm. 1) »Ilu« fungiert im Babylonischen als Determinativ zur Anzeige von Götternamen. Dagegen ist die



Julio del Val Caturla, genannt »Polo« (vgl. den Kommentar zu S. 928.)

Form »Jao« eine chaldäische Variante (nach Braun, *Naturgeschichte I*, S. 304 die ursprüngliche Form) von Jahwe. Bei diesen »Gesängen« Josephs handelt es sich um den sogenannten Mondjubil, der bei Erscheinen des Neumonds ausgestoßen wurde. Neumondfeste sind in der Bibel häufig erwähnt (z.B. 1 Sam 20,24). Im Arabischen ist dieser noch heute unter dem Begriff »hilal« bekannt. Eine etymologische Verwandtschaft mit dem hebräischen Jubel-

wort »haleluja« ist anzunehmen (vgl. Jeremias, *Geisteskultur*, S. 167).

- 11 26–28 Nacken und Schultern ... strangartig hervor] In Thomas Manns Handexemplar (1.–10. Aufl. 1933) ist die Stelle am Rand angestrichen und mit der Bemerkung versehen: »Weissagung« (S. 12). Der geschilderte Habitus Josephs verweist auf die Praxis der Ekstase-Propheten (vgl. Textband I, S. 391f.; Jaakob fürchtet dort, dass Joseph auch ein solcher werden könnte). Im Kapitel Pharao weissagt von Joseph der Ernährer nimmt Joseph ebendiese Haltung an (vgl. Textband II, S. 1502^{9–17}), die aber äußerste Konzentration bedeutet, in Abgrenzung zu den Ekstatikern (vgl. ebd. S. 1504^{28–30}). Auf dieses Weissagungskapitel bezieht sich Thomas Manns Randbemerkung.

32–33 Sein Anfall] Josephs Ekstase am Brunnen ist inspiriert von Muckle: »So hat man gewiß auch versucht, solche Ekstasen durch Mittel, über die wir nicht näher unterrichtet sind, hervorzurufen. Am leichtesten werden solche Visionen sich eingestellt haben, wenn die Zauberer, abgeschieden von aller Welt, in die Abgründe ihres Wesens sich versenkt haben: in der Nähe eines Fetisches etwa, unter Bäumen, an Quellen, in dunklen, abgelegenen Höhlen.« (Geist, S. 239; von Thomas Mann angestrichen.)

- 12 12 Der Vater] Dieser Abschnitt exponiert die alles überragende Vaterrolle in den Joseph-Romanen. Sie bildet den Angelpunkt von Josephs Gottesvorstellung, schützt ihn vor dem Verfallen an die heidnischen Mythologien und magischen Praktiken seiner Umwelt – so sehr er sich in ihnen spiegelt – und an alle mit ihnen verbundenen geschlechtlichen Verführungen (bis hin zu der stärksten durch Mut-em-enet). Das Vater-Vorbild motiviert den »inneren Vorbehalt« (Textband II, S. 991³⁰ u. ö.), die *reservatio mentalis* (in jeder Hinsicht), durch die Joseph in Ägypten zu höchsten Ehren aufsteigen kann, ohne den Glauben seiner Väter und seines Vaters zu verlieren. Josephs Identifikation mit dem Vater steht in diametralem Gegensatz zu Sigmund Freuds Deutung der Vaterrolle, die sich im »Ödipuskomplex« kristallisiert und von Kon-

kurrenz zum Vater und Repression durch ihn geprägt ist. Thomas Manns Joseph hingegen ist der Anti-Ödipus, wie sich in seiner Haltung vor der Sphinx – der steinernen wie der menschlichen (Mut-em-enet) – und ihrer Verführung zum Mutterbegehren ausdrückt: »Aug' in Auge mit dem Verpönten, spürt man, wes Geistes Kind man ist, und hält's mit dem Vater.« (Textband II, S. 764⁶⁻⁸) Sogar in seiner dem Geehrten selbst vorgetragenen Rede *Freud und die Zukunft* (1936) streicht Thomas Mann diese Anti-Freud-Position indirekt heraus: »Die Vaterbindung, Vaternachahmung, das Vaterspiel und seine Übertragungen auf Vaterersatzbilder höherer und geistiger Art – wie bestimmend, wie prägend und bildend wirken diese Infantilismen auf das individuelle Leben ein! Ich sage: ›bildend‹; denn die lustigste, freudigste Bestimmung dessen, was man Bildung nennt, ist mir allen Ernstes diese Formung und Prägung durch das Bewunderte und Geliebte, durch die kindliche Identifikation mit einem aus innerster Sympathie gewählten Vaterbilde.« (GW IX, 498f.)

- 13 2 auf einen langen Stab] Der Hirten- und Wanderstab Jakobs ist bereits in Gen 32,11 belegt.
 30 dem Ismaelitisch-Beduinischen] Ismael, verstoßener Sohn Abrahams und der Hagar (Gen 16,7–16 u. 21,9–21) ist Stammvater der beduinischen Wüstenvölker (vgl. auch Gen 25,12–18). Joseph wird von ismaelitischen Händlern nach Ägypten gebracht werden.
- 14 31 Stunden der Demütigung] Spielt vor allem auf Jaakobs Flucht vor Eliphaz an (vgl. v. a. Textband I, S. 87¹²⁻³³).
- 15 7 Effekt] Anspielung auf Richard Wagners (von Thomas Mann wiederholt herangezogene) Definition des Effekts als »Wirkung ohne Ursache« in seinem theoretischen Hauptwerk *Oper und Drama* (GSD III, 301).
 22 aus Unvorsicht in den Brunnen fallen] Vorausweisung auf Josephs späteres Schicksal.
- 16 2 Reiseabenteuer] Der später noch oft erwähnte Kampf Jakobs mit dem Engel bzw. Nachtdämon am Fluss Jabbok (Gen 32,23–33).
 14 Sichem, Schekem] Thomas Mann verwendet abwechselnd beide

Schreibweisen für die ehemalige Festungsstadt nahe dem heutigen Nablus im Westjordanland (siehe auch Glossar S. 1663). Nach der im dritten Kapitel beschriebenen, zeitlich aber der Szene hier vorausgehenden Zerstörung der Stadt durch Schimeon und Levi (Das Gemetzel) wurde sie offenbar neu von den Kanaanäern gegründet (vgl. Textband I, S. 1711–12).

16 14 »der Nacken«] Nach Jeremias: »Sichem (›Rücken«, ›Nacken« im Sinne von Paß, auch Mabartha ›Paß« genannt [...]), zwischen Ebal und Garizim.« (Das Alte Testament, S. 236)

18 Tammuz] Hs.: »Tamuz«. – Die Schreibung folgt hier noch Jeremias (Das Alte Testament und Geisteskultur). Später entscheidet sich der Autor für das gebräuchlichere »Tammuz«.

20 Usiri, das Opfer, nannten] Obwohl der babylonische Tammuz-Adonis und der ägyptische Osiris manche Gemeinsamkeiten aufweisen, sind sie nicht in dem Maße gleichzusetzen wie etwa Zeus und Jupiter (oder Tammuz und Adonis). Thomas Mann folgt dem Panbabylonisten Jeremias (vgl. etwa dessen Identifikationsformel »Tamuz-Osiris«; Das Alte Testament, S. 330), allerdings nicht in der Absicht, die sumerisch-babylonische Kultur als ›Leitkultur« des Alten Orients auszuweisen, sondern um eine hinter aller kulturellen Verschiedenheit angesiedelte *conditio humana* zu propagieren. Er übersetzt Jeremias' wissenschaftliche These, »daß Babylonien und Ägypten (und das kulturelle Arabien) in den großen Weltideen und ihrer Anwendung auf die Dinge des greifbaren Lebens nur charakteristisch ausgeprägte Dialekte einer Geistesprache darstellen« (ebd. S. 242), gleichsam ins Allgemein-Menschliche.

21 Abrahams] Hs.: »Abrams«. Abraham hieß noch Abram, als Melchisedek ihn segnete (Gen 14,18f.). Den neuen Namen empfängt er in Gen 17,5 von Gott. Thomas Mann schien zunächst strikt unterschieden, den Vorsatz aber später aufgegeben zu haben, denn die korrigierte Namensform kommt in diesem Kapitel häufig vor. Es ist unwahrscheinlich, dass es sich hier um Normalisierungen des Lektors handelt, denn sonst müssten dem Autor die mehr als zehn Stellen betreffenden Korrekturen unbemerkt geblieben sein.

- 16 22 Malkisedek] Gewöhnlich wird Salem, die Stadt, über die Melchisedech (siehe Glossar S. 1639) herrschte, mit Jerusalem identifiziert. Der Autor assoziiert sie jedoch mit Sichem. Auch haben die Sichemiten bei Thomas Mann den Übergang zum Jahwe-Glauben noch nicht vollständig vollzogen.
- 24 Baal-berit] (hebr.) Baal des Bundes. – Der Beiname deutet darauf hin, dass der kanaanäische Baal bereits als Bundesgott im Sinne des Alten Testaments verstanden wird.
- 17 1 Schulzen] Ortsvorsteher, Bürgermeister – nach der akkadischen Amtsbezeichnung »hazannu«. Hierbei handelte es sich um lokale Fürsten, die als Statthalter der ägyptischen Oberhoheit fungierten.
- 24–28 Stier- oder Löwenkopf... Meeresschwämme] Im Abschnitt Von den Wilden erzählt bin Gorion eine arabisch-jüdische Dämonensage nach: »[...] darunter gibt's Menschenkinder, deren Kopf ist wie der Kopf eines Stieres oder ihr Leib ist wie der Leib eines Stieres; doch ihre Sprache ist wie die Sprache der Menschen. Manche von ihnen gleichen von Gestalt den Löwen, doch haben sie einen Kopf wie die Menschen; manche wiederum gleichen von Kopf den Löwen, doch ihre Leiber sind menschliche Leiber [...]. Ihr Gesicht gleicht zur Hälfte dem menschlichen Gesicht mit einem Mund, zur anderen Hälfte aber ist es wie die Schnauze eines Hundes; sie sprechen wie die Menschen und zugleich bellen sie wie Schäferhunde. [...] Ihre Füße gleichen den Meeresschwämmen« (Sagen. Urzeit, S. 346f., exzerpiert in Mp XI 2a, Bl. 164).
- 18 6 Ziegelstein] Mit Keilschrift beschriebene Tontafeln waren das Briefmedium nicht nur des antiken Zweistromlandes, sondern auch der mit ihm in diplomatischem Verkehr stehenden Alten Welt. »Das in Taanach gefundene Archiv – der bisher umfangreichste Keilschriftfund Palästinas, obwohl er nur aus zwölf Tontafeln besteht – gibt ein interessantes Bild von den Alltagsproblemen der kanaanäischen Kleinkönige und ihren Beziehungen untereinander, die sich keineswegs auf ihre näheren Nachbarn beschränkten, wie z. B. der Kontakt des Fürsten von Taanach mit

dem Gebiet von Betschan beweist.« (Fischer Weltgeschichte, Bd. 3, S. 187) In diesem Zusammenhang spielt auch die Amarna-Korrespondenz eine wichtige Rolle, die Einblick in die diplomatischen Beziehungen zwischen Ägypten und seinen Nachbarstaaten des Mittleren Orients gewährt. So wurden dem kranken Amenhotep III. aus Ninive (Assyrien) zwei Bilder der Göttin Ishtar zur Genesung übersandt. Die folgenden politischen Schilderungen enthüllen Thomas Manns hauptsächlich durch Jeremias vermittelte Kenntnis der Schrifttafeln von Taanach und Amarna. Mit dem »Tonbild der Göttin Aschera«, dessen besondere Segenskraft der Fürst von Taanach dem Fürsten von Gaza anstelle der erbetenen Lieferung von Holz und Geld anbietet, spielt Thomas Mann auf den Bericht des Wenamun an, eine neuägyptische Reiseerzählung, in der es ebenfalls um Holz und Geld geht. Hier schickt der König von Ägypten Wenamun nach Byblos, um Zedernholz für die große Barke des Amun zu erwerben, gibt ihm aber anstelle des notwendigen Geldes ein »Amun des Weges« genanntes Götterbild mit, dessen Segenskraft mehr wert sei als Geld. Weiter unten wird Jepsches Götterbild als »Astarte des Weges« bezeichnet (vgl. Jeremias, Das Alte Testament, S. 253). Im Bericht des Wenamun heißt der Fürst von Byblos Zakar-Baal. Nach diesem Muster gestaltet Thomas Mann Riphath-Baal, einen (nicht historisch belegten) Fürsten von Gaza. Die ägyptische Erzählung wird bei Benzinger (Archäologie, S. 50) erwähnt, auf der gleichen Seite, auf der er von »einer mehrfach in Ta'annak gefundenen nackten Astarte mit den Händen an den Brüsten« berichtet (siehe auch den Kommentar zu S. 18₂₇).

- 18 18 Aschera] Wenige Zeilen später (Zeile 25) nennt der Erzähler die Göttin »Aschtarti« und setzt sie damit der Göttin Astarte gleich. Dies übernahm der Autor von Jeremias, vgl. den Kommentar zu S. 214.

27 Brüste mit beiden Händen erfaßt] Thomas Mann beschreibt die »Astarte aus Ta'annak« wie bei Benzinger (Archäologie, S. 49, Abb. 21; Bildbeschreibung S. 49f.) bzw. bei Jeremias (Das Alte Testament, S. 228, Abb. 104). Siehe die Abb. hier S. 529.



»Astarte von Ta'annak«
(Benzinger, *Archäologie*, S. 49, Abb. 21;
vgl. den Kommentar zu S. 1827.)



»Astarte aus dem Baum hervorwachsend«
(Benzinger, *Archäologie*, S. 326, Abb. 415;
vgl. den Kommentar zu S. 214.)

- 18 29 einer altüberlieferten Geschichte] Diese nichtbiblische Geschichte findet sich in der jüdischen Überlieferung und wird von bin Gorion nacherzählt (Sagen. Erzväter, S. 428–430).
- 19 8 Kemach] Brot, aus einer bestimmten Mehlsorte gebacken; vgl. Gen 18,6, wo Abraham ebenfalls Gäste bewirbt und Sarah befiehlt, drei Maß Mehl (qemach), aber ein besonderes (solet) zu kneten und Kuchen zu backen. Thomas Manns Quelle ist Benzinger: »Man kannte zwei Sorten Mehl: kemach und solet. Ersteres bezeichnet das gewöhnliche Mehl. solet ist nach den talmudischen Gelehrten ein gröberer oder feinerer Gries, Teile des Kernes im Weizenkorn, also sein bester Gehalt« (*Archäologie*, S. 64). Zum »Mehle Scholet« vgl. auch Textband I, S. 169¹⁵⁻¹⁶.
- 19–20 auf des Gebirges gangbarer Wasserscheide] Geographische Information nach Seydlitz, *Geographie*, S. 405 (vgl. TMA: Mp XI 1a,

Bl. 103). Der Gebirgrücken scheidet das Mittelmeer vom Jordan-
graben im Westen und dem Toten Meer im Osten.

19 23–24 Kultus des Blühenden Pfahles] Jeremias beschreibt die »Vereh-
rung der Ašera als blühender bez. als dürrer Pfahl« (Das Alte Tes-
tament, S. 252). Die mit dem Aschera-Kult verbundenen Holz-
pfähle (Ascheren) tauchen des Öfteren in der Bibel auf, so in Ex
34,13, Dtn 7,5, Ri 6,25, 1 Kön 14,5 und Jer 17,2.

24 ihren »Finger«] Vom »Finger der Aširat« ist im ersten Brief an
Aschirat-jaschur die Rede (Taanach-Funde). Jeremias exzerpiert
ihn in Das Alte Testament, S. 228 und deutet ihn als Orakel (ebd.
S. 251). Dieser Deutung, obgleich nicht gesichert, folgt Thomas
Mann. Andererseits ist das »Fingerausstrecken«, wie es sich bei-
spielsweise noch in Jes 58,9 findet, ein Terminus der babyloni-
schen Gerichtssprache (ebd. S. 611).

26 Aschera des Weges] Reisende führten zu ihrem Schutz in der
Regel Bilder oder Tonfiguren ihrer jeweiligen Götter mit. Diese
Praxis kannten auch die Ägypter, die auf ihren Asienreisen ihren
Reisegott »Amon des Weges« mitführten (vgl. Wiedemann, Das alte
Ägypten, S. 321).

32 die Kleider getauscht] Bezieht sich auf Dtn 22,5, worin ein Verbot
des Aschera-Astarte-Kults ausgesprochen ist. Dazu Jeremias: »5
Mos 22,5 (Männer in Frauentracht, Frauen in Männertracht) deu-
tet auf Kultgebräuche im Dienste der mann-weiblichen Astarte
[...]. Die moslemischen Knaben tragen bei der Beschneidung
Mädchenkleider.« (Das Alte Testament, S. 407) Ähnlich Benzinger:
»Im Kult der Kybele [= Astarte] finden wir die Entmannung der
Priester, das Vertauschen der Gewänder von Männern und Wei-
bern« (Archäologie, S. 52). Auch beim Dionysos- und Herakles-Kult
des antiken Griechenland sind Männer in Frauenkleidern be-
zeugt. Zur »Mann-Weiblichkeit oder Zwiesgeschlechtigkeit Asche-
ra's« (Textband I, S. 19^{31–32}) vgl. auch den Kommentar zu S. 64²⁹.

20 13 Baal und Baalat] Der Gedanke der Doppelgeschlechtlichkeit
Gottes war im Alten Orient weitverbreitet. Die konkrete For-
mulierung hat Thomas Mann wohl von Mereschkowskij über-

nommen: »Einer der Namen dieses Gottes – Elohim – bedeutet ja ›Götter‹ oder mindestens ›zwei Götter‹, einen männlichen und einen weiblichen, einen Er und eine Sie, wie auch der syrisch-phönizische Gott Baal ein Er und eine Sie, ein Baal und eine Baalath, ist.« (Geheimnisse, S. 54)

- 21 4 Feste des Blühenden Pfahles] Jeremias: »Der Kultus der Ašera–Ašarte war einerseits zarter Kultus ›Unsrer lieben Frau‹ [...], andererseits Kultus der propagatio generis humani, der in seiner empirischen Wirklichkeit in Kanaan wie überall als Unzucht-kultus seine Verwüstungen anrichtete. Die Verehrung der Ašera als blühender bez. dürrer Pfahl erklärt sich aus der religiösen Symbolik, die in der Muttergöttin und ihrem Verhältnis zum Sohn und Brudergatten unter anderm auch die Manifestation der sterbenden und wiederaufblühenden Vegetation sah.« (Das Alte Testament, S. 252) Vgl. Benzinger: »Schon der Baum steht in ganz besonderer Beziehung zu Ishtar. Wenn auch anderen Göttern ihre bestimmten Baumarten zugehören, so darf doch sie in besonderem Maße als ›Baumgöttin‹ bezeichnet werden. Eine Münze aus Zypern stellt sie geradezu als aus dem Baum heraus wachsend dar (Abb. 415).« (Archäologie, S. 325) Siehe die Abb. hier S. 529.
- 22 6–7 auf Zypern ... die Pest herrsche] Jeremias: »In den Amarnabriefen wird der Name Nergals genannt in der poetischen Benennung der Pest als ›Hand Nergals‹, wie wir sie aus babylonischen Texten kennen. Nr. 35, 13f. 17f. schreibt der König von Alašia (Zypern) an den Pharao, die ›Hand Nergals‹ habe alle Menschen hingerafft, deswegen könne er so wenig Geld schicken.« (Das Alte Testament, S. 254)
- 13–14 Überwältigung und Wegführung seiner Götter] Um 1350 v. Chr. wurde Tuschratta vom Hethiterkönig Šuppiluliuma I. in zwei Feldzügen vernichtend geschlagen. Tuschratta wurde auf der Flucht ermordet, und das Hurriterreich (Mitanni) brach zusammen.
- 15 mit dem Großen Hause von Theben verschwägert] Amenhotep III. hatte Taduhepa, die Tochter des Mitanni-Königs Tuschratta ge-

heiratet. Zum Ausdruck »Großes Haus« siehe den Kommentar zu S. 1001₁.

- 22 16 Kassit von Babel] Hs.: »Kassit zu Babel«. – Um 1400 v. Chr. herrschten die Kossäer (Kassiten) über Babylon. Namentlich handelt es sich um Burnaburiaš II., den Enkel Kurigalzus (vgl. Textband I, S. X₅ mit Kommentar), der sich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts einem erstarkten Assyrien gegenüber sah.

16 Priesterschaft von Assur] Eriba-adad regierte von 1392–1366 v. Chr. in Assur/Assyrien. Er hatte bereits eine weitgehende Unabhängigkeit vom dominierenden Mitanni-Reich erreicht. Unter seinem Sohn Aššur-Uballit (1365–1330) wurde Assyrien, durch den Zusammenbruch Mitannis gestärkt, zu einer Bedrohung für das kassitische Babylon. Mitte des 14. Jahrhunderts nahm Aššur-Uballit sogar Einfluss auf die Politik Babylons, indem er dessen Regenten einsetzte.

25–26 Cheta-Macht ... Ammunsleuten] Die Hethiter, beheimatet im Gebiet der heutigen Osttürkei, machten den Ägyptern (»Ammunsleuten«) die Vorherrschaft über Kanaan streitig. Die amoritischen Stadtfürsten hatten sich also für eine der beiden Großmächte zu entscheiden. Wie Jepsche mit Augenzwinkern andeutet, wandelt auch Aschirat-jaschur solche »staatsklugen Wege«. Dieser neigt den Hethitern zu, indem er Riphath-Baal, also den Ägyptern, den Tribut verweigert. Für die Strategie der vorwandweisen Einstellung der Tributpflicht hatte sich auch Alaschia (Zypern) entschieden. Tatsächlich wird im Laufe der nächsten Jahrzehnte unter Amenhotep IV. (Echnaton) Ägyptens Herrschaft über Kanaan zusammenbrechen.

- 23 18 Geht ihr zur Rechten] Joseph spielt an auf die Trennung Abrahams von Lot (Gen 13,9).
- 24 9 Begräbnisstätte] Abrahams Kauf der Grabstätte Machpela und das Begräbnis Sarahs, der »babylonischen Ur-Mutter«, sind beschrieben in Gen 23,7–20.

16 Gefühle der Frömmigkeit, deren Quelle der Tod ist] Diese Stelle kommt in fast wörtlicher Entsprechung noch einmal vor, dann

aber im Bannkreis der ägyptischen Grabesstadt Menfe (Memphi, Memphis; vgl. Textband II, S. 158¹²⁻¹³). Eckhard Heftrich wittert hier, nicht ganz zu Unrecht, eine »Zauberberg-Atmosphäre« (Heftrich 1993, S. 158). Die bis zum Zauberberg verschiedentlich bekundete »Sympathie mit dem Tode« (vgl. vor allem *Betrachtungen eines Unpolitischen*; GKFA 13. 1, 460²⁸ mit Kommentar) scheint hier als leise Reminiszenz anzuklingen. Anders als bei Castorp ist Josephs Stimmungslage jedoch austariert: Das Todesbewusstsein erzeugt lediglich Frömmigkeit, während Josephs »Sympathie« dem Leben angehört – auch dies eine Ausprägung des »doppelten Segens« von Oben und Unten.

24 23 Der Angeber] Der Titel bezieht sich auf die beiden Unarten Josephs: einerseits »anzugeben« im Sinne von Prahlerei – darin steckt die Ursünde der *superbia*, der Überheblichkeit, für die Joseph, denn Hochmut kommt vor dem Fall, mit der Erniedrigung, dem Sturz in die »Grube« bezahlen muss –, andererseits »anzugeben« im Sinne des Verpetzens, der Denunziation. Josephs »Fall« wird die Strafe für beide Formen des »Angebens« sein.

25 7–8 horoskopisch ... verbunden] Monotheistische Religionen enthalten sich zwar der Stern- wie jeder anderen Zukunftsdeutung, doch ist ihnen die prophetische Offenbarung geläufig. Nach dieser Auffassung kann sich Gott den Menschen mitteilen, diese sind jedoch nicht aus eigener Kraft in der Lage, die Zukunft zu erforschen. Jaakob vermutet bei Joseph gelegentlich Relikte des alten Sternenglaubens, wenn er ihm etwa vorwirft, »den Gestirnen Kußhände« zuzuwerfen (Textband I, S. 46⁷⁻⁸), oder ihn, wie im Folgenden, einer »vorabrahamitisch[en]« (ebd. S. 26²²⁻²³) Gesinnung bezichtigt. Die erotisch, ja exhibitionistisch gefärbte Beziehung zum Monde, dem Joseph »seine junge Nacktheit« darstellt, »in der Überzeugung, dieser werde Gefallen daran haben« (S. 25⁸⁻¹⁰), ist auch eine Anspielung auf den Mythos von Endymion und Selene, der griechischen Mondgöttin.

14 Anschlages] Hier: Ansinnens.

17–18 Sitte der Beschneidung] Von Erman/Ranke übernommen:

»Die Sitte der Beschneidung, durch die andere Völker sich stolz von ihren Nachbarn scheiden, war bei den Aegyptern wohl von jeher in Gebrauch, doch wüßte ich nicht, daß sie dieser Sitte je eine ähnliche Bedeutung beigelegt hätten, wie es die Juden und die Moslims tun, bei denen der zahlreichen Völkern gemeinsame Brauch zu einem religiösen Unterscheidungsmerkmal geworden ist.« (Aegypten, S. 36) Die »mystische« Bedeutung der Beschneidung als Symbol einer »Vermählung des Menschen mit [...] der Gottheit« beruht auf der rätselhaften Episode Ex 4,24–26, als Zippora ihren Mann Mose oder ihren kleinen Sohn Gershom nur dadurch vor Jahwe retten kann, dass sie das Kind eilends beschneidet, die blutige Vorhaut »ihm«, vermutlich Jahwe, an die Beine wirft mit den Worten »ein Blutsbräutigam (*chathan dammim*) bist du mir«, worauf »er«, d.h. Jahwe, von »ihm«, d.h. Mose oder Gershom, ablässt. So kommt es zur Assoziation von Beschneidung und Brautschafft.

- 25 26 Treubund mit Gott] Der Bund Abrahams mit Gott (Gen 17) ist insofern geschlechtlich, als ihm sein Nachkomme Isaak und das Volk Israel von Gott (nicht eigentlich von der neunzigjährigen Sarah) geschenkt wird. Mit der Gotteserwähltheit geht andererseits die »Verteufelung« der Sexualität einher. Joseph wird vor seiner ägyptischen Heirat als »jungfräuliche Braut« gezeichnet und steht damit als *pars pro toto* für das Gottesvolk. »Das männliche, empirische Geschlecht wird beschnitten (Beschneidung – »Verschneidung«), und das transzendente, weibliche Geschlecht kommt zum Vorschein: nach Weininger ist ganz Israel ein absolutes »W.« (Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 106 – Otto Weiningers *Geschlecht und Charakter* kursierte seit der Erstausgabe Wien/Leipzig 1903 in vielen Auflagen.). In der theologischen Begründung der Gotteserwähltheit wurzelt die Androgynen-Motivik der Joseph-Romane. Dass der Autor seine Titelfigur in diesem Zusammenhang an den Mond denken lässt (Textband I, S. 264), hat Methode, wird er doch 1938 im *Schopenhauer*-Essay schreiben: »Androgyn wie der Mond, weiblich im Verhältnis zum Geiste, aber

männlich zeugend im Leben, die stofflich unreinste Manifestation der himmlischen, die übergänglich reinste und unverderblich geistigste der irdischen Sphäre, ist ihr [der Kunst] Wesen das eines mondhaft-zauberischen Mittlertums zwischen den beiden Regionen.« (GW IX, 535) Androgyn wie die Kunst und folglich Mittler zwischen der Sphäre des Himmlischen und des Irdischen ist für Thomas Mann das Judentum im Allgemeinen und dessen Repräsentant Joseph im Besonderen. Vgl. auch den Kommentar zu S. LVI⁴⁻⁵.

- 26 1 hübsch und schön] Vgl. Textband I, S. X₃₀ mit Kommentar.
 3 da »schön« das Beiwort war] Vgl. Jeremias: »Lea hat glanzlose Augen (Motiv des abnehmenden bez. verdunkelten Mondes) im Gegensatz zu Rahel, die [...] (›schön‹) ist.« (Das Alte Testament, S. 317) Danach ist »schön« das Beiwort des Vollmondes. Auf Rahels und Leas Augen (auch als Symbolik von Schwarz- und Vollmond) wird später noch oft eingegangen werden.
- 27 8–9 Röhricht des Abflusses] Gemeint ist der Jordan gemäß Jer 4,7 und besonders 49,19: »Siehe, wie ein Löwe heraufsteigt aus des Jordans Dickicht.« (Die Stelle zitiert Muckle in Geist, S. 185; Thomas Mann hat sie dort angestrichen.)
 9 Salzmeer] Historischer Name für das Tote Meer.
 16 Zibbe] Weibliches Schaf- oder Ziegenlamm.
 17–18 der Schaden kommt auf mein Haupt.] Nach orientalischem Brauch, der schon im Codex Hammurapi (§§ 261 u. 266) festgehalten ist, war der Hirte für den Verlust von Herdentieren verantwortlich. Konnte er allerdings Raubtiereinschlag nachweisen, traf der Schaden den Herdenbesitzer; vgl. Benzinger, Archäologie, S. 142 oder Lehmann-Haupt, Israel, S. 253, den Thomas Mann exzerpierte: »Gesetzt, in einer Viehhürde ist eine göttliche Berührung eingetreten oder ein Löwe hat gemordet, so soll der Hirt vor einem Gotte einen Reinigungseid leisten, dann soll den in der Hürde entstandenen Schaden der Eigentümer der Hürde ihm abnehmen.« – Hier also auch Reinigungseid, wenn ein Löwe das Tier getötet hat. Wahrscheinlich wird der Löwe, der in eine Hürde einfällt, das

erbeutete Tier wegschleppen, sodass, wenigstens innerhalb der Hürde, der Beweis, dass das Tier zerrissen worden, schwerer zu führen, als wenn bei zerstreuten Weiden auf größerem Bereich der Löwe gleich an Ort u. Stelle sein Mahl hält.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 92)

- 27 30 Silber hat bleiches Licht] Silber war im kosmologischen Denken des Alten Orients das dem Mond zugeordnete Metall.
- 28 11 Stätte der Amoriter verbrannten?] Es handelt sich um die Stadt Sicheem, deren Zerstörung im Dritten Hauptstück, Kapitel Das Gemetzel erzählt wird.
- 12 Mittag] Süden.
- 15 als Esau kam] Die Episode der Aussöhnung (Gen 33) wird im Zweiten Hauptstück (Kapitel Esau) ausführlich erzählt.
- 29 30–31 weichen Kult seiner selbst] Das erste Signal einer *Décadence*. Das »Gefühl« bewirkt eine Verfeinerung religiöser Sitten und Gebräuche bei Jaakob und Joseph, wie etwa die Verwerfung des archaischen Menschenopfers (vgl. den Begriff der »Überständigkeit«, Kommentar zu S. 454₃). Jaakob schöpft seine geistliche Legitimation aus einem körperlichen Gebrechen – er hinkt seit dem Kampf mit dem Engel. Anders als der Kriegsmann Abraham ist Jaakobs Wesen auf Konfliktvermeidung aus. Und Joseph zeigt schon jetzt eine Affinität zum Mond, zum Gelehrtengott Thot, zum »Totenland[]« (Textband II, S. 1351¹⁵) Ägypten und später zum Gefühlsmenschen Echnaton, der spezifische Züge der *Décadence* tragen wird.
- 30 13 Prädilektion] (lat.) Vorliebe.
- 13 ahmte Gott nach] Jaakob glaubt, nach dem Muster etwa von Gottes Vorliebe für die Menschen (gegen den Rat der Engel) seinen Sohn Joseph bevorzugen zu dürfen. Er wird dies am Ende des vierten Romans anders sehen (vgl. das Kapitel Von absprechender Liebe).
- 24–25 das väterliche Lager von der neuen Stätte gerissen] Diese nicht-biblische Ausschmückung übernahm Thomas Mann von bin Gorion, Sagen der Juden (Die zwölf Stämme, S. 170).

- 31 14–15 Geschichte, viel schlimmer wie die mit der Lagerstatt] Die im Folgenden geschilderte Episode geht auf Gen 35,22 zurück.
- 20 Er hatte sie im Bade belauscht] Hier klingt die Bathseba-Geschichte an (vgl. 2 Sam 11,2).
- 27 gehorsame Sklavin] Hs.: »gehorsame sichemitishe Sklavin«.
- 28 Kebsweib] Nebenfrau.
- 32 4 »gescherzt« und »gelacht«] Jeremias kommentiert Gen 21,9 (»Sarah sah Ismael scherzen mit ihrem Sohn«) mit: »Das ›scherzen‹ ist im schlimmen sexualen Sinne gemeint« (Das Alte Testament, S. 314).
- 17 Cham, Vaterschänder] Bezieht sich auf Gen 9,18–27. Das Gemein-te kommt in der jüdischen Überlieferung besser zum Ausdruck, auch wenn hier Chams Sohn Kanaan als Vaterschänder fungiert: »Noah aber trank des Weines und ward trunken und deckte seine Blöße auf inmitten der Hütte. Da kam Kanaan und sah die Blöße seines Vaters; er trat an ihn heran und verschnitt ihn.« (Bin Gorion, Sagen. Urzeit, S. 230)
- 17 Chaosdrache] Leviathan, das vielköpfige Meeresungeheuer, das Jahwe nach Ps 74,14 unschädlich machte. Das hebr. Wort bezeichnet aber auch das Krokodil wie in Ijob 40,25. In den altorientalischen Schöpfungsmythen entsteht die Welt durch die Tötung des Chaosdrachen (vgl. den Kommentar zu S. 484–5).
- 17–18 Behemoth und schamloses Flußpferd] (hebr.) behema: Tier, Vieh. – Behemot ist das Nilpferd in Ijob 40,10–14. Des Weiteren schreibt Plutarch in Über Isis und Osiris: »Die Ägypter schreiben dem Flußpferd Schamlosigkeit zu; denn es soll seinen Vater töten und mit Gewalt seiner Mutter beiwohnen.« (S. 32) Plutarch bezieht sich auf eine Inschrift in Sais, in der der Begriff »Schamlosigkeit« (»anaideia«) mit dem Bild eines Nilpferds geschrieben sei. Ägyptisch ist eine derartige Bedeutung der Nilpferdhieroglyphe nicht belegt, aber das Nilpferd gilt als ein typhonisches Tier, und Schamlosigkeit gehört zu den Eigenschaften des Seth-Typhon.
- 24–25 zum Herrn über alles und alle] Nach mythischen Vorbildern: So hatte etwa Kronos seinen Vater Uranos entmannt und die Weltherrschaft an sich gerissen. Auch Ödipus hatte, wenn auch

unabsichtlich, seinen Vater getötet, die Herrschaft über Theben angetreten und seiner Mutter beigewohnt.

33 6 Re'uben] Hs.: »Ruben«.

8 die blöden Augen] Eigenschaft Leas und ihrer Söhne nach Gen 29,17, dessen lateinische Version »lippus erat oculis« lautet. Übersetzt wird »lippus« mit »triefäugig«, »augenkrank«, aber auch mit »blöd«: »Aber Lea hatte ein blödes Gesicht« lautet Luthers Übertragung des obengenannten Verses. Luther und Thomas Mann verwenden »blöde« hier in der älteren, bis ins 19. Jahrhundert gebräuchlichen Bedeutung von »matt«, »schwach«. Die Pejoration von »blöde« kam dadurch zustande, dass es nicht mehr im Wortsinne verstanden wurde (schwachsinnig = schwachsichtig, mit schwachen Augen), sondern figurativ (mit schwachem Geist).

26 Gimpel] Im übertragenen Sinn bezeichnet der Vogelname einen beschränkten, einfältigen, leichtgläubigen Menschen (vgl. DWb 7, Sp. 7513).

34 10 Schimeon] Hs.: »Simeon«.

13 Jehuda] Hs.: »Juda«.

14 den Ishtar plagte] Spielt auf Gen 38 und die im vierten Buch nachgetragene Thamar-Geschichte an.

20 Drehsucht] Haustierkrankheit mit letalem Verlauf (besonders bei Schafen), verursacht durch einen Bandwurm; beginnt mit Drehbewegungen infolge von Gleichgewichtsstörungen.

22 Schekem] Hs.: »Sichem«.

22 Brackvieh] Ausgesonderte Tiere, die nicht mehr zu Zucht oder anderweitiger Nutzung taugen (»brack«: untauglich, abgesondert; vgl. Brackwasser). In den Arbeitsnotizen exzerpierte Thomas Mann aus dem Brockhaus *Konversations-Lexikon*: »Das zum Abschaffen (Verkauf oder Schlachten) bestimmte, ausgeschossene Vieh heißt Merz- oder Brackvieh.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 104)

28 aus dem Fleische lebender Widder] Nach bin Gorion: »Und Joseph sah, wie die Söhne der Keksweiber von den lebendigen Widdern und Schafen Stücke abschnitten und sie aßen, und hinterbrachte das seinem Vater.« (Sagen. Erzväter, S. 66; vgl. TMA: Mp XI 1a,

Bl. 181f.) Dies verstößt gegen die »koschere« Schlachtung, wie sie Gott dem Noah gebot (vgl. Gen 9,4).

- 35 17 Der Name] Zur Bedeutung des Namens in Magie und Mythos vgl. die Kommentare zu S. XI₂₋₄ und 41₂₈₋₂₉.
- 32 Ephrons doppeltes Haus] Ephron hieß der Hethiter, von dem Abraham die »doppelte« Grabhöhle Machpela erwarb (Gen 23,8-9).
- 36 1-3 mit Wasser gereinigt ... zu bedrohen geruhte] Muckle: »Durch Waschungen mit Wasser einmal kann ein solcher Dämon ausgetrieben werden, oder dadurch, daß man sich mit Öl salbt, sich mit Asche oder Kleie bestreut oder sich abreibt.« (Geist, S. 233; von Thomas Mann unterstrichen.) Der Löwe fungiert hier als »Unterwelts-Wüstling« und »Schwarzmond-Brut« (vgl. den Begriff »Schwarzmonddämon« bei Labans Charakterisierung als Teufel, Textband I, S. 339₂₀₋₂₁). Die Unterhaltung zwischen Jaakob und Joseph verläuft auf einer zweiten, bildlichen Ebene: Der Löwe steht auch für die »Sünde«, der Joseph ausgesetzt ist, wenn er sich nicht in den »Schutz der Hütte« (ebd. S. 26₃₀) begibt.
- 3 Schwarzmond-Brut] Siehe den Kommentar zu S. 111₂₆₋₂₇.
- 4 Dickicht des Jardên] Siehe den Kommentar zu S. 27₈₋₉.
- 8 Schlüften] »Schluft« ist eine ältere Nebenform von »Schlucht«; im poetischen Sprachgebrauch bis ins 19. Jh. verbreitet, bei Thomas Mann jedoch schon ein Archaismus.
- 20-21 daß die Tiere den Menschen scheuen] Nach Gen 9,2.
- 23-24 wie Semaël schrie] »Wie nun der Satan sah, daß der Herr den Menschen mit großer Weisheit segnete, erhob er ein Geschrei bis zum Himmel.« (Bin Gorion, Sagen. Urzeit, S. 256)
- 37 2 vor seinem Rätsel] Wie Ödipus die Rätsel der Sphinx löst, so weiß Joseph um das Namensgeheimnis des Löwen, das ihn (vermeintlich) vor dessen Nachstellungen schützt. Hierin ist eine Anspielung auf die arabisch-jüdische Überlieferung enthalten, in welcher die Menschen klüger als die Engel erscheinen, da sie Pflanzen und Tiere zu benennen wissen. Diese Stelle lautet bei bin Gorion: »Und der Herr, gelobt sei er, ließ den Menschen wissen die Namen aller Bäume und die Namen aller Tiere, ihren Nutzen und

Schaden in der Welt. Der Mensch fing an, mit den Engeln zu sprechen und fragte sie die Namen der Tiere, aber sie wußten nichts zu sagen.« (Sagen. Urzeit, S. 342; vgl. ebd. S. 76)

- 37 15 das Wort Sefer] Die Übersetzung des hebr. Wortes (»Buch«) gibt Thomas Mann selbst. Wie aus dem Brief an Horowitz vom 11.6.1927 hervorgeht, macht er sich Gedanken über die Etymologie des Namens »Joseph«: »Ist ›Jo‹ wirklich oder annehmbarer Weise ›Jeho‹ und Gottesname und der zweite Teil ›sefer‹ im Sinne von ›Buch‹, ›Schreibzeug‹, wie im Stadtnamen Kirjath Sefer?« (GKFA 23.1, 301)

25–26 das buchgelehrte Kind] Joseph ist der erste und einzige Lese- und Schreibkundige unter Jaakobs Söhnen. Der Anklang seines Namens an »Sefer« (»Buch und Schreibzeug«, S. 3715) bestätigt die Redensart *nomen est omen*. Die »stilistische Beschäftigung« (S. 3718) verbindet ihn mit dem ägyptischen Thot und dem griechischen Hermes, den Göttern der Schrift (zu Hermes vgl. den Kommentar zu S. 562–3). Joseph verkörpert in der jüdischen Geschichte für den Erzähler also den Übergang von der mündlichen zur schriftlichen Kultur – der schließlich im mosaischen »Gesetz«, der verschrifteten Thora gipfeln wird. Zwar befinden wir uns in den Joseph-Romanen noch in der Zeit »ante legem«, vor der Ära des Gesetzes, aber Joseph nimmt diese in seiner Person in gewisser Weise schon vorweg. Er weist damit über die Welt des Mythos hinaus, denn dieser ist Leben nach fundierenden Mustern, deren zyklische Wiederholung, »Wiederinkrafttreten« (S. 4114–15) in einer oralen Kultur gründet, während das Leben »post legem« Schriffterfüllung in einer linearen Nachfolge sein wird. Es geht nicht mehr, mit Thomas Mann zu reden, in »Spuren« (vgl. S. 15624) archaischer Prototypen, sondern hat – durch schriftliche Fixierung letztverbindliche – »Vorschriften« nachzuvollziehen.

31 der Engel Semhazai] Diese »Fabel vom Namen« (Zeile 29) bezog Thomas Mann von bin Gorion: »Semhazai sah eine Dirne, namens Istar; er erhob seine Augen zu ihr und sprach zu ihr: Höre auf mich. Aber sie sprach zu ihm: Nicht eher will ich auf dich hören,

als bis du mich lehrst den wahrhaften, unverstellten Namen Gottes aussprechen, durch den du in den Himmel fährst, so du ihn nur anrufst.« (Sagen. Urzeit, S. 315) Diese Geschichte wird – mit ihrem Ausgang – im *Jungen Joseph* (im Kapitel *Der Unterricht*) noch einmal erzählt. An dieser Stelle dient sie Joseph als weiteres Beispiel des ›Namenszaubers‹.

38 32 *das Schlaffe*] Hs.: »das Schwache«.

39 18 *der Anlage*] Hs.: »einer Anlage«.

40 5–6 *Joseph möchte in die Zisterne stürzen!*] Jaakobs Besorgnis antizipiert Josephs Schicksal, der später von seinen Brüdern tatsächlich in eine trockene Zisterne gestoßen wird.

13 *Usiri, der Zerstückelte*] Siehe den Kommentar zu S. XXV^{14–15}.

14 *Namtars, des Pestgottes*] Nach Jeremias (*Geisteskultur*, S. 161f.) ist Namtar Pestgott und »Vezier« der babylonischen Unterweltsgötter Nergal und Ereschkigal (Erischkigal), der Ishtar bei ihrer Höllenfahrt auf der Suche nach Tammuz mit Lebenswasser besprengte, um ihr die Rückkehr zu ermöglichen.

23–25 *Tammuz ... wenn ihn der Eber geschlagen*] Der sumerisch-babylonische Gott gleicht als der vom Eber Geschlagene dem griechischen Adonis. Auf diesen wie jenen bezieht sich Joseph (und der Erzähler ihn) in mythischer Identifikation. Hier liegt auch eine Parallele zu Wagners Siegfried-Gestalt, seinem Tod in der *Götterdämmerung* vor. Im Aufsatz *Leiden und Größe Richard Wagners*, der 1933, also im Erscheinungsjahr der *Geschichten Jaakobs* erschien, schreibt Thomas Mann: »Eines wilden Ebers Wut«, heißt es, und »Er ist der verfluchte Eber«, sagt Gunther, auf Hagenweisend, »der diesen Edeln zerfleischte«. Die Perspektive reißt auf bis ins Erste und Früheste menschlichen Bildträumens. Tammuz, Adonis, die der Eber schlug, Osiris, Dionysos, die Zerrissenen, die wiederkehren sollen als der Gekreuzigte, dem ein römischer Speer die Seitenwunde reißen muß, auf daß man ihn erkenne [...]« (GW IX, 372). So umreißt der Autor die mythischen Zusammenhänge, ohne dabei direkt auf seinen Joseph zu verweisen, dessen vermeintlichen Tod selbst der mythenkritische Jaakob mit dem Ur-

bild des Todes von Tammuz-Adonis in Verbindung bringt, wenn von seiner »finstere[n] Vermutung« die Rede ist, »wer der verdammte Eber gewesen sei, der Joseph zerrissen hatte« (Textband I, S. 634⁴⁻⁵).

- 40 27 Höllenfahrt] Vgl. den Kommentar zu S. IX¹. Der Unterwelt-Gang Ischtars ist nach dem »wachstumsmithischen Schema[]« (Textband I, S. 111¹⁸⁻¹⁹) der im Winter ersterbenden und im Frühjahr wiederauflebenden Natur gebildet, wie er auch dem Persephone-Mythos zugrunde liegt. Dieser »Kreislauf[]« (ebd. S. 111¹⁶) stellt sich mythisch als »Himmelfahrt, Höllenfahrt und Wiedererstehen« (ebd. S. 111¹⁷⁻¹⁸) dar. Ischtars ›Höllenfahrt‹ hier im Roman ist deutlich derjenigen von Christus angenähert, der in das Totenreich hinabfährt, um den Gerechten der alten Welt die Früchte seiner Erlösungstat zukommen zu lassen. Ausführlich dargestellt wird der Mythos von Ischtars Höllenfahrt bei Meissner, *Babylonien II*, S. 183f.

29–30 als Herr der neuen Zeit] Siehe den Kommentar zu S. 690f.

- 41 16–17 von Sohneshand entehrten Vater] Die Entdeckung der Blöße Noahs in Gen 9,22 wird von Thomas Mann entsprechend einer Tradition der Midrasch (vgl. bin Gorion: *Sagen. Urzeit*, S. 230; Jeremias, *Geisteskultur*, S. 71, Anm. 5) als ›Verschneidung‹ (Kastration) gedeutet (vgl. Textband I, S. XXVI⁸: »verhöhnt und verschnitten«). Hier spielt Thomas Mann wohl auf Sigmund Freuds *Totem und Tabu* an, wo die Überwindung der Vaterhorde durch den Brüderclan und die Wiederholung des Urverbrechens des Vatermords in der Totemmahlzeit dargestellt wird (vgl. *Die infantile Wiederkehr des Totemismus*, Abschnitt 5; *Gesammelte Schriften X*, S. 171–173; vgl. auch das einleitende Kapitel *Urgeblök* im Vierten Hauptstück der *Geschichten Jaakobs*, wo die – kritische – Beziehung zu Freud deutlich greifbar ist). Die Kastration des Urvaters ist eine Art »Abschwächung« (Textband I, S. 25²⁹) des Vatermordes wie auch Rubens Vergehen gegenüber Bilha (oder die homoerotischen Ambitionen Ismaels).

26 Wüstenbruder] Siehe Glossar S. 1619, Eintrag »Esau«.

28–29 um den Namen gerungen] Immer noch unter dem Aspekt des

Namenszaubers erinnert sich Jaakob an den geheimnisvollen Kampf mit dem »besonderen Manne« (einem von der Tradition zum »Engel« stilisierten anonymen dämonischen Wesen, über dessen Provenienz und Bedeutung bis heute in der Bibel-Exegese keine widerspruchslöse Klarheit herrscht, das aber offenbar einen vormonothelistischen Hintergrund hat), sein Ringen mit ihm »um den Namen«, dessen sich sein Widerpart nicht »entäußert« (Textband I, S. 43₁₃), da das seine Macht vernichten und ihn Jaakob ausliefern würde. Anstelle der Preisgabe des eigenen Namens verleiht der mythisch-dämonische Anonymus Jaakob den Namen »Jisrael«, durch den er eine neue Existenz erhält, göttliche Legitimation erfährt (vgl. Gen 32,23–33). – Zum Aspekt des Namenszaubers vgl. auch den Mythos von Isis und Rê in *Joseph der Ernährer*: Isis will den »letzte[n] und geheimste[n] Name[n] des Rê« erfahren, »durch dessen Kenntnis man Gewalt über ihn gewann.« Ihn aber »gab er überhaupt nicht her, und wem er den hätte nennen müssen, der hätte ihn bezwungen und ewig überschwungen, ihn unter sich gebracht durch höchste Wissensmacht« (Textband II, S. 1410₂₉). Wie an anderen hochpathetischen Stellen des Romans bedient Thomas Mann sich hier des Reims. Isis gelingt es schließlich, Rê auch diesen letzten und »gewaltigsten« Namen zu entreißen und vollkommene »Wissensgewalt« über ihn zu erlangen (ebd. S. 1411₉). Vgl. auch den Kommentar zu S. 373₁₆.

42 22 Verkürzten] »Verkürzen« (in seltener Bedeutung): benachteiligen, schaden, Unrecht tun (vgl. DWb 25, Sp. 705).

27–28 weit auseinanderstehenden Rindsaugen] Goldberg sieht in dem Unbekannten, mit dem Jakob rang, den Elohim, den Schutzherrn Edoms: »Der Kampf Jakobs mit dem Elohim ist nichts anderes als der Kampf der beiden Völker Israel und Edom, der von ihren göttlichen Repräsentanten geführt wird. [...] Da Jakob bereits in der transzendenten Sphäre gesiegt hat, so ergibt sich, daß Esau ihm auf das Freundlichste entgegenkommt.« (*Hebräer*, S. 17f.) Die Physiognomie deutet an, dass Jaakob bei Thomas Mann gemäß Goldberg gegen »Melech, der Baale Stierkönig« kämpft (Textband I, S. 52₁₁).

- 43 5–6 aus des Menschen] In Thomas Manns Handexemplar des Erst-
drucks ist das »der« gemäß Hs. in »des« korrigiert.
- 8 wie eine Untersuchung] Der Schlag des »Engels« an Jakobs Gelenk-
pfanne steht zwar in der Bibel, nicht jedoch dessen Sinn. Thomas
Mann deutet den Griff an die Hüfte als Suche des Engels nach
einem Unterscheidungsmerkmal. Nach bin Gorion haben Engel
kein Hüftgelenk, »da sie niemals sitzen«. (*Sagen. Die zwölf Stämme*,
S. 17)
- 20 Vom äffischen Ägypterland] Äffisch: Affenartig, eitel, albern, tö-
richt, närrisch. – Es handelt sich hier um das mehrfach aufschei-
nende Vorurteil Jaakobs gegenüber Ägypten. Für die Ägypter
selbst hatte der Affe hingegen eine positive Konnotation: Kleinere
Affen (Meerkatzen) wurden in Ägypten gezähmt und als Haus-
tiere gehalten. Ursprünglich dort heimisch, in späteren Zeiten aus
dem südlicheren Afrika importiert, wurde der Hundskopffaffe, das
Symbol Thots, des Gottes der Weisheit (vgl. Wiedemann, *Das alte*
Ägypten, S. 195f. u. Erman/Ranke, *Aegypten*, S. 375f. mit Abb.). Zu
den Hintergründen für Jaakobs vorurteilsreiches Ägyptenbild sie-
he Dierks 1993, S. 113ff.
- 23–24 mit schwerer Würde] Von Goldberg hat Thomas Mann ge-
lernt, dass hebr. *kabod* (gewöhnlich mit »Würde, Ehre, Herrlich-
keit« übersetzt) eigentlich »das Schwersein« bzw. »Schwer- und
Wichtignehmen« bedeute, auch im Sinne von Reichtum (vgl. *He-
bräer*, S. 103). Diese Assoziationen schwingen fast immer mit, wo in
den *Joseph-Romanen* dieses Schlüsselwort »Würde« vorkommt.
- 44 3 ein Land weit unten] Thomas Mann an Louise Servicen am
5.4.[?]1934: »Sie haben ganz recht mit der Empfindung, daß das
Wort »Unterwelt« und »unterweltlich« in dem Buch oft symbolisch
und zweideutig gebraucht wird. Nicht immer werden die fran-
zösischen Ausdrücke enfer und infernal am Platze sein. Wenn sich
das Wort auf Ägypten bezieht, ist jedenfalls eine Wendung wie
»pays d'enbas« besser am Platz.« (*DüD II*, 152) Das gilt auch für
Edom, das »unterweltliche[] Südland[]« (*Textband I*, S. 98⁹) und
noch mehr für Labans, des »Teufels« Babylonien (vgl. »Steppe der

Unterwelt«, ebd. S. 111²¹). Von »Ägypten als Unterweltsland« ist in den beiden ersten Bänden kaum die Rede, desto mehr im dritten, an dem Thomas Mann gerade arbeitete, als er diesen Brief schrieb (vgl. Textband II, S. 698²³⁻²⁴).

44 4 Chams Land] Vgl. Mereschkowskij: »Die Ägypter selbst nannten ihr Land ›das Land Chams‹, Quamet, Quêmet.« (Geheimnisse, S. 144) Mereschkowskijs unzulässige Assoziation von Kêmet (ägypt.: die Schwarze [Erde]) mit dem unzüchtigen Noah-Sohn Cham kam Thomas Mann allerdings sehr gelegen, um damit Jaakobs Bedenken gegen das Land Ägypten zu untermauern.

7 Säuglinge kleinen Greisen gleichen] Jaakob versieht die Ägypter mit allen Attributen der Dekadenz: dieser »alten«, rückwärtsgewandten Nation steht sein eigenes, im Werden begriffenes und auf die Zukunft hoffendes Volk entgegen. – Allerdings weiß auch die jüdische Sage von frühreifen Säuglingen, die nach drei oder schon nach einem Tag ausgetragen sind, selbst die Schere für die Zertrennung der Nabelschnur holen und dabei noch den Teufel in die Flucht schlagen (vgl. *Sieg eines Neugeborenen über den Teufel*; bin Gorion, *Sagen. Urzeit*, S. 190f.).

9 ihres Gottes Mannheit drei Ellen lang] Derartige Umzüge beschreibt Herodot: »Statt des Phallos [der griechischen Dionysien] haben sie [die Ägypter] ein anderes Symbol, eine Art Gliederpuppe von der Länge einer Elle. Diese Puppen tragen Weiber durch die Dörfer, wobei das Schamglied, das fast ebenso groß ist wie der ganze übrige Körper, sich bewegt.« (Historien II. 48, S. 121) Jaakobs Vorstellung von Ägypten soll wie ein Gemisch aus Fakten und Gerüchten wirken. Deshalb bezieht sich Thomas Mann im Folgenden verstärkt auf bin Gorions *Sagen*.

10 buhlen in Gräbern] Herodot erwähnt einen möglichen Missbrauch weiblicher Leichen durch Balsamierer (vgl. *Historien* II. 89, S. 135), womit keineswegs gesagt ist, dass es sich um eine gängige Praxis handelt. Diese Stelle wird von Mereschkowskij (*Geheimnisse*, S. 115) referiert. Thomas Mann übernimmt sie von dort, vergrößert sie und bauscht sie auf, sollen doch damit und mit den

anschließenden Details Jaakobs Vorurteile gegen Ägypten dargestellt werden.

- 44 11 *geschminkten Leichnamen*] Ägypten als »Scheol«, als Totenreich, in das die »Höllenfahrt« Josephs hinabgehen wird, ist die mythisch-historische Entsprechung zum Zauberberg-Sanatorium – wie dieses eine Welt, in der Thanatos und Eros im Geiste der *Décadence* verschmelzen, mit den gleichen Todes- und Geschlechtsverführungen, bis hin zu einer großen Versucherin: Clawdia Chauchat hier, Mut-em-enet da. Beides sind wurmstichige Spät- und End-Welten, aus denen keine Verheißung in die Zukunft weist. Im *Zauberberg* wird ihr durch den Krieg ein Ende bereitet, in den *Joseph-Romanen* wird sie, wenngleich in noch ferner Zeit, durch die jüdische und christliche Offenbarungswelt, im Zeichen des verheißenen Messias aufgehoben. Beide Welten zeichnen sich aber, entsprechend der Dialektik der *Décadence*, gerade als späte und kranke durch hohe spirituelle und sensuelle Verfeinerung aus, welche im Falle Ägyptens die Robustheit der jüdischen Patriarchen und ihrer Söhne, denen freilich die Zukunft gehört, bei weitem überragt. Zwischen beiden – gewissermaßen zwischen *civitas Dei* und *civitas terrena* – steht Joseph als der große Vermittler. Von dem Kapitel *Vom äffischen Ägypterland* in den *Geschichten Jaakobs* an wird die ägyptische Welt durchweg, wenn auch aus verschiedenen Sichtwinkeln und unter verschiedenen Wertungsvorzeichen, als Welt pathologischer Sensibilität, überfeinerter Vergreisung, erotisch getönter Todessucht und frühen Vitalschwundes beschrieben.

12–13 *Fluche, der Cham getroffen*] Bei bin Gorion wird die Bibelstelle Gen 9,25 ausgeschmückt: »[...] dafür, daß er [Ham] seines Vaters Blöße nicht zugedeckt hatte, sollte er selber nackend herumgehen mit bloßer Scham.« (*Sagen. Urzeit*, S. 229)

16 *gewebte Luft*] Der Autor zitiert hier Mereschkowskij, *Geheimnisse*, wo diese Wendung auf S. 32 vorkommt: »[...] ihre ganze Nacktheit ist durch die fließenden, durchsichtigen Falten des feinsten ›königlichen Linnens« – der ›gewebten Luft« – zu sehen.« (Vgl. auch

ebd. S. 237) Die spärliche Bekleidung der Ägypter wird jedoch auch bei Wiedemann beschrieben: »Man hat sich hier im allgemeinen vor einer Entblößung des Körpers nicht gescheut. Diener und Bauern waren im Hause und bei der Arbeit vielfach unbekleidet, bei feierlichen Gelegenheiten waren Oberleib und Beine des Herrschers unbedeckt, die Frauen ließen ohne Bedenken die Brust, unter Amenophis IV, sogar den ganzen Vorderkörper sehen, und trugen, auch wenn sie Kleider anlegten, meist derart eng sich anschmiegende und dünne Gewandung, daß die Körperformen hindurchschimmerten.« (Das alte Ägypten, S. 118)

44 17–18 für die Sünde weder Wort noch Verstand] Geht zurück auf Mereschkowskij – allerdings nicht abschätzig gemeinte – Bemerkung: »Ägypten kennt weder Sünde noch Reue« (Geheimnisse, S. 167). Vgl. Quellenlage S. 171–177.

19–20 an die Stelle des Herzens ... das Bild eines Mistkäfers.] Zur Behandlung der Toten schreiben Erman/Ranke: »Das Herz, das ja bei dem Totengericht vor Osiris durch sein Gewicht über die Schuld des Toten zu entscheiden hat, wird aus dem Körper genommen und durch einen steinernen ›Skarabäus‹ ersetzt. Dieser Skarabäus, der große Mistkäfer der südlichen Länder, gilt nämlich als ein besonders geheimnisvolles und heiliges Tier, dessen Bild fast ebenso bezeichnend für die Anhänger der ägyptischen Religion gewesen ist wie das Kreuz für die der christlichen.« (Aegypten, S. 356) Vgl. auch Steindorff: »In späterer Zeit wurde auch das Herz aus dem Körper genommen und durch einen unter die Binden gewickelten Stein ersetzt, dem man meist die Gestalt eines Käfers (Skarabäus) gab.« (Blütezeit, S. 157)

20 Amoras] In Hs. korrigiert aus: »Gomorra«.

21–24 Nach Belieben ... legt sie sich zu ihm.] Diese Beschreibung stammt ebenfalls von bin Gorion, allerdings nicht auf die Ägypter, sondern auf die vorsintflutlichen Menschen bezogen: »Welche von ihnen, heißt es, stellten ihre und ihrer Nachbarn Betten zusammen und tauschten ihre Weiber miteinander aus. Und auch von den Frauen heißt es: ging eine auf den Markt hinaus und sah

nur einen Jüngling, nach dem es sie gelüstete, so legte sie sich zu ihm« (Sagen. Urzeit, S. 193; exzerpiert in den Arbeitsnotizen; TMA: Mp XI 2a, Bl. 152).

- 44 27 Bock namens Bindidi] Bintiti ist der assyrische Name für die ägyptische Stadt Mendes im Nildelta. Erman/Ranke: »Im östlichen Delta ist endlich Mendes zu nennen, wo ein heiliger Bock verehrt wurde [...].« (Ägypten, S. 32) Herodot wurde offenbar Zeuge dieses Kults: »Als ich dort war, ereignete sich im Gau von Mendes folgende wunderbare Begebenheit: ein Bock paarte sich öffentlich mit einer Frau. Alle Welt erfuhr davon.« (Historien II. 46, S. 121) Größte Aufmerksamkeit dürfte Thomas Mann Wiedemanns Bemerkung beigemessen haben: »Auf Grund der Joseph-Episode im Alten Testament und einiger frauenfeindlichen Anekdoten bei den Klassikern hat man vielfach die Sittlichkeit bei den alten Ägyptern sehr niedrig eingeschätzt. Die Denkmäler bestätigen dieses ungünstige Urteil im allgemeinen nicht, die Zustände scheinen in dieser Beziehung besser gewesen zu sein als etwa im antiken Griechenland.« (Das alte Ägypten, S. 99) Im Kontext der sittlichen Rehabilitierung des alten Ägyptens wertet Wiedemann den Bockskult von Mendes nicht als Sodomie, sondern als religiöse Rite: »Bei der Entblößung von Frauen vor heiligen Tieren, besonders dem Widder oder Bocke von Mendes, und dem Umgang mit diesen dachte man nicht an das Tier selbst, sondern an den in diesem Tier verkörperten Gott.« (Ebd. S. 102) Jaakobs Ägyptenbild ist natürlich subjektiv und einseitig. Joseph, der künftige Mittler zwischen Oben (auch: Kanaan) und Unten (auch: Ägypten) relativiert die Übertreibungen sogleich. – Die Namensform »Bindidi« für den Bock von Mendes fand Thomas Mann bei Mereschowskij, Geheimnisse, S. 45ff.
- 45 7 Vermittelnde Rede] Vermittlung, Mittlerschaft überhaupt in allen denkbaren Variationen gehören zu den hauptsächlichen Charaktereigenschaften Josephs, die ihn später zum idealen Diplomaten werden lassen. Das Urbild des Mittlers ist Hermes, Thomas Manns mythologische Lieblingsgestalt, in die sich Joseph im Ver-

lauf der Roman-Tetralogie immer mehr – von der ursprünglich im Vordergrund stehenden Identifikation mit Tammuz-Adonis fort – verwandelt. Vgl. auch den Kommentar zu S. 56₂₋₃.

- 45 19 feistes Fleisch] Feist: fett, wohlgenährt, gemästet.
- 46 7–8 den Gestirnen Kußhände zuwarfst] Bezold: »Die babylonische Sterndeuterkunst ist nur als Ausfluß einer Gestirn-Religion zu verstehen. »Die Verehrung des himmlischen Lichtes«, sagt Wellhausen, »lag den Semiten so nahe, daß sie auch für die monotheistischen Hebräer immer eine große Versuchung blieb, der gegenüber standgehalten Hiob sich zum Ruhme anrechnet (31.26): Wenn ich das Licht strahlen sah, den Mond prächtig dahinziehen, ließ mein Herz sich nicht insgeheim verlocken und ich warf ihnen keine Kußhand zu.« (Astrologie, S. 13; Bezold zitiert seinerseits Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, S. 209f.; der Hinweis auf das Hiob-Zitat als Beleg für die Sündhaftigkeit der Gestirnverehrung findet sich auch bei Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 143, Anm. 1.)
- 47 15–17 »Dich, Sin ... festlich Vollenden.«] Aus dem Enuma Elisch, dem sumerisch-babylonischen Welterschöpfungsepos (Tafel V, 12–14). Die überlieferten Tafeln wurden zwischen dem 9. und dem 2. Jahrhundert v. Chr. beschrieben, der Inhalt geht jedoch auf das 19.–17. Jahrhundert v. Chr. zurück. In zwei der Quellen Thomas Manns lautet die Übertragung: »Den Mond ließ er glänzen, die Nacht ihm vertrauend, / Als nächtlichen Schmuck, die Zeit zu bestimmen, / Gab ihm monatlich ewig, die erhabene Krone« (Engelhardt, *Die geistige Kultur*, S. 126 u. Ungnad, *Religion*, S. 46). Thomas Manns Version ist mehr Nachdichtung als Übersetzung. Wenn der Autor die Zeilen nicht selbst umgestaltet hat, muss ihm noch eine andere Übertragung vorgelegen haben.
- 22 »Schapattu«] (babyl.-akkad.) Tag des Vollmonds; so bei Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 63. Daraus entwickelte sich hebr. *Sabbat*, wie Benzinger, *Archäologie*, S. 379 ausführt. Wie die nächsten Zeilen zeigen, kannte Thomas Mann die Herkunft des Wortes, am wahrscheinlichsten durch Max Weber: »Die überaus wichtige Institution des Sabbath hängt mit dem Schabattutage des auch in Ba-

bylon herrschenden Mondkults offensichtlich zusammen. Wie die Etymologie des hebräischen Worts für ›schwören‹: ›sich be siebenen‹ zeigt, ist die in Babylonien eingebürgerte Heiligkeit der Siebenzahl und wohl auch der ›Siebengötterschaft‹ auch in Palästina alt.« (Das antike Judentum, S. 159; aus heutiger Sicht ist diese Hypothese allerdings mit Vorsicht zu behandeln.) Dass Thomas Mann dieses Buch von Max Weber gelesen hat, geht u. a. aus einem Exzerpt hervor, das im TMA unter der Signatur Mp IX 177 gelistet ist. Bei Zugrundelegung des babylonischen Mondkalenders fällt der Sabbat immer auf den 15. jedes Monats. Erst sehr viel später wurde der Vollmondtag zum Wochentag, wobei im Mondkalender natürlich der zweite Sabbat nach wie vor die Mitte des Monats bildete.

47 30 »Mardug-Bel!«] Joseph fällt zunächst auf die Fangfrage seines Vaters herein, denn im *Enuma Elish* handelt es sich in der Tat um Marduk, der den Mond glänzen lässt. Die wörtliche Bedeutung »Herr der Götter« erwähnt Joseph im Folgenden selbst und münzt dies dann auf den »Gott Abrahams« um. Diese rhetorische Finte Josephs stellt gleichsam die Kurzform der Jahrhunderte währenden Entwicklung vom altorientalischen Polytheismus zum biblischen Monotheismus dar. In den folgenden Zeilen lässt Thomas Mann seinen Joseph in die Stilform altorientalischer/ägyptischer Götterhymnen verfallen.

48 4 Anunnaki] Sammelbezeichnung für namentlich nicht genannte (»große«) Götter des *Enuma Elish*; Meissner bezeichnet sie als »Götter der Erde« (Babylonien II, S. 41) und Jeremias mutmaßt: »Die Anunnaki [...] halte ich noch immer für die Wächter des Lebenswassers« (Geisteskultur, S. 161, Anm. 3).

4 Baale der Völker] Pars pro toto für »Götter der Völker«.

4–5 der den Drachen schlug] Das *Enuma Elish* erzählt den Sieg des Marduk über Tiamat, die Göttin des Salzmeers (will heißen: Chaos), mit ihren Ungeheuern und im Anschluss daran Marduks Etablierung der kosmischen und irdischen Ordnung. Die Figur der Tiamat ist in der Überlieferung nicht konsistent. Sie erscheint

auch als drachenähnliches Wesen, so dass sich im Laufe der Überlieferungsgeschichte Marduks Kampf gegen den (Chaos-)Drachen ikonisierte. Das bekannte Relief aus Nimrud (Kalach) von »Marduks Kampf mit dem Drachen« konnte Thomas Mann bei Hommel (*Geschichte*, S. 499) abgebildet finden. Im Alten Testament finden sich Relikte des Drachentöter-Mythologems in Ijob 26,13 und Jes 51,9. Das Drachenkampf-Motiv ist nahezu allen Kulturen eigen und kehrt im Christentum in der Legende des hl. Georg wieder. Auch Richard Wagner hat in seiner geschichtsmythologischen Schrift *Die Wibelungen. Weltgeschichte aus der Sage* (1848/49) dieses Motiv, von der Siegfried-Sage ausgehend, auf sein mythisches Urmodell hin befragt. In der »ältesten Bedeutung« des Mythos, ehe dieser sich ins »menschlichere Gewand des Urheldenthumes« kleidete, haben wir, so Wagner selbst, »Siegfried als Licht- oder Sonnengott zu erkennen« (GSD II, 119). In seiner Ursprungsgestalt ist er also der »individualisierte Licht- oder Sonnengott, wie er das Ungethüm der chaotischen Urnacht besiegt und erlegt: – dieß ist die ursprüngliche Bedeutung von Siegfried's Drachenkampf, einem Kampfe, wie ihn Apollon gegen den Drachen Python stritt.« (Ebd. S. 131) Wagner hat also bereits erkannt, dass im Heldenmythos und seinem Angelpunkt: dem Drachenkampf der kosmogonische Mythos, der Urkampf zwischen Schöpfer-Gott und Chaos-Ungeheuer reaktualisiert wird.

48 5 dreifache Welt] Die Erschaffung der Welt besteht in der Scheidung von Himmel, Erde und Wasser (Meer). Hierin hängt der Schöpfungsbericht nach Gen 1,1–10, also die sog. Priesterschrift (6. Jh. v. Chr.), eng mit der Kosmogonie der Tafel V des *Enuma Elisch* zusammen, enger jedenfalls als mit dem Schöpfungsbericht des Jahwisten (sog. »nichtpriesterliche Schicht«) vermutlich aus dem 7. Jh. v. Chr. (Gen 2,4bff.). Zur Zeit Josephs (14. Jh. v. Chr.) sieht der Autor das religiöse Denken der präisraelitischen Amoriter noch ganz in babylonischer und assyrischer Tradition.

5–9 Wenn er zürmend sich abkehrt ... Gestank seiner Nase] Auch hier zitiert Joseph das *Enuma Elisch*, und zwar vier Verse aus der letzten

Strophe des Epilogs (Tafel VII). Aus der Formulierung »tritt kein anderer Gott seiner Wut entgegen« ist der Polytheismus der babylonischen Quelle in größter Deutlichkeit ersichtlich, bleibt aber von Jaakob unbeanstandet. (Auch ist der Gott der Genesis kein Wüterich; von Zorn, Wut und Eifersucht Jahwes ist erst nach dem Bundesschluss am Sinai die Rede.)

49 5 und setzte sich] Hs.: »und ließ sich«.

10–11 ersehen und empfohlen hatte] In Hs. korrigiert aus dem textlich klareren: »als wünschenswert entworfen hatte«.

15 Siehe so ist es fein und lieblich] Vgl. Ps 133,1: »Siehe, wie fein und lieblich ist's, daß Brüder einträchtig bei einander wohnen!«

15 alle drei Nachtwachen] Die Nacht wurde bereits im Alten Orient (auch in der Bibel, vgl. Ex 14,24) in drei Nachtwachen unterteilt. Dies erwähnen u. a. Jeremias (Das Alte Testament, S. 289 u. 367), Bezold (Astrologie, S. 5), Meissner (Babylonien II, S. 394) und Benzinger (Archäologie, S. 168 u. 173). Ähnlich hielten es die Römer, die die Nacht allerdings in vier Vigilien einteilten. Diese haben in der Nachtwache der christlichen Klöster ihre Fortsetzung gefunden.

16 ich so sitzen] Hs.: »ich also sitzen«.

24 auf einem rauh glühenden] Hs.: »auf seinem rauh glühenden«.

50 2 Herrn des Weges] Gemeint ist der Sin, die Personifikation des Mondes und Stadtgott von Ur und Charran. Hommel gibt als Bedeutung von »Char« bzw. »Ghar« »Weg, Straße« an (Geschichte, S. 213, Anm. 4; das akkadische Wort »harranu« bedeutet »Weg, Reise«).

4–5 Abiram] Max Weber weiß: »Der Name (Abiram) ist in Babylon häufig.« (Das antike Judentum, S. 135) Zur Bedeutung des Namens siehe auch Glossar S. 1591.

5 ausgezogen... im Verdruß] Nach Engelhardt: »Vielleicht hat es sich bei Abraham oder bei dem durch ihn in der Sage vertretenen Stamm um eine Flucht von Mondanbetern gehandelt, die durch die Folgen von Hammurabis religiöser Reform, welche das ganze Reich unter den Mardukkult zwang, zum Auszug veranlaßt worden waren.« (Die geistige Kultur, S. 159; von Thomas Mann angestrichen.)

50 10 Leute des Sin] Obgleich sich die Aufwertung Marduks schon in altbabylonischer Zeit (2000–1700 v. Chr.) anbahnte, wurde der Stadtgott Babels, Marduk, erst während der Kassitenherrschaft zum Reichsgott erhoben und folglich auch in Ur, einer Hauptkultstätte des Mondgottes Sin, »per Gesetz« verehrt. Thomas Mann rechnet Abraham den »Leuten des Sin« zu und motiviert so dessen Auswanderung aus Ur. Damit erscheinen die Juden als das »Mondvolk« der Geistigkeit und der Künste.

13–14 Elam, Assur, Arpachsad, Lud und Edom] Namen der fünf Söhne Sems nach Gen 10,22, wobei Edom hier mit Aram gleichgesetzt wird. Es ist biblischer Brauch, Städte und Landschaften nach Personen zu benennen, die dort siedeln. Thomas Mann bezieht sich hier auf den Kommentar von Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 167f. (Zu den geographischen Daten siehe Glossar S. 1615, 1600, 1599, 1636)

15 Sahar, das ist der Mond] Nach einer Information von Jeremias: »Der Name bedeutet in der entsprechenden babylonischen Form šarratu »Königin«. Šarratu ist Epitheton der Mondgöttin von Haran.« (*Das Alte Testament*, S. 259)

17 Sieben mal fünfzig Tage] Jeremias: »Je nach der Mond- oder Sonnenrechnung hat das [babylonische] Weltjahr [...] 72 Fünferwochen oder [...] 52 Siebenerwochen nach dem lunisolaren Jahr resp. 50 Siebenerwochen nach dem Mondjahr.« (*Das Alte Testament*, S. 114) Dagegen fand Thomas Mann bei Meissner die Information: »Ein Jahr von 12 Mondmonaten bestand aus 354 Tagen [...].« (*Babylonien II*, S. 397; entsprechend Benzinger, *Archäologie*, S. 169) Zum Ausgleich der unterschiedlichen Angaben von Jeremias und Meissner/Benzinger lässt Thomas Mann Joseph, der natürlich Mondmonat und -jahr verwendet, rechnen: sieben mal fünfzig Tage »und vier darüber«. Gleichwohl hat sich hier eine Ungenauigkeit eingeschlichen, denn es müsste heißen: »sieben Tage mal fünfzig« (bzw. »fünfzig mal sieben Tage«). Auch sind die »vier darüber« kein Begriff der babylonischen-althebräischen Kalendardik, im Gegensatz zum ägyptischen Sonnenkalender, von dem

sich Thomas Mann hier offenbar inspirieren ließ. Hier zählte man bei zwölf Monaten zu je dreißig Tagen noch »fünf darüber« (die »Epagomenen«; vgl. den Kommentar zu S. 376²⁴).

- 50 22–23 dreihundertachtzehn hausbürtige Knechte] Nach Gen 14,14. Die Zahl 318 ergibt sich aus dem Zahlenwert der hebräischen Buchstaben des Namens von Abrahams Hausvorsteher Eliezer und hat wahrscheinlich astralmythologische Bedeutung. Die Deutung als Nächte des Jahres, in denen der Mond sichtbar ist, wird bei Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 289 (Nr. 6) erwähnt.

24 Könige aus Osten] Der Krieg gegen die Kudur-Laomer (Kedor-Laomer) und die Ostkönige wird in Gen 14 geschildert.

24 Damask] In Hs. korrigiert aus: »Damaskus«; ebenso Textband I, S. 657.

25 Bruder] In Hs. korrigiert aus: »Brudersohn«.

29–30 dreihundertachtzehn] Hs.: »dreihundertundachtzehn«.

- 51 8–9 der irdisch-trauliche Name der Ishtar] Mami als irdischer Name der Ishtar führen sowohl Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 138f. als auch Jeremias an, der schreibt: »Die Allmutter wird in Sumer verehrt unter den Namen [...] Ninmah, d. h. gewaltige Herrin, auch nach dem Lallen des Kindes: Mama, Mami.« (*Geisteskultur*, S. 334) In *Die Einheit des Menschengestes* (1932) hat Thomas Mann seine Jeremias-Lektüre reflektiert und den Autor stellenweise paraphrasiert: »Die Mutter heißt wohl Ninmah, »gewaltige Herrin. Wie aber ist sonst noch ihr Name, wenigstens in gewissen innigen Augenblicken? »Mama«, »Mami«, so ruft man sie an. Die frühe Menschheit lallt zu ihren Füßen, an ihrer Brust, wie wir alle gelallt haben, wie es lallen wird auf Erden in aller Zeit. Rührendes Symbol für die Einheit des Menschlichen, dieser zeitlose und in Morgen und Abend beheimatete Urlaut der Kindlichkeit!« (GW X, 754; E III, 304f.) Mit diesem Namen wird Rahel von Jaakob und Joseph genannt (vgl. Textband I, S. 55²¹ und die Selbsterklärung S. 357^{18–24}).

17 Sonnenbrand] Jaakob greift hier Josephs Charakterisierung für Marduk (vgl. ebd. S. 50⁸) als Gegenstück zum lunaren »Antlitz der Milde« auf (vgl. auch S. 55^{8–10}).

51 20 Fett des Erstlings] Die Verwendung von Eingeweide und Fett der Opfertiere schreibt z. B. Ex 29,13 vor. »Und sollst alles Fett nehmen am Eingeweide und das Netz über der Leber und die zwei Nieren mit dem Fett, das drüber liegt, und sollst es auf dem Altar anzünden.« (Luthers Übertragung) Statt erwachsener Tiere, welche die Opferrituale des Alten Testaments vorschreiben, setzt Thomas Mann den Begriff »Erstling« und meint damit das spezifische Lamm-Opfer des Passah-Festes (siehe den nachfolgenden Kommentar).

20 Fest der Tagesgleiche] Das Passah-Fest (hebr. *pesah*: Vorübergehen, Überschreiten) nach Ex 12, das am ersten Vollmond nach dem Frühjahrsäquinoktium abgehalten wird (dagegen Ostern am ersten Sonntag danach). Der »Würger« ist Gott, der die Erstgeborenen der Ägypter und derjenigen tötet, die die Türpfosten nicht mit Blut bestrichen haben. In vormosaischer Zeit konnte Passah (*Pesach*) freilich noch nicht die spätere Bedeutung haben, deswegen fungiert es hier noch als Frühlingsfest. Vgl. das Passah-Gespräch zwischen Jaakob und Joseph, Textband I, S. 453-456. Notizen und Exzerpte zum Passah-Fest finden sich im Nachlass (TMA: Mat. 4a/11).

23 weil der Würger vorübergeht] Vgl. Jeremias: »Das Vorüberziehen des Würgers wird [nach Ex] 12,7 durch Bestreichen der Türpfosten mit Blut erreicht.« (Das Alte Testament, S. 363)

52 5 »Sein Befehl?«] Hs.: »Sein Befehl?«

7 Der Befehl und die Weisung] Jaakob meint die Prüfung Abrahams, auf Gottes Befehl seinen Sohn Isaak zu opfern: »Und er sprach: Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morija, und opfere i[h]n daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde.« (Gen 22,2; Übertragung Martin Luther) Abraham schickt sich an, den Befehl auszuführen. Als er das Schlachtmesser gegen Isaak erhebt, gebietet Gott ihm im letzten Moment Einhalt und gibt sich mit einem Widder als Ersatzopfer zufrieden. Diese Geschichte bildet den Hintergrund des folgenden Dialogs zwischen Vater und Sohn.

52 11–12 Melech ... Erstgeburt bringen] (hebr.) König; erscheint oft in Zusammensetzungen wie Melchisedek oder Abimelech; steht hier als Abstraktion der phönikisch-kanaanäischen Stadtgötter (»Baale«). Zur möglichen Praxis von rituellen Kindstötungen bemerkt Benzinger: »Das Menschenopfer war, wie die Ausgrabungen gezeigt, den Kanaanitern bekannt, natürlich nicht als regelmäßiges, sondern als außerordentliches, verhältnismäßig seltenes Opfer. [...] Daß die Israeliten auch diese Sitte annahmen, zeigt die Erwähnung der Bauopfer (1 Reg 16,34) und der Kampf des Jahvismus dagegen, der (wie Gen 22 zeigen soll), stets das Kinderopfer abgelehnt hat. [...] Erst in späterer Zeit, unter Manasse, begann die Vorstellung einzudringen, daß man Jahve als Melek mit Kinderopfern zu verehren habe« (Archäologie, S. 360).

21 nun forderte er dich] Die Wiederholung des Abrahams-Opfers durch Jaakob ist nicht biblisch; die Episode dient Thomas Mann als Illustration der »Kreisläufe« (S. 543) des Weltgeschehens. Gegenüber der Baals-Religion und ihrem vermeintlichen Brauch der Opferung des erstgeborenen Sohnes (Laban hat dies noch praktiziert; vgl. S. 2127–8) verzichtet jedoch Jahve auf das Menschenopfer. Thomas Mann deutet die Einführung des Stellvertreteropfers als Humanisierung der Religion: Kein blindes Festhalten am Überlieferten, sondern durch Ausscheidung des Unzeitgemäßen, des »Überständige[n]« (S. 454–5) soll sich die Religion eines Häufleins von Wanderhirten (und darüber hinaus jegliche Religion) zur »Menschheitsreligion« fortentwickeln. Die Leitmotive des »verwehrtten Opfers« und der »Gottesarbeit« Jaakobs stehen für diesen Gedanken der Humanisierung.

25 Muzri] Hs.: »Musri«; siehe Glossar S. 1645.

53 6 Schlachttisch] In Hs. korrigiert aus: »Altar«. Diese Änderung geht wohl auf Goldberg zurück, der hebr. Misbeach (Opfertisch) kommentiert: »[...] was nicht mit »Altar« sondern ganz prosaisch mit »Schlachttisch« zu übersetzen ist« (Hebräer, S. 161). Noch im Doktor Faustus findet sich ein Rückgriff auf die eigenwillige Übersetzung Goldbergs: »Dort geht der Elohim dem Volk in einer Feuersäule

voran, dort will er im Volke wohnen, im Volke umhergehen und seinen Schlachttisch haben, – um das dünne und menschheitliche Spätwort ›Altar‹ zu vermeiden.« (GKFA 10.1, 410) Bezeichnenderweise kommen diese Worte aus dem Munde Chaim Breisachers, der bekanntermaßen ein literarisches Porträt eben jenes Oskar Goldberg darstellt; vgl. auch Lehnert 1966, Koopmann 1993 und Hülshörster 1999. An dieser Stelle dient die Korrektur dazu, die junge, noch in archaischen Bräuchen verstrickte und entwicklungsbedürftige Jahwe-Religion stärker hervorzuheben.

54 21–22 *meine Liebe war stärker denn mein Glaube*] Dies ist Jaakobs Grundsituation zu Anfang. Erst nachdem Gott Joseph tatsächlich als Opfer gefordert – allerdings auf andere Weise, als sich Jaakob hätte träumen lassen – und wieder zurückgegeben haben wird, siegt der Gottesglaube über die Sohnesliebe (vgl. das Kapitel *Von absprechender Liebe in Joseph der Ernährer*).

27–28 *Noah, dem Hochgescheiten*] »Der Hochgescheite« ist der von Ungnad so übersetzte Name des akkadischen Sintfluthelden Atrachasis. So spricht Ungnad an einer Stelle von Plagen, »die augenscheinlich vor der Sintflut über die Menschheit kamen, aber mehrfach durch die Bitten des Atrachasis, des Hochgescheiten (d. i. Ut-napischtis) wieder abgewendet wurden.« (Religion, S. 123; so auch ebd. S. 122 u. ö.) Thomas Mann überträgt den Namen des Atrachasis auf Noah und suggeriert damit eine Kontinuität von akkadischer und biblischer Überlieferung.

56 1 *Vom Öl, vom Wein und von der Feige*] Thomas Mann notierte sich folgende Ausführungen von Jeremias, *Das Alte Testament*, über die Paradiesbäume: »Unter den Bäumen werden mit Vorliebe ›Weinstock und Feigenbaum‹ als Repräsentanten der beiden Welthälften, des Lebens und des Todes, angesehen. Der Weinstock wird babylonisch ideographisch als ›Lebensholz‹ geschrieben. Der Feigenbaum, der im Orient phallische Bedeutung hat, ist Todesbaum.« (S. 76) »Als Lebensbaum ist in der jüdischen Legende auch wiederholt der Ölbaum genannt. Das Öl gilt wie der Wein als lebenspendend« (S. 77; TMA: Mp XI 1a, Bl. 31). Sodann liegt eine Be-

zunahme auf Ri 9,8–15 vor: »Die Bäume gingen hin, daß sie einen König über sich salbeten, und sprachen zum Ölbaum: Sei unser König! Aber der Ölbaum antwortete ihnen: Soll ich meine Fettigkeit lassen, die beide, Götter und Menschen, an mir preisen, und hingehen, daß ich schwebe über den Bäumen? Da sprachen die Bäume zum Feigenbaum: Komm du, und sei unser König! Aber der Feigenbaum sprach zu ihnen: Soll ich meine Süßigkeit und meine gute Frucht lassen und hingehen, daß ich über den Bäumen schwebe? Da sprachen die Bäume zum Weinstock: Komm du, und sei unser König! Aber der Weinstock sprach zu ihnen: Soll ich meinen Most lassen, der Götter und Menschen fröhlich macht, und hingehen, daß ich über den Bäumen schwebe? Da sprachen alle Bäume zum Dornbusch: Komm du, und sei unser König! Und der Dornbusch sprach zu den Bäumen: Ist's wahr, daß ihr mich zum König salbet über euch, so kommt und vertrauet euch unter meinen Schatten; wo nicht, so gehe Feuer aus dem Dornbusch, und verzehre die Zedern Libanons.« (Nach Luther) Dieses Gleichnis führt der später in anderem Zusammenhang erwähnte Jotam an (vgl. den Kommentar zu S. 1816₃), der den Bewohnern von Sichem zu bedenken gibt, wer der rechte Herrscher für ihre Stadt sei. – Auch in diesem Kapitel geht es um die Komplementarität der beiden Prinzipien des Lebens (Sonne, Tag, Öl, Wein) und des Todes (Mond, Nacht, Feige).

- 56 2–3 es hat der Witz die Natur des Sendboten] Mit dem Bild des Witzes als eines »Sendboten hin und her« (so auch S. 57_{22–23}) bringt der Autor wieder Hermes-Merkur, seine mythologische Lieblingsgestalt, ins Spiel (vgl. die Kommentare zu S. 37_{25–26} u. 45₇). Witz als rhetorische Kunst ist ein Kennzeichen des Götterboten, dessen Züge nach und nach, mehr und mehr in die Josephs-Figur eingehen werden. Thomas Mann versteht den Witz nicht nur im modernen Sinne, wie ihn etwa Sigmund Freud zum Gegenstand seiner Abhandlung *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* gemacht hat, wo er ihn als »doppelseitigen« und »doppelzüngigen« Vermittler von Es und Über-Ich bestimmt (die Abhandlung war

in Thomas Manns Besitz, hat ihn aber, wie die fehlenden Lese-
spuren in seinem Exemplar zeigen, wohl nicht entscheidend in-
spiriert), sondern in einer umfassenderen Bedeutung als *ars com-*
binatoria, die auf den humanistischen Begriff des »ingenium« zu-
rückgeht und bis heute etwa dem französischen »esprit«
entspricht. – Das Wort »Witz« leitet sich etymologisch vom alt-
hochdeutschen »wizzi«: Wissen, scharfe Beobachtung her, dessen
Ursprungsbedeutung sich noch in »Gewitztheit«, einem auch in
den *Joseph*-Romanen wiederholt vorkommenden Wort, und an-
deren Komposita wie »Mutterwitz« oder »Spielwitz« niederschlägt
und das etymologisch verwandt ist mit dem englischen »wit«.
Thomas Mann verwendet das Wort »Witz« und dessen häufig
wiederholte grammatikalische Ableitungen – sie bilden geradezu
ein Leitmotiv des Romans – fast immer in seinem alten Sinne, wie
die Kombinationen von »Witz und Erfindungsgeist« (S. 323²⁷),
»witzig und wohlerrunden« (S. 455¹¹) oder das Wort vom »wach-
samen Witz« (S. 571¹⁹) zeigen. Einmal wird der Witz gar mit
Jaakobs »doppeltem Segen« in Verbindung gebracht: der (Geis-
tes-)Segen von oben ist ein solcher »von Witzes wegen« (Textband
II, S. 1864²⁰). Freilich kommt der Begriff auch, wenngleich selten,
in der heutigen Bedeutung der auf eine Lachen erregende Pointe
zielenden narrativen Kurzform vor, so wenn von einem »guten
Witz« (Textband I, S. 486¹⁵) die Rede ist (so auch S. 570³³ u. ö.). Ganz
überwiegend ist Witz für Thomas Mann jedoch nicht »blague«,
sondern »esprit«, geprägt von einer situationsbezogenen Intelli-
genz, geistreichen Schlagfertigkeit, die typisch ist für die vorre-
volutionäre Gesellschaftskultur zumal in Frankreich. – Die klas-
sische Definition des Witzes findet sich in Jean Pauls *Vorschule der*
Ästhetik. Er ist für ihn »eigentlich anschaulicher Verstand oder
sinnlicher Scharfsinn« (§ 30), der »Unähnliches zu gatten« strebt
(§ 52). In seiner Tendenz, Verstand und Sinnlichkeit zu vermitteln,
ist er eine Art »weiblicher Vernunftschluß« (*Werke* I, 5, S. 342). – Die
Vermittlungsleistung des Witzes macht ihn zum spezifischen
Medium der Ironie, deren vermittelnde Funktionen Thomas

Mann in seinen Essays immer wieder beschreibt, vgl. etwa das Kapitel *Ironie und Radikalismus* in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Der mythologische Mittler schlechthin aber ist Hermes, der Götterbote, Schutzgott der Wege, des Verkehrs, der Wanderer, der Kaufleute und der Hirten, Führer der Seelen zum Eingang der Unterwelt, daher auch sein Beiname »Psychagogos«, aber auch der göttliche »Trickster«, Gott der Diebe und der Redekunst. Als Sinnvermittler ist er der mythische Ahnherr der Dolmetscher (vgl. Textband I, S. 57⁵) und der Wissenschaft vom Erklären und Verstehen: der nach ihm benannten Hermeneutik. Wenn Joseph seinem Vater den Witz als »Geschäftsträger und Unterhändler [...] zwischen Vatererbe und Muttererbe« erklärt und seine Aufgabe darin sieht, daß er »ausgleiche zwischen Sonnengewalt und Mondesgewalt und den Tagesegen lustig versöhne mit dem Segen der Nacht« (ebd. S. 58³⁻⁶), schreibt er ihm exakt die Hermes-Rolle zu. In der ägyptischen Mythologie wurde Hermes mit Thot (als Hermes Trismegistos) gleichgesetzt und somit als Erfinder der Schrift verehrt. (Von Thot, dem »Tafelschreiber«, sagt Joseph erklärend zu Jaakob: »[...] das ist ein leichter, beweglicher Gott, als welcher zwischen den Dingen zum Guten redet und fördert den Austausch«; ebd. S. 56¹⁷⁻¹⁹.) In all diesen mythologischen Varianten und in vielfältigen Metamorphosen erscheint Hermes auch in den *Joseph-Romanen* – wie er überhaupt eine mythologisch reich facettierte leitmotivische Figur in Thomas Manns *Œuvre* von *Tod in Venedig* über den *Zauberberg* bis zu *Felix Krull* ist. Ihren Gipfel erreicht die Hermes-Thematik und mit ihr verbunden Thomas Manns Philosophie des Witzes im Kapitel *Vom schelmischen Diener* im letzten Teil der *Tetralogie* (vgl. Textband II, S. 1850-1863 mit Kommentar). Hier wird noch einmal der Witz als »Prinzip« der *Josephs-Geschichte* definiert: die Hermes-Natur des Protagonisten als des »gewandten Geschäftsträgers zwischen entgegengesetzten Sphären und Einflüssen [...], um es direkt und umfassend zu sagen: zwischen Leben und Tod« (ebd. S. 185¹⁶⁻²⁰). Die gesamte Reformtätigkeit Josephs »des Ernährers« wird geradezu auf den

Nenner des Witzes und seines »versöhnenden Mittlertums« gebracht. – In seinem Horoskop (vgl. den Kommentar zu S. 56⁹ u. Materialien und Dokumente, S. 1734-1738) wird Thomas Mann »Witz« bescheinigt. Dieser ist dem dominanten Merkur zu verdanken, doch lässt die Opposition des Mars den Witz als »intellektuelle Schärfe« und »geistreiche Ironie« erscheinen.

56 3–5 des Unterhändlers zwischen Sonne und Mond ... Körper und das Gemüt des Menschen.] Hier ist vom Einfluss der Gestirne auf die Menschen die Rede, von der Astrologie, ja von der Kalenderwissenschaft überhaupt. Es war keine leichte Aufgabe für die altorientalischen Völker, Schamasch und Sin, Sonnen- und Mondkalender in Übereinstimmung zu bringen und in Einklang zu halten. Jedenfalls bedurfte es eines geistreichen Vermittlers zwischen dem Zeitmaß von Sonnen- und Mondumlauf, zwischen den Göttern in Gestalt von Gestirnen und den Menschen. Josephs nachfolgendes, von Eliezer mitgeteiltes Horoskop wird selbst eine Vermittlerrolle zwischen den Zeiten einnehmen und Thomas Manns Autoren-»Witz« eine Verbindung seiner selbst mit den menschlichen »Gestirnen« Joseph, Jesus und Goethe herstellen.

9 Stundenzeiger meiner Geburt] In Thomas Manns Nachlass befindet sich ein Horoskop, vermutlich aus dem Jahr 1926, das auf der Sternkonstellation in der Stunde seiner Geburt basiert (siehe Materialien und Dokumente, S. 1734-1738). Dies kommt ihm nun bei der Beschreibung von Josephs Geburtssternenhimmel zugute. Statt sich noch einmal einen Sternenhimmel einschließlich des dazugehörigen Horoskops bestimmen zu lassen, lag es nahe, für Joseph das eigene zu verwenden. (Zu diesem Zweck fasste Thomas Mann die wesentlichen Aussagen des Horoskops nochmals mit eigenen Worten zusammen und gab dieses Exzerpt zu den Arbeitsmaterialien; TMA: Mat. 4a/57–59.) Damit konnte sich der Erzähler auf amüsant-geistreiche und spielerische Weise mit seiner Hauptfigur in Beziehung setzen. Thomas Mann wurde am Sonntag, dem 6. Juni 1875, in Lübeck geboren. Es könnte hier aber auch eine zusätzliche Anspielung auf Goethes Horoskop vorlie-

gen, der wie Joseph (vgl. Textband I, S. 56¹¹) um 12 Uhr mittags geboren wurde. Goethes eigenes, von ihm ironisch kommentiertes Horoskop zu Beginn von *Dichtung und Wahrheit* klingt jedenfalls an. Es war Thomas Mann nicht nur von dort her bekannt, sondern auch aus seiner Lektüre von Franz Bolls *Sternglaube*, wo es ausführlich zitiert und erläutert wird (S. 85–90). Bemerkenswerterweise hat Thomas Mann seine eigene Geburtsstunde im *Lebenslauf* von 1936 falsch angegeben, möglicherweise um sie mit Goethes Daten in Einklang zu bringen. Die Übereinstimmung der jeweiligen ersten Sätze ist jedenfalls frappant: »Ich bin geboren am Sonntag den 6. Juni 1875 mittags zwölf Uhr. Der Planetenstand war günstig [...]« (GW XI, 450). Im Vergleich der Anfang von Goethes ›Lebenslauf: ›Am 28sten August 1749, Mittags mit dem Glockenschlage zwölf, kam ich in Frankfurt am Main auf die Welt. Die Constellation war glücklich« (*Dichtung und Wahrheit*, 1. Buch; WA I, 26, 11). Durch diese Querbezüge im Horoskop werden Joseph, Goethe und Thomas Mann einem gemeinsamen Künstler-Typus subsumiert.

56 10 Tammuz-Monat] In Hs. korrigiert aus: »Sivan-Monat«. – Der Beginn des Monats Tammuz (hier schon mit zwei »m« geschrieben, vgl. den Kommentar zu S. 16¹⁸) fällt nach unserem Kalender in den Juni oder Juli. Der Monat Sivan (Siwan) geht dem Tammuz voraus, entspricht also dem Juni. Die Ersetzung des Siwan durch den Tammuz-Monat kam dem Autor doppelt gelegen, da sein Joseph ohnehin als Metamorphose des Gottes Tammuz angelegt ist. Hätte Thomas Mann die Daten des julianischen Kalenders zur Verfügung gehabt, hätte er diese Korrektur aber wohl nicht getätigt: Im Jahre 1403 v. Chr. fiel der Beginn des Tammuz sehr spät auf den 10. Juli. Die Sommersonnenwende (6. Juli) lag also noch im Monat Siwan.

11 Schamasch im Scheitel] Die Formulierung ist mehrdeutig. Man kann sie auf die Tageszeit beziehen, dann bedeutet sie: Die Sonne stand im Zenit, und es war Mittag. Es kann aber auch gemeint sein: Die Sonne hatte ihren höchsten Punkt im Jahreslauf erreicht,

und es handelte sich um die Sommersonnenwende. Es ist tatsächlich beides der Fall: Joseph ist am Mittag der Sommersonnenwende geboren, wie sich aus den verschiedenen Andeutungen des Erzählers rekonstruieren lässt.

- 56 11–12 im Zeichen der Zwillinge ... Zeichen der Jungfrau] Thomas Mann unterlegt Joseph sein eigenes Horoskop. Im Unterschied zur astrologischen Rechnung stand bei Thomas Mann die Sonne im Zeichen des Stiers, und es ging der Löwe auf. Eigentlich hätte er der Abb. 120c bei Jeremias (*Geisteskultur*, S. 204) und dem umgebenden Text entnehmen können, dass von ca. 2200 an die Sommersonnenwende im Zeichen des Krebses stattfand und nicht in den Zwillingen. Noch im Kapitel *Ishtar* hatte Thomas Mann den Fixsternhimmel zur Zeit Josephs mit dem Widder als Frühjahrssternbild korrekt beschrieben (vgl. den Kommentar zu S. 531).
- 16 Nabuzeichen] Zeichen des Merkur (Hermes). Mit ihm wird der ägyptische Thot, der Gott u. a. der Schriftkunde (»Tafelschreiber []«) identifiziert. Zum Verständnis Nabus bei den Babyloniern vgl. auch Bezold: »Der plötzlich verschwindende und wieder auftauchende Merkur entspricht wahrscheinlich dem Schreiber- und Weisheitgott Nabu (biblisch Nebo), »der den Stift der Schicksals-tafel ergreift«, auf der die guten Werke und die Sünden der Menschen verzeichnet und ihre Geschicke festgesetzt sind« (*Astrologie*, S. 14). – Das erste der beiden Nabuzeichen, auf das Joseph deutet, ist die aufgehende Jungfrau, das zweite die Zwillinge, in welchem die Sonne steht. Die Lehre von Zwillingen und Jungfrau als »Nabuzeichen« ist sehr weit hergeholt. Über die Zwillinge schreibt Jeremias: »Gnostisch-mythologisch gelten sie als Manifestationen des Nabû (PA) und Marduk (LUGAL), also als göttliche Brüder« (*Geisteskultur*, S. 217). In der frühen babylonischen Sternenkunde galten die Sternbilder von Jungfrau und Waage noch als Einheit, und so etablierte sich das Bild der »Jungfrau mit der Waage« (später: »Jungfrau mit Ähre« bzw. »Madonna mit Kind«; hierauf wird in Textband I, S. 316^{25–26} angespielt). Die Waage galt – nach Jeremias – im alten Orient immer als Totengerichtswaage (vgl. die

ägypt. Äquivalenz im Osiriskult). Im Hellenismus erfolgte dann die Verallgemeinerung zur Waage der Gerechtigkeit und schließlich zur Kaufmannswaage (vgl. Jeremias, *Geisteskultur*, S. 220 u. 190, Anm. 3). Mit Totengeleit und Kaufmannsgewerbe erfüllt die Waage der Jungfrau also Hermes-Aufgaben. Dies sind freilich überwiegend erst Vorstellungen der griechischen Gnosis. Wie sich erweist, hat die Gestirnsverschiebung um ein Weltzeitalter (siehe den Kommentar zu S. 5611) auch den Zweck, die beiden »Nabuzeichen« mit dem Horoskop Josephs und seinem Hermes-Thot-Charakter zu verknüpfen. Auch in Goethes Horoskop sind nach Boll Jungfrau und Merkur miteinander verknüpft: »[...] die Jungfrau ist das Tageshaus des Merkur«, was »Kunst«, »Forschung« und »Gewerbefleiß[]« begünstigt (*Stern Glaube*, S. 87).

56 20 Nabus] Hs.: »Nabu's«. – Thomas Mann apostrophiert in der Regel den s-Genitiv bei vokalisch auslautenden Wörtern, bei konsonantisch auslautenden dagegen nicht. Im Erstdruck wird gegen diese Regel öfter verstoßen. Es ist zu vermuten, dass der Lektor modernisierend eingegriffen hat.

21 Zusammenkunft mit dem Mond] Auch bei Thomas Manns Geburt standen Merkur und Mond nahe beieinander im Zeichen des Krebses: »Als drittes ausschlaggebendes Element sehen wir Mond in seinem eigenen Zeichen Krebs in Konjunktion mit Merkur, der eine Opposition zu Mars aus dem Steinbock erhält.« (*Materialien und Dokumente*, S. 1735) Der Mond galt – nicht nur bei den Babyloniern – als »freundliche Macht« (vgl. Jeremias, *Geisteskultur*, S. 168).

24 Gegenschein] Veraltet für: Opposition; Stellung zweier Himmelskörper in entgegengesetzten Sternzeichen (180° -Winkel).

24–25 Nergal, dem Unheilstifter] Bezold: »Dagegen ist Mars, der Planet des Pest- und Totengottes Nergal, der Hauptunheilstifter unter den Wandelsternen, der die Ernte des Getreides und der Datteln beeinträchtigt, das Viehwachstum und den Fischlaich hindert, Krieg über das Land und dem König Tod bringt.« (*Astrologie*, S. 14) Auch im Geburtssternenhimmel Thomas Manns stehen

Merkur und Mars in 180°-Opposition (siehe den Kommentar zu S. 5621).

56 27 Ishtar] Der Planet Venus.

29 Sin] Der Mond.

29–30 Auch stand sie im Stiere] Nach Thomas Manns eigenem Horoskop. Dass sich Sonne, Mond und Merkur ›freundlich ansehen‹, geht ebenfalls auf Manns Geburtskonstellation zurück: »[...] die einflussreichsten Planeten stehen im eigenen Zeichen und wenn nicht, so in befreundeten.« (Materialien und Dokumente, S. 1734) Nach dem Horoskop verleiht die Venus im Stier »Behäbigkeit und Ruhe.«

57 1 Gedrittschein] Stehen zwei Gestirne im Winkel von 120° zueinander, spricht man von einem Trigon oder einem Gedrittschein. Eine solche Konstellation gilt in der Astrologie grundsätzlich als freundlich. Darauf gründen die Verwandtschaftsbeziehungen von Sternzeichen (z. B. Feuerzeichen: Widder, Löwe, Schütze; vgl. Boll, Stern glaube, S. 80).

1 Ziegenfisch] Babylonische Bezeichnung für das Tierkreiszeichen des Steinbocks. In zeitgenössischen Darstellungen besteht der Oberkörper aus einer Ziege (Steinbock), der Unterleib hingegen aus einem Fisch. Thomas Mann an Louise Servicen, 19.2.1934: »Das Tierkreiszeichen des ›Ziegenfisches‹ ist identisch mit dem des Steinbockes. Es war der altbabylonische Name für dieses. Seine Erklärung wäre freilich schwierig.« (DüD II, 146; siehe auch den Kommentar zu S. 64.) In Thomas Manns Horoskop empfängt die Venus »ein Trigon von Mars im Steinbock. Dieser glänzende Aspekt sichert ihm noch mehr das Formgefühl« (Materialien und Dokumente, S. 1735).

4 Mond im Zeichen Krebs, seinem eigenen] Siehe die Kommentare zu S. 5621 und 5629–30.

5 alle Dolmetscher] Meint die damals bekannten Wandelsterne (Planeten), wie sie Diodorus in seiner Beschreibung der babylonischen Sternenkunde überliefert: »Die größte Sorgfalt verwenden sie [die Chaldäer] auf die Untersuchung der Bewegung der

5 Sterne, die Planeten heißen. Sie nennen dieselben gewöhnlich ›Dolmetscher‹ (zit. nach Meissner, *Babylonien II*, S. 398; vgl. auch Bezold, *Astrologie*, S. 8).

- 57 5–6 wenn nicht im eigenen, so doch in befreundeten Zeichen.] Vgl. den fast identischen Wortlaut im Horoskop (im Kommentar zu S. 5629–30).
6–7 Trifft aber ... in der Welt.] Fast wörtlich nach dem Horoskop: »Trifft nun zu einem solch ›stark gestellten‹ Mond der intellektuelle Merkur, so greift der Betreffende in seinen Handlungen und Schilderungen weit aus« (Materialien und Dokumente, S. 1736).

8–9 die Sonne einen Gedrittschein zu Ninurta] Horoskop: »Noch etwas mag in dieser Konstellation und dem Trigon von Sonne zu Saturn [Ninurta] im VI. Haus im Wassermann angedeutet werden, ein lebhaftes Interesse, das der Dichter an seiner Umwelt und den Geschehnissen seiner Zeit nimmt. So dürfte er auch in eine politische Betätigung hineinwachsen« (Materialien und Dokumente, S. 1736). Das trifft den Nagel auf den Kopf: Zwar beschäftigte sich Thomas Mann vor bzw. seit den Betrachtungen eines Unpolitischen kaum bzw. nur widerwillig mit der Tagespolitik, hatte er doch die wenig ermutigenden Resultate politischer Betätigung von Literaten (Eisner, Landauer, Toller, Mühsam) während der Münchner Räterepublik hautnah miterlebt; jedoch änderte sich dieses Bild in den letzten Jahren der Weimarer Republik und dann vor allem im amerikanischen Exil, wo er kein Blatt mehr vor den Mund zu nehmen brauchte und in zahlreichen Rundfunkreden das NS-Regime attackierte. – Auch im Hinblick auf Josephs spätere politische Tätigkeit dürfte ihm diese Horoskop-Passage sehr gelegen gekommen sein.

26–30 Mardug in der Wage ... starker Segen!] Horoskop: »Diese väterliche Erbmasse wird getragen von seiner Geburtssonne auf der Spitze des X. Hauses, ihrem Trigon zu Jupiter [Marduk] in der Wage im II. Haus und dem Trigon zu Saturn im Wassermann [›elftes Zeichen‹] im VI. Haus, wozu noch der Trigonaldschein kommt, den diese beiden, in der Horoskopie oft den Vater ver-

tretenden Planeten unter sich bilden. Mehr kann man sich ja an Segen auf einmal nicht wünschen!« (Materialien und Dokumente, S. 1736f.)

57 29 *der König und der Gewappnete*] Marduk (Jupiter) und Ninurta (Saturn).

31 *der mütterliche war und der Mondseggen*] Joseph identifiziert das Muttererbe mit dem Mond, ganz im Einklang mit dem Horoskop: »Diesem Vatererbe gegenüber steht weniger stark und weniger prägnant das mütterliche Erbtum. [...] Bei gegenseitiger Abwägung beider Komplexe wird man trotz der günstigen Aspektierung innerhalb der väterlichen Erbseite und der dominierenden Opposition dem mütterlich[en] Erbteil wegen seiner doch weit stärkeren Positionen von Mond und Venus einen gleichstarken Einfluss zugestehen müssen, der sich auch wiederum im Schrifttum des Dichters wird nachweisen lassen« (Materialien und Dokumente, S. 1737).

33–58.2 *Gegenscheine von Nabu zu Nergal ... im Ziegenfisch;*] Vgl. Thomas Manns Horoskop: »Er verfügt über einen gewissen Witz, mit dem er aber wegen seiner intellektuellen Schärfe, die ihm in der Opposition von Merkur zu Mars von dem weit stärker gestellten Merkur und der harten Farbe des retrograden Mars im Steinbock zugeteilt wird, wahrscheinlich selbst nur sehr vorsichtig umgehen wird.« (Materialien und Dokumente, S. 1737)

58 5 *Sonnengewalt und Mondesgewalt*] Joseph identifiziert das Muttererbe mit dem Mond, korrespondierend hierzu das Vatererbe in Anlehnung an das eigene Horoskop nun mit der Sonne, deutet also den Segenserben der abrahamitischen Sin-Sippe zu einem Schamasch-Repräsentanten um; ein Musterbeispiel des rhetorischen Witzes. Deswegen lächelt er am Ende seiner Ausführungen befangen (»etwas verzerrt«), doch Jaakob bemerkt glücklicherweise beides nicht.

10 *Steine gelesen*] Auf einem Notizblatt (TMA: Mp XI 1a, Bl. 13) notiert Thomas Mann: »Steine der vorsintflutlichen Zeiten lesen« heißt babylonisch: »Weisheit lernen« (nach Mereschkowskij, Geheimnisse,

S. 149). Es gab im Wesentlichen drei Überlieferungsträger für Bild- und Keilschrifttexte: Steintafeln und -statuen, zumeist gefertigt aus hartem Diorit, Tontafeln, die nach der Beschriftung luftgetrocknet oder gebacken wurden, sowie Papyrus, der sich allerdings nicht bis in unsere Zeit erhalten hat.

- 58 10–11 aus der Zeit vor der Flut] Bezieht sich auf eine Inschrift des Königs Assurbanipal (669–627 v. Chr.), in der dieser sich rühmt, Inschriften »aus der Zeit vor der Flut« lesen zu können (Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 102). Das gleiche Motiv kehrt in Textband I, S. 382²¹ und 387³ wieder. Meissner schreibt, Assurbanipal hatte Freude daran, »Steine zu lesen, die noch aus der Zeit vor der Sintflut stammten« (*Babylonien I*, S. 76; ähnlich II, S. 328).

23 dämonisch Mittelding] Die Sterndeuterei war im monotheistischen Jahwe-Glauben verpönt, symbolisierten die Gestirne doch die Vielzahl von Göttern. Mitteilungen Gottes an die Menschen konnten nur durch Offenbarung (Prophetie) erfolgen.

28–29 die Nacht, die den Tag verbirgt] In der babylonischen Religion galt der Mondgott Sin als Vater des ursprünglichen Sonnengottes Schamasch, ging diesem also voraus. Eines der wiederkehrenden Motive der *Joseph-Romane* ist ebendie Ablösung der vorhistorischen, mythischen (weiblich imaginierten) Urzeit durch die Väterwelt von Abraham, Isaak und Jakob. Während Bachofen dies als Fortschritt in der Menschheitsgeschichte deklariert, gestattet sich Joseph eine eigene Meinung: Es bedarf gleichermaßen des Vaterwie des Muttererbes, des »Segens von oben und unten«. Thomas Manns frühe Bachofen-Distanz ist hier greifbar. Wichtiger vorderhand ist allerdings der Umstand, dass Joseph sich in der Folge mehr und mehr als Muttersohn zu erkennen gibt. Deshalb findet er letztlich auch keinen Platz in der Welt der Väter und des Vatergottes und scheidet aus der Heilsgeschichte des Volkes Israel aus.

- 59 5 Ben-Oni] (hebr.) Sohn des Elends; eigentlich: meines Elends ('on=), im Gegensatz zu Ben-Jamin: Sohn der Rechten (oder des Glückes). Die Assoziation »Oni« mit »On« konnte Thomas Mann bei Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 332 (Nr. 10) finden.

59 15–16 zwei Bäumen im Garten der Welt] Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis in der Mitte des Paradieses (Gen 2,9). In der babylonischen Version des Mythos ist der Weinstock das Lebenssymbol, in der jüdischen der Ölbaum, während in beiden der Feigenbaum als Sexual- und Todessymbol fungiert. So beschreibt es Jeremias in *Das Alte Testament*, S. 76f. In der Verwendung beider Lebenssymbole streicht der Autor abermals den sich abzeichnenden Übergang vom babylonischen zum jüdischen Weltbild heraus. (Die Geschichte handelt in jener Zeit, in der »Israel« zwar schon als Person, aber noch nicht als Volk existiert.) Vgl. auch den Kommentar zu S. 261¹¹.

19 Granatkerne] Die Granatkerne gehören nicht der Feige, sondern dem Granatapfel zu, einem weiteren Fruchtbarkeitssymbol im Alten Orient und in der Antike. Im griechischen Persephone-Mythos (lat. Proserpina) ist die Tochter der Demeter (Göttin des Ackerbaus) einen Granatapfel (bzw. dessen Kerne) und muss daraufhin als Gattin des Hades einen Teil des Jahres in der Unterwelt verbringen. Wenn sie wieder auf die Erde zu ihrer Mutter zurückkehrt, erblüht die irdische Vegetation. Dieser Mythos geht, wie unschwer zu erkennen ist, einerseits auf den altorientalischen Tammuz- bzw. den ägyptischen Osiris-Kult zurück, zum andern ist er hinsichtlich des Genusses des (Granat-)Apfels Parallele des biblischen Sündenfalls. Es ist nicht anzunehmen, dass der Autor Feigen- und Granatkerne verwechselt. Vielmehr steckt ein durchaus programmatischer Mythensynkretismus dahinter, der auf die Gemeinsamkeit, ja Einheit menschlicher Weltdeutungsversuche in den unterschiedlichen Kulturkreisen verweist. Im Aufsatz *Die Bäume im Garten* (1930) schildert Thomas Mann den neben dem Ölbaum zweiten paradiesischen Baum entsprechend: »Der andere ist der Feigenbaum mit Früchten voll süßer Granatkerne, und wer davon isst, der stirbt. Er ist der Todesbaum, dessen Wesensbegriff zugleich hinüberspielt in die Begriffe des Erkennens, der Differenzierung, der Sexualität; der Mondbaum, mit hundertfach schillernden Beziehungen zu einer Mond-Zauberwelt der Nacht,

der Fruchtbarkeit, der sinnlichen Tiefe, und vieles hat er der Welt und der Seele zu geben, wovon der königlich-heitere Segen des anderen nichts weiß.« (GW XI, 861f. Vgl. auch den Aufsatz *Die Einheit des Menschengestes*; GW X, 751–756 u. E III, 301–306.) Auch dies geht auf Jeremias zurück: »Der Feigenbaum, der im Orient phallische Bedeutung hat, ist Todesbaum. Die biblische Erzählung charakterisiert den ›Baum der Erkenntnis‹ schon durch den Effekt als Todesbaum. Die Feigenblätter, mit denen die Gefallenen ihre Scham bedecken, deuten vielleicht an, daß der Feigenbaum gemeint ist. Es liegt aber auch in dem Motivwort ›erkennen‹ (ohne den theologischen Zusatz ›Gutes und Böses‹). In der Weltenlehre ist es eins der Mondmotive.« (Das Alte Testament, S. 76) Dem ist noch hinzuzufügen, dass besonders in den Mittelmeerländern die Feige als Symbol der Vulva gilt. Das Feigenblatt, das die Feige verdeckt, ist also ein sehr sinnreiches Symbol.

59 22 Vollmond der Sommersonnenwende] Aus Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 76 hatte Thomas Mann exzerpiert: »Wenn der Mond voll ist, hat er seinen Höhepunkt erreicht, den der Mythos (insbesondere beim Vollmond der Sommersonnenwende) als Hochzeitpunkt ansieht. Von da an aber wendet der Mond sein Gesicht wieder der Sonne zu, in der er dann schließlich versinkt« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 31). Am Tag der Sommersonnenwende hatte Jaakob geheiratet (siehe Textband I, S. 249¹¹⁻¹²); darauf scheint Joseph mit der Doppeldeutigkeit von »Hochzeitpunkt« anzuspielen und damit indirekt auch auf einen Vergleich von Jaakob und Adam mit seinen beiden Frauen Eva (der »Rechten«) und Lilith.

60 20 der Winter war dürr] »Die Hauptregenzeit ist in Babylonien im November und besonders December. Erst im Mai hören die Güsse ganz auf, werden aber schon in den vorhergehenden Monaten immer weniger.« (Hommel, *Geschichte*, S. 187) Jaakobs Sorge um Regen ist also berechtigt, da sich das Klima in Kanaan nicht wesentlich unterscheidet. Es ist zu berücksichtigen, dass der Jahreswechsel im babylonischen Kalender mit dem Monat Nissan im März/April beginnt, während die gegenwärtige Handlung im letzten Monat des Jahres, Adar (vgl. Textband I, S. 34), spielt.

60 24 Spätregen] Vgl. Benzinger: »Reichlicher Winter- und Spätregen sind für eine gute Ernte unerläßliche Bedingung. Namentlich das Ausbleiben des Spätregens hat die allernachteiligsten Folgen« (Archäologie, S. 20; Thomas Mann exzerpiert diese Stelle in Mat. 4a/11; TMA) und Weber: »Daher ist in guten Jahren, d. h. wenn starke Frühregen (in der Antike oft schon vom Laubhüttenfest an) und Spätregen (bis Mai) eingetreten sind, gute Getreideernte in den Tälern und starker Blumen- und Graswuchs an den Berghängen zu erwarten, während allerdings beim Ausbleiben der Früh- und Spätregen die absolute Dürre des Sommers, die alles Gras verdorren läßt, sich über mehr als zwei Drittel des Jahres erstrecken kann und dann vor allem die Schafhirten auf auswärtigen Zukauf von Getreide in der Antike aus Aegypten, oder auf Fortwanderung angewiesen waren.« (Das antike Judentum, S. 12f.) Das Ausbleiben des Spätregens wird später die Brüder Josephs zwingen, in Ägypten Getreide zu kaufen, wodurch es zum Wiedersehen mit Joseph kommt.

61 6 der Wind geht von Gilead] Von Hebron, dem gegenwärtigen Handlungsort aus gesehen liegt Gilead im Nordosten. Es handelt sich also um einen trockenen und kühlen Wüstenwind, der Jaakob befürchten läßt, der entblößte Joseph könne sich verkühlen (vgl. Textband I, S. 45³²⁻³³).

10 Manneswasser] Angelehnt an bin Gorion: »Wenn aber der Herr will die Erde mit Früchten segnen und seinen Geschöpfen Nahrung geben, so öffnet er des Himmels gute Kammern und gibt der Erde von dem besten Wasser, welches Manneswasser ist; die Erde wird dann schwanger gleich einer Braut, welche den ersten Mann erkannt hat, und was aus ihr sprießt, ist von Segen.« (Sagen. Urzeit, S. 10; von Thomas Mann am Rand angestrichen)

11-12 die Anger voll Schafe] Nach Ps 65,14.

14 vom Strome Tawi] Nach bin Gorion, Sagen. Urzeit, S. 112: »Es ging aus von Babylon ein Strom, der hieß Tavi, der wässerte die Erde einmal in vierzig Jahren, und also empfing die Erde zu Anfang ihren Trank. Aber der Herr bestimmte über sie, daß sie von nun

an sollte vom Himmel getränkt werden. Viererlei waren die Gründe, warum er dies tat: zum ersten, auf daß die Gewalttätigen nicht alles Wasser auf ihre Äcker leiten und des Nachbars Land verdorren lassen sollten; zum zweiten tat er dies, um die schädlichen Dünste von der Erde besser abzuspülen; zum dritten, auf daß die Höhen ebenso getränkt würden wie die Tiefen; zum vierten, auf daß aller Augen emporschauen sollten zum Himmel.« Die Stelle wurde von Thomas Mann exzerpiert (TMA: Mp XI 1a, Bl. 147).

- 61 22 Cherubu ... Jophiel] Die Cherubim, im Alten Testament meist Wächter und mythologische Wesen unterschiedlicher Art, werden dort nicht namentlich genannt. Jophiel (hebr.: Schönheit Gottes) wird in späterer Zeit als einer der sieben Erzengel angeführt. Bei bin Gorion erscheint Jophiel als Lehrmeister Seths, eines Sohnes von Adam (Sagen. Urzeit, S. 268).

31–32 Amoriter ... Jehbusiter] Vgl. Ex 3,8 und 17. Zu den einzelnen Völkern siehe Glossar.

- 62 6 Elohim] Bezüglich der Singular-Plural-Problematik siehe den Kommentar zu S. XIII^{19–20}. In Hs. steht Elohim auch S. 62³² im Plural (»enthüllten«). Es ist unklar, ob die Änderung von Thomas Mann oder von einem Lektor stammt. Trotz grammatikalischen Plurals dachten Jaakob und Joseph jedenfalls bereits an einen Gott, auch wenn sie sprachlich mitunter »rückfällig« werden.

18 die Stätte und den Zugang] Jaakobs Traum zu Luz vom Zugang zum Himmel (Himmelsleiter) wird im Kapitel Die Haupteerhebung geschildert.

25 die Hand unter die Lende] (Oder: unter die Hüfte) Gehörte zum Schwurritual der Hebräer; vgl. Gen 24,2–3 und 47,29. Der Thora-gelehrte Benno Jacob bietet folgende Erklärung: »Vers 2b soll nach der verbreitetsten Ansicht das Anfassen des Zeugungsgliedes und einen besonderen Schwurritus bedeuten, sei es, weil es als Quell der Manneskraft und zumal bei Abraham nach der Beschneidung besondere Heiligkeit hatte, sei es, weil es Ausgangspunkt der Nachkommen ist« (Genesis, S. 514). Auf diese Bibelstellen wird auch in Textband II, S. 187²¹⁸ angespielt. Bei der Jeremias-Lektüre (Das

Alte Testament) notierte Thomas Mann: »Der Schwur wird beim Phallus geleistet. ›Lege deine Hand unter meine Lende.« Der Schwörende steht in einem durch 7 vertikale u. sieben horizontale Striche geteilten Kreise u. ruft Gott 7mal an. Die *propagatio generis humani* ist heilig, daher der Phallus-Schwur. Grund des Phalluskults und des Kultes der Muttergöttin (Ištar, Isis). Mythologisierung u. kultische Anwendung führen zu Travestie u. Unzucht. Der Phallusdienst hervorgegangen aus schuldloser Verehrung des zeugenden Prinzips.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 53)

62 28 bemeistern; um desto] Hs.: »bemeistern, und desto«.

31 Luz] Hs.: »Lus«.

63 5 uns liebt und Lust zu uns hat] Solche Formulierungen finden sich in 2 Sam 20,22 und Ps 18,20.

6 Opfers aufsteigen läßt] Hs.: »Opfers gerade aufsteigen läßt«. – Das sog. Brandopfer (*'ola*) ist eine Opferart, bei der das Opferfleisch durch Verbrennen Jahwe ganz dargebracht wird und der Opferduft zu ihm »(hin)aufsteigt« (hebr. *'ala*).

8 Noema] Der Name kommt im Kapitel *Von Lamech und seiner Strieme von Der junge Joseph* in der Schreibweise »Naëma« vor (Textband I, S. 536¹⁷). Da die Kleinbuchstaben »a« und »o« in Thomas Manns Handschrift oft sehr ähnlich sind, kann es sich auch um eine nicht intendierte Varianz handeln. In der Regel nutzt der Autor aber Variationsmöglichkeiten, die die vokalisches nicht fixierte und daher oft unterschiedliche Aussprachen zulassende hebräische Schrift bietet (siehe auch Glossar S. 1649). – Eifersucht als Beweggrund für Kains Mord an Abel ist der Bibel fremd. Dies findet sich jedoch in einer jüdischen Sage bei bin Gorion: »Da entbrannte ein Haß und ein Neid in Kains Seele, daß sein Opfer nicht angenommen worden war; aber nicht allein das war es, sondern die Zwillingsschwester Habels war schöner denn alle Weiber. Da sprach Kain bei sich: Ich werde meinen Bruder totschiagen, und sein Weib wird mein werden.« (Sagen. Urzeit, S. 135)

9–10 vom Geschlechte Habels, des Zeltbewohners] Die Idee von Kain und Esau als Ackerbauer und Sonnenmenschen, Abel und Jaakob hin-

gegen als zeltbewohnende Hirten und Mondmenschen übernimmt Thomas Mann von Jeremias: »Der Mann des Feldes, Esau, kann auch als Ackerbauer gelten und der in Zelten wohnende Jakob als Hirte. Es ist das der Gegensatz wie bei Kain und Abel.« (Das Alte Testament, S. 316)

- 63 12–14 Weisheit und Sprache ... zu nennen weiß.] erinnert stark an die Selbstanpreisungen ägyptischer Weisheitslehren, die dazu verhelfen wollen, »eine Rede zu erwidern dem, der sie sagt und eine Botschaft zu beantworten dem, der sie sendet« (Lehre des Amenemope). Alles benennen zu können, lehren die »Onomastika«, nach Sachgruppen gegliederte Listen »von allem, was Ptah geschaffen und Thot niedergeschrieben hat«.

22–23 in lebendigem Wasser wusch] In fließendem Wasser; dazu Benzinger: »Die Brunnen (b^e’êr) sind künstlich hergestellte Gruben, in denen sich das Wasser einer unterirdischen Quelle oder das Grundwasser sammelt, daher die Bezeichnung als »Brunnen mit lebendigem Wasser« im Gegensatz zu den Zisternen mit ihrem Regenwasser« (Archäologie, S. 208); vgl. auch den Kommentar zu S. 628–29.

23 Hanok] Hs.: »Henoch«.

27 belesen in der Schreiftafel des Geheimnisses] Thot bzw. Hermes (Trismegistos) sind die jeweiligen Parallelgestalten zu Henoch. Deshalb ist Henoch belesen in den geheimen (sumerisch-babylonischen) Schriften.

30 Metatron] Der Name des höchsten Engels in nachbiblischen, insbesondere kabbalistischen Texten (von griech. »metà thrónou«: beim Thron), der als Schreiber des himmlischen Hofstaats und Bewahrer der göttlichen Geheimnisse auftritt. Nach der Sage (z. B. bin Gorion, Sagen. Urzeit, Kap. 25: Von Henoeh-Matatron, S. 293–308) nimmt Gott Henoch zu sich an seinen Thron. Wie die Hs. zeigt, übernahm Thomas Mann zunächst die im Hebräischen bevorzugte Schreibung »Matatron« von bin Gorion, korrigierte sie aber nachträglich. Grundlage für seine Entscheidung dürfte der folgend Brief von Hans Ludwig Held, dem Autor der Studie Das

Gespenst des Golem und Gründer der Münchner Zentralbibliothek, vom 21.7.1927 gewesen sein: »Das gewünschte Wort ›Metat(h)ron‹ ist eigentlich griechisch und bezeichnet den vornehmsten Erzengel. Etymologisch ist der Begriff entweder zu deuten als μετα θρονος = μετα θρονου [sic] τοῦ κυρίου = ›der vor dem Thron des Höchsten steht‹, darum ›Engel des Angesichts‹ oder aber μετα τυραννου d.h. ›dem Gott zunächst stehend‹. In der jüdischen Theologie wird Henoch mit dem Erzengel Metatron gleichgesetzt. Häufig erscheint der Begriff Metatron auch als Gleichsetzung für den Erzengel Michael [Anmerkung: Michael = Wer ist wie Gott?]. Metatron wird im Talmud auch als ›Knabe Gottes‹ oder auch als ›der Alte‹ bezeichnet. Hierüber handelt ausführlich ›Eisenmenger‹, II/397ff. / Im Buch Henoch, cap. 71, wird Henoch zu einer Art Inkarnation des Menschensohns, also des Messias. Interessieren wird Sie, daß eine Legende besteht, nach der die Seele Adams bei seinem Sündenfall aus ihm herausfloh. Diese Seele wird später die Seele Henochs. Wenn Sie darüber Näheres wissen wollen, dann müssen Sie den vorgenannten Eisenmenger – es handelt sich um etwa 20 bis 30 Seiten, wie ich aus dem Kopf schätze, – einsehen. / Die Form ›Matatron‹ existiert nur im späten Talmud und in der Kabbala und hat eine Reihe von Bedeutungen wie etwa ›der Fürst der Fürsten‹, ›der Herr der Herren‹ u. Ä. Hier handelt es sich dann auch um Zahlenwerte, die z. B. mit dem Zahlenwert von Schadai (der Herr) zusammengebracht werden, sodaß auch in der Kabbala Henoch gewissermaßen dem Gotte Schadai gleichgesetzt wird. Bemerkenswert ist, daß das Buch Henoch in verschiedenen Redaktionen vorliegt. Die hebräische Fassung ist jedenfalls eine Übersetzung früherer äthiopischer und hellenistischer Fassungen.« (TMA: Mat. 4a/3)

- 63 32 Er schwieg und erblaßte.] Joseph ahnt wohl sein Schicksal als zur rechten Hand Pharaos Erhöhter und erster Schreiber Ägyptens voraus.
- 64 4–12 »Wohl weiß ich ... und unser Vater ...«] Der Stammbaum von Adam bis Noah ist in Gen 5, der von Noah bis Eber, dem Stammvater der Hebräer, in Gen 10 verzeichnet.

- 64 9 der zweite Erste] Thomas Mann an Louise Servicen am 11. 3. 1934: »Noah wird ›der zweite Erste‹ genannt, weil er gewissermaßen der zweite Adam ist und mit ihm die Menschheit nach der Vernichtung durch die Sintflut neu beginnt. Sie können ihn also im Französischen etwa den zweiten Adam oder den Ersten der zweiten Menschheit nennen.« (DÜD II, 149)
- 11 Vater aller Kinder] Hs.: »Vater ist aller Kinder«; »ist« ist undeutlich und wurde wohl versehentlich für gestrichen gehalten, was nicht aufzufallen brauchte, da der Satz ohnehin unvollständig ist.
- 26 von Eber kam Peleg und zeugte den Serug] Es folgt der Stammbaum von Eber bis Abraham gemäß Gen 11, wo allerdings Regu als Sohn Pelegs und Vater Serugs eingeschoben ist.
- 65 1 Phrat] Hs.: »Prat«, korrigiert aus: »Phrat«.
- 4 das Land, das der Herr ihm weisen wollte] Auszug und Wanderschaft Abrahams nach Gen 12ff.
- 8 Dann ging] Hs.: »Da ging«.
- 21 das Land Amenemhets] In der 12. und 13. Dynastie gab es zwischen 2000 und 1700 mehrere Pharaonen dieses Namens. Thomas Mann legte sich also mit dieser Benennung bezüglich der Lebenszeit Abrahams nicht fest.
- 66 11–20 Und es geschah ... Finsternis.] Nach Gen 15,7–12.
- 23 große Dinge] Die aus dem »Bund« mit Abraham resultierende Offenbarung, die dieser und seine Nachkommen vor allen Völkern voraushaben.
- 67 30–68.7 Siehe, ich habe Lust ... dahinschmachten ohne mich ...] Joseph sieht sein Schicksal voraus und beschreibt es in dunkel-visionären Zügen im Stile der biblischen Propheten. Es handelt sich um Teile von Klgl 3,1–7 und 52–57 sowie Ps 35,7–8 und 57,7 in der Übertragung Sturmanns (*Althebräische Lyrik*), den Thomas Mann (TMA: Mp XI 2a, Bl. 78) exzerpierte. Vgl. auch den Kommentar zu S. 1777^{28–30}.
- 68 19–21 ich habe vor ... kleiden wird.] Auf dieses Versprechen wird Joseph im Kapitel *Das bunte Kleid* (Textband I, S. 457^{9–11}) eingehen.
- 28 Damu] »Name bez. Beiname des Tamuz, vielleicht Nebenform

seiner Bezeichnung *dumu* ›Kind‹ in den Tamuz-Liedern« (Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 254).

- 68 30 Nezer] Jeremias: »nšr = grünen, sprossen. Der Prophet ist der Verkünder bez. Bringer des ›Weltenfrühlings‹. So deutlich Jes 11,1 (der kommende David als nešer), ferner Dan 11,7« (*Das Alte Testament*, S. 274). Jes 11,1–10 übersetzt Jeremias mit: »Aus dem Baumstumpf Isai schlägt ein Reis aus und ein Zweig (nešer) bricht aus seiner Wurzel hervor« (ebd. S. 599; vgl. auch Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 206 u. 217). Diese Bibelstelle ist vor allem bekannt durch das von Michael Praetorius neu vertonte und 1609 im Sammelwerk *Musae Sioniae* herausgegebene »alt Catholisch Trierisch Christliedlein« (zitiert nach der ältesten überlieferten Handschrift des Karthäusers Conradus) *Es ist ein Ros' entsprungen*, wobei »Reis« (lat. »virga«) – wohl begünstigt durch die Assonanz zu »virgo« (Jungfrau) – in der christlichen Tradition zum Mariensymbol »Rose« umgedeutet wurde. Das Wort »nezer« ist ferner, worauf Thomas Mann hier nicht eingeht, mit messianischen Heilserwartungen verknüpft. In diesem Sinne ist »Spross«, »blühender Reis« schon bei Jesaja zu deuten. In Mt 2,23 wird der Ort Nazareth mit »nezer« etymologisch in Verbindung gebracht, damit sich die Prophezeiung des Jesaja erfülle.

Zweites Hauptstück: Jaakob und Esau

- 70 1–2 ZWEITES HAUPTSTÜCK: ... Mondgrammatik] Kapitel- und Abschnittsüberschriften fehlen weiterhin in der Handschrift, doch sind neue Abschnitte mit (nachträglich eingefügten) Bleistiftmarkierungen gekennzeichnet.
- 6 Eliezer] Der Text von Gen 15,2 ist verstümmelt. Jeremias vermutet, dass Eliezer ein Sohn Abrahams sei »von einer Sklavin, vielleicht geboren während des Aufenthaltes der Abrahamsleute in Damaskus« (*Das Alte Testament*, S. 306).
- 8 Damaschki] Hs.: »Damaskus«.
- 12 Halbbruder Jaakobs] Der Name Eliezer kommt zwar in der Bibel

öfter vor, nicht jedoch im Umfeld Jakobs. Auch dessen Söhne Damasek und Elinos sind nicht biblisch. In Hs. trennt der Autor den Namen »Jaa-kob« und nicht, wie man erwarten würde, »Jakob«. Die Einfügung des zweiten »a« ist nämlich ein Indiz dafür, dass Thomas Mann auf die möglichen etymologischen Wurzeln des Namens rekurriert: auf »er [Gott] möge schützen«, »er [Jakob] hielt die Ferse« (nach Gen 25,26) und vor allem auf die volksetymologische Version »er betrügt«, wie es Gen 27,36 nahelegt. Von der mit seinem Namen verbundenen betrügerischen List handeln viele biblische und spätere außerbiblische, sich von der geschichtlichen Gestalt schließlich ablösende Geschichten von Jakob (auf ihre Tradition scheint noch Jurek Beckers Roman *Jakob der Lügner* von 1969 zurückzuweisen), der so als eine Art alttestamentlicher ›Trickster‹ und Schelm fungiert – ein Erbteil auch Josephs, der bei Thomas Mann ja zunehmend aus der Tammuz-Adonis-Rolle in die des Hermes, des göttlichen ›Tricksters‹ schlüpft.

70 17 Abraham] Hs.: »Abram« (so auch im ganzen Kapitel).

20 *gelächtervollerweise*] Es ist auffallend, wie viel bei der Verkündigung einer Nachkommenschaft für Abraham und Sarah gelacht wird. Jeremias sieht dieses Lachmotiv als Ankündigung einer ›neuen Zeit‹ durch eine Erlöserfigur. »Die neue Zeit wird als ›ver sacrum‹ durch das Lach-Motiv angekündigt in Verbindung mit der Ankündigung der Zeugung. Das Lachmotiv durchzieht die Erzählung von der Ankündigung der Geburt des Isaak: P 17,17 Abraham lacht bei der Zusage der göttlichen Männer; 18,12 (J₂) lacht Sarah, weil die Unfruchtbare fruchtbar werden soll; 18,13 fragt Jahve: warum lacht Sarah?, 18,15 sagt Sarah: ich habe nicht gelacht, Jahve antwortet: du hast doch gelacht. 21,6 (JE) sagt Sarah: Ein Lachen hat mir Gott bereitet, jeder, der von mir hört, wird über mich lachen. E 21,9 sieht Sarah, wie der Sohn der Hagar ›lacht.« (Das Alte Testament, S. 279; alle Stellenangaben beziehen sich auf die Genesis, wobei Jeremias hier die Quellen unterscheidet; J: Jahwist, E: Elohist, P: Priesterschrift. Eine Notiz zur diesbezüglichen Jeremias-Lektüre findet sich in TMA: Mat. 4a/16.) Die christliche Exegese (Clemens Alexandrinus)

»hört in der Stimme, die dem unfruchtbaren Weibe Freudenbotschaft verkündet, die Stimme des Logos, stellt diese Fruchtbarmachung mit der Umwandlung der Wüste in Fruchtländ in Parallele und sieht in beidem eine Symbolik der von Christus gebrachten neuen Zeit.« (Ebd. S. 279) Dies erinnert an den Jubel um die jährliche Neugeburt des Tammuz-Adonis mit dem Wiedererwachen der Vegetation (vgl. besonders Textband I, S. 431⁹-18) und an das christliche Osterlachen (*risus paschalis*).

70 23 *der wahrhaftige Sohn*] Hs.: »der wahrhaftige Sohn«. – Dies ist zugleich die Bedeutung des sumer. Gottesnamens Dumuzi (siehe Glossar S. 1614).

31-71.1 *beide auf einmal*] In der Familie des Autors gab es – analog zu den Eliezer-Gestalten – zwei Bedienstete gleichen Namens in zwei Generationen. Sowohl das Kindermädchen Thomas Manns wie auch das seines Vaters hießen Ida. »Sie [die ältere Ida] starb indessen bereits 1880, als Tommy fünf Jahre alt war, und in seinen späteren Erinnerungen vereinigten sich die beiden Fräulein Ida zu einer einzigen, in manchen Zügen fiktiven Gestalt.« (Mendelssohn 1996 I, S. 69) Das gemahnt an die verschiedenen Küchenmädchen (*filles de cuisine*) im ersten Teil von Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu*, die eine »personne morale« oder »institution permanente« gebildet hätten: »Das Küchenmädchen war sozusagen eine juristische Person, eine ständige Einrichtung, der einige unveränderliche Attribute eine gewisse Kontinuität und Identität gewährleisteten durch eine Reihe aufeinanderfolgender Verkörperungen hindurch, unter denen sie erschien: denn wir hatten niemals zwei Jahre hintereinander dasselbe.« (*Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* 1. Unterwegs zu Swann. Aus dem Französischen übers. v. Eva Rechel-Mertens; revidiert v. Luzius Keller. 5. Aufl. Frankfurt a.M. 2003, S. 119)

71 8 *Josephs*] Hs.: »Josiphs«.

10 *um so weniger Ursache*] Hs.: »umso weniger Ursach«.

13 *Joseph*] Hs.: »Josiph«.

15-16 *Rebekka ... für Jizchak gefreit*] Jeremias: »Die Bezeichnung des

Sendboten, der für Isaak um Rebekka wirbt als Knecht und als Hausältester [...] soll jedenfalls identisch sein mit dem 15,2 genannten Eli'ezer.« (Das Alte Testament, S. 307) Details der Brautwerbung entnahm Thomas Mann der Bibel (Gen 24).

71 17–18 Monde und Mondsicheln ... an den Hälsen seiner zehn Dromedare] Sie dienten als Amulette: »[...] und selbst Tiere versah man mit solchen Schutzmitteln: kleine Monde brachte man an den Hälsen der Kamele an.« (Muckle, Geist, S. 236)

20 Mahlschatz] »schatz, kostbarkeit, welche als pfand bei verlobung oder vermählung von den verlobten einander geschenkt wird«, aber »auch mitgift, heiratsgut« (DWB 12, Sp. 1458).

23 Rebekka's] Hs.: »Rebekkas«. – Der Genitivapostroph bei Vokalendungen findet sich in der Handschrift oft nicht, obwohl Thomas Mann großen Wert auf die Ausführung im Druck legt. Andererseits ist auch der Erstdruck mit dem Setzen des Apostrophs nicht immer konsequent, vgl. den Kommentar zu S. 5620.

24 Nahors Stadt] Auch in der Bibel nicht spezifiziert (Gen 24,10); es handelt sich, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, um die Stadt Charran, wo Laban und Rebekka ansässig sind und wo vermutlich auch Nahor, der Bruder Abrahams, nach Gen 11,26, wohnte.

72 1–2 des Alten Ich ... nach hinten offenstand] Diesen Gedanken wird Thomas Mann in seinen Reden und Aufsätzen immer wieder variieren, so in *Die Einheit des Menschengestes* (1932): »Das antike Ich und sein Bewußtsein von sich war ein anderes als das unsere, weniger ausschließlich, weniger scharf umgrenzt. Es stand gleichsam nach hinten offen und nahm vom Gewesenen vieles mit auf, das es gegenwärtig wiederholte, das mit ihm »wieder da« war.« (GW X, 755) In fast identischer Formulierung findet sich der Gedanke auch in *Freud und die Zukunft* (1936), wo er mit einem Verweis auf Ortega y Gasset breit entfaltet und mit historischen Beispielen versehen wird, so mit Napoleons apodiktischer Selbstmythifizierung: »Ich bin Karl der Große.« (GW IX, 496) Im Essay *Joseph und seine Brüder* (1942) kommt der Autor noch einmal darauf zurück und

schildert seine Romanfiguren als »Menschen, die so recht nicht wußten, wer sie waren, oder die es auf eine frömmere, tiefergenaue Art wußten als das moderne Individuum: deren Identität nach hinten offenstand und Vergangenes mit aufnahm, dem sie sich gleichsetzten, in dessen Spuren sie gingen und das in ihnen wieder gegenwärtig wurde.« (GW XI, 659f.) Sie dachten Thomas Mann zufolge eben in den Kategorien der nicht »bezifferbare[n] Zeit« des Mythos (Textband I, S. XXXIV₁), in der sich die Generationen so ineinanderschoben, dass es zu jenen »Zusammenziehungen« von »bezifferbar« zeitlich weit voneinander entfernten Personen und Ereignissen, zu jenen »Verwechselungen und Durchblickstäuschungen« kommt (S. XXXI₃₃₋₃₄), die das große Thema des Vorspiels *Höllenfahrt* und für das Bewusstsein der Personen der *Joseph*-Romane konstitutiv sind. In seinem Essay *Die mythische Erbschaft der Dichtung* (1945) spricht Hermann Broch unter Beziehung auf Thomas Manns mythisches Romanwerk von einem »Einheitsraum immerwährender Gegenwart«, in dem etwa Eliezer »hochbetagt dem Abraham diene und trotzdem, wohl ein Jahrhundert später, den Urenkel Joseph durchs Kinderland führte«. Es ist »der mythisch-mystische, dennoch natürliche Einheitsraum, in dem Jakob den Söhnen die Zukunft ihrer Stämme weisagt, als wäre sie schon längst geschehen; es ist jener methusalemisch jenseitige Einheitsraum einer Gleichzeitigkeit, in dem der Sinn kaum mehr der Sprache bedarf, da Anfang und Ende jeder Abfolge, ohne diese zu zerstören, in eins zusammenfallen, und die Zeit, ohne daß sie aufgehoben wird, sich ins Räumliche wendet« (Werkausgabe IX.2, S. 206; vgl. auch das Kapitel *Das mythische Ich* in Assmann 2006, S. 37–61).

72 3 eigenen] Hs.: »engeren«.

4–5 Erinnerungs- und Wiedererzeugungsform] Diesen hier geäußerten Gedanken liegt das zyklische Geschichtsmodell zugrunde, das sich besonders nach dem Ersten Weltkrieg teils im Zuge der Schopenhauer- und Nietzsche-Rezeption, teils aufgrund direkter Resorption orientalischer Religionsphilosophien und Mythologien

in unterschiedlichen Ausprägungen niederschlug, und zwar in bewusster Abgrenzung vom linearen »Fortschritts«-Modell, wie es zumal seit der Aufklärung das europäische Denken dominierte. Grundlegend für Thomas Mann wurden in diesem Punkt Mereschkowskij's *Geheimnisse des Ostens* (wobei hier mythische Zeitlosigkeit und die eschatologische Erwartung des »Dritten Reiches« immer wieder ineinander übergehen) und Goldbergs *Wirklichkeit der Hebräer*. Letzterer konstatiert, dass »die in den althebräischen Dokumenten berichteten Vorgänge prinzipiell keine unwiederholbaren einmaligen Vorkommnisse, sondern der Wiederkehr fähige Ereignisse« sind. Das »Wiederholbarkeitsprinzip«, das im Pentateuch durch den Begriff Zikkaron (»Erinnerung«) bezeichnet werde, bedeute »die aktive Wiederherstellbarkeit des metaphysischen Geschehens überhaupt« (*Hebräer*, S. 294). Auf einem Exzerptblatt zu Mereschkowskij's *Geheimnisse* bemerkt Thomas Mann: »Erlebnis der Tammuz-Adonis-Mysterien durch Joseph und innere Aneignung, so, daß das Mysterium zum Schema seines Lebens wird. Imitation und offene Identität. »Einst, Mär und Prophetie. Denn in die Nachahmung des Vergangenen spielt die christliche Zukunft hinein« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 20v). Vor diesem Hintergrund kann man den *Joseph-Zyklus* als eine große Paraphrase der »ewigen Wiederkehr des Gleichen« verstehen, wenngleich nicht in Nietzsches, sondern im Sinne mythischer Zyklizität. Die Reinkarnationen des Eliezer sind hierbei nur die ersten, unmittelbar einsichtigen Ausprägungen dieses Konzepts. Die Titelfigur selbst ist als Wiederholung (*imitatio*) religiöser bzw. mythologischer Vorläufer-Figuren gestaltet, namentlich als irdischer Nachfolger des ägyptischen Osiris und des babylonischen Tammuz. (Der Autor knüpft an Ernst Kris und dessen Begriff »[g]elebte Vita« an; vgl. *Freud und die Zukunft*; GW IX, 492.)

- 72 15 *Gedanke der Individualität*] In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg bildete sich als Reaktion auf den Kollektivismus, worunter insbesondere die politischen Bewegungen von Sozialismus und Nationalsozialismus zu verstehen sind, ein philosophisch-theoreti-

scher Individualismus heraus, dessen oberste Prämisse die Eigenverantwortlichkeit von Tun und Denken war. Er berief sich zumal auf Nietzsche (»Moral ist heute in Europa Heerdenthier-Moral«; *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 202; KSA 5, 124) und suchte öffentliche Wirkung über die Publizistik und eine individuelle Autor-Leser-Beziehung zu erreichen. Die Hauptdokumente der Individualismus-Kollektivismus-Debatte sind im Bereich der Kulturphilosophie José Ortega y Gasset's *La rebelión de las masas* (1929; dt. *Der Aufstand der Massen*, 1931) und Karl Jaspers' *Die geistige Situation der Zeit* (1931). In der Literatur wird der Konflikt von Individuum und Gemeinschaft besonders eindringlich z. B. in Hesses *Steppenwolf* (1927) artikuliert. In diesen Kontext gehört u. a. auch die 1926 von Willy Storrer und Hans Reinhart gegründete Zeitschrift *Die Individualität*. (Ein Aufsatz daraus, nämlich Willy Stokars *Individualistische Menschheitsgeschichte*, befindet sich im Nachlass des Autors: TMA: Mat. 4a/86.) Nach dem hier entfaltenen Argumentationsgang steht das Gemeinschaftserlebnis der »Einheit und Ganzheit, der Gesamtheit, des Alls« (Textband I, S. 72₁₆₋₁₇) am Anfang des »Gedankens der Individualität«, nicht etwa an dessen Ende: Die mythische Denkweise, die Thomas Mann den biblischen Figuren zuschreibt, sollte nämlich in den 20er Jahren zur politischen und gesellschaftlichen »unio mystica«, dem Aufgehen des Ich in der »Volksgemeinschaft«, travestiert werden. Von ihr will Mann freilich von Anfang an nichts wissen. Die gemeinschaftsbildende, Wir-Identität stiftende und in diesem Sinne politisch-kollektivistische Dimension hat ihn kaum je interessiert. Ihm ging es um die individualisierende, Ich-Identität fundierende Funktion des Mythos. Mag ihm dies Anliegen in der Zeit der Arbeit am ersten Joseph-Roman auch noch nicht vordringlich erschienen sein, so wurde ihm jene individualisierende im Gegensatz zur kollektivierenden Funktion des Mythos angesichts des Siegeszuges des Nationalsozialismus immer wichtiger. »Ich erzählte die Geburt des Ich aus dem mythischen Kollektiv«, schreibt er in der Rückschau von 1942 (GW XI, 665). Nicht das Kollektive und Politische,

sondern das »Typisch[e], Generell[e] und Menschheitlich[e]« bildeten für ihn das Kennzeichen des Mythos – im Gegensatz zum »Bürgerlich-Individuellen« (Brief an Karl Kerényi vom 20. 2. 1934; TM/Kerényi, 41), d. h. zu einer in sich geschlossenen Individualitätskonzeption, welche alle früheren Bewusstseinsstände von sich ausschließt und die »Übergänge« außer Acht lässt, die »das Einzelbewußtsein mit dem allgemeinen verbinden« (ebd. S. 72¹⁴⁻¹⁵).

- 72 17–20 die Unterscheidung ... wie in dem Heute] Die nicht vollzogene Persönlichkeitssynthese ist nach C. G. Jung eine Eigenschaft des Kindes wie des »primitiven Menschen«: »Die Persönlichkeit (respektive das ›Selbst‹) befindet sich dann noch auf der Stufe der Vielheit, das heißt es ist wohl ein Ich vorhanden, das aber seine Ganzheit noch nicht im Rahmen der eigenen Persönlichkeit, sondern erst in der Gemeinschaft mit der Familie, dem Stamm oder der Nation erfahren kann; es ist noch im Zustand der unbewußten Identität mit der Vielheit der Gruppe.« (Jung/Kerényi 1999, S. 95) Angesichts der Jung-Rezeption Thomas Manns enthüllt sich die Reise in die Tiefe des Brunnens der Vergangenheit auch als eine Fahrt in die mythische Tiefe der menschlichen Seele. Bei Jung konnte Mann weiter lesen: »Die Einzigartigkeit der Psyche ist eine zwar nie ganz, doch stets annähernd zu verwirklichende Größe, welche zugleich die unerläßliche Grundlage alles Bewußtseins ist. Die tieferen ›Schichten‹ der Psyche verlieren mit zunehmender Tiefe und Dunkelheit die individuelle Einzigartigkeit. Sie werden nach ›unten‹, das heißt mit Annäherung der autonomen Funktionssysteme zunehmend kollektiver« (ebd. S. 102). So weisen also die den Roman beherrschenden Motive des ›In Spuren Gehens‹ und der ›Rollenden Sphäre‹ auf Jung zurück.

28 unter der zwölften Dynastie] Erman/Ranke geben dafür die Zeit von 2000–1788 an (Aegypten, S. 659). Eine exaktere Datierung wie im Falle der Lebenszeit Josephs strebt der Autor nicht an, wohl aber eine später ausgeführte Interpretation der Patriarchengeschichte, wonach Abraham nicht Josephs leiblicher Urgroßvater, sondern

ein fernerer Urahn sei (siehe Textband I, S. 78f.). Vgl. auch den Kommentar zu S. 65₂₁.

72 29 Unterägypten] Die folgende Geschichte von Abraham und Sarai in Ägypten hält sich an Gen 12,10–20.

73 3 schilfsumpfig] Begriff aus Bachofens Terminologie zur Kennzeichnung von Polygamie und Hetärismus zu Zeiten des ›Mutterrechts‹ (vgl. hierzu bes. das Kapitel Huij und Tuij« in Joseph in Ägypten).

15 Geliebte ... Schwester] Die Bezeichnung der Geliebten als »Schwester« ist in der Tat ägyptisch; vgl. den Kommentar zu S. XI₁₂.

18 Sarai als seine Nichte ansehen] Nach Benno Jacob umfasst das hebräische Wort für »Schwester« auch den Verwandtschaftsgrad der Nichte: »Wie Abraham beim zweiten Male auseinandersetzt, war Sara wirklich seine ›Schwester‹, in dem weiteren Sinne, den das Wort im Hebräischen haben kann, nämlich die Tochter seines Bruders, wie auch Lot, sein Bruderssohn, mehrmals sein ›Bruder‹ heißt. Seine Rede ist also doppelsinnig, er sagt die Wahrheit, aber nicht die ganze.« (Einführungen VI.1, S. 286; die Passage wurde von Thomas Mann am Rand angestrichen.)

19–20 wovon er auch] Hs.: »wovon er denn auch«.

25 von ihres »Bruders« Seite genommen] In einem älteren Pyramidentext heißt es über einen verstorbenen König, »er werde die Frauen ihren Gatten nach Belieben fortnehmen« (Erman/Ranke, Ägypten, S. 179).
31–32 sagen mag] Hs.: »sagen kann«.

74 5–6 Amenemhet ... Senwosret] Schränkt die obengenannte Zeitspanne nur unwesentlich ein, denn mit Ausnahme von Sebeknefruré (1792–1788) hießen alle Pharaonen der 12. Dynastie Amenemhet oder Sesostris. Die Schreibung »Senwosret« für »Sesostris« übernahm Thomas Mann etwa von Engelhardt, Die geistige Kultur, S. 33. Generell bevorzugt er, wo er kann, die authentischeren ägyptischen gegenüber den gräzisierten Namensformen.

14–15 die höhere kosmische Bedeutung der Zeugungskraft] Spielt an auf den Mythos von Ishtar in der Unterwelt. Solange sie dort ist,

erlöschen Vegetation und Zeugungskraft. Dieser Mythos war auch den Bibel-Kontributoren geläufig: »Er [ein späterer Dichter aus Jesaias Schule; vgl. Jes 51,2] kennt den symbolischen Jahresmythos von der Urmutter Ištar-Ašera, die in die Unterwelt steigt, so daß alles Leben erstirbt, und die als Segenspenderin mit dem Reichtum eines neuen Frühlings zum Anbruch der neuen Zeit emporsteigt. Diesen Mythos geheimnist er in den Stil der Erzählung von den Geschwistergatten Sarah-Abraham (Ištar-Tamuz). Das Südland (z. B. Ägypten) ist in der kosmisch-mythischen Symbolik Unterwelt [...]. Der Repräsentant des Südländes wird durch den Gottesschrecken gezwungen, Sarah frei zu geben, wie in der »Höllenfahrt der Ištar« die Unterweltsmächte durch göttliches Eingreifen zur Befreiung der Muttergöttin gezwungen werden. Während sie »unten« ist, hört das Zeugungsleben auf.« (Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 312) Solange Sarah demnach als Repräsentantin der Ishtar im »Unterland« Ägypten weilt, ist die Zeugungskraft und allgemein die Vegetation erloschen.

75 9–10 ein zweites Mal] Siehe Gen 20; ein drittes Mal (vgl. S. 75²²) erscheint die Geschichte in Gen 26, diesmal jedoch mit Isaak und Rebekka.

26 aus Anlaß einer Teuerung] Luthers Ausdruck »Teuerung« in Gen 26,1 wird heute meist mit »Hungersnot« übersetzt. Thomas Mann verwendet hier möglicherweise auch die Version nach bin Gorion: »Da machte sich Isaak auf, vor der Teuerung nach Ägypten zu ziehen« (Sagen. Erzväter, S. 372).

28 Abraham] Hs.: »Abram«.

77 2 Joseph, Jaschup oder Jehosiph] Varianten, die durch die vokalfreie Notation des Hebräischen bedingt sind. Der Name »Jašup-el« taucht (neben »Jakob-el«) auf einer Liste eroberter kanaänischer Städte durch den Pharao Thutmosis III. (16. Jh.) auf (Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 199). Benzinger (*Archäologie*, S. 125, Anm. 5) übersetzt die Stadt mit »Joseph-el«. Damit stand für Thomas Mann die Assoziation von Joseph und Jaschup offen, was nicht selbstverständlich ist, da die Bibel zwischen den beiden Namen unter-

scheidet. So heißt etwa ein Sohn Issakhars Jaschub (vgl. Gen 46,13). Offenbar war Mann fasziniert von der Spekulation Jeremias', die beiden Ortsnamen könnten Gänge bezeichnen und auf Stammnamen zurückgehen. Damit würden seine Hauptfiguren an historischer Authentizität gewinnen. – Die in Ps 81,6 vorkommende Schreibung »Jehoseph« wird wegen des unverkürzten »Jahu« bzw. »Jehovah« als korrekte Form von »Joseph« angeführt, wobei sich der Autor hier die Freiheit einer varianten Lautung (»Jehosiph«) nimmt, wahrscheinlich um sie Josephs ägyptischem Pseudonym Osarsiph/Usarsiph anzunähern.

77 8–9 Aufgabe des individuellen Daseins] Nimmt auf die Individualismus-Problematik Bezug (siehe die Kommentare zu S. 72₃ u. 72₁₅). Hierbei ist »Aufgabe« durchaus doppeldeutig: Zunächst im Sinne von »Pflicht« verstanden, führt die Angleichung an ein mythisches Schema zur »Aufgabe«, d.h. zum Verlust des individuellen Daseins.

15–16 Ich und Nicht-Ich] Diese Begriffe stammen ursprünglich aus der Philosophie Fichtes. In dessen Terminologie ist das »absolute Ich« der Urgrund alles Erkenntnisvermögens. Dem steht als Abgrenzung das »Nicht-Ich« gegenüber. Die wechselseitige Bedingtheit aufzuweisen und die zugrundeliegende Einheit dieser beiden Kategorien nachzuweisen ist das Ziel der romantischen Identitätsphilosophie (Schelling), mit der Thomas Mann freilich wenig anfangen konnte, obwohl sie sich aus denselben Quellen speist, auf die sich auch er beruft: auf Meister Eckhart, Jakob Böhme, Angelus Silesius und andere Mystiker. Novalis exerziert in seinen Fragmenten Fichte und Schelling folgendermaßen: »Ich = Nicht-Ich – höchster Satz aller Wissenschaft und Kunst.« (Schriften II, S. 542) Schopenhauer sieht durch das Mitleid »die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben« (Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 18).

24 Erscheinung offener Identität] An Louise Servicen, 24.6.1934: »Ihre Deutung des Wortes ›Offene Identität‹ ist zutreffend. Identité non circonscrite ist die richtige Übersetzung.« (DüD II, 155)

- 77 26 Selbstgefühl bestimmt.] Der folgende Absatz ist in Hs. durch einen leichten Bleistiftstrich abgeteilt, was bedeutet, dass Thomas Mann hier zunächst einen neuen Abschnitt vorsah.
- 78 17 natürlicher Sohn] Außerehelicher, aber anerkannter Sohn; vgl. Goethes Drama *Die natürliche Tochter* (1803).
- 19 überm Wasser Euphrat] Jenseits (östlich) des Flusses Euphrat.
- 79 2 geistig] Hs.: »geistlich«. – »Geistig« und »geistlich« scheinen in der Folge nicht streng auseinandergehalten zu sein (vgl. Textband I, S. 80²²⁻²³ u. 81¹⁴).
- 25 aus ural-altaischer Sphäre] Die angenommene Herkunft der Hehtiter aus Zentralasien konnte in den bekannten Quellen nicht verifiziert werden. Benzinger (*Archäologie*, S. 46f.) charakterisiert sie zutreffend als Indogermanen. Nach älterer Lehrmeinung ist das Herkunftsgebiet der indogermanischen – bzw. im heutigen Sprachgebrauch indoeuropäischen – Völker Zentralasien, also das Gebiet zwischen Ural und Altai. Deshalb könnte sich Thomas Mann dies selbst erschlossen haben.
- 33 Seir] Hs.: »Seir«.
- 80 3 Kepsweiber] Nebenfrauen.
- 9–10 unter den andern Ebräern] Thomas Mann fasst die Moabiter und Ammoniter – nach Jeremias (*Das Alte Testament*, S. 298) »mit den biblischen Hebräern eng verwandt« – als Nachkommen Ebers auf, was für die Edomiter als Nachkommen Esaus ohnehin zutrifft. Wir befinden uns in ebenjener Zeit, als sich die Israeliten (»Jakobssöhne«) in Abgrenzung zu anderen hebräischen Stämmen eine eigene Identität zulegen und jene in späteren Zeiten sogar bekämpfen.
- 17 Gottesstreiter] Nach Gen 32,29 die volksetymologisierende Deutung des Namens »Israel«. Thomas Mann bevorzugte offenbar die oftmals als wahrscheinlicher angesehene Deutung: »Es herrscht Gott / Es möge Gott herrschen«, wie eine Notiz nahelegt: »Israel soll »Gotteskämpfer« bedeuten. Zweifelhaft.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 135)
- 17–18 räuberisch-kriegerischer Wüstenstamm] Vgl. Benzinger, *Archäo-*

logie, S. 57: »Die Israeliten kamen als Nomaden ins Land. [...] Von irgendeinem Luxus, der das Leben verfeinern könnte, weiß der Beduine nicht viel; aber er braucht doch manche Erzeugnisse des Kulturlandes (z. B. Waffen, auch Getreide). Sie billig zu erlangen, macht er seine Raubzüge ins Gebiet der ansässigen Bevölkerung. Zu Händeln mit seinesgleichen fehlt die Gelegenheit nie. Um Weideplätze und Quellen entspinnt sich leicht ein Kampf«.

- 80 25 ein schnaubender Kriegsherr] Die Wandlung vom »Kriegsgott« und »racheschnaubenden Kriegsheld« Jahu zum »Reichsgott« Jahwe beschreibt u. a. Muckle (Kultur, S. 249). Engelhardt beschreibt den frühen Jahwe als Gott der Natur- und Vulkankatastrophen (Die geistige Kultur, S. 175) und weiter: »Als Kriegsgott ist er unheimlich und heftig, ja leidenschaftlich, jähzornig und wild.« (Ebd. S. 177)
- 32 auf einen Mann] Bei dem Mann, »dem wohlzuwollen« Jahu »allen vernünftigen Grund hatte«, handelt es sich um Moses. Die folgende Beschneidungsgeschichte paraphrasiert Ex 4,24–26. Deutungen der Beschneidungszeremonie liefern Jeremias (Das Alte Testament, S. 359) und Benzinger (Archäologie, S. 126–128).

- 81 3 mit einem Steinmesser] Siehe den Kommentar zu S. 126⁵⁻⁶.
- 5 mystische Formel] »Du bist mir ein Blutbräutigam.« (Ex 4,25) – Die Bedeutung der rätselhaften Wendung »chathan dammim« hat Martin Buber aufgehell: »chathana heißt arabisch beschneiden, und da man bei den alten Arabern, wie bei manchen Stämmen noch heute, erst die mannbaren Jünglinge, und zwar vor der Hochzeit, beschnitt, war der Bräutigam ein chathan.« (Buber 1994, S. 75; siehe auch den Kommentar zu S. 25¹⁷⁻¹⁸.) Thomas Mann kannte Goldbergs eigenwillige, aber doch ähnliche Deutung: »Zipporah, welche die Situation intuitiv erfäßt, nimmt die Beschneidung vor und wirft die Vorhaut der Erscheinung vor die Füße (so ist die Stelle aufzufassen). [...] Diese Handlung begründet sie richtig folgendermaßen: ›du bist in Bezug auf mich ein Chatan damim‹ – was mit ›Blutsbräutigam‹ natürlich nichts zu tun hat. Das Verbum chatan bedeutet nämlich: ›durch Heirat in ein Verwandtschaftsverhältnis treten‹, woraus sich ergibt, daß das Sub-

stantiv chatan ebenso der ›Bräutigam‹, als der ›Schwiegersohn‹, als der ›Schwiegervater‹ heißt. Ferner: damim ist Plural von dam ›Blut‹ und bedeutet ›die Blutungen‹, die ›Blutergüsse‹ – aber auch die ›Blutsarten‹. Zipporah erklärt also Mose den Vorfall sowie ihre Handlungsweise, indem sie sagt: ›du (Mose) bist in Bezug auf mich ein Verbundener verschiedener Blutsarten‹ (d.h. wir haben uns geheiratet, wiewohl wir verschiedenen Blutes sind: ich, Midjaniterin, du, jakobitischer Hebräer).« (Hebräer, S. 225f.) Damit begründet Goldberg den Angriff auf Moses durch einen fremden Gott (also nicht Jahwe). Thomas Mann folgt Goldberg hier insoweit, als er den Anschlag Jahu, dem Gott eines kriegerischen Wüstenstammes, zuschreibt. Wie dieser Wüstenstamm dann in den Israeliten aufgeht, so geht Jahu in Jahwe ein. In der Deutung, dass es Jahu = Jahwe ist, dem Zipporah die abgeschnittene Vorhaut an die Scham wirft, folgt Thomas Mann, wie Fischer 2002, S. 338 gezeigt hat, Eduard Meyer, *Die Israeliten*, S. 59.

81 6 in unsere Sprache] Hs. (richtiger): »in unserer Sprache«.

12 Abrahams] Hs.: »Abrams«.

14 geistige] Hs.: »geistliche«.

30 »Be-ti-ja«] Als alter Ortsname in den Quellen des Romans nicht nachweisbar; vielleicht von Thomas Mann nach dem Muster von Bet-el (»Haus des El«) erfunden, wofür die sinnwidrige Trennung spricht.

32 vor den Tagen des Gesetzgebers] Gemeint ist die Zeit vor Moses (nicht etwa vor Hammurapi, wie man wegen Sinear vermuten könnte, und von dem schon mehrfach als »dem Gesetzgeber« die Rede war). Dazu Jeremias: »Ist der dem Tetragramm zugrunde liegende Gottesname Jahu [...] auch bereits für die vormosaische Zeit denkbar?« (Das Alte Testament, S. 272) Der Autor bejaht dies und führt mehrere Vorkommnisse eines babylonischen Götternamens »Ja've« an, auf die sich Thomas Mann mit der Formulierung »es ist bezeugt« bezieht. Gerade in der Zeit Amenophis' III. (also der Zeit des Romans) ist der Gottesname JHW (also Jahu) in einer Inschrift des Tempels von Soleb (Nubien) belegt (»Land der Schasu-

Nomaden des JWH«) – was aber Jeremias und Thomas Mann unbekannt war.

- 82 2–3 Baum beim Heiligtum Siebenbrunnen] Nach Gen 21,31–34. Gemeint ist Beerscheba, der Ort, dessen Name meist mit »Eidbrunnen« übersetzt wird. Thomas Mann bezieht sich wiederum auf Jeremias: »'el 'olâm, Gott der Welt im Sinne der in Zeitläuften sich abrollenden Welt. [... Gen] 21,33 pflegt beim Heiligtum Siebenbrunnen (Be'eršeba') Abraham einen heiligen Baum, und nennt seinen Namen Jahve 'el 'olâm« (Das Alte Testament, S. 271; vgl. Glossar S. 1616, Eintrag »El Olam«).
- 7 Abrahams] Hs.: »Abrams«.
- 11 Schimeon] Hs.: »Simeon«; so auch im Folgenden.
- 16 was Ur-Abram tat] Vgl. Gen 14,14–16.
- 21–22 umwohnender Glaubensverwandten] So Hs. und ED; hier wäre statt des Genitivs der Akkusativ zu erwarten.
- 24 Gojim] (hebr.) Völker; allgemeine Bezeichnung für Nichtjuden; hier speziell für das östliche Volk der Gutäer. (Siehe auch Glossar S. 1622, Eintrag »Gutäer«.)
- 83 6 »Meine Seele komme nicht in ihren Rat!«] Nach Gen 49,6. Mit diesen Worten »segnet« der sterbende Jakob die »Zwillinge« Schimeon und Levi.
- 22–23 »Mich verdriest es, zu leben vor den Töchtern Heth.«] Nach Gen 27,46 im Wortlaut Luthers. Die »Töchter Heth« sind Esaus hehitische Frauen (»Baalbeterinnen«); vgl. den nachfolgenden Kommentar.
- 25 Ada, die Tochter Elons] »Dort sah er [Esau] ein Weib von den Töchtern Heth, mit Namen Basmath, die Tochter Elons, des Hethiters, und nahm sie zum Weibe über dem Weibe, das er zuvor hatte. Und er änderte ihren Namen in Ada« (bin Gorion, Sagen, Erväter, S. 393). – »Zu der Zeit war Ada, das Weib Esaus, schwanger und gebar ihm einen Sohn, und Esau hieß seinen Namen Eliphas.« (Ebd. S. 394)
- 84 9 hatten] Hs.: »hatte«, als Sofortkorrektur aus »hatten«; in ED dann wieder grammatikalisch korrekt.

- 84 19 *der zur Wüste verfluchte Esau*] Vgl. Gen 27,39.
 28–29 *Esau ... Dunkelmond ... Sonnenmann ... Unterwelt*] Vgl. Jeremias: »Der Mond ist nach einer Ausprägung der babylonischen Lehre Lebensträger, die Sonne in Opposition zu ihm Unterweltsmacht.« (Das Alte Testament, S. 75). Esau ist »ein Mann der Steppe«. »Die Steppe ist Unterweltsland (Sonnenland)« (ebd. S. 316). Somit ist auch der Süden als Sonnenland mit der Unterwelt assoziiert. Das Verhältnis zwischen Jakob und Esau bezeichnet Jeremias weiterhin als »Mond und Sonne bez. Hell- und Dunkelmond« (ebd. S. 319).
- 31 *reich an Schätzen*] »Die Unterwelt ist Sitz des Reichtums [...]. Auch kommt Abram »reich« aus dem Südländ« (Jeremias, Das Alte Testament, S. 317).
- 85 16–17 *aus seinem Jägerberuf*] »Der Jäger ist im orientalischen Märchen der Unterweltsmann.« (Jeremias, Das Alte Testament, S. 316)
 20–21 *gebildet*] An Louise Servicen, 24.6.1934: »»gebildet«: die zweite Ihrer Übersetzungen trifft zu. Es handelt sich um den *point de vue éclairé, un homme instruit* oder auch *éudit*.« (DüD II, 155)
- 26 *das neuere Weltrecht*] Bezieht sich auf das Vaterrecht und das damit verbundene Erstgeburtsrecht, während die »Zeiten mütterlicher Vorfrühe« (S. 85^{27–28}) die von Bachofen propagierte mutterrechtliche Ära mit der Bevorzugung der Jüngeren meint (vgl. Rebekkas Vorliebe für Jaakob).
- 30 *Linsengericht*] Vgl. Gen 25,34.
- 86 8–9 *Habel-Bruder auch noch zu erschlagen*] Daran hatte Esau zeitweilig gedacht, vgl. Gen 27,41.
 20 *So raffte Eliphaz ein paar Leute zusammen*] Die nicht in der Bibel vorkommende Verfolgung Jaakobs durch seinen dreizehnjährigen Neffen basiert auf dem Abschnitt Eliphaz (42.3) von bin Gorions Sagen. Erzväter, S. 397f.
- 87 9 *winkte er Übergabe*] Hs.: »gab er Zeichen der Übergabe«.
- 88 2 *Seine Därme sollten preisgegeben sein*] Die Wendung wurde von bin Gorion (Sagen. Erzväter, S. 384) übernommen (Abschrift in TMA: Mp XI 1a, Bl. 176).

88 3–4 Großmutter] Hs.: »Tante«; wie Zeile 21 ein Versehen während der Niederschrift, das erst später (Typoskript oder Fahnen) korrigiert wurde.

17 Der Schweiß sei ihm die Schenkel hinuntergelaufen] Nach bin Gorion: »Als Isaak zu Jakob sprach: Tritt herein, mein Sohn, daß ich dich begreife – lief ihm das Wasser über die Schenkel, und sein Herz wurde weich wie Wachs« (Sagen. Erzväter, S. 385). Aus Dezenzgründen (oder aus einem Missverständnis heraus) milderte Thomas Mann das ›Wasserlassen‹ in ›Schweiß absondern‹ ab.

21 Rebekka] Hs.: »die Tante«.

89 10–11 doch der Herr ... und da] Der sich auf Gen 9,5 beziehende Passus ist in Hs. nachträglich mit Bleistift eingeklammert.

90 8–9 die Hals- und Armringe aus Malachit und Karneol] Malachit: Grünes kupferhaltiges Mineral; Karneol: rötlicher eisenhaltiger Quarz. Beide Materialien wurden im Alten Orient als Schmucksteine geschätzt. Erman/Ranke über ägyptischen Schmuck: »Die Ketten bestehen aus Perlen von Lapislazuli, Malachit, Amethyst, Karneol und anderen Halbedelsteinen – auch von blauer oder grüner Fayence – die auf einfache Schnüre gereiht sind [...]« (Aegypten, S. 254). 10 Gewirktem] (Von »wirken« bzw. »werken«) Handgearbeitetes aus Stoff. Das Gewobene ist somit eine Sonderform des Gewirkten. Rhetorisch handelt es sich um ein Hendiadyoin (Ausdruck eines Sachverhalts durch zwei ähnliche Begriffe) in Verbindung mit einer Alliteration.

30–31 Ortschaft, die er nicht kannte] Zu dieser Station auf Jaakobs Lebensweg notiert Thomas Mann: »Jakob reist von Be'eršeba' nach Haran. Da stieß er, ohne es zu wissen, auf die Stätte (makôm) d.h. auf die bekannte, hochberühmte, heilige Stätte. (Sichem und Gilgal-Bethel werden vertauscht.) Das Himmelstor. ›Unwissend kann es nur geschehn, wer immer soll die Burg erseh'n.‹ (Parsifal.) Er nahm einen von den Steinen, vielleicht von einem Gilgal, einem heiligen Steinkreis, der sich dort befand, (Stein eines Altars, z.B. den Abraham für Isaak errichtet hatte) und ›bestimmte‹ ihn als sein Kopfkissen. Das Motivwort ›bestimmen‹, assyr. šāmu von der Schick-

salsbestimmung gesagt. Ein Priesterfürst errichtet bei Beginn des Tempelbaus ›den Stein des Schicksals‹. Der Stein von Bethel ist ein Schicksalsstein. Die ›beseelten Steine‹ bei Philo von Byblos usw. haben ihren Namen Baitylia von dem Stein von Bethel. Bei der Inthronisation der englischen Könige bildet der Stein von Bethel angeblich den Herrschersitz; die engl. Riten der Inthronisation bedeuten Übernahme der Weltherrschaft.« (TMA: Mp XI 1a; Bl: 58)

- 91 18 Gilgal] Die Bibelstelle Gen 28,11 wird gerne mit einem »heiligen Steinkreis« in Verbindung gebracht, um den Jakobstraum theologisch zu rechtfertigen. Auch Jeremias gibt sich dieser Vermutung hin, indem er den Bibeltext (kursiv) mit folgendem Kommentar (recte) versieht: »Er nahm einen von den Steinen (vielleicht von einem gilgal, einem heiligen Steinkreis, der sich dort befand) und bestimmte ihn als sein Kopfkissen« (Das Alte Testament, S. 319). Bei einem Gilgal (wohl nach einem kanaanäischen Wort für »Kreis«) handelt es sich um ein aus der Steinzeit herrührendes konzentrisches Steingebilde, das zu kultischen Zwecken errichtet wurde (ähnlich den westeuropäischen Menhiren und Stonehenge). Ein solcher Steinkreis befindet sich am Jordan beim heutigen Ort Gilgal (dessen Namen sich eben davon ableitet) nördlich des Toten Meeres bei Jericho. Es ist anzunehmen, dass die israelitischen Einwanderer die vorgefundenen Monumente im Sinne ihrer eigenen Religion zu deuten suchten, wie es in Jos 4 geschieht.

22–23 ein offenbar vom Himmel gefallener] Meteorsteine, besonders die größeren und markanten, waren wegen der deutlich unterscheidbaren Farbe und Beschaffenheit für eine kultische Verehrung prädestiniert. (Das bekannteste Beispiel ist wohl der Schwarze Stein der Kaaba von Mekka, der verschiedentlich, aber wohl nicht zu Recht, als Meteorit gedeutet wird.) Ihre wissenschaftliche Bezeichnung »Baetyle« kommt von (griech.) »baitylos«, das wiederum von (hebr.) *bēt'el* (Haus Gottes) hergeleitet wird (so auch bei Benzinger, *Archäologie*, S. 316). Aufrecht stehende Steine von besonderer, oft phallischer Form oder Beschaffenheit (Menhire bzw. Masseben) wurden häufig kultisch verehrt und mit einem Steinkreis (Gilgal) umgeben; vgl. ebd. S. 40f.

- 91 23–24 Da seine Form an das Zeugungsglied gemahnte] Thomas Mann denkt hier wohl an den »Menhir von el-Mrêât«, dessen Abbildung er bei Benzinger finden konnte (*Archäologie*, S. 39, Abb. 6).
- 92 8 Traume] Das Endungs-e ist in Hs. deutlich durchgestrichen. Wahrscheinlich wollte der Autor in Anbetracht des folgenden »Kopfe« eine Überfrachtung mit älteren Sprachformen vermeiden.
- 9 überschwenglichen] Hs.: »überschwänglichen«.
- 10–11 sah Babel, sah das Nabelband von Himmel und Erde] Vgl. Jeremias: »Bethel-Luz ist der ›Nabel der Welt‹ [...]. Wie Babylon vom babylonischen Standpunkt aus Weltenmittelpunkt ist [...] und wie Jerusalem vom jüdischen Standpunkte aus, so ist Bethel für das alte Kanaan Mittelpunkt der Welt.« (*Das Alte Testament*, S. 320; das Exzerpt hierzu in TMA: Mp XI 1a, Bl. 58) Das Folgende ist ein grandioses Beispiel von Ekphrasis, der literarischen Bildbeschreibung, hier von bildüberladener Architektur, die sich an babylonischer Ikonographie orientiert, bis auf das Lebenszeichen, das Gott Jaakob entgegenstreckt: Dieser Gestus entstammt der ägyptischen Bildwelt (siehe den Kommentar zu S. 93²⁸).
- 20 Keruben] Geflügelte Fabelwesen mit menschlichem Antlitz und zum Teil Tierleibern (ähnlich den ägyptischen Sphingen) versahen in der babylonischen Baukunst die Funktion symbolischer Wächter vor Tempeln und Palästen, wobei die mythische Überhöhung als Tiermensen besondere Heldenhaftigkeit suggerieren sollte (vgl. die Gestalten des Gilgamesch und seines Freundes Enkidu). Im Alten Testament ist den Cherubim noch deutlich ihre Abkunft von den königlichen und göttlichen Thronwächtern anzumerken, bevor sie im Laufe der Religionsgeschichte zu einer Klasse von Engeln werden.
- 20–21 gekrönte Kühe mit den Gesichtern von Jungfrauen] In ihrer Eigenschaft als Muttergöttin wurde Astarte-Ishtar durch eine Kuh dargestellt, wobei die Hörner oft sichelmondförmig gebogen waren. Entsprechende Darstellungen kannten die Ägypter von ihrer Göttin Hathor (vgl. Erman/Ranke, *Aegypten*, Tafel 22). Die Mondichelhörner haben über den ptolemäisch-hellenistischen Isis-Kult bis in die christliche Marien-Ikonographie ausgestrahlt.

- 92 22 unbeweglich geradeaus blickend] Hs.: »unbeweglich und geradeaus blickend« (das Bindewort ging durch eine unübersichtliche Einfügung verloren).
- 25 Kauernde Stiergötter] Vgl. Tafelabbildung 139: »Ruhender Stier« in Meissner, *Babylonien I. Die Baal- und Marduk-Verehrungen in Kanaan und Babylonien waren Stierkulte.*
- 30 Löwenwesen] Nach dem Muster des Torlöwen (Tafelabb. 191) und des Basaltlöwen (Tafelabb. 185) in Meissner, *Babylonien I.*
- 93 1–2 von Dienenden und Boten] Die anschließende Beschreibung bezieht sich auf die Kanephore des Ur-Engur (Tafelabb. 15) und auf das Familienrelief des Ur-Nina (Tafelabb. 11) in Meissner, *Babylonien I.* Siehe die nachfolgende Abb.



»Kanephore des Ur-Engur«
(Meissner, *Babylonien I*, Tafelabb. 15; vgl. den Kommentar zu S. 931-2.)



»Familienrelief des Ur-Nina«
(Meissner, *Babylonien I*, Tafelabb. 11; vgl. den Kommentar zu S. 931-2.)

93 14 *Weltenrampe*] Die »Himmelsleiter« Jaakobs geht nach Jeremias auf die babylonische Vorstellung von der »himmlischen Aufschüttung« des Tierkreiszeichendamms zurück; vgl. den Kommentar zu S. 525–26. Auch dort steigen die Gestirne (in ihren Sphärenharmonien!) am Himmel hinauf und hinab: »Die Stufen, die zum Tor des himmlischen Palastes führen, sind also im kosmischen Vorbild die planetarischen Stufen, die von der Rampe des Tierkreises hinauf zum Himmel des summus deus führen [...]. Im babylonischen Kulturkreis sind sie in der Stufenrampe abgebildet, die zum Tempel und Königspalast bez. Königsthron [...] emporführen.« (Das Alte Testament, S. 321)

18 *mit Pardelfüßen*] Pardel: »(Parder, lat. pardus oder pardalis), in der Bibel ein reißendes Tier überhaupt, besonders eine gefleckte Katze, Panther oder Leopard.« (Meyers Konversations-Lexikon. 4. Aufl. 1885–1892) Zusammenfassende Bezeichnung mittelgroßer Raubkatzen (Luchs, Ozelot, Leopard).

22–23 *Sessel der Königsmacht*] Jaakobs Himmelsvision nach Thomas Mann ist stark an historischen Abbildungen orientiert. Sphingen und Cherubgestalten (Genien) sind u. a. abgebildet bei Benzinger, Archäologie, S. 228–230, Musikinstrumente S. 245–250, Königsabbildungen mit Wedelträger und Trinkschale auf S. 104 bzw. mit Sphinx auf S. 106.

28 *Zeichen des Lebens*] »Zeichen des Lebens« ist das sog. Henkelkreuz, die ägyptische Hieroglyphe für Leben (»anx«), die die Götter in der Hand halten und dem König entgegenstrecken. »War das Kind geboren, so reichten ihm die Götter vor allem die Zeichen »Leben« und »göttlicher Schutz« (Wiedemann, Das alte Ägypten, S. 72). Im »Relief des Nabû-pal-iddin« (Tafelabb. 184 in Meissner, Babylonien I) hält der Herrscher den knienden Untergebenen einen Stab und einen Ring entgegen, die in ihrer Anordnung an das ägyptische Lebenszeichen erinnern.

29 *Sein Bart war blau*] Zur Bewandnis des blauen Bartes vgl. den Artikel *Ur in Chaldäa* von Prof. Dr. Eckhard Unger (Universität Berlin) aus dem Jahr 1929 über Woolleys Ausgrabungen in Ur:

»Aber noch mehr Ueberraschungen in andrer Hinsicht gab die Ausbeute dieser Gräber. Die erste Gestalt des Blaubartes tritt uns entgegen, ein hölzerner Stier, das Wappentier der Stadt Ur, mit goldenem Kopf und langem Bart aus blauem Lapislazuli: hier sollte er den bösen Mächten und Dämonen den Eingang verwehren. Die blaue Farbe schützte, wie noch heute im Orient, vor dem feindseligen ›Bösen Blick‹.« (Undatierter Zeitungsausschnitt; TMA: Mat. 4a/77)

- 94 10 Ich bin!] Die Betonung des »Ich bin!« als Selbstbezeichnung Jahwes hat die Verheißung innerhalb des Jakobstraums (Gen 28,13) noch nicht. (Hier heißt es lediglich: »Ich bin der Herr«.) Diese stammt vielmehr von Ex 3,6 und besonders 3,14. »Ich bin« (hebr.: 'ehjeh), ist auch die volksetymologische Bedeutung des Gottesnamens JHWH.

19–20 *Haupterhebung*] In *Meerfahrt* mit ›Don Quijote‹ (1934) schreibt Thomas Mann: »Erniedrigung und Erhöhung aber sind ein Begriffspaar voll christlichen Empfindungsgehaltes, und gerade in ihrer psychologischen Vereinigung, ihrem humoristischen Ineinanderfließen zeigt sich, wie sehr der ›Don Quijote‹ ein Produkt christlicher Kultur, christlicher Seelenkunde und Menschlichkeit ist und was das Christentum für die Welt der Seele, der Dichtung, für das Humane selbst und seine kühne Erweiterung und Befreiung denn doch ewig bedeutet. Ich muß an meinen Jaakob denken, der vor dem Knaben Eliphaz im Staube gewinselt hat, und, über und über entehrt, sich aus der Tiefe seiner letztlich ungedemütigten Seele im Traume die große *Haupterhebung* schafft.« (GW IX, 461; E IV, 123) Dem Begriff der ›*Haupterhebung*‹ schreibt Jeremias eine umfassende Bedeutung zu. Zunächst steht es für eine einfache Kopfstütze wie der Gilgal-Steinklotz, auf den sich Jaakob bettete. Über den Himmelstraum Jaakobs ergibt sich die weitere Bedeutung des Gilgals bzw. der Massebe als Kultort, wo man andächtiger- oder betenderweise das Haupt erhebt. Aus einem solchen Kultplatz entsteht in späterer Zeit der Tempel. So heißt auch der babylonische Tempel E-sagila »Haus der Haupt-

erhebung« (vgl. Das Alte Testament, S. 321; strenggenommen bedeutet der sumerische Name »Haus, das den Kopf erhoben hat«. Damit ist offenbar die hoch aufragende Spitze des Tempels gemeint, nicht jedoch eine fromme Handlung, die an diesem Ort ausgeführt wird.). Eine »Haupterhebung« erfährt man schließlich auch als Resultat der Andacht in der Form des Trostes, der Zuversicht oder des Erwähltheits. Es ist also kein Zufall, dass Jaakob seinen Himmelstraum im Gilgal auf einen Stein gebettet empfängt. Die Bibel-Redaktoren haben wohl den Haupterhebungs-Traum Jaakobs in einem Gilgal geschehen lassen, damit dieser Kultort durch den Mythos seine theologische Rechtfertigung erhält. Ein solcher Ort der Gotteseckennntnis stellt zugleich die Verbindung zwischen Himmel und Erde her; die bildliche Bezeichnung »Nabel der Welt« (siehe den Kommentar zu S. 92₁₀₋₁₁) ist deshalb einleuchtend.

94 27 Luz] Hs.: »Lus«; so auch im Folgenden.

31 Pforte zur Herrlichkeit und das Band Himmels und der Erden!] Die biblische Szene (Gen 28,17) ist wert, im Urtext betrachtet zu werden: »wayyîra' wayyo'mar ma^h-nnôra' hammaqom hazze^h 'ên kî 'im-bêt 'elohîm w^eze^h ša'ar haššamayim«: »und er fürchtete sich und sprach: »wie ehrfurchtgebietend ist dieser Ort! Dies ist nichts anderes als das Haus Gottes und das Tor des Himmels!« – Gültiger kann man den Begriff des »heiligen Ortes« nicht definieren. Jeder Tempel versteht sich als eine solche Stätte, an der die Grenze zwischen Himmel und Erde, Götter- und Menschenwelt aufgehoben ist. Der Name Babylons bedeutet »Tor der Götter«, und in Ägypten trug der Hohepriester den Titel »der die Türflügel des Himmels [d.h. des Statuenschreins] öffnet«.

95 3 Lasursteinsiegelplatte] Den Begriff »Lasurstein« (Lapilazuli) konnte Thomas Mann bei Meissner finden: »Von den eigentlichen Edelsteinen wurde der »Lasurstein« (uknû) im ganzen Orient am meisten geschätzt.« (Babylonien I, S. 350)

7–8 Wasser Naharina] Die Umschreibung »Wasser von Naharina« für den Fluss Euphrat verwendet Jeremias in Das Alte Testament,

- S. 199. An einem seiner Nebenflüsse liegt Charran, das Ziel Jaakobs.
- 95 10 Beth-el, Beth-el] Hs.: »Beth-El, Beth-El«. – Das Gelöbnis Jaakobs erfolgt – mit einiger Ausschmückung – nach Gen 28,18–19.
 20 Ihm] Hs.: »ihm«.
 20–21 ich will Ihm den Zehnten geben von allem] Nach Gen 28,22.
 31–32 gedemütigten] Das Wort ist in Hs. getilgt, dann unterpunktet, dann einschließlic der Punkte anscheinend erneut getilgt, so dass unklar ist, ob es letztlich intendiert ist.
- 96 5–6 jenes Zusammentreffen mit Esau] Hier wird um etwa 25 Jahre vorgegriffen und die Aussöhnung der Brüder nach Gen 33 erzählt. Jaakob kehrt nun als gemachter Mann aus dem Exil von Charran zurück und hat neben zahlreichen Herden vier Frauen, eine Tochter und elf Söhne (außer Benjamin).
 9 Peni-el] Penuel (hebr.): Angesicht Gottes; nach Gen 32,31.
 10 Schimeon] Hs.: »Simeon«.
 26–27 in eine Truhe gelegt] Dinas Versteck in der Truhe (»Kasten«) rührt von bin Gorion her (vgl. Sagen. Die zwölf Stämme, S. 100).
 32 Farren] Stiere.
- 97 16 das »duftige Gras«] Die Charakterisierungen Jaakobs und Esaus entlehnte Thomas Mann bei bin Gorion: »Und die Knaben wuchsen auf wie zwei Halme. Bis zu dreizehn Jahren gingen sie beide in ein Lehrhaus; alsdann erwies sich der eine als ein duftiges Gras, der andere aber als ein stachliges Gewächs.« (Sagen. Erzväter, S. 352)
- 98 1 von früh her] Hs. (wahrscheinlich): »von früher«.
 2 Gebinde verschieden langer Rohrpfiften] Beschrieben wird eine Panflöte (Syrinx). Esau trägt unzweifelhaft die Züge des Hirten- und Waldgottes. Zur Panflöte gesellt sich rotes, zotteliges »Ziegenfell[]« sowie die Vorliebe zum Tanz; S. 98²⁴ wird er gar als »musikalische[r] Bock« bezeichnet. Die Assoziation Esau-Pan stammt wiederum von Jeremias: »Das Unterweltsmotiv wird auch aus dem Worte Se'îr herausgehört. Esau wohnt in Se'îr [...]. Die Se'îrîm [...] sind bocksgestaltige Dämonen der Wüste, Pan-Gestalten.« (Das Alte Testament, S. 316) Auch Braun reiht Esau wie Pan

unter die sog. »Typhongestalten«, denen auch die Musik zugeordnet ist. Die Figur des Esau scheint hier auf Böcklins Pan- und Faun-Bilder ausgerichtet zu sein.

- 98 8 wüste Idyllik] Eigentlich ein Oxymoron, insofern die Idyllik bei und nach Theokrit die Beschaulichkeiten und Annehmlichkeiten des Landlebens schildert. Das Adjektiv »wüst« steht hier nicht nur für »derb, grob«, sondern auch für die Wüste (das »rote Land« Edom), das eigentliche Element der Typhon-Seth-Gestalt Esaus.
- 9 Südlande] Im Alten Testament findet sich häufig die geographische Bezeichnung »teman«, die gemeinhin mit »Süden«, »Südland« übersetzt wird. Wollte man den Begriff auf eine konkrete Region einschränken, würde man wohl »Edom« angeben.
- 11 Überdies tanzte Esau.] Musik und Tanz gehören zum Kultrepertoire der Naturreligionen (vgl. den Tanz um das Goldene Kalb). Jaakob, der »Gottesarbeiter« und Repräsentant einer Geistesreligion, hat deshalb dafür nur Verachtung übrig (vgl. auch Textband I, S. 1214-5). Dazu bemerkt Jeremias: »Der bocksgestaltige Pan ist musikkundig. Musik ist Teufelskunst« (Das Alte Testament, S. 317, Anm. 2). Diese Vorbehalte finden sich heute noch bei den monotheistischen Religionen in den Richtungen »strenger Observanz«. Der griechische Mythos des Wettstreits zwischen Apoll und Marsyas bzw. Phöbus und Pan (vgl. die Bach-Kantate BWV 201) hat aber, anstatt die Musik in toto zu »verteufeln«, zwischen der apollinischen Musik des kitharabegleiteten Gesangs und dem dionysischen Flötenspiel unterschieden, und nur Letzteres der Pan-Sphäre zugewiesen und – da Apoll in diesem Wettstreit siegt und Marsyas grausam bestraft wird – abgewertet.
- 28-29 Wohl siebenmal... warf er sich nieder] Benzinger: »Den Verkehr mit Höherstehenden beherrscht die strengste Höflichkeit [...]. Nach dem Verhältnis des Rangs beugt sich der Niedere vor dem Höheren unter Umständen bis zur Erde, und zwar wiederholt, drei- und siebenmal (Gen 18,2, 19,1, 33,3; 1 Sam 20,41); ja vor einem Fürsten und Großen wirft man sich geradezu auf den Boden (2 Sam 9,6), küßt seine Füße (2 Kön 4,27; Matth 28,10) oder

das Erdreich vor seinen Füßen. [...] Weiter gehörte zu den Ehrenbezeugungen die Darbringung eines Geschenkes [...]. Dementsprechend drückte sich die Unterwürfigkeit auch in der Form der Unterhaltung aus. Der Höhere wurde angeredet als ›Herr‹ [...]. Der geringe Mann redete von sich nicht in der ersten, sondern in der dritten Person, bezeichnete sich als den ›ergebensten Diener‹, als einen ›toten Hund‹ u. dgl.« (Archäologie, S. 137)

99 31–32 Blödgesichtigkeit] Vgl. den Kommentar zu S. 338.

100 9 Naharajim] Hs.: »Naharina«.

9 akkadisch] Semitische Sprache, die in zwei Hauptdialekte, das Babylonische und das Assyrische, unterteilt war. Die in Wortschatz und Syntax vom Sumerischen beeinflusste Sprache ist für den Zeitraum zwischen etwa 2500 v. Chr. und 100 n. Chr. inschriftlich überliefert. Das 2. Jahrtausend hindurch war es im gesamten Vorderen Orient Diplomaten- und Literatursprache. Während seiner Zeit bei Laban in Charran hat Jaakob den assyrischen Dialekt übernommen.

29 grindigen] Grindig: »mit Ausschlag behaftet« (DWb 9, Sp. 374).

101 1 Gekröpff] Hier in der Bedeutung von »Speisen und Getränke«, nach DWb, Stichwort »Kropf« (3,a,γ): »was einer in sich gegessen oder getrunken hat« (Bd. 11, Sp 2396).

6 Augendecke für die alte Lumperei] Entschädigung für den Segensdiebstahl. Von einer »Decke der Augen« im Sinne eines Begütigungsgeschenks ist in Gen 20,16 die Rede.

25 Demutsbezeugungen] Hs.: »Demutsbezeugungen«.

102 25 würde mir alles dahinsterben] Von hier bis zum Ende des Kapitels existieren zwei Varianten auf zwei verschiedenen Manuskriptseiten, wobei keine von beiden invalidiert ist. Variante 2 muss um einiges später, nach der Einteilung in Kapitel bzw. nach deren Betitelung entstanden sein und liegt dem Erstdruck zugrunde. Variante 1 lautet: »würde mir alles dahinsterben, wenn ich es übertriebe. Daher ziehe mein Herr nur voran, und ich will langsam hinten nach treiben, gemäß der Kräfte des Viehs und der Kinder, und ihm gen Seir folgen, auf daß wir inniglich leben

mitsammen.« / Das war eine Absage in geschmeidiger Form, und Esau, etwas glotzend, verstand sie auch gleich so ziemlich als solche. Er stellte noch eine Probe an, indem er dem Bruder vorschlug, von seinen Leuten einige bei ihm zu lassen an Wache und Bedeckung; aber Jaakob fand das ganz unnötig, falls er nur Gnade fände vor seinem Herrn – womit denn die Redensartlichkeit seiner Zustimmung am Tage war. Esau zuckte beschämt die zottigen Schultern, drehte dem Feinen, Falschen den Rücken zu und brach auf mit Mann und Vieh in seine Berge. Jaakob aber, mit seinem Troß, zögerte noch ein wenig hinter ihm drein, schwenkte ab bei erster Gelegenheit und schlug sich beiseite.«

- 102 27 langsam hinten nachtreiben] Hs.: »langsam nachtreiben«. Das Wort »hinten« wurde vermutlich bei der Abschrift der Variante 1 übersehen, danach aber restituiert. (Die Schreibung »nachtreiben« statt »nach treiben« geht wahrscheinlich auf eine Lektorenkorrektur zurück.)

Drittes Hauptstück: Die Geschichte Dina's

- 104 2 DIE GESCHICHTE DINA'S] Dieses Hauptstück folgt weitgehend Gen 33,18–35,6, jedoch mit einer wesentlichen Änderung: Dina wird bald nach der Ankunft der Jaakobsleute vor der Stadt – sie heißt in der Bibel Salem (das Wort »schalem« wird aber von vielen Übersetzern als Adverb »wohlbehalten« übersetzt und dadurch der Widersinn vermieden, dass hier von Salem, normalerweise die Bezeichnung für Jerusalem, als einer Stadt Sichems die Rede ist) – vom Königssohn Sichem auf offenem Feld vergewaltigt. Erst danach wirkt dieser auf eine gütliche Einigung hin, während die Brüder, scheinbar darauf eingehend, auf Rache sinnen. Im Roman leben Sichemiten und Israeliten immerhin vier Jahre friedlich zusammen, bevor Sichem Dina zur Frau begehrt und entführt. Nach Thomas Mann warten die Brüder geradezu auf eine Gelegenheit, die Stadt zu überfallen, was ihnen Jaakob schon bei ihrer Ankunft untersagt hatte. Im Roman erscheinen die Jaakobssöhne

Issakhar und Sebulun geboren, bei Thomas Mann davor. Geht man von einem Geburtsabstand von einem Jahr aus, ist Dina zwei Jahre älter als in der Bibel, der »überlieferten Chronologie«. Dinas Alter ist dort allerdings nicht (auf dreizehn oder elf Jahre) festgelegt. Warum Thomas Mann Dina um »zwei wichtige Jahre« älter macht, liegt auf der Hand: Sie soll »als Frau« begehrenswert erscheinen.

105 21–22 *Verschlossenheit*] Diese Wendung für weibliche Unfruchtbarkeit ist altorientalischen Ursprungs; siehe die Kommentare zu Textband I, S. 245⁵ u. 433^{22–27}.

32–33 *schweres Herzeleid um sie.*] Der anschließende Satz ist in Hs. nicht invalidiert: »Übrigens finden wir uns noch umso mehr gehalten, ihre Geschichte hervorzuheben, als diese auf die merkwürdigste und rührendste Weise in das spätere Leben Josephs eingriff und durch eine natürlich-geheimnisvolle Fügung mit ihm verquickt war.« Diesen Satz hat Thomas Mann später gestrichen, nachdem er sich entschlossen hatte, die Legende von der Mutterschaft Dinas an Asnath, Josephs Frau, die in verschiedenen jüdischen Quellen (z. B. bin Gorion, *Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 236–240), nicht aber in der Bibel überliefert ist, nicht aufzugreifen.

106 2 *Israel also*] Hs.: »Jaakob also«.

4 *mit Weibern und Anwuchs*] Mit Frauen und Kindern; die Diktion ist bewusst patriarchalisch-archaisch gehalten (vgl. »Jaakob, der Vater«, S. 106⁶).

14–15 *aus unverbundenen Steinblöcken errichteten Ringmauer*] Eine sog. »Zyklopenmauer«; vermörtelte Steine oder Blöcke waren zu jener Zeit noch unbekannt. Altisraelitische Befestigungsanlagen, darunter auch diejenige von Sichem, erwähnt Benzinger, *Archäologie*, S. 308–310. Eine eigenhändige Skizze der umfriedeten Stadt nach einer Beschreibung Ernst Sellins (vgl. Mat. 4b/53) verwahrt das TMA unter der Signatur Mat. 4a/56 (siehe die Abb. hier S. 604).

17–18 *fünf Doppelellen hohen künstlichen Aufschüttung*] Thomas Manns Skizze (siehe den vorangehenden Kommentar) ist u. a. mit der

Erläuterung versehen: »Palast u. Tempel auf 6–8 m hoher Aufschüttung«. Diese Notiz wird aber nicht durch die bekannten Quellen bestätigt. Vermutlich hat Mann eine auf Sichems Stadtmauer bezogene Bemerkung von Jeremias dahingehend interpretiert: »Das 7 m hohe, leicht geböschte Steinfundament der Stadtmauer ist erhalten.« (Das Alte Testament, S. 237) Die Elle, ein vom menschlichen Körper abgeleitetes Längenmaß, war in Babylonien, Ägypten und in den israelitischen Gebieten verschieden lang. »Dabei gibt es wie beim Gewicht ein großes und ein kleines System im Verhältnis 2:1. Die Rute [= 6 Ellen] und Elle des kleinen Systems sind also nur halb so groß wie die des großen Systems.« (Benzinger, *Archäologie*, S. 190) Eine Doppelelle ist also eine große Elle, deren Länge mit 995 mm angegeben wird (vgl. ebd. S. 191).

106 20–21 dem rechteckigen Massiv des Baal-berit-Tempels] »In der Richterzeit ist sie [die Stadt Sichem] ein Hauptsitz der Kanaanäer, die hier einen wichtigen Kultort des ba'al berît hatten« (Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 236).

25 fünfhundert Einwohner] Hs.: »fünfzehnhundert Einwohner«. – Wegen des späteren erfolgreichen Anschlags auf die Stadt wird Thomas Mann die Einwohnerzahl so gering wie möglich gehalten haben. Dennoch kann es sich bei der in ED angegebenen Zahl von 500 nur um einen Übertragungsfehler handeln. Bei bin Gorion fand Thomas Mann folgende Angabe, die er schriftlich festhielt (TMA: Mp XI 1a, Bl. 190): »Die Zahl der Männer, die sich zu Sichem hatten beschneiden lassen, war sechshundertfünfundvierzig, die der Knaben zweihundertsechundsiebzig. Nur der Vater Hemors, Hiddekem, der Sohn Pereds, und seine sechs Brüder beachteten nicht den Befehl Sichems und unterwarfen sich nicht der Beschneidung, denn die Sitte der Ebräer war ihnen ein Greuel.« (Die zwölf Stämme, S. 159) Die männliche Bevölkerung Sichems beträgt also etwa 900 Seelen. Rechnet man die weibliche Einwohnerschaft hinzu, kommt man in der Tat auf etwa 1800, ungeachtet der ägyptischen Besatzung. Bei der ursprünglich intendierten Einwohnerzahl 1500 hatte der Autor also bereits abgerundet.

106 28 Hemor] In Hs. und im Vorabdruck in Die Neue Rundschau vom Januar 1929 noch »Hamor« (hebr.: Esel), wie in der Bibel. Vielleicht wollte sich Thomas Mann einer unerwünschten Assoziation entledigen.

31 Amunsstadt] Karnak; siehe Glossar S. 1632.

107 5–6 Heranschwanken] Bezieht sich auf den Schaukelgang der Kamele.

21–22 »Abteilung, glänzend wie die Sonnenscheibe«] Eine ägyptische Militäreinheit von nicht genau bekannter Stärke war die »Schar« oder »Abteilung«. Diese trugen Namen wie »Schönheit der Sonnenscheibe« (vgl. Erman/Ranke, *Aegypten*, S. 651) oder eben »Abteilung glänzend wie die Sonnenscheibe« in der Übersetzung Wiedemanns (*Das alte Ägypten*, S. 224).

29 Per Bastet] Hs.: »Pir Bastet«.

108 6 Blumenliebe] Die alten Ägypter gelten allgemein als blumenliebend. Die stark betonte »Weichheit« des ägyptischen Offiziers und seiner Mannschaft ist jedoch auch Kennzeichen einer Verknüpfung der ägyptischen Kultur mit *Décadence*-Merkmale durch Thomas Mann. Ganz in diesem Sinne wird später der Pharao Amenophis IV.-Echnaton gezeichnet. Das zukunftsorientierte Israel steht hier am Beginn seiner Geschichte, während Ägypten mit seiner bereits zweitausend Jahre zurückreichenden Kultur als »überständig« dargestellt wird.

13–14 in weißem Batistrock, durch den man den Unterschurz sah] »Gegen Ende der 18. Dynastie, unter dem Sonnenkönige Echnaton, trägt man den inneren Schurz weiter und länger, den äußeren aber hebt man bauschig auf, so daß der innere unter ihm hervorsieht.« (Erman/Ranke, *Aegypten*, S. 237)

16 Panzerkleid] Erman/Ranke: »Mit dem Beginn des neuen Reiches kommt auch eine Schutzwaffe in Gebrauch, die der älteren Zeit fehlt, das ist der Panzer. Das *Kampfhemd* oder der *sijôn*, wie man seit der 19. Dynastie den Panzer gern mit einem kanaanischen Fremdwort nannte, besteht teils aus Leder, teils aus Bronze, beziehungsweise aus einem Stoff, der mit Bronzeplättchen schup-

penartig bedeckt war.« (*Aegypten*, S. 652) Die Abbildung eines ägyptischen Schuppenpanzers der 18. Dynastie fand Thomas Mann bei Benzinger, *Archäologie*, S. 302, Abb. 381.

- 108 17 Stöckchen] Erman/Ranke: »Da ist ein Korps, dessen Bewaffnung in Schild und leichter Lanze besteht, seine Offiziere tragen Keulen. Eine andere Truppe trägt eine schwerere Lanze, ein Beil und den Schild und wird von Offizieren mit Stöcken befehligt [...]« (*Aegypten*, S. 652).

20–21 Kriegstaten ... Thutmose's des Dritten] Bezieht sich auf Erman/Ranke: »Auf diesen ersten Feldzug Thutmosis III. [u. a. gegen Megiddo] sind 16 weitere gefolgt, in denen der unermüdliche König ganz Palästina und Syrien bis an den Euphrat hinauf der ägyptischen Herrschaft zurückgewinnt, die Macht des Königs von Kadesch und seiner Anhänger zerbricht und das eroberte Land als ägyptische Provinz einrichtet, Garnisonen in seine Städte legt und es zu jährlichen Abgaben verpflichtet.« (*Aegypten*, S. 630f.)

30–31 gelbliche Libyer und sogar ein paar nubische Mohren] Erman/Ranke führen an, dass »Teile der besiegten Libyer und Seevölker [...] in die Dienste der ägyptischen Könige traten« und dass ein ägyptisches Korps auch »100 Neger« enthielt (*Aegypten*, S. 651). Zur farblichen Charakterisierung der Völker schreibt Wiedemann: »Die verschiedenartige Färbung ihrer Nachbarvölker hat die Ägypter frühzeitig auf den Gedanken gebracht, es gebe verschiedene, durch ihre Farbe charakterisierte Menschenrassen. Ein hierauf begründetes System, welches vier Rassen aufstellte, findet sich mehrfach in Thebanischen Gräbern des 14. und 13. Jahrhunderts [...] und scheidet zwischen den rotbraunen Ägyptern, welche aus den Tränen des Sonnengottes entstanden, den gelblichen Asiaten und den weißlichen Libyern, welche die Göttin Sechet erschuf, und den schwarzen Negern, welche Masturbation des Gottes hervorrief.« (*Das alte Ägypten*, S. 27)

- 109 7 »Wieviel Finger?« und »Wer hat dich geschlagen?«] »Dann fand sich in der thebanischen Zeit das im Altertum wie in der Neuzeit in Südeuropa weit verbreitete Mora-Spiel, bei welchem die beiden

Mitspielenden einander gegenüber saßen und einige Finger der einen Hand oder auch beider Hände schnell ausstreckten und wieder zurückzogen. Der Partner hatte die Anzahl der ausgestreckt gewesenen Finger anzugeben; als Spieleinsatz diente ein Topf. Bei einem anderen Spiele hockte der eine Teilnehmer, das Gesicht der Erde zugekehrt, auf dem Boden. Von seinen beiden Genossen versetzte ihm der eine einen Schlag auf den Rücken, und mußte er nun angeben, wer der Schlagende gewesen sei.« (Wiedemann, *Das alte Ägypten*, S. 378)

109 10 Amulande] »Amu« ist Thomas Manns Wiedergabe des ägyptischen Wortes »³mw« für »Asiaten«, wozu die Ägypter auch die »Amurru« oder »Amoriter« (siehe Glossar S. 1597) zählen.

12 »No«] Biblischer Name Thebens (siehe Glossar S. 1649).

24 Re'uben] Hs.: »Reuben«.

110 18–19 Nomaden, den Sesshaften überlegen] Wir befinden uns zeitlich nicht weit vom Neolithikum (ca. 5500–1800; für Ägypten und den Vorderen Orient muss man diese Zahlen allerdings wesentlich heraufsetzen) entfernt, von der Epoche, in der die Menschheit den Übergang von einer nomadischen zu einer sesshaften Lebensweise vollzog. Schauplatz dieser Entwicklung war der »fruchtbare Halbmond« (von Mesopotamien über Irak/Türkei bis Palästina). Diese zivilisatorische Revolution ging einher mit dem Übergang von der aneignenden (Jagd) zur produzierenden Nahrungsbeschaffung (Ackerbau und Viehzucht). Im Alten Orient existieren drei Gesellschaftstypen nebeneinanderher: die archaisierenden Jagdvölker (vertreten durch Esau und die Edomiter des Seir-Gebirges), die nomadisierenden Viehzüchter (Jaakob) und die sesshaften Ackerbauern, die sich durch befestigte Städte schützen lassen mussten (wie die Schemiten), wohingegen die wandernden Viehzüchter ihre Herden gegenüber (menschlichen wie tierischen) Jägern selbst zu verteidigen hatten. Die produzierenden, aber ortsunabhängigen Viehzüchter nehmen also eine Übergangsstellung im Zivilisationsprozess ein, immer versehen mit dem Potential des Rückfalls in die aneignende Nahrungsbeschaffung

(wie die im Folgenden erzählte Plünderung Sichems oder die Rückentwicklung Esaus zum Jäger) oder der Sesshaftwerdung (Ansiedelung Jaakobs bei Sichem oder der Israeliten im ägyptischen Gosen).

110 30 Chabiren] Hs. (wohl irrtümlich): »Chariben«; auch im Folgenden, ab Textband I, S. 115¹⁴ korrekt.

111 1 Chabiren oder Ibrim] In Hs. »Ibrim« korrigiert aus: »Ebräern«. – Bezeichnungen für Hebräer im weiteren Sinn, d.h. Hebräer, die nicht dem Stamm Israel zugehören. Dazu Jeremias: »Daß die Ḥabiri sprachlich mit ‘Ibrîm ›Hebräer‹ gleichzustellen sind, wird allgemein angenommen. Auch das Alte Testament bezeichnet als Hebräer eine Gruppe von Stämmen, wie ja auch von ‘Eber, dem Stammvater, verschiedene Stämme abgeleitet werden (1 Mos 10,25ff.; 11,17ff. 24ff.). In diesem weiteren Sinne werden wohl Abraham und Joseph von den Ausländern als ›Hebräer‹ bezeichnet [...]. Die bene Israel sind Hebräer im engeren Sinne.« (Das Alte Testament, S. 206)

2 den bene Israel] In Hs. korrigiert aus: »den Abrams- und Jaakobsleuten«. – Bene Israel: Söhne Israels, also Israeliten in Abgrenzung zum weiter gefassten Begriff »Hebräer« (siehe den vorangehenden Kommentar). Der Begriff findet sich bei Goldberg, *Hebräer*, S. 200 und bei Weber, *Das antike Judentum*, S. 42.

15–16 im Lichte kosmischer Entsprechung] Neben Jeremias greift Thomas Mann hier auf Muckle zurück: »Der Kern der babylonischen Weltanschauung stellt das System der Entsprechungen dar, das besagt, daß die Erde sowohl wie der Himmel kosmisch geordnet sind, und daß jedes irdische Geschehen ein Abbild in einem himmlischen Geschehen besitzt. Auch der Mensch wird als Mikrokosmos, als Abbild der Gottheit, betrachtet.« (Geist, S. 146; von Thomas Mann angestrichen)

18–19 Ausfüllung des wachstums-mythischen Schemas] Hier resümiert der Erzähler noch einmal die Grundlagen des an der Planetenbewegung (»kosmischer Entsprechung«) sowie an der Jahres- und Vegetationsperiodik orientierten mythisch-zyklischen Denkens

(»Gleichnis des Kreislaufs«; S. 111¹⁶) – im Gegensatz zum geschichtlich-linearen, vgl. die Kommentare zu S. IX¹, 40²⁷ und 72⁴⁻⁵. Jaakob stellt sich sein Leben dergestalt als »Auf und Ab von Himmelfahrt, Höllenfahrt und Wiedererstehen« dar (S. 111¹⁷⁻¹⁸), also in den drei typischen mythischen »Kreislaufstation[en]« (S. 112²), die noch – ins Geschichtlich-Einmalige gewendet und in anderer Reihenfolge (Höllenfahrt, Wiedererstehen, Himmelfahrt) – die Erlösergestalt Jesu prägen, welcher ebenfalls bei seinem *descensus ad inferos* »die Riegel der Unterwelt« gebrochen hat und »aus ihr emporgestiegen« ist (S. 111³¹⁻³²). Dass die »Auferstehung« Jaakobs mit Rahel (vgl. Tammuz und Ishtar) der Moment »großen und frommen Gelächters« ist (S. 111³¹), gemahnt an das Ostergelächter (*risus paschalis*) des mittelalterlichen Ritus. Dass Rahel der (aus der Unterwelt) »befreiten Ishtar« mythisch gleichgesetzt wird (S. 111³⁰), und das Tal von Sichem, in das Jaakob nach seinem »Emporstieg« aus der Unterwelt Labans gelangt ist, als Frühlingslandschaft dargestellt wird, hat wieder einen vegetationssymbolischen Hintergrund: Mit dem Wiederaufstieg Ischtars – und entsprechend in der griechischen Mythologie Persephones – löst sich die Natur aus ihrer winterlichen Erstarrung, wird es wieder Frühling. Auferstehung aus der wie immer gearteten Unterwelt bedeutet im Mythos stets: Wiedererwachen der Natur. (Auch Wagners Tannhäuser gelangt nach seinem Wiederaufstieg aus dem Unterreich des Venusbergs – Venus, die der germanischen Holda entspricht, ist in der christlichen Mythologie als Unterweltgöttin an die Stelle der Persephone getreten – in eine Frühlingslandschaft; siehe das Lied des Hirten.)

111 19 Beth-el] Hs. und Vorabdruck (*Neue Rundschau*): »Bet-el«.

21 *Steppe der Unterwelt*] Gemeint ist die Zeit in Charran bei Laban; vgl. den Kommentar zu S. 111²⁶⁻²⁷.

23 *sehr reich geworden*] Die Gedankenverbindung von »Unterwelt« und »Reichtum« ist über den Bergbau (Salz, Metalle, Kristalle) so ziemlich allen Kulturen bekannt. Vermutlich ist dies der Grund, warum sich die beiden ursprünglich nicht identischen

111 Hades-Pluton (Gott der Unterwelt) und Plutos (Gott des Reichtums nach griech. *ploutos*: Reichtum) im Laufe der Zeit assimilierten. Im germanischen Sprachbereich ergibt sich diese Verbindung über ›Halle‹ (von *hel*: »bergende Höhle«), worunter ein durch unterirdischer Salzabbau ausgehöhlter Berg zu verstehen ist. Die Unterwelt »hel«, personifiziert durch die gleichnamige Göttin, findet sich in der »Höhle« wieder, nach der Christianisierung der Germanen auch im Wort »Hölle«. Kronzeuge der Verbindung von »Unterwelt« und »Reichtum« ist im germanischen Sprachbereich der Ortsname »Reichenhall«. Märchen und Sagen von unterirdischen Schätzen sind Legion. Sie spielen zumal in den ›Unterreichen‹ der deutschen Romantik (Tieck, *Der Runenberg*; E. T. A. Hoffmann, *Die Bergwerke zu Falun* u. a.) eine fundamentale kunstsymbolische Rolle.

24–25 Übertölpelung eines zugleich listigen und dummen Teufels] Jeremias: »Der listige ›Teufel‹ Laban wird im Umlauf der Motive zum ›dummen, betrogenen Teufel‹.« (*Das Alte Testament*, S. 318) Es wird Thomas Mann höchst willkommen gewesen sein, dieses in der europäischen, ja der Weltliteratur weitverbreitete Motiv auf Goethes Mephisto zu beziehen.

26–27 Schwarzmonddämon] Nach Jeremias bedeutet »Laban« (hebr.: *lebanah*) »Mond«. Nun ist aber gerade Abraham, Isaak, Jaakob und Joseph der Mond als Symbol zugeordnet (»Mondwanderer«; siehe Textband I, S. XV²⁴ mit Kommentar). Also wird Laban dem »Schwarzmond« (»Dunkelmond«) und damit der Sonne zugeordnet. (Nach älterer, aber korrekterer Terminologie bedeutet »Schwarzmond« die Zeit, in welcher der Mond nicht sichtbar ist; hingegen bezieht sich »Neumond« auf die erste sichtbare Mondichel am Rande des Schwarzmonds.) Laban gehört folglich der gleichen Unterwelts-Sphäre wie Esau an (vgl. den Kommentar zu S. 84^{28–29}). Deshalb trifft auch die vorausgegangene Bezeichnung »Steppe der Unterwelt« (S. 111²¹) zu. Jeremias notiert: »Jakob bei Laban (Schwarzmond = Unterwelt).« (*Das Alte Testament*, S. 318)

27 Drachen] Der Drachenkampf ist ein den Ursprungs-Mythen

vieler Völker gemeinsames Motiv (vgl. den Kommentar zu S. 48⁴⁻⁵ u. ö.). Im babylonischen Kulturkreis ist es der im *Enuma* Elisch geschilderte Kampf mit Tiamat, dem Unterwelts- oder Chaosdrachen.

- 111 31–32 *die Riegel der Unterwelt*] Zum »wachstums-mythischen Schema« gehört auch ein Unterweltsaufenthalt Jaakobs, aus dem er glänzend emporstieg wie einst der göttliche Dumuzi (Tammuz) vor ihm und sein Sohn Joseph nach ihm. Dass sich Jaakob in der Tammuz-Nachfolge sieht, ist auch erkennbar daran, dass er seine Frau Rahel mit dem Namen von Dumuzis Gattin Ischtar nennt.
- 112 3 *abrahamitische Erinnerung*] In Gen 12,5–6 zieht Abraham an die »Stätte Sichem«.
- 6–7 *gegen die Heere des Ostens*] Abrahams Krieg gegen die Ostkönige (Gen 14).
- 7–8 *die Zähne der Sternanbeter stumpf gemacht*] Wendung von bin Gorion (*Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 42), übernommen in die Arbeitsnotizen (vgl. TMA: Mp XI 1a, Bl. 180).
- 9 *Melchisedek*] Hs.: »Malchisedek«.
- 9 *dem Hohenpriester von Sichem*] In Gen 33,18 wird Sichem mit Salem identifiziert: »Danach zog Jakob gegen Salem, zu der Stadt des Sichem«. Thomas Mann übernimmt hier diese Zuordnung (siehe auch den Kommentar zu S. 104²).
- 21 *Abraham*] Hs. und Vorabdruck Dina (*Die Neue Rundschau*): »Abram«. Thomas Mann scheint bezüglich der Verwendung des Namens Abram/Abraham zu folgender Regelung gekommen zu sein: Handeln die erzählten Episoden vor dessen Umbenennung (vgl. Gen 17,5), wird »Abram« verwendet, danach die »Ehrendehnung« (vgl. den Kommentar zu S. 413³² u. Textband II, S. 1824²¹) »Abraham«.
- 113 3 *mit Hemor, ihrem Hirten*] »Hirte« ist im übertragenen Sinn als Fürst und »Stadthaupt[]« (Textband I, S. 115¹²⁻¹³) aufzufassen. Hirten größeren Stils können nicht sesshaft sein (vgl. den Kommentar zu S. 110¹⁸⁻¹⁹).
- 4 *vertragen*] Siehe den Kommentar zu S. XIII¹³.

- 113 16 Lampe in Entenform] Eine solche fand Thomas Mann bei Benzinger, *Archäologie*, S. 222 (Abb. 241) abgebildet.
 16–17 ein paar schöne Krüge] Hs.: »ein Paar schöner Krüge«.
 17 Krüge, die mit Fischen und Vögeln bemalt waren] Vgl. Benzinger, *Archäologie*, S. 237, Abb. 319.
 30–31 das Tor war ein schwerer Bau] Eine erste Beschreibung fand Thomas Mann bei Jeremias: »Im Nordwesten lag das dreifache von sechs Türmen flankierte Tor« (*Das Alte Testament*, S. 237). Der Autor hat die 1913/14 von Sellin entdeckte Stadt während seiner Palästina-Reise im Jahre 1930 wahrscheinlich mit eigenen Augen gesehen. Solche Tore dienten im Alten Orient als Gerichtsorte, an denen in der Öffentlichkeit Recht gesprochen und eben auch rechtsgültige Verträge abgeschlossen wurden.
- 114 10 Würzwein] Benzinger: »Dagegen liebten es die Hebräer (wie auch die Assyrer und überhaupt die Alten) schon frühzeitig, den Wein durch Zusatz von Gewürzen zu verstärken und wohl-schmeckend zu machen [...]. Die Herstellung solchen ›Würzweins‹ ist gemeint, wo im A.[lten]T.[estament] vom Mischen des Weines die Rede ist« (*Archäologie*, S. 71).
 12–13 auf beiden Seiten des »Abflusses«] Das kanaanäische Sichem lag im Gebirge Ephraim an der Wasserscheide zwischen der Küstenebene und dem Jordantal. Mit dem »Abfluß« ist jedoch der Jordan gemeint, wie sich aus S. 27⁹ ergibt. Es wird also von den »Verhältnissen« westlich und östlich des Jordan gesprochen.
 21 Luxus der Übersachlichkeit] Eine Reminiszenz an die Kultur der Weimarer Klassik und Schillers Theorie der ästhetischen Erziehung, welche die höfisch-aristokratischen Umgangs- und Geselligkeitsformen, Etikette, Repräsentation und Konversationskultur in eine von der Autonomieästhetik geprägte, im kantischen Sinne ›interesselose‹, in der Tat ›übersachliche‹ Form des schönen Scheins zu transformieren trachtete.
- 33 Abrahams] Hs.: »Abrams«.
- 115 5 Tremolo seiner Stimme] In der heutigen musikalisch-sprechtechnischen Terminologie eher negativ konnotiert; gemeint ist eine angenehm wirkende Modulation der Stimme (›Vibrato‹).

115 6 Gedankenreim] Herders Ausdruck für den Parallelismus membrorum, das wichtigste Stilmittel der altorientalischen und hebräischen Poesie. Es handelt sich hier um eine im Alten Testament häufig angewandte Technik, in zwei aufeinanderfolgenden Versen die gleiche Satzkonstruktion zu verwenden oder auch das Gleiche mit etwas anderen Formulierungen auszudrücken. Auch Gegensätze werden gerne auf eine solche Weise parallelisiert. Ursprünglich sollte dies die bessere Memorierung der Texte fördern, doch entwickelte es sich, auch in der europäischen Poetik, zu einem rhetorischen Stilmittel. Beispiel: »Ein Ochse kennet seinen Herrn und ein Esel die Krippe seines Herrn« (Jes 1,3).

15 Unbill] Hs.: »Unbilden« (Unrecht, Beeinträchtigung).

21 einfach geschenkt nehmen] Vgl. Benzinger: »Bei Kauf und Verkauf ist es bis auf den heutigen Tag eine stehende Phrase des Verkäufers: »Nimm es umsonst, ich schenke es dir«, die um so öfter wiederholt wird, je mehr der Verkäufer für seine Ware herausgeschlagen will (vgl. Gen 23 11 u. a.)« (Archäologie, S. 137f.; vgl. auch Jacob, Begräbnis und Hochzeit, S. 313f.) Die ganze Szene ist dem Kauf der Höhle Machpela durch Abraham nachgebildet (vgl. Gen 23), wo das Stichwort »Gottesfürst« (nasi' Elohim) fällt (Vers 6), wo ebenfalls der Verkäufer, der Hethiter Ephron, auf Schenkung besteht (»Ich schenke dir den Acker und die Höhle darinnen dazu, und übergebe dir's vor den Augen der Kinder meines Volks«) und wo dann am Ende der gesalzene Preis von 400 Schekeln Silber abgewogen wird.

22 hundert Schekel Silbers] Die entsprechende Stelle in der Bibel (Gen 33,19) führt als Kaufpreis hundert Kesita an. In alttestamentlicher Zeit gab es noch keine Münzen, sondern nur Gewichte, nach denen Edelmetalle wie Gold oder Silber gewogen wurden. Ein babylonischer Schekel (von akkad.: šīqlu) ist ein Sechzigstel einer Mine und bedeutete etwa 8,41 Gramm der leichten und 16,82 Gramm der schweren Mine, während ein Kesita eine Gewichtseinheit von ca. 46 Gramm bedeutete.

23 zwölf ein halb Morgen] Die Größe des Grundstücks ist in der

- 115 Bibel nicht angegeben. Der Autor verwendet hier ein altes bäuerliches (aber nicht biblisches) Maß, das ursprünglich die Fläche bezeichnete, die ein Bauer mit einem Ochsen während eines Vormittages (Morgen) pflügen konnte. Die Größe schwankte zwischen 20 und über 100 Ar (2000–10000 qm). Der metrisierte Morgen, 1869 im Norddeutschen Bund eingeführt, betrug 25 Ar (Viertelhektar).
- 27–28 Abraham, der von Osten kam] Hs.: »Abram«; so auch im Folgenden. – Nach Gen 23,7–16.
- 30 Heth] Hs.: »Het«. – Die »Kinder[] Heth« sind die Hethiter. Abraham hatte von dem Hethiter Ephron die Grabstätte Machpela erworben.
- 30–31 Es gab die Jahrhunderte nicht.] Obwohl die biblische Patriarchenzeit als eine Geschichtswelt den mythischen Horizont mit seinen Wiederholungsstrukturen im Grunde bereits durchstößt, denkt Jaakob noch ganz und gar in diesen Strukturen von »Nachahmung, Wiederkehr, Vergegenwärtigung« (S. 115^{26–27}), welche den Fortschritt der Zeit aufheben (»Was gewesen, war wieder.«, S. 115³¹).
- 116 21–22 wußten es Israels Hirten] Hs.: »wußten Israels Hirten es«.
- 27 und taten] Hs.: »und sie taten«.
- 30 etwas anders ... als sie es »wußten«] In der Bibel (Gen 34,1–12) kommt es erst nach der Entehrung Dinas durch Sichem zu einem wörtlich überlieferten Gespräch zwischen den Sichemitem und Jaakob. Darauf bezieht sich wohl Thomas Mann. Allerdings wurde in Gen 33,19 schon Jaakobs Kauf eines Grundstücks von den Sichemitem beiläufig erwähnt, was nicht ohne ein friedliches Verständigungsgespräch (»Friedensvertrag[]«, S. 116²⁷) hätte geschehen können. Wie sich in der Folge zeigt, kommt es Thomas Mann allerdings mehr darauf an, Dinas Entehrung als Folge von Sichems Abfuhr bei der Brautwerbung darzustellen. In der Bibel ist die Verweigerung Dinas durch die Brüder eine Konsequenz ihrer vorausgegangenen Entehrung (vgl. Gen 34,13).
- 117 12 vierzehn Ellen] Die Zahl 14 ist in der babylonischen Zahlensym-

bolik mit der Unterwelt in Beziehung gesetzt. »Die Vierzehn ist Verdoppelung der Sieben, z.B. wenn die Unterwelt statt sieben vierzehn Tore hat. Vierzehn Nothelfer begleiten Nergal in die Unterwelt. Vierzehn [...] böse Dämonen fürchtet man.« (Jeremias, Geisteskultur, S. 268) Schon im Vorspiel hat Thomas Mann die Fahrt in die Brunnentiefe mit der »Höllenfahrt« in Verbindung gebracht. Mit den »vierzehn Ellen« Brunnentiefe wird das Unterweltsmotiv weitergeführt.

117 13 *Jaakobsbrunnen*] Dieser Brunnen, dem Alten Testament unbekannt, wird in Joh 4,4–6 erwähnt. Das umgebende Land, welches Jakob nach Johannes seinem Sohn Joseph schenkte, ist im Alten Testament in Gen 48,22 genannt.

22 *versiechte*] So Hs. und ED; im Vorabdruck Dina (in: Die Neue Rundschau, Januar 1929) dagegen: »versiegte«. Diese wohl als Lektoreneingriff zu wertende Abweichung hat der Autor zurückkorrigiert, wodurch deutlich wird, dass darunter keine phonetische Variante von »versiegen« (vertrocknen) zu verstehen ist, sondern »verderben«, »verfaulen« gemäß der Bedeutung von »siechen«: »kränkeln«.

23 *Verbrüderungsinstrument*] Instrumentum (lat.) bedeutet auch: Beweismittel, Urkunde, Zeugnis.

118 15 *fährlich*] Unter Gefahren; ältere adverbiale Form von »gefährlich«.

26 *Abrahams*] Hs.: »Abrams«.

29–31 *hinabzog... seinen Vater zu umarmen*] Nach Gen 35,27 besuchte Jakob seinen Vater Isaak noch einmal vor dessen Tod.

119 4 »*Jahwe el olam*«] (hebr.) Jahwe, der ewige Gott. – Einen Baum (Tamariske) pflanzte Abraham bei Beerscheba, wo er »Jahwe el olam« anrief (Gen 21,33).

12 *Ben-Oni = Ben-jamin*] Hs.: »Ben-Oni – Ben-jamin«. Zwar weist Hs. auch einen (kurzen) Doppelstrich aus, doch wäre dieser eigentlich im Druck nicht als Gleichheitszeichen, sondern als Gedankenstrich wiederzugeben. (Normalerweise hätte ein Bindestrich zwischen zwei Namen ausgereicht, doch war der kurze

Strich wegen der beiden Doppelnamen bei Ben-Oni und Benjamin schon vergeben.)

119 17 Frühlingen] Lämmer und Zicklein, die im Frühling geboren werden (im Gegensatz zu Spätlingen, die im Herbst zur Welt kommen). Das Wort ist zuerst bei Luther nachweisbar.

18 Vlies] Hs.: »Flies«.

19 Siwan] Entspricht Mitte Mai bis Mitte Juni nach dem von den Hebräern übernommenen babylonischen Kalender.

20 im herbstlichen Tischri] Mitte September bis Mitte Oktober.

21 Fest der Weinlese] »Zu diesem jahvistischen (judäischen) Fest [Laubhüttenfest] kam ein altes kanaanitisches Fest, das große Fest der Lese. Es ist uns von den Kanaanitern in Sichem bezeugt [...] und wurde schon in frühester Zeit von den Eingewanderten übernommen, wenigstens in Israel [...]. Es wurde im Herbst gefeiert, »am Ende des Jahres« [...]. Es war ein Fest lauten Jubels und ausgelassener Fröhlichkeit, an dem sich auch Weiber und Kinder beteiligten.« (Benzinger, *Archäologie*, S. 387)

23 Herbsttagesgleiche, da das Jahr sich erneute.] Das priesterliche Neujahrsfest wurde im sumerisch-babylonischen Kulturkreis während des Herbstäquinoktiums (zwischen dem 22. und 24. September) gefeiert. »Im jüdischen Kalender stand neben dem Pesach (Frühlingsvollmond-Neujahrsfest 15. Nisan) ein Neujahrsfest im Herbst am 1. Tišri, bei dem Jahve die Geschicke bestimmt und das »Buch der Lebendigen« registriert.« (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 282, Anm. 1) Das doppelte Neujahrsfest wurde von den Babyloniern übernommen: »So wurde in Uruk [...] ein doppeltes Neujahrsfest gefeiert, eins im Tišri, eins im Nisan.« (Ebd. S. 288)

120 2–3 Baal... in seinem Schiff] Am babylonischen Neujahrsfest gab es eine Prozession mit Götterstatuen. Diese wurden dann auf Schiffe geladen. »Das Ziel der Fahrt auf den Prachtschiffen (Nebukadnezar sagt: das Mardukschiff habe wie der Sternenhimmel ge- glänzt und die Leute hätten die Pracht angestaunt) war das Neujahrsfesthaus, das »Gebetshaus« (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 289). Die Schifffahrt der Götter galt als irdisches Abbild ihrer Fahrt als

Sonne oder Planeten über den Himmelsozean. Thomas Mann überträgt den babylonischen Ritus nicht zu Unrecht auf die Kanaanäer, wobei die Flussschiffe in wasserarmen Gegenden zu tragbaren Barken umgestaltet wurden, woraus sich schließlich die heilige Lade (später: Bundeslade) der Israeliten entwickelte (vgl. Benzinger, *Archäologie*, S. 312–314).

120 16–17 *Berg des Segens ... Fluchberges*] Die Berge Garizim und Ebal nach Deut 11,29: »Wenn dich der Herr, dein Gott, in das Land bringet, da du hineinkommest, daß du es einnimmest, so sollst du den Segen sprechen lassen auf dem Berge Grisim und den Fluch auf dem Berge Ebal«. Dazu erläutert der Autor: »Der Fluchberg oder Berg des Fluches ist der Ebal, im Gegensatz zum Garizim, dem Segensberg. Es handelt sich also nicht um eine Zusammensetzung mit Flucht, sondern um eine Zusammensetzung mit Fluch, was hier ›Verdammung zur unfruchtbaren Öde‹ bedeutet.« (An Helen T. Lowe-Porter, 18.1.1934; *DüD* II, 143) Thomas Mann verbindet also mit den beiden Bergen eine Bedeutung, die sie in der Bibel erst mit der unter Josua erfolgenden Landnahme erhalten.

23–24 *die Köpfe abwandten von den Handtrommeln*] Thomas Mann beschreibt eine Tanzabbildung bei Benzinger (*Archäologie*, S. 250, Abb. 368, siehe hier S. 620) mit trommelschlagenden ägyptischen Tänzerinnen. Zwei aus dieser Gruppe haben ihre Köpfe in anmutiger Weise vom Instrument abgewandt.

25 *Leier und Laute*] Die altorientalischen Instrumente beschreibt Benzinger in § 47. Die Musik (*Archäologie*, S. 245–253). Alle von Thomas Mann erwähnten Instrumente kommen dort vor.

25–26 *das scharfe Weinen der Kurzflöten*] »Als spezifisch syrisch wird eine kleine spannenlange Flöte genannt, die scharf und kläglich klang und bei der Adonisklage geblasen wurde.« (Benzinger, *Archäologie*, S. 249)

27–29 *weitere sangen ... beweglich klinge.*] »Letzteres, das Vibrieren, wird uns aus alter Zeit direkt bezeugt durch die assyrische Abbildung einer Musikbande. Dort hält eine der singenden Frauen, ganz wie noch heute ein arabischer Sänger oder Sängerin es tut,



»Ägyptische Tänzerinnen«

(Benzinger, *Archäologie*, S. 250, Abb. 368; vgl. den Kommentar zu S. 12023-24.)

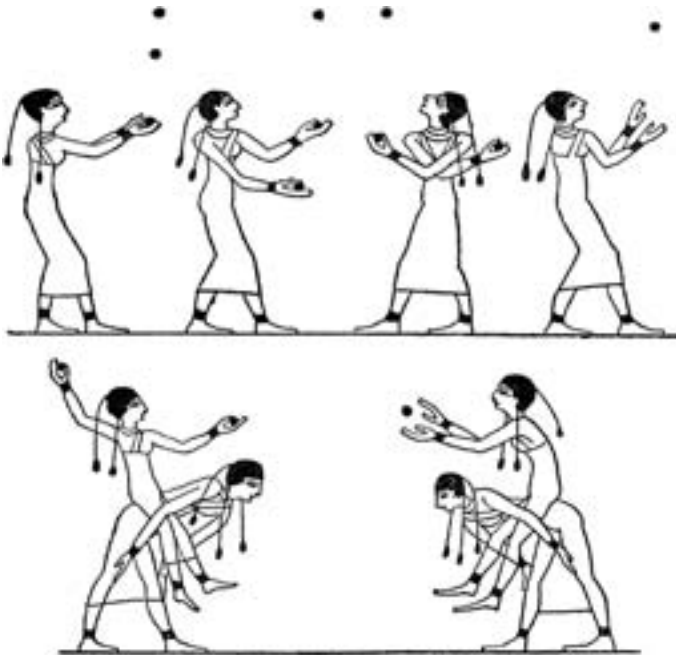
die Hand unter das Kinn, mit derselben einen leichten Druck auf die Kehle ausübend. Dies geschieht zu dem Zweck, um besonders schrille Töne hervorzubringen und den Tönen eine eigentümliche Vibration [...] zu verleihen.« (Benzinger, *Archäologie*, S. 253)

120 31 sprangen wie Böcke] Diese kultischen »Bockstänze« waren dem ganzen südlichen Mittelmeerraum gemein; aus ihnen entwickelte sich in Griechenland die Tragödie (»Bocksgesang«). Die Baaltänze wurden, nachdem sich Jahwe etabliert hatte, von den Israeliten »verteufelt«; man denke in diesem Zusammenhang auch an den als Rückfall ins Heidnische geschilderten »Tanz um das Goldene Kalb« in Ex 32.

32 Ballspiel] Eine Abbildung ballspielender Mädchen fand Thomas Mann bei Erman/Ranke, *Ägypten*, S. 279 (Abb. 119, siehe die Abb. gegenüber), die die Ägyptologen detailgetreu beschreiben:

»Sie gefallen sich dabei in allerhand Kunststücken. Die einen spielen mit mehreren Bällen zugleich, andere fangen zwei Bälle mit kreuzweis gelegten Armen, wieder andere nehmen beim Spiel möglichst wunderliche Stellungen ein: Sie stehen auf einem Bein, sie springen hoch in die Luft, oder sie reiten auf dem Rücken ihrer Genossinnen« (S. 279).

- 121 8 Dina] Als visuelle Vorlage für die Beschreibung Dinas gilt Hans Schöllhorns Bild *Beduinenmädchen*, das 1925 gemalt und 1928 erstmals ausgestellt wurde. Die Abbildung hat Thomas Mann offenbar einem Ausstellungskatalog entnommen und seiner Arbeitsmappe beigelegt (TMA: Mat. 4a/62; siehe die Abb. hier S. 622). 16–17 wie der Fliege an der bestrichenen Tüte] Fliegenfalle in Form



»Ballspielerinnen, m.[ittleres] R.[eich]«
(Erman/Ranke, *Ägypten*, S. 279, Abb. 119; vgl. den Kommentar zu S. 12032.)



Hans Schöllhorn: *Beduinenmädchen* (1925)
 (TMA; Mat. 4a/62; vgl. den Kommentar zu S. 1218.)

eines mit Lock- und Klebstoffen bestrichenen Papiers. Hier handelt es sich eher um ein Requisit aus der modernen Welt. Im Gegensatz zu Flöhen, Wanzen und Läusen galten Fliegen als harmlos. Sie verkörperten im alten Ägypten durchaus positive Eigenschaften wie Mut und Beharrlichkeit. In Schmuckform wurden sie als Ehrenzeichen verwendet.

17 Tüte] Hs.: »Düte«, ebenso S. 121¹⁹ (kein Schreibfehler, sondern ältere Nebenform von »Tüte«). Vgl. Buddenbrooks; GKFA 1. 1, 64¹⁷ u. 367⁹.

121 23 Frätzchen] Fratze: Larve, Maske; davon auch Frätzchen: maskenhaft verzerrtes Gesicht. Andererseits steht »Fratz« auch für ein ungezogenes Kind. Erst in jüngerer Zeit vollzieht sich durch Ironisierung eine Melioration: »Schelmisches Mädchen« (Duden 1973), »Niedliches Kind, nettes Mädchen« (Online-Duden 2011). Hier und S. 123⁶ ist die Verwendung mindestens ambivalent. Die Wortwahl zeigt: Dina hat – oder hatte, wenigstens bis zu Sichems Antrag – für Jaakob, dessen Perspektive der Erzähler hier einnimmt, wenig Wert.

29–30 blau und roter] Hs.: »blau- und roter«; der Strich zeigt eine ausgelassene Wiederholung an. Es ist also zu lesen: blauer und roter.

122 21–22 härenes Haus] Diese Wendung fand Thomas Mann bei Benzinger: »Die Zeltdecke [...], ursprünglich wohl aus Tierfellen bestehend, ist ein grobes und festes Gewebe aus schwarzem Ziegenhaar [...], von den Beduinenfrauen auf ihren primitiven Webstühlen in langen schmalen Streifen selbst verfertigt. Daher reden die Araber von ihrem ›härenen Haus‹ [...]. Dieser Stoff verfilzt und hält auch den heftigsten Regen ab. Die einzelnen Streifen werden je nach der Tiefe des Zeltes zusammengenäht [...] und gewöhnlich über 9 Zeltstangen von 5–6 Fuß Höhe, welche je zu dreien stehen, so ausgespannt, daß das Zelt auf der vorderen Seite bis zu Manneshöhe offen ist.« (Archäologie, S. 96) Diese Beschreibung wird in Textband I, S. 450^{15–18} im Detail verwendet.

24 Morgengabe] »ehebezogene Zuwendung zwischen Mann und Frau [...], die je nach Rechtssystem in Funktion, Gegenstand und Übereignungsformen unterschiedlich sein kann; idR. war die Morgengabe bei der Heirat ein Geschenk des Mannes an die Frau, sie konnte aber auch ein Geschenk der (verwitweten) Frau an den (zweiten) Mann oder eine gegenseitige Gabe bezeichnen; die Morgengabe konnte am Morgen nach der Hochzeit überreicht werden, es konnte sich aber auch um eine Zuwendung handeln, die bei der Eheschließung vorgenommen wurde oder die zu diesem Zeitpunkt nur versprochen wurde« (Deutsches Rechtswörterbuch, Stichwort »Morgengabe«).

- 123 12 Abraham] Hs.: »Abram«.
- 13 Hand unter die Hüfte legen lassen] Siehe den Kommentar zu S. 62²⁵.
- 15 Kanaaniter] Hs.: »Kananiter«.
- 19 Kanaans!«] Hs.: »Kanaans!«?«.
- 24 Sebulun] Hs.: »Sebulon«.
- 124 11 auf einem weißen Esel] Die seltenen Albinosel waren wegen fehlender Hautpigmentierung nicht zur täglichen Arbeit zu verwenden. Sie blieben besonderen Anlässen vorbehalten; vgl. Benzinger: »[...] als besonders wertvoll gelten weiße Esel.« (Archäologie, S. 24) Auch Joseph wird bei der Fahrt zu seinen Brüdern die weiße Eselin Hulda reiten.
- 20 ihre Bedingung, die] Hs.: »ihre Bedingung, die Vorbedingung, die«; dieser Satzteil ist vermutlich als entbehrlich weggefallen, da dies in der Form »bevor man überhaupt weiterrede« wiederholt wird. Diese Konstruktion entlastet die Brüder entscheidend: Während Sichem die Beschneidung als einzige Bedingung auffasst, hätten die Brüder sie tatsächlich nur als »Vorbedingung« ausgesprochen und wären dadurch nicht wortbrüchig geworden (vgl. Textband I, S. 132⁵⁻⁶).
- 24–25 »Schönen Gespräch«] In Hs. ohne An- und Abführung.
- 125 3 Stipulation] Vertrag aufgrund einer mündlichen Vereinbarung, die auf festgelegten Bekräftigungsformeln beruht (»Versprichst Du es?« – »Ich verspreche!«). Es handelt sich um ein Relikt römischen Rechts, das heute aufgrund der üblichen schriftlichen Vertragsfixierung keine Rolle mehr spielt.
- 9–10 Ein Auge, seine rechte Hand] Frei nach Mt 5,29–30, dort allerdings im Kontext der Ehescheidung, nicht wie hier, der Eheschließung: »Ärgert dich aber dein rechtes Auge, so reiße es aus und wirf's von dir. Es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde. Ärgert dich deine rechte Hand, so hau sie ab und wirf sie von dir. Es ist dir besser, daß eins deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde.« (Luther)

125 12 Fleisches?] Hs.: »Fleisches!«

12 Beim Sutech] Auf diese Namensform stieß Thomas Mann u. a. bei Wiedemann (*Das alte Ägypten*, S. 225). Es handelt sich um eine syllabische Schreibung des ägyptischen Gottesnamens »Seth«. So werden sonst Fremdwörter im Ägyptischen wiedergegeben. Diese Schreibweise wird vermutlich wegen seines fremdländischen Charakters verwendet. In Keilschrifttexten erscheint der Gottesname als »Schutach«. Siehe auch Glossar S. 1665, Eintrag »Sutech«.

14 Beset sei auch beschnitten] Der Brauch der Beschneidung war in Ägypten nachweislich sehr viel älter als bei den Israeliten, wenn gleich ohne religiöse Bedeutung.

126 5–6 mit einem Steinmesser] Die Beschneidung mit einem Steinmesser wird weder in der Dina-Geschichte (Gen 34) noch sonst in der Genesis gefordert. Auch im Exodus ist die Beschneidung Gerschoms durch Zippora mit einem kantigen Stein (Ex 4,24–25) nur ein Gebot der Not, um den Sohn vor dem Tod zu retten. Erst im Buch Josua wird das Steinmesser kodifiziert (Jos 5,2–4). Es ist denkbar, dass die Beschneidungszeremonie bereits während der Steinzeit entstand (vgl. Donnelly, *Atlantis*, S. 173 u. Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 100). Da rituelle Handlungen oft nicht den technologischen Fortschritt mitvollziehen (wie z. B. den Gebrauch von Metall- statt von Steinwerkzeugen), wurde möglicherweise in der Bronzezeit, in der die Josefs-geschichte spielt, ein Verwendungsgebot des hergebrachten Steinmessers nötig. So wird z. B. auch im Kontext des ägyptischen Mundöffnungsrituals bis in römische Zeit ein Obsidiangerät verwendet. Übrigens verwenden aus rein praktischen Gründen auch heute noch die Beduinen Nordafrikas Klingen aus Feuerstein und Obsidian, da sie schärfer und haltbarer sind als Metallmesser.

9–10 die Heviterin] Siehe Glossar S. 1624, Eintrag »Hewiter«.

24 Abrahams] Hs.: »Abrams« (auch im Folgenden).

127 4 Fluch] In seinem Aufsatz Kleists »Amphitryon« von 1927 erläutert Thomas Mann den hebräischen Fluch, der »Gewichtslosigkeit« (S. 1276) herbeiführen soll: »Die alten Hebräer hatten ein Wort,

killel, das ›Fluchen‹, eigentlich aber ›leicht machen‹, ›vernichten‹, jemandem die Existenz aberkennen, bedeutete – das Gegenteil jenes Segens der ›Anerkennung‹, welcher dem Jakob von seinem fremdartigen Gegner im Ringkampfe zuteil wurde.« (GW IX, 218)

127 6 Licht und Luft] Hs.: »Luft und Licht«.

12 schlenkrichter] Schlottriger, schlaffer.

25 gestohlen] Im Brief an Jakob Horowitz vom 11.6.1927 schrieb der Autor: »[...] und außerdem neige ich wirklich dazu, mit dem von Mythologie freilich allzu besessenen Jeremias in dem ›gestohlen‹ ein mythisch-unterweltliches Motivwort zu sehen [...]« (DüD II, 96). Jeremias beschrieb diesen Zusammenhang im Alten Testament (S. 318) anhand des Gottes Nabû, der babylonischen Entsprechung des Hermes Psychopompos, des Gottes der Diebe und Geleiters der Seelen in die Unterwelt. Auch Joseph wurde dem Jaakob »gestohlen«, wie es des Öfteren wörtlich heißt, und in die Unterwelten des Brunnens, des Gefängnisses und auch Ägyptens, das mindestens aus der Perspektive Jaakobs eine Unterwelt darstellt, versetzt. Mit diesem Motivzusammenhang erhält auch die Entführung Dinas ein mythisches Gewicht: Sie wird ein Parallellfall zum Raub der Proserpina (Entführung in die Unterwelt) und zum Mythos von Tammuz und Ishtar bzw. Osiris und Isis (anschließende Befreiung aus der Unterwelt). So liegt also der Dina-Geschichte das gleiche »mythische Schema« wie der Josephs-Geschichte zugrunde; beide sind »durch eine natürlich-geheimnisvolle Fügung« miteinander »verquickt« (vgl. den Kommentar zu S. 105³²⁻³³).

128 15 Sie zerbrachen den Brustschmuck] Die Trauergesten sind von Meissner entlehnt: »Der Trauernde ›setzt seine Kopfbedeckung ab, ›zerbricht den Brustschmuck, ›zerreißt sein Gewand‹ und zieht ein zerschlossenes Trauergewand, einen ›Sack‹ [...] an, zerrauft Haupt- und Barthaar, ›schlägt sich die Schenkel‹ und zerfleischt sich mit Ritz- und Schermesser den Körper.« (Babylonien I, S. 424f.)

21 Sodomiter] In ihrer besinnungslosen Wut bezeichnen Schimeon und Levi die Sichemiten als »Sodomiter« nach der Stadt

Sodom, in welcher schwere Sünde herrschte und die deshalb von Gott vernichtet wurde (Gen 19). Hieraus leiten die Brüder ihre Legitimation zur Zerstörung Sichems ab.

129 7–8 aus der Leber... herausgelesen] Jeremias bringt ein ganzes Kapitel über Die Leberschau (Geisteskultur, S. 259–262), und auch Benzinger geht ausführlich darauf ein: »Bei den Babyloniern war die Leberschau seit den ältesten Zeiten geübt und bis ins feinste ausgebildet.« (Archäologie, S. 345)

25 An Jaakob, Sohn Jizchaks] Der folgende Brief kopiert die rhetorischen Anrede-Floskeln der Amarna-Briefe, etwa: »Mir geht es gut; möge es auch dir gut gehen; deinem Hause, deinem Harem, deinen Söhnen, deinen Großen, deinen Pferden, deinen Streitwagen, deinen Ländern möge es recht gut gehen; mir geht es gut.« (Amenhotep III. an den König Kadaschmanbil von Karduniasch, zit. nach Bezold, Ninive, S. 42) Andererseits erinnern manche Stellen an die Liebespoesie des Hoheliedes (»Deine Tochter ist wie ein junger Palmbaum am Wasser und wie eine Granatapfelblüte im Garten«; Textband I, S. 130^{14–15}).

25 des Gottesfürsten] Hs.: »den Gottesfürsten«.

27 Eidam] Schwiegersohn (veraltet).

130 6 beinahe ein und derselbe Gott] Zur Ähnlichkeit der beiden Götter siehe Glossar S. 1602, Eintrag »Baal«.

8 Jubeljahre] »Jubeljahr« ist eine Verballhornung von »Jobeljahr«, eine Zeiteinheit von 50 Jahren (vgl. Lev 25,8ff.). »Jobel« geht auf ein altes hebräisches Wort für den Klang (yo-bale) des »Widderhorns« (Schofar) zurück, womit das Jobel- oder Jubeljahr ausgerufen wurde. Im Kontext handelt es sich um eine rhetorische Übertreibung, wie sie besonders in orientalischen Anredefloskeln üblich ist. Luther überträgt das Jobeljahr mit »Halljahr« (vgl. Halleluja).

15 Granatapfelblüte] Der Granatapfel ist ein altes Fruchtbarkeitsymbol (vgl. auch den Kommentar zu S. 59^{15–16}). Wenn Proserpina (Proserpina) von ihrem Entführer Hades einen Granatapfel entgegennimmt und deshalb als seine Gattin gilt, so ist das ein Symbol für vollzogenen Beischlaf (vgl. hierzu auch den Kom-

mentar zu S. 127²⁵). Entsprechend wird der »Baum der Erkenntnis« als Apfelbaum gedeutet, und Evas Weitergabe des Apfels an Adam mit derselben Bedeutung belegt. (Das hebräische Wort für »jemanden erkennen« bedeutet gleichzeitig, mit jemandem Geschlechtsverkehr zu haben.) Auch Dina hat, wie wir aus der Erzählung wissen, bereits vom Granatapfel gekostet. Der Granatapfel als Gleichnis für die Geliebte kommt im Hohelied verschiedentlich vor, z.B. Hld 4,3 u. ö., wie übrigens auch die zuvor genannte Palme (Hld 7,7f.).

130 28 Jarach] Vermutlich suchte Thomas Mann einen hebräisch klingenden Namen für diesen Priester Sichems; eine Assoziation mit Jaroach, einem Nachkommen Gads (1 Chr 5,14), war wohl nicht intendiert (siehe auch Glossar S. 1629).

131 4 Ehebedingungen] Hs.: »Ehebedingung«.

8 Käfersteine] Thomas Mann verfährt hier in »Nachahmung« (S. 131¹⁴) der Hochzeit von Amenhotep III. und der Mitanni-Prinzessin Giluchipa: »Als Amenophis III. die Prinzessin Giluchipa von Mitanni – oder wie es ägyptisch heißt: die Tochter des Fürsten von Naharina – mit 317 ihrer auserlesensten Mädchen als Haremsfrauen zum Geschenk erhielt, da ließ er zur Erinnerung an dieses wundervolle Ereignis große Denkskarabäen anfertigen, von denen uns zwei noch heute erhalten sind.« (Erman/Ranke, *Ägypten*, S. 88; ähnlich Wiedemann, *Das alte Ägypten*, S. 92)

14 Die Nachahmung] Jaakobs gänzliche Befangenheit in den Mustern mythischer »Nachahmung« hat zur Folge, dass er in Widerspruch zu seinem Ehrennamen Israel (»Gottesstreiter«) dem Gemetzel seiner Söhne zu Schekem nicht rechtzeitig vorbeugt (vgl. Textband I, S. 132^{31–33}). Die Darstellung des passiven Verhaltens von Jaakob könnte eine indirekte und helllichtige Kritik an den konservativen Intellektuellen der Weimarer Republik sein, die in ihrer Fixierung auf das Rein-Geistige die bevorstehende Barbarei nicht sehen wollten und so unwillentlich zu ihren Handlangern wurden – somit auch eine verhaltene Selbstdistanzierung Thomas Manns von seiner »unpolitischen« Haltung in der Zeit der Betrachtungen eines Unpolitischen.

131 22 vorstellen] Hs.: »darstellen«.

26 kund und zu wissen tat] Ausdruck aus der deutschen Kanzleisprache der Feudalzeit.

31 nach ihrer Würde] Über hebr. kabod stellt sich ein Zusammenhang mit Reichtum her (vgl. den Kommentar zu S. 43²³⁻²⁴). Gemeint ist also (auch) eine Entschädigung bemessen nach dem Vermögen von Hemor und Sichem.

132 17–18 sein Eingeweide] Hs.: »seine Eingeweide«.

133 7 was man erzählte] Die Bibel stellt keinen Zusammenhang zwischen Abrahams Beschneidung (Gen 17,24–27 und dem Gottesbesuch (Gen 18) her. Thomas Mann bezieht sich mit wörtlicher Zitation auf bin Gorion: »Es war am dritten Tage nach der Beschneidung Abrahams, da kam der Herr selbst, daß er nach ihm sähe. [...] Abraham schickte Elieser aus, daß er nach Gästen anschauen sollte. Der ging hinaus, fand aber niemand. Da sagte Abraham: Ich glaube dir's nicht; und ging selber hinaus. Alsbald erblickte er den Herrn, der stand vor der Tür. Und Abraham sprach: Herr, habe ich Gnade in deinen Augen gefunden, so gehe nicht an deinem Knecht vorbei. Da aber der Herr Abraham seine Wunde auf- und zubinden sah, sprach er: Es ist nicht schicklich, daß ich hier stehen bleibe.« (Sagen. Erzväter, S. 201f.)

11 Da ihn aber der Herr] Hs.: »Da aber der Herr ihn«.

14 Beschwer] Altertümlich für: Beschwerlichkeit, Last, Plage. Das Genus schwankt zwischen Femininum und Neutrum; Thomas Mann wählt Letzteres.

15 bresthaften] Altertümlich für: gebrechlich, schwächlich. Das heute seltene Wort kommt bei Weber des Öfteren vor (z. B. Judentum, S. 277, 278 u. 386), ebenso in der von Roenau nacherzählten persischen Josephslegende (S. 115) und bei Muckle, Geist (S. 614).

23–24 begründetes Anrecht auf Rache] Zu denken ist hier an das alttestamentliche Talionsprinzip (vgl. Lev 24,15–22 u. Num 35,16–18), der Vergeltung von Gleichem mit Gleichem (»Auge um Auge, Zahn um Zahn«). Wurde Dina in die Unterwelt entführt (vgl. Kommentar zu S. 127²⁵), so haben die Brüder ihrerseits das Recht, Sichem in die Unterwelt zu befördern.

- 133 31 Beth-el] Hs.: »Beth-El«.
 32–33 die Tore seiner Feinde] Kommt nicht in den beiden Bethel-Träumen Jaakobs vor (Gen 28,10–19 und Gen 35,9–15). Hingegen hat der Autor das Motiv der Stadteroberung im Vorgriff auf die Eroberung von Sichem in seiner Version des Jaakobstraumes eingearbeitet (vgl. Textband I, S. 94^{14–15}).
- 134 2 gehörten] Hs.: »gehörte«.
- 135 8–10 »Wehe! ... Gliedern!«] Die »sauve-qui-peut«-Rede ist ein Zitat aus dem Gedicht von der Kadesch-Schlacht (§§ 158–162). Thomas Mann verwendet den Text in der Version von Leopold von Ranke: »Kein Mensch ist der! Wehe! Der, welcher in unserer Mitte, ist Sutech. Der ruhmreiche Baal ist in allen seinen Gliedern.« (*Weltgeschichte* 1, S. 20. Ein Exzerpt davon findet sich auf dem Notizblatt TMA: Mp XI 1a, Bl. 87.)
 19 Drachenkampf] Jeremias sieht in Jaakobs Ansiedelung bei Sichem den Drachenkampf als Inaugurations-Mythos eingearbeitet: »1. Die Königstochter wird ausgeboten. 2. Der Brautwerber will sie (durch den Drachenkampf) gewinnen. 3. Nach vollbrachtem Kampfe legitimiert er sich durch ausgeschnittene Gliederteile des Drachen. 4. Die Jungfrau wird ihm dennoch ausgeschlagen. 5. Er verschafft sich seinen Lohn gewaltsam.« (*Das Alte Testament*, S. 325) Sichem fungiert als Drachenkämpfer, die Bedingung ist die vorzuweisende Beschneidung. Schimeon und Levi, auf deren Seite sich ebenfalls Elemente des Drachenkampfes finden, agieren nach dem mythischen Vorbild der Dioskuren Kastor und Pollux, die ihre geschändete Schwester Helena rächen.
 19–20 Sieg Mardugs über Tiámat] Vgl. Jeremias' drastische Schilderung: »Er zerschnitt ihr Inneres, zerfetzte ihre Eingeweide, vernichtete ihr Leben, warf ihren Leichnam hin und trat auf sie.« (*Das Alte Testament*, S. 11)
 21–22 das Abschneiden »vorzuweisender« Glieder] Bezieht sich nicht direkt auf die Ermordung Tiamats durch Marduk, sondern auf Jeremias' allgemeine Charakteristik des Drachenkampfes, speziell auf den im Kommentar zu S. 135¹⁹ zitierten Punkt 3. Auch David

musste, um die Königstochter Michal zur Frau zu erhalten, die Vorhäute von hundert Philistern vorweisen (1 Sam 18,25–27). Vielleicht schwebte Thomas Mann auch eine Bemerkung von Erman/Ranke bezüglich ägyptischer Kriegführung vor: »Die Zahl der Toten daheim dem Volke zu beweisen, schnitt man den Gefallenen die Geschlechtsteile oder die Hände ab und verlud diese Beute auf Esel.« (Aegypten, S. 646f.)

135 22–23 beim Morden mythisch ergingen] Auch der Mord also kann sich in den Bahnen der Wiederholung mythischer Prototypen bewegen, was den Mörder in den Augen des Erzählers moralisch halbwegs entlastet: die Befangenheit in mythischen Vorstellungen als mildernder Umstand, der »den Würgern zugutezuhalten« ist (S. 135^{16–17}).

29 seines angestammten Glaubens] Neben dem Körper und der Seele besitzt der Mensch im ägyptischen Glauben einen »Ka«, der ein Leben nach dem Tod gewährleistet: »Man muß dem Ka den Körper erhalten, damit er von ihm wieder Besitz nehmen kann, so oft es ihm beliebt. Man muß eine Statue des Toten an sicherer Stelle verwahren, damit der Ka wenigstens noch in diesem Bilde die individuellen Züge aufbewahrt findet, in denen er einst verkörpert gewesen ist, und die der Leiche ja verloren gegangen sind.« (Erman/Ranke, Aegypten, S. 346) Eine zerstückelte Leiche ist also nicht zu einem Nachleben fähig.

136 8 Elektron] Gold-Silber-Legierung; vgl. die Kommentare zu Textband II, S. 807¹³ und 1450²⁹.

8 Kornalin] Karneol; gelb- bis rotbraun-(fleisch-)farbener Schmuckstein.

14–16 Blut eines Milchlammes ... zu verbrennen.] Die Schlachtzeremonie eines Lammes als »Dankopfer für den Herrn« (Luther) schreibt Lev 3,6–11 vor, wobei dessen Fett als Feueropfer zu verbrennen ist.

22–23 mit unserer Schwester ... als mit einer Hure] Gen 34,31 nahezu wörtlich.

23 wir haben unser Herz gewaschen] Nach Jer 4,14: »So wasche nun, Je-

rusalem, dein Herz von der Bosheit, auf daß dir geholfen werde.« – Thomas Mann gebraucht diese Wendung jedoch eindeutig in ihrer ägyptischen Bedeutung. »Sein Herz waschen« (jʃjb) ist dort eine Redensart, die u. a. »den Mut an den Feinden kühlen« bedeutet (Adolf Erman/Hermann Grapow (Hg.): *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache*. 5 Bde. Berlin 1926–1961, Bd. I, 39. 11). Später hat Mann die Wendung auch in seinen eigenen Sprachgebrauch übernommen, vgl. etwa *Briefwechsel mit Bonn* (1937; GW XII, 788 u. E IV, 186).

136 24 siebenundsiebzigmal] Anspielung auf Gen 4,24: »Kain soll siebenmal gerochen werden, aber Lamech dagegen siebenundsiebzigmal.« Vgl. dazu auch das Kapitel *Von Lamech und seiner Strieme* (Der junge Joseph: Textband I, S. 532–539).

24 gerochen] In der Lutherbibel übliches Partizip Perfekt von »rächen«.

30 »Verflucht sei euer Zorn«] Vorwegnahme des Wortlauts bei der Segnung von Schimeon und Levi durch Jakob (Gen 49,7). Vgl. auch das Kapitel *Die Sterbeversammlung* (Joseph der Ernährer; Textband II, S. 1890^{19–20}). Die Stelle hatte Thomas Mann bei bin Gorion (*Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 64) gelesen und kopiert: »Vermaledeit ihr Zorn, daß er so heftig ist, u. ihr Grimm, daß er so störrig ist!« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 181)

137 5 Blödsichtige] Vgl. den Kommentar zu S. 338.

6 machen uns schwer] Gemeint ist: schwer an Gütern, also reich. Dazu Thomas Mann an seine französische Übersetzerin Louise Servicen am 24.6.1934: »Machen uns schwer« heißt: bereichern uns, geben uns Lebensgewicht. Es wäre schade, wenn die altorientalische Redensart »machen uns schwer« ganz aufgegeben werden müßte und statt dessen das etwas farblose »nous chargent de richesses« eintreten würde.« (DüD II, 155f.) Die im hebr. *kabod*: »Ehre, Würde, Schwere« angelegte Gedankenverbindung von Würde, Reichtum und Schwergewicht kommt in den *Joseph*-Romanen immer wieder vor.

10 »Sollten wir] Hs.: »Sollten sie«; im Gegensatz zu Textband I, S. 136²¹: »Sollten wir«.

- 137 19 Gesicht] Nach älterem Sprachgebrauch auch: Vision.
 21 zeuch] Lutherdeutsch für »ziehe«; das Wort kommt in der Lutherbibel häufig vor.
 21 Beth-el] Hs.: »Bet-El« (so auch Textband I, S. 138₂₇).
 30 Bluthochzeit] Der Begriff bezeichnet für gewöhnlich das Massaker an den Hugenotten in Paris in der Bartholomäusnacht am 24. August 1572. Er wird aber auch von Bachofen bei seiner Darstellung des Danaidenmythos als Sühne für das »frech verletzte Weiberrecht« (hier: »der erzwungene Ehebund, den die Mädchen als Verletzung ihres höchsten Rechtes betrachten«, ebd. S. 235) verwendet (Mutterrecht, S. 236).
- 138 1–2 Kanaans] Hs.: »Kana'ans«.
 2 Emors] Unter Emor versteht Thomas Mann das Amurru-Gebiet nördlich von Kanaan (also den heutigen Libanon). »Mit Amurru wird der nördliche Teil, insbesondere das Libanongebiet, bezeichnet, wie in den hieroglyphischen Texten durch 'Emur.« (Jeremias, Das Alte Testament, S. 202) Siehe auch Glossar S. 1617.
 3 Amenhoteps] Hs.: »Amenhotpe's«.
 6–7 Bau seines eignen Totentempels] Hs.: »Bau eines wundervollen Vorhofes für den Amontempel der südlichen Vorstadt und von dem seines eigenen Totentempels«.
 8 ärgerlichen Nachrichten] In mehreren Amarna-Briefen berichten kanaanäische Stadtoberhäupter von Chapiru-Einfällen und fordern von den ägyptischen Pharaonen Amenhotep III. und Echnaton, denen das Land untertan war, militärische Verstärkung.
 9–10 »verlorengingen die Städte des Königs] Diese Wendung kommt im Brief von Abdu-Heba (siehe Glossar S. 1591, Eintrag »Abdcheba«) von Jerusalem an den Pharao (EA 286) etwa sechsmal vor. Im gleichen Brief heißt es: »die Länder des Königs sind abgefallen« und »Die Chapiru plündern die Länder des Königs«. Diese Briefe werden in verschiedenen Quellen Thomas Manns zitiert, siehe den nachfolgenden Kommentar.
 10–11 »abgefallen ... plünderten«] Vgl. etwa Jeremias: »Sie plündern alle Länder des Königs« und »Abgefallen ist das Land des Pharao zu den Hâbiru« (Das Alte Testament, S. 206).

- 138 15 dem Archiv einverleibt] Dieses Archiv mit 350 Schrifttafeln, aus denen Thomas Mann hier mittelbar zitiert, wurde 1887 bei Tell el-Amarna (Ägypten) wiederentdeckt.
- 16 gegen jene Räuber] Der Autor setzt die Eroberung von Sichern mit den in den Amarna-Briefen geschilderten Überfällen der Chapiru auf kanaanäische Städte gleich, identifiziert also mit Jeremias die Chapiru mit den Hebräern (vgl. den Kommentar zu S. 111₁).
- 21 all[gemeine Reinigung] Vgl. Gen 35,2–4.
- 139 2 ausgesetzt nach der Männer Beschluß] Meissner beschreibt die Verfahrensweise mit unerwünschten Sprösslingen: »Solcher armer Wesen entledigte man sich in Babylonien wie im ganzen Altertum durch Aussetzung. Besonders Priesterinnen, die eigentlich keine Nachkommenschaft haben durften, oder arme Leute, denen es an Mitteln zur Erziehung fehlte, entschlugen sich ihrer, indem sie sie einfach auf die Straße und in den Brunnen als Raub der Hunde und Raben warfen, sie in der Wüste und im Gebirge niederlegten oder in einem verpichten Kästchen den Fluß hinab schwimmen ließen.« (Babylonien I, S. 391f.) Meissner spielt wohl vor allem auf die sog. »Sargon-Legende« an, die von der Aussetzung Sargons durch seine Mutter, eine Priesterin, in einem Körbchen berichtet. Ob solche Aussetzungen tatsächlich an der Tagesordnung waren, ist ungewiß. (Die Grundzüge der akkadischen Sargon-Legende fanden später in die Mose-Geschichte Eingang, vgl. den Kommentar zu S. 377_{32–33}.)

Viertes Hauptstück: Die Flucht

- 140 2 Urgeblök] Dieser Abschnitt ist innerhalb der *Joseph-Romane* eines der wichtigsten Dokumente für Thomas Manns Auseinandersetzung mit Sigmund Freud, zumal mit seiner Schrift *Totem und Tabu*. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker, die zuerst 1912/13 in der Zeitschrift *Imago* erschienen ist. In seiner *Miszelle* zu L. Woolleys *Ur und die Sintflut* rechnet Mann Freuds *Totem und Tabu* zu dem »Büchertyp«, »mit dem an Interesse

zu wetteifern der Roman, die komponierte Fiktion, allergrößte Mühe hat.« ([*Ur und die Sintflut*], 1931; GW X, 749) Freud liest hier seine Theorie der ödipalen Konkurrenz des Sohnes mit dem Vater um die Gunst der Mutter in die ethnographischen Theorien von James George Frazer (*The Origin of Totemism*, 1899) und William Robertson Smith (*Religion of the Semites*, 1889; *Die Religion der Semiten*, 1899) hinein. Freud zufolge, der sich dabei auf Darwin stützt, leben die Menschen anfänglich als Urhorde zusammen, die von dem Urvater beherrscht wird. Da der Hordenchef alle Frauen für sich beansprucht und die jüngeren Männchen mit Tod oder Kastration bedroht, wird er schließlich von seinen Söhnen ermordet und verzehrt. (Freud bleibt in seiner obsoleten Identifizierung des »Wilden« mit dem Kannibalen deutlich hinter dem ethnologischen Kenntnisstand seiner Zeit zurück, wie die längst vor *Totem und Tabu* geäußerte Kritik zumal der amerikanischen Anthropologie an den Befunden von Frazer zeigt.) Die Erinnerung an dieses Urereignis prägt sich den entstehenden Stammesgesellschaften in Form der erblich gewordenen ödipalen Grundstruktur ein. Diesem System macht die Erhöhung des getöteten Vaters zum Totentier und die Einsetzung des Inzestverbots, der Ursprung der Kultur, ein Ende. Der Urvater wird in Gestalt des Totems verehrt, von dem sich die Gemeinschaft genealogisch herleitet. Die regelmäßige Opferung des göttlichen Tieres sowie die Totemmahlzeit wiederholen den mythischen Vätermord, wobei sie gleichermaßen den Triumph wie das Schuldgefühl der Täter zum Ausdruck bringen. – Freud interpretiert die religiösen Riten wie die zwanghaften Verhaltensweisen der Neurotiker als Ausdruck eines verdrängten Traumas. Die christliche Theologie verarbeitet diesen Schuldkomplex, indem sich hier Jesus Christus opfert, um die Schuld der Menschheit an dem Vatergott zu sühnen. Das Christentum kann nun ohne schlechtes Gewissen die Erhöhung des Sohnes zum Gott vollziehen, an der die Gläubigen durch den symbolischen Verzehr seines Leibes bei der Messe (Kommunion) partizipieren. Sigmund Freud zieht die Linie von der urzeitlichen

Vatertötung über die Totemmahlzeit bis zum Abendmahl folgendermaßen: »Die Sohnesreligion löst die Vaterreligion ab. Zum Zeichen dieser Ersetzung wird die alte Totemmahlzeit als Kommunion wieder belebt, in welcher nun die Brüderschar vom Fleisch und Blut des Sohnes, nicht mehr des Vaters, genießt, sich durch diesen Genuß heiligt und mit ihm identifiziert. Unser Blick verfolgt durch die Länge der Zeiten die Identität der Totemmahlzeit mit dem Tieropfer, dem theanthropischen Menschenopfer und mit der christlichen Eucharistie und erkennt in all diesen Feierlichkeiten die Nachwirkung jenes Verbrechens, welches die Menschen so sehr bedrückte, und auf das sie doch so stolz sein mußten [gemeint ist der Mord am tyrannischen Urvater].« (*Totem und Tabu. Die infantile Wiederkehr des Totemismus*, Abschnitt 6; *Gesammelte Schriften X*, S. 186) – Thomas Manns *Urgeblök* deutet die Opferung Isaaks im Sinne des Totemismus. Der sterbende Isaak spricht »von dem Blute des Schafbocks, das als sein, des wahrhaften Sohnes, Blut habe angesehen werden sollen, vergossen zur Sühne für alle« (S. 140²⁷⁻²⁹) – eine Anspielung auf die Deutung des letzten Abendmahls in Mt 26,28. Wenn der sterbende Isaak wie ein Widder zu blöken sucht, wobei er geradezu die »Physiognomie dieses Tieres« adaptiert (S. 141¹), sieht Jaakob in dieser Metamorphose gewissermaßen die Wiederkehr eines längst Verdrängten, wobei auf Freuds Totemmahlzeit angespielt wird: »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 [...] vergossen und genossen hatten, um ihre tiergöttliche Stammesverwandtschaft aufzufrischen« (S. 141³¹⁻¹⁴²³). – Freuds These eines totemistischen Hintergrundes der Religion und seine Auffassung, dass die menschliche Zivilisation durch den unbewussten Wiederholungszwang urzeitlichen Verbrechens bestimmt werde, wird im Abschnitt *Jaakob muß reisen* problematisiert (S. 171-174). Hier wird die freudianische Theorie der sinistren Gestalt Ismaels in den Mund gelegt. Dieser empfiehlt Esau, »nachdem er den Vater erschlagen, reichlich von seinem Fleische zu essen, um sich seine Weisheit

und Macht, den Abramssegen, den jener trage, einzuverleiben« (S. 172₂₆₋₂₈). Der Vatermord scheint hier nicht wie bei Freud eine Urtatsache der menschlichen Kultur zu sein, sondern die revolutionäre Idee eines Individuums, das die traditionellen Normen und mythischen Prototypen provokatorisch in Frage stellt. »Er kam auf Neues, während Esau nur Hergebrachtes im Sinne hatte, nämlich den Brudermord«, wie er durch die Mythen von Kain und Abel, Seth und Osiris vorgebildet war. »Vatermord, das kam nicht vor unter den Möglichkeiten seines Denkens, das war nie geschehen, das gab es nicht« (S. 172₁₂₋₁₄). Der ›Freudianer‹ Ismael hingegen ist der Überzeugung, »daß es das sehr wohl gab, daß es vielleicht der Anfang von allem gewesen war und daß Esau im Rückwärtsgehen zu früh stehenblieb und sich mit zu späten Anfängen begnügte, wenn er meinte, das habe es nicht gegeben« (S. 172₂₀₋₂₃). Ismael argumentiert hier also wie der Erzähler des Vorspiels, im Sinne des Rückwärtsschreitens von einem zum anderen mythischen ›Anfang‹ in die Tiefe der Zeit hinab. Die Perspektive Ismaels (Prototyp des Vatermords) und Esaus (Prototyp des Brudermords) stehen hier zwar in unentschiedener Konkurrenz zueinander, doch hält sich der Erzähler die Perspektive Ismaels offenkundig vom Leibe. Das »Urgeblök« Isaaks erscheint als erschreckender Rückfall. Die Patriarchen der *Joseph*-Romane überwinden den Totemismus – während nach Freuds Überzeugung besonders die jüdische und die christliche Religion mit ihrer ausgeprägten Vater- und Sohnestheologie die primitiven Opferkulte beerbte. Thomas Mann versteht den totemistischen Hintergrund der hebräischen Religion nicht aus dem vollbrachten Vatermord, sondern aus dem verhinderten Sohnesopfer, und die geistige Erwählung durch Jahwe tritt an die Stelle der Blutsverwandtschaft mit dem Ahnherrn. Seine Auffassung des biblischen Gottesbildes impliziert eine – paradigmatisch von Jaakob verkörperte – geistige Vaternvorstellung, die der biologistischen Freuds diametral entgegengesetzt ist. Die Bedeutung der Vaterfigur für das individuelle wie kollektive Seelenleben wird in den

140 Joseph-Romanen im Verhältnis zur Freud'schen Psychoanalyse genau umgestülpt. Die psychische Repräsentation der Vaterfigur ist für Joseph keine traumatisierende Strafinstanz, schränkt nicht durch Internalisierung der durch sie repräsentierten Norm das natürliche Triebleben des Individuums in negativem Sinne ein (und schafft so das »Unbehagen in der Kultur«), sondern übt im Gegenteil eine befreiende, den Bann naturhaft-magischer Zwänge brechende Kraft und Wirkung aus. Zu Thomas Manns antifreudianischem Vaterbild vgl. auch den Kommentar zu S. 1212.

3–4 schwer und würdig] Doppelbedeutung von (hebr.) *kabod*; siehe den Kommentar zu S. 43^{23–24}.

7 Geschichte] Die etymologische Zusammengehörigkeit von »Geschehen«, »Geschichte« und »Schicht« veranlasst Thomas Mann zu einer neuen Reflexion über die Mehrschichtigkeit, die einander überlagernden Schichten des Ich, eine Variation der den Roman von der ersten Zeile, von seinem ersten Wort an bestimmenden ›Tiefen‹-Spekulation, die alle geschichtlichen Anfänge als bloß bedingt, scheinhaft ursprünglich decouvriert, um hinter oder unter ihnen andere wiederum bedingte und scheinhafte Anfänge ausfindig zu machen und so fort ins Unendliche, ›Unergründliche. Wie die Geschichte nicht nur das »Geschehene« und weiter Geschehene, sondern das vielfach »Geschichtete« »unter dem Boden« des Gegenwärtigen ist (S. 140^{8–9}), so wird auch das Ich von unergründlich vielen Schichten unterhalb seiner gegenwärtigen, ihrer selbst bewussten, körperlich umgrenzten Gestalt getragen. Das ist das nach hinten offene, ins »Frühere, außer seiner eigenen Individualität Gelegene« hinab- und hinausragende Ich (S. 72^{2–3}), das Thomas Mann in der stehenden Figur des Eliezer exemplifiziert, der nicht nur eine, sondern eine multiple Person in der alttestamentlichen Patriarchengeschichte ist.

17 Vierstadt] So übersetzt u. a. Jeremias den alten Namen Hebrons, Kirjath Arba, aus dem Hebräischen (vgl. *Das Alte Testament*, S. 265). Meyer bezieht dies auf »vier Götter« und vermutet, dass dort »Abraham und die drei Männer« (nach Gen 18,2) verehrt wurden (*Die Israeliten*, S. 264).

140 18 Baum der Unterweisung] Nach Gen 13,18 wohnte Abraham bei einer Terebinthe (in heutigen Bibelausgaben auch mit »Eiche« übersetzt), wo er einen Altar errichtete. Jeremias (*Das Alte Testament*, S. 286) hält diesen Baum für identisch mit der Orakelterebinthe bei Sichem (vgl. Gen 12,6).

23 Abrahams] Hs.: »Abrams«.

27–29 sein, des wahrhaften Sohnes, Blut ... vergossen zur Sühne für alle.] Hier wird im Zusammenhang mit der verwehrtten Opferung Isaaks, an dessen statt Abraham einen Widder opfert (vgl. Gen 22,13), sowohl auf den Totemismus zurück (das Totemopfer tritt an die Stelle des Menschenopfers) als auch im Sinne christlicher Typologie auf den Erlösungstod Jesu und das Abendmahl (vgl. Mt 26,28) voraus gewiesen. (Die Opferung Isaaks wurde schon seit frühchristlicher Zeit als Typus der Opferung Jesu am Kreuz gedeutet.)

27–28 des wahrhaften Sohnes] Wahrhafter Sohn: Übersetzung des babylonisch-sumerischen Götternamens Tammuz bzw. Dumuzi (siehe Glossar S. 1614). Jeremias bringt Isaak mit der Tammuz-Adonis-Gestalt in Verbindung (vgl. *Das Alte Testament*, S. 313). Die Bezeichnung »wahrhafter« oder »rechter Sohn« wird später häufig für Joseph verwendet werden, der hier wie immer wieder typologisch zu Jesus als dem »wahrhaften« Gottessohn in Beziehung gesetzt wird.

30 wie ein Widder zu blöken] Thomas Mann spielt hier auf die Analogie des Opfernden ans Opfer in Freuds *Totem und Tabu* an: »[...] die Stammesgenossen [sind] in die Ähnlichkeit des Totem verkleidet, imitieren es in Lauten und Bewegungen, als ob sie seine und ihre Identität betonen wollten.« (*Die infantile Wiederkehr des Totemismus*, Abschnitt 5; *Gesammelte Schriften X*, S. 169)

141 7 »Einen Gott soll man schlachten«] Dieses »uralt-poetische[] Wort« hat seinen Ursprung im *Enuma Elisch*. In Tafel 6 wird die Erschaffung der Menschheit aus einem Götteropfer geschildert. Der Schöpfergott Ea schneidet dem Gott Kingu, der Tiamat zur Revolte aufgereizt hat, die Adern durch und schafft daraus die Menschheit (V. 30ff.). Zu dieser Stelle existiert ein Parallelfrag-

ment, über das Jeremias bemerkt: »Ein anderes sehr schlecht erhaltenes altbabylonisches Fragment [...] spricht [...] davon, daß die Göttermutter ¹¹Ma-mi Menschen aus Lehm¹²erde und aus dem Blute eines geschlachteten Gottes gebildet habe.« (Das Alte Testament, S. 42, Anm. 4) – Dieses Fragment fand Thomas Mann bei Mereschkowskij (Geheimnisse, S. 214): »Enki tat seinen Mund auf / Und spricht zu den großen Göttern: / »Einen Gott soll man schlachten. / Mit seinem Fleisch und seinem Blute / Soll Mami den Lehm vermischen.« Mereschkowskij wiederum übernimmt den Text von Ungnad, Religion, S. 55, wobei er den Namen der Göttin Nin-hursag durch ihren Beinamen Mami ersetzt.

141 11 Abraham] Hs.: »Abram«.

17–18 *es wird geschlachtet werden der Mensch und der Sohn*] Was sich als Rückfall Isaaks in die barbarischen Zeiten des Menschenopfers ausnimmt, ist zugleich Prophetie des Kreuzestodes Jesu und der Eucharistie. Isaak sieht die Opferung des »Menschensohnes« (Jesus) voraus, der als Leib Gottes (Corpus Christi) gegessen wird. Der Widder entspricht dann dem Lamm Gottes (Agnus Dei). In den verschiedenen Mythen von der Erschaffung der Menschen durch Götteropfer (Kingu, Bel-Marduk; siehe den Kommentar zu S. 1417) sah bereits Fritz Hommel »Heidnische Weissagungen auf den Messias« (so der Titel eines seiner Aufsätze), eine Ansicht, der zwar Jeremias widerspricht (Das Alte Testament, S. 42, Anm. 4), was jedoch Thomas Mann nicht hindert, den von jeher als Typus Christi gedeuteten Isaak als Propheten des »Menschensohnes« darzustellen, dessen typischer sanktionierender Formel »wahrlich, ich sage euch« (S. 1417) er sich in seiner Verheißung bereits bedient.

19–20 *Dann blökte er noch einmal naturgetreu und verschied.*] Hier verbindet sich totemistische Anspielung (Angleichung des Opfernens an das Opfer) und typologische Vorwegnahme des Kreuzestodes Jesu zu einer Travestie des Evangelienverses: »Aber Jesus schrie abermal laut und verschied.« (Mt 27,50) Diese Travestie ist jedoch keine sakrilegische Anspielung, sondern die Vorwegspie-

gelung des symbolisch vergeistigten Kreuzesopfers Jesu im Zerrspiegel eines rückschlägigen totemistischen Rituals.

141 26–29 etwas Ur-Unflätiges ... Tiefen ihrer Seele] Bezieht sich auf Sigmund Freuds Theorie der »archaischen Erbschaft« bzw. des kollektiven Unbewussten, das von dem vergessenen, aber in unauslöschlichen Erinnerungsspuren bewahrten Wissen um die Ermordung des Urvaters seine ödipale Prägung empfangen hat. Das »Tier, das Gott war« ist in Freuds Rekonstruktion der Religionsgeschichte der zum Totem erhobene Urvater, der in Gestalt des Totemtieres geopfert und gemeinsam verzehrt wird.

32–33 Stammes Gott-Ahn] Nach Goldberg ist der Widder, der bei der sogenannten Opferung Isaaks auftritt, »kein gewöhnliches Tier, sondern [...] der Vertreter des himmlischen sive Urwidders [...]; es ist der Repräsentant des Abstammungszentrums der Hebräer und somit desjenigen des Abraham.« (Hebräer, S. 79) Deshalb bestehe für das Volk Israel, das seinen Urgott, den Widder zugunsten Jahwes, des »Gottes aus der Ferne« verlassen habe, stets die Gefahr des Rückfalls (ebd. S. 88–90), wie es hier bei Isaak angedeutet wird. Auch Freud identifiziert den Widder, der anstelle Isaaks im Gebüsch auftauchte, mit dem Totemtier der Abrahamssippe. In der Bibel (Gen 22) erscheint der Widder an des Sohnes (Isaaks) statt, in der Freud'schen Theorie erscheint er an des Vaters statt, der nun nicht mehr von den Söhnen erschlagen, sondern als Totemtier verehrt – aber einmal im Jahr in der heiligen Totemahlzeit geschlachtet und verzehrt wird. Bei Tacitus freilich heißt es, die Juden hätten einen Widder geschlachtet »in contumeliam Ammonis« (zur Verspottung des Gottes Amun), des ägyptischen Gottes, dessen heiliges Tier der Widder ist (Historien V. 2–13).

142 3 der Gott aus der Ferne] Zitiert Jer 23,23: »Bin ich nicht ein Gott, der nahe ist [...] und nicht ein Gott, der ferne sei?« Max Weber erläutert: »Er [Jahwe] war – und das blieb eine folgenreiche Vorstellung – ein ›Gott aus der Ferne‹, von seinem entlegenen, dem Himmel nahen Bergessitz aus waltend und gegebenenfalls persönlich in die Geschehnisse eingreifend. Diese ›Ferne‹ gab ihm von vornherein eine besondere Majestät.« (Das antike Judentum, S. 132f.)

142 4–5 *der Gott der Wüste und des Mondgipfels* Gott] Im Namen des Berges und der Wüste Sinai oder Sin (vgl. Ex 17,1) steckt der Name des Mondgottes Sin (siehe Glossar S. 1663). Der Berg Sinai wird deshalb von Jeremias auch als Mondberg bezeichnet: »Der doppelte Name Sinai und Horeb wird im letzten Grunde auf eine kosmische Idee zurückzuführen sein. Der Gottesberg ist das Abbild des himmlischen Gottessitzes. Und dieser Gottesberg ist zweigipfelig [...]. Der kosmische Sinn steckt in den Namen: Sinai, dem Mond entsprechend, Horeb, der Sonne.« (Das Alte Testament, S. 358; vgl. ebd. S. 101, Anm. 1) Thomas Mann kommt in Textband I, S. 374¹²⁻¹³ nochmals darauf zurück. Die Gesetzestafeln empfing Moses auf dem Berg Sinai. Der Begriff des »Mondwanderers« für Abraham ist bereits S. XIV⁵ und XV²⁴ gefallen. S. 50¹⁰ wird von Abraham und Gefolge von den »Leute[n] des Sin« gesprochen. Joseph ist im ersten Kapitel (*Am Brunnen*) als »Mondschwärmer[]« dargestellt (S. 9²⁸). Aber auch die Juden als Volk unternehmen eine »Mondwanderung« im wörtlichen Sinn: ebenden Zug durch die Wüste Sin zum Berg Sinai.

5–6 *Verbindung abgeschnitten mit ihrer Urnatur*] Nach Goldberg ist Jahwe nicht der natürlich-biologische Stammesgott der Hebräer, sondern ein erwählter Gott (»aus der Ferne«). Mit dieser beidseitigen Wahl (auch Jahwe wählt sein Volk) büßten die Hebräer ihre »Urnatur« ein, d.h. sie fanden von einer Natur- zu einer Geistesreligion. Dieser im Roman vertretenen Weiterentwicklung des Religiösen steht das – Goldberg zugeschriebene – Beharren auf religiösem »Unflat« gegenüber. Noch in *Doktor Faustus* wird Chaim Braisacher, eine faschistoide Karikatur Goldbergs, die gemessen am Pentateuch (»Dort geht der Elohim dem Volk in einer Feuersäule voran, dort will er im Volke wohnen, im Volke umhergehen und seinen Schlachttisch haben«) zivilisiert-vergeistigt erscheinende Theologie der Salomo- und Propheten-Bücher als »entartete[] Gottesvorstellung der Psalmenpoeten« (GKFA 10.1, 410) brandmarken: »Für ihn waren solche jedem Christenkinde ehrwürdigen biblischen Personagen wie die Könige David und

Salomo, sowie die Propheten mit ihrem Salbadern vom lieben Gott im Himmel, bereits die heruntergekommenen Repräsentanten einer verblasenen Spät-Theologie, die von der alt- und echten hebräischen Wirklichkeit des Volks-Elohim Jahwe keine Ahnung mehr hatte [...].« (GKFA 10.1, 409)

142 7 Ring der Beschneidung] Bezieht sich auf die Beschneidung als Zeichen der Vermählung mit Gott (der Beschnittene als »Blutsbräutigam«, *chathan dammim*, vgl. Textband I, S. 435²⁵ u. Kommentar zu S. 815). Thomas Manns Hauptquelle hierzu ist Benzinger: »Die Bedeutung der Beschneidung ist für das spätere Judentum ganz klar. Bei P[riesterkodex] ist sie das Zeichen der Zugehörigkeit zum Bundesvolk« (Archäologie, S. 127; dort wird auch der ursprüngliche Sinn der Beschneidung auf dem Stand des damaligen Wissens diskutiert).

17 »Hoiadón!« [Hs.: »Hoi'adón!«; wörtlich übernommen von Benzinger, Archäologie, S. 134. Die Übersetzung »weh um den Herrn« gibt Thomas Mann wenige Zeilen später.

17–18 Gemeinsam nähten sie Jizchak in ein Widderfell] Wird als Bestattungssitte der »Asiaten«, wie die Ägypter ihre östlichen Nachbarn nannten, im ägyptischen Sinuhe-Roman dokumentiert: »Du sollst nicht im Ausland sterben, Syrer sollen dir nicht das Grabgeleit geben, und du sollst nicht in Schafsfell eingewickelt werden, wenn dein Grab hergerichtet wird.« (Zit. nach Roeder, Märchen, S. 34; die Stelle wurde von Thomas Mann unterstrichen.) Alternative Übertragung: »Nicht wirst du dann in der Fremde sterben, nicht werden dich die Asiaten bestatten und man wird dich nicht in ein Widderfell legen«. (Zit. nach Erman, Literatur, S. 50; beide Versionen haben Thomas Mann vorgelegen.)

19 Zeit... die ihre Kinder frißt] Hier übernimmt Thomas Mann eine häufige, aber unkorrekte Gleichsetzung der Zeit (griech.: »chronos«) mit dem Titanen Kronos, der in der griechischen Mythologie seine Kinder frisst, um von ihnen nicht das gleiche Schicksal zu erleiden, das er einst seinem Vater Uranos zufügte, nämlich Entmannung und Übernahme der Weltherrschaft (vgl. Hesiod, Theogonie, 453ff.).

142 22 merkt's] Hs.: »merkt«.

24 einen Stein, in ein Fell gewickelt] Um dem neugeborenen Zeus das gleiche Los wie seinen älteren Geschwistern zu ersparen, wickelte Rhea, die Gattin des Kronos, statt des Neugeborenen einen Stein in Windeln, den Kronos, hier »der Riese« genannt (vgl. S. 147₄₋₅), ebenfalls verschluckte.

26 und aber hatte er gelebt] »Aber« ist hier nicht Konjunktion, sondern Adverb in der Bedeutung »wieder«.

143 11 Der Rote] Siehe Glossar S. 1615, Eintrag »Edom₂«. Der Unterteilungsstrich, der die Kapitel festlegt, fehlt hier. Somit wurde dieser Abschnitt erst später als eigenes Unterkapitel vorgesehen.

14 vor ihm] Hs.: »in ihm«.

18 Kristallschichten] Das Bild der Kristallschichten entstammt der antik-mittelalterlichen (ptolemäischen) Kosmologie, der zufolge das Himmelsgewölbe aus konzentrischen kristallinen Kugelschalen (Sphären) besteht, an welchen die Sterne als »Lampen« aufgehängt sind und durch deren ständiges Kreisen die sog. Sphärenmusik entsteht. Thomas Mann verwendet das Bild der Kristallschichten, um das Durchscheinen, das Durchsichtigwerden der Gegenwart auf das Zeitlos-Ewige, Anfangslose zu veranschaulichen: Vgl. z.B. »durchscheinend für immer ältere Vergangenheiten, die sich im Göttlichen verlieren« (S. 395₂₀₋₂₁); »so daß die Augen des Jungen sich ebenso schwimmend in dieser Persönlichkeitsdurchsicht brachen wie in der »Eliezer« genannten, – einer immer lichtereren Durchsicht, naturgemäß; denn Licht ist's, was durchscheint« (S. 412₆₋₉); »Die Durchsichtigkeit des Seins, sein Charakter als Wiederholung und Rückkehr des Urgeprägten – dieses Grundbekenntnis war Fleisch und Blut auch in ihm« (S. 569₂₃₋₂₅). Das etymologisch motivierte Wortspiel von »Schichten« und »Geschichte(n)« (oder »das Geschichte« und »die Geschichte«) vom Anfang des Kapitels wird hier wiederaufgenommen. Wie sich nach der antik-mittelalterlichen Kosmologie planetarische Konstellationen in gewissen Zeitabständen wiederholen, so orientieren sich die Lebensläufe an einem historischen oder mythi-

schen Vorbild. Hierbei handelt es sich aber nicht um eine strikte Wiederholung des Dagewesenen (die »Wiederkehr des Gleichen«), sondern um Variationen des Grundmusters. Hierfür stehen die Begriffe »Nachahmung« bzw. »imitatio« und »gelebte Vita«. Die einzelnen »Schichten« sind also trotz ihrer Ausrichtung an einem »geprägten Urbild« individuell unterscheidbar (»zweifellos fehlerfrei bestimmt«, S. 143²⁴⁻²⁵).

144 3 Kind und Kegel] Kegel: unehelicher Sohn. Dazu DWb: »kind und kegel«, ist eine jener formeln, in denen ein sonst erstorbenes wort sich noch lange mit fortschleppt, und diese gerade, die noch heute lebendig ist, wird mit ihrem stabreim bis in die zeit der ältesten alliterierenden dichtung zurückreichen« (Bd. 11, Sp. 389).

10–11 durch die Generationen hingespinnene Schöne Gespräch] Zu diesem Begriff vgl. S. 64¹⁸. Hier bezieht er sich auf den Vorlauf der biblischen Texte in der mündlichen Überlieferung.

20 Tabelle] Gemeint ist die edomitische Abstammungstabelle Gen 36,31–43.

22 die Urkönigschaft Meni's] Vgl. S. XXIII⁴⁻²³.

22 Ägypterland] Hs.: »Ägyptenland«; so auch S. 145³⁰.

25 »Er ist der Edom«] Die Wahl der »Gegenwartsform« statt der Vergangenheitsform (»Er war der Edom«) hat ihren Grund in der mythisch-typischen Gleichzeitigkeit und Identität von Gott und Mensch, die Thomas Mann im Folgenden ins Bild der rollenden Sphäre kleidet. Esau ist der Rote, der mit dem »Rotland« Edom identifiziert wird. Der Rote ist aber auch, wie auf den folgenden Seiten vom Erzähler ausgeführt wird, der rote Planet und Kriegsgott Mars sowie der gleichfalls rothaarige ägyptische Brudermörder-Gott Seth-Typhon – dessen mythischer Rolle Esau nur mit Mühe entgeht.

145 9 das Wesen der Sphäre] Wiederum geht es um die Polarität von geschichtlich-linearer (»Strecke«) und mythisch-zyklischer Welt-sicht (»Sphäre«), wobei dem Geschichtlichen, der »Strecke« ein profan-eindeutiger Sinn, dem Mythischen, der »Sphäre« hingegen ein *sensus mysticus*, numinose Vieldeutigkeit, »Geheimnis« (S. 145⁴⁻¹⁰)

zukommt. Der Mythos ist die Begegnungsebene des Himmlischen und Irdischen. Das ist, Thomas Manns Essay über das Josephs-Projekt zufolge, »das Erzeugnis der Sphärendrehung, die das Obere, Sternenhafte ins Untere bringt, das Irdische wieder ins Göttliche trägt, so daß Götter zu Menschen, Menschen auch wieder zu Göttern werden, das Irdische sich im Sternenhaften vorgebildet findet und der individuelle Charakter seine Würde darin sucht, daß er sich aus einem zeitlosen, mythischen Schema ableitet, welches er gegenwärtigmacht« (GW XI, 665; E V, 196).

- 145 20–21 Die Sphäre rollt:] Diese Vorstellung hat Thomas Mann – mit einer charakteristischen Sinnerweiterung – von Jeremias übernommen, der sie seinerseits aus dem babylonischen Denken ableitet: »Der Raum und Zeit vereinheitlichende Gedanke des Abrollens, der von den himmlischen Sphären abgelesen wird, scheint auch sonst die räumliche Formgestaltung des babylonischen Denkens zu beherrschen.« (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 33) Von der »rollenden« oder »schwingenden« Sphäre« ist im Folgenden häufig die Rede (u. a. S. 397²⁶ u. 414⁴). Dieses Bild übersetzt die Vorstellung der Entsprechung von oberer und unterer Halbsphäre, die sich zur »Kugelrundheit« zusammenfügen (S. 145¹⁹), von Himmlischem und Irdischem, Makro- und Mikrokosmos, das auf die hermetischen Denkmuster des Renaissancehumanismus zurückweist, ins zeitliche Nacheinander der Verwandlung. Zur Zeit wird hier der Raum, ließe sich in Umkehrung des Satzes von Gurnemanz bei der »Verwandlung« im ersten Aufzug von Wagners *Parsifal* (GSD X, 339) sagen: Himmlisches inkarniert sich auf Erden, und Irdisches steigt auf zum Himmel. Hier handelt es sich um eine Art Kombination von Inkarnationslehre und Euhemerismus. Der griechische Philosoph Euhemeros (4.–3. Jahrhundert v. Chr.) lehrte, dass die Götter ursprünglich Sterbliche waren – zumal Könige und Gesetzgeber –, die von der Nachwelt aufgrund ihrer außergewöhnlichen Taten vergöttlicht wurden. Die Theorie der rollenden Sphäre – Thomas Manns originelle Erweiterung des von ihm bei Jeremias entdeckten Bildes – ergänzt jenen

Aufstieg des Menschen im Sinne der Apotheose also um die Herabkunft der Götter im Sinne der Inkarnation. Vergöttlichung des Menschen und Vermenschlichung des Göttlichen bilden zwei komplementäre Phasen der sphärischen Drehung. Dass nicht nur Menschen zu Göttern, sondern »Götter Menschen« werden können (S. 145²⁷⁻²⁸), ist zwischen den Zeilen eine Anspielung auf die Inkarnation Christi (die direkt zu benennen der Erzähler bei den zahllosen »typologischen« Vorausdeutungen auf Jesus Christus grundsätzlich vermeidet).

145 29–30 Usiri... König über Ägypterland] Dass die Osiris-Sage auf einen menschlichen König zurückgehe – wie es dem euhemeristischen Modell entspricht –, ist Thomas Manns Interpretation folgender Äußerung Wiedemanns: »Osiris hatte als König über Ägypten geherrscht und viele wohltätige Einrichtungen für das Land und Volk getroffen« (Das alte Ägypten, S. 359). Das berichten Diodor und Plutarch. Aber auch nach ägyptischer Vorstellung hatte Osiris über Ägypten geherrscht, bevor er von Seth ermordet, von Isis verklärt und von den Göttern zum Herrscher der Unterwelt eingesetzt wurde. Osiris übte aber nicht als menschlicher Pharaon, sondern als Gott die Königsherrschaft aus. Nach der auch von Herodot berichteten Überzeugung der Ägypter herrschten zuerst die Götter, nach ihnen die »Heroen« oder »Halbgötter« und zuletzt menschliche Könige über Ägypten. Auf diesen ägyptischen Mythos bezieht sich Wiedemann. Dass »Usiri, der Dulder und Zerstückelte, einst ein Mensch war, nämlich ein König über Ägypterland, dann aber ein Gott wurde« entspricht also nicht der ägyptischen Mythologie, sondern der griechischen Deutung.

29 und Zerstückelte] Hs.: »und der Zerstückelte«.

146 2 Usir] Hs.: »Usiri«; so auch S. 146³³.

8 Amunsstadt] Theben (siehe Glossar S. 1668).

8–9 im Bogenschießen unterwies] Der Autor bezieht sich auf die Abb. 148 Der Gott Seth lehrt Thutmosis III. das Bogenschießen bei Eрман/Ranke (Ägypten, S. 325; siehe hier S. 648) und auf die folgende Stelle bei Wiedemann: »Abgesehen von Soldaten und Privatleuten verwen-



»Der Gott Seth lehrt Thutmosis III. das Bogenschießen«
 (Erman/Ranke, *Ägypten*, S. 325, Abb. 148; vgl. den Kommentar zu S. 1468-9.)

dete auch der König vielfach den Bogen, in dessen Gebrauch ihn, den Texten und Darstellungen zufolge, die Götter Horus und Set unterrichteten.« (Das alte Ägypten, S. 235)

- 146 9 Andere nannten ihn Typhon] Die folgende Passage ist nach Braun gestaltet: »Der Mörder des Kronos in Aegypten ist Typhon, und diesem Typhon hatte man früh, bei Vergötterung des ganzen Kronidenhauses, den Glutwind der Wüste, den Chamsin, sowie den schädlichen Sonnenbrand, das zerstörende Feuer zugeeignet. Es ist der Baal Chamman, der Gott der Gluthitze, bei Phönikern und Hebräern: der mit seinem Feuer die Kinder fressende Moloch [...], der Feuerplanet Mars.« (Naturgeschichte I, S. 280) Die Interpretation des Typhon als Gluthitze geht auf Plutarch, *De Iside et Osiride* 33 (S. 191) und 39 (S. 201), zurück. Vgl. auch Glossar S. 1670, Eintrag »Typhon«.

146 11 Chamsin] Ein heißer Wüstenwind, »der aus den südöstlichen Wüstengegenden kommt und noch heute Februar bis Juni die Vegetation bedroht.« (Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 335) Chamsin heißt arabisch »fünfzig«, vermutlich weil er während 50 Tagen im April und Mai besonders häufig auftritt. Man versteht darunter einen Sandsturm, der das Land für einen bis drei Tage in einen Staubnebel hüllt.

12 Baal Chammon] »Baal der Räucheraltäre«; verehrt in den Phönizierstädten Karthago und Tyrus. Zu »Baal« allgemein siehe Glossar S. 1602.

12–13 der offenen Gluthitze] Hs.: »der roten Gluthitze«.

14–15 der mit seinem Feuer die Kinder frißt] Feueropfer meist in Form erstgeborener Kinder an den Baal Chammon, wie Benzinger mit Bezug auf verschiedene Bibelstellen nachweist: »Erst in späterer Zeit [...] begann die Vorstellung einzudringen, daß man Jahve als Melek mit Kinderopfern zu verehren habe« (*Archäologie*, S. 360). In der Bibel bezeichnet Moloch den kinderverschlingenden Gott selbst. (Zum Motiv des Kinderfressens vgl. S. 142¹⁹ mit Kommentar.) Wie im Kommentar zu S. 140³⁰ angedeutet, untersagte Jahve das Kinderopfer, das für Abraham noch selbstverständlich gewesen wäre, hätte Gott ihm nicht bei der Opferung Isaaks Einheit geboten, und das bei Thomas Mann noch von Laban praktiziert wurde. In der Bibel sind Verbote, dem kinderfordernden Moloch zu opfern, häufig, so in Lev 18,21: »Du sollst auch deines Samens nicht geben, daß er dem Moloch verbrannt werde«; ähnlich in Lev 20,2–4, 2 Kön 23,10 und Jer 32,35. Vgl. auch S. 147^{29–32}.

18–19 der siebennamige Feind] In der babylonischen Mythologie gibt es eine Gruppe von Dämonen, die »Bösen Sieben«, die der Ereschkigal, der Gattin des Nergal, zugeordnet sind. Nach einer bei Meissner wiedergegebenen Beschwörungsformel heißen sie: Utukku, Alû, Labartu, Labašu, Asakku, Namtaru, und »böser Tongeist« (*Babylonien II*, S. 222; vgl. ebd. S. 199f.), wobei die Namen variieren (vgl. auch Jeremias, *Geisteskultur*, S. 360f.). Die Namen dieser Dämonen gingen auf Nergal über. Auch der römische Mars

hatte, Zufall oder nicht, sieben Beinamen, darunter Invictus (der Unbesiegbare), Gradivus (der [dem Heer] Voranschreitende) und Ultor (der Rächer).

- 147 20 Viele wollen wissen] Vgl. Braun: »Derselbe Typhon, der seiner Mutter Rhea Gewalt angethan, hat seinen Vater Kronos umgebracht« (Naturgeschichte I, S. 55).

28 wird, Typhon-Zeus] ED: »wird. Typhon-Zeus«, hier nach Hs. korrigiert. Dort folgt der Satzanschluss wegen einer längeren Streichung erst auf der nächsten Manuskriptseite. Die gestrichene Passage lautet: »wird[.] Wir haben in Erfahrung gebracht, daß die Phönizier von Kronos, den sie eigentümlicher Weise Israel nannten, folgende Geschichte wußten. Kronos, behaupteten sie, habe in Urzeiten von der Nymphe Anobret einen eingeborenen Sohn gehabt, Jëud geheißten, eben weil phönizisch Jëud ›der Eingeborene‹ bedeutet. Da nun große Kriegsgefahren das Land bedroht hätten, habe Kronos-Israel seinen Sohn mit königlichem Ornate antun lassen und ihn, so geschmückt, auf einem eigens hierfür zugerichteten Altar geopfert, wodurch denn das Land vom Feinde erlöst worden sei. In diesem Falle also war es Typhon-Zeus, der von Kronos geschlachtet wurde;« – Auf diese gestrichene Passage nimmt noch der »Eingeborene[]« (S. 147²⁹) Bezug, wobei »eingeboren« hier im Sinne von »unigenitus« (einziger Sohn) und nicht als indigenus (uransässig) zu verstehen ist – auch hier wieder eine Christus-Anspielung (vgl. »und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn« im Apostolicum).

- 148 13 er sei ein »Spötter« gewesen] So Luthers Version von Gen 21,9. Jeremias übersetzt korrekter: »Sarah sah Ismael ›scherzen‹« und erläutert: »Das ›scherzen‹ ist im schlimmen sexualen Sinne gemeint.« (Das Alte Testament, S. 314, notiert von Thomas Mann in TMA: Mp XI 1a, Bl. 55) Erst der Tatbestand der sexuellen Nachstellung macht verständlich, warum Sarah Ismael und seine Mutter Hagar verstoßen will.

17 »durchs Fenster«] Anspielung auf Gen 26,8, wo der Philisterkönig Abimelech Isaak und Rebekka »durchs Fenster scherzen« sieht.

- 148 22 der zukünftige Vater sehr vieler] Siehe den Kommentar zu S. 150¹⁴.
 23 Sara] Hs.: »Sarai«.
 25–26 schon einmal ... hatte fliehen müssen] In Gen 16,6 entflieht Hagar der harten Behandlung durch Sarai.
 28 Erbfolge] Hs.: »Erbfrage«.
- 149 1 die schwebenden Schalen] Gemeint sind die Waagschalen (etwa im Bild der Justitia); vgl. »abwägen«.
 4 Welt ohne Wiederkehr] Gemeint ist die Wüste, aber die Wendung übersetzt das babylonische »mat la tari« (Land ohne Wiederkehr), die Bezeichnung der Unterwelt als des Totenreichs. In Thomas Manns Quellen ist »Kurungia« das Land ohne Wiederkehr, das »Unterweltsland« (siehe auch die Kommentare zu S. 204⁷ u. 432^{31–32}).
- 6 dem feurigen Typhon zum Opfer] Sexuelle Ausschweifungen werden im Alten Testament mit dem Baals-Kult in Verbindung gebracht.
 9 in nicht geheueren Fußstapfen ging] Lässt durchblicken, dass Ismael sich ebenso in der »Imitation und Nachfolge« (S. 132^{31–32}) versteht wie die Protagonisten dieser Geschichte, Jaakob und Joseph; Näheres dazu im Kommentar zu S. 149¹¹.
- 10 »nicht von gestern«] Redensart in der Bedeutung: auf der Höhe der Zeit sein; die Anführung zeigt an, dass Thomas Mann hier zitiert: »Denn wir sind von gestern her und wissen nichts; unser Leben ist ein Schatten auf Erden.« (Ijob 8,9)
- 11 Abänderung der ersten Silbe seines Namens] Thomas Mann bezieht sich auf Braun: »In der That ist der Name Ismaël nur eine leise Veränderung für Semaël [...] – Semaël, wie Typhon bei den Rabbinern heisst.« (Naturgeschichte I, S. 289)
- 13 ein so guter Bogenschütze] Durch die Verbindungsreihe Ismael-Semaël-Typhon-Seth geht auch die Eigenschaft des guten Bogenschützen auf Ismael über (vgl. Textband I, S. 146^{8–9} mit Kommentar).
- 14 die Lehrer] Gemeint sind zunächst die Verfasser bzw. Redaktoren des Alten Testaments, im weiteren Sinne auch die Informationslieferanten Thomas Manns (siehe den nachfolgenden Kommentar).

- 149 14–15 *einem Waldesel verglichen*] So auch in Hs.; die Quelle (Braun, *Naturgeschichte I*, S. 290) hat ebenfalls »Waldesel«, wobei es sich um einen Druckfehler handeln dürfte. Es sollte »Wildesel« heißen wie in Textband I, S. 150⁶⁻⁷ und 156²⁷, gemäß Gen 16,12: »Ein Wildeselmensch wird er [Ismael] werden; seine Hand wird gegen jedermann und jedermanns Hand gegen ihn sein.« (Jeremias kommentiert diese Stelle in *Das Alte Testament*, S. 306.) Auch mit dem Gott Seth wird dieses Tier assoziiert. »In Ägypten wurde er [der Esel] meist mit dem Gott Set in Verbindung gebracht, und wurden nach griechischer Angabe rothaarige Esel als Vertreter des bösen Prinzipes geopfert.« (Wiedemann, *Das alte Ägypten*, S. 199)
- 17 Abraham] Hs.: »Abram«.
- 21–22 *das »duftige Gras« und das »stachlige Gewächs«*] Siehe den Kommentar zu S. 9716.
- 26 *wildes Schwein*] Tammuz-Adonis wird vom Wildschwein zerrissen. Dazu bringt Jeremias zwei Abbildungen (*Geisteskultur*, S. 345) und kommentiert dazu: »Im hellenistischen Kulturkreise entspricht dem Tamuz Adonis, vom Schwein (Abb. 176f.) getötet« (S. 347). Ebenso wird Osiris von Seth getötet, dem das Schwein zugeordnet ist: »In der Mythologie wurde es mit dem Schaden stiftenden Gotte Set in Verbindung gebracht« (Wiedemann, *Das alte Ägypten*, S. 285). Des Weiteren Braun: »Sie [die alten Rabbiner] [...] bezeichnen den Esau mit Namen wie: Schwein, wildes Schwein, alte Schlange, Satan [...] – alles Ausdrücke für Typhon, der als Ares in Ebergestalt den Osiris-Adonis im Libanon tödtet.« (*Naturgeschichte*, S. 290)
- 28 *einen »fremden Gott«*] Im Alten Testament Bezeichnung für einen anderen Gott außer Jahwe (vgl. Dtn 32,12, Ps 81,10, Jes 43,12). In *Der Tod in Venedig* hatte Thomas Mann unter dem »fremden Gott« den nicht olympischen Gott Dionysos verstanden (vgl. GKFA 2.1, 582²² mit Kommentar).
- 150 3 Usir] Hs.: »Usiri«; so auch S. 156²⁹.
- 7 Abraham] Hs.: »Abram«.
- 8–9 *den Abram entmannen*] Symbolisch zu verstehen: Wenn Ismael

Isaak zur Homosexualität verleitet hätte, wäre Abraham ohne Nachkommen geblieben, also »entmannt« gewesen.

150 14 »Vater sehr vieler«] »Abraham« wird gewöhnlich mit »der Vater ist erhaben« übersetzt; Gen 17,5 scheint den Namen aber als »Vater einer Völkermenge« zu deuten.

15 Nun aber wandelten] Hs.: »Nun aber also wandelten«.

25–26 dann über alles Weitere] Hs.: »dann alles Weitere«.

26 Seine Augen waren] Hs.: »Sein Auge war«.

151 6 Dich, Jekew, hatte das Weib lieb] Nach Gen 25,28.

152 27 Oft, wenn der Jüngere] Hier sollte nach Hs. ein neues Unterkapitel beginnen; die Zäsur wurde später aber nach vorne verlegt (vgl. den Kommentar zu S. 143¹¹).

153 1–2 da Esau sie gar so heftig für sich in Anspruch genommen habe] Neben dem väterlichen Segen hat Jakob Esau mit dem Linsengericht auch das Erstgeburtsrecht abgelistet. Im Gegensatz zu Esaus prä-nataler Versessenheit auf die Erstgeburt bei Thomas Mann bemerkt die Bibel lapidar: »Also verachtete Esau seine Erstgeburt.« (Gen 25,34) Erstgeburt und Segen waren zwei verschiedene Dinge und mussten nicht notwendigerweise zusammenfallen. Die Erstgeburt qualifizierte zum Familien- und späteren Stammesoberhaupt. Der Segen bezog sich auf die geistige Führerschaft und das spätere Jahwe-Priestertum (Leviten). Thomas Mann thematisiert den Verkauf der Erstgeburt nicht und fasst die beiden Rechtsbegriffe als »die geistlich wahre Erstgeburt« (S. 153⁷) zusammen.

25 Rothaarig war er sofort gewesen] Vgl. Braun: »So kam auch Esau mit einem Pelz von rothen Haaren (Typhon's Farbe) zur Welt und wurde ein Jäger wie Nimrod, Orion, Ismael und andere Typhons-erben« (Naturgeschichte I, S. 291).

26 Bezoargeis] So Hs. und ED. – Die einst in den vorderasiatischen Gebirgen verbreitete und heute seltene Wildziege hat ein rötliches bis braun-graues Fell. Von der Bezoarziege stammen die Hausziegen ab. In Meyers Konversations-Lexikon (4. Aufl., 1885–1892) ist zu lesen: »Die Bezoarziege (Paseng, C. Aegagrus L.), 1,5 m lang,

mit 20 cm langem Schwanz, 95 cm hoch, ist hell rötlichgrau oder rostbräunlichgelb, an den Halsseiten und gegen den Bauch hin heller, an Brust und Unterhals dunkel schwarzbraun, an Bauch, Innen- und Hinterseite der Schenkel weiß; Stirn, Nasenrücken und Bart sind braunschwarz, der Schwanz ist schwarz. Über den Rücken verläuft ein dunkel schwarzbrauner Streifen, und ein gleichfarbiger Streifen, welcher hinter den Vorderbeinen beginnt, scheidet die Oberseite von der Unterseite. Sie bewohnt die Gebirge Kleinasiens und Persiens, mehrere Inseln des Mittelländischen, besonders des Griechischen Meers, vielleicht auch die Gebirge Griechenlands« (Artikel *Ziege (Hausziege)*; Bd. 16, S. 895).

- 153 26–27 mit einem vollständigen Zahngebiß] Hs.: »vollzähligen«. – Nach einer Fußnote bei bin Gorion, wo »Esau« als »esuj« (fertig, vollendet) gedeutet wird. »Nach Jonathan ben Usiel ist Esau mit Haar und Bart, mit Vorder- und Backenzähnen auf die Welt gekommen.« (Sagen. Erzväter, S. 349)

32 Mit dem Glatten] Die körperlichen Unterscheidungsmerkmale übernimmt Thomas Mann von bin Gorion, z.B. *Der Kampf des Haarigen mit dem Glatten* (Sagen. Erzväter, S. 356).

- 154 16 Herz meiner Brust] Bildung gemäß einiger von Mereschkowskij zitierten Passagen aus dem Totenbuch: »Herz meiner Geburt, Herz meiner Mutter, mein irdisches Herz, das ich für meine Verwandlungen brauche, verlaß mich nicht!« (Geheimnisse, S. 87)

19 Hirtenlied] Die mündliche Vorform der späteren schriftlichen Überlieferung (hier: Gen 25,28).

22–23 ein kleiner Mythos innerhalb eines viel größeren] Der kleine Mythos der Zwillingsgeschichten von Jakob und Esau ist eingebettet in den größeren Rahmen der Patriarchenerzählungen der Genesis.

26–27 Verquickung von Körper und Seele] Obwohl die Wurzeln der Psychosomatik im 19. Jahrhundert liegen (»Psychophysik« in der Physiologie und »psychophysischer Monismus« in der Philosophie), erlebte sie ihren Aufschwung erst in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, und zwar im Gefolge des Siegeszuges der Psychoanalyse. Es war nicht Freud, der die Psychosomatik förderte – er

beschränkte sich auf rein psychische Vorgänge und maß körperlich-seelischen Wechselwirkungen keine entscheidende Bedeutung bei –, dieses Verdienst gebührt vielmehr dem Arzt und Psychologen Georg Groddeck, mit dem die Gestalt des Dr. Krokowski im *Zauberberg* manche Ähnlichkeit hat und von dem auch der Begriff des »Es« stammt (*Das Buch vom Es*, 1923), den Freud später übernahm. In den 20er Jahren entwickelte auch Viktor von Weizsäcker, vorbereitet in seiner Publikation *Seelenbehandlung und Seelenführung nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet* (Gütersloh 1926), seine Lehre vom »Gestaltkreis«. 1929 erschien die Zeitschrift *Der Nervenarzt* (»mit besonderer Berücksichtigung psychosomatischer Beziehungen«). Wenn Thomas Mann im Folgenden beschreibt, wie Jizchak blind wird, weil er nicht sehen will, so vereindeutigt er den Zusammenhang nicht im Sinne eines Ursache-Wirkungs-Prinzips, legt aber doch die psychosomatische Beziehung nahe, wie das Ende des Absatzes (S. 155¹¹⁻¹⁴) zeigt.

155 12 Ursache ... könne] Hs.: »Ursachen [...] können«.

15 Esau war von tierischer Frühreife.] Siehe den Kommentar zu S. 153²⁵.

23 Seirim] Hs.: »Seirim«.

27 »eitel Herzeleid«] Zitat aus Luthers Übertragung von Gen 26,35.

156 11 klagte Isaak] Hs.: »klagte er«.

27 das Brüderpaar gebildet] Auch Jizchak war nicht der Erstgeborene, der den Segen empfängt. So sind es nach ihm Jaakob (gegenüber Esau) und nach diesem wiederum Juda (gegenüber Ruben), die den geistlichen Segen (bzw. bei Thomas Mann das Erstgeburtsrecht) erhalten.

29 Usir, nicht Ismael] In Hs. stehen noch zwei weitere bei Braun (*Naturgeschichte I*, S. 16 u. ö.) vorkommende mythologische Namen: »Usiri, nicht Usom [gemeint ist Usoos], sondern Samemrum, nicht Ismael«.

157 1 Der große Jokus] Im Vortrag *Freud und die Zukunft* (1936) zieht Thomas Mann Parallelen zwischen dem von der Tiefenpsycho-

logie aufgedeckten archetypischen Verhalten und dem »zitathafte[n] Leben«, dem »Leben im Mythos«, der imitatio oder Nachahmung, wie sie die Figuren seiner *Joseph*-Romane praktizieren. Es handelt sich hier gleichsam um einen spielerischen Nachvollzug einer mythisch-archetypischen Rolle, und so kommt der Autor auf das Theater zu sprechen, das eben aus diesem Gedanken des festlichen Nachvollzugs mythischer Begebenheiten seinen Ausgang nahm. »Es gibt eine mythische Kunstoptik auf das Leben, unter der dieses als farcenhafte Spiel, als theatralischer Vollzug von etwas festlich vorgeschriebenem, als Kasperliade erscheint, worin mythische Charaktermarionetten eine oft dagewesene, feststehende und spaßhaft wieder Gegenwart werdende ›Handlung‹ abhaspeln und vollziehen. Und es fehlt nur, daß diese Optik in die Subjektivität der handelnden Personagen selbst eingeht, in ihnen selbst als Spielbewußtsein, festlich-mythisches Bewußtsein vorgestellt wird, damit eine Epik gezeitigt werde, wie sie sich in den ›Geschichten Jaakobs‹ wunderbar genug ergibt, besonders in dem Kapitel ›Der große Jokus‹, worin zwischen Personen, die alle wohl wissen, was sie sind und in welchen Spuren sie gehen, zwischen Isaak, Esau und Jaakob, die bitter-komische Geschichte, wie Esau, der Rote, der genasführte Teufel, geprellt wird um seines Vaters Segen, zum Gaudium des Hofvolks als mythische Festfarce jokos und tragisch sich abspielt.« (GW IX, 497f.)

- 157 18–19 *Sicherfüllen*] Der Erzähler rekurriert mit der Idee, daß »alles Geschehen ein Sicherfüllen«, zeremoniell-festliche Wiederkehr eines »geprägte[n] Urbild[s]« ist (S. 157^{18–23}), einmal mehr auf eine mythische Psychologie im Gegensatz zu einer modernen, die alles psychische Geschehen aus individuellen Faktoren ableitet (dem Gegensatz zwischen dem »nach hinten offenstehenden« und dem in sich geschlossenen modernen Ich gemäß; vgl. S. 70^{31–71} mit Kommentar). Anders als bei Freud ist jene rituelle Wiederkehr nicht die archaische Erbschaft eines »kollektiven Unbewußten« (C. G. Jung), sondern Inszenierung kultureller Erinnerung.
- 27 *einen Jüngling, dem ein Ohr fehlte*] Beispiel der von Benzinger so

genannten Sinnbildstrafe: »Das Glied, mit dem gefrevelt wird, wird bestraft; die Art der Strafe soll der Art des Vergehens entsprechen.« (Archäologie, S. 281) Wenn ein Sklave nicht gehorcht, wird ihm folglich das Ohr abgeschnitten. Von der Praxis des Ohrabschneidens im altassyrischen Strafrecht berichtet Meissner (Babylonien I, S. 176).

158 3 »Hier bin ich.«] Zitiert nach Gen 27,1 und 27,18. Diese »Formel des Gehorsams« taucht oft bei Begegnungen mit Gott auf, so in Gen 22,11 und Gen 31,11.

159 1 wie ich es] Hs.: »wie ich ihn«; das Pronomen bezieht sich auf »einen Braten«, der später in »ein Fleischgericht« korrigiert wurde. 1–2 Fleischgericht ... in saurer Milch gekocht] Später wird das Gesetz den Israeliten bzw. Juden verbieten, »das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen« (Ex 23,19 u. 34,26; Dtn 14,21), was sich in der traditionellen jüdischen Küche zur strengsten Trennung von Milch und Fleisch verschärft hat. Die Sitte, Fleisch in Milch oder Joghurt zu kochen, bezeugt der *Sinuhe*-Roman für Palästina; vgl. Fischer 1976, S. 97–99. Für die syrische Küche sind solche in Milchprodukten gekochten Fleischgerichte noch heute typisch. Im Libanon gibt es sogar ein berühmtes Lammgericht, das »Milch seiner Mutter« (»laban ʿummu«) genannt wird. Da Thomas Mann seinen Roman in einer Zeit und Umwelt spielen lässt, in der das jüdische Gesetz in der Jakobssippe sich schon einspielt, wird Esau mit seiner Vorliebe für in Milch gekochte Fleischgerichte als Heide charakterisiert.

160 9 Das war die Magd] Davor ein Kapitel-Trennstrich in Hs.

12 Tam] (hebr.) Redlich, wahrhaft; wird später auch im Zusammenhang mit Jaakob verwendet; vgl. Textband II, S. 158^{21–22}.

24 Abimelek ... in Gefahr gebracht.] Siehe Textband I, S. 75f.

24 Gerar] Hs.: »Gera«.

26 Bleiglanz] Benzinger: »Zur Erhöhung ihrer Schönheit kannten die Hebräerinnen noch verschiedene Mittelchen. [...] Ein vielfach angewendetes Mittel war der Bleiglanz [...], Stibium, das beliebte Kohl der Araber. Als schwarzes Pulver, oder mit Öl zu einer Salbe

verrieben, wurde es mit einer glatten Sonde aus Holz, Elfenbein oder Gold auf die Augenbrauen und Wimpern gestrichen; es erhöht in auffallender Weise den Glanz der Augen und läßt sie größer erscheinen.« (Archäologie, S. 94) Vgl. auch den Kommentar zu S. 11621.

- 161 7 Webstuhles ... dessen Bäume] Ein Webbaum ist derjenige Teil des Webstuhls, an dem die Kettenfäden befestigt sind. Altorientalische Webstuhlformen beschreibt Benzinger (Archäologie, S. 155), von dem Thomas Mann folgende Webvorrichtung übernimmt: »Abb. 156 zeigt den horizontalen Webstuhl des mittleren Reichs; zwischen den beiden Webbäumen, die mit Pflöcken am Boden befestigt sind, ist die Kette horizontal ausgespannt, die Weberinnen hocken auf dem Boden; ebenso noch heutzutage die webenden Beduinenfrauen (Abb. 157).«

28 tu sie ab] Die Verwendung von »abturn« im Sinne von »hinrichten«, »töten«, »schlachten« ist vielfach belegt (DWB, Deutsches Rechtswörterbuch).

- 162 1 Barmherzige Mutter der Menschen!] Der Monotheismus impliziert auch einen Verzicht auf die Verehrung einer Muttergöttin, der freilich nie völlig konsequent praktiziert worden ist. Aus der Perspektive Jaakobs erscheint seine Mutter Rebekka als Astarte, deren Kult im Alten Testament streng untersagt war. Zu denken ist zumal auch an den Marienkult, der im Katholizismus das Vakuum der fehlenden Muttergottheit füllt. Die (in den Joseph-Romanen häufig indirekt hergestellte) Gedankenverbindung zwischen Astarte und Maria stellt Jeremias ausdrücklich her: »Der Kultus der Ašera-Aštarte war einerseits zarter Kultus ›Unsrer lieben Frau« [...], andererseits Kultus der propagatio generis humani« (Das Alte Testament, S. 252).

14-15 Er ließ ihr Blut hinlaufen vor Gott] Vorwegnahme des erst später eingeführten rituellen Schlachtverfahrens (»Schächtung«, von hebr. *šāḥaṭ*: schlachten), z. B. Dtn 12,16.

- 163 15-17 »Ich wickle das Kind, ... Fell.«] Die Beschwörungsformeln Rebekkas greifen den Mythos der Errettung Zeus' wieder auf (vgl.

den Kommentar zu S. 142²⁴). Demgemäß müsste es S. 163¹⁹ heißen: »Ich wickle das Kind, ich wickle den Stein« (statt: »den Herrn«). Dies hat Thomas Mann später bei Jaakobs Segnung von Ephraim und Menasse berichtigt (siehe Textband II, S. 1880²⁴⁻²⁵).

163 20 dir müssen dienen die Brüder der Tiefe.] Nach Gen 27,29, ebenso 37 und 40. Mit dem Vorrang Jaakobs vor Esau, den Thomas Mann mit zur Unterwelt rechnet (vgl. den Kommentar zu S. 84²⁸⁻²⁹), wird Israels Herrschaft über Edom begründet.

21 wusch sie ihm eigenhändig die Füße] Die Fußwaschung bedeutete im Alten Orient, wie auch heute noch im Islam beim Betreten der Moschee, eine rituelle Reinigung. Im Christentum wird sie zum Symbol dienender Nächstenliebe (vgl. die Fußwaschung nach dem Abendmahl, Joh 13).

164 7 »Siehe, der Herr!«] Häufige Formel der Bibelübersetzungen. Die anschließende Episode von der Segnung Jaakobs folgt sehr genau dem biblischen Bericht in Gen 27.

11 Grunde] Im älteren Sprachgebrauch: Hintergründe.

165 8–9 wie Jaakobs Stimme?] Isaak konstatiert hier keineswegs nur die Ähnlichkeit der Stimmen beider Brüder, sondern er weiß tatsächlich, dass Jaakob vor ihm steht. Vgl. Thomas Manns Nachlass-Notiz: »Gegen Esau kann man nichts finden, obgleich Isaak selbst es wünscht, wie Abram es gewünscht und auch einen Vorwand gesucht hat. Darum muß die Ausschaltung durch einen Irrtum bewerkstelligt werden, den Rebekka veranstaltet – mit halber Zustimmung des Alten, der Jaakobs Stimme erkennt.« (TMA: Mat. 4a/17)

166 8–9 Kardamom ... Thymian ... Kümmel] Die beiden erstgenannten Gewürze listet Meissner unter den Pflanzen aus »den Gärten des Königs Merodachbaladan« auf und erwähnt den Kümmel anschließend als weiteres babylonisches Küchenkraut und Garten- gewächs (Babylonien I, S. 210f.).

167 5 Narde] Bezeichnung verschiedener Pflanzen, aus denen schon im biblischen Altertum wohlriechende Salben hergestellt wurden (vgl. Hld 4,13–14).

6 und sagte] Hs.: »und fragte«.

- 167 18 auf die Hände] Hs.: »über die Hände«.
- 26 Ihr Fett] Der Wortlaut des Segens ist Gen 27,28–29 nachempfunden.
- 27 Manneswasser] Siehe den Kommentar zu S. 6110.
- 33 im Kampfe der Welthälften] Vgl. Jeremias: »Jakob und Esau sind feindliche Brüder, wie Kain und Abel, Sem und Ham, Isaak und Ismael. Sie werden als Repräsentanten der beiden Welthälften bez. der Kreislaufhälften stilisiert.« (Das Alte Testament, S. 315)
- 168 1 Drachen der Wüste] Die Wüste ist hier als Unterwelt verstanden; vgl. den Kommentar zu S. 8428–29. Dort ist auch der Bezug von Jaakob zum »schönen Monde« erläutert.
- 2 Bringer der Wende] Jeremias: »Jakob ist Bringer der neuen Zeit und Weltenherr [...], Esau ist die Gegengestalt.« (Das Alte Testament, S. 315)
- 3 Das feststehende Wort] »[...] dir müssen dienen die Brüder der Tiefe« (siehe S. 16320 und Gen 27,29). Das »feststehende Wort«, das natürlich auf die Josephsträume vorausweist (Gen 37,5–11) wird als »uralt« charakterisiert, damit sich auch bei Joseph das »mythische Schema« wiederholen kann.
- 12 Der stürzte fort] Davor Kapitel-Trennstrich in Hs.
- 13 mit einem] Hs.: »mit dem«.
- 169 11 Zibbe] Mutterschaf.
- 15–16 vom Mehle Scholet] Siehe den Kommentar zu S. 198.
- 16 geseihten Wein] Hs.: »geseiten Wein«; ED: »geseihem Wein«. – Dazu erläutert Thomas Mann, bezogen auf den Erstdruck: »Auf Seite 189 muß es übrigens richtig ›geseihten«, nicht ›geseihem« heißen. Das Beiwort ist nicht von dem vorhergehenden ›aus‹ abhängig, sondern ist ein selbständiger Akkusativ.« (An Louise Servicen, 5.4.[?] 1934; DüD II, 152; in Thomas Manns Handexemplar von ED ist die Stelle angestrichen.) Zur Behandlung des Weins bemerkt Benzinger: »Vor dem Gebrauch pflegte man den Wein durch ein Tuch zu sei[h]en [...], um ihn von der Hefe zu reinigen.« (Archäologie, S. 71)
- 17–18 es soll euch der weiße Maulesel stoßen!] In TMA: Mp XI 1a, Bl. 186

notierte Thomas Mann: »Der Stoß eines weißen Maulesels ist tödlich.« Diese Bemerkung geht auf eine Passage bei bin Gorion zurück: »Es hat noch kein Mensch von sich sagen können, daß ihn [...] ein Maulesel und zwar ein weißer Maulesel gestoßen hätte, und er danach lebte.« (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 103) Thomas Manns Fortsetzung »Daß dich –!« [der weiße Maulesel stoße] lässt erkennen, dass er diese Wendung als Fluch einzusetzen gedachte.

169 18 Lauft und bringt! Denn] Hs.: »Lauft und bringt, denn«.

19 Atzung] Bewusst altertümelnd eingesetzter Ausdruck für »Labung«, »Verpflegung«; vgl. Richard Wagner, Parsifal, 3. Aufzug: »gemeine Atzung muß uns nähren« (GSD X, 368).

29 Tabernakel] (lat.) »tabernaculum«: Hütte, Zelt; Aufbewahrungsort der höchsten religiösen Symbole; entspricht in seiner alttestamentlichen Bedeutung dem »Zeltheiligtum«, siehe dazu Ex 25–29. Im Zeltheiligtum wurde die Bundeslade aufbewahrt. Es handelt sich um einen tragbaren, d. h. abschlag- und aufbaubaren Tempel, den die Israeliten auf ihrer 40-jährigen Wüstenwanderung mit sich führten. Das hebräische Wort ist »mischkan« (Wohnstätte). Benzinger führt mehrere Beispiele an, »daß die Leviten die Lade bei dem Passahfest Josias in Prozessionen herumtrugen. [...] Jedenfalls haben wir feierliche Prozessionen mit der Lade.« (Archäologie, S. 388)

170 26 untertreten] Betrogen, verraten, überlistet. – Luther verwendet das Wort oft in seiner Bibelübersetzung, so auch in Gen 27,36: »Da sprach er [Esau]: Er heißt wohl Jakob; denn er hat mich nun zweimal untertreten. Meine Erstgeburt hat er dahin; und siehe, nun nimmt er auch meinen Segen.« (Es handelt sich hier um ein Wortspiel zwischen dem Namen Ja'qob und dem Verb »aqab«: betrügen, hintergehen.)

171 5 daran gab und einwilligte] Hs.: »daran gab, einwilligte«.

11–12 in ihrem ... Gespräch] Hs.: »in ihren [...] Gesprächen«.

14 Daß Esau ... Rache braute] Vgl. Gen 27,41: »Es wird die Zeit bald kommen, daß mein Vater Leid tragen muß; denn will ich meinen Bruder Jakob erwürgen.«

172 7 herauskomme] Hs.: »herauskommen [... solle]«.

12 Vaternord] Im Kapitel Der Rote (bes. S. 147-150) ist zwar die Entmannung des Vaters, nicht jedoch dessen Ermordung ein Schema des mythischen Kreislaufs. Hier nun propagiert Ismael den Vaternord mit Hinweis auf eine noch ältere Begebenheit, »vielleicht der Anfang von allem« (S. 172²⁰⁻²¹). Eine Anspielung auf die einschlägige Theorie von Freud in *Totem und Tabu* (1912/13). Vgl. die Nachzeichnung dieser Theorie und von Thomas Manns kritischer Distanz zu ihr im Kommentar zu S. 140z. Von Ismaels ›freudianischem‹ Vorschlag will Esau – offenbar ebenso wie Thomas Mann – nichts wissen, weniger wegen seiner Grausamkeit als vielmehr, weil der Vaternord in den überlieferten Mythen der Völker keine Entsprechung hat. Mann stützt sich hier auf Bin Gorion (*Sagen. Erzväter*, Nr. 42.4, S. 399f.): »Esau ging zu Ismael und sprach zu ihm: Siehe zu, grade, wie es dein Vater mit dir gemacht hat, daß er alles, was er hatte, dem Isaak gab und dich leer ausziehen ließ, so will es auch mein Vater mit mir machen. So stehe denn auf und töte deinen Bruder, und ich will mich erheben und will meinen Bruder töten, dann erben wir beide die ganze Welt. Da sprach Ismael: Anstatt daß du mir sagst, ich solle deinen Vater töten, tu es lieber selber und töte deinen Vater. Darauf erwiderte Esau: Wir haben wohl gesehen, daß ein Mensch seinen Bruder erschlagen kann, siehe, Kain hat den Habel getötet; doch haben wir noch nicht gesehen, daß ein Mensch seinen Vater erschlagen könne.«

16-17 wie Noah verschnitten worden war] Das Kastrationsmotiv ist in der Fassung der Bibel kaum mehr erkenntlich. In Gen 9,22 heißt es lapidar: »Da nun Ham, Kanaans Vater, sah seines Vaters Blöße«, wofür er durch die Verfluchung Kanaans bestraft wurde. Eine so drastische Bestrafung leuchtet nicht ein, wenn man sich nicht den wohl ursprünglichen Sinn vor Augen führt, den die jüdische Überlieferung tradiert hat. Bin Gorion erzählt die Begebenheit etwas unverschleieter: »Zu Ham aber sprach er [der Herr]: Du hast deines Vaters Blöße verhöhnt, so wahr du lebst, ich werde es

von dir einmahnen.« Daß mit »verhöhnt« die Tatsache »verschnitten« gemeint ist, geht aus folgender Passage deutlich hervor: »Viel Leid stand Noah aus in der Arche, daß er keinen jüngeren Sohn hatte, der um ihn gewesen wäre. Und er sprach zu sich: So ich die Arche verlasse, so will ich noch einen Sohn haben, der soll um mich sein. Da ihm nun aber Ham solches getan hatte, sprach er zu ihm: Du ließest mich nicht noch einen Sohn zeugen, darum sollst du ein Knecht sein deinen Brüdern, welche mir Knechte sind.« (Sagen. Urzeit, S. 228f.) Den Ausdruck »verhöhnt« im Sinne von »verschnitten« hatte Thomas Mann bereits S. XXVI₈ gebraucht.

172 17 umbringen] Hs.: »umzubringen«.

173 29 Bethuels Sohn] Gemäß Gen 24,15 und 24,29 sowie 28,2–5. Dazu ist Gen 29,5 (Laban als Sohn Nachors) kein Widerspruch, denn Nachor gilt als Stammvater aller Aramäer (vgl. Gen 22,20–24).

29 siebzehn Tage] Die Reisezeit fand Thomas Mann bei bin Gorion: »Von Kirjath Arba bis Haran ist ein Weg von siebzehn Tagen« (Sagen. Erzväter, S. 327). Diese Passage hatte er exzerpiert (TMA: Mp XI 1a, Bl. 175). Die Einheit von siebzehn Tagen wird im gesamten Roman immer wieder als Wege- bzw. Reisemaß Verwendung finden. Größere Strecken werden oft als Vielfaches von siebzehn Tagen angegeben. Siebzehn Reisetage entsprechen etwa fünfzig Meilen (eine babylonische Meile umfasst etwa 10800 m, eine ägyptische Meile 10480 m), also etwa 500 km. Die besondere Bedeutung, die Thomas Mann der Zahl Siebzehn unterlegt, ist noch im Erwählten aufzufinden. Grigorß treibt siebzehn Tage auf dem Meer, bevor er die flandrische Küste – und damit sein eigentliches Ziel, das ihm zu diesem Zeitpunkt noch unbekannt ist – erreicht (vgl. Der Erwählte; GW VII, 118).

30 Aram Naharaim] Jeremias erklärt den Doppelnamen in einer Fußnote: »Syrien, nach späteren Bevölkerungsverhältnissen Aramäerland genannt. Der Fluß ist der Euphrat. Ägyptisch heißt das Gebiet Naharna.« (Das Alte Testament, S. 420, Anm. 5) Auch bei bin Gorion kommt die Doppelbezeichnung »Aram Neharaim« (Sagen. Erzväter, S. 330) vor.

- 174 13 »die Erde entgegengesprungen«] Die im Folgenden häufig zitierte Wendung übernahm Thomas Mann von Braun: »Elieser ist Abraham's Sendbote in die Unterwelt, nach Sodom, [...] und braucht nach rabbinischer Tradition [...] zur Reise von Beer Scheba nach Haran, wo er um Rebekka wirbt, statt 20 Tagereisen nur 3 Stunden Zeit und ebensoviel zurück. »Die Erde sprang ihm entgegen.« (Naturgeschichte I, S. 278f.) Vgl. auch bin Gorion: »Der Herr wollte Isaak Gnade bezeugen und schickte einen Engel dem Elieser voran, daß die Straße ihm entgehnhüpfte und er in drei Stunden sie zurücklegte.« (Sagen. Erzväter, S. 328; vgl. auch ebd. S. 327: »Von Kirjath Arba bis Haran ist ein Weg von siebzehn Tagen, aber in drei Stunden kam der Knecht dorthin.«)
- 30 Beschwer] Begriff aus der dt. Rechtssprache: Last, Nachteil. Da es sich überwiegend um ein Femininum handelt, wäre zu lesen: »sein' Beschwer«. Vgl. den Kommentar zu S. 133¹⁴.
- 175 5 im Monat Ab] Der fünfte Monat nach babylonischer Zählung von Mitte Juli bis Mitte August.
- 176 7 eine Myriade] (griech.) Anzahl von 10000.
- 177 14–15 Milch und Honig] Häufige bibl. Wendung, so in Ex 3,8.
18 in seinem Bauche das Grünkraut zu wenig] Meissner erläutert: »Um auszudrücken, daß die Menschen wenig zu essen hatten, sagte man: »In ihrem Bauche wurde das Grünkraut zu wenig.« (Babylonien I, S. 413)
27 ein paar] Hs.: »ein Paar«.
- 30 So kam er wohl] In Hs. mit einem Kapitel-Trennstrich abgesetzt.
- 32 des Weißen Gebirges] Das Libanon-Gebirge ist das »weiße Gebirge« (von hebr. laban: weiß).
- 178 5–6 Herrscherberg des obersten Nordens] Jeremias über den Berg Hermon: »Der Sitz Gottes wird im babylonischen Weltbild auch als Berg gedacht, der sein irdisches Gegenstück in einem irdischen Berge hat. [...] Jes 14,13f. will der stolze Weltenherr über die Sterne Gottes seinen Thron erheben und sitzen auf dem Har-mo'ed im äußersten Norden. Ez 28,14. 16 funkelt der heilige Berg Gottes von feurigen Steinen. Der Norden ist im kosmischen Sinne gemeint (Höhepunkt des Welt-

alls). Aber er spiegelt sich wieder [sic] in hohen irdischen Bergen, die im Norden liegen. Dem Hebräer machte wohl besonders der schneebedeckte Hermon, der, vom Südende des See Genezareth aus gesehen, den ganzen Nordhorizont zu bedecken scheint, den Eindruck des Gottesberges.« (Das Alte Testament, S. 55) Thomas Mann bestätigt seiner amerikanischen Übersetzerin Helen T. Lowe-Porter am 18.1.1934: »Der ›Herrscherberg‹ ist, wie Sie richtig annehmen, der Hermon.« (DüD II, 143)

178 6 und betete an] Thomas Mann benutzt »anbeten« häufig intransitiv, wie es in seiner Zeit durchaus noch üblich war.

9 Sykomorenwälder] Der deutsche Name für Sykomore ist Maulbeerfeigenbaum (*Ficus sycomorus*). Die Sykomore ist im Mittelmeergebiet und in Afrika beheimatet.

10 süße Mehlfrucht] Johannisbrot; der Johannisbrotbaum, dessen Früchte in Büscheln wachsen, war ursprünglich im kleinasiatischen Mittelmeerraum heimisch.

11 voll Volksgewimmel, Dimaschki] Hs.: »voll Volksgewimmels, Damaski«.

12 Dort sah er eine Sonnenuhr.] Dieses Detail stammt von Benzinger: »An Einzelheiten erfahren wir, daß der König Ahas in Damaskus das Modell für einen neuen Altar des Jerusalemer Tempels holte (II Reg 16,10 ff.). Vielleicht hat er dort auch die Sonnenuhr kennen gelernt (II Reg 20,9–11), die babylonische Erfindung ist (vgl. Herodot II, 109).« (Archäologie, S. 60)

20 Westpunkt der Wende] Jaakobs Leben ist hier als Kreislauf der Sonne dargestellt, die nun im Westen untergeht und die Unterwelten von Wüste und Labans Reich durchläuft.

22 Er weinte etwas] Thomas Mann notierte sich: »Jakob weint. Er kommt in die Unterwelt, was durch Weinen angedeutet wird. Dort findet er seine Rahel-Ištar, die er fortführen wird. Eigenschaft als Wasserschöpfer deutet auf Erretertum.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 57) Als »Unterwelt« fungiert freilich nicht eigentlich die Wüste, sondern die Welt Labans. Vgl. dazu die Bemerkung: »Die Welt Labans ist als Unterwelt stilisiert.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 55) Das

Weinen als Unterwelts-Motiv manifestiert sich besonders deutlich in der Klage um den toten Tammuz, wie sie später Joseph seinem kleinen Bruder Benjamin schildern wird (im Kapitel *Der Adonishain*, bes. Textband I, S. 423-429). Auch das Weinen Josephs im Brunnen ist in diesem Kontext zu sehen (vgl. S. 547²⁶).

- 178 23-24 Ein Schakal lief ihm voraus] Vgl. Mereschkowskij: »Wenn der Mensch durch die Wüste geht, läuft der Schakal gern vor ihm her: er überholt ihn, bleibt stehen und sieht sich um, ob der Mensch ihm folgt; dann läuft er wieder voraus und führt so den Menschen gleichsam in die Wüste, in das Totenreich: und so ist der Schakal der Gott Anubis [...]« (Geheimnisse, S. 50f.; Thomas Mann notierte dies in TMA: Mat. 4a/19 u. Mp XI 1a, Bl. 3). Hier übernimmt der schakalköpfige ägyptische Totengott Anubis die Funktion des bei Thomas Mann so beliebten Hermes Psychopompos, und in der Tat gilt auch in der altägyptischen Religion der Gott Anubis als Seelengeleiter. Siehe auch den Kommentar zu S. 250²⁶⁻²⁷.
- 179 7 der Sohn Terachs] Es handelt sich um Abraham.
 15-16 Wegeszeichen] Steinhäufen, aufgerichtete Steine und andere Wegeszeichen hießen in der Antike ›Herme‹, und manche vermuten, dass sich der Name des Gottes der Reisenden davon herleitet. Hier werden die Wegesmale allerdings dem Jäger Nimrod zugeschrieben.
 22-23 der Sehr Breite] Vgl. Jeremias: »Eine dritte Angabe für die Nordgrenze ist nahar haggadol ›der große Fluß‹ Jos 1,4. Der Glossator erklärt es als ›Euphratstrom‹.« (Das Alte Testament, S. 500) Luther übersetzt Jos 1,4 mit »das große Wasser Phrath«.
 24 von Mitternacht] Von Norden.
 24 und in der Ebene stille ward] Vgl. Meissner: »[...] nachdem er aber das Gebirge durchbrochen, wird sein Lauf von Samosata an ruhiger [...]« (Babylonien I, S. 2).
 27 Schiffsbrücke] Deutsches Äquivalent zu Pontonbrücke. Das mag zu fortschrittlich für die Zeit erscheinen, doch Meissner beschreibt: »Breitere Flüsse überbrückte man durch Pontonbrücken; so hatte zur Zeit Salmanassars III der Dakuräerfürst Adin

sogar über den Euphrat eine Pontonbrücke geschlagen [...]« (Babylonien I, S. 342).

179 27 eine Stadt] Neben Samosata kann es sich um Karkemisch oder um Til-Barsip (Biredschiq, Biredijk) handeln. Beide letztgenannten Städte liegen am Euphrat und waren mit Charran durch alte Karawanenstraßen verbunden (vgl. Meissner, Babylonien I, S. 344). Da Karkemisch nördlicher und näher am Gebirge liegt, passt die Beschreibung besser. Hierein fügt sich folgende Notiz Thomas Manns: »Die babyl. Karawanen u. Heereszüge gelangten dahin [zu den Mittelmeerhäfen], wie Abraham: von Harran, den Euphrat bei Biredijk überschreitend, durch Koilesyrien über die Libanonpässe ans Meer.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 35; das mitannisch-hethitische Karkemisch liegt in unmittelbarer Nachbarschaft des heute türkischen Birecik.)

28 Mondgottes Wohnung] Charran beherbergte ein Heiligtum des Mondgottes Sin.

29 Stadt des Weges] Siehe den Kommentar zu S. XII¹⁵.

30 im Osten] Hs.: »gen Osten«.

30–31 weitergehen mußte mit Hilfe] Hs.: »weiter gehen mußte mit Hilfe«.

31 in den Himmelfeuern des Ab] Im Sternenhimmel im August.

181 3 Eigentumsmarken] Meissner erläutert die babylonische Hirtenpraxis: »Der nicht vermögliche Privatmann konnte sich keinen eigenen Hirten halten, darum taten sich mehrere Eigentümer zusammen und übergaben das mit einer Eigentumsmarke versehene Vieh gegen jährliche Entlohnung einem Hirten, der es dann mit seinen Hirtenknaben und Hunden auf die Weide trieb.« (Babylonien I, S. 213f.)

12 zweihundert] In Hs. »200« korrigiert aus: »achtzig«. – Die Zahl 80 verwendet Thomas Mann später für die Anzahl von Labans Schafen (vgl. Textband I, S. 193²⁰). Die Korrektur erfolgte wahrscheinlich in Angleichung an Gen 32,15.

12–13 Fettschwanzrasse] Die bevorzugten Opferschafe (vgl. Ex 29,22 u. ö.). Sie waren auch in Babylonien verbreitet: »Die Schafe waren

durchweg hohe, kräftige Tiere mit reichem Wollkleid und stark rückwärts gekrümmten Hörnern. Sie gehörten wohl alle der Rasse der Fettschwanzschafe an.« (Meissner, *Babylonien I*, S. 216; aus zahlreichen Verwaltungsurkunden weiß man inzwischen allerdings, dass neben Fettschwanzschafen auch andere Schafrassen und -züchtungen im Rahmen des vom Herrscher geförderten Kults geopfert wurden.)

- 181 15–16 Sie führten alle Schleudern] Nach Benzinger gehörte eine Schleuder zur Ausstattung der Hirten (*Archäologie*, S. 143). Bekannt geworden ist die Hirtenschleuder durch David (vgl. 1 Sam 17,40).
16 einer hatte bei sich eine Laute] Vgl. Meissner: »Die ›Laute‹ [...] mit auffallend langem Halse ist leicht transportabel und wird darum auch vielfach von Privatpersonen benutzt [...]. Der Hirte spielt sie im Kreise seiner Heerde [...].« (*Babylonien I*, S. 334).

30 ummu-ummu-Sprache] Meissner übersetzt den im späten 3. und frühen 2. Jahrtausend bezeugten akkadischen Eigennamen »Ummu-ṭâbat« mit »die Mutter ist gut« (*Babylonien I*, S. 397); vordergründig handelt es sich um eine onomatopoeitische Imitation einer unverständlichen Sprache, dem aber als besonderer Clou ein Wortspiel mit »Mutter-Sprache« zugrunde liegt. (Mereschkowskij überträgt »Ummu ilâni« mit »Mutter der Götter«; *Geheimnisse*, S. 241. Auch im heutigen Arabisch bedeutet »umm« Mutter.)

33 Bullutu] Name eines babylonischen Astrologen, von dem ein Spruch überliefert ist; erwähnt bei Meissner (*Babylonien II*, S. 250) und bei Bezold (*Astrologie*, S. 17). Der akkadische Name ist auch sonst gut bezeugt.

- 182 1 Schamasch-Lamassi] Schamasch ist der Sonnengott (siehe Glossar S. 1659), Lamassu ein guter Dämon. »Dagegen scheint die männliche und weibliche Stiergottheit ›Lamassu« vom Himmel nur herabzusteigen, um in menschenfreundlichem Sinne auf der Erde zu wirken.« (Meissner, *Babylonien II*, S. 203) Bei Jeremias werden Šamaš und Lamassu auf derselben Seite erwähnt (vgl. *Geisteskultur*, S. 413). Meissner schließlich führt sie als Beispiel eines häufigen Kombinationsnamens an: »Auch sonst ist die Verwendung von Göttern

in Namen, die einen Aussage-, Wunsch- oder Fragesatz ausdrücken, sehr häufig: »Der Sonnengott ist meine Schutzgottheit« (Šamaš-lamassī)« (Babylonien I, S. 397).

- 182 1 Hund Ea's] Meissner übersetzt den Namen »Galab-Ea« (korrekt: »Kalab-Ea«) mit »Hund Eas« (Babylonien I, S. 396).
- 12 Bel-Charran] Die Bedeutung liefert Thomas Mann im Anschluss: »Herr des Weges«. Es handelt sich um den Kultnamen des Mondgottes Sin (nach Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 277).
- 27–28 Rupft ihr euere Schafe, oder schert ihr sie] Auf diese Frage kam Thomas Mann durch die folgende Bemerkung Meissners: »Zum Neujahr ist Schafschur (s. Kap. 7); dann erscheinen die Oberhirten mit dem Kleinvieh in den Städten, wo die Prozedur des Wollrupsens stattfindet.« (Babylonien I, S. 126) – »Bis auf die Kossäerzeit hinab wurde die Wolle den Tieren übrigens ausgerupft; erst später erfand man die eisernen Scheren, um dieses Geschäft leichter und bequemer abzuwickeln.« (Ebd. S. 217) Die Handlungszeit fällt übrigens in die Mitte der Kossäer-Dynastie, die vom 17. bis zum 11. Jahrhundert reichte.
- 183 4 statt ihn wegzuwälzen von der Höhle] Ein Vorgeschmack auf das Zwiegespräch zwischen dem als Brunnenwächter fungierenden »Mann auf dem Felde« und Ruben (Textband I, S. 608f.).
- 32 Mutterschaf] Das ist die Bedeutung des hebr. *rāchēl* (vgl. Benzing, *Archäologie*, S. 24). Jaakob, der seine Cousine noch nicht kennt, ist zu Spott aufgelegt, besonders, da ihm die Hirten das Wasser verweigern.
- 33 Lilie auf dem Felde] Zitiert Mt 6,28 und Lk 12,27.
- 184 3 zwölf Jahre alt] »Nach der inneren Chronologie des Joseph muß Rahel hier noch so jung sein, damit sie 29 Jahre später noch im gebärfähigen Alter ist [...]« (Fischer 2002, S. 362). Andererseits ist festzuhalten, dass sich die orientalischen Mädchen schon mit zwölf Jahren im heiratsfähigen Alter befanden. Jaakob darf sich also schon in sie verlieben, ohne dass dies einen unmoralischen Anstrich hat, wie ja auch die Heirat zwischen Vetter und Cousine häufig, ja die Regel war.

- 184 10 Sila] Siehe den Kommentar zu S. 222i.
 17 des Lammes Mutterschaf] Gemeint ist Rachel als Mutter Josephs.
 18 Rahel ging] In Hs. mit einem Kapitel-Trennstrich abgesetzt.
 21 die Hirtenwaffe] Benzinger über die Ausstattung des Hirten:
 »Der Schäferstab [...], heute ganz derselbe wie die auch sonst
 gebräuchlichen Stöcke mit einem Haken statt des Griffs, war seine
 Hauptwaffe.« (Archäologie, S. 143)
 25 getrennt stehenden Zähne] Rahel vererbt ihre Gesichtszüge auf
 den (zum Teil schon vorher beschriebenen) Sohn. Dieser lässt
 einmal seinen »getrennt schimmernden Zahnschmelz[]« aufblit-
 zen (S. 24²⁸⁻²⁹). Rahels »zu dicke[] Flügel ihres Näschens«
 (S. 186¹²⁻¹³, vgl. S. 347²⁴) und ihre »ein klein wenig schief geschlitz-
 ten Augen« (S. 186¹⁸⁻¹⁹) kehren in Josephs »schwarzen, etwas
 schrägsitzenden Augen« (S. 719-20) und in den zu dicken »Nüstern
 seiner ziemlich kurzen und sehr geraden Nase« (S. 9³⁰) wieder.
- 185 11 Labans Tochter war zierlich von Gestalt] Rahels Äußeres wird oft mit
 Katia Mann in Beziehung gesetzt. Diesen nahezu unvermeid-
 lichen (Kurz-)Schluss wollte Thomas Mann denn doch ein wenig
 erschweren. Lässt man außer Betracht, was als vermeintlich sem-
 itische Merkmale betrachtet wurde, wie die schwarzen Augen
 und Haare, ist keine Signifikanz erkennbar: Es wäre eher von
 folgender Regel auszugehen: Je intimer vertraut ein Autor mit
 einer porträtierten Person ist, desto mehr wird er ihr Äußeres
 verschleiern wollen.
 13 rote Borte, mit schwarzen Monden] Hs.: »Borde«. – Kennzeichnet die
 Abkunft vom »Schwarzmonddämon« Laban (vgl. Textband I,
 S. 111²⁶⁻²⁷ mit Kommentar). Rot ist ferner die »Unterwelts«-Farbe
 des Seth.
- 186 1-2 Rahel war hübsch und schön.] Wörtlich aus der Lutherbibel (Gen
 29,17). Mit genau denselben Worten wird übrigens Joseph in Gen
 39,6 beschrieben: »way^hhî Yosep y^cpeh to^ʔar wîpeh mar^ʔeh« (und
 Joseph war äußerst hübsch und schön anzuschauen; vgl. Text-
 band I, S. 922); dazu im Vergleich: »w^cRa^ael hay^ctah yepat- to^ʔar
 wîpat mar^ʔeh« (und Rachel war äußerst hübsch und schön anzu-

schaufen). Damit macht schon der Bibeltext auf die Ähnlichkeit zwischen Joseph und Rachel aufmerksam.

186 12–13 zu dicken Flügel ihres Näschens] Siehe den Kommentar zu S. 184²⁵.

24 oder gesehen] Hs.: »oder doch gesehen«.

25 Marduka] »Marduka« (= Mardukchen)« (Meissner, *Babylonien I*, S. 398).

187 1–2 Westland] Babylonischer Name (»martu«) für den ganzen Westen von Mesopotamien bis zum Libanon und zu Kanaan (vgl. Hommel, *Geschichte*, S. 269).

8–9 gestohlen zur Unterwelt] Siehe den Kommentar zu S. 359^{15–16}.

29–30 mit Zeichen die Stammeslinien klar] Fischer gibt ohne Nachweis einer Quelle an: »]: Geschwister; x: Ehepartner; T: Abkomme. Diese Handzeichen sind in arab. Ländern geläufig.« (Fischer 2002, S. 362)

188 12 »Lu, lu, lu!«] (babylon.-assy.) Lú: da fürwahr (nach Hommel, *Geschichte*, S. 261).

189 5 Brüder, fort vom Stein] Diese Szene ist als Kontrafaktur zum späteren Brunnensturz Josephs angelegt. Wie dort der Engel am offenen (vgl. S. 607^{6–7}), so wachen hier die Hirten am verschlossenen Brunnen. Während hier Jaakob die »Brüder« am Wegwälzen des Steines hindert, kann Joseph seine Brüder nicht vom Verschließen des Brunnens abhalten, was in beiden Fällen »nicht eines Mannes Arbeit« ist (S. 189¹³, vgl. S. 552^{24–25}). In Analogie zu Josephs Brunnenbegräbnis erweckt Jaakob hier Rahel gewissermaßen vom Tode und wird sie später aus der Unterwelt des »Teufels« Laban entführen. Darauf zielt auch die Wendung »auf daß die Schwärze genommen werde vom Mond« (ebd. S. 189¹⁰); (das Schwarzmundreich ist die Unterwelt).

27 Erdenkloß] Im Gedicht *Erschaffen und Beleben* aus dem West-Östlichen Divan bezeichnet Goethe den eben erst erschaffenen Adam als »Erdenkloß«, der »aus der Mutter Schoß / Noch vieles Ungechlachte« bringt. Mit dieser Kennzeichnung wird Laban zum ungeschlachten Vertreter einer irdisch-materiellen Existenzform,

wie es sich im Folgenden sogleich bestätigt (ein »in düster-erdhafte Gedanken eingeschränkte[r]« Mann, S. 191³²⁻³³). Als Anhänger der babylonischen Gottheiten trifft auf ihn gerade nicht zu, was Goethe dem Hans Adam angedeihen lässt: »Die Elohim zur Nas hinein / Den besten Geist ihm bliesen«. Bereits früher wurde Laban als – letztlich betrogener – Teufel eingeführt (vgl. S. 111²⁴⁻²⁵ u. 122³³). Im Aufsatz *Über Goethe's ›Faust‹* (1939) hat Thomas Mann den Teufel als »Weltmensch« bzw. »Weltmann« bezeichnet (GW IX, 606 u. 619), was neben »Mann von Welt« auch den in irdischen Ponderabilien verhafteten Geschäftsmann bezeichnet. Geschäftsgrundlage zwischen Jaakob und Laban ist das getroffene »Abkommen« (S. 198²⁸). In Goethe'scher Terminologie: Sie schließen einen Pakt.

- 189 28–29 ein Mann ... gelaufen] Auch in Gen 24,29 kam Laban bei der Brautwerbung Abrahams durch Eliezer gelaufen, ebenso wie bei Jakobs Ankunft (Gen 29,13).
- 190 19 sekelschweren] Sekel und Schekel (siehe den Kommentar zu S. 115²²) werden im Folgenden alterieren.
- 21 Flüchtling und Unbehauster] Nach Goethes *Faust*, *Szene Wald und Höhle*, V. 3348: »Bin ich der Flüchtling nicht? der Unbehauste?« Ist Laban der Teufel, so wird mit dieser Anspielung Jaakob zum Faust. »Ihr sollt in Eures Liebchens Kammer« (V. 3343), verspricht der Kuppler Mephisto wie im Folgenden auch Laban. Mit dem Faust existiert ein weiteres »mythisches Schema«, entlang dessen das Verhältnis Jaakob/Laban zu verstehen ist. Wie wir sehen, hat der Autor bereits seit langem auf diese Parallele hingearbeitet (vgl. den Kommentar zu S. 111²⁴⁻²⁵).
- 191 22 ein gelähmtes Hängen] Deutet, wie die asymmetrischen Augen, auf einen ehemals erlittenen leichten Schlaganfall hin. (Der unbestimmte Artikel »ein« scheint in Hs. mit Bleistift gestrichen worden zu sein.) In Thomas Manns *Materialien* befindet sich die Porträtzeichnung eines orientalischen Männerkopfes (TMA: Mat. 4a/75), der des Öfteren mit Laban in Verbindung gebracht wird. Eine Ähnlichkeit mag vorhanden sein, doch reichen die geschilderten Merkmale nicht für eine sichere Identifikation aus.

- 192 31 Bas] Seltene männliche Form von »Base« in der Bedeutung von Oheim (Mutterbruder). Die ursprüngliche Bedeutung von »Base« als »Vaterschwester« (schwed./dän.: »faster« aus »faderssyster«) verlor sich zugunsten einer allgemeinen Verwandtschaftsbezeichnung (so auch hier). Im weiteren Verlauf wurde die Bedeutung von »Base« wieder eingeschränkt, diesmal auf »Cousine«, das das germanische Wort heute vollständig ersetzt hat.
- 193 3 Das Haus] Das Wohnhaus im Vorderen Orient bestand aus Wohn- und Vorratsräumen, die um einen Innenhof herum meistens quadratisch angelegt waren. Der Hauseingang war gleichzeitig der Durchgang zum Hof. Diese Atriumsordnung begünstigte den Bau schmaler Räume, was insofern vorteilhaft war, als längeres Bauholz für die Bedachung kaum vorhanden war. Für große zu überdachende Räume gab es schon die (»bienenkorbartig[e]«) Kuppeltechnik; solche Häuser dienten aber nicht zum Wohnen, sondern hatten eine besondere Bestimmung (Speicher-, Versammlungshäuser u. ä.). Thomas Mann orientiert sich bei seiner Hausbeschreibung neben Benzinger an Meissner, der den babylonischen Haustyp beschreibt: »Auf das Dach wurden höchstens leichte Söller und kleinere Zimmer hinaufgesetzt. Nach oben führten Backsteintreppen von innen oder leichte Treppen und Leitern von außen.« (Babylonien I, S. 279f.; vgl. auch Woolleys Beschreibung sumerisch-babylonischer Privathäuser in *Ur und die Sintflut*, S. 102–106.) Um den Zugang zum Haus über das Dach für gewisse Zeiten zu unterbinden (z. B. in der Nacht), müssen die Außentreppen bei Bedarf eingezogen werden können. Jaakob, dem Zeltbewohner, sind die Subtilitäten des Hausbaus natürlich fremd, so auch die Schutzfunktion der provisorischen Außentreppe. Das erklärt, warum er diese in dauerhaftem Backstein anlegen möchte. Und eine weitere Neuerung möchte Jaakob einführen, die er von hebräischen Häusern her kannte, die Fenstervergitterung. Benzinger berichtet nämlich: »Die nicht sehr zahlreichen Fenster [...] gingen nicht bloß gegen den Hof (wie heute gewöhnlich), sondern auch gegen die Straße; sie waren, wie noch

jetzt, mit hölzernen Gittern versehen« (Archäologie, S. 102). Kein Wunder, dass Jaakob sofort vorschlägt, die Fenster von Labans Haus mit Gittern zu versehen (vgl. S. 193¹³⁻¹⁴).

194 8 mit kleinen Aufbauten aus Rohr versehene Dach] Benzinger: »Zum Schutz gegen die Sonne errichtete man sich im Sommer auf dem Dach kleine Hütten aus Zweigen usw.« (Archäologie, S. 103)

15-17 ein Bäcker ... klatschte] Meissner: »Der Brotofen war wohl, wie noch heute im Iraq, ein hohes, rohrartiges Tongebilde, an dessen Innenseite die Fladen angeklebt wurden, um dort vom Feuer gar gebacken zu werden« (Babylonien I, S. 415).

20 Bel-Kanal] (Kanal des Herrn) Die Kanäle hatten Namen; einen Bêl-Kanal und einen Sin-Kanal erwähnt Meissner (Babylonien I S. 191, den Ellil-Kanal auf S. 7).

21 umhegtes] Hs.: »eingehegtes«.

23-24 Der Bel-Kanal gehörte einem städtischen Kaufmann] Meissner: »[...] wer das Wasser sonst noch benutzen wollte, mußte hohe Abgaben in Naturalien abliefern. Großgrundbesitzer und Bankiers legten auch wohl auf eigene Kosten Nebenkanäle an und ließen sich dann die Benutzung derselben von den Bauern teuer bezahlen. In einem Vertrage aus persischer Zeit müssen sich 2 Landleute dazu bequemen, dem großen Bankhause Muraschschû Söhne in Nippur für die Inanspruchnahme des Bêl-Kanals $\frac{1}{4}$ ihrer Dattelernte zu entrichten [...].« (Babylonien I, S. 191)

29 Die Frauen, vom Dach herabgestiegen] Benzinger: »Vom Dach aus konnte man geschickt beobachten, was auf der Straße, im Haus-
hof oder in den Nachbarhöfen vorging.« (Archäologie, S. 103)

195 7-8 herangezogen werden] Hs. ursprünglich: »heranzuziehen sein«. Das Auxiliarverb wurde nachträglich mit »werden« überschrieben, die Abänderung des Verbs jedoch unterblieb versehentlich.

9-10 Söhnchen ... anlässlich des Hausbaues geopfert] Dazu Thomas Mann an A.G. Ewing am 20.5.1944: »I want to say generally that the whole Joseph work, whose last volume will appear in English in the month of June, is based on a close study of the mythological and theological sphere. There is hardly a detail in it which cannot

be corroborated by the psychology of the myth and by archaic forms of religion. The burial of a child in the foundation of a house, for instance, is an archaic act of sacrifice, well-known to oriental science; that Laban should have committed it, the Bible does not say. I have laid it to him with poetic licence, in order to characterize him as a morally and religiously backward man, who still thought in archaic terms.« (DüD II, 294) Thomas Mann bezieht sich bei der Erwähnung altorientalistischer wissenschaftlicher Erkenntnisse vor allem auf Benzinger: »Die auch sonst im Altertum vielfach bezeugte Sitte des Bauopfers, der Einmauerung von Menschen in die Fundamente eines Baus, ist durch die neueren Ausgrabungen für Palästina und die Israeliten erwiesen worden. In Jericho und Megiddo, Gezer und Taánnak hat man unter Häusern, bei den Stadttoren usw. in zahlreichen Fällen eine Kinderleiche meist in einem großen Tonkrug (dabei Lampen und Schüsseln) gefunden, die keinen Zweifel übrig läßt, daß es sich hier um lebendig begrabene kleine Kinder, also um Kinderopfer aus Anlaß des Baus handelt.« (Archäologie, S. 102; Bauopfer werden in der Altorientalistik für Mesopotamien heute eher bezweifelt. Da in Privathäusern unter dem Fußboden bestattet werden konnte, könnte die Fundlage missverstanden worden sein.)

195 14 keinen besonderen Segen herbeigezogen] Siehe den Kommentar zu S. 140z.

27–28 Art schamhafter Würde] Hs.: »Art von schamhafter Würde«.

28–29 der blöde Mond und der schöne] Luther übersetzte Gen 29,17 mit: »Aber Lea hatte ein blödes Gesicht, Rahel war hübsch und schön.« Gemäß dem Kommentar zu S. 338 ist der »blöde Mond« der schwach- oder auch nichtscheinende, also der Dunkel- oder Schwarzmond. Hierin ist Lea Erbin eines Vaterattributes wie »Schwarzmonddämon« (S. 111_{26–27}). Thomas Mann an Louise Servicen, 19.2.1934: »Der ›blöde Mond‹ ist natürlich der trübe, verdunkelte Mond, und zwar liegt im Bild die Analogie mit trüben, verdunkelten Augen (siehe die Erblindung Isaaks). Statt dem farblosen ›la pleine lune‹ wäre doch vielleicht besser ›la lune radieuse«

oder als Gegensatz dazu la lune obscure oder obscurie (morne? trouble?) einzusetzen.« (DüD II, 146) Vielleicht besteht ein Zusammenhang mit dem hebräischen rak: »schwach, zart, empfindlich«.

196 1 eines Dolmetschers] Hs.: »eines Dolmetschen«.

11 Preise von zwanzig Sekeln] Meissner: »Der Sklave hatte sonderbarerweise keinen höheren Wert als ein Rind oder Esel. Manischtusu bewertet ihn mit 20 Sekeln, und das wird auch der alte Durchschnittspreis gewesen sein, wenn natürlich auch nach oben wie nach unten nicht unbeträchtliche Abweichungen vorkommen.« (Babylonien I, S. 365)

17 Es war ein langer] In Hs. mit einem Kapitel-Trennstrich abgesetzt.

27 Pappasu] Meissner: »Die Lieblings Speisen des Volkes waren ein dicker »Mehlbrei« (zisurrû; pappasu), eine Speise aus Dickmilch mit Honig, die man schon als Frühstück einnahm, und ein »Mus« (mirsu) aus Dickmilch, Honig, Öl, Feinöl und noch anderen Bestandteilen. Eine »Süßspeise« (muttaqu) wurde aus Mehl, Sesam und Dattelhonig bereitet.« (Babylonien I, S. 415)

30 Gerstenfladen] Meissner: »Das Gerstenbrot, das der Bäcker in seinem primitiven Ofen buk [...] oder die Sklavin in der Häuslichkeit herstellte, bildete den Hauptbestandteil der Nahrung.« (Babylonien I, S. 413)

30–31 Rettiche, Gurken, Palmkohl] Hs.: »Rettige, Gurken, Palmkohl«.
– Dazu Meissner: »Als Zukost zum Brote aß man verschiedene Vegetabilien je nach der Jahreszeit, am liebsten Knoblauch und Datteln, dann auch Gurken, Rettige und von Obstsorten besonders Granatäpfel, Weintrauben und Palmkohl [...].« (Babylonien I, S. 414)

31 Ziegenmilch] Meissner: »Mehr ein Stärkungsmittel als ein Zutrank war die Ziegenmilch und der »Rahm« (tuxdu), die roh und gekocht getrunken wurden.« (Babylonien I, S. 417)

31 Kanalwasser] Meissner: »Als Zutrank zum Essen nahm man am liebsten kühles Wasser. [...] »Das süße Wasser des Tigris, des Euphrats, des

Brunnens und Kanals« war ja das beste, in der Not verschmäht man aber auch ›trübes« und ›bitteres« nicht ganz.« (Babylonien I, S. 417)

197 2 Handmühle] Abbildung bei Benzinger, der dazu erläutert: »Die Handmühle [...] ist in Palästina älter als in Ägypten. [...] Eine bei den Ausgrabungen in Gezer gefundene alte Form (Abb. 33) hat ungleich große Steine; die untere feststehende größere hat in der Mitte eine Höhlung, in welche der Zapfen des oberen beweglichen Steines [...] hineinpaßte.« (Archäologie, S. 63f.)

9 Für das Pappasu] Hs.: »Für den Pappasu«.

24 Hexe Labartu] Jeremias: »Die gefürchtetste Dämonin ist die sieben Namen tragende Labartu. Sie nährt sich von Menschenblut, insbesondere vom Blute der Neugeborenen. Amulette mit ihren Bildern und einer Beschwörung hing man Kindern zu ihrer Bewahrung um den Hals« (Geisteskultur, S. 412). Abbildungen solcher Amulette finden sich ebd. S. 163 sowie bei Meissner (Babylonien I, Tafel 213 bzw. Babylonien II, Tafeln 33 u. 34). Allerdings heißt die Dämonin korrekt »Lamaschtu«. Die Form »Labartu« beruht auf einer Verwechslung der Zeichen BAR und MASCH.

198 2–3 von Zeit zu Zeit] Hs.: »von Zeit«.

8 Als abgegessen war] Meissner: »Nach der Mahlzeit blieben ›die tüchtigen Männer« noch häufig ›beim Trunke sitzen.« (Babylonien I, S. 419)

8 Rauschtrank] Meissner: »Neben diesen milden Getränken hatten aber die Männer und bisweilen auch die Frauen das Bedürfnis nach Rauschtrank [...]. Da hatte man ›Scherbets« (tábâti) aus Wasser mit leichtem Frucht- oder Weinzusatz, berauschende Getränke aus Gerste, Emmer, Weizen, Datteln und Sesam, die man gemischt, aber auch pur trank [...].« (Babylonien I, S. 417)

11 in denen Strohhalme steckten] Das bemalte Kalksteinrelief eines syrischen Söldners beim Biertrinken mit Strohalm bildet Weigall, Echnaton auf S. 95 ab.

200 9–10 Die Götter wollten und ließen tun; aber die Schuld war des Menschen.] Auch in der Ilias des Homer sind es Menschen, die einen im Hintergrund schwelenden »Götterzwist« ausfechten und sich da-

bei mit Schuld beladen. Für Thomas Mann naheliegend ist das Beispiel Wotans in Wagners Ring, der mit den Walsungen Menschen schafft, die seine Pläne ausführen, welche er selbst nicht verwirklichen darf. Auch an die »glückliche Schuld« im »Exsultet«, der Lichtfeier zu Beginn der Osternacht in der römisch-katholischen Liturgie, ist zu denken, wo es heißt: »Felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.« (Glückliche Schuld, die einen solchen und so großen Erlöser verdient hat.) Ohne die Erbsünde, die »wahrhaft notwendige Schuld Adams« (certe necessarium Adae peccatum) wäre Gott nicht in Gestalt des Erlösers Jesus Christus Mensch geworden. Diese verschiedenen religiösen und mythologischen Motive fließen in dieser Passage der *Joseph-Romane*, im Motiv des erschlichenen »Erbsegens« zusammen, in dem sich göttlicher Wille und menschliche Schuld zugleich manifestieren.

- 201 9 so scharre ich dich ... in den Erdboden ein] Verscharren wird von Meissner als eine »qualifizierte Todesstrafe« aufgeführt (*Babylonien I*, S. 165). Eine mildere Strafe ist demnach das vorübergehende Einscharren.
- 10 Gauch] Ursprünglich »Kuckuck«, später im Sinne von »Narr« verwendet.
- 17 Es ist aber auf Grund] Hs.: »Es ist aber jetzt auf Grund«.
- 19–20 nach den Gesetzen des Wirtschaftslebens] Max Weber hatte Mesopotamien als das »Entstehungsgebiet der frühkapitalistischen Geschäftsformen« bezeichnet (*Das antike Judentum*, S. 8). Darauf spielt Thomas Mann auch in der Folge immer wieder an (z.B. »Härten« bzw. »Zwängen des Wirtschaftslebens«, S. 202⁴, 203⁷, 234^{32–33} u. ö.).
- 29 kamst] Hs.: »kommst«.
- 30 hattest] Hs.: »hättest«.
- 202 1–2 ohne der Gerechtigkeit das Salz der Liebe beizumischen] Die Forderung, der (blinden) Gerechtigkeit Liebe beizumischen, ist neutestamentlich. Der Gedanke wird besonders von Paulus vertreten: »[...] daß ich nicht habe meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz,

sondern die durch den Glauben an Christum kommt« (Phil 3,9). Diese Geisteshaltung ist dem Hammurapischen Vergeltungsrecht und somit auch Laban fremd; er handelt, wie an ihm gehandelt wird.

202 5 Bänker in Charran] Vgl. Meissner: »Schon in der Hammurapizeit geriet der Bauer in immer größere Abhängigkeit von seinen Bankiers, und diese legten ihr Vermögen in ländlichem und städtischem Besitz recht lukrativ an. Im neuen Babel sammelte sich der Reichtum immer mehr an, und so entstanden große Bankhäuser wie »Egibi Söhne« [...] und »Muraššû Söhne« in Nippur, die sich mehrere Generationen hindurch bedeutender Blüte erfreuten.« (Babylonien I, S. 359) Die Form »Bänker« (im Vergleich mit »Bankier«) dürfte zu Thomas Manns Zeit noch ziemlich neu gewesen sein. Das Bankwesen ist damit sprachlich angloamerikanisch imprägniert.

6 Ischullanu's Söhne] Nach den in den Kommentaren zu S. 194²³⁻²⁴ und 233¹⁰⁻¹¹ zitierten Überlieferungen hätte Thomas Mann den Original-Wortlaut »Muraschsčû Söhne« belassen können und nicht den Namen des Gärtners aus dem Gilgamesch-Epos verwenden müssen. Vielleicht dachte er an die mögliche Identität von Gärtner und Wasserschöpfer, die Jeremias (Geisteskultur, S. 317f.) und Meissner (Babylonien I, S. 200) anklingen lassen.

203 11-12 »Wir werden's vertraglich aufsetzen] Laban wird durchgängig als (verkappter) Kapitalist gezeichnet und ist wie Wotan im Rheingold stets auf der Jagd nach Kapital (was im Falle Wotans ebendas Rheingold ist). Mit der Herausstreichung von Labans Vertragsgebaren nimmt Thomas Mann Bezug auf Wagner, der in der zweiten Szene des Rheingold Fasolt die an Wotan gerichteten Worte sprechen lässt: »Was du bist, bist du nur durch Verträge.«

Fünftes Hauptstück: In Labans Diensten

204 6 Kurungia] Hs.: »Kurnugea«; in dieser Schreibweise taucht das sumerische Wort für »Unterwelt« bei Mereschkowskij (Geheimnisse, S. 218) und Ungnad (Religion, S. 142ff.) auf, der es mit »Land der

Nichtheimkehr« übersetzt. (Textband I, S. 432^{31–32} erscheint es als »Land ohne Wiederkehr«.) Übernommen hat Thomas Mann die ursprüngliche Schreibweise aber eher von Mereschkowskij, der berichtet: »Als Tammuz gestorben ist, steigt die Göttin Ishtar in die Unterwelt, Kurnugea [...].« (Geheimnisse, S. 218) Von der 3. bis zur 5. Auflage wurde die Schreibweise in »Kurnugia« korrigiert und seit der Stockholmer Ausgabe wieder in die unrichtige Gestalt des Erstdrucks.

204 15 nach fünfundzwanzig Jahren] »Fünf« wurde in Hs. zunächst mit »sechs« überschrieben, später jedoch wieder zurückkorrigiert. Der gleiche Befund S. 204²⁰ lässt erkennen, dass es sich hierbei um keine Sofortkorrekturen handelt, dass die Jahresangaben folglich gründlich erwogen worden sein müssen. In der Tat enthält Thomas Manns Nachlass unter der Überschrift *Chronologisches* entsprechende Berechnungen (TMA: Mat. 4a/4–7; vgl. dazu die Kommentare zu S. 204^{26–27}).

24 und das Hehrste] Hs.: »und Hehrste«.

25 unserer genauen Berechnung nach] Eine genaue Nachrechnung von Jaakobs Lebensalter und seiner Zeit bei Laban nimmt Fischer 2002, S. 365–368 vor. Danach sind Thomas Manns Zeitangaben zwar weitgehend in sich schlüssig, doch lassen sich geringfügige Inkonsistenzen wegen der Widersprüchlichkeiten in historischen Datierungen und biblischen Überlieferungen nicht vermeiden. Der Autor war sich dessen wohl bewusst. Wie die Handschriftkorrekturen zeigen, überlegte er sich die Jahresangaben sehr genau.

26 hundertundsechs] Die Einerstelle wurde in Hs. zunächst mit »sieben« überschrieben und später wieder zurückkorrigiert.

205 2 Fünfundfünfzigjähriger] In Hs. wurde »fünf« mit »sechs« überschrieben, später wieder zurückkorrigiert.

3 Wanderscheich von Osten] Auf der Bemerkung von Jeremias fußend: Die Urgeschichte »wird neben Abraham mit gutem Recht einen Isaak und Jakob für die markantesten Wanderscheichs der israelitischen Urzeit angesehen haben« (Das Alte Testament, S. 308).

- 205 6 fünfundzwanzig Jahre] Vgl. den Kommentar zu S. 204¹⁵; im unmittelbaren Anschluss folgt in Hs. das eingefügte und später wieder gestrichene »und nicht etwa vierzehn oder auch zwanzig«.
- 7 sicherste] Hs.: »sichere«.
- 8 Lied und Überlieferung] »Lied« steht generell für poetische Bearbeitungen des Josephstoffes (siehe Bibliographie), während unter »Überlieferung« der entsprechende Bibel-Text und seine Abkömmlinge (Flavius Josephus, Koran), insbesondere die dogmatisch intendierten (vgl. den Kommentar zu S. 206¹³), zu verstehen sind.
- 10 verzeihen würden] Hs.: »verziehen«; statt der ursprünglichen, vom Präteritum abgeleiteten Form Konjunktiv II wurde wegen des Zusammenfalls mit dem Indikativ Imperfekt die zusammengesetzte Form verwendet.
- 11 zwanzig Jahre bei Laban] Es sind genau genommen nur die Bibel (Gen 31,41) und Flavius Josephus (Jüdische Altertümer I. 19,8), die die Aufenthaltsdauer Jaakobs bei Laban mit zwanzig Jahren angeben und sie in zwei mal sieben Dienstjahre für Lea und Rachel und sechs weitere einteilen. Im »Lied« des Firdusi und auch im Buch der Jubiläen ist nicht angegeben, wie lange Jaakob mit seinen beiden Frauen noch bei Laban bleibt. (Im Koran und bei Dschami fehlt die Vorgeschichte ganz.) Deshalb stellt der Erzähler im Folgenden eine – fiktive, wenn auch plausible – Rechnung an, an deren Ende er auf eine Dauer von 25 Jahren kommt, wobei er zwischen die vierzehn Vertragsjahre für Lea und Rahel und die sechs Jahre für das Vieh fünf weitere vertragslose Jahre einschiebt.
- 12 halten sie] Hs.: »hält sie« (irrtümlich nur auf die Überlieferung bezogen).
- 17–18 »da Rahel den Joseph geboren hatte«] Durch die Anführung als Bibelzitat (Gen 30,25) kenntlich gemacht.
- 206 13 Lied und Lehre] Lied: Firdusi (einschließlich der Prosabearbeitung Roenaus); Lehre: das Alte Testament bzw. die Thora und die jüdischen Sagen.
- 16 zweihunderttausend Schafe] Diese »starke Übertreibung« wird

ausschließlich in den jüdischen Sagen berichtet: »Und Jakob diente Laban weitere sechs Jahre um die Herde und sonderte zur Zeit des Laufes immer die gefleckten Schafe aus. Er gelangte zu großem Reichtum; seine Herde zählte zweihunderttausend Stück, und seine Schafe waren besonders groß und schön und zeichneten sich durch ihre Fruchtbarkeit aus.« (Bin Gorion, *Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 143)

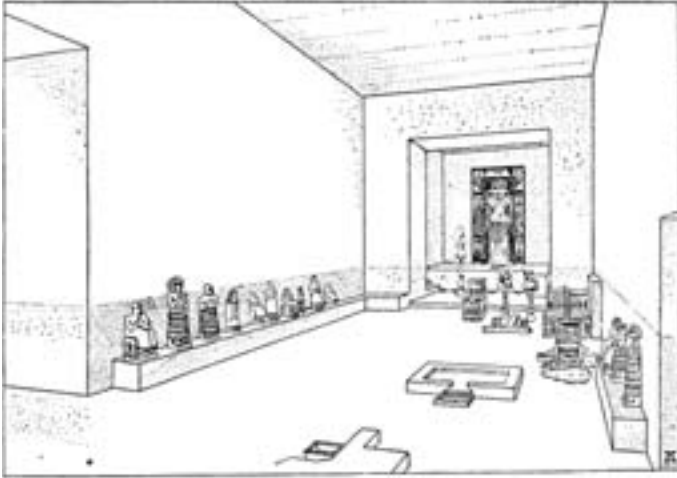
- 206 21–22 »gestohlen« bei Tage und »gestohlen« bei Nacht] Vgl. Gen 31,39, dort wirft Jaakob Laban vor: »Ein zerrissenes Stück [Vieh] habe ich dir nie gebracht, sondern ich ersetze es dir; von meiner Hand hast du es gefordert, gleich ob es am Tage oder des Nachts geraubt wurde.« (Übertragung von Hamp 1975) Die Unterscheidung zwischen Tag und Nacht ist nicht trivial. Nach Ex 22,1–2 wird nächtlicher Diebstahl strenger geahndet als der am Tage; man durfte den nächtlichen Dieb sogar ungestraft töten: »Wenn ein Dieb bei einem Einbruch ertappt und totgeschlagen wird, dann entsteht für den Täter keine Blutschuld. Ist aber die Sonne schon über ihm aufgegangen, dann entsteht für ihn Blutschuld.« (Hamp 1975) Thomas Mann bezog diese Information von Jeremias (*Das Alte Testament*, S. 318 u. Anm. 2), der allerdings fälschlicherweise behauptet, dass in Gen 31,39–40 Laban von Jaakob das bei Tag und Nacht Gestohlene zurückfordere. Thomas Mann hat diesen Irrtum offenbar ungeprüft übernommen.

- 207 2–3 Es ist strittig] Knüpft an die Zeit-Reflexionen des Zauberberg an (siehe v. a. das Kapitel *Ewigkeitssuppe und plötzliche Klarheit*).
15 als zöge man Linien im Wasser] Ein Bild aus Tolstois Erzählung *Luzern*, das Thomas Mann offenbar sehr liebte. Er zitiert es wörtlich in *Goethe und Tolstoi*: »Die Menschen haben sich in diesem ewig wogenden, uferlosen, unendlich durcheinander gemischten Chaos von Gut und Böse Fächer geschaffen, haben in diesem Meer imaginäre Grenzlinien gezogen, und sie erwarten, daß das Meer sich nach diesen Linien teile.« (GKFA 15.1, 844) Schon in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* hatte er Tolstois Denkungsart damit bezeichnet, dass »seine Worte gerade eine vernichtende Kritik

alles Intellektualismus, alles Linien-im-Wasser-ziehens bedeuten« (GKFA 13.1, 252). Und noch im Brief an Walter Rilla vom 22.6.1948 taucht die Wendung »Linien im Wasser ziehen« auf (Br. III, 35).

- 207 23 fünf Schalttage des Sonnenjahres] Jeremias beschreibt ein altsumerisches Rundjahr, dessen Einteilung in zwölfmal 30 Tage noch in der Bibliothek Assurbanipals bezeugt ist und fügt hinzu: »Zum Ausgleich mit dem Sonnenjahr würde die Jahreskreisteilung in 360 Teile einer Schaltung von fünf Tagen bedürfen.« (Geisteskultur, S. 270f.)
- 208 4–5 schon nach einem Monat wieder umgestoßen] Thomas Mann deutet Gen 29,14–15 im Sinne von zwei Verträgen.
- 13 Rechtsbeamten als Zeuge] Hs.: »Rechtsbeamten oder Rabisu als Zeuge«. Den im Druck dann nicht mehr vorhandenen Begriff fand Thomas Mann bei Meissner: »Die ›Zöllner‹, die die Steuern eintrrieben, aber auch sonst alles inspizierten, hießen »maškim«, sem. »rābišum.« (Babylonien I, S. 119)
- 18 Richter vom Stuhl] Hs.: »Rabisu«.
- 28 Nägel ihrer Daumen in den Ton] Nach Meissner: »Wer kein Siegel besaß, benutzte »an Stelle seines Siegels seinen Fingernagel.« (Babylonien I, S. 179)
- 209 6–11 Ungültigmachung ... gebüßt werden.] Fast wörtliche Übernahme von Meissner, der folgende Passage von C.H.W. Johns Wiedergabe eines Keilschrifttextes (*Assyrian Deeds and Documents*, S. 308) ins Deutsche übersetzt: »Ungültigmachung, Prozeß, Klage gibt es nicht. Wer es auch sei, der jemals in Zukunft aufsteht, indem er sich ungesetzlich benimmt [...], soll 10 Minen Silber, 1 Mine Gold in den Schoß Ninurtas [...] legen. [...] Wenn er auch in seinem Nichtprozeß klagt, soll er doch nicht(s) bekommen.« (Babylonien I, S. 181f.)
- 30 Dicke ihrer Mauern] Einen Eindruck über die Befestigungsanlagen mesopotamischer Metropolen vermittelt Meissner am Beispiel Ninives: »Die »große Mauer« ruhte auf einem Quaderfundament und war 40 Ziegel (= ca. 15 m) breit und 180 Ziegelschichten (= ca. 24 m) hoch.« (Babylonien I, S. 302)

- 209 33–210.1 heilige Pracht E-chulchuls] Der Tempelname wurde in Hs. nachträglich mit Bleistift eingefügt. »In einem noch nicht genügend aufgeklärten korrespondierenden Zusammenhange mit Ur stand der mesopotamische Mondkultort Harran, in dessen Tempel E-hulhul der Mond als Bêl Harrân verehrt wurde.« (Jeremias, Geisteskultur, S. 360)
- 210 5 azurblau in der Höhe] Zur Gestalt von Tempel und Tempelturm zitiert Meissner aus neubabylonischen Quellen: »Die Spitze wurde mit blauglierten Ziegeln erhöht und oben »ein strahlendes Heiligtum ... aus glänzenden blauglierten Ziegeln erbaut.« (Babylonien I, S. 312) Dazu Mereschkowskij: »Auf der Spitze des Turmes fließen die himmelblauen Kacheln mit dem dunkelnden Blau des Himmels so zusammen, daß man sie voneinander nicht unterscheiden kann [...]« (Geheimnisse, S. 142).
- 14 kundig entwässert] Meissner: »Ausgänge fürs Wasser« sorgen für eine gute Entwässerung.« (Babylonien I, S. 312)
- 27 Wildstieren] Hs.: »bronzenen Wildstieren«.
- 211 14 Beth-el] Hs.: »Bet-El«.
- 17–18 Gold, Saphir, Jaspis und Bergkristall] Josephs Gedanken entsprechen der Ankündigung des »neuen Jerusalem« in Offb 21,18ff.
- 22 Zukunft] Eine der im Folgenden immer stärker akzentuierten Unterscheidungen zwischen der jüdischen und den heidnischen Religionen – zumal der ägyptischen –, die von Vergangenheits- und »Todesdevotion« (S. 213⁵⁻⁶) geprägt scheinen, während die jüdische eine Religion der Zukunft und der »Verheißung« ist, welch letztere zu den Herzwörtern der Joseph-Romane gehört. Mereschkowskij hat dies auf eine Formel gebracht: »Ägypten sagt: Osiris war; Babylon sagt: Tammuz war; Israel aber sagt: Messias wird sein.« (Geheimnisse, S. 257) Vgl. dazu das Kapitel Gott ist die Zukunft in Assmann 2006, S. 195–208.
- 212 7 Tonkruke] Kruke (nordd.): großer Krug.
- 8 Es war eine Nische] Der Kellerraum mit Altar, Bänken und Götzen, wie ihn Thomas Mann beschreibt, ist der Abbildung eines altsyrischen Tempels (vgl. Meissner, Babylonien II, S. 74,



»Inneres eines altassyrischen Tempels«
(Meissner, *Babylonien II*, S. 74, Abb. 17; vgl. den Kommentar zu S. 2128.)

Abb. 17; siehe oben) nachempfunden. Die Aufbewahrung von Toten im Hause war durchaus üblich. Thomas Mann bezog sich hier auf die Zeitungsmeldung *Die Ausgrabungen in Ur, der Vaterstadt des Patriarchen Abraham. Neue Mitteilungen des Expeditionsleiters* [Leonard Woolley]: »Interessant war der Brauch, die Toten unter den Häusern, die sie bewohnt hatten, zu beerdigen. Oft findet man unter den Fußböden Tonsärge oder gewölbte Backsteingräber mit der Leiche, mit Tongefäßen für Opfer, Speisen für die Reise in das Jenseits und vielleicht auch dem Siegel des Hausbesitzers. In der Rückwand dieser Totenkammer ist eine Nische angebracht, vor die ein erhöhter Backsteinblock gleich einem Altar gestellt ist. Ringsum liegen etwa 30 große Gefäße mit den Gebeinen kleiner Kinder.« (Undatierter Zeitungsausschnitt, TMA: Mat. 4a/73)

212 10 Bänkchen] Hs.: »Bänke«; entsprechend S. 212¹⁰: »auf deren einer, der«.

22 Theraphim] Vgl. Woolleys Ausgrabungsbericht von Ur: »Gele-

gentlich holten wir in den Hausruinen einige der kleinen Tonfiguren aus der Erde, von denen sehr viele Beispiele in andern Teilen der Wohngegend gefunden worden sind, Figuren, die Götter und ihre Anbeter darstellen. Zuweilen sind es rohe Nachbildungen der großen Tempelstandbilder, zuweilen scheinen sie von einer vertraulicheren Art zu sein. Da aber die Standbilder in Stein oder kostbarem Metall zum größten Teil verschwunden sind, bieten diese Tonnachbildungen unschätzbaren Stoff für die Erforschung der zeitgenössischen Kunst. Es sind die ›Teraphim‹, die Hausbilder, die Rachel ihrem Vater stahl und die Jakob unter einer Eiche in Sichem vergrub. Sie mögen einen Teil der Einrichtung der Hauskapellen gebildet haben« (*Ur und die Sintflut*, S. 105). Jeremias stellt einen Zusammenhang mit kleinen Götterbildern für den Hausgebrauch her, die in Assyrien gefunden wurden (vgl. *Das Alte Testament*, S. 323 u. Abb. 133). Die babylonische Herkunft der Teraphim lässt sich auch aus Ez 21,21 erschließen, wo der König von Babel zu Wahrsagezwecken seine Hausgötter (Teraphim) befragt. Siehe auch Glossar S. 1667.

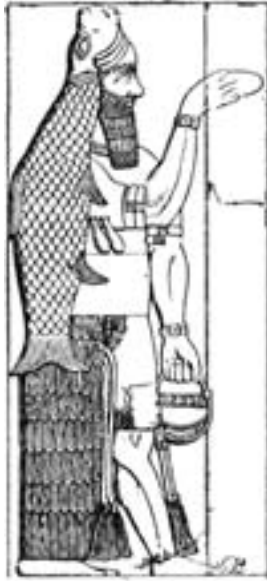
- 213 2 »Wasser gespendet«] Die Anführung verweist auf einen feststehenden Begriff bzw. auf das babylonische Totenritual »kispu«. Dementsprechend beschreibt Jeremias die Wasserspende als Voraussetzung für die Totenruhe (*Geisteskultur*, S. 455). Vgl. auch den Kommentar zu S. 290.
- 214 1–2 Verwandtenehe] Die Ehe zwischen nahen Verwandten ist nach der Bibel in späterer Zeit verboten (siehe z.B. Dtn 23,1 und 27,22–23); »erlaubt ist dagegen die Verbindung zwischen Oheim und Nichte, mit dem verwitweten Weib des Oheims mütterlicherseits und die Ehe von Geschwisterkindern.« (Benzinger, *Archäologie*, S. 290) Im babylonischen Raum war nach dem *Codex Hammurapi* sogar eine Geschwisterehe möglich (vgl. Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 373).
- 6 Abraham] Hs.: »Abram«.
- 7 der wahrhafte Sohn] Bedeutung des sumerischen Gottesnamens Dumuzi (Tammuz).

- 214 20–21 »in die Fremde zu verkaufen«] Labans Worte frei nach Gen 29,19.
- 215 19 Ehe mit zwei gleichberechtigten Hauptfrauen] Während zur Zeit Hammurapis die babylonische Ehe zur Monogamie tendierte (ausgenommen waren Sklavinnen als Nebenfrauen), blieb die israelitische Ehe weiterhin polygam. »Die freien Israelitinnen, die sich der Mann zur Ehe kauft, stehen alle gleichberechtigt als Frauen nebeneinander.« (Benzinger, *Archäologie*, S. 114) Ausnahmen bei der monogamen babylonischen Ehe scheint es aber in der Gegend um Charran gegeben zu haben, denn Meissner berichtet: »So werden in den Zensuslisten aus der Umgegend von Harran häufig Leute mit mehreren Frauen aufgeführt [...]« (*Babylonien I*, S. 405).
- 217 5–6 zählend unter seinem Stocke durchgehen ließ] Entspricht biblischer Praxis (siehe etwa Lev 27,32); vgl. Benzing, *Archäologie*, S. 142.
- 9 Springer] Zuchtbock.
- 29 Ortsgeist] Die Vorstellung eines »Genius loci«, der einem Ort einen besonderen Charakter verleiht, ist genuin römisch. Im Folgenden tritt Ea, einer der drei großen babylonischen Götter, als »Ortsgeist« auf.
- 32 Hathor] Hs.: »Hator«; so auch S. 224²⁸.
- 32 Eset] Hs.: »Usit«; so auch S. 224²⁹.
- 33 schön wie eine junge Kuh] Dieses heute wenig schmeichelhafte Kompliment spielt auf die Attribute der ägyptischen Göttin Hathor (siehe Glossar S. 1623) an und entspricht völlig der Liebesmetaphorik altorientalischer Hirtenvölker: »Deine Haare sind wie eine Herde Ziegen, die am Berge Gilead geschoren sind. Deine Zähne sind wie eine Herde Schafe, die aus der Schwemme kommen« (Hld 6,5–6). Wie Hathor wurde auch die babylonische Göttin Ishtar als Kuh dargestellt. (Dass der Name von Rahels Schwester Lea »Kuh« bedeutet, könnte eine Vorausdeutung auf Jaakobs Hochzeitsnacht sein.)
- 218 1–2 mit feuchtem Feuer] In Heraklits Kosmologie kondensiert die Materie aus dem Weltfeuer aus. Dieser Prozess verläuft über eine schrittweise Transformation des Feuers in Wasser. Die Vereini-

gung der Urelemente, das »feuchte Feuer«, wird in der Spätantike zu einer Grundvoraussetzung des Lebens und später in Alchimie und Hermetik zu einem Mittel der Stoffumwandlung. Apuleius personifiziert diesen Entstehungsprozess mit einer Muttergöttin. In seinen *Metamorphosen* (*Der Goldene Esel*) erscheint sie als Trägerin vieler Namen, darunter Ceres und Isis, die mit weiblichem Licht die untere Welt bestrahlt und mit »feuchtem Feuer« die reiche Saat ernährt (XI. Buch 2.1–7). Thomas Mann bezeichnete dieses Werk als »Glanzstück der Welt-Romanliteratur« (*Die Kunst des Romans*, 1939; GW X, 350) und wird es an späterer Stelle noch ausführlich heranziehen (siehe den Kommentar zu S. 467₂₁).

218 2 nährende Mutter] »Alma mater«; Beiname der griechisch/römischen Fruchtbarkeitsgöttin Demeter/Ceres.

17 eine sehr seltsame Gestalt] Thomas Mann beschreibt Abb. 7 (S. 19) von Jeremias, *Das Alte Testament* (siehe hier S. 689), die Letzterer wie folgt kommentiert: »Priester mit Fischmaske, wohl als Ea-Oannes maskiert.« Ähnlich die Abb. 187 und 188 (S. 417), die einen babylonischen Gott in Fischgestalt zeigen. Mereschkowskij bringt den Fischgott in Zusammenhang mit Dumuzi/Tammuz, dem »wahren Sohn«: »Der Abgrund, in den der Wahrhafte Sohn steigt und der später in der Unterwelt gedacht wurde, war am Anfang eine Untiefe der Wasser der Sintflut; aus ihr steigt der Fischgott, der Gott des Abgrundes, Oannes-Ea [...]« (*Geheimnisse*, S. 203). Donnelly referiert eine von Berossus überlieferte chaldäische Sage: »Im ersten Jahre erschien auf jenem Teil der Erythräischen See, welche Babylonien bespült, ein vernunftbegabtes Tier, das Oannes hieß, und dessen ganzer Körper, wenn man Apollodorus glauben darf, der Leib eines Fisches war; unter dem Fischkopf hatte es noch einen andern Kopf, ebenso Füße, die den Menschenfüßen ähnlich waren und sich unter dem Schwanz des Fisches befanden. Das Tier hatte eine wohl-artikulierte menschliche Stimme und Sprache, und sein Bild sieht man heute noch. Dieses Wesen pflegte sich bei Tage unter den Menschen aufzu-



»Priester mit Fischmaske, wohl als
Ea-Oannes maskiert (Nimrod-Kelach)«
(Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 19, Abb. 7;
vgl. den Kommentar zu S. 21817.)

halten, nahm aber keine Nahrung zu sich. Es lehrte die Menschen
allerlei Künste [...]« (*Atlantis*, S. 209).

218 29 Ea-Oannes] Siehe Glossar S. 1614, ebenso für die folgenden
Götternamen Ellil, Sin, Schamasch und Nabu.

30 Herr der mittleren Erde] Meissner beschreibt die babylonische
Architektur des Kosmos abweichend: »Wie der Himmel ist auch
die Erde nach gewöhnlicher Anschauung in drei Teile eingeteilt.
Die oberste Erde wird von den Menschen bevölkert, die mittlere
Erde ist das Reich des Wassergottes Ea, und die unterste Erde
endlich ist der Aufenthaltsort der 600 Anunnaki [...].« (*Babylonien*
II, S. 110) Nach Jeremias (*Geisteskultur*, S. 127–130) hingegen kann-
ten die Babylonier ein »himmlisches All« und ein »irdisches All«,
beide bestehend aus Himmel, Erde und Ozean. Die beiden Be-
schreibungen können in Einklang gebracht werden, wenn man

für das dreigeteilte »irdische All« von Jeremias die dreigeteilte Erde (Meissner) setzt.

219 11 er nahm sich auf] In modernerer Sprache: er nahm sich zusammen.

25–26 bis Ishtar erschien] Bis Venus, der Abendstern aufging.

30–31 es sprudelte der Quell] Damit ist Jaakob charakterisiert als »Wasserschöpfer« oder »Wasserzieher«, eine Heilsgestalt in der altorientalischen Vorstellungswelt (siehe den Kommentar zu S. 377^{32–33}). Entsprechend hatte sich Thomas Mann bei der Jeremias-Lektüre notiert: »Mit der Flucht Jakobs eine Brunnengeschichte verbunden. Er ist ein Wasserzieher. ›Gibt zu trinken.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 57; bezogen auf Das Alte Testament, S. 317)

220 17 Lebenswasser] »Lebenswasser« ist ein Begriff aus der babylonischen Mythologie (siehe Textband I, S. 381^{20–21} mit Kommentar sowie die Kommentare zu S. 108^{16–17} u. 48⁴). Fließendes Wasser heißt »lebendes« oder »lebendiges Wasser« (siehe S. 63^{22–23} mit Kommentar). Laban unterschätzt also die Bedeutung des Fundes keineswegs, selbst wenn er sich diesen Anschein gibt.

31 allerlei Obstbäumen] Thomas Mann führt die bei Meissner im Abschnitt über den babylonischen Gartenbau (Babylonien I, S. 207f.) erwähnten Obstkulturen auf.

33 Bimen-] Hs.: »Birnen«.

221 5 Holz zum Bauen] Holz war als Baumaterial äußerst wertvoll: »Die fast völlige Abwesenheit von Steinen und Holz hat die Babylonier gezwungen, sich zum Ersatz nach anderen Stoffen umzusehen.« (Meissner, Babylonien I, S. 275) Diese (ungebrannte Ziegel, Rohr) waren nicht übermäßig haltbar.

12 »Hallelu-Ja!«] (hebr.) Preiset den Herrn (Jahwe); vgl. auch den Kommentar zu S. 119–10. – Hs.: »Hallelu Ja«.

222 1 Sila] Mesopotamisches Volumenmaß, in altbabylonischer Zeit etwa 0,84 Liter umfassend. Meissner geht allerdings von einem anderen Wert aus: »Das Einheitshohlmaß war das »sila« [...]. Es ist während der ganzen Entwicklungszeit des Zweistromlandes ungefähr konstant auf dem Betrage von 0,4 l geblieben.« (Babylonien I,

S. 357) Nach Meissner erhielten Mietsklaven »im Durchschnitt täglich 2 Sila (= 0,8 l) Speise oder Getreide, dazu noch Zukost und Öl, manchmal auch noch Getränk« (ebd. S. 417). Da Laban nur drei Sklaven im Dienst hat, bezahlt er sie mit acht Sila »übertariflich«, es sei denn, die erwähnte »Zukost« würde mit Getreide abgegolten.

222 8 als die Woche] Hs.: »wie die Woche«.

18–19 weil nicht sie erst gelogen sind, sondern bereits die Gedanken] Hs.: »Weil nicht sie gelogen sind, sondern die Gedanken«. – Eine sehr bemerkenswerte tiefenpsychologische Theorie der Lüge: Die Gedanken lügen, weil sie unbewusste Absichten verschleiern. Die Unterscheidung von Bewusstem und Unbewusstem deutet auf Freud.

223 29 Sekel] Hebräisch-phönizisch-babylonische Gewichtseinheit, in der Feinmetalle (Gold, Silber) gewogen wurden. Der Wert schwankte je nach Region zwischen 14 und 16 Gramm. Vgl. auch den Kommentar zu S. 115²².

224 3 nach unserem Bilde] Spielt auf Gen 1,26–27 an.

225 1 besser, ich gebe sie dir] Nach Gen 29,19.

13 Halljahr] Luthers Übersetzung von »Jobeljahr«, siehe den Kommentar zu S. 130⁸. Wahrscheinlich hat Thomas Mann den Begriff von Weber: »alle siebenmal sieben Jahre, im sog. Halljahr« (Das antike Judentum, S. 77).

23–25 Mahlschatz ... der Braut an den Gürtel binde] »Schon bei der Verlobung übergab der Bräutigam oder sein Vater die Morgengabe und andere Geschenke dem Muntwalt der Braut, der sie ihr dann in symbolischer Weise an ihren Gürtel band.« (Meissner, Babylonien I, S. 401) Zum Begriff des »Mahlschatzes« siehe den Kommentar zu S. 131^{27–28}.

27 Mine] Das altorientalische Gewichtsmaß gibt Meissner bestehend aus 60 Sekel zu 8,4 gr an, also 504 Gramm (Babylonien I, S. 357). Heute geht man von ca. 480 Gramm aus.

226 14 Maschkimbeamten] Hs.: »Maschkim-Beamten«. – »Was die Rechtspraxis anbelangt, so fanden die Verhandlungen vor dem maß-

kim-Beamten [...] statt und mußten unter Nennung verschiedener ›Zeugen‹ [...] schriftlich fixiert werden. In Fällen, wo der maschkim nicht allein kompetent war, wurden noch mehrere ›Richter‹ [...] hinzugezogen.« (Meissner, *Babylonien I*, S. 149f.) Das Wort übersetzt Meissner mit ›Zöllner‹, »die Steuern eintrieben, aber auch sonst alles inspizierten« (ebd. S. 119).

226 20 *gesprächsmäßig abgefaßt*] »In neubabylonischer Zeit haben die Heiratsverträge meist die Form der Zwiesprache.« (Meissner, *Babylonien I*, S. 402) Der folgende Dialog ist frei nach einem bei Meissner wiedergegebenen Heiratsvertrag »aus dem 6. Jahre Nabonids« gestaltet, dem auch die weiteren Konditionen (wie der Wert der Sklavin eingerechnet mit zwei Dritteln einer Mine Silbers) entnommen sind.

227 6 *Je ein Schriftstück haben sie genommen.*] So endet wörtlich die von Meissner übertragene babylonische Heiratsurkunde (*Babylonien I*, S. 402).

8 *benähme*] Hs.: »benahm«; der ganze Satz begann zunächst: »Wer sich gegen den Vertrag erhebt, indem er sich ungesetzlich benimmt [...].«

28 *eine ganz andere Altersstufe*] Ein Lebensabschnitt von sieben Jahren (bzw. dessen letztes Jahr) wird als »Stufenjahr« bezeichnet. Besonders markante Stufenjahre in der Literatur sind das 21., das 49. und 63. Lebensjahr, insofern sie die Volljährigkeit (drei mal sieben), den Zenit des Lebens (sieben mal sieben) und die Todesnähe (neun mal sieben) symbolisieren. Im 19. Jahrhundert schwand der zahlenmystische Hintergrund, doch blieb die Vorstellung diskontinuierlicher Altersstufen weiterhin lebendig. Wenn ein Zeitraum von sieben Jahren, wie etwa die Wartezeit Jakobs auf Rahel, in der Literatur häufiger vorkommt als andere, so deshalb, weil damit auch der Eintritt in eine andere Lebensstufe verbunden ist. Die sieben Planeten (unter Einschluss von Sonne und Mond) als Regenten der menschlichen Lebensstufen stellt Boll dar (*Stern Glaube*, S. 83). Schopenhauer hat dies in *Parerga und Paralipomena I* (Zweiter Teilband, Kap. VI), *Vom Unterschiede der Le-*

bensalter erörtert. Hier scheint die ursprüngliche Siebener-Gliederung (zehn mal sieben Jahre) noch durch. Am Ende kommt Schopenhauer auch auf die Planetenregentschaft der Astrologie zu sprechen, wobei er aber nicht problematisiert, dass hier die Gliederung sieben mal zehn Jahre (statt zehn mal sieben) beträgt.

227 33 Sympathie] Im wörtlichen Sinn von »Mitleid«. Obwohl Mitleid nicht zu den Grundwerten des Alten Orients gehört, haben die Nachkommen Abrahams einen Sinn dafür. Abraham brauchte eben nicht, wie Laban, der Repräsentant eines archaischen Religionsverständnisses, seinen Sohn zu opfern. Hier bereitet sich die eminente Bedeutung des »Erbarmens« im Alten Testament vor, während Laban in jeder Hinsicht als vortestamentlicher Semit charakterisiert wird.

228 4 Morgengabe] Siehe den Kommentar zu S. 122²⁴.

23 die Zeit verschlafen] Anklang an die Legende der heiligen Siebenschläfer; vgl. auch S. 229⁴. Das Siebenschläfer-Motiv übernahm Thomas Mann von Jeremias: »Bei Laban (in der Unterwelt) sind ihm [Jakob] sieben Jahre wie einzelne Tage. Es ist das Siebenschläfer-Motiv« (Das Alte Testament, S. 317; vgl. die entsprechende Notiz in TMA: Mp XI 1a, Bl. 57).

31 Dies nämlich ist überliefert] Vgl. Gen 29,20: »Also dienete Jakob um Rahel sieben Jahre, und deuchten ihn, als wären's einzelne Tage, so lieb hatte er sie.«

229 21 von Auferstehung zu Auferstehung] Von Frühling zu Frühling.

21–22 auf ... unqualifizierbare Weise] Auf eine nicht näher zu beschreibende Weise.

31 ein Meer zu trinken] Eindeutschung der französischen Redewendung »une mer à boire«.

33–230.1 die Größenunterschiede zwischen den Zeiteinheiten] Das psychologische Zeitempfinden folgt einer Erlebnis- und Reflexionsdichte und ist unabhängig von einer metrischen Zeitskala. Im Alten Orient gibt es kaum eine größere Zeiteinheit als das Jahr, nach dessen Verlauf sich das Geschehen wiederholt. Größere Zeiteinheiten wurden allenfalls nach Regierungsjahren von Herr-

schern oder nach kosmologisch-zahlenspekulativen Kriterien bemessen, die aber untereinander allerdings nicht im Sinne einer durchgehenden Zählung zusammenzuhängen brauchten. (Allerdings ist das auf der Präzession der Erdachse beruhende »Große Jahr« von 25800 Jahren eine Neubabylonisch-griechische Entdeckung und kein geeignetes Zeugnis einer altbabylonischen zyklischen Weltzeitlehre.) Die hier sich entfaltende Deutung des (subjektiven) Zeitflusses steht in der Tradition poetisch-metaphysischer Zeitreflexion von Paul Flemings *Gedanken über der Zeit* (1642) bis James Joyce, in deren Abfolge sich auch Thomas Mann mit dem *Zauberberg* einfügt.

- 230 29 hingewiesen werden] Hs.: »hingewiesen sein«.
- 231 20–21 je ferner in der Zeit das Erwartete gelegen ist] Das »Warten« (auf den Messias) ist nachgerade zum grundlegenden Theologem der jüdischen Religion geworden. Darauf spielt Thomas Mann an, indem er das Warten als den »Grundbaß« des Patriarchen Jakob bezeichnet (S. 232) und sodann die Rede auf Gott bringt.
- 232 2 Oberstimme ... Grundbaß] Zur Herkunft dieser musikalischen Metaphorik siehe den Kommentar zu S. 560₃₋₄ unter Beachtung des »Ostinato«, des »Grundbaß«-Motivs S. 560–568.
- 12 Beth-el] Hs.: »Bet-El«.
- 14 den Turm] Gemeint ist der Turm des von Abraham nicht anerkannten Mondtempels von Charran bzw. Etemenanki, der der einst von Gott zerstörte »Turm von Babel«.
- 29 Neuanlage] Hs.: »^oNeu^o-Anlage«.
- 233 10–11 Ischullanu's Söhne ... hatten ihm welches vorgestreckt] Das Geschäftsgebaren von »Ischullanu's Söhne[n]«, die durch die Bezeichnung »Die Bänker in Charran« (Textband I, S. 202₅) leicht angloamerikanisch gefärbt sind, reflektiert möglicherweise Erfahrungen nach dem Börsenzusammenbruch von 1929.
- 22–23 Mietssklaven ... Eigentum eines städtischen Verleihers] Meissner: »Wer Hilfe in der Arbeit brauchte und keinen Sklaven besaß, mietete sich einen solchen oder auch einen freien Lohnarbeiter.« (Babylonien I, S. 366)

- 233 28 geschorenen Mietlinge und Markenträger] Meissner über die Sklaven: »Von den Freien unterschieden sie sich äußerlich dadurch, daß man ihr Kopffhaar abschor und ihnen eine Sklavenmarke anlegte.« (Babylonien I, S. 375)
- 234 1–2 Obergärtner] Meissner erläutert den Unterschied zwischen »Feld« und »Garten«, Bauer und Gärtner und fügt hinzu: »Gerade Gärtner waren übrigens häufig tüchtige, über das gewöhnliche Maß hinaus begabte Leute.« (Babylonien I, S. 200) Es ist wohl kein Zufall, dass sowohl Jaakob als auch später Joseph bei Potiphar als Gärtner tätig sind.
- 25 der Herde ... zu warten] »Warten« mit Genitiv: »seinen blick auf etwas richten« (DWB 27, Sp. 2127).
- 235 14 schmälén] Schelten, herabsetzen (von der wörtlichen Bedeutung »schmal machen«), wobei hier die ursprüngliche Bedeutung von »schmal« – klein, gering, verächtlich – zu beachten ist.
- 21 Belanu] (Bêl-Anû: Herr-Gott Anu) Den Namen fand Thomas Mann in einem bei Meissner angeführten babylonischen Gerichtsprotokoll (Babylonien I, S. 166f.). Damit wurde eine ursprüngliche Konzeption mit dem Namensbestandteil »Schamasch-« überschrieben.
- 25 fünf Kur Getreide] Ein »Kur« gibt Meissner mit 121 Litern an (vgl. Babylonien I, S. 206). Thomas Mann an Louise Servicen, 11.3.1934: »Kur und Sila sind babylonische Hohlmaße, nach denen Laban als Mesopotamier rechnet. Das Kur ist, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, das größere Maß. Es wird das einzig richtige sein, wenn Sie die beiden Maßbezeichnungen im Französischen buchstäblich beibehalten.« (DüD II, 148)
- 237 11 litt Hitze und Frost] Vgl. Jakobs Vorhaltungen in Gen 31,40.
- 13–14 mit Rasseln und Geschrei] An Louise Servicen, 24.6.1934: »Das mit Geschrei verbundene Rasseln« ist einfach Lärm mit irgendwelchem Gerät, ein besonderes Instrument dafür kommt nicht in Frage.« (DüD II, 156)
- 31 lieben] Hs.: »lieblichen«.
- 238 12–14 ein Dämon ... menschliche Hilfe vergebens ist?] Von Meissner

übernommen: »Ganz nahe verwandt mit der Gelbsucht muß die durch den Dämon ›Packer« (axxazu) verursachte Krankheit gewesen sein. Des Patienten ›Körper ist dann gelb, sein Gesicht gelb und schwarz und seine Zungenwurzel schwarz«. Ebenso hoffnungslos wie bei jener Krankheit ist es, wenn ›der Packer in des Kranken Augen hinaufsteigt, seine Augen wie Kupfer(?) gelb sind [...]. ›Wenn der Packer des Kranken Kopf, sein Gesicht, seinen ganzen Körper und sogar die Zungenwurzel ergriffen hat«, ist menschliche Hilfe umsonst« (Babylonien II, S. 301).

- 238 17 nicht mehr kennt] Korrigiert aus »nicht mehr erkennt«; die Implikation des biblischen »Erkennens« (wie etwa S. 248⁴) wollte der Autor hier offenbar vermeiden.

30–31 du ungeduldiges Mutterschäfchen] Spielt an auf die Bedeutung von (hebr.) *raḥel*: Mutterschaf.

- 239 4–6 Dein Haar ... Hängen Gileads] Zitiert nach Hld 4,1ff. Das Folgende ist der Sprache des Hohelieds nachempfunden.

- 240 6–7 ›Deine Ziegen ... Zwillinge werfen.‹] Wörtlich zitiert nach Meissner, der Tafel 6, Vers 18 des Gilgamesch-Epos anführt (Babylonien I, S. 213). Nach Ungnad (Religion, S. 79) und anderen Gilgamesch-Übertragungen sollen die Ziegen allerdings »Drillinge« werfen.

33 Herr des Schafstalls] Ein Beiname des Tammuz: »Der andere, ebenso alte, Name des Tammuz ist: Umune Etura, Herr des Schafstalles« (Mereschkowskij, Geheimnisse, S. 204), der hier und im Folgenden auf Jaakob angewandt wird.

- 241 2 Er war ein Hirt] »Im Babylonischen wird mit diesem Ehrennamen mit Vorliebe Tamuz bezeichnet«, schreibt Jeremias und bringt ein Beispiel: »der Hirte und Herr Tamuz« (Das Alte Testament, S. 575). Damit ist nicht nur Joseph mit dem Gott Tammuz (Dumuzi) in Verbindung gebracht, sondern auch die Vorfahren und Mitglieder des Stammes Israel, insofern sie sich als Hirten bezeichnen.

16 heilige Haupt des Widders] Die babylonische Astrallehre identifiziert das Sternbild des Widders mit Tammuz (vgl. Jeremias, Geisteskultur, S. 346).

21 auf dem Rücken wusch ... abzuscheren] Vgl. das Folgende, aus dem

Brockhaus Konversations-Lexikon (Eintrag Schaf und Schafzucht) stammende Exzerpt in den Arbeitsnotizen: »Schur- u. Wollwäsche: Entweder wird schwarz geschoren (Schmutzwolle) oder die Wolle wird auf dem Schaf gewaschen (Rückenwäsche), wobei man Schwamm, Hand, Sturz u. Spritzwäsche unterscheidet. Schur erfolgt von Ende Mai bis gegen Juni bei einschürigen, zu Ende September zum zweiten Mal bei zweischürigen Herden.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 105)

242 3 die Zeit ihrer Brunst] Hs.: »ihre Brunst«.

7 Schöpsel] Veraltet für: verschnittene Schafböcke (Hammel).

10–11 Landesgöttin der Umarmung] Ishtar wurde auch als Liebesgöttin verehrt (siehe Glossar S. 1627).

16–17 Hemmung ... Ausweg in großen Geistesaten] Hier greift Thomas Mann Sigmund Freuds Modell der Triebsublimierung auf.

21 Jene Überlieferung] Als »gelehrte[n] Kommentar« zum biblischen Urtext versteht der Erzähler Micha Josef bin Gorions Sammlung Sagen der Juden. Im Band Die zwölf Stämme heißt es, Jakob »gelangte zu großem Reichtum; seine Herde zählte zweihunderttausend Stück, und seine Schafe waren besonders groß und schön und zeichneten sich durch ihre Fruchtbarkeit aus. [...] Er erhielt aber jedweden Preis, den er für ein Tier ansetzte.« (S. 143)

243 5 Umgebung] Hs.: »Umgegend«.

16 wissentlich von ihm betrügen] Fischer hat das Motiv des »mitwirkenden Betrogenen« herausgehoben, das sich vom Segensbetrug an Isaak bis zum späteren Heiratsbetrug, den Jaakob im Traume vorausahnt, durchzieht (vgl. Fischer 2002, S. 372).

19 Jährling oder einen Vollsetzer] Die Fachinformation bezog Thomas Mann aus dem Brockhaus Konversations-Lexikon: »Alterserkennung an den Zähnen. Im Oberkiefer keine Schneidezähne, sondern nur eine knorpelige Wulst, im Unterkiefer dagegen 8 Schneidezähne u. 20 Backenzähne, je 5 auf jeder Seite der beiden Kiefer. Mit 1 1/2 Jahren fallen die beiden vordersten Schneidezähne aus u. werden durch zwei andere, breitere u. schaufelartige ersetzt. Das Schaf wird dann Zweischaufler, Zweizähler oder Jährling genannt. Im 3. Jahr werden die beiden zunächst stehenden Mittelzähne ebenfalls

durch größere ersetzt; zwischen 3. u. 4. Jahr die nächsten beiden u. im 5. auch die beiden Eckzähne. Das Tier heißt so nacheinander Vier- Sechs- u. Achtschaufler oder Vollsetzer. Vom 6. Jahr fallen die Schaufelzähne in derselben Reihenfolge wieder aus, u. auch die übrigen werden immer schadhafter.« (TMA: Mp 1a/104f.)

243 20–21 Es heißt ... erhalten habe,] Nach bin Gorion: »Jakob verkaufte dem einen ein Schaf um einen Knecht, dem andern um eine Magd, dem um einen Esel, dem um ein Kamel.« (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 143)

244 4 wuchern] »Wuchern« ist bei Luther noch nicht negativ belegt; es bedeutet wertneutral »Gewinn erwirtschaften«.

8 unerhoffteste] Hs.: »unverhoffteste«.

31 Vater von Söhnen] Laban als Vater von Söhnen wird in der Bibel nur am Rande vermerkt (vgl. Gen 30,35). Den Zusammenhang zwischen Jakobs Dienst bei Laban und dessen neuem Vaterglück stellt bin Gorion her: »Bevor Jakob zu Laban kam, wurden diesem keine Söhne geboren. Erst als Jakob bei ihm weilte, wurde Laban mit männlichen Sprossen gesegnet.« (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 99)

245 3 unscheinbar wie sie war] Versteckte Ironie im Hinblick auf die Bedeutung des Namens »Adina« (siehe Glossar S. 1593).

5 einen hohlen Stein] Vgl. Meissner: »Schlimmer war es, wenn die Geburt nicht glücklich vonstatten ging, wenn die böse Labartu ›das Innere der Gebärenden umkehrte, oder eine Zauberin ›das Gebären hemmte, sodaß der Mutter ›Leib verschlossen war«. Dann mußten andere Mittel angewandt werden, um die bösen Kräfte zu paralisieren. Eine bestimmte ›Pflanze des Gebärens« und ein ›Stein des Gebärens«, der in einem inneren Hohlraum ein anderes kleines Steinchen birgt und so gewissermaßen ein Abbild des Uterus ist, erleichtern die Geburt und verhüten den Abortus.« (Babylonien I, S. 390)

8 auf je zwei Ziegeln kniend] »Die Krißende gebar jedenfalls wie in Ägypten und Israel auf einem Gebärziegel in hockender Stellung, wo sie unter der Beihilfe einer ›Wehemutter« [...] das Kindlein zur Welt brachte.« (Ebd.)

- 245 15–16 seine vierzehn krankheitstragenden Diener] Meissner schreibt über den »wütenden Feuergott« Nergal: »Seine 14 Diener sind geradezu Krankheitsdämonen.« (Babylonien II, S. 37)
- 33 selbstgefälligen] Hs.: »selbst verächtlichen«.
- 246 22 Bezeugungen] Hs.: »Bezeugungen«.

Sechstes Hauptstück: Die Schwestern

- 248 1 SECHSTES HAUPTSTÜCK] Die Überschriften von Hauptstücken und Kapiteln fehlen weiterhin in Hs.
- 4 erkennen] Im Hebräischen (wie auch im Griechischen) doppeldeutig; in der gehobenen Sprache steht es für »beischlafen«, so auch S. 249²⁷, 249³³ u. ö.
- 249 2 Lärnchen] Larve bedeutet »auch die form und erscheinung des menschlichen antlitzes« (DWb 12, Sp. 208).
- 3 des schönen Mondes Kind] Das Kind des zunehmenden Mondes. – Rahel und Lea als Gleichnis zu- und abnehmenden Mondes fand Thomas Mann bei Jeremias: »Lea hat glanzlose Augen (Motiv des abnehmenden bez. verdunkelten Mondes) im Gegensatz zu Rahel, die [...] (»schön«) ist.« (Das Alte Testament, S. 317) Allgemein ist der Mond ein Symbol für Zwillinge (hier: die Schwestern Lea und Rahel): »Sicher ist zunächst, daß man den Mond als ›Zwilling‹ bezeichnete. Man konnte dabei an die beiden scheinbar an einander vorüberziehenden, sich gegenseitig gleichsam verschlingenden Scheiben des Schwarzmonds und des Weißmonds denken, oder an die beiden Sicheln des abnehmenden und zunehmenden Mondes. Beides ist möglich, und es ist auch wohl beides irgendwo und irgendwann so angesehen worden. Für die letztere Anschauung spricht die Figur des Tierkreiszeichens der Zwillinge ♊, das offenbar die beiden Mondsicheln als die Zwillinge sieht« (Jeremias, Geisteskultur, S. 191). Im Zwillings-Symbol stehen sich zu- und abnehmender Mond adversativ gegenüber, und damit ist das Thema des vorliegenden Hauptstücks Die Schwestern bezeichnet.
- 11 Fest des Beilagers] Durch die Datierung auf die Sommerson-



»Hermes, ausruhend, Kopie nach Lysipp«
 (Bulle, *Der schöne Mensch*, Tafel 166; vgl. den Kommentar zu S. 250z7.)

nenwende erhält die Hochzeit mythischen Charakter. Bei Jeremias konnte Thomas Mann nachlesen: »Das Thema der Hochzeit paßt eigentlich besser auf den Sommersonnenwendetermin. In diesem Sinne ist auch die Sommersonnenwendefeier in mancherlei Gestalten durch die Welt gegangen (Hochzeit zwischen Himmel und Erde oder am Sommersonnenwenden-Vollmond zwischen Mond und Sonne etc.). Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch in gewissen sumerischen Zeiten und Kultorten das Sommersonnenwendefest als das himmlische Hochzeitsfest gefeiert werde.« (Geis-

teskultur, S. 274) Da das Hochzeitsfest auf den ersten Vollmond (Sabbat) nach der Sonnenwende angesetzt ist, werden Jaakob und Rahel als Sonne und Mond mythisch überhöht (vgl. auch den Kommentar zu S. 59²²).

250 3–4 Tammuznacht] Der Monat Tammuz erstreckt sich etwa von Mitte Juni bis Mitte Juli. Am Stand des Mondes lässt sich ablesen, dass Jaakob die folgende Traumvision knapp zwei Wochen vor seiner Hochzeit hat.

4 auf dem Felde bei den Hürden] Anspielung auf Lk 2,8 im Wortlaut der Lutherbibel: »Und es waren Hirten in derselbigen Gegend auf dem Felde bei den Hürden, die hüteten des Nachts ihrer Herde.«

5–6 schmal gebordete Barke der Mond schon am Himmel schwamm] Hs.: »links geöffnete Sichel der Mond schon am Himmel stand«.

10 der Spitzohrige, Hundsköpfige] Der Gott Anubis/Anup (siehe Glossar S. 1598), namentlich genannt Textband I, S. 251¹⁵. Jaakob war ihm bereits »auf der Flucht« in der Wüste begegnet (siehe ebd. S. 178^{23–24} mit Kommentar).

26–27 in lässiger Haltung] Die Haltung des Anup gestaltete Thomas Mann nach dem Hermes von Lysipp in Neapel, wie der Autor am 20. 2. 1934 an Karl Kerényi schreibt: »Tatsächlich ist in meinem Fall das allmählich zunehmende Interesse fürs Mythisch-Religionshistorische eine ›Alterserscheinung‹, es entspricht einem mit den Jahren vom Bürgerlich-Individuellen weg, zum Typischen, Generellen und Menschheitlichen sich hinwendenden Geschmack. Es ist ganz ausgeschlossen, daß ich in der Jugend Gefallen gefunden hätte an einer Szene, wie der von Ihnen erwähnten: dem Traume Jaakobs von Anup, – an einer Replik etwa wie der des Schakalköpfigen: ›Ich werde meinen Kopf schon noch los‹. Es ist fast ein Privatspaß, über den jedermann wegliest. Aber es handelt sich um die Carrière eines Gottes. Dieser Anup, jetzt noch halb tierisch und satyrhaft, ist ja der zukünftige Hermes-Psychopompos. Haben Sie bemerkt, daß ich ihn genau in der Pose des Hermes von Lysipp in Neapel auf seinen Stein gesetzt habe? Ich liebe dies Bildwerk, wovon eine so schöne Copie im Alten Mu-

seum zu Berlin steht, ganz besonders, und jene Stelle ist eine heimliche Huldigung.« (TM/Kerényi, 41; siehe die Abbildung hier S. 700) In seiner Antwort vom 1. 3. 1934 wendet zwar Kerényi ein, »als Religionshistoriker darf ich den griechischen Gott mit dem ägyptischen nicht zusammenwerfen« (TM/Kerényi, 44), doch für Thomas Mann ist die Vermischung von Hermes und Anubis nichts anderes als ein Baustein zu einer humanistischen Menschheitsreligion. Solche Gleichsetzungen, die die verschiedenen Religionen und Mythologien als Facetten einer einheitlichen Grundidee, einer ›Menschheitsreligion‹, betrachten, kommen im Roman häufig vor; die Parallelisierung der Schicksale von Tamuz-Adonis und Joseph als Präfigurationen des Messias im christlichen Sinne ist ja einer der Leitgedanken der *Joseph-Romane*. Im Übrigen kannte die Antike den Gott Hermanubis, also die von Kerényi abgelehnte Vermischung des griechischen mit dem ägyptischen Gott. Eine Statue im Vatikan zeigt den Gott menschengestaltig mit Schakalskopf, ähnlich wie Thomas Mann ihn sich vorstellt, aber bekleidet und mit dem Hermes-Stab (Kerykeion) in der Hand.

251 1 dem Halse] Hs.: »am Halse«.

6–7 lieblich gewesen wäre, es aber . . . nicht war.] S. 195^{17–20} wird von Lea das Gleiche gesagt. Und tatsächlich gibt es einen Zusammenhang zwischen den beiden, zwischen Ap-uat und Lea, der zugleich das Thema dieses Abschnitts bildet: die versehentliche Zeugung.

13 Ap-uat] (eigentlich: Up-uaut) Ägyptischer Gott (siehe auch Glossar S. 1598). Während Erman/Ranke ihn als Kriegsgott in Wolfsgestalt beschreiben, schildert Wiedemann ihn als schakal-köpfigen Schutzgott und »Eröffner der Wege« (*Das alte Ägypten*, S. 62 u. 209). Erman hingegen deutet die Namensübersetzung »Weg-Öffner« kriegerisch; die Upuaut-Götter (als Paar) seien »Kampfgenossen des Osiris geworden, die ihm in der Schlacht vorangeschritten sind« (*Religion*, S. 43). Thomas Mann folgt hier Wiedemann und identifiziert über die Schakalgestalt Ap-uat mit dem Totengott Anubis, wodurch dieser neben der Psychopom-

pos-Funktion auch die des Wegegottes erhält. Mit der Überblendung dieser beiden Zuständigkeitsbereiche in Anubis kann Mann diesen Gott mit umso größerer Berechtigung als Vorläufer oder Metamorphose des Hermes deuten. Eigentlich aber handelt es sich um zwei verschiedene schakalgestaltige Götter: um Upuaut (oder Wep-wawet), »Öffner der Wege«, den Gott von Assiut, das nach ihm von den Griechen, die ihn für einen Wolf hielten, Lykopolis genannt wurde, und um Anubis. Upuaut ist der Gott, der in Form bzw. auf einer Standarte vor dem König bei dessen feierlichen Auszügen hergetragen wurde und ihm »die Wege öffnete«, Anubis ist der Gott der Einbalsamierung und als solcher ein Toten-Geleiter und Psychopompos.

251 17 ein Versehen] Geht auf Plutarch, *De Iside et Osiride*, zurück. Thomas Manns Quelle war vermutlich Braun: »Aus ›Versehen‹ war einst Osiris, während er die Isis zu umarmen glaubte, bei Typhon's Gemahlin Nephthys gewesen. Ein zurückgebliebener Kranz von Melilotus verriet ihn. Die Frucht des ›Versehens‹ war Anubis (Anepo, babylonisch Nebo, Merkur), der von Nephthys aus Furcht vor Typhon ausgesetzt, von Isis gefunden und erzogen wurde.« (*Naturgeschichte I*, S. 58f.) Brauns etymologische Gleichsetzung von Anubis und Nebo (Nabu) ist allerdings nicht haltbar.

20 der Herr des Westens] Der Westen (Sonnenuntergang) steht für das Totenreich (vgl. den Kommentar zu S. X4). Der Herr des Westens ist folglich der ägyptische Unterweltsgott Osiris. Dieser zeugt nach Erman/Ranke im Ehebruch mit Nebthot (Nephthys) den Schakalgott Anubis (*Aegypten*, S. 307).

25 Sie ist eine Kuh] Dieser Traum ist eine Vorausdeutung auf Jaakobs versehentliche Beiwohnung Leas in der Hochzeitsnacht, deren Name »Kuh« bedeutet. Darauf spielt noch einmal »in kuhwarmer Güte« (S. 252₁) an; vgl. auch den Kommentar zu S. 276₁₁₋₁₂. Hingegen ist die Göttin Nephthys nicht mit der Gestalt einer Kuh assoziiert; das ist vielmehr Hathor.

252 12 Usir, Set, Eset] Hs.: »Usiri, Seth, Usit«; so auch im Folgenden.

14 Setech] Hs.: »Seth«.

- 252 28 Erd' und Himmel] Personifiziert im ägyptischen Götterpaar Geb und Nut. Zwar entstehen in der griechischen Mythologie durch die Vermischung von Göttern und Menschen Halbgötter oder Heroen wie Herakles, doch ist diese Vorstellung der ägyptischen Mythologie fremd.
- 253 11 der die Geißel trägt und den Hirtenstab] Der Gott Osiris.
- 254 1–2 Ich werde meinen Kopf schon noch los.] Spielt auf die Verwandlung des schakalköpfigen Anubis in den ganz menschengestaltigen Hermes an (siehe den Kommentar zu S. 250^{26–27}).
- 16 Lotuskranz] Siehe den Kommentar zu S. 251¹⁷.
- 20 die Geschichte mit der Lade] Überliefert bei Plutarch, *De Iside et Osiride*, referiert bei Erman/Ranke: Seth trachtet Osiris nach dem Leben (wobei der Ehebruch als Motiv weder bei Plutarch noch bei Erman/Ranke genannt ist) und verfällt auf folgende List: »Er nahm heimlich Maß von des Osiris Körper, verfertigte nach dieser Größe eine schöne, reichgeschmückte Lade und brachte sie zum Gastmahl. Als alle sich über den bewundernswerten Anblick freuten, versprach Typhon, wie im Scherz, die Lade dem zum Geschenk, der darin liegend sie genau ausfüllen würde. Alle nach der Reihe versuchten es, aber keinem wollte sie passen, bis zuletzt Osiris selbst hineinstieg und sich niederlegte. Da liefen die Verschworenen hinzu, warfen den Deckel darauf, verschlossen die Lade von außen mit Nägeln, gossen heißes Blei darüber, trugen sie an den Fluß hinaus und entsandten sie durch die tanitische Mündung ins Meer.« (*Aegypten*, S. 306)
- 20–21 der Rote den Bruder] Das Motiv der feindlichen Brüder wird in der Geschichte von Seth und Osiris nicht nur aufgegriffen, sondern auch auf Esau und Jaakob übertragen, und zwar mittels des Farbattributs »rot« für Seth, das auch dem Esau eigen ist (vgl. das Kapitel *Der Rote*, S. 143–150 u. den Kommentar zu S. 144²⁵) und das Böse symbolisiert (wie auch in der christlichen Teufelsmythologie; Bösewichter wurden auf dem Theater bis ins 19. Jahrhundert – so Franz Moor in *Die Räuber*, die ebenfalls das Motiv der feindlichen Brüder variieren, und Wurm in *Kabale und Liebe* von

Schiller – rothaarig dargestellt; darauf spielt noch Nestroys Komödie *Der Talisman an*): »In Ägypten wurde er [der Esel] meist mit dem Gotte Set in Verbindung gebracht, und wurden nach griechischer Angabe rothaarige Esel als Vertreter des bösen Prinzipes geopfert.« (Wiedemann, *Das alte Ägypten*, S. 199; ausführlicher schildert Erman den ›roten‹ Seth in *Religion*, S. 38f.) Der rothaarige Wildesel ist andererseits das Symboltier Ismaels, womit der Bruderkonflikt der Vätergeneration (Isaak–Ismael) bezeichnet ist. Dieser wiederum bildet den Streit zwischen Kain und Abel, zwischen sesshafter Agrar- und nomadisierender Hirtenbevölkerung ab. So wird die Überlieferung zum ›mythischen Kreislauf, der letztlich in der Konkurrenz der feindlichen Götterbrüder gründet. Auch diese ist als ›Ressourcenstreit‹ im Sinne von Acker- contra Weideland deutbar, denn schließlich sät – im Ackerbauidiom bzw. im Sinne Bachofens gesprochen – Osiris in die fremde Furche; vgl. dazu Bachofen: »Der Ackerbau ist der Prototyp der ehelichen Vereinigung von Mann und Frau« (*Mutterrecht*, S. 255) – und das babylonische Sprichwort: »ein Acker, der nicht bestellt wird, ist gleich einer Frau, die ohne Gatten ist« (*Meissner, Babylonien I*, S. 185). Gemäß dieser Vorstellung fungiert auch der ägyptische Min zugleich als Gott der Ackerfrucht und der männlichen Fruchtbarkeit. Auf diese Bildsymbolik wird Thomas Mann in *Die vertauschten Köpfe* (1940) zurückkommen, wenn nämlich Nanda zu Schridaman spricht: »[...] wo doch nichts menschlicher und natürlicher ist, als daß es dich verlangt, in diese Furche zu säen.« (GW VIII, 739)

254 30–31 Komm in dein Haus ... Geliebter!] Zitiert nach dem bei Meschowskij ohne Quellenangabe wiedergegebenen Trauerhymnus auf Osiris aus dem Papyrus Berlin 3008 2,1 ff.: »Komm in dein Haus, komm in dein Haus, Geliebter! . / Oh, Erstgeborener unter den Toten, / Sind nicht alle unsere Herzen berauscht / Von der Liebe zu dir, Gütiger, Siegreicher? . / [...] Oh, schönes Kind, komm in dein Haus ... / Siehe, ich will dich sehen, ich will dich sehen! ... / [...] Komm zu deiner Geliebten, komm zu deiner

Schwester! / O du, dessen Herz nicht mehr schlägt, / [...] Ich bin deine Schwester, die dich auf Erden liebte; / Niemand liebte dich mehr als ich!« (Geheimnisse, S. 116f.)

255 2–3 ›O du ... ich will dich sehen!‹] Siehe den vorangehenden Kommentar.

8 gefundenen ... Leichnam gefunden] So Hs. und ED. Das Partizipialattribut sollte wohl »geschundenen« lauten. Hier fiel der Autor wohl der Assonanz zu »gefunden« zum Opfer.

9 in vierzehn Stücke] Dieses kanonische, in vielen ägyptischen Quellen überlieferte Detail findet sich auch bei Plutarch und nach dieser Quelle z. B. bei Mereschkowskij: »Aber Typhon, der in der Nacht bei Mondlicht jagte, fand den Sarg, erkannte den Körper, zerriß ihn in vierzehn Teile und streute dieselben umher.« (Geheimnisse, S. 64) Die Zahl 14 hängt mit der Zahl der ägyptischen Gae (42 = 3×14) zusammen; jedem Körperteil war in der Spätzeit ein Gau zugeordnet, so dass der zerrissene und rituell jedes Jahr wieder zusammengesetzte Körper des Osiris die (in den Zeiten der persischen, griechischen und römischen Fremdherrschaft) gefährdete und rituell geheilte Einheit Ägyptens darstellte.

11 des Gemordeten] In Hs. von anderer Hand mit Bleistift korrigiert aus »des Mörders«.

17–19 heilig Geschlecht ... ersetzen wollen durch eine Nachbildung aus Sykomorenholz?] Das Motiv des fehlenden Phallus und seiner Ersetzung durch eine Prothese findet sich nicht in ägyptischen Quellen, sondern erst bei Plutarch. Nach Mereschkowskij: »Und die Göttin ersetzt den fehlenden irdischen, empirischen Phallus durch einen überirdischen, transzendenten – ›durch eine heilige Nachbildung aus Sykomorenholz«. Diese Nachbildung symbolisiert eben in den ägyptischen Phallophorien die Auferstehung.« (Geheimnisse, S. 105)

20 Unflätig sprichst du] »Unflat« und »unflätig« sind in den Joseph-Romanen immer und ausschließlich die Ausdrücke für ›überständige‹ religiöse Vorstellungen und Gebräuche: »Ur-Unflätiges, greuelhaft Ältestes und heilig Vorheiliges« (Textband I, S. 141^{26–27}),

»Unflat versunkener Vorzeit« (S. 141³¹), wie es in Isaaks »Urgeblök« (S. 140-143) rückschlägig wiederkehrt und wie es zwar die »koti-ge[] Wurzel« (S. 455³) aller Religion bildet, über das die biblische aber im Prozess wechselseitiger »Heiligung« von Gott und Mensch (siehe den Kommentar zu S. 284⁸⁻⁹) längst hinausgelangt ist (vgl. S. 453-456 mit Kommentaren).

255 20-21 *der beiden Länder*] Ägypten, in ägyptischen Texten meist als »die beiden Länder« (Ober- und Unterägypten) bezeichnet. Pharao ist »Herr der beiden Länder«. Unterägypten umfasst das Nildelta bis Memphis, Oberägypten reicht von dort bis Assuan am 1. Katarakt.

24-25 *Denn im Geschlecht ist der Tod und im Tod das Geschlecht*] Nach Mereschkowskij: »Der Tod durch das Geschlecht, das Geschlecht durch den Tod – das ist die tiefste und der unseren entgegengesetzteste Gotteserkenntnis Ägyptens.« (Geheimnisse, S. 103) Die Vorstellung der Identität von Geschlecht und Tod, das »Geheimnis der Grabkammer« (S. 255²⁵, d.h. die Erektion des mumifizierten Usiri, siehe auch den nachfolgenden Kommentar) kam Thomas Mann vom Zauberberg her besonders nahe, ist der Gedanke (das erotisierte Todesreich) doch geradezu dessen Hauptthema.

25-26 *und das Geschlecht zerreißt die Wickelbinden des Todes*] Wiederum nach Mereschkowskij: »Da steigt Osiris aus dem Grabe, ganz in Mumienbinden gewickelt, mit erhobenem Phallus, der die Binden durchreißt [...]« (Geheimnisse, S. 101). Dieser Quelle folgend übernimmt der Autor zunächst auch das Wort »Mumienbinden«, korrigiert es dann aber später in »Wickelbinden«.

28 *Eset als Geierweibchen*] Mereschkowskij beschreibt ägyptische Darstellungen des toten Osiris: »[...] auf dem Totenbette liegt die in Leichenbinden gewickelte Osirismumie – ein auferstehender, aber noch nicht auferstandener Leichnam mit erhobenem Phallus; die Göttin Isis schwebt über ihm als Geierweibchen in der Luft und begattet sich mit dem Toten. »Das Gesicht der Isis erstrahlte; sie schwang ihre Flügel über Osiris und erhob eine Totenklage über ihren Bruder ... Sie richtete die Glieder des Ver-

blichenen, dessen Herz nicht mehr schlug, auf und ließ aus dem Toten Samen fließen.« (Geheimnisse, S. 116)

256 10 Jaakobs Hochzeit] Viele Details von Jaakobs Aufenthalt bei Laban und besonders von seiner Hochzeit entnahm Thomas Mann der Geschichte *Jakob und Laban. Jakob kommt in das Haus Labans in bin Gorion, Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 135–139.

12 Bas] Siehe den Kommentar zu S. 192³¹.

27–28 die Magd] In Hs. korrigiert aus: »Bilha«. – Damit mildert der Autor eine allzu offenbare Täuschungsabsicht Labans, denn dieser könnte ja auch an Silpa gedacht haben.

257 3 Sabbat] Laban setzte die Hochzeit »auf den Vollmond der Sommersonnenwende« (S. 249^{11–12}) an. Jeremias stellt einen Zusammenhang mit dem Sabbat her: »Der Name des Tages hängt zweifellos zusammen mit dem Namen des babylonischen Vollmondstages: šapattu.« (Das Alte Testament, S. 63; vgl. auch den Kommentar zu S. 47²²) Weiter verweist er auf kabbalistische Texte, in denen der Sabbat als Braut angesprochen wird, und er zitiert: »Komm, mein Freund, der Braut entgegen, das Angesicht des Sabbats wollen wir empfangen. Schüttele den Staub ab, stehe auf, ziehe dein Prachtkleid an, mein Volk, durch Isai, den Bethlehemiten, naht sich meinem Volk die Erlösung.« (Das Alte Testament, S. 64f.) Die Idee vom Sabbat als Braut ist allerdings im Judentum nicht nur eine »kabbalistische«, sondern ganz gewöhnliche Vorstellung, und der erste Satz des Zitats bei Jeremias entspricht dem verbreitetsten Sabbatlied, mit dem die Juden in aller Welt am Freitagabend den Beginn des Sabbats begrüßen (»L°kha dodi likrat kalah pnej shabbat n°kab°lah«: »Komm, mein Freund, die Braut zu begrüßen, das Angesicht des Sabbats zu empfangen«).

19 Enitu] Vgl. S. LIV⁷. Die Initiation der »Himmelsbraut« folgt Mereschkowskij: »Auf den siebenstöckigen babylonischen Turm mit den sieben Toren, Zikkurat, steigt die »Braut Gottes«, enitu, eine Priesterin der Göttin Ishtar, und als ihr im siebenten Tore das Schamtuch vom Leibe genommen wird, knien die unzähligen Mengen des Volkes im frommen Entsetzen anbetend nieder.« (Geheimnisse, S. 229)

- 258 9 nach dem Landesbrauch] Thomas Mann orientiert sich bei der folgenden Hochzeitszeremonie an Meissners Beschreibung der babylonischen Hochzeit (vgl. *Babylonien I*, S. 402f.).
- 18 erwiderte Jaakob] Hs.: »versetzte Jaakob«; die Wiederholung des Verbs aus der direkt vorangehenden Zeile geht wohl auf einen Übertragungsfehler im Typoskript oder im Erstdruck zurück.
- 27 Hände, zu sehen] Spielt an auf Isaaks falsch »sehende[] Hände[]« (S. 159s) beim Segen. Diese Verwechslung wird auch Jaakob bei der Hochzeit unterlaufen.
- 259 9 Laban sparte an Holzkohle] Vgl. Meissner: »Man begnügte sich nicht ungern mit der kalten Küche, nicht nur des heißen Klimas wegen, sondern auch, weil das Kochen, Backen und Braten wegen der Seltenheit des Brennmaterials immerhin mit größeren Kosten verknüpft war. Gewöhnlich heizte man den Ofen mit einer in der Wüste massenhaft vorkommenden ›Domart: (ašāgu), aber wenn sie nicht vorhanden war, legte man auch trockenen Rinder-, ja Menschenkot an, der allerdings mächtig qualmte und in die Augen biß. Das Geld, wirkliche ›Holzkohlen« (pēntu) zu kaufen, konnte der arme Familienvater nur schwer aufreiben.« (*Babylonien I*, S. 414)
- 10 Ingesinde] Die zum Haus gehörende Diener- und Gefolgschaft.
- 260 19 die sinnigsten Zeichen und Bilder] Die folgenden Bildmotive gehen auf Abbildungen in der Quellenliteratur (Jeremias, Bezold) zurück und namentlich auf Meissners Beschreibung babylonischer Festkleider: »Die Prunkgewänder waren mit Buntstickereien in der herrlichsten Weise verziert; einige weisen ganz gestickte Gemälde auf, z. B. die von 2 Genien befruchtete Dattelpalme [...], ein Gilgamesch mit 2 Löwen, die mit 2 Stieren kämpfen u. a. m.« (*Babylonien I*, S. 69) Assyrische Reliefs aus Nimrud (Kalchu; Palast des Assurnasirpal) zeigen z. B. Gewänder, auf denen fein ziseliert Textilmuster auch gegenständlicher Art zu erkennen sind (siehe z. B. Barnett/Lorenzini 1975, Tafel 11; Hinweis Stefan Maul). Siehe die Abb. hier S. 710.
- 21–22 wie sie mit den Händen Milch aus ihren Brüsten preßt] Beschreibung der Abbildung Ištar von Ta'anek bei Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 228, Abb. 104.



»Stickerei auf einem Königsgewande«
 (Meissner, *Babylonien I*, S. 68, Abb. 12; vgl. den Kommentar zu S. 26019.)

260 22 Sonne und Mond zu ihren Seiten] Eine Abbildung der Göttin Nana (Ishtar) mit Sonne und Mond findet sich bei Jeremias, *Geisteskultur*, S. 340, Abb. 167. Die folgende Abb. 168 (S. 341) zeigt »die karthagische Himmelskönigin (Tanit), Sonne und Mond in den Händen tragend«. Auf den Folgeseiten finden sich weitere Abbildungen mit Ishtar und Sichelmond, Ishtar auf dem Sternenthron und im »Strahlenkranz«, die deutlich werden lassen, woher die Motive der »Mondsichelmadonna« und der »Maria im Strahlenkranz« letztlich rühren.

260 23 der fünfstrahlige Stern ... der »Gott« bedeutet] Quelle ist Mereschkowskij: »Das Wort »Gott«, auf sumerisch Dingir, auf Babylonisch El, wird in der Keilschrift durch einen fünfstrahligen Stern dargestellt.« (Geheimnisse, S. 163; exzerpiert in TMA: Mp XI 1a, Bl. 14; tatsächlich aber heißt »Gott« auf Babylonisch ilu(m), nicht »El«.) Bei Jeremias ist das Gottessymbol allerdings sechsstrahlig: »Das Bild des altbabylonischen Königs Lugal-kisal-si zeigt auf den Schultern den sechsstrahligen Stern (sonst Zeichen für Gott, aber hier ohne Gottesnamen)« (Das Alte Testament, S. 478, Anm. 2).

24–25 die Taube, als Vogel der Liebes- und Muttergöttin] Dazu Jeremias: »Als Ištār-Gestalt ist im Verlauf der Erzählung auch Sipporah gezeichnet. Ihr Name bedeutet Taube oder Schwalbe. Beide sind die Vögel Ištars. Auch die Ištār-Gestalt Semiramis heißt »die Tauben liebende« (Das Alte Testament, S. 354; auf der Folgeseite bringt Jeremias zwei Abb., 146 und 147, »die Göttin mit Vogel darstellend«) – was heute zu Recht in Frage gestellt wird (vgl. Eilers 1971, S. 38ff.), obgleich die Etymologie des Namens nach wie vor nicht wirklich geklärt ist.

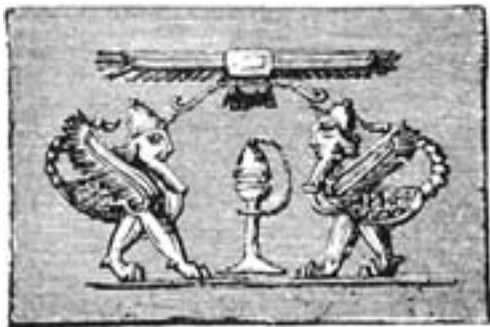
25–26 zu zwei Drittteilen Gott und zu einem Mensch] Zitat aus dem Gilgamesch-Epos (1. Tafel, II. 1, S. 17; bei Ungnad, Religion, S. 68, V. 51).

27 einen Löwen drosselt] In der 10. Tafel behauptet Gilgamesch verschiedentlich von sich und seinem Freund Enkidu, dass sie »In den Schluchten des Gebirges Löwen töteten« (so V. 51 bei Ungnad, Religion, S. 94). Bezold bildet ein assyrisches Relief »Gilgamesch würgt einen Löwen« ab (Ninive, S. 97, Abb. 91; siehe hier S. 712 oben); in stark verkleinerter Darstellung auch bei Jeremias, Das Alte Testament, S. 159, Abb. 45, der S. 160 in Abb. 47 eine weitere Abbildung »Gilgameš im Kampfe mit den Löwen« bringt.

27–28 Skorpionmenschenpaar] Bezieht sich auf die 9. Tafel des Gilgamesch-Epos: »Skorpionmenschen bewachen das Tor« (V. 41ff. in der Zählung von Ungnad, Religion, S. 89–91). Jeremias und Meissner bilden einen spätbabylonischen Siegelzylinder mit einem Skorpionmenschenpaar ab (Geisteskultur, S. 222, Abb. 138; Babylonien II, S. 195, Abb. 32; siehe hier S. 712 unten).



»Gilgamesch würgt einen Löwen.
Hochrelief aus Sargons Residenz«
(Bezold, Ninive, S. 97, Abb. 91;
vgl. den Kommentar zu S. 26027.)



»Spätbabylonischer Siegelzylinder mit Skorpionmenschen«
(Jeremias, Geisteskultur, S. 222, Abb. 138;
vgl. den Kommentar zu S. 26027-28.)

260 30 Buhlen der Ischtar] Nach dem *Gilgamesch-Epos*, 6. Tafel, V. 42–45: »Welchen deiner Gatten liebtest du ewig, / Welcher deiner Schäfer vermochte dich zu fesseln? / Wohlan, ich will aufzählen all deine Buhlen, / Will der Rechnung Summe ziehen!« (Zit. nach Ungnad, *Religion*, S. 80)

30–31 verwandelt von ihr, einen Wolf] Hs.: »verwandelt von ihr, ein Roß, einen Wolf«. – Auch dies nach dem *Gilgamesch-Epos*: »Du liebtest das Roß, das kampfesfrohe, / Peitsche, Sporn und Geißel bestimmtest du ihm« (Tafel 6, V. 53f.), und weiter: »Du liebtest den Hirten, den Hüter, / Der ständig dir Asche streute, / Täglich dir ein Zicklein schlachtete: / Du schlugst ihn, in einen Wolf verwandeltest du ihn« (V. 78–81; jeweils zit. nach Ungnad, *Religion*, S. 80f.). Das »Roß« ist im Typoskript oder in ED wohl versehentlich entfallen.

31 Fledermaus] *Gilgamesch-Epos*, Tafel 6, V. 76: »Du schlugst ihn [Ischullanu; bei Thomas Mann Ischallanu], verwandeltest ihn in eine Fledermaus« (zit. nach Ungnad, *Religion*, S. 81). Auch Mereschkowskij übersetzt »Fledermaus«, während die neuere Übertragung (z. B. von Albert Schott) an dieser Stelle »einen Verkümmerten« (Verschnittenen) führt. Dies trifft die Problematik insofern besser, als *Gilgamesch*, nachdem Ischtar ihn auffordert, ihr Gatte zu werden, gegen sie den Vorwurf erhebt, gleich einer »femme fatale« ihre Liebhaber zu beseitigen. Allerdings schlägt das *Chicago Assyrian Dictionary* für das nach wie vor ungeklärte akkadische Wort *dallalu* »a small animal, perhaps a frog« vor, und daran orientiert sich die neueste deutsche Übertragung von Stefan Maul tentativ mit »Kröte« (Maul 2008, S. 94).

31–32 Ischallanu, der Gärtner] Siehe Glossar S. 1627; der Name wurde im Roman bereits für die Bankiers »Ischullanu's Söhne« verwendet (siehe den Kommentar zu S. 202₆). Die Schreibung mit »u« für den in Tafel VI, V. 64 des *Gilgamesch-Epos* erwähnten göttlichen Gärtner ist allgemein üblich (vgl. z. B. Jeremias, *Geisteskultur*, S. 436; Meissner, *Babylonien I*, S. 200; Ungnad, *Religion*, S. 81 u. Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 240), so dass das »Ischallanu« von Hs. als stehen gebliebener Schreibfehler zu werten ist.

- 260 32–33 In einem bunten Vogel aber erkannte man Tammuz] Tammuz als »bunter Schäfervogel« wird erwähnt im *Gilgamesch-Epos*, Tafel VI, V. 48. Aufgrund der Formulierungen lässt sich als Quelle der Übertragung Ungnad oder wahrscheinlicher Mereschkowskij (*Geheimnisse*, S. 240), der seinerseits von Ungnad abhängt, dingfest machen (vgl. auch den Kommentar zu S. 424¹⁹). Hier liegt aber, wie Stefan Maul mitteilt, ein Missverständnis vor. In der Passage, einer Schmäherei des Gilgamesch gegen die Göttin, werden alle Geliebten der Ishtar genannt. Erst Tammuz, dann der bunte Vogel, und es folgen die anderen. Aus dem Text geht nicht hervor, dass der eine mit dem anderen zu identifizieren sei (*Gilg.* VI, 46–50): »Dumuzi, dem Bräutigam deiner Jugend, / hast Jahr auf Jahr du stetiges Weinen zum Schicksal bestimmt. / Du liebtest den bunten Wiedehopf / doch du schlugst ihn, so daß du seine Flügel zerbrachst. / (Jetzt) hockt er in den Wäldern und schreit: ›kappi‹ (das heißt: ›O, mein Flügel‹)!« (S. 93)
- 261 1 dem sie Weinen bestimmt hatte] *Gilgamesch-Epos*, Tafel 6, V. 46f.: »Dem Tammuz, deinem Jugendgeliebten, / Hast Jahr für Jahr du Klagen bestimmt.« (Ungnad, *Religion*, S. 80)
- 2 der feuerhauchende Himmelsstier] Die lückenhafte sechste Tafel wird dahingehend rekonstruiert, dass Ishtar Gilgamesch ein Liebesangebot mache, von diesem jedoch verhöhnt wird, worauf sie Anu bittet: »Mein Vater, einen Himmelsstier schaffe, Gilgamesch soll er vernichten, / Mit Feuer sollst du füllen seinen ganzen Leib« (V. 94f. nach Ungnad, *Religion*, S. 82). Die Passage lautet nach Maul 2008 (VI, 94f.): »Mein Vater, gib mir doch den Himmelsstier, / auf daß ich Gilgamesch erschlage an seinem (eigenen) Wohnsitz!« Von Feuer ist da keine Rede. Der Stier trinkt den Euphrat fast leer und sorgt so für eine Dürre. Er »schnaubt« so gewaltig, dass sich eine Grube auftut und die Menschen von Uruk darin versinken.
- 5 einen Mann und ein Weib sitzen] Thomas Mann beschreibt einen babylonischen Siegelzylinder mit der (angeblichen) Darstellung des Sündenfalls bei Bezold, *Ninive*, S. 144, Abb. 137.
- 8 heiliger Baum] Nach der Abbildung »Genien befruchten die Dat-

telpalme« bei Meissner (*Babylonien I*, S. 205, Abb. 45). Das Motiv in ähnlichen Darstellungen existiert zuhauf, so etwa »Lebensbaum mit zwei Genien, Relief aus der Zeit Aschschurnassirpals« bei Bezold, *Ninive*, S. 118, Abb. 110 (siehe ebd. auch S. 121, Abb. 112 u. S. 35, Abb. 35). Da die Interpretation der Tätigkeit der Genien als Befruchtung von Meissner stammt, hat Thomas Mann wohl diese Abbildung vorgelegen. Auch bringt Meissner die Reproduktion eines Königsgewandes, dessen Hauptmotiv die Palmbefruchtung ist (siehe *Babylonien I*, S. 68, Abb. 12).

261 11 Lebensbaum] Der Baum im Zentrum des Paradieses (vgl. Gen 2,9) ist nicht die heute auch »Lebensbaum« genannte Thuje. Seine Rede für die Pan-Europa-Konferenz 1930 *Die Bäume im Garten* beginnt Thomas Mann mit: »Der östliche Mythus weiß von zwei Bäumen im Garten der Welt, denen er eine grund- und gegensätzliche kosmische Bedeutung zuschreibt. Der eine ist der Ölbaum: mit dem Saft seiner Früchte salbt man die Könige, auf daß sie leben. Er ist der Lebensbaum, der Sonne heilig [...]« (GW XI, 861). Allerdings beschreibt der Autor im Folgenden die Befruchtung einer Dattelpalme durch zwei bärtige Engel nach Meissner (siehe den vorangehenden Kommentar) und Mereschkowskij (siehe den nachfolgenden Kommentar).

12 Zeichen der Weiblichkeit] Auch Mereschkowskij widmet einen Abschnitt der Palmbefruchtung. Darin heißt es: »Mit der gleichen Arbeit sind auch die Knechte Gottes, die Engel, auf den assyrisch-babylonischen heiligen Darstellungen beschäftigt. Der Kegel, mit dem sie den Baum des Lebens berühren, ist die männliche Blüte der Palme. Was für die Ägypter das Kreuz mit dem Ringe, ankh, was für die Christen das Kreuz mit den vier Enden ist, das ist für die Babylonier dieser befruchtende Phalluskegel. Neben ihm schwebt über dem Baume des Lebens das Parallelogramm der Kteis, wie immer zwischen der Sonnenscheibe, der Mondsichel und Sternen, was darauf hinweist, daß es ein Geheimnis ist, das sich im Himmel vollzieht: das himmlische Geheimnis des Geschlechts ist das ewige Leben, die Auferstehung.« (*Geheimnisse*, S. 253) Griech. »kteis«

übersetzt Mereschkowskij an anderer Stelle als »weibliche Scham« (ebd. S. 230).

- 261 15 »Ich habe mein Kleid ausgezogen] Nach Hld 5,3, das fortführt: »wie [im Sinne von: warum] soll ich ihn wieder anziehen?« Thomas Mann ist auf das Zitat wahrscheinlich durch Jeremias gestoßen, der in seiner Erläuterung zum »ketonet paspasîm« anmerkt: »Eine antiquarische Glosse fügt hinzu: das sei »von alters« das Jungfrauengewand der Prinzessinen. Vgl. [...] das Gewand der Geliebten (Ich habe mein Kleid ausgezogen, soll ich's wieder anziehen – Ištar-Motiv).« (Das Alte Testament, S. 329, Anm. 3) Als »Jungfrauengewand eines Fürstenkindes« war das Schleiergewand schon Textband I, S. 257¹⁵⁻¹⁶ eingeführt worden. Nach Westermann 1983, S. 27 handelt es sich bei der *ketonet passîm* um die Tracht einer jungfräulichen Prinzessin (mit Verweis auf 2 Sam 13,18). Vgl. auch das Kapitel Der Tamuzschleier des Joseph in Jeremias, Schleier, S. 29f.
- 17–18 Schleierprunkgewande] Dieses Kleid ist ein »Schleier« eigentlich nur im weiteren Sinne, insofern damit der ganze Körper (und nicht nur der Kopf verhüllt wird). Vgl. hierzu den Kommentar zu S. 474³⁰.
- 262 4–5 zerrissenen und geschändeten] In Hs. sind die beiden Partizipien wohl nominal und nicht attributiv intendiert, was wegen der Ähnlichkeit von Groß- und Kleinbuchstaben in Thomas Manns Handschrift nicht immer zweifelsfrei entscheidbar ist.
- 20 auf daß man Wasser gösse] Vgl. Meissner: »Noch vor dem Essen rief der Hausherr dem Diener zu: »Bring mir Wasser, gib es auf meine Hände; ich will essen.« (Babylonien I, S. 418)
- 21 schnalzend] Meissner: »Die hungrigen Esser »schnalzten mit der Zunge« vor Lust [...]« (ebd.).
- 21–22 von Schamasch] Hs.: »des Schamasch«.
- 24–25 Stein der Darbringung] Opferaltar (vgl. »Opferstein«, S. 262²⁶⁻²⁷).
- 29–30 Wolken glitten über den Mond und verbargen ihn] Wiederum ein »Dunkelmond«-Motiv mit Vorausweisungscharakter: Es wird die Nacht Labans und nicht Jaakobs.

- 263 7–8 Nardengras und Budulhuharz] Hs.: »Budulhu-Harz«. – Meissner nennt diese Namen bei Ölen und Harzen, die für Kosmetika Verwendung fanden: »Eine Abart davon [Myrrhenbäumchen] ist die indische Myrrhe, das »Bdellium« (budulxu). Das »Nardengras« (lardu) wurde auch viel verarbeitet.« (Babylonien I, S. 243)
- 23–24 Sie saß still und stumm] Im Nachlass Thomas Manns befindet sich der Bericht *Eine jüdische Hochzeit in Marokko* von Eugène Delacroix (»berechtigte Uebersetzung aus dem Französischen von Josef Kalmer«; TMA: Mat. 4a/87). Davon ist trotz zahlreicher Unterstreichungen nicht viel in Jaakobs Hochzeitszeremonie eingegangen, die folgende Passage ausgenommen: »Am Ende des letzten Tages, den die Braut unter dem Dach ihrer Eltern verbringen soll, bevor sie in die Wohnung des Gatten zieht, bekleidet man sie; auf den Kopf setzt man ihr eine Art Mithra, die aus einer Menge von Tüchern so zusammengesetzt ist, daß man von jedem nur einen ganz kleinen Teil sieht. Sie wird an den Tisch gesetzt und an die Mauer gelehnt, wo sie unbeweglich wie eine ägyptische Statue verharrt.«
- 26–27 weißblühendes Myrtenzweiglein] Hs.: »weiß blühendes Myrtenzweiglein«.
- 264 9–10 die Zeit, das siebenköpfige Ungetüm] Gemeint sind die sieben Jahre der Wartezeit. Des Weiteren handelt es sich um eine Anspielung auf Herakles, der die – allerdings neunköpfige – Hydra zur Strecke bringt, und Marduk, der den »Chaosdrachen« Tiamat besiegt. Dass Gott durch Jaakob die Zeit bezwingt (wenn auch nur in pathetisch-rhetorischer Übertreibung), ist ein Novum in der Geschichte der religiösen Ideen, denn bislang waren die Götter auch der Zeit untertan. Dies ist ein entscheidender Schritt zur Allmacht des einzigen Gottes, die er einstweilen noch mit den »Sonder- und Abgöttern der Leiblichkeit« (S. 265⁴⁻⁵) teilen muss.
- 32–33 in seiner Hand] Hs.: »in Seiner Hand«.
- 265 18 gehorsamen] Das Verb war bereits im 19. Jh. veraltet und nur noch in juristischen Formeln gebräuchlich. Es ist in Hs. nachträglich korrigiert aus »gehorsam sein«.

- 266 11 um zu] Hs.: »und zu«; allerdings undeutlich und kaum von »um zu« unterscheidbar.
- 14 die Blüte reichen] Der »weiß blühende[] Myrtenzweig« (S. 266²⁹⁻³⁰) galt in den Mittelmeerländern als Brautschmuck. Die dort verbreitete Gemeine Myrte (*myrtus communis*) wird daher auch als »Brautmyrte« bezeichnet.
- 15 Und fragte, ob] Hs.: »Und fragte ihn, ob«.
- 17 Sohn eines Großen] Meissner zitiert ein Bräutigamsgelöbnis aus einem babylonischen Hochzeitsritual: »Ich bin der Sohn eines Großen und will mit Silber und Gold deinen Schoß füllen. Du sollst die Ehefrau sein, ich dein Mann. Gleich der Frucht des Gartens will ich diese Frau fruchtbar machen.« (Babylonien I, S. 403)
- 19 Da berührte Laban ihrer beider Stimen] Meissner berichtet von einer babylonischen Überlieferung, in welcher der Gott Ellil des Sintfluthelden Utnapischtims »Weib an der Seite des Mannes niederknien ließ, ihrer beider Stimen berührte, zwischen sie trat und sie segnete« (ebd.). Anders als im Christentum ist die babylonische Hochzeit keine religiöse, sondern eine rein privatrechtliche Angelegenheit (vgl. Benzinger, *Archäologie*, S. 117). Daher kann der Brautvater die Ehe schließen.
- 267 4-5 er nahte von der Steppe her] Die Hochzeitsgesellschaft rezitiert Passagen aus Hld 3,6: »Wer ist die, die heraufgehete aus der Wüste wie ein gerader Rauch, wie ein Geräuch von Myrrhe, Weihrauch und allerlei Pulver eines Apothekers?« Der gekrönte Bräutigam (vgl. S. 267⁶) geht zurück auf Hld 3,11: »schauet an, ihr Töchter Zions, den König Salomo in der Krone«. Die Idee, die Hochzeitsgesellschaft Weisen aus dem biblischen Hohelied singen zu lassen, geht auf folgende Bemerkung Benzingers über die hebräische Hochzeit zurück: »Eine Sammlung von Hochzeitsliedern, wie sie bei diesem Zug gesungen wurden, haben wir im Hohelied.« (*Archäologie*, S. 117)
- 17 Lob- und Sehnsuchtsreden] In Hs. folgt eine nicht gestrichene Passage, die sich dann in ED nicht mehr findet: »Ihr Bett war frisch bereitet im getäfelten Gemach, und sie wiesen einander darauf

hin, indem sie sich größte Lust versprochen von der Vereinigung ihrer nardenduftenden Schönheit. Denn seine Linke würde unter ihrem Haupte liegen und seine Rechte sie Herzen, und süßer denn Bergwein würde ihre Liebe sein. So sagten sie es einander im Gesang und priesen in trunkenen Bildern der eine des anderen liebliche Herrlichkeit.«

- 267 32 Zimmer] Hs.: »Gezimmer«; Grimm kommentiert: »verstärktes ›zimmer« (s. d.; vgl. ›zimmern, gezimmert« sp. 7158), früh bezeugt und kräftig entwickelt, in der neueren Sprache aber sehr eingengt.« (DWB 7, Sp. 7144)
- 268 26 Stuhltaburets] Hs.: »Stuhl-Taburets«. – Von (frz.) »tabouret«: Hocker, Schemel; noch heute im Schweizerischen gebräuchlich.
32–33 Dann setzte er sich auf das Bett, die Blüte in der Hand] Beim babylonischen Ishtar-Fest wurde eine der Ishtar geweihten Jungfrau im Tempelturm mit dem Gott vermählt. Mereschkowskij, der sich auf das Zeugnis Herodots beruft, schreibt: »[...] ein in Stufen aufsteigender Turm, auf seinem Gipfel ein Ehebett, auf diesem thront der Gott; eine ältere Frau führt ihm, sich verneigend, eine Jungfrau zu, und der Gott reicht ihr eine Blüte.« (Geheimnisse, S. 143) Thomas Mann hat sich diese Stelle notiert (TMA: Mat. 4a/20).
- 269 1 Cymbeln] Rhythmusinstrumente in Form kleiner Handbecken, deren Gebrauch schon in vorantiker Zeit belegt ist.
7–12 »Mein Freund ... Saftes!«] Auszüge aus Hld, bes. 4,12–16.
18 »Bist du es, Rahel?«] In deutlicher Parallelität zum »Segensbetrug«, für den Jaakob nun bezahlen muss. Mit »Bist du es, Esau?« (S. 158₁₁) wird die Segen-Szene eröffnet. Sowohl Isaak als auch Jaakob können nicht sehen; beide sitzen auf dem Bett.
27–28 Herz meiner Brust] So hatte bereits Isaak Rebekka geheißsen (vgl. S. 154₁₆).
- 270 28 Deine Hand aber behalte ich] Die Braut durchläuft eine »Tastprobe« (Fischer 2002, S. 376) wie ehemals Jaakob bei Isaak (»es ist dein Vlies und sind Esau's rote Zotteln, ich seh's mit sehenden Händen«; S. 165_{29–30}).

- 270 33 *meine Schwester*] Siehe die Kommentare zu S. XI₁₂ und 73₁₅; vgl. auch Benzinger, *Archäologie*, S. 117 und Anm. 1.
- 271 22 *Die Stimmen von Schwestern gleichen sich*] Nach Fischer die »Hörprobe« (Fischer 2002, S. 376). Mit sehr ähnlichen Worten versuchte sich Isaak von der Identität Esaus zu überzeugen: »Die Stimmen von Brüdern gleichen sich wohl« (S. 165₁₂).
- 32 *und zum Beispiel nicht etwa Esau*] Der Schatten des »Segensbrutiges« ist in der Hochzeitsszene immer präsent. Für den Leser erweist er sich als Beispiel erzählerischer Ironie.
- 272 4 *Gott ist die Unterscheidung!*] Hier bezogen auf die Unterscheidung zwischen Rahel und Lea bzw. allen anderen Frauen, in einem höheren Sinne aber auf die monotheistische Unterscheidung zwischen dem Einen wahren Gott und allen anderen (falschen) Göttern sowie zwischen dem erwählten Volk und den anderen Völkern.
- 5–6 *sehe mit sehenden Händen*] Das waren die Worte Isaaks S. 165_{14–15}. Wie bei Isaak, so ist auch bei Jaakob die ironische Absicht des Erzählers unverkennbar, denn auch dessen Hände »sehen« nicht bzw. die Falsche. Angesichts des erotischen Kontextes der Hochzeitsnacht wird Thomas Mann gewiss auch an Goethes fünfte Römische Elegie gedacht haben, wo ebenfalls ein Mädchen mit Fingern befühl wird, und dessen Vers 10 lautet: »Sehe mit fühlendem Aug', fühle mit sehender Hand« (WA I, 1, V). Goethe rekurriert hier seinerseits auf Bild 88 des Emblembuchs von Julius Wilhelm Zingref von 1619 (*Emblematum ethico-politicorum centuria*), das ein Auge in einer Handfläche (*manus oculata*) zeigt (vgl. Henkel/Schöne 1967, Sp. 1010).
- 10–11 *ich kenne seinen Duft*] Die »Riechprobe« (Fischer 2002, S. 376): »Wie aber Jaakob dem Vater so nahe kam, roch dieser mit seinen weiten dünnen Nüstern die Narde in seinem Haar« (S. 167_{3–5}).
- 11 *, der einzig ist*] Fehlt in Hs.
- 275 4–5 *über die Leiber*] Hs.: »über Leiber«.
- 10 *Und er kam*] Hs.: »Und kam«.

- 275 15 Ich bin's] Diese Formel verwendet Jaakob bereits, als er sich vor Isaak betrügerisch als Esau ausgibt (S. 164⁹), ebenso wie der betrogene Esau sich später mit diesen Worten vor dem Vater identifiziert (S. 169³³). Für Joseph werden sie zur leitmotivischen Formel mythischer Selbstidentifizierung, gipfelnd in dem Kapitel Ich bin's, in dem er sich mit diesen Worten den Brüdern in Ägypten zu erkennen gibt (Textband II, S. 1762-1773). Der Gefängnis-Amtmann Mai-Sachme erkennt gleich den mythischen Anspruch von Josephs »Ich bin's« als der »Formel des Sich-erkennen-gebens, eines Aktus, urbeliebt in kündender Erzählung und Götterspiel« (ebd. S. 1366²⁹-1367¹⁴) – der Formel, die auch Mut-em-enet sich zu eigen gemacht hat, um durch ihre mythische Selbstüberhöhung Joseph zum Liebesakt mit ihr zu bewegen (vgl. ebd. S. 1215¹⁵).
- 276 11-12 stärken sich meine Gäste] Am Rand dieser Zeile wurde in der Handschrift mit Bleistift die Zahl »361« vermerkt. Es handelt sich hier um einen Verweis auf den Anup-Traum (vgl. Textband I, S. 251-255), der in Hs. eben auf S. 361 steht. Dies bekräftigt den Zusammenhang von Traum und Brautnacht im Sinne eines Omens bzw. einer unverständenen Warnung.
- 23 »Höre«] Hs.: »Höre nun«.
- 33-277.1 sieben Treppen] Vgl. den Kommentar zu S. 257²².
- 277 17 im Lande des Königs Gog] Gemeint ist ein Land, in dem barbarische Zustände herrschen (siehe auch Glossar S. 1622).
- 278 10 gedient um ein Kind] Im Vertrag war tatsächlich nur von einer »Tochter«, nicht aber von Rahel die Rede, vgl. S. 226f.
- 10 Willst du auch das zweite] Zur Mehrfachehe im Gebiet um Charan vgl. den Kommentar zu S. 215¹⁹.
- 21-22 liederlich] Hs.: »lüderlich«.
- 279 4 Werwolf] Zwar ist das Wort ahd. Ursprungs, nicht aber der zugrundeliegende Aberglaube. Dass es Menschen in Wolfsgestalt (oder Wölfe in Menschengestalt) gebe, die Unheil stiften, glauben schon die alten Griechen.
- 5 bis er betagt ist] Hs.: »bis es betagt ist«; es handelt sich eindeutig um einen Übertragungsfehler, denn gemeint ist das Kind (»es«).

279 19 zwei Drittel] Hs.: »ein Drittel«; dies wurde dann im Typoskript oder erst in ED berichtigt, denn auch bei Lea wurden zwei Drittel eingerechnet (vgl. S. 227₂).

23 auf dem Hage saßest.] »Hag« hier in der Bedeutung von Besitztum (das »Gehege« im Unterschied zum naturbelassenen Gelände): »hag« geht nun auch über aus der bedeutung des umziehen- den geheges auf den umzogenen ort selbst, mag er nun ein ein- ziges gebäude, ein landgut, ein ganzer ort sein; nur bezeichnet »hag« nie den eigentlichen herrnsitz, das hauptgut und den wohnplatz des besitzers eines terrains, welcher sitz vielmehr stets »hof, sak, alts. »seli« heiszt.« (DWB 10, Sp. 138)

280 23 nach Jaakobs Rückreise] So Hs. und ED. – Die Formulierung ist missverständlich, da Jaakobs Rückreise und sein Eintreffen in Kanaan erst in der Folge erzählt wird. Thomas Mann fiel diese Unstimmigkeit erst nach der Durchsicht des Erstdrucks auf, und er korrigierte die Stelle in seinem Handexemplar in: »nach Jaakobs Rückreise«. Spätere Ausgaben haben diese Korrektur – zu Recht – übernommen. Hier verbot sich die Änderung vor allem deshalb, weil bis zum Erscheinungszeitpunkt von ED die vorliegende Form intendiert war (im Gegensatz zu Druckfehlern, die in vor- liegender Ausgabe emendiert werden). Von wenigen Ausnahmen abgesehen änderte Thomas Mann einen bereits erschienenen Text, von fremdverschuldeten Übertragungsfehlern ausgenom- men, nicht mehr: »Was ich geschrieben habe, habe ich geschrie- ben [...]« (an Ernst Orenstein, 26. 12. 1944; DüD II, 309).

30 wie ein dahinschießendes Wasser] Siehe Glossar S. 1657, Eintrag »Ruben«.

281 1–2 irgendeinen von zehnen bis Sebulun] Hs.: »irgend einen von Zeh- nen bis Sebulon«.

21–22 gebadet, mit Salz abgerieben] Nach Benzinger: »Das abgena- belte Neugeborene wurde im Wasser gebadet, mit Salz abgerieben und in Windeln gewickelt«; dazu die Fußnote: »Die Verwendung des Salzes beim Neugeborenen scheint im alten Orient ganz allge- mein gewesen zu sein.« (Archäologie, S. 123) Dies lässt sich auch aus Ez 16,4 erschließen.

- 281 23 »Mein Sohn.«] Nach Meissner: »Gleich nach der Geburt legitimierte der Vater den Sprößling durch den Ausspruch: »Mein Sohn.« (Babylonien I, S. 390) Diese Legitimationsformel geht auf den Codex Hammurapi (§ 170) zurück, wie Jeremias (Das Alte Testament, S. 295) ausführt.
- 26 einen Namen zu machen] Greift eine Bemerkung Meissners auf: »Weil der Sohn nun der Namenempfänger war, bekam »Name« auch zugleich die Bedeutung »Sohn.« (Babylonien I, S. 394) Während Jaakobs Anwesenheit hatte Laban in drei Jahren drei Söhne bekommen (vgl. Textband I, S. 244f.).
- 282 13 Ruben] Hs.: »Reuben«.
- 30 Der Buchstabe der Überlieferung] Bezieht sich auf den Vers Gen 29,31, den der Erzähler im Anschluss referiert und deutet.
- 283 4 Äußerung El Schaddais] Nach Goldberg (Hebräer, S. 77–87) bezieht sich der Name auf den Gott des »Stammesprinzip«. Somit würde er auch die Fruchtbarkeit bzw. Unfruchtbarkeit regeln. Thomas Mann schrieb an den Rand seines Goldberg-Exemplars auf S. 132: »Jahwe antisexuell – auch antiasketisch« (zit. nach Lehnert 1966, S. 383; siehe auch Glossar S. 1617, Eintrag »El Schaddai«).
- 15 Hoffart] Hs.: »Hoffahrt«; so auch an der Stelle Textband I, S. 292¹¹. Hoffart (Superbia) ist die erste der sieben Hauptsünden (früher: Todsünden) im Christentum.
- 26 Eifersucht Gottes] Thomas Mann erklärt die »Eifersucht Gottes« im Folgenden als eine dem Gott Israels als einem werdenden Gott eigentümliche, seiner eigenen Frühphase angehörige Eigenschaft. Diese schreibt sich der biblische Gott sogar selbst zu: »Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott« (»El qanna'«; Ex 20,5 in der Übertragung von Hamp 1975; vgl. auch Dtn 32,16). Die einschlägige Passage über den »eifersüchtigen Jahve« bei Hempel hat Thomas Mann angestrichen (Gott und Mensch, S. 89–91). Das Motiv der Eifersucht Gottes erklärt sich biblisch aus dem Bund, den Gott mit Israel schließt und der immer wieder in der Metapher der Ehe oder Brautschaft beschrieben wird. Im Kapitel Joseph erwägt diese Dinge des dritten Romans Joseph in Ägypten verweist der

Erzähler auch auf die Einsamkeit des monotheistischen Gottes als Quelle der Eifersucht: »Ja, auch Gott, der Herr, war einsam in seiner Größe, und Joseph hatte es im Blut und Gedächtnis, wie sehr das Alleinsein des weib- und kinderlosen Gottes beitrug zur Erklärung seiner großen Eifersucht auf den mit den Menschen geschlossenen Bund.« (Textband II, S. 908²⁹⁻³³)

284 4–5 Jahu's, des Kriegs- und Wetterherrn] Vgl. S. 80²⁵⁻²⁶ und Glossar S. 1628, Eintrag »Jahu«.

8–9 Bund Gottes mit dem ... Menschengestalt] Der für die jüdische Religion grundlegende Gedanke des »Bundes« Gottes mit dem Menschen erfährt hier eine den Horizont des Alten Testaments entschieden durchstoßende theologische Zuspitzung: durch die Radikalisierung der »Wechselseitigkeit« des Bundes (S. 284²⁹), indem nicht nur der Mensch durch Gott einen Prozess der Heiligung erfährt, sondern auch Gott durch den Menschen, so dass »Gott seine wirkliche Würde nur mit Hilfe des Menschengestalt erlangt« (S. 284²⁵⁻²⁶). Ein Gedanke, der den Roman von nun an durchzieht (vgl. besonders das Kapitel *Wie Abraham Gott entdeckte*, S. 400–411). Dieser »Doppelprozeß« der Heiligwerdung des Menschen in Gott und der »Heiligwerdung Gottes im Menschen« (S. 284¹⁹) soll nicht nur den religiösen und humanen Fortschritt der Menschheit erklären, sondern auch einen solchen – eine »Humanisierung« – aufseiten Gottes. (Jaakob wird nach dem vermeintlichen Tode Josephs Gott geradezu einen Rückfall in diesem Prozess der Humanisierung vorhalten.) Gott ist also nicht unwandelbar, sondern befindet sich wie der Mensch in einem »Entwicklungsroman«. Thomas Mann fußt hier auf Ideen (vgl. dazu Kommentar zu S. 400¹¹), die nicht nur durch die »Prozesstheologie« eines Oskar Goldberg (der freilich die »Humanisierung« Gottes negativ wertet), Max Scheler (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928 – ein Werk, das Thomas Mann 1930/31 stark beeindruckt hat) und am bedeutendsten und folgenreichsten des Mann wohl unbekannt gebliebenen Alfred North Whitehead (*Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 1929) seinerzeit aktuell geworden sind,

sondern setzt auch Gedankengänge Herders und Goethes fort, wie sie sich – in ganz aufgeklärt-humanistischem Sinne – zumal in dessen *Iphigenie auf Tauris* niedergeschlagen haben. Gott erscheint dort nicht im biblischen Sinne als der ›Ganz Andere‹, von dem man sich kein Bild machen soll, sondern sein Wesen wird im Gegenteil nach dem Modell der Humanität, nach dem Bild des guten Menschen entworfen. »Edel sei der Mensch, Hülfreich und gut!«, heißt es in Goethes Hymne *Das Göttliche* (1783); dadurch werde er den Göttern ähnlich: »Sein Beispiel lehr' uns Jene glauben.« (WA I, 2, 83) Der »edle Mensch« ist also dieser Hymne gemäß das »Vorbild / Jener geahndeten Wesen«. Hier wird der Bericht der *Genesis*, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde (exakt: »als sein Bild«) schuf, genau umgekehrt. Iphigenies verzweifelter Ausruf am Ende des vierten Aufzugs: »Rettet mich / Und rettet euer Bild in meiner Seele« bezieht sich auf jenes nach dem Vorbild der Humanität entworfene Gottesbild. Die Götter sollen durch ihre Menschenfreundlichkeit den Glauben an sie ermöglichen und rechtfertigen. In dem Kapitel *Joseph erwägt diese Dinge* im dritten *Joseph-Roman* kommt der Erzähler sehr ausführlich auf die Theologie des ›werdenden Gottes‹ zurück.

- 284 18–19 »Sei heilig, wie ich es bin!«] Lev 19,2. Von Thomas Mann mit Oskar Goldberg im dynamischen Sinne aufgefasst: werdet heilig, wie ich heilig werde: »q^e doš^{im} tih^e j^u kⁱ qadôš[?] anî« »ihr sollt heilig werden, denn ich bin heilig.«
- 285 22 das tosende Wort vom »lebendigen Gott«] Bezieht sich auf Jos 3,10. Im Christentum ist der »lebendige Gott« zu einem zentralen Glaubensmotiv geworden.
- 28 Von Rahels Verwirrung] Der Titel des Unterkapitels ist in Hs. am Rand mit Bleistift angedeutet.
- 30 Schaffe mir Kinder] Worte Rahels nach Gen 30,1 (bzw. nach bin Gorion, *Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 112). Die Reaktion Jaakobs entspricht ebenfalls der biblischen Überlieferung: »Da Rahel sah, daß sie dem Jakob nichts gebar, neidete sie ihre Schwester und sprach zu Jakob: Schaffe mir Kinder; wo nicht, so sterbe ich. Jakob aber

ward sehr zornig auf Rahel, und sprach: Bin ich doch nicht Gott, der dir deines Leibes Frucht nicht geben will.« (Luther)

- 286 19 von drüben] Die in Hs. getilgte erste Version war klarer: »von seiten der Beneideten« (der Gesegneten).
- 26–27 Der Redensart nach] Nach Benzinger: »Namentlich die kinderlose Frau hatte gegenüber der Mutter von Söhnen einen schweren Stand [...], sie fühlte sich als Gehäßte [...], jene als Geliebte« (Archäologie, S. 114). Benzinger führt als Beispiel einige Bibelstellen an, so neben dem Verhältnis von Lea und Rahel Gen 16,4ff. (Sarah und Hagar) sowie 1 Sam 1,6ff.
- 287 10–11 Der Gesetzgeber hatte aufschreiben lassen] Benzinger zitiert den Codex Hammurapi, §§ 163 und 164: »Wenn die Frau kinderlos stirbt, muß der Schwiegervater ihren Kaufpreis zurückgeben, da der Zweck der Ehe verfehlt ist« (Archäologie, S. 115).
- 25 Es wäre ein Irrtum, zu glauben, Rahel selbst] In der Bibel kommt der Vorschlag, Bilha solle Kinder an ihrer statt gebären, von Rahel (vgl. Gen 30,3).
- 28–29 mehr hätte für ihn tun können] Hs.: »mehr für ihn hätte tun können«.
- 288 8 Werde zu Tausenden!] »werde zu unzähligen Tausenden«, lautete der Segenswunsch der Eltern bei der Heirat der Tochter«, schreibt Benzinger (Archäologie, S. 121) und verweist auf den identischen Wortlaut in Gen 24,60, wo die Geschwister Rebekkas, darunter Laban, ihr diesen Segenswunsch bei der Abreise mit Eliezer, der sie als Braut für Isaak warb, zuteilwerden lassen.
- 289 15 Die Dudaim] In Hs. mit Bleistift eingefügt: »Von den Dudaim«. Das Kapitel bezieht sich auf die Episode Gen 30,14–17.
- 290 6 Wasserspender] Metaphorisch für Kind; damit hat es folgende Bewandtnis: »Der Erbe war ja verpflichtet, an den Totenfesten dem Abgeschiedenen Wasser zu spenden« und ihm Totenopfer (kispu) darzubringen. Das war eine so dringliche Angelegenheit, daß die Menschen schon darum Kinder haben wollten und welche adoptierten, wenn sie selbst keine besaßen.« (Meissner, Babylonien I, S. 428) Vgl. auch den Kommentar zu S. 213z.

290 14–15 Auferstehung aus dieser Grube und Unterwelt] Jaakob geht hier nicht nur in den Spuren der überlieferten Auferstehungsmythen, sondern antizipiert auch den doppelten Fall Josephs in die »Grube« und seine Wiederauferstehung.

18 hundertundsechs] Hs.: »hundertundfünf«. – Über das anzusetzende Lebensalter Jaakobs war sich Thomas Mann zunächst nicht schlüssig; vgl. die Kommentare zu S. 204¹⁵ und 204^{26–27}.

291 3–4 der betrügerische Teufel spottgründlich betrogen] Vgl. die Kommentare zu S. 189²⁷ und 190²¹; auch Esau fungiert als »genasführte[r] Teufel« (Kommentar zu S. 157¹). Das Motiv des »spottgründlich« betrogenen Teufels durchzieht von jeher die Mysterienspiele, Moralitäten, Teufelssagen und -schwänke, bis hin zu Goethes Faust II.

19 Sie selbst blieb verschlossen] Folgenden Vers aus den »Klageliedern an die Göttin Ishtar« in der Übertragung von Ungnad hat sich Thomas Mann angestrichen: »Die da öffnet den verschlossenen Leib aller Frauen« (Religion, S. 218).

292 31 Dudaim] In der Bibel wird das Wort mit »Liebeszauberfrüchte« bzw. »Liebesäpfel« übersetzt (vgl. Gen 14ff.). Thomas Mann beschreibt im Folgenden die Alraunwurzel (Mandragora officinarum, vgl. S. 294¹¹), die in der Volksmedizin als Narkotikum und Anästhetikum, im Alten Orient auch als Aphrodisiakum Verwendung fand. Jeremias verweist auf die Übersetzung von »dúdaîm« als »Liebeskraut« im Bereschît rabba (Das Alte Testament, S. 317). Heute wird unter »Liebesäpfel« die Tomate verstanden, wie die Mandragora ein Nachtschattengewächs. Held stellt in Golem, S. 126–134 die Kulturgeschichte der Alraune ausführlich dar. Diese Seiten wurden von Thomas Mann mit zahlreichen Markierungen versehen, so auch die folgende Stelle: »Die Mandragora galt aber auch als starkwirkendes Aphrodisiakum. Als ein solcher Liebestrank wird sie noch heute von der Mehrzahl der arabischen Stämme verwandt.« (Ebd. S. 129) Ferner: »[...] es [das »komische Wettermännlein« der Alraune] gewährt unfruchtbaren Weibern Fruchtbarkeit« (ebd. S. 130, von Thomas Mann unterstrichen).

293 7 *Emmer*] Eine der ältesten kultivierten Getreidearten, dem (Hart-)Weizen verwandt. Wegen seiner mäßigen Klebeeigenschaften ist er nur bedingt zur Mehlherstellung geeignet und wurde deshalb im Laufe der Jahrtausende fast völlig von anderen Getreidearten verdrängt. Im Alten Orient wurde der Emmer noch »gern zur Brotbereitung und anderen Speisen, vor allem auch zur Bierbrauerei verwendet, und galt gegenüber der Gerste als Festtagsspeise.« (Meissner, *Babylonien I*, S. 198) Zu Versuchszwecken weitergezüchtet, erlebt der Emmer heute eine bescheidene Renaissance.

14 *mehr als dreißigfältige Frucht*] »Nach den ziemlich konstanten Angaben aus verschiedenen Zeiten war der Durchschnittsertrag 60 Kur [...] d. i. ungefähr das 36-fache der Aussaat [...].« (Meissner, *Babylonien I*, S. 197)

21 *Ijar*] »Im modernen Irâq beginnt die Ernte etwa Mitte Mai, im alten Babylonien scheint der Termin noch etwas früher gelegen zu haben; denn zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie kam es vor, daß die Ernte noch im Adar (der in Schaltjahren bis Ende April dauern kann) begann, und sie war anfang Ijar (Mai/Juni) gewöhnlich schon beendet.« (Meissner, *Babylonien I*, S. 186)

294 6 *geworfelt*] Worfeln: »getreide durch werfen mit der wurfschaufel oder windmaschine von der spreu reinigen« (DWb 30, Sp. 1458).

11 *Alraune*] Vgl. den Kommentar zu S. 292³¹. Thomas Mann hat hier Jacob Grimms *Deutsche Mythologie* zu Rate gezogen, wo zu lesen ist, dass die Alraune unter dem Galgen wächst: aus dem Sperma, das ein Gehängter fallen lässt (II, S. 1006).

18–19 *zog einen Kreis ... an dünnen Fasern hing.*] Vgl. Grimm, *Deutsche Mythologie*: »man soll [...] rings herum graben, dass die wurzel nur noch an dünnen fasern hänge« (ebd.).

21 *Er hatte erwartet, daß sie schreien würde*] »beim ausgraben ächzt und schreit sie so entsetzlich, dass der grabende davon sterben muss.« (Ebd.) Deswegen spricht Ruben »zwei schützende Worte« (S. 294^{19–20}) vor dem Ausreißen.

295 29–31 *ein Hemdlein anlegen ... in ein Gehäuse tun*] »hierauf wird die

wurzel [...] mit rothem wein gewaschen, in weiss und rothe seide gewickelt, in ein kästlein gelegt, alle freitage gebadet und alle neumonde mit neuem weissem hemdlein angethan.« (Grimm, Deutsche Mythologie II, S. 1006)

296 25 Hindin] »hindin, wird das weiblein des hirschen genennet.« (DWb 10, Sp. 1412) Ps 22,1 erwähnt ein (nicht überliefertes) Lied von der »Hindin, die früh gejagd wird«, in neueren Ausgaben dann »Hirschkuh, die früh gejagd wird«.

31 Wildeselin] Steht bei Jer 2,24 für ein »brünstiges Weib«.

297 14 Ruben] Hs.: »Re'uben«.

298 16 vergaß ihre Tränen] Hs.: »vergaß ihrer Tränen«; der Genitiv bei Verben des Erinnerns/Vergessens gehört einer höheren Stilebene bzw. einer älteren Sprachstufe an.

299 17 löcken] Eigentlich »lecken«: »mit den füszen ausschlagen, hüpfen, springen« (DWb 12, Sp. 480). Das seltene Wort ist hauptsächlich durch die biblische Wendung »wider den Stachel löcken« (Apg 9,5) bekannt. Dazu Grimm: »der gebrauch dieses biblischen bildes hat sich bis heute erhalten, man wollte das verständnis des verbums schützen, indem man es auch ›lücken‹ oder ›löcken‹ schrieb (letztere schreibung in den bibelausgaben seit dem 17. Jh.), und so von ›lecken‹ *lambere* abhob« (DWb 12, Sp. 480). Seiner amerikanischen Übersetzerin, die an der Übertragung von *Joseph der Ernährer* arbeitete, erläuterte Thomas Mann den Begriff: »Löcken ist eine ältere lutherisch-deutsche Form für das Wort ›lecken‹, und zwar gerade in der Verbindung ›Wider den Stachel löcken oder lecken‹, ein Bild das hergenommen ist von dem Ochsen, welcher mit einem auf dem Pflug liegenden Stachel angetrieben wird und gegen denselben ausschlägt, wodurch er ihn erst recht empfindet. Lecken oder löcken hat nämlich als zweite Bedeutung die von springen, tanzen, ausschlagen. Es gibt hoffentlich im Englischen eine ungefähr korrespondierende Redensart. Der Sinn ist: zu seinem eigenen Schaden trotzen.« (An Helen T. Lowe-Porter, 30.3.1937, DüD II, 204)

Siebentes Hauptstück: Rahel

300 1 SIEBENTES HAUPTSTÜCK] In Hs. sind keine Kapitel-Einteilungen ersichtlich.

6 Issakhar] Hs.: »Issachar«. – So lautet die korrekte Wiedergabe des Namens im Deutschen. ED zeigt durchgehend die englische Umschrift, in der der Kehllaut »ch« durch ein aspiriertes »kh« angedeutet wird.

7 Sebulun] Hs.: »Sebulon«. – Die englisch ausgesprochene Endsilbe bei »Sebulun« entspricht dem deutsch ausgesprochenen »Sebulon«; siehe den vorangehenden Kommentar.

11 offenkundig ward und] Hs.: »offenkundig ward in der Zeit und«. 16–21 Denn das ist dünner Aberglaube ... hindurchschimmert.] Diese Passage zitiert Thomas Mann in seinem Lebenslauf von 1936 und fügt hinzu: »Dieses Aperçu ist durchaus von meinem eigenen Leben abgezogen.« (GW XI, 45of.)

20 Heimsuchung zwischenein] Hs.: »Heimsuchung und |Drangsal| zwischenein«.

30 nach des dreifachen Mannes Verkündigung] Nach Gen 18,1ff. erschien Gott dem Abraham in der Gestalt dreier Männer. Dazu Thomas Mann an Louise Servicen am 11. 3. 1934 aus Arosa: »Die Ankündigung der Geburt Isaaks durch den dreifachen Mann ist eine Bibel-Reminiszenz, die ich hier ebenfalls nicht nachkontrollieren kann. Ich muß Sie bitten, das betreffende Kapitel der Genesis nachzuschlagen. Meines Wissens sind es drei Männer oder Engel, in deren Gestalt der Herr der Sarah dort erscheint und sie durch seine Verkündigung zu ungläubigem Lachen bringt.« (DüD II, 148f.) Das Motiv von Gott als »dreifachem Mann« kehrt in den Joseph-Romanen mehrfach wieder, am ausführlichsten und bedeutsamsten in *Jaakob lehrt und träumt*, dem abschließenden Kapitel von *Joseph der Ernährer*, wo es – wie in der traditionellen christlich-typologischen Auslegung des Alten Testaments – als Vorwegnahme der göttlichen Trinität interpretiert wird (siehe Textband II, S. 1824²⁶–1825¹⁸ mit Kommentaren).

301 21–22 siebenfach ... Muttergelingen] Lea zählt neben ihren sechs leiblichen Söhnen die Tochter Dina, nicht aber die »stellvertretenden« Geburten ihrer Magd Silpa.

27 Strieme] Die Strieme (»blutunterlaufener Streifen auf der Haut«; DWb 19, Sp. 1601) wird später im Unterkapitel Von Lamech und seiner Strieme (S. 532–539) zum Vergeltungsmotiv.

302 3 die Liebste] Vorgezogener Akkusativ: »es [Leas Herz] hat eine heftige Neigung, die Liebste [Rahel] zu verwünschen«.

24–25 ohne Schuld und Leidenschaft ginge nichts voran] Hier deutet sich ein Grundgedanke der Theologie der Joseph-Romane an, der im Kapitel Wie Abraham Gott entdeckte von Der junge Joseph (bes. Textband I, S. 406^{13–22}) und vor allem im Vorspiel in Oberen Rängen zu Joseph der Ernährer (Textband II, S. 1335–1340) entfaltet wird. Es ist der Gedanke der Dialektik des Guten und Bösen, der glücklichen Schuld (*felix culpa*), wie er seine berühmteste Formulierung im »Exsultet« der Ostervigil erhalten hat (vgl. den Kommentar zu S. 200^{9–10}), wo es heißt: »O wahrhaft notwendige Sünde Adams, die durch den Tod Christi getilgt wurde. O glückliche Schuld, der ein so großer Erlöser geziemte!« (»O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!«) Dass ohne Schuld »nichts voran ginge«, gemahnt an die Worte des Herrn zu Mephisto im Prolog im Himmel des Goethe'schen Faust: »Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschaffen, Er liebt sich bald die unbedingte Ruh; Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu, Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.« (WA I, 14, 23, V. 340–343)

303 5 damit ihr Fuß nicht an einen Stein stoße] Zitiert Ps 91,12.

9 Hoffart] Hs.: »Hoffahrt«.

14 den hämischen Einfluß irgendwelchen Gelichters] Dies gilt auch für Jaakob, der nolens volens den babylonischen Dämonenglauben im Hause Labans mitvollzieht.

19–23 Sie zerrieb Nachtschatten ... von unten nach oben,] Nach Meissner: »Falls die Geburt nicht glatt vonstatten ging, verordnen die Ärzte »Nachtschatten (?), Hundszunge, Gartenkresse (?) zu zerstoßen, einen

Humpen mit Schankbier anzufüllen, die Heilkräuter dazu zu schlagen und dieses die Wöchnerin, ohne zu kosten, trinken zu lassen; dann würde sie schnell gebären«. Aber es soll auch gut sein, in solchem Falle ›Wurzel der männlichen namtar-Pflanze des Nordens zu zerstoßen, mit Öl zu vermischen und damit die Nabelgegend (?) verkehrt (d.h. von unten nach oben) einzusalben.« (Babylonien II, S. 317)

303 20 Namtars] Hs.: »Namtaru's«.

20–21 des Herrn der sechzig Krankheiten] Meissner: »Der Minister der Höllenfürstin ist ›Namtar«, das personifizierte ›Todesgeschick«, der die Ankommenden bei seiner Herrin einführt und 60 Krankheiten in seinem Gewahrsam hat, um sie auf die Menschen loszulassen.« (Babylonien II, S. 34)

21–22 mit reinem, eigens besprochenem Öle] Hs.: »mit reinem und eigens besprochenem Öl«.

25–29 »Der böse Utukku ... beschworen sein!«] Beschwörungsformel nach Meissner: »Beim Namen der großen Götter sag die Beschwörung her: Der böse Utukku, der böse Alû, der böse Totengeist, Labartu, Labašu, der Asakku, der schwere Namtaru, der im Körper des Menschen ist, möge herausgerissen werden und aus dem Hause herausgehen! Der gnädige Utukku, der gnädige Schutzgott mögen hin- und hergehen! Böser Utukku, böser Alû, böser Totengeist, Labartu, Labašu, Herzkrankheit, Bauchgrimmen, Kopfkrankheit, Zahnschmerz[,] Asakku[,] schwerer Namtaru, beim Himmel und bei der Erde seid beschworen!« (Babylonien II, S. 222) Die Namen, soweit sie nicht im Glossar näher beschrieben sind, beziehen sich auf teils menschenfreundliche, teils böse Dämonen der babylonischen Mythologie.

31 Sehe-Priester] Der Begriff ist von Meissner übernommen, ebenso die Prozedur des Öl-Beschauens (»Ölkundiger«, S. 304⁸); siehe hierzu den Kommentar zu S. 306^{10–11}.

304 5 Hausbetreter] Meissner: »Unter dem urigallu [Oberpriester] steht wenigstens seit Hammurapis Zeit das Kollegium der ›Hausbetreter« (êrib bîti), deren jeder Tempel eine größere Anzahl hatte. Sie führten ihren Namen jedenfalls daher, daß sie das Recht hatten, das Haus (der Gottheit) betreten zu dürfen [...].« (Babylonien II, S. 62)

Eine Frage seiner amerikanischen Übersetzerin Helen T. Lowe-Porter zu diesem Wort (hier freilich bezogen auf den 3. und 4. Roman, wo es öfter auftaucht) beantwortet der Autor: »Nicht ich bin es, der den Priestern diesen Namen gibt, sondern ich übernehme ihn aus der orientalistischen Literatur. Die Priester trugen tatsächlich die Bezeichnung ›Hausbetreter«, das bedeutet diejenigen, die das Recht haben, das Haus des Gottes, und zwar nicht nur den Vorraum, sondern das Allerheiligste zu betreten.« (An Helen T. Lowe-Porter, 30.3.1937; DüD II, 204)

304 25–26 Becherweissagung] Dass Thomas Mann unter den verschiedenen bezeugten Orakelmethoden der Babylonier gerade die Becherweissagung (›Öl-Orakel«) wählt, hängt vermutlich damit zusammen, dass die Lekanomantie auch in der biblischen Josefsgeschichte eine Rolle spielt. Der angeblich gestohlene Becher Josephs ist nicht nur ein Trinkgefäß, sondern ebenso ein Wahrsagegerät (vgl. Gen 44,5).

30 Nennet mich Rimut] Siehe Glossar S. 1656, Eintrag »Rimanni-Bel«.

305 8–9 weißen Linnengewändern ... linnenen Kegelmütze] Meissner: »In späterer Zeit besteht die Kleidung des Priesters, speziell des ›Bewörungspriesters«, aus ›Linnen.« (Babylonien II, S. 55) Auf S. 56 bringt Meissner zwei Priesterabbildungen mit kegelförmigen Kopfbedeckungen. In weißem Leinen und Kegelmützen zelebrieren noch heute die Sufi-Derwische ihre Liturgie.

15 Ich bin eben nach Wuchs und Maßen] Nach Meissner musste der Priesterkandidat strengen Anforderungen genügen: »[...] der junge Adept durfte sich nur, wenn ›er edeln Vaters und selbst an Wuchs und Körpermaßen vollkommen war, vor Šamaš und Adad der Stätte der Wahrsagung und Entscheidung nahen«, nicht aber, wenn ›sein Erzeuger nicht edel, und er selbst an Wuchs und Maßen nicht vollkommen, wenn er schieläugig, zahnlückig, verstümmelten Fingers, hodenkrank (?), aussätzig ... und samenflüssig (?) war« (ebd. S. 54).

20–21 Ich könnte nackt vor den Gott treten,] Meissner: »Während der Kulthandlungen trugen die Priester eine besondere Tracht. In der

ältesten Zeit durften sie sich der Gottheit nur nackt nahen« (Babylonien II, S. 55).

305 25–26 *rotem Untergewande und Überwurf*] »Bei den Sühnezeremonien erscheint er [der Beschwörungspriester] in einem ›roten Überwurf, der (den Dämonen) Schrecken einflößt, und einem ›roten Untergewande, einem Gewande des Schreckensglanzes.« (ebd.).

29 (das bin ich)] Hs.: »(das bin ich) –«.

30 *Wasch- und Salbenpriester*] »Die ›Waschpriester« [...] hatten vermutlich reinigende und sühnende Zeremonien im ›Waschhause« (bit rimki) vorzunehmen« (ebd. S. 64). – »Die ›pašišu« [...] waren nach der Etymologie des Wortes wohl eine mit Salben betraute Priesterklasse.« Er »war wahrscheinlich dazu angestellt, das im Tempel aufgestellte apsû-Gerät zu salben« (Meissner, Babylonien II, S. 64).

31 *ein Besessener*] »Der ›Magier« (maxxû) ist ›von der Gottheit besessen«. Er deutet in verzücktem Zustande Träume und verhilft durch Zauber zum Erfolge« (ebd.).

31–32 *Klage- und Schreipriester*] »Der ›Klagepriester« [...] war wieder ein Schützling des Ea. Er war ein ›Musikundiger«, der durch ›das Geheimnis des Weisen (Ea)‹ ›das Herz der großen Götter beruhigte.« (Ebd. S. 66) – »Die ›Schreipriester« [...] und die ›Totenkläger« [...] bildeten vielleicht nur Unterabteilungen der Sängerpriester.« (Ebd. S. 67)

32–33 *dessen Mannbarkeit Ishtar in Weiblichkeit verwandelt hat,*] »Schließlich fanden im Kult, besonders dem der Ishtar, Verwendung auch ›kinädische« und ›päderastische« Priester [...], ›deren Mannbarkeit Ištar in Weiblichkeit verwandelt hat.« (Ebd.)

306 5 *Leberschau sowohl als beim Pfeilorakel*] »Die Zunft der ›Seher« [...] sagte die kommenden Ereignisse voraus. Die Mittel, deren sich die Seher zu diesem Behufe bedienten, gab es mehrere, so vor allem die Leberschau, die Becherweissagung und das Pfeilorakel.« (Ebd. S. 65)

9 *Vater, Mutter und schwangeres Kind*] Abwandlung der Heiligen Familie, die an die falsche Tür klopft.

10–11 *mein Ahn ist Enmeduranki*] »Als Ahnherr der Priester oder wenigstens der Seherpriester wird uns in einem neuassyrischen

Werke über das Ritual für den Wahrsager der uralte vorsintflutliche König Enmeduranki (Euedoranchos) von Sippar genannt: »Öl auf Wasser zu beschauen [...] gaben sie (die beiden Orakelgötter Schamasch und Adad) in seine Hand«. Von diesem Enmeduranki leiteten nun alle Seherpriester in gerader Linie von Vater auf den Sohn ihren Ursprung her: »Der Weise, der Kundige, der Bewahrer des Mysteriums der großen Götter, läßt seinen Sohn, den er liebt, auf Tafel und Schreibstift von Šamaš und Adad schwören und läßt ihn lernen das Werk: »Wenn der Sohn den Seher.« (Meissner, Babylonien II, S. 54)

306 18 vor Schamasch] Hs.: »von Schamasch«.

20–23 Und ich erhalte ... gemäß den Aufstellungen.] »Das Mindestmaß an Einnahmen eines »Priesters und Sehers« war täglich »1 Sila Brot und 1 Sila Rauschtrank [...]. Gewöhnlich waren sie aber beträchtlich höher, und der König Nabû-apal-iddin (ca. 860 v. Chr.) dotierte die eben erwähnte magere Pfründe eines Sehers am Sonnentempel zu Sippar wesentlich besser, indem er zu den alten Bezügen noch beträchtliche Anteile an den Opfern, »Lenden, Haut, Rücken, Sehnen, die Hälfte vom Bauche, die Hälfte vom Gekröse, zwei Knöchel, ein Topf Fleischbrühe« und mehrere Festkleider für die Götter bewilligte.« (Meissner, Babylonien II, S. 57)

23–24 Die Lenden ... erhält der Gott,] »Nun legt der Priester die für die Gottheiten bestimmten Stücke, die »rechte Keule« (imittu), die »Lenden« (xinšá) und ein »Bratenstück« (šumê), nachdem er sie mit Weihwasser gewaschen und Salz darauf gestreut hat, auf den Tisch des Gottes und zündet den Räucherandelaber an.« (Ebd. S. 87)

27 Und sie hatten geopfert] Aus Meissners Beschreibung der Opferzeremonie: »Das Ritual für das Opfer eines Sehers lautet z. B. folgendermaßen: Er soll das Dach, auf dem die Kulthandlung stattfindet, kehren und mit Weihwasser besprengen, dann soll er je 1 Räucherandelaber vor den Statuen Marduks, des Schutzgottes und der Schutzgöttin und dahinter je 1 Opfertisch aufstellen. Auf dem Tische soll er nacheinander 4 Krüge Wein, 3×12 Emmerbrote, Mus aus Honig und Dickmilch auftragen und Salz streuen.« (Ebd. S. 87)

306 31 auf den Räucherkandelabern] In Hs. hieß es zunächst: »in die Glut des Räucherkandelabers«; durch unvollständige Korrektur entstand dann die Version: »in die Glut auf den des Räucherkandelabers«.

307 1 Schlußstanz] Meissner: »Die Zeremonie endet mit Sprengungen und einer Art kultischem ›Tanz‹ (sûrtu) des Priesters.« (Babylonien II, S. 87)

15–16 Aus dem Öl waren zwei Ringe herausgekommen,] Die folgenden Öl-Weissagungen folgen der Übersetzung einer babylonischen Tafel durch Meissner: »Wenn aus dem Öle ein Ring nach Osten zu herauskommt und stehen bleibt, für einen Zug: ich werde ihn unternehmen und einen Anteil essen; für einen Kranken: er wird gesund werden. Wenn aus dem Öle zwei Ringe herauskommen, einer groß und einer klein, so wird die Frau des Mannes einen Knaben gebären; für den Kranken: er wird gesund werden. [...] Wenn das Öl bei meinem Schütteln eine Blase wirft, Dastehen des (Schutz)gottes des Menschen. [...] Wenn das Öl die rechte Seite des Bechers erfaßt, so wird der Kranke gesund werden. [...] Wenn das Öl, indem Du Wasser hineingießt, sinkt und steigt, wird der Mensch aus der Not entkommen. [...] Wenn das Öl, indem Du Wasser hineingießt, untersinkt, aber hoch kommt und den Rand des Bechers erfaßt, wird der Kranke gesund werden, und der Gesunde wird sterben.« (Ebd. S. 275f.)

33 in die Grube fahren] Häufiger biblischer Ausdruck für »sterben«, so z. B. in Ps 143,7, Spr 1,12, Jes 38,18 u. ö. In diesem Sinne ist »Grube« ein Leitwort der Joseph-Romane, fast immer mit der Vorstellung des Wiederhervorgehens aus ihr: der Wiederauferstehung verbunden.

308 1–2 wie das Korn, das nicht Frucht trägt, es stirbe denn.] Vgl. Joh 12,24: »Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und ersterbe, so bleibt's allein; wo es aber erstirbet, so bringet's viel Früchte.« Im Oktober 1929 rezensierte Thomas Mann André Gides Autobiographie, deren Originaltitel *Si le grain ne meurt* auf diese Bibelstelle anspielt (vgl. GW X, 711–721; E III, 165–175). Andererseits ist das Gleichnis auch Manifestation des sumerisch-babylonischen Kreislaufdenkens: »Alles ist Frucht, alles ist Same«, fasst Jeremias

die Lehre vom Sterben und Wiedergeborenwerden zusammen (*Geisteskultur*, S. 26). Zu babylonischen Darstellungen des Jungfrau-Sternbildes mit Ähre schreibt er: »Bekanntlich wechselt in den antiken Sphären das Sternbild der Jungfrau mit der Ähre mit dem Bild der Jungfrau mit dem Kinde. Die ›Ähre‹ könnte im Zusammenhang mit der Stilisierung des Tod-Lebensmysteriums im Sterben und Leben des Samenkorns zusammenhängen« (ebd. S. 171).

308 5 an seinem Rande nach der Sonne] In einer anderen Tafel heißt es: »Wenn der Rand des Öles nach der Sonne zu glänzt, Erhebung des Hauptes [...]« (Meissner, *Babylonien II*, S. 276)

15 im Zeichen 2] Die Zahl Zwei wird von Meissner in der Reihe der Unglückszahlen aufgeführt (vgl. ebd. S. 278). Thomas Mann erlaubt sich aber noch einen Scherz: In Meissners Übertragung der zweiten Lehrtafel fand er eine Bemerkung zu einer bestimmten Ölkonfiguration: »[...] das Heer auf dem Zuge wird das Haupt seines Feldes nicht erreichen².« Unter der Fußnote 2 erläutert Meissner: »²Häufiger, noch nicht sicher erklärter Ausdruck.« (Ebd. S. 276) Thomas Mann zitiert also ebenjene Konsequenz, die im Zeichen der Fußnote 2 steht.

30–31 an dem nichts zu ändern war] Im Folgenden zweifelt Jaakob den (vermeintlichen) orientalischen Determinismus an. »Man glaubte eben, daß alle Geschehnisse in der Welt besonderen Gesetzen unterworfen seien, und daß ein Kausalzusammenhang zwischen jenen und bestimmten Naturvorgängen, die entweder zufällig eintreten oder absichtlich hervorgerufen werden können, bestünde. Daher war man der Meinung, durch die Beobachtung verschiedener Naturereignisse oder die Vornahme spezieller kultischer Handlungen die Zukunft entschleiern und das Eintreffen der bevorstehenden Begebenheiten voraussagen zu können.« (Meissner, *Babylonien II*, S. 242) Nun hat aber Stefan Maul in seiner Habilitationsschrift *Zukunftsbewältigung. Eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale* (Mainz 1994) gezeigt, dass man mit den verschiedenen Methoden der

Divination die Zukunft nicht nur vorhersagen, sondern auch etwas dagegen unternehmen konnte. Wie es scheint, ist der orientalische Schicksalsglaube (»Kismet«) offenbar eine späte, islamische Erscheinung. Dies konnte Thomas Mann allerdings noch nicht wissen.

308 33 eintrete] Hs.: »einträte«.

309 5 durch vorbeugende Maßregeln] Das klassische Beispiel der »self-fulfilling prophecy« ist das Ödipus-Orakel.

26 vier Weltgegenden] Nach Meissner teilten die Babylonier die Welt in vier Quadranten. »Diesen vier Quadranten entsprechend unterschied man auf der Erde vier Länder: Süden: Elam; Norden: Akkad; Osten: Subartu (d. i. das spätere Assyrien) und Gutium; Westen: Amurru.« (Babylonien II, S. 375) Ähnlich teilt Bezold die vier »Himmelsgegenden« mit dem Unterschied, dass er »Akkad, d. h. Babylon« als Süden angibt (Astrologie, S. 11).

29–30 mit kluftertiefen Unterbauten] Burgen und Tempel, gelegentlich auch Privathäuser wurden auf künstliche Terrassen aufgesetzt (vgl. Meissner, Babylonien I, S. 279 u. 286). Bekanntestes Beispiel dieser Architektur dürften die »Hängenden Gärten« der Semiramis sein. Eine entsprechende Anlage mit mehreren überwölbten Ebenen, deren Deutung als »hängender Garten« möglich, aber nicht zwingend ist, wurde von Robert Koldewey ausgegraben und auf die Zeit Nebukadnezars II. datiert.

33 Urwanderer] Gemeint ist Abraham.

310 27–28 Pulver zerstoßener Schwangerschaftssteine] Zum »Schwangerschaftsstein« siehe den Kommentar zu S. 245. Dieser dient aber auch als Heilmittel gegen Hustenauswurf, »indem man den Embryo aus einem Schwangerschaftsstein« d. h. den kleinen Stein im hohlen Inneren eines größeren, den die Frauen trugen, um Kinder zu bekommen [...], »zerkleinert, zerreibt und in gereinigtem Öl ihn trinkt.« (Meissner, Babylonien II, S. 316)

29–311.5 Salbenpakete aus Erdpech ... mit dem Schwerte zerschlug] »Als Mittel gegen die Labartu dienen außer der Beschwörung allerlei Dinge, die rein medizinisch wirken sollen: Pflanzen, Steine, be-

sonders der die Fehlgeburten verhindernde »ittamir-Stein«, Teile von unreinen Tieren, speziell von Eseln und Schweinen, auch Salben von Asphalt, Erde, Schweinefett, Fischen und Pflanzen. Diese Heilmittel werden auf die einzelnen Körperteile des Kranken in genau angegebenen Quantitäten gelegt und mit bestimmten Schnüren festgebunden. [...] Man verfertigt eine Terrakotapuppe der Labartu und sucht die Unholdin aus dem Körper des Kranken, wo sie sitzt, in das Bild hinüberzulocken. Das geschieht, indem man Brot, Wasser, Speisen und Salbbüchsen neben die Puppe setzt und diese alle Tage neu anzieht. Vor allem aber kann die Dämonin dem Leckerbissen eines in den Mund der Statuette hineingesteckten Ferkelherzens nicht widerstehen. Nach 3 Tagen ist der Übergang der Labartu von dem Kranken in das Bild bewerkstelligt. Nun wird die Figur entweder mit dem Schwerte getötet [...] oder in die Wüste gebracht und an Dornen und Disteln festgebunden [...]« (ebd. S. 223).

311 6–10 Das Schwert ... Mehlbrei umgeben,] Meissner gibt eine weitere Beschwörungsformel an: »Du sollst ein Kohlenbecken mit Feuer füllen und ein Schwert hineinstecken. Drei Tage sollst Du es zu Häupten des Kranken hinstellen; am dritten Tage gegen Abend sollst Du es (das Bild) herausbringen, mit dem Schwerte zerschlagen, im Mauerwinkel begraben, mit einem Mehlbrei umgeben; hinter Dich sollst Du nicht sehen.« (Ebd. S. 224)

15 Die Geburt] Überschrift und Kapiteleinteilung fehlen in Hs.

16 Monat des Herrn der Hürde] In seiner Eigenschaft als Hirte und Schäfer (vgl. Textband I, S. XXV¹⁵, 40^{23–25} u. 260³³) ist Tammuz »Herr[] der Hürde«: »Seinem Schutze war besonders das Vieh anempfohlen; er war der »Herr der Hürde« und hatte seine eigenen »Hirtenknaben« (Meissner, Babylonien II, S. 24; eine andere, von Mereschkowskij verwendete Übersetzung ist »Herr des Schafstalls«, vgl. Textband I, S. 240³³ mit Kommentar). Dass Thomas Mann Joseph im Monat Tammuz zur Welt kommen lässt, ist eine weitere Verknüpfung der Titelfigur mit dem babylonischen Vegetationsgott.

312 25 aus der Fremde] Hs.: »aus der Ferne«.

- 313 3 ins Herz] Hs.: »in ein Herz«.
 10–11 Sechsenddreißig Stunden ... währte das Schreckenswerk,] erinnert an die schwere Geburt von Thomas und Katia Manns erster Tochter Erika.
- 314 23–24 eine Kuh bei der Geburt unterstützt] Von diesem Mythos berichtet Jeremias: »In einem Beschwörungstext aus Assur, der medizinische Anweisungen für gebärende Frauen gibt, wird einleitend erzählt: wie die ›Kuh des Mondgottes‹ von diesem begattet wird (natürlich in Stiergestalt). Als die heilige Kuh gebären soll, sendet der Mondgott, indem er mit der Hand den Himmel hochhebt, zwei weibliche Schutzengel (lamassâti) vom Himmel herab, die mit Öl und Wasser bei der Geburt des göttlichen Jungstieres, dem Sin dann den Namen gibt, helfen.« (Geisteskultur, S. 336)
- 315 3 Dumuzi-Absu] Absû (abzu, apsû), Sohn Eas, ist der himmlische Urozean der sumerischen Schöpfungslegende und ursprünglich nicht identisch mit dem Gott Dumuzi/Tammuz. Hierzu Meissner: »Unklar ist es auch, in welchem Verhältnis zum Vorhergegangenen der in der Liste hier nach einer kleinen Lücke aufgeführte Gott ›Tammuz‹ steht. Sumerisch heißt er ›Dumuzi‹ d. i. echter Sohn, woraus die akkadische Form ›Du'zu‹ entstanden ist. Möglicherweise sind in ihm zwei Gestalten des Pantheons zusammengefloßen. Einmal gab es nämlich einen ursprünglich ›Dumuzi-abzu‹ genannten Gott, der als Sohn Eas galt [...]; sodann unsern Dumuzi. [...] Mag die Stellung dieser beiden Dumuzi zueinander nun sein, wie sie wolle, soviel scheint festzustehen, daß Dumuzi-abzu und Dumuzi, die beide Vegetationsgötter waren, früh verschmolzen worden sind; wir sind jedenfalls nicht mehr in der Lage, sie auseinanderzuhalten.« (Babylonien II, S. 23f.; ähnlich Jeremias, Geisteskultur, S. 344, Anm. 3) Mit der Übertragung von Dumuzi-Absu als »des Abgrundes rechter Sohn« assoziiert Thomas Mann ihn mit der (Wasser-)Tiefe. Im Kontext der Geburt ist unter dem »Abgrund« des Urozeans natürlich die fruchtwassergefüllte Gebärmutter zu verstehen. Den Zusammenhang Absu-Abgrund-Gebärmutter verwendet der Autor ein weiteres Mal S. 421²³.

315 7 ein Kind uns geboren] »Denn uns ist ein Kind geboren, ein Sohn ist uns gegeben, welches Herrschaft ist auf seiner Schulter; und er heißt Wunderbar, Rat, Kraft, Held, Ewig-Vater, Friedefürst« (Jes 9,6 im Wortlaut der Lutherbibel).

16 indes] Hs.: »indeß«; auch im Folgenden.

29–316.2 Es war um dies Neugeborene ... Licht widerstrahlten] Teilweise mit den gleichen Worten schildert Thomas Mann die Geburt Lorchens – des literarischen Ebenbildes der Tochter Elisabeth (»Lisa«, »Medi«) – in *Unordnung und frühes Leid* (1925): »Er [Cornelius] trat herzu, und in dem Augenblick fast, wo er unter dem Lächeln der Mutter behutsam die Gardine von dem Puppenhimmelbettchen zog, das neben dem großen stand, und das kleine Wunder gewährte, das da so wohlausgebildet und wie von der Klarheit süßen Ebenmaßes umflossen in den Kissen lag, mit Händchen, die schon damals, in noch viel winzigeren Maßen, so schön waren wie jetzt, mit offenen Augen, die damals himmelblau waren und den hellen Tag widerstrahlten [...].« (GW VIII, 626). In Josephs Geburt sind also diejenigen der beiden Lieblingskinder Thomas Manns, Erika und Elisabeth, zusammengefasst.

316 2 widerstrahlten] Hs.: »wiederstrahlten«.

11–15 Joseph ... Jehoseph.] Der Name Joseph taucht zum ersten Mal als Joseph-el in der Karnakinschrift Thutmosis III. (Nr. 78) auf, und zwar, wie auch Jakob-el, als Ortschaftsname. Jeremias schreibt: »Die merkwürdigsten Namen sind aber j-k-b-'r und j-s-p-r, d. i. hebräisch (da auch sonst in ausländischen Worten l durch r wiedergegeben wird) [...] Jakob-el und Jašup [= Joseph]-El« (Das Alte Testament, S. 199). Thomas Mann scheint die Nachsilbe »el« als »Gott« zu deuten: »Mit Gott war sein ganzer Name Joseph-el« (siehe auch Glossar S. 1615, Eintrag »El«). Im Allgemeinen deutet man »Joseph« als Kontraktion von »Jehoseph«. In dieser Form erscheint der Name ursprünglich im Ps 81,6. Auch die erste Namenssilbe deutet Thomas Mann als »Hindeutung aufs Höchste«, auf Gott. So beginnt Jaschup wie Jahwe bzw. Jehoseph wie Jehovah. Die Namensvariante Josiphja (»Jahwe fügt hinzu«) taucht in Esra 8,10 auf, wo sie allerdings eine andere Person kennzeichnet.

316 16 Die Gesprenkelten] Die Überschrift fehlt in Hs., aber ein größeres Spatium als gewöhnlich bei einem Absatz deutet auf einen neuen Kapitelanfang.

21 das Tierkreiszeichen der Jungfrau] Vgl. S. 5612. Nicht nur Rahel wird als »Jungfrau« typologisch mit der späteren Maria in Verbindung gebracht, auch Joseph als Tammuz-Inkarnation und Jesus-Vorläufer erhält jungfräuliche Züge: »Vielleicht war Tammuz eine Jungfrau«, sinniert er S. 4354. Josephs androgyne Anlage ist unverkennbar. Das Zerreißen seines Kleides wird als Defloration dargestellt (vgl. S. 5432-3). In der deutschen Mystik wird der – übergeschlechtlich verstandene – Zustand der Jungfrau als ein Gott-in-sich-Tragen versinnbildlicht. In diesem Sinn predigt Meister Eckhart: »Daß der Mensch Gott in sich empfängt, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau.« (Predigten und Traktate, S. 160) Ebenso kann der Spruch 154 »Die geheime Jungfrauschafft« aus dem ersten Buch des Cherubinischen Wandersmannes von Angelus Silesius übergeschlechtlich als Gottesbereitschaft verstanden werden: »Wer lauter wie das Licht / Rein wie der Ursprung ist / Derselbe wird von GOTT fu^r Jungfrau außerkißt.« (S. 49) Den Einfluss der zitierten Autoren auf ihn beschreibt Thomas Mann in seinem Brief an Walter Robert Corti vom 10. 1. 1954: »Ich erinnerte mich, wie sehr ich mich damals [zur Entstehungszeit des Joseph] innerlich auf die Mystik, Meister Eckehart und den Cherubinischen Wandersmann berufen hatte [...]« (DüD II, 346).

22 in dem Verhältnis der Entsprechung] Der Planet Venus und das Sternzeichen der Jungfrau repräsentierten beide die Muttergöttin (Madonna/Jungfrau mit Kind). In der babylonischen Entsprechungslehre konnten sie einander vertreten. Über die Venus schreibt Jeremias: »Unter den Fixsternen sind ihr besonders wessens- und wirkungsverwandt das Hauptgestirn des uns als Jungfrau bekannten Sternbildes, die Spica, die Lyra und die nördliche Krone.« (Geisteskultur, S. 254) – »Am Tierkreis hat Ištār aber auch ihre Erscheinung in der Jungfrau, und zwar insbesondere im Hauptstern des Sternbildes Spica« (ebd. S. 339).

316 26 Eset] Hs.: »Usit«.

26 mit dem Kind an der Brust] Darstellungen der »Ištar mit Kind« (S. 335, Abb. 164) oder der »Hathor mit Osirisknaben« (S. 341, Abb. 170 u. S. 342, Abb. 172) fand Thomas Mann bei Jeremias, Geisteskultur.

28 Anbruch gelächtervoller Segenszeit] In seiner Diskussion der Messiaserwartung bei Jesaja bestimmt Jeremias den Anbruch der Segenszeit nach dem Alter des neugeborenen Messias: »Die entscheidende Zeit bricht an, wenn der Knabe weiß, das Schlechte zu verwerfen und das Gute zu erwählen. Die psychologische Methode greift fehl, wenn sie nach Beobachtungen der modernen Kindererziehung erklärt: »wenn er zwei bis drei Jahre alt ist«. Es bedeutet vielmehr im Sinne der eschatologischen Orakelsprache: wenn er wehrfähig ist, wenn der Held weiß, wofür es zu kämpfen gilt (in demselben Sinne ist der Ausdruck 5 Mos 1,39 gebraucht); dann wird er auftreten und die Segenszeit wird anbrechen.« (Das Alte Testament, S. 595f.) Das »Gelächter« ist ein die Segenszeit ankündigendes Motiv (vgl. Textband I, S. 70²⁰ mit Kommentar, S. 111³¹ mit Kommentar u. S. 111¹⁸⁻¹⁹).

317 10–11 da er Schafzüchter war] Jaakob denkt daran, dass hebr. Rahel »Mutterschaf« heißt.

13 »das Lamm«] Anspielung auf Christus, das »Lamm Gottes« (Joh 1,29). Das Symbol des Lammes bezieht sich auf das Opfertier im Alten Testament, besonders auf die Pessach-Lämmer.

19–20 es werde sie alle besiegen] Antizipation des Sieges des Lammes in Offb 19.

20–21 Menschen auf der ganzen Erde] Hs.: »Menschen und auf der ganzen Erde«.

21 ein Reis und einen Zweig] Gemäß Jes 11,1; siehe auch Textband I, S. 68³¹ mit Kommentar. Die Anspielung auf das von Michael Praetorius vertonte Lied »Es ist ein Ros' [= Reis] entsprungen / Aus einer Wurzel zart« (1609) ist hier unüberhörbar (siehe: »aus der zartesten Wurzel gebrochen«, S. 317²²).

24 des Weltenfrühlings] Thomas Mann übernahm den Begriff von Jeremias; vgl. den Kommentar zu S. 68³⁰.

- 317 26 mit dem Stabe seines Mundes.] Nach Jes 11,4: »[...] und wird mit dem Stabe seines Mundes die Erde schlagen und mit dem Oden [sic] seiner Lippen den Gottlosen töten.«
 30 Reichtumssegen] Segenszeit-Motive sind nach Jeremias: »Helle Augen, Behaarung, Genesung [...], Lachen, Auffahrt aus der Unterwelt, Totenerweckung, Fruchtbarkeit, Reichtum, Milch und Honig, Verwandlung der Wüste in das Paradies [...], Sammeln der Zerstreuten, Sieg und Friede.« (Das Alte Testament, S. 682)
- 318 3-4 womit dann] Hs.: »womit denn«.
 19-20 Dabei heißt es ausdrücklich,] So in Gen 33,7.
- 321 8 die berühmte Geschichte] Vgl. Gen 30,25-43.
 11-12 Hirtenanschlägigkeit] Anschlägig (norddt.) erfinderisch, pfiffig, listig.
 16 nicht die vorhandenen] Die Bibel und bin Gorion (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 142) meinen den vorhandenen Bestand an gesprengelten Tieren.
- 323 16-17 der betrogene Teufel] Ein weitverbreitetes literarisches Motiv, das schon im mittelalterlichen Mysterienspiel wie in vielen Märchen und Sagen erscheint. Es findet sich auch in Friedrich Rückerts gleichnamigem Gedicht, welches das Märchen Der Bauer und der Teufel der Brüder Grimm variiert. Auch Goethes Mephisto ist ein betrogener Teufel. Vgl. die Kommentare zu S. 111²⁴⁻²⁵ u. 291³⁻⁴.
- 324 6 Der Einfall] Hs.: »Die Konzeption«.
 8 er war] Hs.: »sie war«; vgl. den vorangehenden Kommentar.
 13-14 das Phänomen des mütterlichen Sich-versehens] Genetisch ist ein solches Verfahren nicht möglich. Der Autor hält sich hier an die Vorgaben der Bibel. Wichtig ist ihm allerdings der Aspekt des »Versehens«; so ist Jaakob versehentlich Segensträger, der den Segensbetrug mit dem Versehen der Hochzeitsnacht bezahlte (vgl. auch den Kommentar zu S. 325¹⁴: »hundsköpfigen Lea«).
 21 Sympathiezauber] »Sympathiezauber« bezieht sich auf ein magisches Verfahren, das sowohl als Schutz- als auch als Schadenzauber angewendet werden kann, also hinsichtlich »weißer« oder »schwarzer« Magie neutral ist. Eine mit Nägeln durchbohrte Fi-

gur z. B. schädigt den Dargestellten durch Sympathiezauber (was dem Bild geschieht, soll den Menschen selbst treffen). Sympathiezauber wirkt durch Ähnlichkeit (mit Bildern) oder durch Kontakt (z. B. mit einer Haarlocke, einem Taschentuch usw.). In Jaakobs Fall beruht der Sympathiezauber auf der Ähnlichkeit der gefleckten Birkenrinde mit den gefleckten Schafen.

- 325 3 obgleich sie selber] Hs.: »ob sie gleich selber«.
 14 hundsköpfigen Lea] Lea, mit der Jaakob in der Hochzeitsnacht versehentlich zeugte, erhält das Attribut des versehentlich gezeugten Gottes Anup.
- 326 1 Der Diebstahl] Kapitelüberschrift und -einteilung fehlen in Hs.
 12 mürrische – Äußerungen] Hs.: »mürrische Äußerungen«.
- 328 3–4 wie gestern und ehegestern] Nach bin Gorion: »Und Jakob schaute in das Angesicht seines Oheims, und siehe, es war nicht, wie es gestern und vorgestern gewesen war.« (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 143)
 13 Da wußte Jaakob genug] Es gehört zum Konzept von Jaakobs »Gott im Werden«, dass dieser erst die Abreise befiehlt, nachdem Jaakob ohnehin schon alles weiß.
- 329 4–5 mit allen Kräften] Hs.: »mit allen meinen Kräften«.
 8 Beth-el] Hs.: »Beth-El«; so auch im Folgenden.
 17–18 über das Wasser in meiner Väter Land] Gemeint ist der Euphrat, wie S. 330²² zeigt; auch die Bibel erwähnt das Überschreiten des Euphrat (vgl. Gen 31,21). Das »Land der Väter«, Gilead, liegt östlich des Jordan zwischen dem See Genezareth und dem Toten Meer.
- 332 1 Die Verfolgung] Weder Kapitelüberschrift noch -einteilung in Hs.
 2 nämlich] In Hs. nicht getilgt, aber darüber mit Bleistift: »nun«.
 9 erfuhr er es] Hs.: »erfuhr es«.
 24 Sieben Tage, so steht es fest, brauchte Laban] Gemäß Gen 31,23. Zu diesem Zeitpunkt war Jaakob bereits dreizehn Tage und mehr unterwegs: Drei Tagereisen brauchte die Kunde von Jaakobs Abreise zu Laban, und drei Tage benötigte dieser zurück zum Hof. Insgesamt dauert die »Eliezer«-Reise etwas »mehr als siebzehn Tage[]« (vgl. S. 318¹⁴). Die Flüchtigen sind also noch etwas über

drei Tagereisen von ihrem Ziel Sichem bzw. Hebron entfernt, was mit ihrer Position im Gilead-Gebirge nahe dem Jordantal exakt »in Ordnung ist und übereinstimmt« (S. 333¹⁰).

332 28 Jordan] Hs.: »Jarden«; so auch S. 333²².

28–29 Meer des Lot oder das Salzmeer] Vgl. Benzinger: »Ihren tiefsten Punkt erreicht die Jordanspalte im Toten Meer. Bei den heutigen Arabern heißt es gewöhnlich Bahr Lût »Lotsee«, die Israeliten nannten es »Meer der Wüste« [...] oder »Salzmeer« (Archäologie, S. 16).

333 7 wir selbst sind hinabgefahren] Dies bezieht sich zunächst auf die »Höllenfahrt«, die Fahrt in die »Brunnentiefe« der Frühgeschichte, in die der Erzähler den Leser eingeladen hat, doch ist auch eine über die Fiktion hinausweisende autobiographische Anspielung denkbar: Thomas Mann war vom Februar bis April 1930, als Die Geschichten Jakobs etwa zur Hälfte geschrieben waren, selbst in Ägypten und Palästina. Seine Eindrücke waren also noch ganz frisch.

8–9 Abendstrände ... Lotmeeres] Hs.: »Abend-Strände« [...] »Lot-Meeres«. – Gemeint ist das Westufer des Toten Meeres.

11 Morgen] Osten.

13 ihm abgewonnen im Beischlaf] Der Inzest wird in Gen 19,30–38 geschildert.

29 ins heiße Ghor des Stromes] Südliche Hälfte des Jordantals zwischen dem See Genezareth und dem Toten Meer. Thomas Mann kannte Benzingers Beschreibung: »Noch wärmer ist das Rôr [= Ghor], das in jeder Beziehung eine Sonderstellung einnimmt. Eingeschlossen von hohen Felswänden wird die über dem Jordantal schwebende Luftsäule gewaltig erhitzt. Die Sonnenstrahlen werden von den hellen Felswänden zurückgeworfen und tragen so noch mehr zur Erhöhung der Temperatur bei.« (Archäologie, S. 20)

334 16 nicht anders als] Hs.: »nicht anders denn«.

22 Lehrer und Kommentatoren] Den Bibelbericht Gen 31,24 kommentiert bin Gorion: »Gott kam zu Laban, dem Syrer, im Traume des Nachts. Dies ist eines der zwei Male, da der Herr um seiner

Gerechten willen sich dazu herabließ, Unflätigen zu erscheinen.«
 (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 80)

- 336 14 Menschensohn] Im Neuen Testament Hoheitstitel von Jesus.
- 337 10 baß] Komparativ eines Adjektivs, dessen Positiv verlorengelangen ist, in der Bedeutung: gut, trefflich, vorzüglich.
 28 Hilfe] Hs.: »Hülfe«.
- 338 13 *has't nicht für Raub gehalten*] »Nicht für Raub halten« oder »achten« ist eine seltene Wendung, die meist mit »nicht für unter jemandes Würde halten« erklärt wird. Sie geht auf Luthers Übertragung von Phil 2,5–7 zurück: »Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war, Welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er's nicht für einen Raub, Gott gleich sein, Sondern äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an [...].«
 19 *der sei des Todes*] Jeremias kommentiert, dass Jaakobs Spruch die Kenntnis des Codex Hammurapi, § 6, voraussetze: »Wenn jemand Besitz von Gott (Tempel) oder Hof (König) stiehlt, so soll er getötet werden.« (Das Alte Testament, S. 296)
- 339 16 *desto geneigter also war*] Hs.: »desto geneigter war«.
- 340 6 *von fratzenhafter Schönheit*] Von maskenhafter Schönheit (es liegt also kein Oxymoron »hässliche Schönheit« vor).
 18–19 Brettspiel »Böser Blick«] Brettspiele waren schon im Alten Orient einschließlich Ägyptens bekannt. In einem Zeitungsartikel *Ur in Chaldäa* berichtet Prof. Dr. Eckhard Unger von der Universität Berlin über die Ausgrabungen in Ur durch Hall und Woolley: »Man entdeckte in den Gräbern ein silbernes Ruderboot, Brettspiele aus Muschel, Perlmutter, Lapislazuli, das »Böse-Blick-Spiel, Felder mit weidenden Rindern und Haustieren, mit kämpfenden Löwen und Hirschen, mit der Glücksblume, dazu auch Spielsteine von ähnlicher Art wie die Spielfelder.« Thomas Mann unterstrich Teile dieser Passage und schnitt den Artikel aus, so dass sich weder die Quelle noch das genaue Veröffentlichungsdatum – fest steht allerdings das Jahr 1929 – ermitteln lassen. (TMA: Mat. 4a/77)
 Das silberne Ruderboot und das Spielbrett sind abgebildet bei Woolley, *Ur und die Sintflut*, Tafel 9.

- 341 19 unmustern] Unpäßlich; »unmustern« als Adjektiv ist zwar besonders im 18. Jahrhundert in Gebrauch, jedoch im DWb nicht belegt.
- 21–22 heiß und kalt] Meissner: »Die Begleiterscheinung der meisten Leiden ist das ›Fieber‹, dessen verschiedene Stadien durch mannigfache Ausdrücke wiedergegeben werden [...]. Hitze wechselt mit ›Kälte‹ (kuṣṣû) und ›Schüttelfrost‹ [...]« (Babylonien II, S. 287).
- 25 Zahnwurm] Meissner: »Der Zahnschmerz wurde [...] nach der Anschauung der alten Orientalen durch einen ›Wurm‹ hervorgehoben. Der ›lockerte‹ den Zahn und brachte ihn schließlich zum ›Ausfall‹.« (Ebd. S. 289)
- 25 Beule] »Nichts seltenes waren auch im alten Orient ›Geschwülste‹ (bubultu), ›Beulen‹ (uplu) und ›Geschwüre‹ (malû), die unter Entwicklung von ›Schorf‹ (tal'itu) oft nur schwer heilten.« (Ebd.)
- 342 7–8 seine Mühle hatte nun Oberwasser] »Oberwasser haben« (figurativ: im Vorteil sein) ist tatsächlich ein Müller-Idiom: Das Oberwasser ist das zum Radantrieb verwendete Wasser, das unter Ausnutzung von Fließgeschwindigkeit und Gravitationskraft von oben auf das (oberschlächlige) Wasserrad fällt, während das unterschlächlige Wasserrad allein von der Fließgeschwindigkeit angetrieben wird.
- 25–27 Ich ... Bänkerjoch] In Hs. mit Bleistift eingeklammert.
- 28 Rose im Tale Saron] Benzinger: »Schon im Altertum galt die Ebene Saron als fruchtbar und blumenreich [...] und als gutes Weideland« (Archäologie, S. 13). Als biblische Belegstellen gibt Benzinger Jes 33,9, 65,10 und 1 Chr 27,29 an, ferner das Hld 2,1, welches lautet: »Ich bin eine Blume des Sarongefildes, eine Lilie der Täler.« (Siehe auch Glossar S. 1658, Eintrag »Saron«.)
- 29 Tiefebene Jericho] Galt als fruchtbar; vgl. Benzinger: »Die letztgenannte Oase [Oase von Phasaelis], im A.T. als ›Gefilde von Jericho‹ erwähnt, gehört schon zum Mündungsgebiet des Jordan.« (Archäologie, S. 16)
- 29–30 Deine Ziegen ... Schafe Zwillinge.] Siehe den Kommentar zu S. 240_{6–7}.
- 343 7 liebst du mich nicht schwören] Siehe den Kommentar zu S. 27_{17–18}.

344 10–11 einen Stein aufrichten] An kultischen Steinanordnungen unterscheidet Benzinger (*Archäologie*, S. 39f.) die Menhire (hebr.: *Masseben*), säulenartig aufgerichtete Steinblöcke, welche die Präsenz Gottes symbolisieren, die Dolmen (»Steintische«) in der Funktion als Grabplatten oder Opfertische sowie die Kromleche (kultische Steinkreise).

13–14 daß wir essen vor Gott und uns vertragen] Jeremias berichtet über den Brauch des Vertragsopfers: »Es wird gesagt, der Bock sei weder als Schlachtopfer noch als Sühneopfer herbeigebracht, sondern zur Besiegelung der Eidschwüre.« (*Geisteskultur*, S. 405) Vgl. auch den nachfolgenden Kommentar.

20 Hammelgericht mit dem Fettschwanz] Beim biblischen »Dankopfer« gehört der Fettschwanz zu den Gott gewidmeten Teilen (vgl. Lev 3,9). Da Laban und zum Teil Jaakob den Fettschwanz essen, handelt es sich um ein biblisches Versöhnungs- oder Friedensmahl, das dem babylonischen Vertragsmahl entspricht.

28 Mahl] Hs.: »Mal«; es besteht die Möglichkeit, dass der Autor ursprünglich an das aufgerichtete Steinmal (*Massebe*; vgl. S. 416¹⁷) dachte, dass also das -h- entweder irrtümlich in den Druck geraten oder erst nachträglich als »Vertragsmahl« interpretiert worden ist.

345 4 sagt das Wort] Ähnlich schon bei Am 5,19. Thomas Mann zitiert allerdings bin Gorion, der dem Gedanken die Präganz eines Sprichwortes verleiht: »Glaubt ein Mensch einem Löwen entronnen zu sein, so begegnet er einem Bären.« (*Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 60; vgl. auch TMA: Mp XI 1a, Bl. 181)

5–6 Und nun kam der Rote.] Die Begegnung mit Esau wurde bereits im Kapitel Esau (S. 95–103) vorweggenommen.

7 Benoni] Die Überschrift fehlt in Hs., jedoch macht ein größeres Spatium den Beginn eines neuen Abschnitts kenntlich.

8 in Jaakobs Reisezuge] Mit dem neuen Kapitel erfolgt ein zeitlicher Schwenk von vier Jahren. Der Reisezug ist nicht mehr derjenige von Charran zurück nach Kanaan, sondern derjenige der Abreise aus dem zerstörten Sichem. Die Chronologie der Ereignisse ver-

läuft folgendermaßen: Nach der Trennung von Laban überquert Jaakob den Jabbok, wo er mit dem Engel kämpft. Danach trifft er auf Esau und seine vierhundert Mann. Statt ihm zu folgen, wendet sich Jaakob gegen Sichem, wo er für vier Jahre seine Herden weidet, bis es zur ›Geschichte Dina's‹ kommt. Jaakob ist nun wieder auf der Flucht vor den Rächern des zerstörten Sichem. Hier setzt die Handlung des Kapitels ein.

- 345 25–26 *Tragödie der nichtangenenommenen Tapferkeit*] Während Isaak als das nicht angenommene Opfer die ›Zivilisierung‹ Jahwes symbolisiert, wird der Tod Rahels mittels der nachfolgenden Anspielung als eine Hiob-Plage und somit als Zurechtweisung menschlicher Hybris durch die unerschöpfliche Weisheit Gottes dargestellt. Dies wiederholt sich in noch viel stärkerem Maße beim vorgeblichen Tod Josephs. Erst dann wird Jaakob seine Lektion gelernt haben.

32 »was tust du?«] Vgl. Ijob 9,12: »Siehe, wenn er [Gott] geschwind hinfährt, wer will ihn wiederholen? Wer will zu ihm sagen: Was machst du?«

- 346 14 *vermessener Wille*] Hs.: »hybrider Wille«.

31 *zeitrechnerische Wachsamkeit*] Sie steht der mythischen Wiederholbarkeit der Ereignisse und Personen (vgl. die stehende Figur des Eliezer) entgegen. Im ägyptischen On (Heliopolis) wird Joseph zum ersten Mal mit der exakten Zeitmessung bekannt: Die Priester zu On »hatten zuerst die Zeit geteilt und gemessen und den Kalender verfaßt [...]. Denn vordem hatten die Menschen in blinder Zeitlosigkeit, maßlos und unaufmerksam dahingelebt« (Textband II, 751^{23–28}). Damit wird die ›heilige‹, mythisch-zyklische durch eine ›profane‹ geschichtliche-lineare Zeitvorstellung abgelöst.

- 348 16 *Söhne ... Tierkreistempel*] Der Zusammenhang der Jakobsöhne mit den Tierkreiszeichen wird bereits im Jakobssegen (vgl. Gen 49) hergestellt. »Daß die Sprüche des Segens Jakobs auf die zwölf Tierkreiszeichen anspielen, ist längst erkannt worden. Der gegenwärtige Text, dessen Redaktor den Sinn nicht mehr verstan-

den hat, läßt die Motive nicht mehr überall klar erkennen.« (Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 343f.) Im Glossar sind die Zuordnungen der Tierkreissymbole zu den Namen angegeben.

348 25 Kirlaw] Der Monat Kislew beginnt in der Regel zwischen Mitte und Ende November und dauert 29 (als Schaltmonat 30) Tage. Sowohl ED als auch Hs. weisen eine irrtümliche Schreibung auf, die auf den Brief von Jakob Horovitz an Thomas Mann vom 17.7.1927 zurückgeht. Horovitz verfasste den Brief zwar in deutscher Kurrentschrift, schrieb aber Fremdwörter, insbesondere die babylonisch-hebräischen Monatsnamen, in eigenwilligem Latein, in dem das »s« wie ein »r« erscheint (siehe Arbeitsmaterialien; TMA: 4a/95).

349 24 Stiere lähmen] Form der Kastration: »bei den pferden ist ›das lähmen‹ oder ›die lähmung‹ eine art des wallachens, da man ihnen die samenadern mit einem hölzernen hammer zerquetscht.« (DWb 12, Sp. 76) Es handelt sich hier um eine rhetorische Abschwächung des »Männer-Erschlagens«. Andererseits werden Schimeon und Levi damit in den mythischen Rang der »Dioskuren« Gilgamesch und Enkidu erhoben. Den Zusammenhang erläutert Jeremias: »Als Dioskuren fanden wir sie bereits bei der Rache für die Schändung ihrer Schwester Dina [...]. Sie töteten in ihrem Zorne den Mann [...] und verstümmelten den Stier [...], wie die Dioskuren Gilgameš und Engidu im Gilgameš-Epos, dessen zwölf Gesänge ebenfalls mit dem Tierkreis zusammenhängen, den Himmelsstier verstümmeln und vorher den Tyrannen (Humbaba) töten.« (*Das Alte Testament*, S. 345) Der sterbende Jaakob wird bei seinem Segen darauf zurückkommen (vgl. Textband II, S. 189¹²⁻²¹).

33 Ellul] August/September; da die altorientalische Zeitrechnung (wie heute noch die jüdische) im Frühling begann, handelt es sich um den sechsten Monat.

350 4 Schaukelbewegung des Kamelrittes] Verursacht durch den kameltypischen Passgang.

7 an einen Stein rührte] Vgl. Textband I, S. 303^s mit Kommentar.

- 350 22 hilflos] Hs.: »hülflos«.
- 29 schwärzlichen Sternenstein] Meteorit; vgl. Textband I, S. 91²²⁻²³ mit Kommentar.
- 31 überschwenglichen] Hs.: »überschwänglichen«.
- 351 3 Libationen] (röm.) libatio: Trankopfer. »Die Weinlibation spielte [in Israel] nicht dieselbe Rolle wie in Babylonien. Als selbständiges Opfer wird sie nur Gen 35 14 erwähnt, dagegen fehlte sie beim Opfermahl nicht [...]. Die Wasserlibation ist für das Altertum durch I Sam 7 6 II Sam 23 16 bezeugt.« (Benzinger, *Archäologie*, S. 359)
- 9 Ja] Hs.: »Jah«.
- 11 Gottestisch] Benzinger beschreibt den Altar von Petra, der »durch einfache Zurichtung zum Gottestisch gemacht« wurde: Er »hat eine ganz hinaufführende Treppe an der Nordseite, etwa in der Mitte der Oberfläche eine runde Vertiefung von 1,11 m Durchmesser und etwa 0,06 m Tiefe, in deren Mitte eine zweite runde Vertiefung von 0,44 m Durchmesser etwa 0,05 m tief eingehauen ist. Die große Vertiefung hat in einer Rinne einen Abzugskanal. [...] Sicher scheint nur zu sein, daß nirgends Spuren auf einen Feueraltar hinweisen, auf dem das Opfer verbrannt wurde, und daß die Vertiefung auf dem südlichen Felsblock eine Spendschale war.« (*Archäologie*, S. 319 mit Abb. 405)
- 13 mußte] Hs.: »mußten«.
- 15 sahen ihm zu] Hs.: »sahen |ihm| zu«; d.h., »ihm« ist getilgt.
- 24 Hörner an den vier Ecken] Einen solchen Opfertisch beschreibt Ez 43,15. Nach Benzinger sind die Hörner »am Altar (an seinen vier Ecken)[...] stets das Heiligste am Altar gewesen und geblieben: an sie wird das Opferblut gestrichen [...] und sie umklammert der Flüchtling, der das Asylrecht des Altars sucht [...]. Ursprünglich sind sie die Mondhörner, das zeigen die Kopfbedeckungen der Götter auf altbabylonischen Siegeln, die ebenfalls Mondsicheln haben. Wo Mondkult herrschte, blieben sie dies wohl auch. Im babylonischen Mardukkult sind es Stierhörner geworden, denn der Stier ist Symbol Marduks (Ba'als usw. [...]). [...] Der Räucheraltar von Taánnak hat Widderhörner, und zwar in einer Form,

die schon etwas stilisiert ist unter dem Einfluß der Spirale. Die Verwendung des Widderhorns bedeutet eine Opposition des Jahwismus gegen den Mondkult.« (Archäologie, S. 320) Den jahwistischen, korrekter: den elohistischen Widderkult hat Thomas Mann mit Isaaks letzten Stunden verbunden (siehe das Kapitel Urgeblök; Textband I, S. 140-143). Dort wird auch explizit »vom Tiere, das Gott war, dem Widder nämlich, des Stammes Gott-Ahn« (S. 141³²⁻³³) gehandelt. Nach Goldberg besteht ein etymologischer Zusammenhang zwischen »El« und dem »Widder«: »Das Wort El hängt etymologisch mit ejal »mächtig« und ejalut »die Macht« zusammen, ein Wort, mit dem auch ajil »der Widder«, nämlich das »starke Tier« stammverwandt ist.« (Hebräer, S. 106)

352 9 in seinen ... Mienen] Hs.: »in seiner [...] Miene«.

15 sowohl als] Hs.: »sowohl wie«.

16-17 Samim und Besamim] (hebr.) Im Brief an seine französische Übersetzerin Louise Servicen vom 5.4.[?].1934 erläutert der Autor die beiden hebräischen Begriffe: »Die Worte »Samim und Besamim« bezeichnen Gewürze, die den Brandopfern beigemischt wurden, so daß der Rauch davon duftete. Ihre Zusammensetzung ist unbekannt, es handelt sich aber ebenso wie bei dem »Mehle Scholet« um original-hebräische Ausdrücke, die Sie unverändert in die Übersetzung aufnehmen können. Ebenso verhält es sich mit dem gelegentlich erwähnten Brote »Kemach.« (DüD II, 152) Die Begriffe fand Thomas Mann bei Goldberg: »Unter dem sog. »Räucherwerk« wird eine Zusammenstellung von Drogen (Samim) und Gewürzen (Besamim) verstanden, (denen wie beim Tieropfer Salz hinzugesetzt wird, und) die auf einem besonderen, nur für diesen Zweck bereitgestellten »Misbeach« verbrannt werden.« (Hebräer, S. 166)

353 22 Jebus ... Uru-schalim] Hs.: »Uru-Schalim«. Zur Baugeschichte Jerusalems schreibt Benzinger: »In den Amarnabriefen [...] begegnet uns die Stadt unter dem Namen Urusalim. [...] Der »König« der Stadt, 'Abdichiba, ist tributpflichtiger Beamter des Pharaos.« (Archäologie, S. 29) Ähnlich Jeremias: »Von besonderem Interesse

sind die Briefe aus Urusalim (Jerusalem). Dort regiert ein Offizier und ›Hirte‹ [. . .] Putihēpa, der seinem Namen nach von Haus aus ein Hettiter ist, im Auftrag des ägyptischen Pharaos.« (Das Alte Testament, S. 204)

- 353 24 Ammun] Hs.: »Amun«; entsprechend auch S. 354s.
 25–26 wohl auch] Hs.: »auch °wohl°«.
 27 Beth-el] Hs.: »Betel«.
 29 Haus des Lachama] Thomas Mann orientiert sich an Jeremias, der Bet-Lahama/Bethlehem mit »Haus der Gottheit Laḥama« wiedergibt (Das Alte Testament, S. 205) und dabei Lachama als männlich annimmt (ebd. S. 254). Tatsächlich ist Lachama eher eine weibliche Fruchtbarkeitsgöttin. Siehe auch Glossar S. 1606 u. 1635, Einträge »Beth-Lahama« und »Lachama«.
 29 Beth-Lachem] Hs.: »Bet-Lachem«; so auch sonst in diesem Kapitel.
- 354 8 Räucherern des Lachama] An Helen T. Lowe-Porter am 18.1.1934: »[. . .] ›Räucherer‹ hat hier ähnlichen Sinn wie auf Seite 178 [siehe Textband I, S. 160₁₋₂] in Esaus Mund, es bedeutet Priester, derjenige, der Rauch- und Brandopfer der Gottheit darbringt. Lachama ist die wenig bekannte kanaanäische Gottheit, deren Name vermutlich in dem Namen Bethlehem, Beth-Lachem vorkommt.« (DüD II, 143) Siehe auch Glossar S. 1635, Eintrag »Lachama«.
 16 die umringte Siedlung] »[D]ie Hügelstätte Luz mit ihrem heiligen Steinkreise« (S. XXXVIII₃).
 20 Zur Rechten, hinter einer Mauer] Die nachfolgende Ortsbeschreibung der Todesstätte Rahels ist inspiriert durch die Abbildung »Das Grab der Rahel mit Blick auf Bēt Dschala« (Preiss/Rohrbach, Palästina, Farbtafel X, nach S. 103); siehe die Abb. hier S. 755.
- 355 3 Gutäerin] Thomas Mann an Louise Servicen, 5.4.[?] 1934: »Die Gutäer sind Bewohner des Berglandes nördlich von Babylonien, dessen Name im Deutschen Gutium geschrieben wird. Ich bin nicht in der Lage zu beurteilen, ob für Gutäerin die französische Form ›Goutienne‹ korrekt ist, ich vermute es aber.« (DüD II, 152)
 14 erwiderte Jaakob leicht] Hs.: »erwiderte Jaakob bleich«.



»Das Grab der Rahel mit Blick auf Bêt Dschala«
 (Preiss/Rohrbach, Palästina, Farbtafel X; vgl. den Kommentar zu S. 35420.)

- 355 16–18 »Ihr habt uns geschaffen . . . Unglück.«] Zitiert nach Jeremias (Das Alte Testament, S. 43f.), der vermutet, dass dieser Beschwörungstext bei Geburten rezitiert wurde. (In anderer Übersetzung erscheint der Text auch bei Mereschkowskij, Geheimnisse, S. 173.)
- 25–26 soll dein Auge nicht auslaufen] Thomas Mann entdeckte den Spruch »Dein Auge wird nicht eher auslaufen, als bis du Tausende und Abertausende von ihm Gezeugter gesehen hast« bei bin Gorion (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 113f.), und beschloss, ihn im Sinne eines Sprichworts zu verwenden: »Dein Auge wird nicht eher auslaufen, als bis du das u. das gesehen hast. Sprichwörtlich« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 187).
- 26 erschaut] Hs.: »erschaut«.
- 356 8 Barke des Mondes] Der Mond bzw. die Mondsichel ist ein Mariensymbol, abgeleitet von Offb 12,1–2: »Und es erschien ein groß Zeichen im Himmel: ein Weib, mit der Sonne bekleidet, und der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupt eine Krone von zwölf Sternen, Und sie war schwanger und schrie in Kindesnöten und hatte große Qual zur Geburt.« Des Weiteren ist der »Barken-

mond« eine Eigenschaft südlicher Breiten: »Wenn der Neumond, der in den südlichen Breiten quer liegt und wie ein am Himmel schwimmender goldener Kahn erscheint, wird das kultisch angesehen als feierliche Besteigung der Barke durch die Gottheit im Tempel von Ur.« (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 361, der in diesem Zusammenhang den Neumondjubiläum beschreibt.)

356 29–30 Raum für uns ist in der Herberge] Der Vergleich Rahels mit Maria setzt sich fort: »Und sie [Maria] gebar ihren ersten Sohn und wickelte ihn in Windeln und legte ihn in eine Krippe; denn sie hatten sonst keinen Raum in der Herberge.« (Lk 2,7)

30 Wehmutter] DWb: »in gehobener nhd. prosa hilft ›wehmutter‹ das nüchterne alltagswort ›hebamme‹ vermeiden« (Bd. 28, Sp. 146). Das Wort scheint von Luther in die Schriftsprache eingeführt worden zu sein, wofür auch spricht, dass es hauptsächlich bei protestantischen Autoren Verwendung fand.

357 8 Ansichten] Hs.: »Absichten«.

24–25 Der Name »Ben-Oni« aber bedeutete für den Wissenden] Hs.: »Der Name Ben-Oni aber war eine Anspielung auf die Sonnenstadt On in Ägypterland, die das Haus war Usiri's, des Herrn der Toten und Benoni bedeutete für den Wissenden«. – Den Verweis auf die Sonnenstadt On hat Thomas Mann mit Recht gestrichen. Ben-oni heißt hebräisch »Sohn meines Elends« oder »meines Leidens« und hat mit On (Heliopolis) nichts zu tun. Vgl. Gen 26,14: »lō' 'akáltî b'ōnî mimménnû«: in meinem Elend habe ich davon nicht gegessen. Die Anspielung auf den Tod ist also noch viel deutlicher, als Thomas Mann das klar war.

358 3 ist es, daß] Hs.: »ist, daß«.

12–13 Arbeit am Göttlichen] Das ist das Thema des Kapitels *Wie Abraham Gott entdeckte* (Textband I, S. 400–411). Jaakob geht hier ganz in den Spuren seines Ahnen.

18 Nachtwache] Vgl. S. 49¹⁵.

359 1–2 Lu, lu, lu!] Hs.: »Lu, lu, lu!« (Die Anführungszeichen betonen den Zitatcharakter der Freudensbezeugung; vgl. S. 188¹² mit Kommentar.)

359 8 verzeihe] Hs.: »verzeih[e]«.

15–16 daß ich die Teraphim stahl] Der Diebstahl erscheint in den Joseph-Romanen immer wieder als unterweltlicher Akt. Vgl. Jeremias: »das Diebstahl-[...]Motiv gehört ebenfalls zur Unterwelt. Der Repräsentant des Punktes im Kreislauf, der in die Unterwelts-hälfte führt (Westpunkt, Nabû-Hermes), ist der Gott der Diebe. Jakob stiehlt bei Laban [...]; ebenso Rahel [...] Umgekehrt gilt das in die Unterwelt Geratene als ein Gestohlenes. Joseph gilt in Ägypten als gestohlen« (Das Alte Testament, S. 318). Thomas Mann übernimmt dies fast wörtlich S. 187⁸⁻⁹: »gestohlen zur Unterwelt«. Im Brief an Jakob Horowitz vom 11.6.1927 bekennt Thomas Mann: »[...] außerdem neige ich wirklich dazu, mit dem von Mythologie freilich allzu besessenen Jeremias in dem »gestohlen« ein mythisch-unterweltliches Motivwort zu sehen [...]« (DüD II, 96). Dadurch, dass Rahel die Teraphim aus der Gruft im Hause, aus der Unterwelt Labans stiehlt, wird sie selbst deren Opfer – wie Persephone durch den Genuss der Granatkerne: so wird der frühe Tod Rahels mythisch motiviert.

30 mischten Staub mit Wasser] Benzinger: »Unter den Trauergebärden ist die gewöhnlichste das Zerreißen des Oberkleids [...] und das Tragen des Trauergewands [...]. Man setzte sich in Staub und Asche und bestreute sich damit [...]; man schlug sich auf Brust und Hüften« (Archäologie, S. 134).

32 »Weh um die Schwester«] In seiner Schilderung der hebräischen Trauergebräuche erwähnt Benzinger auch diese von Flötenspiel begleitete Trauerformel (vgl. Archäologie, S. 134). Vgl. dazu auch Jer 22,18.

360 3 Migdal Eder] Zu »Migdal« siehe den Kommentar zu S. XXXV²⁵. Der biblische Ort wird in Gen 35,21 erwähnt.

DER JUNGE JOSEPH

Erstes Hauptstück: Thot

365 1–2 ERSTES HAUPTSTÜCK ... Schönheit] Die Überschriften fehlen in Hs.

1 Thot] Das erste Kapitel im ›Bildungsroman‹ des jungen Joseph hat bezeichnenderweise den Namen der ägyptischen Mondgotttheit (siehe Glossar S. 1668) zum Titel: Vorläufer und Parallelfigur des griechischen Hermes, in dessen Spuren sich Joseph immer mehr bewegen wird – immer weiter fort von der ursprünglichen mythischen Rolle des Tammuz-Dumuzi-Adonis. Im Zeichen Thots vollzieht sich Josephs »Unterricht« (zweites Kapitel) im »Lesen und Schreiben« (Textband I, S. 380²⁸), in der Rechen- und Messkunst – welche in die ›Zuständigkeit‹ von Thot-Hermes fallen – und in den ›hermetischen‹ Wissenschaften (ausgehend vom spätantiken *Corpus hermeticum*): aus »Thot dem Dreimalgroßen«, wie er u. a. in späten ägyptischen Tempelinschriften oft genannt wird, wurde in der griechischen Überlieferung Hermes Trismegistos. Neben der Schreibkunde zählen die Astronomie, die Theologie und die Philosophie zu den hermetischen Wissenschaften, aber auch Astrologie, Traumdeutung und Alchimie. Mit Ausnahme der Letzteren war Joseph in allen Disziplinen bewandert.

3–5 Joseph war siebzehn Jahre alt ... seines Vaters.] Vgl. Gen 37,2; Materialien und Dokumente S. 1855. Dieser Quelle folgend steht in Hs. hier und S. 365¹⁷ »siebenzehn«.

5 der Weiber] ED: »den Weibern«; der Kasusfehler wurde hier nach Hs. korrigiert.

18 der Schönste unter den Menschenkindern] Josephs Schönheit, die den Erzähler anregt, das ganze Kapitel als Essay *Von der Schönheit* anzulegen und ihr Verhältnis zum Eros zu reflektieren, wird schon in der Bibel erwähnt: »Und Joseph war schön und hübsch von Angesicht.« (Gen 39,6; Materialien und Dokumente S. 1816) Auch die jüdischen Sagen und die persischen Josef-Dichtungen von Firdusi und Dschami betonen die Schönheit des Joseph (vgl. Materialien

und Dokumente S. 1880 u. 1886), während der Koran davon kein Aufhebens macht. Erst bei Thomas Mann wird die Schönheit zum Motiv des Bruderhasses (vgl. Textband I, S. 368₂₋₃). Die Verbindung von Schönheit und »Geschlechtszauber, Anschaulichkeit der Geschlechtsidee« (S. 366₁₅₋₁₆) weist auf die erotisch bestimmte Theorie des Schönen im platonischen *Phaidros* (auf den sich schon Aschenbach in *Tod in Venedig* in seinen poetischen Paraphrasen bezieht, in denen er sich selbst zu Sokrates, Tadzio zu Phaidros stilisiert) und im *Symposion* (bes. Kap. 28f.) zurück, doch ist sie nun ganz und gar unplatonisch geprägt von der Subjektivierung der Schönheitslehre seit der – zumal englischen – Ästhetik des 18. Jahrhunderts. Edmund Burke etwa definiert in seiner Untersuchung *Vom Erhabenen und Schönen* (1757) Schönheit als »Qualitäten eines Körpers, durch die er Liebe oder eine ähnliche Leidenschaft verursacht«, und lehnt ausdrücklich die »schulmeisterliche« These ab, dass sie »in einer bestimmten Proportion von Teilen bestehe«. Ja, wie Thomas Mann bzw. sein Erzähler im Kapitel *Von der Schönheit* betont Burke, dass Schönheit »fast immer eine Idee von Schwäche und Unvollkommenheit mit sich führt«, deren Anschein sich zumal das »schöne Geschlecht« zu geben weiß, indem es z. B. lispelt oder andere Schwächen vortäuscht: »Schönheit in der Not ist vielfach die eindrucksvollste Schönheit.« (Burke, *Vom Erhabenen und Schönen*, S. 127ff. u. 149) Ganz im Sinne dieses subjektiven Schönheitsbegriffs wendet sich der Erzähler der *Joseph-Romane* (ähnlich wie Thomas Mann selbst in seinem *Platen-Essay* von 1930; vgl. GW IX, 272f. u. E III, 249f.) von der »Langeweile« und dem »Schulmeistertraum« der vom »Gesetz« bestimmten »vollkommenen Schönheit« ab (vgl. Textband I, S. 365₁₉₋₂₄). Zu Beginn der *Joseph-Romane* hatte der Erzähler das »Geheimnis« der Schönheit – im Gegensatz zu deren vermeintlicher Vollkommenheit – geradezu in der »Anziehungskraft des Unvollkommenen« gesehen (Textband I, S. 731). Nun charakterisiert er sie als »magische Gefühlswirksamkeit«, »halb wahnhaft, sehr schwankend und zerstörbar« (S. 365₂₀₋₃₆₆₂).

366 2–3 *einem schönen Körper ein garstiges Haupt*] Mit Anup (»Der Üble«), dem Jaakob im Traum begegnet, hat Thomas Mann ein drastisches Beispiel gegeben (vgl. den Kommentar zu S. 250^{26–27}). Bereits an dieser Stelle heißt es über die Erscheinung – Hermesgestalt mit Hundskopf –, dass sie »lieblich gewesen wäre, es aber mit diesem Haupte nicht war.« (S. 251^{6–7}). Dieses Thema hat Mann in der Erzählung *Die vertauschten Köpfe* (1940) noch einmal beschäftigt. Dort hat Schridaman mit »schwammiger Brust« und »Schmer um das Bächlein« einen »Körper, wie er wohl einem edlen und wissenden Haupt [...] als Zubehör und Anhängsel dient, wohingegen bei dem ganzen Nanda sozusagen der Körper die Hauptsache war und der Kopf bloß ein nettes Zubehör.« (GW VIII, 714)

6 *Betrug, Gaukelei, Fopperei*] Der Erzähler spielt hier auf die Vertauschung Rahels gegen Lea in Jaakobs Hochzeitsnacht (»im Dunkeln«) an.

10–11 *als Weiber verkleidete Jünglinge*] Urbild des – zumal in Komödie und Oper seit der Renaissance mit geradezu inflationärer Häufigkeit vorkommenden – Kleider- und Geschlechtstauschs (ein Thomas Mann besonders vertrautes zeitgenössisches Beispiel: der sich als Zofe der Marschallin verkleidende und den Baron Ochs auf Lerchenau bestrickende Octavian in Richard Strauss' *Rosenkavalier*) ist in der griechischen Mythologie die Anekdote von Herakles und Omphale. Nicht ohne komischen Einschlag berichtet Ovid von Pan, der in die lydische Königin Omphale verliebt war und versehentlich ins Bett des Herakles stieg, da dieser Omphales Kleider angelegt hatte. Behaarte Beine und ein unsanfter Stoß aus dem Bett befreite Pan von jeglichem Liebesgefühl (*Fasti* II, 305ff.). Freilich ist der darauf zurückgeführte Kleidertausch aus religiös-kultischen Zwecken älteren Ursprungs. Schon der kanaanäische Astarte-Kult kannte ihn (vgl. Textband I, S. 19^{31–32} mit Kommentar).

10–12 *als Weiber verkleidete Jünglinge ... Fräuleins in Hosen*] Zur Entflechtung von Schönheit und Sexualität wird das Motiv der Androgynie eingeführt, und zwar, wie das Folgende zeigt, mittels

Jugend als Sinnbild der Übergeschlechtlichkeit. Anekdotische »Geschichtchen« (S. 366¹⁰) zum Geschlechterrollentausch im Zeichen der übergeschlechtlich verstandenen Androgynie als Vollkommenheit finden sich zuhauf im Roman, so die ständigen Anspielungen auf virile Göttinnen (Ascherti in Hosen; S. 18²⁵ – Sphingen mit Weibesbrüsten und Männerkinnbart; vgl. S. XXII¹⁶⁻¹⁷ – die bärtige Ishtar; S. 434²²⁻²³) und Männer in Weiberkleidern (vgl. Textband II, S. 1598³³⁻¹⁵⁹⁹¹). »Denn etwas Gottesfestliches ist es um solchen Tausch von alters, wenn sich in Weibertracht ergehen die Männer und im Kleide des Mannes das Weib und die Unterschiede dahinfallen«, sagt Mut-em-enet ganz im Sinne Thomas Manns (Textband II, S. 116²⁶⁻²⁹). Und nicht zu vergessen Joseph selbst, der gerne in das Kleid seiner Mutter, die Ketônêt passîm, schlüpft. So wird also Josephs »Schönheit« als Androgynie der Jugend gedeutet – als die Vollkommenheit der Doppelgeschlechtlichkeit (die durch die Figur des Peteprê von der »hässlichen« Geschlechtslosigkeit kontrastiert wird). Thomas Manns Schönheitsverständnis ist also gerade nicht geprägt von Kants »interesselosem Wohlgefallen«, sondern im Gegenteil vom geschlechtlichen Doppelinteresse. Der ästhetische Reiz mancher Hosenrollen in Oper und Theater mag auf diesen Gesichtspunkt zurückzuführen sein.

366 30–31 Schönheit ... zwischen dem Männlichen und Weiblichen] Die geschlechtliche Ambivalenz (Androgynie) des Schönen ist ein in seinen Essays häufig variiertes Lebensthema Thomas Manns – zumal hinsichtlich der Psychologie des Künstlers –, das zweifellos durch seine eigene ambivalente erotische Natur bedingt ist. Siehe das Zitat aus seinem Schopenhauer-Essay im Kommentar zu S. LVI⁴⁻⁵, wo Thomas Mann die »Androgynie« des Mondes als »kosmisches Gleichnis« des künstlerischen »Mittlertums« erläutert. Vgl. auch seinen Brief an den Mediziner Paul Orłowski vom 19. Januar 1954, in dem er sich mit der Sexualität Goethes und Schillers auseinandersetzt und die These Orłowskis von Goethes »Bisexualität« zwar zurückweist, doch die Überzeugung vertritt, jener sei mitnichten

»hochgradig ›männlich‹, schon als Natur-Muttersöhnchen nicht – im Gegensatz zu der emanzipatorischen Über-Männlichkeit Schillers, bei der man nun wieder unwillkürlich eine homosexuelle Komponente vermutet.« (Reg. 54/29; TMA) – Im Essay *Die Ehe im Übergang* (1925) hatte Thomas Mann eine Angleichung von männlichem und weiblichem Rollenverständnis und Schönheitsideal in der Zeit der Weimarer Republik konstatiert, die – neben anderen Faktoren – auch auf die Emanzipation der Jugend zurückzuführen sei: »Beim Jüngling fällt das Martialische weg, der Stock im Rücken, das Hackenzusammenschlagen, der Schnurrbart. Er rasiert sein Gesicht, was die großzügigere Schönheit seiner Jugend (sofern alle Jugend schön ist) doch der weiblichen annähert, und seine Haltung hat modisch-zeitbestimmter Weise eher etwas feminin Gedrehtes und Weiches, ins Tänzerhafte Schlagendes. Auch er will ›schön‹ sein – was etwas menschlich anderes ist als ›männlich‹ [...]. Schönheit war immer und ist heute bewußter und wortlos betonter Weise eine allgemein jugendlich-menschliche, also nicht nur weibliche Aspiration und Idee. Wo diese Aspiration und Idee im Spiele ist, da ist der reine und rohe Begriff des ›Männlichen‹ seelisch nicht haltbar: etwas Feminines ist mit dem Wesen der ›Schönheit‹ verbunden – vide den Künstler, der nie und nirgends ein reiner und roher Mann gewesen ist.« (GKFA 15.1, 1029f.) An diesen neuen männlichen Typus lehnt Thomas Mann seinen Joseph an. Auch dieser rasiert sich entgegen altorientalischen Gepflogenheiten (vgl. Textband I, S. 4243) und trägt die Signatur des Androgynen, des Künstlers, des Neuerers.

366 33 Er ist auch nicht schön im Sinne] Hs.: »Er ist es auch nicht |weiblich| schön im Sinn«.

367 8–9 hübsch und schön] Siehe den Kommentar zu S. X₃₀.

14–15 seit der Mensch nicht mehr das Amphibium oder Reptil spielt] Anspielung auf Dacqué, der u. a. amphibienhafte Körpermerkmale des Urmenschen konstatierte, z. B. Schwimmhäute zwischen den Fingern.

24–25 kein Hundskopf] Siehe den Kommentar zu S. 366₂₋₃.

368 5 Der Hirte] Die Überschrift fehlt in Hs.

10 Ger] Der Gêr (Plural: Gêrîm) ist nach Benzinger »derjenige Volksfremde, der im Gebiet des Volks Aufnahme gefunden, sich dort angesiedelt und die Stellung eines Schutzbefohlenen erhalten hat. Dieser genoß zwar nicht die vollen Rechte des israelitischen Bürgers, aber doch einen hohen Rechtsschutz.« (Archäologie, S. 288) Ähnlich Jacob: »Der Ger ist nicht ein Fremder schlechthin, sondern der Anschluß suchende heimatlose Schützling Gottes und als solcher heilig.« (Einführungen V. 1, S. 677) Nach Gen 37,1 war Jaakobs Vater – und somit auch er selbst, wie in Zeile 13–14 ausgeführt wird – »ein Fremdling [...] im Lande Kanaan« (Materialien und Dokumente S. 1811).

23 Bedu] Kurzform von Beduine. Max Weber schreibt: »Der eigentliche bedu, der sich auch innerhalb Nordarabiens streng vom sesshaften Araber unterscheidet, verachtete von jeher den Ackerbau, verschmähte Haus und befestigte Orte, lebte von Kamelmilch und Datteln, kannte keinen Wein, bedurfte und duldete keine Art von staatlicher Organisation.« (Das antike Judentum, S. 13f.) Den Zusammenhang mit Kain fand Thomas Mann ebenfalls bei Weber: »Kain, der tätowierte Beduine« (ebd. S. 46).

369 5–6 kein Recht auf Landbesitz] Von Abraham, Isaak und Jakob heißt es im Buch Genesis immer wieder, dass sie sich im Lande Kanaan als Fremde aufgehalten hätten (17,8; 19,9; 20,1; 21,23; 21,34; 23,4; 26,3; 28,4; 37,1). Die Pointe des israelitischen Mythos ist ja, dass den Jaakobs-Nachkommen das Land nicht immer schon, sondern erst durch göttliche Erwählung zu eigen wird, nachdem sie in Ägypten zu einem Volk geworden sind. Zur Patriarchenzeit sind die (Prä-)Israeliten also noch Fremde (gerim) in Kanaan. Ihr rechtlicher Status wird von Max Weber folgendermaßen beschrieben: »Die wohl aus der Zeit vor dem Exil stammende Norm Lev. 25,35 verfügt, daß ein »verarmter« d.h. grundbesitzlos gewordener Israelit als ger gehalten werden solle: darnach war jedenfalls – und ganz begreiflicherweise – Grundbesitzlosigkeit eines der normalen Merkmale des ger, wenn es auch vielleicht nicht universell

- 369 galt.« (Das antike Judentum, S. 39) Abraham konnte allerdings als ger sehr wohl Grundbesitz erwerben, vgl. Gen 23 (Erwerb der Höhle Machpela als Grabstätte für Sarah für 400 Schekel – ein horrender Preis! – von einem Hethiter).
- 21–22 seine Lockerheit bürgerlich festigte] Jaakob, der nicht sesshafte Herdenbesitzer, wird über das Verbindungsglied des »Zigeuner[s] im grünen Wagen« (Tonio Kröger; GKFA 2.1, 248), des Bohemiens, mit Künstlerzügen ausgestattet, wozu die Betonung seiner Fremdheit (in der bürgerlichen Gesellschaft), aber auch seine Gottesvision gehört. Auch Thomas Mann begegnete dem unregulierten Künstlerleben mit selbstauferlegten bürgerlichen Bindungen: mit Heirat und Familie etwa und mit eiserner Arbeitsdisziplin.
- 370 4–5 Land des Schlammes] Ägypten.
- 15 fünf] In Hs. mit Bleistift durchgestrichen und mit »vier« überschrieben.
- 17 meist] Hs.: »meistens«.
- 18 Sebulun] Hs.: »Sebulon«.
- 20 wie mit den Bildern des Tierkreisgürtels] Vgl. den Kommentar zu S. 348¹⁶.
- 26 vier bis fünf] In Hs. mit Bleistift aus »fünf« korrigiert. Im Gegensatz zu Textband I, S. 370¹⁵ erscheint die Bleistiftkorrektur in ED.
- 27 Tagereisen. Das] Hs.: »Tagereisen, das«.
- 28 es ist] Das Pronomen »es« scheint in Hs. mit Bleistift getilgt zu sein.
- 371 7 denn angewiesen von ihnen als der Jüngste] Hs.: »denn als der Jüngste von ihnen angewiesen«.
- 14 Der Unterricht] Der Kapiteltitel fehlt in Hs.
- 18–19 er gleiche dem Abram von Angesicht] Vgl. den Kommentar zu S. 394^{9–10}.
- 372 2 Fransenfalbeln] Saum bzw. Bordüre mit Fransenbesatz.
- 3 Seine Stim] Fischer meint, dass ein Zeitungsausschnitt mit einem orientalischen Kopf, der sich unter Thomas Manns Arbeitsmaterialien befindet (TMA: Mat. 4a/75) und von Wysling 1975,

S. 198f. Laban zugeordnet wurde, besser zur Beschreibung des Eliezer passe (vgl. Fischer 2002, S. 390).

372 19 Ja, noch mehr] Hs.: »Ja mehr noch«.

19–20 das ganze Gesicht erweckte die Vorstellung, es sei abnehmbar] Die ›Maske‹ steht hier als Symbol einer palimpsestischen Existenz im Sinne der *imitatio*.

22 in manchen Augenblicken] Hs.: »in manchem Augenblick«.

30 aus welchen drei Gründen] Nach bin Gorion, *Sagen. Urzeit*, S. 81.

373 16 Fabel vom Namen] Thomas Mann stützt sich auf die bei bin Gorion überlieferte jüdische Sage von Istar (Ischchara) und dem Engel Semhazai (*Sagen. Urzeit*, S. 315f.): »Semhazai sah eine Dirne, namens Istar; er erhob seine Augen zu ihr und sprach zu ihr: Höre auf mich. Aber sie sprach zu ihm: Nicht eher will ich auf dich hören, als bis du mich lehrst den wahrhaften, unverstellten Namen Gottes aussprechen, durch den du in den Himmel fährst, so du ihn nur anrufst. Da lehrte sie der Engel den Namen aussprechen. Und da rief sie ihn an und fuhr in den Himmel und hatte nicht gefehlt. – Es sprach der Herr: Dieweil sie von der Sünde sich losriß, wollen wir hingehen und sie unter die sieben Sterne versetzen, daß ihr Andenken in Ewigkeit bleibe. So kam Istar in den Stern der Jungfrau. [...] Aber die Engel, die blieben auf der Erde und konnten nicht mehr empor, als bis sie die Leiter fanden, die unser Erzvater Jakob im Traume gesehen hat; die bestiegen sie alsdann; daher steht's auch geschrieben: Die Engel Gottes stiegen dran auf und nieder.« Die Mythe ist besonders deshalb interessant, weil sie die babylonische Göttin Ishtar als Tierkreiszeichen in den hebräischen Sternenhimmel inkorporiert. – Das Mythenmotiv, wonach der Engel nicht mehr in den Himmel aufsteigen kann, nachdem er seinen Namen preisgegeben hat, wirft womöglich auch ein Licht auf Jakobs Kampf mit dem ›Engel‹ am Jabbok: Möglicherweise hat der ›Engel‹ Jakob die Nennung seines Namens verweigert, da er befürchten musste, nicht mehr zum Himmel aufsteigen zu können. (Vgl. den Kommentar zu S. 41^{28–29} und bezüglich des Namenszaubers den Kommentar zu S. XI^{2–4}.)

373 27 Beth-el] Hs.: »Bethel«.

32–374.1 das Gemüt vorzubereiten auf die Empfängnis des Strengeren und heilig Genauen] Damit ist die im Folgenden zur Sprache kommende »exakte« Wissenschaft gemeint, die sich vom rankenden Mythos abhebt wie eine Gesetzes- von einer Naturreligion. Wir befinden uns mit Jakob und Joseph vorerst noch in der Zeit *ante legem*. Die Gesetze wird Moses in einer späteren Zeit vom Sinai herabbringen (vgl. hierzu Thomas Manns Erzählung *Das Gesetz* von 1943). Hier ist an Lessings Idee der »Erziehung des Menschengeschlechts« und seine theologischen Wurzeln (Paulus, Origenes) zu denken: Die Offenbarung erfolgt nicht unverschlüsselt und auf einmal, sondern – in »erzieherischer« Anpassung auf das jeweilige Fassungsvermögen des sich entwickelnden Menschengeschlechts – nur schritt- und gleichnisweise, bis der ausgereiften Menschheit die volle Wahrheit zugemutet werden kann (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780).

374 1 das Weltall] Thomas Mann referiert Jeremias' Darstellung des babylonischen Weltenbaus (Kapitel *Das himmlische und das irdische All; Geisteskultur*, S. 127–130). Danach existieren die himmlische und die irdische Sphäre jeweils in einer Dreiteilung: Dem himmlischen Himmel, der himmlischen »Erde« und dem Himmellozean entsprechen der irdische Himmel (»Lufthimmel«), die reale irdische Erde und das irdische Meer.

7 umlief die Erdscheibe wie ein Band] Das »Band des Himmels und der Erde«, das die himmlische und irdische Drei-Stufen-Welt verbindet, hat Jeremias in einem Unterkapitel beschrieben (*Geisteskultur*, S. 141f.).

12–13 Bergland mit zwei Spitzen, dem Sonnen- und Mondgipfel,] Im Unterkapitel *Himmel und Erde als Berge. Ost- und Westberg* schreibt Jeremias: »Daß der Weltberg in der monumentalen Wiedergabe oft zweigipflig ist, erklärt sich m. E. aus einer Übertragung der Kreislauflehre auf die kosmischen Vorstellungen. Die beiden Berggipfel entsprechen dann dem Höhe- und Tiefpunkt, den Mond- und Sonnenlauf in den Sonnenwenden am Himmel erreichen. Der

eine Gipfel entspricht dann der Kulmination [...] der Sonne, der andre dem des Mondes oder umgekehrt.« (Geisteskultur, S. 132) Zur Identifizierung mit den Gipfeln des Sinai und Horeb vgl. den Kommentar zu S. 142⁴-5. Zur im Kommentar zu S. 373³²-374¹ erwähnten Gesetzesübergabe: Nach dem Buch Exodus (d.h. nach dem 2. Buch Mose) empfängt Mose das Gesetz auf dem Sinai, nach dem Deuteronomium (dem 5. Buch Mose) auf dem Berg Horeb.

374 16-17 am Damme des Tierkreises] Vgl. den Kommentar zu S. 525-26. 17-18 einem siebenstufigen Rundturme gleich] Thomas Mann beschreibt das babylonische Weltbild nach einer Skizze von W. Schwenzner, abgebildet bei Meissner, Babylonien II, S. 109.

20 es funkelte sein heiliger Berg wie von feurigen Steinen] Vgl. Ez 28,14-16.

21 Hermon im Schnee] Nach Jeremias: »Der Sitz Gottes wird im babylonischen Weltbild auch als Berg gedacht, der sein irdisches Gegenstück in einem irdischen Berge hat. [...] Jes 14,13f. will der stolze Weltenherr über die Sterne Gottes seinen Thron erheben und sitzen auf dem Har-mo'éd im äußersten Norden. [...] Der Norden ist im kosmischen Sinne gemeint (Höhepunkt des Weltalls). [...] Dem Hebräer machte wohl besonders der schneebedeckte Hermon, der, vom Südende des See Genezareth aus gesehen, den ganzen Nordhorizont zu bedecken scheint, den Eindruck des Gottesberges.« (Das Alte Testament, S. 55) Zum Berg Hermon siehe auch Glossar S. 1624.

24-25 Joseph unterschied nicht, was himmlisch und was irdisch war.] Nimmt auf die babylonische Entsprechungs-Lehre mit ihrer »rollenden Sphäre«, auf die Vertauschung von Himmlischem und Irdischem, Bezug.

26 das Geheimnis der Zahl] Die Zahlen und deren Symbolik erläutert Jeremias (Geisteskultur, S. 27-31 u. 265-269). Die erstgenannte Zahl 60 gilt im sumerisch-babylonischen Zahlensystem als eine der Grundzahlen: »Das Keilschriftzeichen für 1 ist zugleich das Zeichen für 60.« (Ebd. S. 28)

28 wie alles stimmte und einander entsprach] Benzinger: »Das Wunderbare ist eben für die Alten, daß immer wieder alles zusammentraf und zusammenstimmte.« (Archäologie, S. 166, Anm. 2)

- 374 30 Zwölf waren es der Tierkreisbilder] Bei den kalendarischen Details richtet sich Thomas Mann nach Benzinger: »Der kleine Kreislauf der Sonne gibt den Tag, der große das Jahr, das die Babylonier schon in ältester Zeit bestimmt haben als den Zeitabschnitt, in welchem die Sonne ihren Weg durch den Tierkreis zurücklegt [...]. Dieser Sonnenweg wird durch die Tierkreisbilder in 12 Teile geteilt, das macht für das Jahr 12 Monate zu 30 Tagen [...]. Auf die kleinere Einheit des Tages angewendet, ergibt diese Einteilung 12 Doppelstunden. Die kleinste Einheit gibt ebenfalls die Sonne mit ihrem Durchmesser an die Hand. Derselbe ist 360 mal in der an den Tagesgleichen sichtbaren Sonnenbahn (720 mal in der ganzen Sonnenbahn) enthalten. Der Sonnenaufgang an diesen Tagen, vom ersten Erscheinen des oberen Randes bis zum vollen Sichtbarwerden der Sonnenscheibe dauert demnach $1/60$ Doppelstunde = 1 Doppelminute.« (Archäologie, S. 167f.) Der Mond und die zwölf Sternzeichen finden sich wieder im (Mond-)Wanderer Jaakob und seinen zwölf Söhnen, denen je ein Tierkreiszeichen zugeordnet ist, wie auch später im ›Mittler‹ Jesus und seinen zwölf Jüngern.
- 375 1 sechzigmal so groß wie die Sonnenscheibe] Vgl. Benzinger: »Der Tierkreisbilder sind es zwölf, ebenso viele Teile hat damit der jährliche Sonnenlauf. Teilt man die Tagesbahn der Sonne ebenso ein, so erhält man einen Abschnitt, der 60 mal so groß ist, als die Sonnenscheibe, in Zeitmaßen ausgedrückt eine Doppelstunde zu 60 Doppelminuten.« (Archäologie, S. 166) Die Information, dass »das Verhältnis des scheinbaren Sonnendurchmessers ($1/2^\circ$) zum größten Himmelskreise (360°) $1:720 (= 360 \times 2)$ betrage« konnte Thomas Mann auch bei Meissner (Babylonien II, S. 385f.) finden. Meissner ist allerdings skeptisch, ob diese Koinzidenz zwischen Sonnendurchmesser und -umlauf eine Rolle bei der Bildung des babylonischen Zahlensystems gespielt habe. Wie dem auch sei, aufgrund dieser Konstellation ergibt sich, dass der Sonnenaufgang an den Äquinoktien genau zwei Minuten (eine Doppelminute) dauert, wie Thomas Mann im Folgenden ausführt.

375 18 Sieben waren es] Neben Sonne und Mond handelt es sich um die fünf damals bekannten Planeten (Wandelsterne), denen je ein Wochentag zugeordnet ist: Sonn-Tag, Mond-Tag, Mars (= Tiu)-Tag (Mardi, Dienstag), Merkur-Tag (Mercredi, Mittwoch), Jovis (= Donar, Thor)-Tag (Jeudi, Donnerstag, Thursday), Venus (= Freia)-Tag (Vendredi, Freitag), Saturn-Tag (Saturday, Samstag). Thomas Mann folgt detailgetreu der Beschreibung Benzingers: »Die Planetenzahl ist sieben; sie ist zugleich die Zahl des Mondes bzw. seiner Viertel (7 Tage). Die sieben Planeten gruppieren sich entweder in 2 + 5 oder in 3 + 4. Die 2 (Sonne und Mond) stimmt zur eben genannten Doppelheit des ganzen Naturlebens; die 5 ist im Sexagesimalsystem der entsprechende Faktor zur Zwölf: $5 \times 12 = 60$, zugleich auch die Ergänzung der Sieben: $5 + 7 = 12$. Zu 5 gehört 72 (70) im großen Kreislauf des Jahres: $5 \times 72 = 360$, die Zahl der Tage der 12 Monate. Die Dreiheit ist die Zahl der Regenten des Tierkreises (Sonne, Mond, Venus), zugleich aber auch Weltzahl (drei Teile der Welt [...]) und darum des obersten Gottes (Anu-Bel-Ea). Vier ist die Zahl der Weltecken, die den vier Planeten zugehören, damit zugleich Zahl der Sonnenbahn, die in vier Teile zerfällt (ebenfalls je durch einen der 4 Planeten repräsentiert); und des Mondes und der Venus, die 4 Phasen zeigen. Vier und drei multipliziert ergibt 12, wodurch sich beide Zahlen ebenfalls als zum Sexagesimalsystem gehörig ausweisen.« (Archäologie, S. 166f.)

18–19 Befehlsübermittler] Vgl. Benzingers: »Die Sterne sind nicht die Götter selbst, aber sie sind Offenbarungen der Götter. Diese offenbaren sich zwar auch sonst in der ganzen Welt, im Walten der Natur, in allen Erscheinungen des irdischen Lebens; aber ihre vornehmste Offenbarung geschieht am Himmel; denn was auf Erden geschieht, ist nur ein Abbild von dem, was am Himmel vor sich geht. Vorab und in erster Linie sind es unter den Gestirnen die Planeten: Sonne, Mond, Venus, Jupiter, Mars, Merkur, Saturn, welche die sieben »Befehlsübermittler« des Himmels sind.« (Archäologie, S. 162) Dies gilt freilich nicht für den – zur Handlungs-

zeit des Romans soeben entstehenden – Jahwismus. Dort offenbart sich der Wille Gottes durch Propheten und nicht durch Gestirne. Hier scheidet sich erstmals die verpönte Astrologie von der als Hilfswissenschaft zur Kalendererstellung benötigten Astronomie.

375 19–20 *sieben war auch die Zahl des Mondes*] Ein Viertel des Mondzyklus sind etwa sieben Tage. Die Frage, ob die siebentägige Woche ursprünglich als ein Viertel des Mondumlaufs oder Zählinheit der sieben Wandelgestirne gedacht war, lässt Benzinger offen (vgl. *Archäologie*, S. 171). Die Teilung des Kreisumlaufs in sieben gleiche Abschnitte erfolgte durch das in Babylonien bereits bekannte Heptagramm.

20–21 *den Weg der Götter, seiner Brüder*] Diese Formulierung taucht häufig auf (vgl. Textband I, S. 613²⁷, Textband II, S. 1034^{3–4} u. S. 1420¹⁹). »Weg der Götter« (tallaktu ilâni^{pl}) heißt nach Jeremias der Regenbogen (*Das Alte Testament*, S. 143). Die Formulierung stammt aus dem Mond-Hymnus von Ur. Thomas Mann exzerpierte diese Passage aus Jeremias, S. 277: »der den Weg der Götter seiner Brüder bahnt, der vom Horizont des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend dahinwandert« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 49).

29–30 *fünftägige Planetenwoche*] Das ältere Babylonien kannte eine Fünferwoche: »Lässt man Sonne und Mond weg, so gibt es die in Babylonien gebrauchte Fünferwoche (*chamushtu*), von welcher 72 auf das Jahr gehen.« (Benzinger, *Archäologie*, S. 168) Dem entspricht die Einteilung des Kreises in fünf gleiche Teile (Pentagramm). Auch Bezold berichtet über »eine altbabylonische, jedenfalls durch die Fünzfzahl der Planeten gestützte, in astrologisch-astroномische Inschriften auch sonst hereinspielende Fünftageweche« (*Astrologie*, S. 11).

376 7 *Weltzahl*] Zur kosmischen Dreiteilung vgl. den Kommentar zu S. 374i.

9 *die Zahl der Weltgegenden*] Jeremias teilt der Zahl 4 u. a. folgende Eigenschaften zu: »Vier Weltecken, vier Weltrichtungen, vier

Weltquadranten, vier Winde« (Geisteskultur, S. 266). Gemeint sind die vier Himmelsrichtungen und die ihnen entsprechenden Tageszeiten: Morgen = Osten, Mittag = Süden, Abend = Westen, Mitternacht = Norden.

376 12 die des Mondes und des Ischtarsterns] Jeremias zählt weiter die »vier Teile des Mondphasenlaufs« und die »vier Phasen der Venus«, des Ischtarsterns, auf (ebd. S. 266).

19 Sein Finger] Der »Finger Gottes« ist eine häufige biblische Wendung (vgl. Ex 8,15; Ex 31,18; Dtn 9,10; Lk 11,20). Er steht hier, ebenso wie der »Finger der Aschera« (d.h. Ishtar; vgl. Textband I, S. 19²⁴), als Fingerzeig und Omen, hier: auf die Gesetzmäßigkeit, Verstehbarkeit und Berechenbarkeit der Welt. – In Hs. folgt ein eigenständiger Absatz, der in ED und allen Folgeausgaben fehlt: »Nach den vier Weltpunkten, welche die Sonnenbahn teilten, konnte man das Jahr in vier Viertel zerlegen, die je drei Monate umfaßten, wie der Tag Morgen, Mittag und Abend. Doch blieb auch erlaubt, es zu dritteln nach der Dreiheit des Tierkreises, und man hatte vier mal drei Monate, wie die Widderanbeter des Unterlandes.« Diesen Gedanken hatte Thomas Mann zunächst vor dem Absatz »Wie fügte es sich [...]« (S. 376¹⁷) in etwas anderer Formulierung ausgeführt, dann aber dort getilgt. Es handelt sich hier um weitere Argumente, welche sowohl die Dreier- als auch die Viererteilung rechtfertigen (vgl. S. 376⁴⁻⁵). (Bei der Drittelung »nach der Dreiheit des Tierkreises« sollte es aber folgerichtigerweise heißen: »und man hatte drei mal vier Monate«.)

24 mit dem Sonnenjahr ausgleichen müsse] Übernommen von Benzinger: »Im Weltall herrscht eben die vollkommenste Harmonie. Und wo noch Differenzen bleiben, da ist es Aufgabe des Kalenders, sie aufzulösen, indem die höhere Einheit gefunden wird. Dies ist der Fall im Verhältnis von Monat und Jahr, 12 Monate zu 30 Tagen oder 6×12 Fünferwochen geben 360 Tage. Der Ausgleich mit dem Sonnenjahr wird erreicht durch Einschaltung von 5 Tagen am Schluß, den Epagomenen.« (Archäologie, S. 168) Das ist die Zählweise des ägyptischen Kalenders. Benzinger erwähnt dies

nicht explizit, so dass Thomas Mann diese Einteilung hier dem babylonisch-althebräischen Kalender zurechnete.

376 30 zwölf Mondmonate] Ein Mondzyklus, etwa von einem Vollmond bis zum nächsten, dauert etwa 29 Tage und 12 Stunden. Daraus resultieren die ungefähr 354 Tage des Mondjahres. Somit ergibt sich eine Diskrepanz von ca. elf Tagen zum Sonnenjahr. Die Babylonier mussten deshalb von Zeit zu Zeit einen Schaltmonat einführen (siehe den nachfolgenden Kommentar). Erst mit der Einführung des julianischen Kalenders (offenbar nach dem Vorbild des ägyptischen Kalenders) wurde die Bindung des Monats an den Mondzyklus aufgehoben und das Jahr in zwölf verschiedenen lange Monate eingeteilt.

32 dem dreizehnten Tierkreiszeichen] Die Kalenderproblematik fand Thomas Mann bei Benzinger: »12 Mondmonate haben 354 Tage; hierbei werden in entsprechenden Zeiträumen Schaltmonate eingeschoben, die dem 13. Tierkreiszeichen (Rabe) entsprechen. Diese sind eigentlich überschüssig, die 13 ist daher die Unglückszahl, der Rabe der Unglücksvogel.« (Archäologie, S. 168) Jeremias dagegen beschreibt die 13 als »halb Glücks-, halb Unglückszahl« und fährt fort: »Der Rabe, der oft als kosmisches Symbol vorkommt, ist als Tier des 13. Monats nicht zu erweisen.« (Geisteskultur, S. 268, Anm. 1)

377 3-4 zwischen den Gipfeln des Weltberges] »Zwei Gipfel des Weltbergs« führt Jeremias als eine der mythischen Konnotationen der Zahl 2 an (Geisteskultur, S. 266). Benzinger verweist auf die symbolische Bedeutung des zweigipfeligen Weltbergs: »Und wie immer und überall im Weltall das kleine dem großen entspricht, so ist jeder dieser vier Punkte (Bergspitzen) ein Doppelgipfel mit einem Engpaß dazwischen. Durch den Engpaß im Osten und Westen geht die Sonne tagtäglich hindurch, die Gipfel im Norden und Süden sind die Punkte, wo sie ihren Wagen wendet [...]. So gewinnen die zwei Berggipfel mit dem Paß dazwischen eine hervorragende symbolische Bedeutung; vgl. Ebal und Garizim mit den Gegensätzen Nord und Süd, Licht und Finsternis, Leben und Tod, Segen und Fluch« (Archäologie, S. 164).

377 14–15 dreihundertsechszwanzig des Mond-Sonnenjahres] Das Mondjahr von 354 Tagen beschreiben Benzinger (*Archäologie*, S. 168) und Meissner (*Babylonien II*, S. 397), ein »lunisolares« Jahr, bestehend aus 52 Siebenerwochen, erwähnt Jeremias (*Das Alte Testament*, S. 114). Ein »Mond-Sonnenjahr« von 366 Tagen, das aus dem Mondjahr durch Addition von 12 (»ominösen«) Tagen entsteht, ist den von Thomas Mann benutzten Quellen fremd. Hier dürfte es sich um eine Zutat des Autors handeln. Tatsächlich fügten Babylonier und Althebräer von Zeit zu Zeit einen Schaltmonat (entsprechend dem Tierkreiszeichen des Raben) ein, um das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen. Zu diesem Zweck führten die Babylonier alle drei bis vier Jahre einen zweiten Adar, zur Feinabstimmung gelegentlich auch einen zweiten Ulûlu ein.

20 Periode des Hundssternes] Benzinger, der statt »Hundsstern« die lateinische Bezeichnung »Sirius« verwendet, schreibt: »Schließlich fehlt auch beim Jahr von 365 Tagen etwa $\frac{1}{4}$ Tag, das macht in der Zeit von 1460 Jahren ein ganzes Jahr. Auch diese Periode, die Siriusperiode ist den alten Ägyptern schon im 4. Jahrtausend v. Chr. als Zyklus bekannt.« (*Archäologie*, S. 168) Hierin dürfte Benzinger irren. Von der Vorstellung, der ägyptische Kalender ginge bis ins 4. Jahrtausend zurück, ist man inzwischen abgekommen. Die einzig sicher bezeugte Sothis(= Sirius)-Periode ist für 139 n. Chr. bei Censorinus belegt. Davon 1460 Jahre zurückgerechnet, kommt man ins Jahr 1321 v. Chr., also ans Ende der 18. Dynastie. In der Tat nannte sich Sethos I., der bald darauf den Thron bestieg, mit einem seiner Namen »Wiederholung der Geburt«. Diesen Begriff nahm Sethos I. nicht nur wie vor ihm Amenemhet I. in seine Namensreihe auf, sondern fügte ihn sogar Datierungen in seinen ersten beiden Regierungsjahren hinzu. Das bezieht man auf den Beginn einer neuen Sothis-Periode. Dafür bietet sich aber auch eine andere Erklärung an. Vielleicht verstand sich Sethos I. als Neugründer des Reichs nach der Amarna-Zeit, die er dadurch als katastrophischen Zusammenbruch kennzeichnete, der einen völligen Neuanfang nötig machte. Indessen hat Thomas Mann

der Versuchung widerstanden, die Sirius-(ägyptisch: Sothis-)Periode nach der Vergangenheit hin auszudehnen, obwohl von immer größeren Zyklen die Rede ist. Vielleicht waren ihm Wiedemanns Ausführungen gewärtig, der auch schon Zweifel an der Kenntnis der Hundstern-Periode durch die älteren Ägypter anmeldete (Das alte Ägypten, S. 404). Obwohl Benzinger die Sirius-Periode erwähnt, ist festzuhalten, dass diese nur im ägyptischen Sonnenkalender, nicht aber im babylonisch-hebräischen Mondkalender von Bedeutung ist.

- 377 26 großen Kreislauf] Meint die Formulierung hier auch zunächst nur das »Jahr«, den »Jahreszyklus«, so ist der »Kreislauf« doch zugleich das zentrale Bild der Joseph-Romane für die zeitliche Struktur des Mythos und seine (zyklische) Ereignisfolge, die im Gegensatz zum linearen Ablauf der geschichtlichen Begebenheiten steht. Vgl. etwa die Kommentare zu S. 724–5, S. 111^{18–19}, S. 145⁹ und S. 145^{20–21}. Im Folgenden gibt der Erzähler auf der Basis seiner wissenschaftlichen Gewährsmänner (Jeremias, Mereschkowskij u. a.) die antiken Vorstellungen vom »Ab- und Rundlauf« der Weltgeschehnisse (S. 377²⁹), den »Weltumläufe[n]« und »großen Kreisgänge[n]« (S. 378^{3–4}) wieder – seien diese Sintfluten oder Feuersbrünste, die zu einer Apokatastasis, einer Wiederherstellung und Erneuerung der Welt führen –, die Thomas Mann längst vor seiner Beschäftigung mit der wissenschaftlichen Mythos-Forschung zumal aus Richard Wagners Mythos-Spekulationen und seinem Ring des Nibelungen geläufig waren. (Dieser schließt mit Feuersbrunst und Sintflut zugleich und bringt mit der Rückkehr des musikalischen Geschehens aus chromatischer Trübung zum reinen Klang der ursprünglichen Intervallverhältnisse sowie dem abschließenden emphatischen Instrumentalmotiv die Wiederherstellung der Dinge zum mythisch-musikalischen Ausdruck.)
- 27 eintausendvierhundertundsechzig] An dieser Stelle wie auch S. 377¹⁹ wurde die Zahl in Hs. nachträglich in »eintausendvierhunderteinundsechzig« korrigiert. Die erste Korrektur (Tinte) wurde wieder zurückgenommen, während diese Stelle (Bleistift)

auf eine spätere Korrektur deutet und stehen blieb. Allerdings ist nicht klar, was Thomas Mann dazu bewogen haben könnte, die Zahl 1461 zu erwägen.

377 28–29 Die Welt aber bestand] Nach Mereschkowskij: »Nach Berossos, dem letzten Deuter der uralten babylonischen Sagen, besteht das Sein der Welt aus einer Reihe ›großer Jahre«, von denen jedes seinen Sommer und seinen Winter hat: der Winter tritt ein, wenn alle Gestirne sich im Sternbilde des Wassermannes oder der Fische treffen; der Sommer im Sternbilde des Löwen oder des Krebses. Jeder Winter beginnt mit einer Sintflut (ὕδατος), jeder Sommer mit einer Feuersbrunst (ἐκπύρωσις). So bewegen sich alle Weltzyklen, die ›Umdrehungen der großen Kreise [...]«, zwischen zwei Anfangs- und Endpunkten; ein jeder umfaßt 432 000 Jahre und stellt eine genaue Wiederholung der vorhergehenden dar, da die Gestirne in ihre frühere Lage zurückkehren und die gleichen Wirkungen herbeiführen. [...] In der Geheimlehre der ägyptischen Priester heißen diese Weltzyklen *nem-duch*, ›Erneuerungen des Lebens«, und *nem-masu* ›Wiederholungen des Gewesenen; in der Lehre der Orphiker heißen sie: ἀποκατάστασις, ›Wiederherstellung« [...]« (Geheimnisse, S. 177; allerdings ist Mereschkowskij auch hier mehrfach zu korrigieren: Statt »nem-duch« lies »wehem anch« = »der das Leben wiederholen möge«, statt »nem masu« lies »wehem mesut« = »Wiederholung der Geburt«, »Renaissance«). Die Abkunft der orphischen Ekpyrosis-Lehre von Berossos hält auch Meissner für möglich (vgl. *Babylonien I*, S. 118). Mit der kleinen Abweichung »›Ewige Wiederkehr«« (S. 378¹⁰) fügt Thomas Mann eine Nietzsche-Anspielung ein.

32–33 des Wasserschöpfers] Mit der Figur des Wasserschöpfers (Gärtner) wird im altorientalischen Kulturkreis oft ein Heils- oder Segensbringer verbunden: »Das Wasserschöpfen ist im babylonischen Kulturkreis die Hauptaufgabe des Gärtners. Gartenbau und Ackerbau sind im babylonischen Sinne identisch. Der Bringer der neuen Zeit ist Gärtner oder Ackerbauer« (Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 354). Sowohl Jakob als auch Moses gelten als »Was-

serzieher« (ebd. S. 317). Thomas Mann verwendet nicht den eigentlichen Sternbild-Namen »Wassermann« wie seine Quellen, sondern den beziehungsreichen Begriff des »Wasserschöpfers«. Er könnte nach einer Herkunftstheorie des Sternbildes Wassermann, das im Zentrum der babylonischen Regenzeit steht (Januar/Februar), den Wassermann tatsächlich verstehen als himmlischen Gärtner »Akki, de[n] Wasserschöpfer« (Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 217), der die Erde bewässert. Die Bezeichnung »Wasserschöpfer« für Gärtner findet sich auch bei Meissner (*Babylonien I*, S. 205).

378 9 Weltumläufte] Hs.: »Weltumläufe«.

12 El olâm] (hebr.) Herr (Gott) der Zeitläufte (Weltzeitalter, Äonen).

13 Chai olâm] (hebr.) Jeremias übersetzt: »der Ewiglebende« und ergänzt: »Nach Pred 3,11 hat Gott den Menschen 'olâm ins Herz gegeben, d.h. die Fähigkeit, die Äonen denkend zu erfassen.« (*Das Alte Testament*, S. 271)

21–22 Erzgescheiter] Vgl. Textband I, S. XX³¹ mit Kommentar.

22 Tempeln und Bauhütten] Die Anspielung auf den Mythos der Freimaurer ist evident. Sie verstanden sich von jeher als »eine kleine Anzahl verschwiegener Erzgescheiter in Tempeln und Bauhütten«, als Träger von Geheimnissen, die »de[m] große[n] Haufe[n]« vorenthalten waren. Die Unterscheidung von Geheimwissen und Wissen des »große[n] Haufe[ns]« sowie der Gedanke einer entsprechenden *religio duplex* – mit ihrem Gegensatz von Volksreligion und Elitereligion – ist von den Freimaurern, aber auch von anderen Aufklärern zum Geheimnis, zumal der ägyptischen Geisteswelt, gemacht worden (historisch übrigens durchaus unzutreffend). Der Gedanke der *religio duplex*, der Unterscheidung zwischen exoterischer und esoterischer Überlieferung, wird auch in dem großen Religionsgespräch zwischen Joseph, dem Pharao Amenhotep und seiner Mutter Teje im vierten Roman der Tetralogie eine wichtige Rolle spielen (vgl. Textband II, S. 1533^{8–24}).

23–24 die babylonische Doppelle] Die Definition einer Länge mit-

tels einer Zeit (Schwingungsdauer eines Pendels) ist deshalb möglich, weil für kleine Auslenkungen die Schwingungsdauer neben der Erdbeschleunigung nur von der Pendellänge, nicht aber von der Masse des Schwingkörpers abhängt. Es ist eine offene Frage in der Altorientalistik, ob es Zufall ist oder empirische Beobachtung (eine exakte Berechnung, wie sie erstmals von Galilei durchgeführt wurde, scheidet wohl aus), dass die babylonische Doppel-Elle ziemlich genau gleich der Länge eines mathematischen Pendels mit 60 (Halb-)Schwingungen pro Minute ist. Damit wäre die Längeneinheit ebenfalls wie die Zeiteinheit auf die »heilige Zahl« 60 zurückgeführt (bei der Sekunde handelt es sich bekanntlich um den 60 mal 60sten Teil der Stunde). Bei Eliezers Definition muss allerdings eine »Doppelschwingung« als diejenigen beiden Teilschwingungen betrachtet werden, die den Pendelkörper wieder in die Ausgangsposition bringen. In physikalischem Wortgebrauch handelt es sich hier lediglich um eine (ganze) Schwingung. Für das so definierte Sekundenpendel ergibt sich ein besonders einfacher Ausdruck für die Länge, nämlich als Wert der ortsabhängigen Erdbeschleunigung (ca. $9,794 \text{ m/s}^2$ in Mesopotamien) dividiert durch das Quadrat der Kreiszahl π . Das macht ca. 99,23 cm. Im Vergleich heißt es bei Benzinger, einer der Hauptquellen Thomas Manns: »Die Länge der babylonischen Elle ist uns durch einen Maßstab auf einer Statue Gudeas (um 2600 v. Chr.) bekannt [...]. Dieser zeigt eine Fingerbreite von 16,5 bis 16,6 mm; darnach ist die Elle des großen Systems [= Doppel-Elle] ca. 990 mm, die des kleinen ca. 495.« (Archäologie, S. 191) Den möglichen Zusammenhang des Sekundenpendels mit der Gudea-Elle übernahm Thomas Mann von Lehmann-Haupt (vgl. Israel, S. 257). Es ist zu betonen, dass sich die obigen Rechnungen und Zitate auf das sog. Gudea-Maß beziehen, das auf einer Statue des sumerischen Stadtfürsten Gudea von Lagasch erhalten ist.

378 26 sagte es niemandem weiter] Anspielung auf das *Diwan*-Gedicht *Selige Sehnsucht* (»Sagt es niemand, nur den Weisen [...])«, in dem Goethe die Liebesleidenschaft in einen Wissens-Eros einmünden

lässt, der nur den dafür Empfänglichen (Eingeweihten) zugänglich ist. Geistesgeschichtliche Basis sowohl bei Goethe als auch bei Thomas Mann ist die Tradition der *philosophia* bzw. *religio duplex* (siehe den Kommentar zu S. 378²²), die »priesterliche Geheimlehre«, wie es Lehmann-Haupt, auf den sich Thomas Mann in dieser Passage bezieht, ausdrückt, während »im Volke [...] natürlich weit primitivere Anschauungen [herrschten]« (Israel, S. 255).

- 378 27–28 die, mit der schönen Sechs vervielfältigt,] Hs.: »die mit sich selbst vervielfältigt,«. – Die mathematische Unstimmigkeit des Wortlautes von Hs. war beim Wiederlesen oder Abtippen des Manuskripts bereits aufgefallen, denn am Zeilenende befindet sich ein mit Bleistift angebrachtes Fragezeichen. Eine Korrektur wurde aber an dieser Stelle nicht vorgenommen, sondern bei der Fahnenkorrektur, wobei auch die folgende Passage gestrichen wurde: »[die hochheilige Dreihundertundsechzig ergab], und damit stimmte feierlich überein, daß ein ^orüstiger^o munterer Fußgänger in der Minute zwei mal sechzig oder hundertundzwanzig Schritte zu dreiviertel Doppel-Ellen, zusammen also neunzig Doppel-Ellen zurücklegte, in vier Minuten aber, oder einem Dreihundertsechzigstel des Tages, waren es dreihundertsechzig Doppel-Ellen, die er machte, und Josef rechnete schriftlich aus, wieviele es also in der doppelten und der einfachen Stunde waren.« 29–31 leitete sie von seinem eigenen Gange ... ab] Nach Lehmann-Haupt: »Zeit- und Raummessung wurden verknüpft: Ein rüstiger Fußgänger macht in einer Minute 120 (zweimal 60!) Schritte zu dreiviertel Doppel-elle, also 90 Doppel-ellen; in vier Minuten gleich 1/360 Tag (1 Grad) legt er 360 Doppel-ellen zurück; in der Doppelstunde macht er 10 800 Doppel-ellen resp. 21 600 Ellen. So ward die Doppelstunde ein irdisches Maß.« (Israel, S. 257) Diese Stelle floss in die im vorangehenden Kommentar referierte gestrichene Passage ein.

32 das kleine All] Der Mensch als Mikrokosmos, in Analogie zum Weltall als Makrokosmos (vgl. den Kommentar zu S. 379¹⁵), ist eine zumal für das hermetische Schrifttum (seit dem spätantiken Cor-

pus hermeticum) grundlegende Vorstellung. Auch Goethes *Faust* ist davon beeinflusst, und so überrascht es nicht, den Menschen dort als »den kleinen Gott der Welt« (V. 281; vgl. auch Textband I, S. 446²³ mit Kommentar) wiederzufinden. Zu der babylonischen Entsprechungslehre vgl. den Kommentar zu S. 374i.

379 1–2 Zeit, die Raum wurde] Anspielung auf Wagners *Parsifal*. Als im ersten Aufzug Gurnemanz und Parsifal auf die Gralsburg zuschreiten, die ihnen gewissermaßen entgegenkommt, sagt Parsifal: »Ich schreite kaum, – / doch wahn' ich mich schon weit.« Darauf Gurnemanz: »Du siehst mein Sohn, / zum Raum wird hier die Zeit.« (1. Aufzug; GSD X, 338f.) Thomas Mann verwendet hier das Wagner-Zitat, um die ›Verräumlichung‹ der Zeit durch das Sekundenpendel zum Ausdruck zu bringen. (Zu den hier ebenfalls hereinspielenden Auswirkungen der relativistischen Physik, von der Thomas Mann zwar nicht viel verstand, gleichwohl sehr beeindruckt war, vgl. den Kommentar zu S. 593³.)

3 Hohlraum] Vgl. Thomas Manns Brief an Louise Servicen vom 31.8.1935: »[...] ›Hohlraum‹ ist französisch zweifellos am besten mit ›volume‹ wiederzugeben. Das Wort bezeichnet eben den hohlen Innenraum eines Gefäßes, also das Volumen und davon abgeleitet das Gewicht.« (DüD II, 172)

3–4 Gewicht; und Joseph lernte die Werte und Zahlungsschweren in Gold] Hs.: »Gewicht; denn es fand sich für seinen Verstand, daß es gleich war, ob man die Höhe zweier Wassersäulen mit einander verglich, oder den Inhalt der beiden Gefäße, oder das Gewicht ihres Wasserinhaltes. Die grundlegende Schwere war das Gewicht derjenigen Menge Wassers oder Weines, die ein würfelförmiges Gefäß füllte, dessen Kanten ein Zehntel Doppel-Elle maßen. Es war die schwere Mine. Die leichte war halb so schwer, und wieviele davon hätten wohl sonst das Talent ergeben sollen, als sechszig? Ihr sechszigster Teil aber war der leichte Goldschekel, und so lernte Joseph die Werte und Zahlungsschweren in Gold.« Das erste Kapitel des Jungen Joseph trägt ja den Titel *Thot*. Dieser aber ist (wie seine griechische Parallelfigur Hermes) nicht nur der Gott der Schrift, sondern auch

der Zeitrechnung, der Berechner des Himmels und der Erde. Wenn Joseph hier von Eliezer das Zählen, Messen und Wiegen lernt, bewegt er sich also in besonderem Maße in den Spuren ›seines‹ Gottes Thot-Hermes.

379 12 Engel des Araboth] Vgl. bin Gorion: »Araboth, der oberste aller Himmel, dies ist der Himmel, darin Recht und Gerechtigkeit geübt werden« (Sagen. Urzeit, S. 39). »In dem Araboth weilen die Seraphim; dort sind auch die heiligen Räder und die Cherubim« (ebd. S. 41).

15 nach der kosmischen Dreizahl] Benzinger: »Zunächst ist der Mensch selber ein Mikrokosmos, der in seinem ganzen Organismus das Weltall widerspiegelt. Sein Körper gliedert sich wie das Himmelsganze. Er besteht aus dreierlei Stoffen: festen, flüssigen und luftförmigen. Die einzelnen Körperteile sind noch auf mittelalterlichen Aderlaßtafeln unter die zwölf Tierkreisbilder verteilt« (Archäologie, S. 187). Das im Folgenden entwickelte Analogiesystem von Gestirnen, menschlichen Organen und Gemütsbeschaffenheiten ist die Grundlage der ›hermetischen‹ Literatur, deren Gottheit Thot-Hermes ist.

17 zuzuordnen] Hs.: »zuordnen«.

17–18 das Nierenfett als überwertig zu schätzen] Geht zurück »auf die Anschauung, daß die Seele im Nierenfett ihren Sitz habe« (Benzinger, Archäologie, S. 398). Vgl. Arbeitsnotizen; Paralipomena S. 1718f.

20–21 die Leber als Ausgangspunkt der Gemütsregungen] »Die Leber galt als Sitz der Gefühle« (Meissner, Babylonien II, S. 267), nicht nur im Alten Orient (und in der traditionellen chinesischen Medizin), sondern auch noch in der Antike, ja bis in die mittelalterliche Medizin hinein. Das sprichwörtliche »jemandem ist eine Laus über die Leber gelaufen« erinnert noch daran.

22–23 vielfach beschriebenen Tonmodells] Lebermodelle aus Ton wurden zu Schulungs- und Wahrsagezwecken benutzt; Abbildungen bei Benzinger (Archäologie, S. 345), Jeremias (Geisteskultur, S. 260) und Meissner (Babylonien II, S. 269). Vgl. die Abb. hier S. 781.



»Altbabylonische Ton-Leber mit Beischrift
der Omina« (Jeremias, Geisteskultur, S. 260, Abb. 151;
vgl. den Kommentar zu S. 37922-23.)

- 379 25 die Völker des Erdkreises] Benzinger: »Was speziell die Länderkunde der Israeliten betrifft, so haben wir in Gen 10, der sog. Völkertafel, einen Versuch, die bekannten Länder und Völker zusammenzufassen, und zwar die ganze Völkerwelt, das zeigt die Zahl 70 bzw. 72 der genannten Namen. Denn das ist die (neben der Zwölfzahl) vom System gegebene Zahl für die Einteilung der Völker, wie die jüdische Tradition noch gut weiß. Die Tafel zeigt als Grenze der bekannten Welt im Osten Medien und Elam, im Westen Tarsis in Spanien« (Archäologie, S. 164).
- 33 Männer von Sidon] Gemeint ist das Handels- und Seefahrervolk der Phönizier, das Städte und Kolonien an der südlichen und westlichen Mittelmeerküste, darunter auch Sidon, gründete. (Zu Sidon siehe auch Glossar S. 1663.)
- 380 1 das Große Grüne] (*w3d wr*) Allgemeine ägyptische Bezeichnung für »Meer«, aber auch Süßwasserseen wie das Fayyum. In Thomas Manns Quelle ist das Mittelmeer (im Gegensatz zum Roten Meer) gemeint: »Hier [im Norden] dehnte sich die weite Fläche des

Mittelländischen Meeres, des ›Großen Grünen‹ der Ägypter aus.« (Wiedemann, *Das alte Ägypten*, S. 10)

380 11–12 *Fährlichkeiten*] Außer Gebrauch gekommene Variante zu »Gefährlichkeiten«.

18 *die Weihrauchländer am untersten Roten Meere*] Jeremias beschreibt »[d]as Weihrauchland Punt« als Ziel ägyptischer Expeditionen (*Das Alte Testament*, S. 193); siehe auch Glossar S. 1655, Eintrag »Punt«.

20 *Aufgang*] Sonnenaufgang, also im äußersten Osten. Zum Folgenden erteilte Thomas Mann folgende Selbstauskunft im Brief an Louise Servicen vom 31.8.1935: Hier handle »es sich um einen geographischen Scherz. Es ist vorher das Wissen der Zeit um die nach Norden, Süden und Westen gelegenen Länder angedeutet. Was nun den ›Aufgang‹, also den Osten betrifft, so weiß man, daß dort ein Königreich Elam liegt; daß aber der dortige König ›über sich selbst hinaus‹, das heißt noch weiter nach Osten schauen könnte und dort noch irgend etwas vorhanden sein sollte, wird für unwahrscheinlich erklärt.« (DüD II, 172)

27–28 *Das Lesen und Schreiben*] Die folgenden Ausführungen über das Ineinander von Schrift und Gedächtnis, das Aufschreiben und Auswendiglernen, trifft genau das Prinzip des orientalischen Unterrichts. Hier begibt sich Joseph, der schon in den *Geschichten Jaakobs* das »buchgelehrte Kind« genannt wurde (Textband I, S. 37_{25–26}), ganz und gar auf das Feld Thots, des Erfinders der Schrift und »Tafelschreibers« (ebd. S. 56₁₇). Joseph ist in der Romantetralogie der exemplarische Repräsentant der Wende von der mündlichen zur schriftlichen Kultur (die lange nach seiner Zeit im verschrifteten mosaischen »Gesetz« gipfeln wird) – mit all ihren religiösen und zivilisatorischen Konsequenzen; vgl. den Kommentar zu S. 37_{25–26}.

381 6–10 *die Landes- und Menschenchrift ... die Gottesschrift*] »Menschen-schrift« (hebr.: *ḥæraṭ 'ænoš*) meint das von den Israeliten verwendete kanaanäische Alphabet. Fündig wurde Thomas Mann bei Benzinger: »[...] die Israeliten brachten keine eigene andere Schrift mit ins Kulturland, sondern nahmen die dortige an. In Kanaan

aber schrieb man im 14. Jahrhundert die Keilschrift. Das zeigen die Amarna-Briefe und die in Gezer und Ta'annak gefundenen Tontafeln [...]. Letztere namentlich beweisen, daß die babylonische Schrift nicht bloß für die politische Korrespondenz mit dem Anstand gebraucht wurde, sondern daß die kleinen Stadtfürsten [...] auch untereinander in dieser Schrift verkehrten, ihre Listen und »Dokumente« in ihr niederschrieben. Das schließt nicht aus, daß die Buchstabenschrift schon früher in Kanaan bekannt war. Sie war dort zuerst die vulgäre Schrift im Gegensatz zu der offiziellen Keilschrift. [...] Dann aber war die Keilschrift überhaupt die Schrift des Rechts und Gerichts, nicht etwa bloß die des internationalen Verkehrs der Höfe. Die Schrift des Rechtslebens ist aber die »heilige« Schrift, denn das Recht ist ein Stück der Religion, in Israel so gut wie anderswo im Altertum [...]. Sie ist die »Gottesschrift« (Exod 31,18; 32,16). Sie ist eben damit auch die Schrift der »Gelehrten.« [...] Demgegenüber war auch in Israel wie in Babylonien die Buchstabenschrift in alter Zeit die »Vulgärschrift«, die vorab dem Bedürfnisse des Handelsverkehrs diente. Sie war zugleich die nationale Schrift, im Gegensatz zur Keilschrift, weil sie den Gebrauch der eigenen Sprache gestattete. So ist leicht verständlich, daß in Zeiten politischer Unabhängigkeit ihr Gebrauch sich ausbreitete [...] und daß sich die nationale Literatur ihrer bediente. Auch der Jahwekult mit seinem immer mehr sich verschärfenden Gegensatz zu den babylonischen Anschauungen mußte sie im Gegensatz zur Keilschrift fördern. Dem Propheten Jesaja wird ausdrücklich geboten, in »Menschenschrift«, d.h. Vulgärschrift, zu schreiben (Jes 8,1).« (Archäologie, S. 176f.) Diese Buchstabenschrift war ein Derivat der an das Ägyptische angelehnten sog. Sinaischrift, aus der sich das Phönikische und das Hebräische entwickelte. Benzinger irrt aber, wenn er glaubt, es habe in Babylonien eine »Buchstabenschrift« gegeben, und in Palästina seien Keilschrift und Buchstabenschrift als heilige und profane Schrift nebeneinander in Gebrauch gewesen. Der Gebrauch der Keilschrift gehört in die Bronzezeit, derjenige der aus

der protosinaitischen Schrift entwickelten phönizischen Buchstabenschrift in die Eisenzeit. Die Unterscheidung zweier Schriften, einer profanen und einer sakralen, korrespondiert mit der Unterscheidung der Wissensarten (von Eingeweihten und Uneingeweihten) im Sinne der *religio duplex* (siehe Textband I, S. 378²² mit Kommentar).

381 15–16 *Versfabeln der Urzeit, die erlogen waren*] Eliezer steht in seiner monotheistischen ›Bibelfestigkeit‹ den ›Götzen‹ der heidnisch-polytheistischen Mythen natürlich skeptisch gegenüber (während Joseph, wie die Andeutungen des Erzählers verraten, seine Faszination durch sie nicht verbergen kann). Die Bemerkung, dass die Versfabeln »erlogen« sind, geht auf den aus der Antike stammenden Topos zurück, dass die Dichter Lügner seien. So sagen die Musen im Proöm von Hesiods *Theogonie*, dass sie viel Falsches (pseudos = Erlogenes), aber auch manches Wahre zu künden wüssten. Zu denken ist auch an die Mythenkritik der griechischen ›Aufklärung‹ (Xenophanes, Platon).

18–19 *Mardugs Kampf mit dem Drachen*] Vgl. die Kommentare zu Textband I, S. 135^{19–22}.

19 *Ischtars Erhöhung*] Diese Episode findet sich bei Meissner: »In historischer Zeit hat dann aber Anus Magd und Favoritin ›Innina-Ištar‹ der Antu vollkommen den Rang abgelaufen. ›Die Ištar hatte Aspirationen auf das Königtum im Himmel‹, und auf Vorschlag der großen Götter willigte der alte Herr schließlich wirklich in ihre Erhöhung ein mit den Worten: ›Entsprechend meinem Namen sei Dein Name: ›Erhabene Antu‹. So wird sie legitime Gemahlin des Himmelsherrn, während seine alte Frau ziemlich kalt gestellt wird.« (Babylonien II, S. 5) Auf S. 173f. zitiert Meissner die Erzählung von Ištars Erhöhung, wo aus der Dienerin schließlich ein Stern am Himmel (Venusstern) wird. Thomas Mann hat das Gedicht angestrichen und mit der Randbemerkung »Joseph« versehen.

20 *Höllenfahrt*] Zentrales Motiv der Ishtar-Mythe; um Tammuz, ihren toten Geliebten »zu befreien, begab sich Ishtar selbst in den Hades, und nach unendlichen Schwierigkeiten und Gefahren

gelang ihr auch das Wagestück, ihn wieder auf die Oberwelt zurückzuführen.« (Meissner, *Babylonien II*, S. 25) Zur Höllenfahrt-Mythe vgl. den Kommentar zu S. IX1.

381 20–21 Gebärkraut und Lebenswasser] Requisiten der Legenden von Etana und Adapa (siehe die nachfolgenden Kommentare). Mit Lebenswasser wird Ishtar vom Pestgott Namtar besprengt, damit sie von ihrer »Höllenfahrt« wieder in die Oberwelt zurückkehren kann (vgl. Meissner, *Babylonien II*, S. 184).

21 von den erstaunlichen Befahrungen Adapa's] Thomas Mann bezog die sumerisch-babylonischen Heroenlegenden von Jeremias: »Adapa ist im Kultkreis von Eridu der Urmensch. Als Same der Menschheit [...] hatte er von seinem Schöpfer Ea Weisheit empfangen. Er ist »erzgescheit« (atarhasis) und abkallu, »Meister«. Aber das »ewige Leben« war ihm vorenthalten. In Eridu verwaltet er das Heiligtum und versorgt die Götternahrung. Als er eines Tages dem Südwind – im Zorn, weil er ihm beim Fischfang den Kahn umgekippt hatte, die Flügel zerschlug, soll er nach sieben Tagen vor Anu Rechenschaft ablegen. Ea [...] warnt ihn, bei Anu Speise und Trank anzunehmen, man werde ihm Todesspeise und Todesswasser darreichen. [...] Anu will ihm auf Fürsprache der beiden Torhüter, nachdem sein Zorn besänftigt ist, Lebensspeise und Lebenswasser geben und damit das ihm fehlende ersehnte ewige Leben.« Nachdem sich Adapa zu essen und zu trinken weigert, wird er von Anu zur Erde zurückgeschickt. »Der Neid der Götter, der falsche Rat Eas hat den Menschen, – das ist bitter ironische Tendenz – um das ewige Leben betrogen.« (*Geisteskultur*, S. 432)

22 Etana's] »Auch die Etana-Legende, die sich literarisch bis in die Hammurabizeit zurückverfolgen lässt, hat eine pessimistische Tendenz. Etana erwartet die Geburt seines Kindes. Es handelt sich, wie es scheint, um das von den Göttern gesuchte Wunderkind, das wert sein soll, »Hirte der Menschen« zu werden [...]. Etana sucht für sein Weib das »Kraut des Gebärens«. Der Sonnengott verweist ihn an den Adler. Etana gewinnt seine Gunst dadurch, daß er ihn aus der Grube rettet, in die ihn die Schlange geworfen hat, weil er

unter Verrat früherer Freundschaft die Schlangenbrut gefressen hatte. Der Adler trägt ihn zum Himmel der Magna mater, die im Besitze des Gebärkrautes ist. [...] Als Etana Erde und Meer gar nicht mehr sieht, wird ihm Angst. Er will zur Erde zurückkehren. Schließlich stürzt er mitsamt dem Adler zur Erde herab.« (Geisteskultur, S. 432f.)

- 381 22 Gilgamesch] »Der eigentliche Nationalheld ist Gilgameš. [...] Auch er gilt als einer der Weisen der Urzeit, von denen Spruchsammlungen überliefert sind. Er ist Kind der Göttin Ninsun und soll König von Uruk gewesen sein. ›Zwei Drittel war er Gott, ein Drittel war er Mensch; ›sein Leib ist Götterfleisch.« Er galt als das Ideal männlicher Schönheit. [...] Der Held sucht ewiges Leben. Als er das geheimnisvolle Kraut, das ewige Jugend gibt, gefunden hat, entreißt es ihm ein Dämon.« (Geisteskultur, S. 433) Vgl. auch den Auszug aus dem Gilgamesch-Epos in Materialien und Dokumente S. 1782-1787.

26-29 gesenkt. Er las ... Kuchen] Ausführlicher in Hs.: »gesenkt. Größte Unterhaltung fand er bei der Geschichte des Helden Etana und seiner Freundschaft mit dem Adler, den die Schlange in eine Grube geworfen hatte, damit er den Tod des Hungers und Durstes stürbe, den aber Etana aus dem Loche zog, um sich danach von ihm empor gegen den Himmel Anu's tragen zu lassen, und so hoch gelangte er in der Tat, daß das Land unter ihm ein Kuchen«.

32-382.3 ein beschämender Ausgang ... wie sie] Hs.: »ein enttäuschender Ausgang. Aber sehr anziehend schien dem Studenten zum Beispiel auch ein gewisser Zwischenfall in Gilgameschs großer Geschichte, wie nämlich der Waldmensch Engidu von einer Dirne aus Uruk, zur Gesittung bekehrt wurde, wie sie«.

- 382 1 des Waldmenschen Engidu] Die Enkidu-Erzählung ist Teil des Gilgamesch-Epos: »In einer urwüchsigen Szene wird erst geschildert, wie dieses Geschöpf, das Engidu heißt und ›nichts von Land und Leuten wußte« draußen in der Steppe ›mit Gazellen von Kräutern sich nährt, mit dem Vieh an der Zisterne sich versorgt und mit den Fischen sich am Wasser ergötzt«. Einem Jäger, einem Fallen-

steller, tritt er abwehrend an der Tränke drei Tage entgegen und verdirbt ihm die Jagd. Der will ihn mit List weglocken. Zu diesem Zwecke verständigt er sich auf den Rat seines Vaters mit Gilgamesch und führt eine Tempeldirne aus Uruk zu ihm hinaus, die ihn in die städtische Zivilisation locken soll. [...] In unersättlicher Gier verkehrt Engidu mit der Dirne und entfremdet sich dadurch die Tiere. [...] Sechs Tage und sieben Nächte bringt er in Liebesraserei zu. [...] Ein neu gefundenes akkadisches Fragment schildert die Berührung des Naturkindes mit der Zivilisation. / »Mit Tiermilch war er gesäugt. Jetzt legte man ihm Brot vor. / Scheu blickte er hin und schaute es an; / Engidu verstand noch nicht Brot zu essen, / Wein zu trinken hatte er noch nicht gelernt. / Die Dirne tat ihren Mund auf und sprach zu Engidu: / Iß Brot, Engidu, das gehört zum Leben, / Trink Wein, das ist die Sitte des Landes. / Da aß Engidu Brot, bis er satt war, / Er trank auch Wein – 7 Becher! / Da löste sich sein Sinn, er wurde vergnügt; / [...] Dann salbte er sich, wurde wie ein Herr, / Zog ein Gewand an und sah aus wie ein Edelmann.« (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 434f.)

382 6 [Steppenwolf] Anfang April 1934 beendete Hermann Hesse die Lektüre des *Jungen Joseph*. In einer undatierten Postkarte an Thomas Mann aus diesen Tagen heißt es: »Am Karfreitag haben wir die Lektüre Ihres zweiten Bandes beendet (in dessen 1. Kapitel ich den Gruß an den Steppenwolf entdeckte und mit frohem Schrecken auch dieses Symbol in die Unendlichkeit der Äonen und des Mythos zurückgerückt sah). Ich habe an diesem Band dieselbe reine Freude wie am ersten.« Am 9. April erwidert Thomas Mann den Gruß: »Ich war herzlich froh zu hören, daß auch der zweite Band vor Ihnen bestanden hat. Ja, der ›Steppenwolf‹ ist eine Huldigung, die Sie hoffentlich wirklich nicht als Übergriff empfunden haben. Ganz unversehens floß das Wort mir aus der Feder, zum Zeichen, daß diese Ihre Prägung in den charakterisierenden Sprachschatz eingegangen; und ich denke, es wird manchem Leser Spaß machen als ein Fingerzeig von meinem Werke hinüber zu Ihrem.« (TM/Hesse, 107f.) Wie die Hesse-Forschung, so scheint

auch Thomas Mann seinem schwäbischen Kollegen das Verdienst der markanten Wortprägung »Steppenwolf« zuzuerkennen. Dabei kann es sich aber nur um eine Höflichkeitsbezeigung handeln, denn Mann wird schwerlich vergessen haben, dass er das Wort selbst schon des Öfteren im *Zauberberg* verwendet hat, und zwar als Charakterisierung der schrägsitzenden asiatischen Augen der Madame Chauchat (»Steppenwolfslichter«; GKFA 5.1, 366, 438, 721 u. 837). Das Wort tauchte bereits im 19. Jahrhundert in Brehms *Tierleben* und in Alfred Nehring: *Über Tundren und Steppen der Jetzt- und Vorzeit* (Berlin 1890) auf und wurde im Zuge der Russland- und Asien-Rezeption nach dem Ersten Weltkrieg zum Symbol sibirischer und zentralasiatischer Stammesvölker, die, selbst unverdorben, dem dekadenten und siechenden alten Europa den Todesstoß versetzen sollten. (Statt als Hoffnung kursierten diese Untergangsvisionen auch als Befürchtungen, wobei dann die Horden der Bolschewiken und der Menschewiken die Rolle der »unzivilisierten Wilden« einnahmen.) Hesse lässt die asiatischen Anklänge des »Steppenwolfs« fallen und macht aus dem (menschlichen) Herdentier einen Einzelgänger, hält sich aber, wie Thomas Mann im Falle des Enkidu, an die gängige Dichotomie von zivilisiertem Menschen und wildem Tier.

- 382 13 Mazkir] Nach Benzinger: »Unter den obersten Regierungsbeamten, wenn wir sie so nennen dürfen (s. u.), scheint die höchste Stellung eingenommen zu haben der mazkir [...]. Vielfach versteht man darunter den »Reichshistoriographen«, dessen Aufgabe es gewesen wäre, die einzelnen Ereignisse der Regierung des Königs niederzuschreiben. Dies wäre keine besonders einflußreiche Stellung gewesen; sowohl die Bedeutung des Titels (»der in Erinnerung bringende«) als auch namentlich die Verwendung dieses Beamten, soweit wir davon etwas wissen [...], sprechen dafür, daß er ein wichtigeres Amt bekleidete. Man wird nicht fehl gehen, wenn man in ihm den ersten Beamten sieht, dessen Aufgabe es war, die Geschäfte usw. vor dem König »in Erinnerung zu bringen«, also eine Art oberster vortragender Rat, der Großwesir der heutigen

orientalischen Staaten.« (Archäologie, S. 266) Prägnanter bei Weber: »Mazkir (meist als »Kanzler« übersetzt, wohl zugleich Reichsanalist und »Erinnerer« des Königs)« (Das antike Judentum, S. 208). »Mazkir« (von »zakar«: erinnern) heißt im heutigen Hebräisch »Sekretär«. In Textband I, S. 517²⁰ kommt das Wort noch einmal vor: »er könne recht wohl der Mazkir eines Stadtfürsten und eines großen Königs Erinnerer sein.«

382 14–15 Gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst!] Eine Joseph-Christus-Parallele – wörtlich nach Lk 23,42, wobei in erster Linie nicht das himmlische, sondern in Vorausdeutung auf Josephs künftige Rolle als »Mazkir« das ägyptische Reich zu verstehen ist. Das Zitat wird später Textband II, S. 1423²⁻³ und S. 1437²⁶⁻²⁷ wieder aufgegriffen.

21 Steine gelesen von vor der Flut!] Vgl. die Kommentare zu S. 58¹⁰⁻¹¹.
27 Von Körper und Geist] Die Überschrift fehlt in Hs., doch ist der Beginn des Unterkapitels durch eine neue Seite angedeutet.

383 9–10 Dünkel ... als Quelle des Unheils] Josephs Eitelkeit und Hochmut (die *superbia* zählt zu den christlichen Todsünden) als Hauptschuld für dessen Brunnensturz entlastet die Brüder, die ja noch als Stammväter des Volkes Israel – und Juda darüber hinaus als Segensträger – gebraucht werden.

384 13 wohl zu verstehen] Hs.: »recht zu verstehen«.

18 Zeugen einer Szene] Rückverweis auf den Beginn der Geschichten Jaakobs (siehe Textband I, S. 522–164).

19 Joseph] Hs.: »der junge Mensch«.

27–28 der Mond war das Himmelsbild Thots] Es ist erzählerisches Kalkül, dass sich Joseph hier nicht auf den kulturell vertrauteren babylonischen Mondgott Sin, sondern auf den ägyptischen Thot beruft. Sin hat ganz andere Eigenschaften als der ägyptische Thot; namentlich ist er nicht Herr »der Weisheit und des Schrifttums«; das ist in Babylonien vielmehr der Gott Nabu, dem der Planet Merkur zugeordnet ist und der darin dem Hermes = Mercurius entspricht. Joseph, der sowohl in der babylonischen als auch in der ägyptischen Mythologie bewandert ist, fühlt sich dieser Ei-

genschaften wegen zu Thot hingezogen. Erst am Schluss des Ersten Hauptstücks des *Jungen Joseph* enthüllt der Erzähler, warum es den Namen Thots trägt, des »Erfinders der Zeichen«, die Joseph soeben im Unterricht Eliezers gelernt hat, den Namen »des Sprechers und Schreibers der Götter, Aufzeichners ihrer Worte und Schutzherrn derer, die schrieben« (S. 384²⁸⁻³⁰), zumal Josephs. In ihm aber verkörpert sich – wie im »Wesen des Mondes« – die Einheit von »Schönheit und Geist« (S. 384¹⁰). Diese Einheit, die sich in der von Joseph repräsentierten Schriftkultur manifestiert, unterscheidet sich tiefgreifend von der oralen Kultur, in der seine Brüder noch befangen sind und über die selbst Jaakob nicht hinausgelangt, der in seiner »natürlichen Geistigkeit« und »Gottesunmittelbarkeit« der »eigentlichen Schreibwissenschaft« nicht bedarf (S. 388⁹⁻¹²).

385 13 *Bel sich den Kopf habe abschlagen lassen*] Dies berichtet Berossos in seiner Version des Weltschöpfungsgedichts *Enuma Elisch*. Jeremias referiert: »Als Bel aber die Erde vereinsamt, aber doch (?) fruchttragend gesehen habe, habe er einem der Götter befohlen, ihm den Kopf abzuschlagen, mit dem herausfließenden Blute die Erde zu mischen und die Menschen und Tiere zu bilden, welche vermöchten, die Luft zu ertragen.« (*Geisteskultur*, S. 125) Die Originalversion des *Enuma Elisch* ist im Kommentar zu S. 141⁷ wiedergegeben.

24 »Mummu«] Nach Jeremias: »Mummu ist die mythologische Gestaltung des ›Geistes‹, der als Kind Kingu's [sonst: Apsûs] und Tiâmats über der Urflut des Chaos schwebt, wie der ›Geist‹ über der Wassertiefe bei der biblischen Schöpfung.« (*Geisteskultur*, S. 38, Anm. 1; siehe auch Glossar S. 1644, Eintrag »Mummu«.)

24 *über den Chaoswassern gebrütet*] Wiederum in enger Anlehnung an Jeremias: »2. (Der ›brütende Geist‹ über der Finsternis des Chaos). In der bildlichen Rede *›der Geist Gottes brütete‹* verbirgt sich ebenfalls ein Stück altorientalischer Lehre in mythologischer Gestalt. Der weltschaffende ›Geist Gottes‹ ist im höheren biblischen Sinne das, was in der babylonischen Lehre Mummu-M $\omega\upsilon\mu\upsilon\varsigma$, ›die intelligible

Welt ist. Es ist dem Sinne nach die göttliche Weisheit (Sophia), die nach Spr 8,22ff. [...] bei der Weltschöpfung wirksam war. Das Brüten ist der formale Rest einer mythologischen Aussage.« (Das Alte Testament, S. 36) Im Enuma Elish schwebt jedoch Mummu keineswegs »über den Chaoswassern«. Es handelt sich hier vielmehr um die anfechtbare Interpretation des Panbabylonisten Jeremias, der Mummu mit dem »Geist« aus Gen 1,2 in Verbindung bringen möchte.

385 25 durch das Wort die Welt erschaffen] Die Nähe zu Gen 1ff. und Joh 1,1 drängt sich besonders durch obige Ausführungen Jeremias' und die folgende Bemerkung von Meissner auf: »In einem Kommentare zum Weltschöpfungsepos wird jedenfalls der Name ›Mummu‹ durch ›Ruf‹, ›Geschrei‹ erklärt [...], was doch wirklich eine Art ›Logos‹ ist.« (Babylonien II, S. 105) Die von Joseph geglaubte Botschaft von der Erschaffung der Welt durch den Logos, »das freie und auswärtige [d.h. transzendente!] Wort« (Textband I, S. 385₂₆) ist für ihn, dem das mündliche und schriftliche Wort erst das Dasein des von ihm benannten Dings verbürgt (vgl. S. 385₂₇₋₃₀), der Inbegriff einer vom Geist bestimmten Religion – im Gegensatz zu der zuvor wiedergegebenen, von ihm eben nicht geglaubten kruden Mythe der Entstehung der Lebewesen, der Menschen aus Blut und Erde (vgl. S. 385₁₃₋₁₅).

386 4 »unserm Griffel] In Anbetracht von Textband I, S. 381₁₀₋₁₂ bedient sich der Autor der »Gottesschrift« – eine hübsche Pointe für den aufmerksamen Leser.

15–16 allen voran Re'uben... Jehuda] Hs.: »allen voran Schimeon und Levi, aber auch Re'uben und Jehuda,«.

387 4 »Hundsköpfe«] Schreibt den Brüdern gemäß S. 366₃ ein »garstiges Haupt« zu.

5 »Leute, die nicht wissen, was Gut und Böse ist«] Die ägyptische Kennzeichnung des Toren. So beginnt z. B. die Lebenslehre des Amenachte: »Du bist jetzt ein Mann, der Worte hört, um gut und böse unterscheiden zu können« (Brunner 1988, S. 179). Auf einer Buß-Steile bekennt der Stifter von sich: »ein unwissender Mann der

keinen Verstand hat, der gut und böse nicht unterscheiden kann.« (Assmann 1975, Nr. 149, S. 6–8). – Auch der »Tor« Parsifal wird bei seinem ersten Auftritt in Wagners Musikdrama als einer dargestellt, der nicht weiß, was »gut« und »böse« ist (GSD X, 337).

387 7 Furcht Jaakobs] Furcht vor Jaakob (Genitivus objectivus als archaisierendes Stilmittel).

19 Fronfuchtel] In Hs. korrigiert aus: »Frondienstlichkeit« (wahrscheinlich wegen der Ähnlichkeit mit dem nachfolgenden »Dienstbarkeit«). – Zwangseigenschaft; »Fuchtel« bedeutete zunächst eine Fechtwaffe (Degen mit breiter Klinge) und Hiebe damit, später auch Schläge mit Ruten und dergleichen.

23 ein Greuel und eine Narrheit] Mit diesen Begriffen kennzeichnet Thomas Mann zunächst das religiös, später auch das politisch Rück- und Überständige. Den Zusammenhang stellt folgende Passage aus dem Essay *Bruder Hitler* (1939) her: »[...] sie [die »Primitivität als ›Weltanschauung«] ist genau, was das Alte Testament einen ›Greuel« und eine ›Narrheit« [vgl. Jes 44,18f.] nennt, und auch der Künstler als ironischer Parteigänger des Lebens kann sich von einem so dreisten und lügenhaften Rückfall nur angewidert abwenden.« (GW XII, 850; E IV, 309) Zur Problematik des Religiös-»Überständigen« vgl. den Brief an Anni Loewenstein vom 27. 10. 1945: »Meine Darstellung ergibt sich aus der in den Joseph-Romanen herrschenden Fortschrittsidee, dem ›mit Gott (zusammen) über etwas hinauskommen«. Gewisse Dinge waren einmal ganz richtig und vernünftig, hören aber auf, es zu sein und werden zur ›Gottesdummheit«. Religiosität besteht wesentlich darin, hierauf, auf Veränderungen im Bilde der Wahrheit und des Rechts achtzugeben. Zu wissen, was die Glocke geschlagen hat, und wo Gott mit uns hinauswill, das nennt Joseph Gottesklugheit.« (DüD II, 317)

26–27 Samenkorn, das in der Erde fruchtbar verweste] Vgl. Textband I, S. 308^{1–2} mit Kommentar.

390 1 Wir waren zugegen,] Vgl. Textband I, S. 60^{14–625}.

32 Tagwählerei] Den Ausdruck fand Thomas Mann bei Jeremias

und Meissner: »Zur Orakelwissenschaft gehören auch die Zahlensymbolik und die Tagewählerei. [...] Man unternahm keine irgendwie wichtige Angelegenheit, ohne sich vorher darüber vergewissert zu haben, ob der betreffende Tag auch günstig sei.« (Babylonien II, S. 278; ähnlich Jeremias, Geisteskultur, S. 262f.) Tagewählerei-Kalender oder Hemerologien waren immerwährende Kalender, die jedem Tag des Jahres aufgrund mythischer Präzedenzfälle eine günstige oder unheilvolle Bedeutung zuordneten. Für Ägypten ist dieses Verfahren so typisch, dass im europäischen »Aberglauben« bis weit in die Neuzeit hinein bestimmte Unglückstage als »ägyptische Tage« bezeichnet wurden.

391 5 »Aulasaulakaula«] Geht auf Jes 28,7–13 zurück, wo die ekstatisch-trunkenen Propheten – es handelt sich um die Genossenschaft der Nebim, die Vorläufer der großen Propheten – im hebräischen Urtext mit lautlich ähnlichem, unverständlichem Gestammel bloßgestellt werden. (Die Existenz dieser verzückten Seher ist freilich zur Handlungszeit des Romans ein Anachronismus.) In Hs. stand ursprünglich: »Sau lāsäu kau lākâu«, was dafür spricht, dass Thomas Mann diese Beschwörungsformel zeichentreu von Hempel (Gott und Mensch, S. 104) übernahm, zumal er in seinem Buchexemplar die Wendung angestrichen hat. In Segen und Fluch (S. 32) zitiert Hempel das »Fluchwort« »ʔālā^h k^lālā^h« (aula kalaula), wovon Thomas Mann wahrscheinlich die endgültige Form ableitete. Varianten davon finden sich in Textband S. 391^{30–31} und S. 503¹⁰. Wahrscheinlich handelt es sich ursprünglich um einen kindlichen Merkvers aus dem Schreibunterricht: »tzaw la-tzaw, tzaw la-tzaw, qaw la-qaw, qaw la-qaw z^e-ĉ^r šām z^e-ĉ^r šām« (»Befehl zu Befehl, Befehl zu Befehl, Linie zu Linie, Linie zu Linie, ein wenig hier, ein wenig dort«), der von Jesaja den vom Wein trunkenen Jerusalemer Priestern und Propheten in den Mund gelegt (Vers 10) und entgegengehalten wird (Vers 13).

14 Geschlechtsoffer zu Füßen Melechs] Obwohl »Selbstentmannung zu Ehren der Gottheit im A.T. nicht erwähnt wird« (Benzinger, Archäologie, S. 357), ist sie dennoch im Baals-Kult nicht selten. »Bei

den Männern finden sich im alten Orient die gleichen Formen des Gottesgeweihtseins: den Tempeldirnen entsprechen die männlichen Kedeschen, den Vestalinnen kann man die Verschnittenen gegenüberstellen.« (Ebd.)

- 391 20 Pfeil- oder Losorakel] »Bei der Wahl der Eponymen aus den Hofchargen wurde in Assyrien das Los geworfen (pûru). Vielleicht geschah es durch Schütteln von Pfeilen. [...] Ezechiel, der Augenzeuge babylonischen Lebens im 6. Jahrhundert war, spottet 21,26 über Teraphim, Leberschau und Pfeilschütteln.« (Jeremias, Geisteskultur, S. 264; vgl. Meissner, Babylonien II, S. 275)

21–22 wie die Vögel flogen oder der Rauch ging] Unter den Tier-Omina war die Deutung des Vogelflugs wohl am beliebtesten. »Als vor allem wichtig galt der Vogelflug, den besondere ›Vogelschauer‹ deuteten.« (Meissner, Babylonien II, S. 260; vgl. auch Jeremias, Geisteskultur, S. 258) Diese Tradition setzte sich bis ins römische Auspizium fort. Bei Rauchopfern, die aus Verbrennung von kostbarem Weihrauch bestanden, und bei Brandopfern, bei denen Opfertiere verbrannt wurden, suchte man aus Farbe und Richtung des Rauches Aufschluss über die Wohlgefälligkeit des Opfers zu erhalten, aber auch die Zukunft zu deuten.

26 »Kanaan«] Die »dunkle Geschichte« bezieht sich auf Kanaans Vater Ham, der seinen Vater Noah geschändet hatte und für den Kanaan büßen muss; vgl. den Kommentar zu S. XXI²⁸ und Glossar S. 1632, Eintrag »Kanaan«. Der ganze Absatz ist gegen die »Narrheit« der Kanaanäer und ihrer Baals-Priester gerichtet, wobei deren Nacktheit mit der Vaterschändung in Gen 9,22–26 in Verbindung gebracht wird. (Aus dieser Bibelstelle leiteten die Israeliten auch das Recht ab, die Kanaanäer zu unterjochen. Auf dieses »Recht« wird an späteren Stellen häufig Bezug genommen, so in Ex 23,31–32 und Dtn 12,2–3.)

- 392 12–13 feiner Verderbnis] Jaakob tritt hier als Décadence-Kritiker in Erscheinung. Er fürchtet die Infizierung Josephs durch heidnische Todes-, Unterwelt- und Eröshörigkeit, durch die »Nacktheit«, die mit Tod und Unzucht zugleich zu tun hat, »mit

Preisgabe also, mit Baal und Scheol also, mit Todeszauber und erdunterer Unvernunft« (Textband I, S. 392¹⁹⁻²¹). »War es nicht ein Kummer und eine Pein, wie sich die ehrbaren Gaben und Begnadungen der Väter verjüngten in schwanken Söhnen zu feiner Verderbnis?« Diese rhetorische Frage Jaakobs waltet bereits über Thomas Manns Buddenbrooks, kennzeichnet den »Verfall einer Familie« in der Folge von vier Generationen. Diesen Verfall könnte auch – so befürchtet Jaakob – in und durch Joseph seine Familie erleben, doch durchkreuzt Josephs Lebensgeschichte das Décadence-Schema, indem ihre zweimal fallende Kurve durch die zweimal aufsteigende aufgehoben wird. Gerade aus seiner »Décadence« erlebt Joseph einen beispiellosen Aufstieg, da er sich ihrer selbst bewusst wird und Konsequenzen für sein Handeln zieht. (Nebenbei reflektiert Thomas Mann hier sicherlich auch das heikle Verhältnis zu seinem Sohn Klaus.)

Zweites Hauptstück: Abraham

394 1–2 ZWEITES HAUPTSTÜCK: ... Knechte] Haupt- und Zwischenüberschrift fehlen in Hs.

9–10 Eliezer, hieß es, »glich« dem Abram von Angesicht] So bin Gorion: »Da sprach er [Abraham] zu seinem Knecht Elieser, der ihm von Angesicht glich, daß er nach Haran gehe« (Sagen. Erzväter, S. 330) und »Er [Laban] dachte, es sei Abraham, weil er [Eliezer] diesem von Angesicht glich« (ebd. S. 331; vgl. auch das Exzerpt in den Arbeitsnotizen; TMA: Mp XI 1a, Bl. 175).

12 Denn mutmaßlich ... Sohn.] Der Satz fehlt in Hs.

13–14 den Nimrod von Babel dem Abram geschenkt] Nach bin Gorion: »Der König [...] überließ ihm seine zwei großen Knechte, die er in seinem Hause hatte; der eine hieß Oni, der andere hieß Elieser.« (Sagen. Erzväter, S. 119)

24–25 Feuerprobe im Kalkofen] Nach bin Gorion: »Und Nimrod nahm Abram und warf ihn ins Gefängnis; aber alsdann ließ er ihn heraus und gab den Befehl, man solle ihn im Kalkofen verbrennen.

[...] Da erbarmte sich der Herr Abrams, fuhr hernieder und rettete ihn.« (Ebd. S. 106; Materialien und Dokumente, S. 1848)

395 2 Amraphel oder Chamurapi] Die Identität der beiden Könige behauptet Jeremias (Das Alte Testament, S. 284). Diese Ansicht wird heute allerdings bezweifelt (siehe auch Glossar S. 1597 u. 1648). Dagegen weiß eine jüdische Sage: »Amraphel das ist Nimrod. Mit drei Namen war dieser König benannt: Chus, Nimrod und Amraphel.« (Bin Gorion, Sagen. Erzväter, S. 169)

3 Bel von Babel] Nach bin Gorion: »Der Anfang des Reiches Nimrods war Babel, und in Babel zeugte er den Bel.« (Sagen. Erzväter, S. 84)

4 Götterkönig] So bin Gorion: »Bevor Abram geboren wurde, war Nimrod Leugner des Gottesglaubens und überhob sich selber und sprach von sich, er sei ein Gott, und die Menschen seiner Zeit dienten ihm und beteten ihn an.« (Ebd. S. 33)

5–6 gleich dem ägyptischen Usir] Vgl. Textband I, S. 145^{29–30} mit Kommentar.

6 Usir] Hs.: »Usiri«; so auch S. 410²⁵.

12–13 zu einem allgemeinen Knabentöten] Nach einer arabisch-jüdischen Geschichte von Abrahams Geburt, übertragen von bin Gorion (Sagen. Erzväter, S. 33ff.). Das Knabenmord-Motiv kehrt im Neuen Testament im Zusammenhang mit der Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten wieder, durch welche diese dem von Herodes befohlenen bethlehemitischen Kindermord zu entgehen sucht (Mt 2,13–23).

15 von einem Engel aufgezogen] In der obenerwähnten Sage heißt es vom neugeborenen Abraham: »Da hörte der Herr, gelobt sei er, sein Weinen und schickte den Engel Gabriel, daß er ihn am Leben erhalte und ihm Nahrung gebe. Und der Engel kam zu Abram, brachte Milch aus einem Finger der rechten Hand hervor, und der Knabe sog daran.« (Sagen. Erzväter, S. 37)

20–21 durchscheinend für immer ältere Vergangenheiten] Hier wird noch einmal das wechselseitige zyklische ›Hervorgehen‹ des Menschlichen aus Göttlichem und des Göttlichen aus Menschlichem ar-

tikuliert, das Thomas Mann im Bild der »rollenden Sphäre« (Textband I, S. 145²¹, S. 146⁴ u. S. 397²⁶) zum Ausdruck bringt, in dem sich Inkarnationslehre und Euhemerismus mischen (vgl. den Kommentar zu S. 145²⁰⁻²¹). »Die Geschichten kommen herab, so, wie ein Gott Mensch wird, werden irdisch und verbürgerlichen sozusagen« (Textband I, S. 397³¹⁻³³) – Inkarnation! –, so wie umgekehrt Menschliches in Göttliches projiziert wird, zu Göttlichem »hinaufkommt« (so die Lehre des Euhemeros). »Denn was oben ist, kommt herunter; aber das Untere wüßte gar nicht zu geschehen und viele sozusagen sich selber nicht ein ohne sein himmlisches Vorbild und Gegenstück.« (S. 398²⁵⁻²⁸) Das Menschliche gelangt also erst zum Bewusstsein seiner selbst, indem es sich im Lichte göttlicher Prototypen sieht. Die Deszendenz des Göttlichen zum Menschlichen und die Aszendenz des Menschlichen zum Göttlichen – die Doppelbewegung des »abgestiegen vom Himmel« (descendit de caelis) und »aufgefahren in den Himmel« (ascendit in caelum) nach dem symbolischen Vorbild des christlichen Glaubensbekenntnisses – bildet in ihrer Wechselwirkung für Thomas Mann erst das Ganze des mythischen Weltbildes.

395 22 [Zeitpunkt] Hs.: »Augenblick«. Die Typoskript- oder Fahrenkorrektur erfolgte wohl, um eine Wortwiederholung im nächsten Satz zu vermeiden.

28–29 [natürlicher Sohn] Leibliches, aber von der »familiäre[n] Rangstufe« (S. 395³²) her niedriger stehendes Kind; in der neueren Literatur haben u. a. Goethe mit der Figur der Eugenie (*Die Natürliche Tochter*) und Dostojewskij mit Smerdjakow (*Die Brüder Karamasow*) die Problematik des »natürlichen« Kindes behandelt. Wie Eliezer ist auch der illegitime Smerdjakow der Diener seines Vaters, wie wohl sonst keinerlei Ähnlichkeiten zwischen den beiden Figuren bestehen.

32 [die Freiheit geschenkt] Nicht nur natürliche, sondern auch vollberechtigte Kinder wurden (und werden noch heute) in vormodernen Gesellschaften als Diener und Arbeitskräfte eingesetzt.

Daran erinnert die Herkunft von »Knabe« und »Mädchen« aus »Knappe« und »Mägdchen«.

395 32 *familiäre Rangstufe*] Nach Benzinger gibt es den »Unterschied von legitim und illegitim im Sinne des griechisch-römischen Rechtes bei den Kindern der israelitischen Familie nicht«, da die Polygamie üblich war (*Archäologie*, S. 122). Allerdings ist damit nicht gesagt, dass die soziale Stellung der Mutter (Hauptfrau, Nebenfrau, Sklavin) keinen Einfluss auf die Stellung der Kinder in der Familie hatte.

396 11–12 *obgleich es nicht Abrams Eliezer war*] Eliezer war keine einmalige Person, sondern eine stehende »Einrichtung« (Textband I, S. 397^{10–11}): »als man einen Eliezer haben mußte, – es hatte ihn immer gegeben an den Höfen von Abrahams geistlichem Familienstamm, und immer hat er dort die Rolle eines Hausvogtes und Ersten Knechtes gespielt« (S. 397^{3–6}) – vergleichbar den »filles de cuisine« bei Proust, die auch eine »institution permanente« waren, durch deren unveränderliche Merkmale »une sorte de continuité et d'identité« im Hause gebildet wurde; vgl. den Kommentar zu S. 70^{31–711}.

22–23 *des Alten selbst ... Jaakobs.*] Hs.: »des Alten selbst; daß es sich demjenigen mehr näherte, zu dem wir eigentlich verpflichtet wären. Träfe das zu, so wäre die Erklärung dafür vielleicht die, daß Josephs Denkweise der unsrigen um eine Generation näher stand, als die von Jaakobs würdigem Halbbruder.«

33–397.2 *Es war hergebracht, ... Eliezer hieß.*] Bei bin Gorion (*Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 99) heißt es: »Rabbi Elieser, der Sohn Jakobs, sprach: Es gibt kein Geschlecht, das nicht seinen Abraham hätte, es gibt keins, das nicht seinen Jakob hätte« – und keines, das nicht seinen Eliezer hätte, wie Thomas Mann folgert.

397 5 *immer hat er*] Hs.: »immer hatte er«.

20–21 *unendliche Perspektive von Eliezer-Gestalten*] Die »Einrichtung« Eliezer verkörpert das mythische »Ich«-Bewusstsein, jene – frühere ›Ichs‹ einbeziehende – »Identitätsperspektive« (S. 397²⁴), für die Thomas Mann den (nicht nur in den Joseph-Romanen) immer

wieder umspielten Begriff der »nach hinten offenstehenden« Person verwendet hat, eines Ichs also, das nicht in seiner heutigen, einmaligen Identität eingeschlossen ist, sondern eine ganze Gedächtnisgeschichte in sich trägt; vgl. den Kommentar zu S. 721-2.

397 26 Die Sphäre rollt] Vgl. Textband I, S. 145 mit Kommentaren.

398 2 Kampf der Könige] Abrahams »Krieg mit den Ostkönigen« ist beschrieben in Gen 14.

10 zu Paaren trieben] Das DWb gibt als ursprünglichen Sinn an: »zur Ruhe bringen, bändigen, bewältigen« (Bd. 13, Sp. 1391). Danach geht die Wendung auf »zum Barn, barren« (Futterkrippe, Scheune) treiben zurück und hat nichts mit »paarweise« zu tun. 17-19 zwei Götter ... niedergeworfen] Rückt die Siege Abrahams und Eliezers auf die Stufe der mythischen Gigantomachien (Marduk gegen die Chaosmächte, Zeus und Herakles gegen die Giganten). Demgegenüber sind die »dreihundertachtzehn« (Textband I, S. 398⁵⁻⁶) Gefolgsleute Abrahams in der Bibel überliefert (Gen 14,14). Die Reduktion der Kriegerschar auf Eliezer entstammt bin Gorions *Sagen der Juden*: »Also sprach auch Abraham zu den Knaben: Wer hinter sich eine Sünde weiß und Angst hat um seine Taten, der ziehe nicht mit mir. Da kehrten alle zurück, und es blieb keiner bei Abraham, als nur Elieser allein, der ohne Tadel war. Gott sprach zu Abraham: Er gehe mit dir, ihm will ich die Kraft geben, die alle dreihundertachtzehn Knaben zusammen hatten.« (*Sagen. Erzväter*, S. 173) Es handelt sich hier um ein Wortspiel mit dem Zahlenwert des Namens Eliezer (»Gott ist Hilfe«), der eben 318 ergibt (אליעזר: Aleph = 1; Lamed = 30; Jod = 10; Ajin = 70; Zajin = 7; Resh = 200; 1 + 30 + 10 + 70 + 7 + 200 = 318).

31-32 Eliezers Brautfahrt] Die Wendung fand Thomas Mann bei Hempel: »Schon früh erzählte man von Jahve als dem, der Eliezers Brautfahrt zum guten Gelingen gebracht oder dem Josef die Fähigkeit, Träume zu deuten, gegeben« (*Gott und Mensch*, S. 149; von Thomas Mann unterstrichen).

399 5 Freite] Freiersfahrt; veraltete Ausdrücke (Archaismen) werden von Thomas Mann häufig als Stilmittel eingesetzt.

399 8–9 »die Erde ihm entgegengesprungen«] Siehe Textband I, S. 174¹³ mit Kommentar.

19–21 *Beflügelung seiner Füße ... Hütchen beflügelt*] Flügel an Schuhen und Hut sind Attribute des Hermes (Merkur). Schon Braun hatte in Eliezer eine Metamorphose des »Hermes Trismegistos« gesehen (Naturgeschichte I, S. 285). Dabei ist anzumerken, dass nur der griechische Hermes, nicht der ägyptische Hermes Trismegistos mit Flügeln an Hut und Füßen ausgestattet ist. Thomas Mann denkt offenbar an die Statue des Merkur auf der Lübecker Puppenbrücke mit beflügeltem »Hütchen« und Sandalen.

23–24 *eine heruntergekommene Geschichte*] Der Erzähler spielt hier mit dem Doppelsinn von »heruntergekommen«. Eliezers Reisegeschichte ist – im Sinne der Theorie des wechselseitigen Auseinanderhervorgehens des Göttlichen und Menschlichen im Mythos – eine vom Himmel, aus überirdisch-göttlicher Sphäre auf die Erde »heruntergekommene« Geschichte, die mit ihrem Irdischwerden, ihrer ›Verbürgerlichung‹ (vgl. S. 397^{31–33}) zugleich – gewissermaßen als ›abgesunkenes Kulturgut‹ – in ihrem mythischen Niveau »herunterzukommen«, trivialisiert zu werden droht.

400 10 *andere Frage.*] Hs.: »andere Frage; denn wie man immer nur lernt, wozu man ohnedies schon die Anlage hegt, so ward durch die Anschauung Eliezers und durch dessen Redeweise seine Neigung zur Spielerei mit dem eigenen Ich genährt, dies Träumertum, das ihn, wenigstens unmittelbar, in so schwere Mißhelligkeiten stürzen sollte.«

11 *Wie Abraham Gott entdeckte*] Die Zwischenüberschrift fehlt in Hs. Dieses Kapitel gehört zu den theologisch zentralen Abschnitten der *Joseph-Romane*. Hier wird die Genese des hebräischen Monotheismus geschildert, den der Urvater Abraham dann an seine Nachkommen weitergibt und wie ihn Joseph im großen Religionsgespräch mit dem Pharao im dritten Kapitel des letzten *Joseph-Romans* der ebenfalls monotheistischen Lehre Echnatons gegenüberstellt. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist Thomas Manns Brief vom 10. 1. 1954 an den Philosophen Walter

Robert Corti, der ihm sein Buch *Die Mythopoesis des werdenden Gottes* (1953) zugeschickt hatte: »[...] nehmen Sie herzlichen Dank für den herrlichen Druck Ihrer gedankenreichen Abhandlung über den ›Werdenden Gott! Diese ganze Ideen-Welt ist mir eigentümlich vertraut [auch der Gott der Joseph-Romane ist ein ›werdender‹, von archaisch-magischen zu rein geistigen Qualitäten, von mythischer Urtümlichkeit zu menschenfreundlich-verheißungsvoller Zukunftsbezogenheit fortschreitender Gott], da ja die mehr oder weniger humoristische Theologie der Josephsgeschichten auf dem Gedanken des ›Bundes‹ zwischen Gott und Mensch zu wechselseitiger Heiligung beruht. Das kommt auf eine komische Spitze, als Jakob in seinem ausgelassenen Schmerz über die Zerreißung Josephs Gott Zurückgebliebenheit hinter der Verfeinerung des Menschenherzens vorwirft, – wortüber Eliezer sehr entsetzt ist. Als ich Ihre philosophisch so umsichtige und wohl beschlagene Studie zu Ende gelesen, schlug ich das Joseph-Kapitel nach ›Wie Abraham Gott entdeckte‹, um zu sehen, was ich mir darin über das objektive Sein Gottes und die damit verschränkte Gebundenheit dieses Seins an den Gedanken des Menschen zusammenge-reimt hatte. Ich erinnerte mich, wie sehr ich mich damals innerlich auf die Mystik, Meister Eckehart und den Cherubinischen Wandersmann berufen hatte; denn die kannte ich allenfalls, aber kaum etwas von Schelling und dem, was aus ihm hervorgegangen! Mit jenem ›Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben‹ hat jedenfalls die Mystik es im Innig-Häretischen am weitesten gebracht.« (DüD II, 346) Das Zitat »Ich weiß, daß ohne mich [...]« stammt aus dem *Cherubinischen Wandersmann* von Angelus Silesius. In seinem Vortrag *Freud und die Zukunft* (1936) zitiert Thomas Mann den Zweizeiler vollständig: »Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; / Werd' ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.« (GW IX, 490) – Der Erzähler beschreibt, wie Abraham Gott »entdeckte« und nicht etwa – im Sinne der Feuerbach'schen Umkehrung der Erschaffung des Menschen durch Gott im biblischen Schöpfungsbericht – erfand. Der Begriff der

Entdeckung besagt vielmehr, dass die Decke von etwas Verborgenen weggezogen wird. Bei diesem Vorgang – einem Finden, nicht Erfinden – offenbart sich das Entdeckte freilich nicht als ein unabhängig vom entdeckenden Subjekt Vorhandenes, sondern, so die Dialektik Thomas Manns resp. seines Erzählers, jenes wandelt in und mit dem Prozess der Entdeckung – der Gotteserkenntnis des Menschen – sein Wesen. Das ist gemeint, wenn es heißt, Abraham habe Gott nicht nur aus »Drang zum Höchsten« entdeckt, sondern »ihn lehrend weiter ausgeformt und hervorge-dacht«, ihm »Verwirklichung in der Erkenntnis des Menschen« bereitet (S. 402⁸⁻¹³). Erst in der menschlichen Erkenntnis ist Gott wirklich »da«. Diese Idee gemahnt schon an die von modernen Theologen – etwa der von Heideggers Fundamentalontologie inspirierten Schule Karl Rahners – unternommene Verankerung der Theologie in der Anthropologie, in den »Existentialien« des menschlichen Daseins.

401 6 Elchen] Diminution von »El« (siehe Glossar S. 1615). Diese Form fand Thomas Mann bei Goldberg: »Das Diminutiv von El ist Elil; so bedeutet Elilim die Elchen, (womit kleine Elohim gemeint sind, deren Macht gering ist).« (Hebräer, S. 106; ähnlich S. 43)

11 Es fing damit an,] Bei Abrahams Gottesentdeckung, seinem Weg vom Polytheismus zum Monotheismus, von der mythischen Immanenz der Götter zur Transzendenz des einen Gottes, hält sich Thomas Mann eng, fast wörtlich, an bin Gorion (*Sagen. Erzväter*, S. 92; vgl. *Materialien und Dokumente*, S. 185off.). Vergleicht man die beiden Versionen, so fällt auf, dass Thomas Mann – er arbeitete an diesem Band zwischen 1930 und 1932 – das von bin Gorion verwendete Wort »Führer« offenbar bewusst vermeidet und es mit »Lenker und Herrn« (S. 402¹) umschreibt. Obwohl die von bin Gorion wiedergegebene Legende zweifellos die unmittelbare Vorlage Thomas Manns ist, sind doch auch zwei bemerkenswerte Parallelen in Betracht zu ziehen: In den *Confessiones* von Augustinus findet sich eine verwandte – transzendierende – Suche nach Gott als dem »Einen« (vgl. Textband I, S. 402¹⁵) hinter der

Vielheit der Erscheinungswelt: »Ich fragte die Erde, und sie sagte mir: ich bin es nicht; und alles, was in ihr ist, gestand mir das gleiche. Ich fragte das Meer und seine Tiefen und das Gekrieche seiner Lebewesen, und sie gaben mir die Antwort: wir sind dein Gott nicht; such droben über uns. Ich fragte die wehenden Winde, und es sprach das ganze Luftreich mit seinen Bewohnern: es irrt sich Anaximenes; ich bin nicht Gott. Ich fragte den Himmel und Sonne, Mond und Sterne: auch wir sind nicht der Gott, den du suchest.« (10. Buch, 6. Kap.; *Confessiones/Bekenntnisse*. Eingel., übers. u. erl. v. Joseph Bernhart. München 1955, S. 499) Eine weitere Parallele findet sich in Bezug auf den Gründer des Islam bei Goethe. Am Ende des 14. Buches von *Dichtung und Wahrheit* berichtet er von seinem geplanten Mahomet-Drama, zu dessen Beginn jener in ähnlicher Weise Gott entdeckt wie Abraham im zweiten Joseph-Roman: »Das Stück fing mit einer Hymne an, welche Mahomet allein unter dem heiteren Nachthimmel anstimmt. Erst verehrt er die unendlichen Gestirne als eben so viele Götter; dann steigt der freundliche Stern Gad (unser Jupiter) hervor, und nun wird diesem, als dem König der Gestirne, ausschließliche Verehrung gewidmet. Nicht lange, so bewegt sich der Mond herauf und gewinnt Aug' und Herz des Anbetenden, der sodann, durch die hervortretende Sonne herrlich erquickt und gestärkt, zu neuem Preise aufgerufen wird. Aber dieser Wechsel, wie erfreulich er auch sein mag, ist dennoch beunruhigend, das Gemüth empfindet, daß es sich nochmals überbieten muß; es erhebt sich zu Gott, dem Einzigen, Ewigen, Unbegrenzten, dem alle diese begränzten herrlichen Wesen ihr Dasein zu verdanken haben.« (WA I, 28, 295) Die Passage der Gottfindung durch Mahomet hatte Goethe direkt aus dem Koran (Sure 6) geschöpft, wo sie, wie in den jüdischen Überlieferungen (vgl. bin Gorion), auf Abraham bezogen ist. Aus der 1698 erschienenen lateinischen Koranausgabe des vatikanischen Orientalisten Ludovico Marraccio übertrug Goethe u. a. die Verse 75–79 aus der Sure 6 (»Das Vieh«) ins Deutsche: »Abraham sprach zu seinem Vater Azar. Ehrst du Götzen für Götter? Wahrhaftig ich

erkenne deinen, und Deines Volkes Offenbaren Irrtum. Da zeigten wir Abraham des Himmels und der Erde Reich daß er im wahren Glauben bestätigt würde. Und als die Nacht über ihm finster ward, sah er das Gestirn und sprach: Das ist mein Herrscher, da es aber niederging rief er: untergehende lieb ich nicht. Dann sah er den Mond aufgehen, sprach: Das ist mein Herrscher! Da er aber nieder ging sagt er: Wenn mich mein Herr nicht leitet geh ich in die Irre mit diesem Volk; Wie aber die Sonne heraufkam sprach er: Das ist mein Herrscher. Er ist größer. Aber da sie auch unterging, sprach er: O mein Volk nun bin ich frei von deinen Irrtümern! Ich habe mein Angesicht gewendet zu dem der Himmel und Erde erschaffen hat.« (Zit. nach Goethe. Dramen 1765–1775. Unter Mitarbeit von Peter Huber hg. v. Dieter Borchmeyer, Frankfurt a. M. 1985, S. 733f.) Die Ähnlichkeit zwischen bin G Orion und dem Koran erklärt sich natürlich aus dem Umstand, dass nicht nur das Sefer Bereschit (Genesis) bzw. die Thora (Pentateuch), sondern auch ihre Kommentare (Mischna, Talmud, Midraschim wie das »Bereschit Rabba«) der ersten sechs nachchristlichen Jahrhunderte in den Koran Eingang gefunden haben.

401 21–23 Liebe zum Monde ... Sonnenprinzip] Außer in Babylonien, Ägypten und dem nördlichen Hethiterreich war auch im vorisraelitischen Kanaan der Sonnenkult verbreitet: »Als Manifestation des Göttlichen und Ba'al des Landes hat in Kanaan in den Amarnatexten [d.h. in den von der Situation in Kanaan handelnden Amarna-Briefen] vor allem die Sonne gegolten. Der Mond, der als Erscheinung des Göttlichen bei den semitischen Völkern im Vordergrund steht, tritt ganz zurück.« (Jeremias, Das Alte Testament, S. 248)

31 Hirt und Herde] Mond und Sterne; diese müssen dem Morgenstern (Venus-Ishtar) weichen und sind deshalb nicht die der Verehrung Abrahams – in seiner Suche nach dem »Letzthöhe[n]« (Textband I, S. 403) – würdigen Götter.

402 6–7 »Ich will dich salben mit Freudenöl mehr denn deine Gesellen!«] »Du liebst Gerechtigkeit und hassest gottlos Wesen, darum hat dich

Gott, dein Gott, gesalbt mit Freudenöl mehr denn deine Gesellen.« Mit diesen Worten beginnt die Geschichte von Abrahams Gottfindung bei bin Gorion (Sagen. Erzväter, S. 91; siehe Materialien und Dokumente S. 1850). Der Wortlaut findet sich auch in Ps 45,8.

402 25–28 »Du bist der Eine und Höchste, ... Gesamtheit!«] Kompiliert aus verschiedenen Göttergebeten, die dem Autor in den Sammlungen von Ungnad und Meissner (Babylonien II, Kap. Die religiöse Literatur) zur Verfügung standen.

403 28 und auf Erden] Hs.: »und Erden«.

30 mein Schild ist, mir nichts mangeln kann] Anklang an Sprache und Thematik der Psalmen: »Aber du, Herr, bist der Schild für mich« (Ps 3,3) oder »Der Herr ist mein Hirte; mir wird nichts mangeln« (Ps 23,1).

404 2–3 »Mein Vater ist erhaben«] Zur Namensdeutung siehe Glossar S. 1591, Eintrag »Abiram«.

4 gewissermaßen war Abraham Gottes Vater] Die folgenden Gedanken übernahm Thomas Mann in seinen 1936 erschienenen Aufsatz *Freud und die Zukunft* (vgl. GW IX, 490f.). Sie sind also nicht bloß (wie dies oft in den *Joseph*-Romanen der Fall ist) eine Perspektive des Erzählers, zu der Mann, wie verhüllte Ironiesignale zeigen, selbst auf Distanz geht, sondern entsprechen seiner eigenen Ansicht. Sie gehen – freilich in bedeutender Verwandlung – auf Überlegungen Goldbergs zur wechselseitigen Angewiesenheit von Gott und Volk zurück: »Es ist in diesem Zusammenhange besonders wesentlich festzustellen, daß (so wie der Gott für das Volk) so auch umgekehrt das Volk für den Gott eine wichtige biologische Bedeutung besitzt. [...] Daraus ergibt sich: Gott und Volk stehen in Wechselwirkung miteinander, das Volk braucht den Gott, aber genau so umgekehrt braucht der Gott das Volk. Damit tritt die Auffassung in Gegensatz zu jeder theologischen Ansicht von Ergebenheit, Demut und Fatalismus. Es handelt sich um die Autonomie des Volkes dem Gott gegenüber.« (Hebräer, S. 16f.) Von dieser »Autonomie« wird Abraham im folgenden Gespräch mit Gott weidlich Gebrauch machen. Thomas Mann hat jedoch die Idee der

›biologischen‹ Wechselwirkung zwischen Gott und Volk (nach Goldberg stehen alle Völker mit ihren Göttern in biologischer Wechselwirkung, nur Israel und Jahwe nicht. Hier gilt – als einzige Ausnahme – das nicht- oder geradezu antibiologische Prinzip der gegenseitigen Erwählung und Bundesschlusses), eine Idee, die ihn bei aller Faszination an Goldbergs Werk zutiefst befremdete – in *Doktor Faustus* wird er ihn in der Gestalt des Chaim Breisacher nicht ganz zu Unrecht als eine Art jüdischen Protofaschisten charakterisieren (vgl. den Kommentar zu S. 536) – bedeutend vergeistigt. Er redet bezeichnenderweise nicht vom Volk – im Sinne von Goldbergs magischem Kollektivismus –, sondern nur von dem Gottesentdecker Abraham, der Gott »erschaut und hervorge-dacht« hat (Textband I, S. 404₅) – und dadurch sein ›Vater‹ ist. Gott existiert gewissermaßen nur als erkannter. Damit ist, wie erwähnt, nicht gesagt, dass Abraham Gott in Umkehrung des biblischen Schöpfungsberichts ›geschaffen‹, sondern dass er ihm in der menschlichen Erkenntnis Realität verschafft hat (vgl. S. 404₇₋₈). Martin Buber, dessen direkte oder indirekte Spuren – möglicherweise vermittelt durch Max Brods *Heidentum, Christentum, Judentum* (München 1921) – in diesem Kapitel nicht zu übersehen sind, hat den gleichen Grundgedanken wie Thomas Mann in seiner Ab-handlung *Vom Geist des Judentums* in ein plastisches Bild gefasst: »Gottes Angesicht ruht unsichtbar im Block der Welt; es muß hervorgeholt, herausgemeißelt werden« (zit. bei Brod: *Heidentum* I, S. 81). Abraham – wie später Jaakob – messen Gott geradezu an dem, was ihre Erkenntnis von ihm aussagt, an dem von ihm entworfenen Bild, ja wie Goethes Iphigenie an die Götter appelliert: »[...] rettet euer Bild in meiner Seele«, so klagt Jaakob nach dem vermeintlichen Tode Josephs sein Gottesbild bei Gott ein, wirft ihm (siehe Thomas Manns im Kommentar zu S. 400¹¹ zitierten Brief an Corti vom 10.1.1954) seine »Zurückgebliebenheit« hinter diesem Bild, ja Gottes Zurückfallen hinter sich selbst im Prozess seiner ›Humanisierung‹ vor (vgl. den Kommentar zu S. 284₈₋₉). Der springende Punkt von Thomas Manns theologischer

Dialektik liegt darin, dass Gottes Eigenschaften »zwar etwas sachlich Gegebenes außer Abraham« (S. 404¹⁰), zugleich aber Erzeugnis »seiner eigenen Seelengröße« (S. 404¹⁹⁻²⁰) sind.

404 22–23 Zittern und Beben] Die Bemerkungen über Abrahams »Gottesfurcht« (S. 404¹⁸ u. S. 404²¹) dürften durch Kierkegaards Traktat *Furcht und Zittern* inspiriert sein, möglicherweise ebenfalls vermittelt durch Max Brod (vgl. *Heidentum I*, S. 290ff.), wo der Verfasser sich eingehend mit Kierkegaards »Lobrede auf Abraham« in diesem Traktat auseinandersetzt.

405 1 Willst du eine Welt haben] Die Zerstörung von Sodom und Gomorra (vgl. Gen 18,19ff.) findet sich in jüdischen Sagen weiter ausgeschmückt. Thomas Mann zitiert bin Gorion wörtlich: »Anderere sagen, so hätte Abraham zu Gott gesprochen: Willst du eine Welt haben, kannst du nicht Recht verlangen; ist es dir aber um das Recht zu tun, so ist es mit der Welt aus. Du fassest die Schnur bei ihren beiden Enden; du willst eine Welt haben und willst in ihr Recht walten lassen. Wenn du aber nicht ein wenig milder wirst, so kann die Welt nicht bestehen.« (*Sagen. Erzwäter*, S. 233)

5–6 Sogar der List ... geziehen] Nach bin Gorion: »Zur Stunde, da Abraham um Erbarmen bat für die Sodomiter, sprach er zu Gott: Herr aller Welten! du hast geschworen, daß du keine Flut mehr bringen wirst über die Welt; wohl bringst du keine Wasserflut mehr, aber eine Feuerflut willst du kommen lassen. So wendest du List an, wenn du einen Eid schwörst. Damit kannst du dich vom Schwur nicht losmachen.« (Ebd. S. 234)

9–10 was seinen Boten zu Sodom geschehen] In Gen 19,4–11 wird die Beinahe-Vergewaltigung der Fremden geschildert.

19–20 daß seine Lebendigkeit das Böse mit umschloß] Siehe die Kommentare zu S. 406¹⁵⁻¹⁶ und S. 406²²⁻²³.

22 Er war es, der Tiamat zerschmissen] Jeremias widmet dem »Kampf Jahve's mit dem Drachen« ein Unterkapitel (*Das Alte Testament*, S. 57–60). Der Verfasser sieht das Drachenkampf-Motiv bis zu Jesaia durchscheinen. »Jes 24,21ff. [...] erzählt den Kampf Jahves im Stil des Marduk-Tiâmat-Kampfes.« (Ebd. S. 60)

405 24 Mardug] Hs.: »Marduk«.

406 15 Nimrods Leute] Die Babylonier.

15–16 nicht ... die Fortsetzung jenes Marduk-Kampfes] Thomas Mann folgt hier nicht Jeremias, der die Kontinuität von babylonischer und biblischer Überlieferung betont. Nach den Gedanken, die Mann Abraham in den Mund legt, kann es keinen Kampf Gut gegen Böse geben, da der alttestamentliche Gott beides umfasse und selbst Tiamat-Leviathan nur Geschöpfe Gottes seien. – Zu Relikten ugaritischer Schöpfungsmythen im Alten Testament vgl. auch Fishbane 2004, bes. S. 37–58: *Combat Myths and Divine Actions*.
19–20 die sieben bösen Winde] Tafel IV des Enuma Elish beschreibt Marduks Kampf gegen Tiamat. Eine seiner Waffen sind die Winde: »Eine Schar von sieben bösen Winden [...] sind in seinem Gefolge.« (Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 11)

20 Staub-Abubu] Abûbu wird von Jeremias mit »Sintflut« wiedergegeben (*Das Alte Testament*, S. 126 u. ö.). Thomas Mann bezieht sich hier aber auf Jeremias' Beschreibung und Kommentar der Tafel IV des Enuma Elish: Marduks »Hauptwaffe« im Kampf gegen Tiamat »heißt der »göttliche« abûbu« (ebd. S. 11). Dazu erläutert Jeremias in Anm. 2: »Sicherlich ist der Kampf ein Kampf des Lichts mit der Finsternis, wie es auch Berossos ausdrücklich darstellt, speziell ist der Weltenkampf mit den Motiven des Kampfes zwischen Sonne und Mond stilisiert [...]. Aber abûbu ist nicht »Lichtflut«, wie Zimmern [...] im Anschluß an Jensen folgert. Der Wasserflut, die allerdings Tiâmat verkörpert, steht nicht eine Lichtflut, sondern eine Feuerflut im Laufe der Äonen gegenüber [...]. Aber in abûbu kommt hier überhaupt kein Gegensatz zum Ausdruck. Der Zusammenhang von abûbu mit der Sintflut ergibt sich aus dem HAOG 29 [Jeremias, *Handbuch*, S. 29] übersetzten astronomischen Kommentar zu Enuma eliš. [...] Bemerkte sei noch, daß Virolleaud, *Suppl. XX*, 6. 11. 18 ein Staub-abûbu vorkommt: [...] Die Erklärung Kuglers, *Sternkunde II*, S. 127 abûbu = Tornado bez. Erdbebenwelle ist sicher falsch.« Offensichtlich ist Thomas Mann hier nicht Jeremias, sondern dem in der Anmerkung erwähnten Orientalis-

ten Charles Virolleaud gefolgt, da er augenscheinlich an einen Staub- oder Sandsturm denkt. Auch Ungnad (*Religion*, S. 38f.) gibt in seiner Übertragung des *Enuma Elisch* abûbu mit »Zyklon« (IV, 49.75) wieder, ebenso Eliade 2002, S. 140. Dagegen steht in einer amerikanischen Übertragung von Dennis Bratcher »flood-storm«.

- 406 22–23 Er war nicht das Gute, sondern das Ganze.] Diese im neutestamentlichen Sinne »häretische« Auffassung, nach der in Gott das Gute und Böse vereinigt ist, findet sich in Spuren noch im Alten Testament. Zwar wurde diese Ambivalenz im Zuge der theologischen Weiterentwicklung des Gottesbildes ausgeschieden, doch blieb sie in den parallel zum biblischen Kanon existierenden gnostischen Schriften weiterhin präsent. Diese werden durch Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffes wieder aktuell. So bezieht sich Hermann Hesse implizit auf Nietzsche und Freud, explizit aber auf die Gnosis, wenn er *Demian* rasonieren lässt: »[...] man müßte sich einen Gott schaffen, der auch den Teufel in sich einschließt« (*Demian*; *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 63). Hesse wie Thomas Mann dürften durch den 16. Abschnitt des *Antichrist* inspiriert worden sein: »Ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, hat auch noch seinen eignen Gott. [...] Ein solcher Gott muss nützen und schaden können, muss Freund und Feind sein können, – man bewundert ihn im Guten wie im Schlimmen. Die widernatürliche Castration eines Gottes zu einem Gotte bloß des Guten läge hier ausserhalb aller Wünschbarkeit. Man hat den bösen Gott so nöthig als den guten: man verdankt ja die eigne Existenz nicht gerade der Toleranz, der Menschenfreundlichkeit ... Was läge an einem Gotte, der nicht Zorn, Rache, Neid, Hohn, List, Gewaltthat kennte? [...] Freilich: wenn ein Volk zu Grunde geht [...], dann muss sich auch sein Gott verändern. Er wird jetzt Duckmäuser, furchtsam, bescheiden, rath zum »Frieden der Seele«, zum Nichtmehr-Hassen, zur Nachsicht, zur »Liebe« selbst gegen Freund und Feind. [...] jetzt ist er bloss noch der gute Gott«. (KSA 6, 182f.) Es ist möglicherweise eine subkutane Opposition Thomas Manns ge-

gen Nietzsche, wenn der Roman die Wandlung des prähebräischen immoralistischen Gottesbildes zum ›Guten‹ durchaus als positive Entwicklung des ›werdenden Gottes‹ vorzeichnet. – Die Idee, dass Gut und Böse in Gott vereinigt sind, gemahnt im Übrigen an Goethes Prolog im Himmel zum Faust, wo der Herr durchaus das Ganze repräsentiert und den Teufel in seinem Hofstaat toleriert (»Ich habe Deinesgleichen nie gehaßt«), und an Goethes Nachzeichnung seines jugendlichen Schöpfungsmythos am Ende des achten Buches von *Dichtung und Wahrheit*, der ebenfalls das absolut Böse nicht kennt, sondern dieses in die Polarität der Schöpfung integriert. In seiner Rede Zum Shakespears Tag (1771) beruft Goethe sich auf »edle Philosophen«, die gesagt haben: »[...] das was wir böse nennen, ist nur die andre Seite vom Guten, die so nothwendig zu seiner Existenz, und in das Ganze [!] gehört, als Zona torrida brennen, und Lapland einfrieren muss, dass es einen gemäßigten Himmelsstrich gebe.« (WA I, 37, 134)

407 2–3 Sie waren Zwei, ein Ich und ein Du,] Hier ist die Nähe Thomas Manns zu einer der Hauptschriften Martin Bubers: *Ich und Du* (1923) unverkennbar. In dieser Schrift beschreibt Buber das dialogische Verhältnis zwischen Mensch und Mensch und dem »Ewigen Du« Gottes. Die Bibel ist für Buber der Dialog »zwischen dem ›Ich‹ des redenden Gottes und dem ›Du‹ des vernehmenden Israel«. Nachdem der Erzähler bis dahin »Gottes Größe« und Abrahams »Seelengröße« (S. 404^{19–20}) zusammengedacht hat, denkt er sie nun als dialogische Beziehung wieder entschieden auseinander. Obwohl Abraham »die Eigenschaften Gottes mit Hilfe der eigenen Seelengröße ausmachte«, aus dem Dunkel ins Licht holte, »blieb Gott aber doch ein gewaltig Ich sagendes Du außer Abraham und außer der Welt« (S. 407^{4–8}). Hier wird die Transzendenz und Personalität Gottes unmissverständlich auf den Begriff gebracht und eine pantheistische Gottesvorstellung, das spinozistische »Deus sive natura«, abgewiesen.

16 Makom] (hebr.) Heilige Stätte, Kultstätte (vgl. Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 263 u. 319). Thomas Mann bezieht sich hier allerdings

auf bin Gorion: »Warum wird der Name des Herrn auch Makom genannt? Weil Gott der Raum der Welt ist, die Welt aber nicht sein Raum.« (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 4; Abschrift in den Arbeitsnotizen; TMA: Mp XI 1a, Bl. 179) Maqom »Raum« hat sich in der jüdischen Überlieferung, insbesondere in der Kabbala, als durchaus übliche Gottesbezeichnung etabliert. Der Name Makom indiziert bei Thomas Mann die Transzendenz Gottes, der nicht nur größer als seine Werke, sondern »notwendig außerhalb seiner Werke« ist (S. 407¹⁶). Die Makom-Lehre – dass Gott »der Raum der Welt«, doch »die Welt nicht sein Raum« ist – wird auch Joseph Echnaton gegenüber vertreten (vgl. Textband II, S. 1538³⁰). Thomas Mann hat die Makom-Idee in den Joseph-Romanen sogar auf den »allwissenden« Erzähler in dessen Beziehung zu seiner Geschichte bezogen: »[D]er Erzähler ist zwar in der Geschichte, aber er ist nicht die Geschichte; er ist ihr Raum, aber sie nicht der seine« (ebd. S. 847²⁷⁻²⁹), heißt es im Kapitel *Wie lange Joseph bei Potiphar blieb* des dritten Romans – und im *Vorspiel* des vierten Romans: »daß er [Gott] der Raum der Welt war, aber die Welt nicht sein Raum (ganz ähnlich wie der Erzähler der Raum der Geschichte ist, die Geschichte aber nicht seiner, was für ihn die Möglichkeit bedeutet, sie zu erörtern)« (ebd. S. 1347²⁵⁻²⁸).

407 21 mit Ihm eins zu werden] Abraham weist hier die Vorstellung einer *Unio mystica* mit Gott – »in Gott zu verschwinden« (S. 407²⁰⁻²¹) – entschieden von sich. »Gottes erhabenes Du- und Da-Sein« (S. 407²⁶), seine Objektivität, Personalität und Dialogbereitschaft (im Sinne Martin Bubers) ist die Basis von Abrahams Religiosität. Seine Haltung Gott gegenüber ist eine Mischung aus Demut und hohem Selbstbewusstsein, da ja erst er Gott »hervorgedacht« hat. Ohne sein emphatisches Ich-Bewusstsein hätte der Monotheismus nicht entstehen können. Es geht mithin um den Gegensatz zwischen *Unio mystica* und *Bund*. Ein *Bund* kann nur zwischen – nicht unbedingt gleichberechtigten, aber in jedem Fall – wohlunterschiedenen, individuierten Partnern geschlossen werden. Damit Abraham ein Bundespartner werden kann, muss er Gott

gegenüberstehen und bestehen können, als echter Dialogpartner. – In seinem Essay *Joseph und seine Brüder* (1942) hat Thomas Mann im Rückblick als zentrales Thema seines Romans artikuliert: »[...] die Geburt des Ich aus dem mythischen Kollektiv, des abrahamitischen Ich, welches anspruchsvollerweise dafür hält, daß der Mensch nur dem Höchsten dienen dürfe, woraus die Entdeckung Gottes folgt. Der Anspruch des menschlichen Ich auf zentrale Wichtigkeit ist die Voraussetzung für die Entdeckung Gottes, und von Anbeginn ist das Pathos für die Würde des Ich mit dem für die Würde der Menschheit verbunden.« (GW XI, 665f. bzw. E V, 196)

408 1 verfluchte Möglichkeit des Bundesbruchs] Dies bezieht sich auf 5 Mose 28, ein Kapitel mit 53 Verfluchungen für den Fall des Bundesbruchs. Theologisch gesehen liegt aber genau hierin der Unterschied zwischen dem Abraham- und dem Mose-Bund. Der Abraham-Bund (Gen 15 und 17) kennt außer dem einen Gebot der Beschneidung keine Gesetze, die man übertreten könnte, und die Idee des Bundesbruchs liegt hier völlig fern. Dieser Bund gilt unverbrüchlich für immer und ewig. Die Gesetze und damit die verfluchte Möglichkeit des Bundesbruchs gelten nur für den Mose-Bund, der in der erzählten Zeit der Bibel ja erst über 400 Jahre später, und nicht mit einem Mann, sondern mit einem Volk geschlossen wird. Thomas Mann projiziert hier also Charakteristika des Mose-Bundes in den Abraham-Bund hinein. – Indem Gott mit Abraham und seinem Geschlecht – ihrem Dialogverhältnis entsprechend – einen »Bund«, einen beide Seiten bindenden »Exklusivvertrag« schließt, wird alles, was mit »Heidentum« zusammenhängt, ausgegrenzt, wird das »Schielen nach anderen Göttern« (S. 407^{29–30}) zur moralischen Verfehlung. »Diese Religion«, so Hegel in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, »muß notwendig das Moment der Ausschließung gewinnen, welches wesentlich darin besteht, daß nur das eine Volk den Einen erkennt und von ihm anerkannt wird. [...] Gegen diesen Gott sind alle anderen Götter falsch« (*Theorie-Werkausgabe*. Hg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt a.M. 1970. Bd. 12, S. 140).

5-6 Es gab von Gott keine Geschichten.] Folge des von allem Naturhaft-Irdischen, Mythisch-Erzählbaren abstrahierten, entbilderten Gottesbildes der Hebräer. Vgl. Max Weber: »Jahwe vertrug wohl einzelne Mythologeme, aber er vertrug gerade die eigentliche Krönung aller großen Mythensysteme: die Theogonie, auf die Dauer nicht. Innerhalb Israels, welches ihn von außen rezipiert hatte, war der Boden für theogonische Jahwemythen schon deshalb nicht günstig, weil er ein unbeweibter, bildlos verehrter Gott blieb, für den ein die künstlerische oder dichterische Phantasie anregender, aus Orgiastik und mimischem Dämonenzauber geborner Kult – die normale Quelle aller Mythensysteme – nicht bestand« (Das antike Judentum, S. 241). Auch Hempel hat in *Gott und Mensch* (S. 156) Jahve als Gott ohne (jeglichen) Mythos bezeichnet, bezog sich aber hauptsächlich auf »die Geheimnisse des Werdens und Vergehens«. (Thomas Mann merkte in seinem Leseexemplar am Rande an: »Gott ohne Mythos, Jahve ohne Mythos«.) Im Fortgang zeigt sich, dass Thomas Mann nach Hempel die »Geschichten« vom zyklischen Werden und Vergehen meint, denen der Gott Tammuz-Adonis im Gegensatz zum »ewigen« Jahve unterworfen war. Über seine Quellen hinausgehend gibt Thomas Mann im weiteren Verlauf (bis S. 411) die überzeugendste Erklärung für die Mythenlosigkeit des alttestamentlichen Gottes: An die Stelle des Mythos als Göttergeschichte (*historia divina*) tritt hier die Heilsgeschichte (*historia sacra*), die eine vor allem zukunftsbezogene Geschichte ist. – Abraham wusste »nichts von Gott zu erzählen« (S. 408⁴) – wie andere von ihren Göttern –, da jener unbeweibt, eltern- und kinderlos war, Zeugung und Tod seiner Sphäre fremd blieben – also eben nicht in den Kategorien des Mythos zu fassen war. Weil Gott »allein« ist (S. 408²⁴), hat er keine »Geschichte«. Doch diese »Geschichtenlosigkeit« gilt nur »in Betreff der Vergangenheit, nicht aber auch der Zukunft« (S. 408³¹⁻³²), denn in der »neutestamentlichen« Zukunft wird Gott nicht mehr allein sein, wird er wieder – unbeschadet seiner Transzendenz – in die Welt des Mythisch-Bildhaft-Erzählbaren eintreten, wird er einen mensch-

lichen Sohn haben, der mit seinem Tod, seiner Auferstehung und Himmelfahrt wieder in die Sphäre reiner Göttlichkeit zurückkehrt, kurzum: wird es von Gott wieder Geschichten geben, wird er wieder ›erzählbar‹ sein – »vorausgesetzt, daß das Wort ›erzählen‹ auf das Zukünftige anwendbar ist und man die Zukunft erzählen kann, sei es selbst in der Form der Vergangenheit« (S. 408³²–409¹). Das aber ist eigentlich eine Paradoxie, denn das Erzählen braucht das ›epische Präteritum‹, in welchem Tempus auch die Joseph-Romane durchweg gehalten sind. Nun aber soll das Präteritum, da sich im Futur nicht erzählen lässt, dieses Futur substituieren: Gottes Geschichte »betraf die Zukunft« (S. 409²⁻³).

408 20–21 Zebaoth] (hebr.) Auch »Zebaot«, »Sabaoth«: Heere, Heerscharen. Im Alten Testament oft in Verbindung mit einem Gottesnamen, z. B. »Jahwe Zebaoth« (»Herr der Heerscharen«; 1 Sam 4,4).

21 jene Riesen] Nach Gen 6,1–4. Nach außerbiblicher Überlieferung waren die Riesen ein »gottloses Geschlecht« in vorsintflutlicher Zeit. Bin Gorion erzählt: »Es waren zu jenen Zeiten Riesen auf Erden, denn da die Kinder Gottes zu den Menschentöchtern eingingen und mit ihnen Kinder zeugten, wurden daraus Helden und Gewaltige.« (Sagen. Urzeit, S. 187)

25 des weib- und kinderlosen Gottes] Die Formulierung ist an Weber angelehnt: »[...] er war und blieb, bei allem Anthropomorphismus, unbeweibt und daher kinderlos.« (Judentum, S. 148) Bei der Lektüre von Hempels *Gott und Mensch* brachte Thomas Mann im Zusammenhang der Erwähnung »weiblicher Gottheiten auf palästinischem Boden« auf S. 129 die Randbemerkung »Gott ohne Weib« an.

409 3 eine Zukunft, so herrlich für Gott] Mit dieser grundlegenden Umpolung der religiösen Zeitorientierung von mythisch-zyklischer, dem Kreislauf der Natur entsprechender, rituell vergegenwärtigter Zeit auf »Verheißung, Erwartung und Erfüllung« (Textband I, S. 410¹¹⁻¹²), also auf die Zukunft, kommt mit dem frühjüdischen Monotheismus und Messianismus etwas ganz Neues in die Welt,

in dem dann andere Erwartungs- und Verheißungsreligionen gründen. Während die Götter des Mythos aus der Vergangenheit in die Gegenwart ragen, ein »in illo tempore« gründendes, immer wieder zu reaktualisierendes Fundament unter der fortschreitenden Gegenwart bilden, ist der Gott des Judentums ein »Gott der Zukunft« (S. 411-8). Bildet der polytheistische Mythos eine Religion der Erinnerung, so der monotheistische Glaube eine Religion der Verheißung. (Und nur vor ihrem Sinnhorizont kann es Glauben geben, nicht vor dem Horizont der Erinnerung an fundierende archetypische Ereignisse.) In zeitlicher Nachbarschaft der *Joseph-Romane* schreibt Ernst Cassirer in seinem Buch über das mythische Denken: »Das Hervortreten des Gedankens des reinen Monotheismus bildet auch für die Gestaltung und Auffassung des Zeitproblems im religiösen Denken eine wichtige Grenzscheide. Denn im Monotheismus erfolgt die eigentliche Uroffenbarung des Göttlichen nicht in jener Form der Zeit, wie sie die Natur im Wandel und der periodischen Wiederkehr ihrer Gestalten vor uns hinstellt. [...] Daher vollzieht sich, insbesondere im religiösen Bewußtsein der Propheten, eine schroffe Abwendung von der Natur und von den zeitlichen Ordnungen des Naturgeschehens [...] – und an ihrer Stelle erhebt sich eine neue Zeitanschauung, die sich rein auf die Geschichte der Menschheit bezieht. Aber auch diese wird nicht als Vergangenheitsgeschichte, sondern als religiöse Zukunftsgeschichte gefaßt. [...] Alles echte Zweitbewußtsein geht jetzt durchaus im Zukunftsbewußtsein auf.« (*Das mythische Denken*, S. 147) Nach Jeremias sind die Darstellung des gesamten Geschichtsverlaufs im Alten Testament und im Besonderen die Aufzeichnungen der Jahwisten und des Elohisten von der Erwartung des anbrechenden Heils durchdrungen. »Das Kommen des erwarteten Erretters und Bringers der neuen Zeit ist der Goldgrund, auf dem alles aufgemalt ist. Die Helden der Erzählung und der Ereignisse selbst sind ›Typen des Künftigen.« (*Das Alte Testament*, S. 3) In den Gestalten und Ereignissen des Alten Testaments »Typen des Künftigen« zu sehen entspricht der spe-

zifisch christlichen Lesung der hebräischen Bibel auf das Neue Testament hin, das als verborgener Subtext des Alten Testaments gedeutet wird, eine Deutung, der Thomas Mann offenkundig folgt.

- 409 11 Es kam ein Tag] Die Paradoxie, dass hier vom Jüngsten Tag in der Vergangenheit gesprochen wird (›Zukunftspräteritum‹), ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass die »Geschichten« (Mythen), die es von Gott nicht geben kann, durch die eine Heilsgeschichte ersetzt werden, die erst vom Ende, d.h. dem Jüngsten Tag her, erzählbar werden wird. Vgl. den Kommentar zu S. 408⁵⁻⁶.
- 13 Vernichtung und Neugeburt] Die in den *Joseph*-Romanen immer wiederkehrende Vorstellung der zyklischen Zerstörung und Wiederherstellung (Apokatastasis) der Welt, des Wechsels von Chaos und Kosmos (vgl. die Kommentare zu S. 377²⁶⁻²⁹), wird hier durch eine eschatologische Vision ersetzt, die auf das Ende aller Zyklen zielt.
- 14 vielleicht auch nicht erste Welt] Eine Variante des Schöpfungsberichts erzählt bin Gorion: »Tausend Welten hatte der Herr zu Anfang geschaffen [...]. Und er fuhr fort, Welten zu schaffen, heißt es, und Welten zu zerstören, bis er unsere Welt erschuf; da sprach er: An der hier habe ich mein Wohlgefallen, jene gefielen mir übel.« (Sagen. Urzeit, S. 35) Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Möglichkeit einer noch besseren Schöpfung.
- 17–18 Tohu und Bohu] Siehe den Kommentar zu S. XIX¹².
- 23–24 König der Könige] Anspielung auf die Endzeitbetrachtung in der Offenbarung des Johannes (Offb 19,16). Dort ist dieser Titel auf Christus bezogen.
- 31 Herrlichkeit] Herrlichkeit (hebr. *kabod*, griech. »*dóxa*«) ist der sichtbar gewordene göttliche Glanz, sein Offenbarwerden in der Endzeit (das aus der Sicht des Neuen Testaments mit der Wiederkunft Christi verbunden ist).
- 410 14 Segenswort] Der Gedanke: Abraham als »Segenswort« ist von Weber übernommen: »Der Name eines Menschen, den der Gott im Leben sichtbar gesegnet hat, kann zu einem ›Segenswort‹ wer-

den, welches noch späte Geschlechter als solches gebrauchen. Daß dies seinem Namen geschehen solle, ist die höchste Verheißung, welche Abraham von Jahwe erhält. Denn in der einzigen alten (jahwistischen) Redaktion des später (Gen 18, 18; 22, 18; 26,4; 28,14) umgestalteten Wortes (Gen 12, 2. 3) lautet dies dahin, daß Abrahams Name ›ein Segenswort werden‹ und daß künftig einmal ›alle Geschlechter auf Erden sich mit seinem Namen segnen sollen.‹ (Das antike Judentum, S. 153)

410 19 Gott lag in Banden. Gott litt.] Nicht nur der Mensch – der der Erlösung harret –, sondern auch Gott ist ein – des Tages der Erfüllung – Harrender, am »Noch-Nicht« (S. 410¹⁸⁻¹⁹) dieser Erfüllung Leidender. Die Idee des »leidenden Gottes« kam im rabbinischen Judentum in der Diaspora auf und artikuliert sich in den von Thomas Mann bei bin Gorion rezipierten talmudischen Legenden (vgl. Fishbane 2004). Sie wird von Mann in die alttestamentliche Welt hineinprojiziert, der sie einigermmaßen fremd ist, und damit aus ihrem Entstehungskontext (Zerstörung des II. Tempels und Vertreibung) herausgelöst und universalisiert: Der »werdende Gott« leidet daran, dass er »[n]och[] [n]icht« (S. 410¹⁸⁻¹⁹) voll verwirklicht ist. – Die Formulierung »in Banden« dürfte eine Anspielung auf Luthers Oster-Choral *Christ lag in Todesbanden* sein (den Bach in BWV 4 vertont hat).

27 um den die Flöte klagte in den Schluchten] Vgl. Josephs Erzählung in Textband I, S. 425³¹⁻³³. Zur Herkunft der Tammuz-Weisen bemerkt Mereschkowskij: »Die Klagelieder über Tammuz oder die ›Klagelieder der Flöten‹, wie sie im Original betitelt sind, sind uns in einer sumerischen Abschrift aus dem dritten Jahrtausend v. Chr. erhalten [...]« (Geheimnisse, S. 221). Die folgenden Textpassagen zusammenfassend notierte Thomas Mann: »In den Schluchten von Hermon u. Karmel weinte die leise Hirtenflöte des Tammuz.« (TMA: Mp XI^{1a}, Bl. 19)

28 Ninib, der Eber,] Ninib (Ninurta) ist der Name eines babylonischen Gottes (siehe Glossar S. 1649). Thomas Mann folgt hier Mereschkowskij, der dem Eber, der Tammuz der Sage nach zerreißt, diesen Namen gibt (vgl. Geheimnisse, S. 218).

410 33–411.2 zum Korn ... ersprieße und erstehe;] Vgl. Textband I, S. 308₁₋₂ mit Kommentar.

411 4 dem Greulichen ihren Samen darbrachten] Der »Greuliche« ist eine falsche Deutung von Melek/Moloch (siehe auch Eintrag »Melek« im Glossar S. 1639). Sexuelle Ausschweifungen gab es im Ishtar- und Baals-Kult und wohl auch im frühen Jahwe-Kult. Die religiösen Sexualriten wurden vom Jahwismus bekämpft und diesbezügliche Überlieferungen aus den Schriften getilgt. Ein Relikt ist Num 25,3. Die Bibelstelle lautet bei Engelhardt: »Als sich Israel dort zu Ehren des Baal Peor paarte, entbrannte der Zorn Jahves über Israel.« (Die geistige Kultur, S. 180f.) Und er erläutert: »Es ist alter Menschheitsglaube, daß ein kultischer Begattungsakt Fruchtbarkeit auf Äckern und im Viehstand bedinge.« (Ebd.)

10–11 Hausbetreter] Siehe den Kommentar zu S. 304s.

11 Bundesbaal] In Ri 8,33 und 9,4 ist überliefert, dass die kanaanäischen Sichemiten einem »Bundesbaal« (Baal berith) huldigten. Luther hat »berith« unübertragen gelassen. Die Übersetzung »Bundesbaal« konnte Thomas Mann bei Benzinger im Register (Archäologie, S. 412) oder etwa auch bei Max Weber finden: »[...] der Bundesbaal war also doch wohl der Garant eines jener Bundeschlüsse, durch welche Israel neu konstituiert wurde.« (Das antike Judentum, S. 85f.) Diese Kombination von »Gott« und »Bund« lässt Jeremias irrtümllicherweise eine »Religionsverwandtschaft zwischen dem Kultus von Sicheim und dem althebräischen Kultus« vermuten (Das Alte Testament, S. 286), denn Weber denkt an dieser Stelle nicht an den Bund zwischen Gott und Volk, sondern zwischen den Stämmen, die sich zu einer »Eidgenossenschaft« verbinden. Solche Verträge mussten göttlich garantiert werden, was natürlich etwas völlig anderes ist als ein mit Gott selbst geschlossener Bund.

11 El-eljon] Hs.: »El eljon«. Zur Bedeutung siehe Glossar S. 1616.

15 Gott aber hatte seine Fingerspitzen geküßt] Nach bin Gorion, Sagen. Erzväter, S. 100 im Wortlaut des eigenhändigen Exzerpts: »Abraham verkündigte den Namen des Herrn u. rief ihn aus als Schöp-

fer Himmels u. der Erde. In dieser Stunde küßte der Herr seine beiden Hände u. rief: »Bisher hat mich kein Mensch Herr u. Höchster genannt, nun werde ich so geheißen!« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 170)

411 20 Der Herr des Boten] Die Überschrift fehlt in Hs.

27 Abram] Hs.: »Abraham«.

412 7 Persönlichkeitsdurchsicht] Vgl. die Kommentare zu S. 721-2 und S. 397²⁰⁻²¹.

13-14 getrieben hatten und Eliezer] Hs.: »getrieben und Eliezer«.

14-15 »die Erde entgegengesprungen«] Vgl. Textband I, S. 399⁸⁻⁹.

19 Mütter irren und suchen immer] Das Motiv der irrenden und suchenden Mutter taucht nicht nur in der Abrahams-Sage auf (siehe die Kommentare zu S. 395¹²⁻¹⁵), sondern auch bei der sumerisch-babylonischen Inanna/Ischtar, die ihren Sohn Dumuzi/Tammuz sucht. (In der ägyptischen Überlieferung sucht Isis zwar nicht ihren Sohn Horus, dafür aber ihren Gatten Osiris.) In der griechischen Mythologie ist es Demeter, die auf der Suche nach ihrer von Hades entführten Tochter auf der Erde umherirrt. Bezogen auf Joseph der Ernährer, aber durchaus auch für diese Stelle passend, schrieb Thomas Mann an Karl Kerényi am 7.9.1941: »Das [die Benutzung einiges Demetrisch-Eleusinischen] wird so un-ägyptisch nicht sein, da die irrende und suchende Mutter ja auch am Nil zu Hause ist und die Verwandtschaft von Demeter und Isis auf der Hand liegt, obgleich es sich bei dieser um einen gemordeten Sohn handelt.« (TM/Kerényi, 99f.) Hier hat Thomas Mann wohl irrtümlich »Sohn« statt »Gatte« geschrieben.

27-28 auch wohl die Gestalt einer Ziege] Spielt auf die Mythe von der Geburt des Zeus an, in welcher der Knabe von der Nymphe Amalthea in Ziegengestalt gesäugt wird. Auf die Ähnlichkeit mit der Sage von der Geburt Abrahams weist u. a. Braun hin (Naturgeschichte I, S. 280).

413 1 Die Geschichten kommen herab,] Vgl. Textband I, S. 397³¹⁻³³ und S. 399²³⁻²⁴ mit Kommentar.

6 Kepsweibe nahm: Medan, Midian] Hs.: »Kepsweibe nahm: Midian«.

- 413 7–8 »geglänzt wie Blitze«] Nach Braun, *Naturgeschichte I*, S. 287.
 8–10 eine eiserne Stadt ... Edelsteine ihr leuchteten.] Nach bin Gorion, *Sagen. Erzwäter*, S. 341; ebenso Braun, *Naturgeschichte I*, S. 287f.
 12 die Unterwelt gemeint] Nach Braun: »Diese Stadt ist also die Unterwelt, und Ketura die Göttin der Unterwelt.« (Ebd. S. 288) Im Roman wird die Welt Ismaels und Esaus, also Edom/Seir durchgehend als »Unterwelt« bezeichnet (z. B. in Textband I, S. 84²⁹). Die dortige Formulierung (84³¹) »reich an Schätzen« lässt sich leicht auf die hier erwähnten »Edelsteine« beziehen.
 22 Bedu-Häuptlinge] Siehe den Kommentar zu S. 368²³.
 27–30 »Tochter des Entmannen« ... »Herrin«] Nach Braun: »Sie verehrt unter anderen Chaldäergöttern den »Abu-Rom«, d. h. denn doch wohl den Abram, und mit ihm die Göttin Sarah, die Tochter des »Entmannen«, d. h. des Uranos [...]. Sie ist also die Göttermutter Rhea-Astarte. [...] Aus ihr, der kriegerischen Göttin, erklärt sich der frühere Name von Abraham's Gemahlin: Sarai, »Heldin«, ein Name, der durch Jehova, d. h. durch die im Sinn des Monotheismus geschehene Redaktion, in Sara, »Herrin«, verändert wird« (*Naturgeschichte I*, S. 276).
 31 gedämpft und herabgesetzt] Die Namensänderungen von Sarai und Abram in Sara(h) und Abraham werden von Braun im Sinne zivilisatorischen und religionsgeschichtlichen Fortschritts durch den Monotheismus gedeutet. Der Sinn der Umbenennungen liegt hiernach in einer Entheroisierung der als gottähnlich oder treffender: göttergleich verehrten Stammesgründer-Gestalten. Aus dieser Perspektive erscheint die Namensänderung als Dämpfung oder Herabsetzung. An späterer Stelle, bei Berufung auf eine andere Quelle (Auerbach), erscheint diese Änderung als »Ehren-Dehnung« (Textband II, S. 1824²³).
- 414 4 Abram und Abraham] Zu den Bedeutungsunterschieden der Namen siehe Glossar S. 1591, Eintrag »Abram«.
 10–11 die Sichel zu spüren bekommen] Die Mythenkontamination von Zeus und Abraham wird fortgesetzt. Schon der Begriff »Ziegenengel« verschmilzt die Zeus säugende Amalthea und den En-

gel Gabriel, der Abraham nährt. Der »gefräßige[] König« bezieht sich sowohl auf den kinderverschlingenden Kronos als auch auf den gottlosen König Nimrod, den Widersacher Abrahams in den jüdischen Sagen. Mit der Sichel entmannt Kronos seinen Vater Uranos und wird wiederum durch seinen Sohn Zeus entmachteter. König Nimrod bekommt die Sichel im übertragenen Sinne zu spüren, indem er von Abrahams Gott entmachteter wird.

414 14 *Proselysten zu machen*] Bezieht sich auf zwei Abraham-Episoden bei bin Gorion: Abraham bekehrt eine Götzendienerin und Der Gefängniswächter (Sagen. Erzväter, S. 125–131).

18 *den Scheiterhaufen beschriften*] Neben Abrahams versuchter Verbrennung im Kalkofen auf Befehl Nimrods (vgl. den Kommentar zu S. 394^{24–25}) überliefert bin Gorion auch die Version vom drohenden Tod auf dem Scheiterhaufen: Abrahams Gott löscht die Flammen ohne Wasser und lässt das Holz erblühen (Der Scheiterhaufen wird zu einem Lustgarten; Sagen. Erzväter, S. 131–134).

20 »Fest des Scheiterhaufens«] Braun schreibt: »Zur Erinnerung an diesen Feuertod des Kronos hatte man jährlich zu Tyrus, Tarsus, Gades etc. ein Fest des Scheiterhaufens« (Naturgeschichte I, S. 280). Von Braun stammt auch die Verbindung zur Beinahe-Verbrennung Abrahams.

31–32 *die Stadt Dimaschki gegründet*] Die Gründung von Damaskus durch Abraham in der arabischen Sage wird bei Braun erwähnt (Naturgeschichte I, S. 277). Anders heißt es bei bin Gorion: »Als Abram aus Babel, aus dem Orte Ur in Chaldäa, zog, ging er nach Damaskus, er und sein Hausgesind, und ward König über die Stadt. Dazumal war noch Elieser Fürst von Damaskus. Wie der aber Abram sah und erkannte, daß der Herr mit ihm war, gab er ihm die Herrschaft und machte sich selbst zum Diener Abrams.« (Sagen. Erzväter, S. 99)

31 *Dimaschki*] Hs.: »Damaschki«, mit Bleistift korrigiert aus: »Damask«.

415 5 *Arba oder Arbaal*] Mythischer Gründer Kirjath Arbas (Hebrons). Die Bezeichnung »Riese« rührt von folgender Bibelstelle her:

415 »[...] der ein großer Mensch war unter den Enakitern.« (Jos 14,15, siehe auch Glossar S. 1599.)

9–10 Gigantengröße ... meilenlange Schritte] Nach bin Gorion: »Unser Vater Abraham war größer als alle Riesen. [...] Die Schritte seines Fußes, wird von ihm erzählt, waren drei Meilen.« (Sagen. Erzväter, S. 171)

12 Was Wunders] Hs.: »Was Wunder«.

19–20 wo die Geschichten ursprünglich zu Hause sind] Vgl. den Kommentar zu S. 395^{20–21} sowie zu S. 145⁹ u. S. 145^{20–21}. Der Erzähler umkreist hier wieder das Bild der »rollenden Sphäre«, in dem sich die für die Ganzheit des Mythos wesentliche Einheit von Oben (Himmel) und Unten (Erde), ihre Korrespondenz ausdrückt.

Drittes Hauptstück: Joseph und Benjamin

416 1–3 DRITTES HAUPTSTÜCK: ... Adonishain] Das neue Hauptstück ist in Hs. durch eine neue Manuskriptseite angedeutet, Haupt- und Zwischenüberschrift fehlen jedoch.

17 Massebe] Altisraelitische Kultobjekte, die aus aufgerichteten Steinen, später auch aus Säulen bestanden. Da sie dem Fruchtbarkeitskult der Astarte dienten, ist ihre phallische Gestalt nicht zufällig. Benzinger räumt ein, »daß manche Masseben in ihrer Gestalt zum mindesten stark an einen Phallus erinnern [...]. Hierzu halte man die Tatsache, daß man in Gezer und anderwärts zahlreiche kleinere Phallen aus Kalkstein gefunden hat. Noch Tritojesaja [...] redet von solchen Phallus-Masseben. Lukian bezeichnet die beiden Säulen am Eingang des Astartetempels in Hierapolis als Phallen.« (Archäologie, S. 322f.; vgl. auch den Kommentar zu S. 344^{10–11})

21–28 zum Viereck verleimte Holzlatten, ... Grunde lag.] Aus ägyptischen Bestattungen bekannt; vgl. Mereschkowskij: »In vielen ägyptischen Gräbern fand man den »keimenden Osiris«. Auf einen niederen Rahmen ist Leinwand gespannt; auf der Leinwand ist die Gestalt einer Osirismumie gezeichnet, mit einer dünnen Hu-

musschicht bedeckt und dicht mit Gersten- oder Weizenkörnern besät. Die Körner werden befeuchtet, bis sie keimen; dann werden die Triebe kurz und glatt geschoren wie der Rasen in unseren Gärten. So entsteht im Grabe neben dem Körper des Verstorbenen ein grellgrüner, an den Frühling und die Auferstehung gemahnender Körper des Osiris.« (Geheimnisse, S. 72; Exzerpt in den Arbeitsnotizen; TMA: Mp XI 1a, Bl. 5) Dieser Brauch hat sich bis zum griechischen Adonis-Fest erhalten, »[...] bei dem schnell aufschießende und welkende Blumen in den sog. A.[donis]-Gärtlein (einer Art von Blumentöpfen oder Krügen) auf dem Dache aufgestellt und Klagelieder auf den toten A. gesungen wurden.« (Hunger 1985, S. 7) Auf diese Tammuz-Adonis-Pflanzungen bezieht sich Jes 17,10–11. Zu den ägyptischen »Kornmumien« siehe Raven 1982.

416 29 Joseph] Hs.: »Josef«; ebenso S. 425⁷ und öfter in diesem Kapitel.

418 12 die Frucht hätten zu reif werden lassen] Vgl. Benzinger: »Zur Gewinnung des Öls wurden die Oliven, noch ehe sie völlig reif waren (die ausgereiften geben ein weniger gutes Öl), gepflückt oder behutsam abgeschlagen [...]. Das feinste Öl erhielt man, wenn man sie in einem Gefäß zerstiess, ohne sie stark zu pressen [...].« (Archäologie, S. 147)

420 4 Gedankengeheimnis] An Louise Servicen, 31.8.1935: »[...] Das ›Gedankengeheimnis‹, das hinter Josephs Abneigung steckt, auch dem kleinen Bruder den Myrten-Schmuck zu erlauben, besteht natürlich in seiner Gottes-Brautenschaft, seiner Aufgespartheit und Geweihtheit. Der kleine Benjamin wird mit einer gewissen Anteilnahme an diesem Geheimnis, wie an dem ganzen geheimen Komplex von Josephs Existenz, dadurch belastet, daß Joseph gerade gegen ihn darüber zwar nicht deutlich spricht, aber doch unbestimmt etwas davon durchblicken läßt (›nicht ganz dicht hält‹).« (DüD II, 172f.)

9 Myrtenschmuck] Benjamins Vermutung, dass es sich bei Josephs Myrtenkranz um den Ausdruck der Erstgeburtswürde handeln könne, trifft in der Tat nicht den Kern. Näher kommt er Josephs

Geheimnis mit der Bemerkung, »daß die Myrte ein Gleichnis ist der Jugend und Schönheit« (S. 421₁). Tatsächlich ist die Myrte ein Symbol für Jungfräulichkeit und ein traditioneller Brautschmuck nicht nur im Alten Orient, sondern auch in den antiken Mittelmeerkulturen und seit dem 16. Jahrhundert auch in Deutschland (vgl. den Kommentar zu S. 266₁₄). In seiner Tammuz-Osiris-Nachfolge sieht sich Joseph selbst als »Jungfrau« (vgl. den Kommentar zu S. 316₂₁). Andererseits ist die Myrte auch Totenschmuck. In dieser Eigenschaft erwähnt sie Benjamin S. 421₃₂. Auch Joseph wird, wie Tammuz, in die »Unterwelt« versetzt werden (Brunnen, Ägypten), um in neuem Glanz wiederzuerstehen.

421 2–3 so lächert's dich und mich] Das Verb »lächern« (Lachreiz empfinden) wurde im 18. Jahrhundert von süddt. Mundarten in die Schriftsprache aufgenommen. Vgl. Doktor Faustus; GKFA 10.1, 204₉. 6–7 und Gerede] Hs.: »und ein Gerede«.

10–11 als hätt' ich sie stets] Hs.: »Als hätt' ich stets sie«.

23 ›Absu«] Vgl. Textband I, S. 315₃ mit Kommentar; zu »Mami« siehe Glossar S. 1637.

422 6 des Ganzopfers] Ganzopfer (hebr. 'olah; griech. »holokauston«) ist bei Benzinger »Ausdruck für eine bestimmte Opferart [...], bei welchem das ganze Tier verbrannt wurde« (Archäologie, S. 362). Ansonsten war es üblich, nur einen Teil des Tieres zu opfern und den Rest selbst zu essen. Hier bezieht es Joseph auf das Menschenopfer mit Isaak als Vorbild für seine eigene künftige Opferrolle: Als Sklave nach Ägypten verkauft, bewahrt er schließlich Vater und Brüder vor dem Hungertod. Wie sich in der Folge erweist, ist das »Ganzopfer« auch auf den Opfertod Jesu gemünzt. 9–10 das Kräutlein Rührmichnichten] So nennt Joseph die Myrte. Der Name gehört aber der Mimose (Mimosa pudica: Schamhafte Sinnpflanze). »Die Blätter der Art Rührmichnichten (Nolimetangere) falten sich bei der leisesten Berührung zusammen; sie ist daher ein Symbol der Empfindsamkeit u. Schamhaftigkeit. – Die gelbblühende M. [...] ist ein Symbol des Lichts und der Heilsgewißheit.« (Becker 2012, S. 192) Natürlich beinhaltet die Erwähnung der

Pflanze auch eine Anspielung auf die berühmten Worte Jesu (»Noli me tangere«) aus Joh 20,17. Nicht nur damit stellt Thomas Mann Joseph als Heilsbringer in die Vorläuferschaft Christi. Ferner erwähnt Mereschkowskij, dass man im Sarkophag auf dem Herzen des Pharaos Amenophis II. »die zarten, gefiederten Blätter des ›Rühr-mich-nicht-an‹« gefunden habe (Geheimnisse, S. 32).

422 32–33 von deinen Worten ist] Hs.: »in deinen Worten ist«; korrigiert aus: »aus deinen Worten ist«.

423 2–3 Es waren Frauen hier.] Die Beweinung des Tammuz durch Frauen bezeugt Ez 8,14. Vgl. auch die Auferstehung Jesu nach Lk 23,55–56. Im Folgenden finden sich mehr oder weniger unterschwellige Anspielungen auf Bachs Matthäuspasion, bis hin zu dem ausdrücklichen Zitat S. 427¹³: Klage der Frauen: »Kommt, ihr Töchter, helft mir klagen« (Chor Nr. 1) – Pastoraltopik: »Ach, mein Lamm in Tigerklauen!« (Alt-Arie Nr. 36) – Thema der Suche des »erhabene[n] Vermißte[n]« (S. 424¹³): Solo »Ach! wo ist mein Jesus hin?«, Chor »Wo ist denn dein Freund hingegangen, / O du Schönste unter den Weibern? / Wo hat sich dein Freund hingewandt? / So wollen wir mit dir ihn suchen?« (Nr. 36, mit deutlichen Reminiszenzen an das Hohelied) – »Flötentrauer« (S. 425³¹): z. B. Sopran-Arie Nr. 58 u. a.

4–5 Aber der Stein ist unberührt und nicht weggewälzt vom Grabe.] Nach Lk 24,2, jedoch mit dem Unterschied, dass Tammuz gegenwärtig noch nicht auferstanden ist. Es ist offensichtlich, dass Thomas Mann die Tammuz-Mythe mit der Leidensgeschichte Christi verknüpfen will (vgl. auch die nachfolgenden Anmerkungen).

13 Kirjath Arba] Hs.: »Kirjat Arba«.

15 Unterwelt] Dass Thomas Mann auch die Jahreszeit des Winters mit dem Ausdruck »Unterwelt« belegt, wird an dieser Stelle deutlich. Er war im Begriff zu schreiben »Winter[-welt]«, entschied sich aber durch Sofortkorrektur für »Unterwelt«. Dabei zu bedenken ist, dass im Vorderen Orient und in Ägypten nicht der Winter, sondern der Sommer, wenn aufgrund der glühenden Hitze die Vegetation abstirbt, mit dem Tod assoziiert ist; vgl. den Kommentar zu S. 425⁹.

- 423 20 Adonai] Hs.: »Adoni«.
- 31 seine Hände] Hs.: »seine schönen Hände«.
- 424 16 indes sie umherirren und suchen] Rituelier Nachvollzug der Suche Ischtars nach ihrem Sohn (und Geliebten) Tammuz. Dieses Motiv findet sich auch in den Mythen von Isis und Horus, von Demeter und Persephone, von Rhea und Zeus sowie von Amathla (siehe Glossar S. 1595) und Abraham.
- 19 Schäfervogel] In der VI. Tafel (V. 46–50) des Gilgamesch-Epos wird der göttliche Schäfer Tammuz mit dem Schäfervogel (einer mythologischen Figur) verglichen; vgl. Ungnad, *Religion*, S. 80 bzw. *Materialien und Dokumente* S. 1783. Vgl. auch Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 240.
- 23 Das ist das Fest.] Eigenart des Festes ist es, mythische Ereignisse, die uranfänglich als geschichtliche gedacht wurden, zu »wiederholen«, d.h. zu reaktualisieren. So können ursprünglich »einmalige« Ereignisse in Fest, Kult, Ritus, Liturgie »wiederholt« werden, wie die Festordnung des christlichen Kirchenjahrs mit ihrer Reaktualisierung der heilsgeschichtlichen Ereignisse zeigt. Fest und Ritus prägen dergestalt auch dem Geschichtlich-Linearen und Einmaligen eine mythisch-zyklische Struktur auf. – »Im Fest hat jede Stunde ihr Wissen« (*Textband I*, S. 424²⁶). So schränkt sich z. B. der Karfreitag noch auf das Wissen vom Tod des Herrn ein, schließt den Wissensvorhang vor dem Ereignis der Auferstehung, so wie bei den Tammuz-Mysterien die »Klage des Vermissens« (S. 425²⁹) sich noch gegen das Finden des toten Gottes und dessen Wiederauferstehung abschirmt, denen erst spätere Wissensstunden gehören.
- 425 9 Zeitenwende der Wiederkehr] Mit Beginn des gleichnamigen Monats Tammuz zur Sommersonnenwende (also um den 21. Juni) stirbt der Vegetationsgott. Das Betrauern des Tammuz stellvertretend für die in der Sommerhitze versengte Frühlingsvegetation ist eines der beiden großen Naturfeste im Alten Orient. »Tammuz' Aufenthalt in der Unterwelt [...] dauerte aber nicht ewig, sondern nach 160 Tagen (am 28. Kislew) kehrte der jugendliche Held auf

die Oberwelt zurück, wo sein Kultbild »mit reinem Wasser gewaschen, mit gutem Öl gesalbt und mit einem roten Gewande bekleidet wurde.« (Meissner, *Babylonien II*, S. 95) Die »Wiederkehr« des Tammuz am 28. Kislew fällt dabei auf den Winteranfang Mitte Dezember, also in die Endphase der Olivenernte. Dies ist auch die Handlungszeit. Thomas Mann richtet sich bei seiner Beschreibung des Festes allerdings nach Mereschkowskij, bei dem Tammuz bereits am siebten Tag nach seinem Tod aufersteht. (Außerdem ist der russische Autor bestrebt, die Tammuz- mit den späteren Adonis-Mysterien in Einklang zu bringen; vgl. *Geheimnisse*, S. 225.) Die Verkürzung des Unterweltsaufenthalts von einem halben Jahr auf sieben Tage entspricht der Absicht Thomas Manns, das Leidens- und Auferstehungsfest von Tammuz-Adonis der Passionszeit Christi anzunähern. Sieben bzw. acht Tage ist die Zeit, die die Gerstenkörner in den Adonisgärtlein zum Keimen brauchen. So heißt es in einem ägyptischen Festkalender: »4. Monat der Überschwemmungszeit, Tag 18: / Tag des Befeuchtens der Gerstenkörner und des Ausbreitens der Bahre / für Osiris N / von diesem Tage bis zum 25. Khoiak, macht 8 Tage.« (Assmann 2005, S. 411f. u. 433f.) Detaillierte Angaben zur Achttages-Periode der Kornmümmenzeremonie finden sich bei Chassinat 1966–1968, S. 53ff. und 196ff. In einem Text auf dem Sarg der Gottesgemahlin Anchnesneferibre ist mit Bezug auf diesen Ritus von »sieben Sonnen« die Rede. In Platons *Phaidros* (276b) wird die Keimzeit ebenfalls mit acht Tagen angegeben.

425 23–26 »Man hat seine Lippen . . . blutet.«] Nach Mereschkowskij: »Bei den Mysterien des Adonis-Tammuz legte man auf eine Bahre das wächserne Bild eines toten Jünglings mit einer von den Hauern des Ebers aufgerissenen blutigen Wunde an der Seite. Dem Eber, Ninib, ist auch der Monat des Todes des Tammuz geweiht.« (*Geheimnisse*, S. 218) Die Wunde an der Seite ist wie bei Mereschkowskij so auch bei Thomas Mann ein weiteres Verbindungsglied zum gekreuzigten Christus.

426 2 dem Leichnam] ED: »den Leichnam«; hier nach Hs. korrigiert.

426 11–12 Er steigt in den Abgrund, ... und verherrlicht zu werden.] Dies ist auch Josephs Schicksal, der sich in der Nachfolge Isaaks und Tammuz' sieht. Allen dreien verleiht der Autor das Epitheton »wahrhafter Sohn«: Dumuzi-Tammuz etwa in Textband I, S. X₂₃, Isaak S. 70₂₃ und Joseph S. 68₂₉.

17 zum Zeichen der Stellvertretung] Der altorientalische Kultus konnte auch Stellvertretungsopfer. Woolley zitiert aus einer Opferliturgie: »Das Lamm ist Stellvertreter des Menschen; er hat ein Lamm geopfert an Stelle seines eigenen Lebens, er hat den Kopf des Lammes geopfert an Stelle des Kopfes eines Menschen.« (Vor 5000 Jahren, S. 77; von Thomas Mann angestrichen. Diese Stelle bringen in etwas anderer Übertragung auch Jeremias, Geisteskultur, S. 405 und Meissner, Babylonien II, S. 83.) Jeremias kommentiert: »Die Annahme, daß ein Tieropfer den Menschen beim Sühneopfer vertreten kann, findet sich in der gesamten Antike. [...] das Opfer wird mit einem Siegel versehen, das das Bild eines gefesselten Menschen zeigte, der das Schwert an der Kehle hat.« (Das Alte Testament, S. 303; vgl. auch Textband II, S. 703_{18–22})

22–23 es steht geschrieben: Einen Gott soll man schlachten] Siehe den Kommentar zu S. 141₇.

28 Freudenfest] Bei Mereschkowskij schließt sich das Freudenfest der Wiederauferstehung des Tammuz direkt an die siebentägige Trauerzeit an.

32–33 »In den Tagen des Tammuz ... spielt zugleich! ...] Die beiden Gedichtzeilen bringen Ungnad (Religion, S. 148) und Mereschkowskij (Geheimnisse, S. 224) in identischer Übertragung, wobei Thomas Mann der Schreibung und der graphischen Anordnung Mereschkowskij's folgt. Lediglich das Wort »Lasurit« scheint von Mann selbst zu stammen; beide Quellen haben »Lapislazuli«.

33 spielt zugleich! ...] Hs.: »spielt zugleich!«

427 4 Sie wuschen sie mit Wasser] Vgl. Meissners im Kommentar zu S. 425₉ zitierte Darstellung. Entsprechend Mereschkowskij: »Als nach siebentägigem Weinen die Stille anbricht, nimmt man das wächserne Bild mit der blutenden Wunde von der Bahre, wäscht

es mit Wasser, salbt es mit Öl, bekleidet es mit Purpur und legt es in einen Sarg, um es vielleicht zu bestatten [...]« (Geheimnisse, S. 225).

427 5 Nardenöl] Vgl. den Kommentar zu S. 2637-8.

10 Wehe um Tammuz!] Die folgenden Verse sind kompiliert aus verschiedenen Trauergesängen verschiedener Übersetzer unter Hinzufügung eigener Wendungen.

11 Wehe um den geliebten Sohn] »Über den geliebten Sohn erhebt sich Wehklage ...« (Mereschkowskij, Geheimnisse, S. 206).

12 Adon! Adonai!] Hs.: »Adoni! Adoni!«

13 Wir setzen uns mit Tränen nieder] Eingangsvers des Schlusschors aus Bachs Matthäuspassion (Nr. 68); vgl. Hillesheim 1988. Durch dieses direkte Zitat stellt Thomas Mann die unmittelbarste Verknüpfung zwischen dem Tammuz-Adonis-Mysterium und der Passion Christi her.

14 mein Gatte, mein Kind!] »Oh mein Gatte, mein Kind!« weint die Göttin Ishtar über Tammuz.« (Mereschkowskij, Geheimnisse, S. 223)

15-21 Du bist eine Tamariske ... kein Wasser getrunken!] Fast wörtlich nach Meissner, Babylonien II, S. 168: »Eine Tamariske, die im Beete / Wasser nicht getrunken, / deren Wipfel auf dem Felde / keinen Trieb hervorgebracht. / Ein Schößling, den man in seiner Wasserrinne / nicht gepflanzt hat; / ein Schößling, dessen Wurzeln / ausgerissen sind; / ein Grünkraut, das im Garten / Wasser nicht getrunken hat ...« Die Ergänzung »Du bist« folgt den Versionen von Ungnad, Religion, S. 233 und Mereschkowskij, Geheimnisse, S. 206. Die Ersetzung des zweiten »Schößling« durch »Reis« (Textband I, S. 427²⁰) wurde inspiriert durch Mereschkowskij, der in unmittelbarem Anschluss an das Klagegedicht fortfährt: »Das ›Reis‹, auf hebräisch Nezer, auf babylonisch Du-zi, auf assyrisch Lib-lib-lu, ist der Wahrhafte Sohn. Er ist es, über den die Flöte des Tammuz klagt und den sie aus der abgrundtiefen, vielleicht vorsintflutlichen Urzeit ruft.«

22 Wehe, mein Damu, mein Kind, mein Licht!] Vgl. Meissner: »Wehe,

mein Mann, mein Damu! / Wehe, Kind des Ningišzida!« (Babylonien II, S. 168)

427 23 Niemand liebte dich mehr als ich!] Vgl. Mereschkowskij: »Was hat Tammuz zum Leben erweckt? Dasselbe, was den Osiris: die Liebe. [...] Mit einer solchen Liebe liebte Isis-Ischtar den Osiris-Tammuz: »Niemand liebte dich mehr als ich!« (Geheimnisse, S. 225f.) Das Zitat stammt aus der Osiris-Klage des Papyrus Berlin 3008 2 (vgl. den Kommentar zu S. 254³⁰⁻³¹).

30 und der Sohn nicht Adonai ist,] Hs.: »und Adoni nicht Adonai ist,«. Thomas Mann unterschied ursprünglich zwischen Tammuz-Adonis und »Adonai« (»Herr«) als Bezeichnung des Gottes Abrahams. Deswegen heißt es im Trauergesang in der Handschrift zweimal »Adoni« (vgl. den Kommentar zu S. 427¹²). In der Fassung des Erstdrucks vermischen die Klagefrauen mit »Adon! Adonai!« die beiden unterschiedlichen Gottesvorstellungen.

428 17-20 »O Duzi, ... tot ist Tammuz!«] Frei nach Mereschkowskij (Geheimnisse, S. 223): »Oh mein Kind, wie lange liegst du da! / Oh ohnmächtiger Herrscher, wie lange liegst du da! / Mein ohnmächtiger Damu, wie lange liegst du da! / Brot werde ich nicht essen, / Wasser werde ich nicht trinken ... / Tot ist der Herrscher, tot ist Tammuz ...« (Tammuz/Dumuzi als »Herr des Schafstalls« nach Mereschkowskij, Geheimnisse, S. 217; zu »Duzi« siehe den Kommentar zu S. 427¹⁵⁻²¹).

24 »die Lade« ... »Kasten«] Nach Mereschkowskij: »In seiner Jugend lag er in einem sinkenden Kasten.« [Ungnad übersetzt das letzte Wort mit »Schiffe«; Religion, S. 238.] [D]iese Verszeile aus der Tammuzklage verbindet das göttliche Kind von Babylon mit Sargon und Moses: alle drei sind ausgesetzte Kinder.« (Geheimnisse, S. 217) Dass Joseph auf dem Wort »Lade« anstatt »Kasten« besteht, spielt natürlich auf das hebräische Wort *aron* an, das herkömmlicherweise im Deutschen mit »Lade« (Bundeslade) übersetzt wird. Damit betont Thomas Mann die Kontinuität der Entwicklung religiöser Ideen von den semitischen Babyloniern zu den Juden.

31 wälzen den Stein davor] Vgl. die Grablegung Jesu: Mt 27,60; Mk 15,46.

429 4 den dritten Tag] Berger 1971, S. 115 und Fischer 2002, S. 404 nehmen eine »christologisch motivierte Verkürzung« der Trauerzeit an. Tatsächlich sind es, wie schon in Textband I, S. X₂₂, nach wie vor sieben Trauertage, da inzwischen bereits vier vergangen sind (vgl. S. 428⁹⁻²²). Es handelt sich aber trotzdem um eine Anspielung auf Christus im Grab, denn es ist gegenüber seinen Quellen eine freie Zutat Thomas Manns, Tammuz für die letzten drei Tage in eine »Lade« (Sarg) zu schließen, ihn in einer Höhle zu bestatten und einen Stein davorzuwälzen.

4-5 das Fest des Lampenbrennens] Mereschkowskij: »[...] man entzündet Lampen, und um Mitternacht ertönt plötzlich in einiger Entfernung von der Beerdigungsstätte ein freudiger Aufschrei: ›Tammuz ist auferstanden.‹ – ›Er hat die große Wohnung des Todesschattens umgestürzt! [...]« (Geheimnisse, S. 225) Lampenfeste gab es in Ägypten und Griechenland. Von dem Lampenfest im Zusammenhang der Osiris-Mysterien erzählt Herodot (Historien II. 62). Natürlich wird hier vor allem auch auf entsprechende christliche Osternachtriten angespielt.

24 Joseph] Hs.: »Jossef« (vgl. S. 418₂); ebenso S. 429₂₄ und S. 447₂₆. Die individuelle Aussprache Benjamins ist an diesen Stellen wohl der Normalisierung eines Lektors anheimgefallen.

27 ein Mägdlein zarten Antlitzes] Dem Auferstehungsritus des Tammuz wird später die Wiederkehr Josephs nachgebildet, siehe das Kapitel Verkündigung in Joseph der Ernährer. Dort ist es Serach, die Tochter Aschers, die mit Gesang und Lautenspiel Jaakob die Nachricht vom Leben Josephs überbringt.

31 Adon] Hs.: »Adoni«; so auch S. 430₅, S. 431₁₀, S. 432₂₇ und S. 433₄. Dagegen entging S. 434₆ »Adoni« der Korrektur.

32 Groß ist Er] Frei nach Mereschkowskij, Geheimnisse, S. 225: »Groß ist er, groß, der Herr ist groß! ... / Sein Auge hat er wieder aufgeschlagen, / Seinen Mund hat er wieder aufgetan, / Sein Wort bringt wieder Fruchtbarkeit hervor ...«

430 11 Er ist erstanden.] Anspielung auf das Osterlied »Christ ist erstanden / von der Marter alle«, den bis zum Anfang des 12. Jahr-

hundreds zurückzuverfolgenden ältesten liturgischen Gesang in deutscher Sprache (ursprünglich Antwort der Gemeinde nach der *elevatio crucis*). Martin Luther hat das Lied, das von jeher als Inbegriff der musikalischen Osterfeier galt, 1529 in das Wittenberger Gesangbuch aufgenommen. Vgl. auch Goethes Adaptation des Eingangsverses des Liedes im Gesang der Engel in *Faust I*: »Christ ist erstanden« (V. 737).

430 12 Joseph] Hs.: »Josiph«.

20–21 das Fest in seinen Stunden] Die »Stunden« des Festes haben alle ihre eigene Wirklichkeit, ohne durch das Wissen darum, wie es weitergeht, relativiert zu werden. Darauf wird ja im Folgenden mehrfach angespielt (»er kannte das Fest in allen seinen Stunden«; S. 431²¹ u. S. 436¹¹). Das Fest zelebriert nicht nur seinen jeweiligen Anlass (Inhalt), sondern zugleich das Mysterium der »[e]wigen Wiederkehr« (S. 378^{10–11}), insofern die Heiligung der gegenwärtigen Stunde das symbolische Vergessen der nächsten impliziert und es erscheint, als ereigne sich die Festhandlung »immer das eine und erste Mal« (S. 431^{25–26}).

25–26 weil das Bild nicht der Gott ist, wäre der Gott nicht das Bild.] Diese »Bildtheorie« gemahnt an die Makom-Lehre (vgl. S. 407¹⁶ mit Kommentar), der zufolge Gott »der Raum der Welt«, die Welt aber »nicht sein Raum« ist. Der Gott als »Herr des Festes« ist frei, sich der Zeiten, Riten und Symbole zu seiner festlichen Vergegenwärtigung zu bedienen. Gott kann in das Bild, in das Symbol eingehen, ohne dass dieses von sich aus Gott »ist«. Im Bild offenbart sich wie im Fest die »Realpräsenz« des Gottes (vgl. Textband I, S. XXXIV¹¹ mit Kommentar). Das alttestamentliche Judentum wird freilich zunächst einen anderen Weg einschlagen und die Bildsymbolik ächten.

431 9–10 Das Grab ist leer] Eingangsvers einiger kirchlicher Osterlieder, die in verschiedenen Varianten vorliegen; die bekannteste ist wohl die in katholischen Gegenden gesungene Version: »Das Grab ist leer, der Held erwacht, der Heiland ist erstanden« (Erstdruck Landshut 1777). Siehe auch das Osterlied von Matthias Claudius:

»Das Grab ist leer, das Grab ist leer! / Erstanden ist der Held! / Das Leben ist des Todes Herr, / Gerettet ist die Welt!« (Erstdruck Landshut 1777) Wieder ein Beispiel für das Bestreben Thomas Manns, den Tammuz-Kult in Formen der christlichen Osterfeier hineinzubilden.

431 17–18 »Er ist wahrlich erstanden!«] Einer alten christlichen Ostertradition (die heute noch in der Ostkirche und in manchen ländlichen Gegenden Deutschlands lebendig ist) folgend, wird der Zuruf »Christ ist erstanden!« mit »Er ist wahrhaftig auferstanden!« beantwortet.

25 »Nicht »wieder«] Benjamin sieht im Tammuz-Fest die Wiederholung mythischer Uereignisse, doch Joseph lehnt mit der Attitüde rechthaberischer Überlegenheit gegenüber dem kleineren Bruder das Wort »wieder« beim Fest spitzfindig ab: »Es ist immer das eine und erste Mal.« Benjamin setzt daraufhin tatsächlich statt des »wieder« das »immer« ein: »Das eine und erste Mal immer« – doch gibt er dem Bruder zu bedenken: »einmal, damit das Fest werde, muß es doch wohl das erste und eine Mal gewesen sein, daß Tammuz starb und der Schöne zerrissen wird, oder nicht?« Joseph verlegt sich nun aber auf die Sternensymbolik: Ischtars Erscheinen als Morgen- und Abendstern (vgl. S. 434^{27–28}) – der »vom Himmel verschwindet und hinabsteigt, den Sohn zu erwecken« – ist ein ewiges zyklisches Geschehen. Doch Benjamin wendet zu Recht ein: »»Ei ja, das ist oben. Wie aber ist es hienieden?« (S. 431²⁵–432²) Er argumentiert also im Sinne der Theorie der »rollenden Sphäre« und der ihr entsprechenden Komplementarität von Oben und Unten im Mythos (vgl. S. 145^{20–21} mit Kommentar): Das, was »oben« ein ewiger Vorgang ist, kann »hienieden« ursprünglich also sehr wohl ein einmaliges Ereignis gewesen sein. Joseph und Benjamin haben also beide recht: der eine »sub specie aeternitatis«, der andere vom »irdischen« Standpunkt aus.

432 3 es war ein König zu Gebal] Die auf den folgenden drei Seiten erzählte Geschichte kombiniert mehrere Mythen: die babylonische Unterweltfahrt der Ischtar, die griechischen Sagen von Per-

séphones Entführung in die Unterwelt und von Adonis sowie eine phrygische Variante davon, die in unterschiedlichen Versionen überlieferte Geschichte vom schönen Jüngling Attis. Aus Letzterer stammt der Name der Nana, die u. a. Kerényi mit der »großen kleinasiatischen Göttin« Kybele in Verbindung bringt (Kerényi 1966 I, S. 72). Thomas Mann wiederum verknüpft Nana-Kybele mit Ishtar (Astaroth) und, wohl nach Jeremias, Attis mit Tammuz-Adonis (vgl. *Geisteskultur*, S. 331). Der Handlungsort der Attis-Sage ist das phrygische Pessinus (im heutigen Zentralanatolien), ein Hauptkultort der Kybele. Die Ansiedelung der Sage im phönikischen Gebal (Byblos) durch Thomas Mann ist eine Konsequenz der Verschmelzung mit der ursprünglich phönikischen Adonis-Sage. Gemeinsame Elemente der Mythen von Attis und Adonis, wie sie im Folgenden erzählt werden, sind: Vater-Tochter-Inzest (anders als bei Thomas Mann ist in den Überlieferungen die Tochter jedoch nicht die Verführte, sondern die Verführerin), Verwandlung der Schwangeren in einen Baum (je nach Version: Mandelbaum, Granatapfelbaum, Pinie oder Fichte bei Attis und Myrrhe bei Adonis) bzw. Geburt des Attis/Adonis aus dem Baum. Die Mythen von Adonis und Tammuz haben folgende Motive gemein: Aufbewahrung des Götter-Sohnes in der Unterwelt, Göttinnen-Neid, Kampf um den Götter-Sohn zwischen der Muttergöttin und der Unterweltsgöttin. Schließlich treffen sich die Geschichten von Persephone und Adonis im Schiedsspruch des Götter-Vaters über den künftigen Aufenthalt des Götter-Sohnes, wobei die Überlieferungen meist folgendes Schema angeben: Ein Drittel des Jahres muss das Götter-Kind in die Unterwelt zurück, ein Drittel darf es bei seiner Mutter weilen, und ein Drittel kann es nach eigenem Ermessen zubringen. All diesen Mythen gemein ist die Deutung der Rückkehr des Gottes-Kindes aus der Unterwelt als Symbol des Wiedererstehens der irdischen Vegetation im Frühling und des österlichen Fruchtbarkeitsfestes.

432 5 und Nana, die da heißt Astaroth] In Hs. korrigiert aus: »und Astaroth«.

432 16 ein Baum oder Strauch] Angesichts der varianten Überlieferungen (vgl. den Kommentar zu S. 432₃) vermeiden Joseph und der Autor die Festlegung auf einen bestimmten Baum.

31–32 Land ohne Wiederkehr] Die Unterwelt heißt im Sumerischen »Kurnugia« (siehe auch Glossar S. 1635, Eintrag »Kurungia«), von Meissner mit »Land ohne Rückkehr« übersetzt (Babylonien II, S. 34 u. 143).

433 7–8 als die Herrin der Lust im Unteren Reiche erschien] Nach der Unterweltsfahrt der Ishtar (vgl. Ungnad, Religion, S. 142ff.) bzw. nach Mereschkowskij's Zusammenfassung: »Die Königin der Unterwelt, Ereschkigal, befiehlt dem Pförtner, die Göttin Ishtar ins Totenreich einzulassen, sie aber »nach den alten Gesetzen« zu behandeln. Er führt sie durch sieben Tore; im ersten nimmt er ihr das große Kopftuch vom Haupte; im zweiten die Gehänge aus den Ohren; im dritten die Ketten vom Halse; im vierten die Schmuckstücke von der Brust; im fünften den Gürtel von den Hüften; im sechsten die Spangen von Händen und Füßen; im siebenten das Schamtuch vom Leibe. Und die Göttin tritt nackt ins Reich des Todes. Hier sperrt sie Ereschkigal ein und läßt gegen sie sechzig Krankheiten los.« (Geheimnisse, S. 219) Den von Mereschkowskij nicht erwähnten Kampf der Göttinnen leitet Thomas Mann aus der Verszeile 65 der Unterweltsfahrt bei Ungnad ab: »Ishtar besann sich nicht lange und fuhr auf sie [Ereschkigal] los.« (Religion, S. 145)

22–27 das Sprossen gefesselt ... noch über das Weib der Mann.] Nach Mereschkowskij, Geheimnisse, S. 220: »Nachts wurde das Gefilde weiß. / Das weite Feld gebar Salz ... / [...] / Der Mutterleib war verschlossen, ließ kein Kind gedeihen ... / Als Ishtar nach Kurnugea hinabgestiegen, / Bespringt der Stier nicht mehr die Kuh, / Beugt sich der Esel nicht mehr über die Eselin; / Beugt sich der Mann nicht mehr über das Weib; / [...] / Wie lange noch ist das Sprossen gefesselt, / Wie lange noch ist das Blühen gebunden?«

434 1 Gottes Bote weinte] Übernimmt Thomas Mann von Ungnad, Religion, S. 145: »Des Götterboten Papsukkal Blick war gesenkt, sein Antlitz bekümmert, / [...] / Da ging Papsukkal weinend vor Nan-

- nar, / Vor dem König Ea fließen seine Tränen: / »Ishtar ist zur Unterwelt hinabgestiegen, aber nicht wieder emporgekommen.«
- 434 19–20 Viele nennen den Tammuz nicht Herrscher, sondern Herrscherin.] Das androgyne Gottesbild ist nach Jeremias uranfänglich. »Man soll dabei nicht an das Weibliche im Gegensatz zum Männlichen denken. Der Urgrund der Dinge ist ›jungfräulich«, oder besser gesagt ›mannweiblich«. Die Sumerer scheinen das naiv dadurch zum Ausdruck gebracht zu haben, daß sie die Allmutter bärtig darstellen. Die Spaltung in Urmutter und Allvater gehört bereits der Äonenentfaltung an.« (Geisteskultur, S. 327f.)
- 27–28 Ist Ishtar der Morgenstern?] Nach Mereschkowskij: »Die Göttin Ishtar, der Stern der Liebe, der Morgen- und Abendstern, ist ›am Abend ein Weib und am Morgen ein Mann«, heißt es in einer babylonischen Keilinschrift.« (Geheimnisse, S. 249)
- 30 las ich ... auf einem Steine] Die babylonischen Keilinschriften wurden normalerweise in Ton geritzt. Auf Stein schrieb man vorwiegend für monumentale Zwecke. Wenn Thomas Mann vom »Steineleser« (Textband I, S. 436²⁴) spricht, so unterscheidet er nicht zwischen »Steine[n] mit Inschriften« (S. 179¹⁶) wie Kult- oder Grabsteinen einerseits und Tontafeln, die die eigentlichen Informationsträger waren, andererseits. (Gebraunt und damit hart ›wie Stein« wurden die Tontafeln nur unabsichtlich, wenn etwa ein Brand ausbrach.)
- 33–435.1 Eines Gottes Bild sah ich, darstellend das Wasser Ägyptens] Der Nil hatte den Status einer Gottheit (siehe Glossar S. 1609, Eintrag »Chapi₁«). »Man dachte ihn sich als ein Zwitterwesen von Mann und Weib, mit einem Papyrusbüschel statt einer Krone auf dem Haupt [...]« (Erman/Ranke, Ägypten, S. 514). Die zugehörige (hier wiedergegebene) Abb. auf S. 837 scheint den Nilgott in der Tat mit einer weiblichen und einer männlichen Brust zu zeigen. Tatsächlich aber war hier ursprünglich Fettleibigkeit, nicht aber Mannweiblichkeit gemeint. Erst in späteren Darstellungen wurde die Brust dann als weiblich verstanden. (Zu den Nildarstellungen siehe auch Baines 1985.)



»Der Nil als Gottheit«
 (Erman/Ranke, *Ägypten*, S. 514, Abb. 204;
 vgl. den Kommentar zu S. 43433-34.)

- 435 3 Tammuz eine Jungfrau] Nach Mereschkowskij: »Ishtar ist ein Weib, das zu einem Manne, oder eine Jungfrau, die zu einem Jüngling wird; Tammuz aber ein Jüngling, der sich in eine Jungfrau verwandelt.« (Geheimnisse, S. 250)
- 5 zu ändern] Hs.: »zu verändern«.
- 6 Adonis] Hs.: »Adoni«.
- 7 Dort hat er einen Knebelbart] Mereschkowskij schreibt: »Wenn man in Ägypten den weiblichen Mumien den heiligen Bart des Osiris ansetzte, so hatte das folgenden Sinn: am Abend, in der Geburt und im Tode – ein Weib; am Morgen, in der Auferstehung – ein Mann; oder genauer gesagt, ein Mann und Weib zugleich, »ein Ebenbild Gottes«. Die beiden empirisch getrennten Geschlechter sind transzendent verbunden.« (Geheimnisse, S. 250) Obwohl wissenschaftlich unhaltbar, ist dies ein Beispiel poetisch-synthetischen Denkens, das Thomas Mann faszinierte.
- 25 er ist uns ein Blutsbräutigam] Mereschkowskij verweist auf Israels Bund mit Gott, der eigentlich eine Ehe ist: »Du bist mir ein Blutbräutigam ... ein Blutbräutigam um der Beschneidung wil-

len«, sagt zu ihrem Sohne Zipora, die Frau Moses. (Exodus 4,25–26.) [...] Israel ist ein Bräutigam und eine Braut, die mit dem Herrn verlobt sind, ein Er und eine Sie, ein Mann-Weib.« (Ebd. S. 249) Übrigens ist nicht klar, zu wem Zipora das eigentlich sagt: zu Gershom, Moses oder Gott, und wem sie die abgeschnittene Vorhaut ans Bein wirft. Die überzeugendste Erklärung der Wendung Blutbräutigam (*chathan dammim*) und der seltsamen Episode gibt wohl Martin Buber, *Moses*, S. 75f. Bei den Midianitern herrschte wohl wie bei vielen arabischen Stämmen die Sitte, die Jünglinge erst vor der Hochzeit zu beschneiden (arab. *chathana*: beschneiden; *chathan*: Bräutigam; vgl. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, S. 339). Vgl. den Kommentar zu S. 25^{17–18}.

435 33 *anderer*] Hs.: »*andrer*«.

33–436.1 *Ich und die Mutter sind eins.*] Joseph sieht sich und seine Mutter Rahel entsprechend dem Morgenstern-Abendstern-Gleichnis als »Reinkarnation« des göttlichen Paares Tammuz-Ishtar (Nana); im Rahmen der Vorstellung der »rollenden Sphäre« ist das Göttliche zum Irdischen geworden und wird sich mit Christus wieder zum Himmlischen erheben: »Ich und der Vater sind eines.« (Joh 10,30) Diese Worte wird später Amenhotep-Echnaton benutzen (siehe Textband II, S. 1540¹⁷). In Anbetracht dessen erscheint Josephs Formulierung als deren exakte Kontraktur. Während Amenhotep ein Kind der Sonne ist, die das väterliche Prinzip symbolisiert, versteht sich Joseph als ein Zögling des mütterlichen Mondes. Die Brautschaft Israels an Jahwe ist die zentrale Metapher der Bibel für den Bund zwischen Gott und Volk (vor allem bei Hosea, aber auch sonst sehr oft) und wurde die Grundlage für die religiöse Deutung der hebräischen Liebeslyrik (Hohelied Salomonis). In dieses hier abgehandelte Motiv liest Thomas Mann sein Lieblingsthema Mannweiblichkeit hinein, wo es nicht ganz am richtigen Platz erscheint.

436 7 *gen Westen gehen*] Siehe den Kommentar zu S. X⁴.

20 »Komm nun und gehen wir!« sagte Joseph.] Von Hs. bis zu den Fahnen steht statt dieses Satzes Josephs Antwort auf Benjamins Frage: »Der Myrtenbaum.«

436 21 *Der Himmelstraum*] Die Überschrift fehlt in Hs. Dort folgt auf den später *Der Adonishain* betitelten Abschnitt zunächst ein Kapitel mit der Erzählung vom Knaben Henoch, das Thomas Mann Anfang 1934 bei den Fahnenkorrekturen aus dem *Jungen Joseph* herauslöste, wobei er dessen Anfang mit dem nachfolgenden *Der Himmelstraum* zusammenzog. Das ausgeschiedene Kapitel erschien unter dem Titel *Der Knabe Henoch* und mit einer Vorbemerkung von Julius Bab im Juni desselben Jahres in der Zeitschrift *Der Morgen* und wird hier *Paralipomena* S. 1721-1728 nach Hs. wiedergegeben. Am 30.1.1934 schrieb Thomas Mann an den Buda-
 22 *ihm*] Hs.: »den Joseph«.

437 5 *stärksten*] In Hs. folgt: », das ist schon hier zu bemerken«,
 32 *antwortete Benjamin dann jedesmal*] Im Typoskript des *Henoch*-
 Kapitels: »antwortete Benjamin«.

438 9-10 *Und ich lag auf dem Bauche*] Als Motiv ist der ruhende Hirtenknabe, allerdings in Rückenlage, in der bildenden Kunst reich vertreten (z. B. bei Murillo, Lenbach, Renoir). Umso bemerkenswerter, dass Thomas Mann mit der Bauchlage Josephs Anspielungen bewusst zu vermeiden scheint.

16 *klafterte*] Klaftern: Arme bzw. Flügel weit ausbreiten. Ein »Klaf-

ter« ist ein altes Längenmaß, das die Strecke zwischen den ausgebreiteten Armen eines Erwachsenen bezeichnet.

438 16 wie ein Stier] Anspielung auf die Stiergestalt des Zeus bei der Entführung Europas.

20 raubte mich empor von der Erde] Josephs Traum ist eine Mythenmischung aus der babylonischen Etana-, der hebräischen Henoch-, der griechischen Ganymed-Sage und der biblischen Ezechiel-Vision. Während der biblische Henoch von Gott »entrückt« wird, was auch einen normalen Tod bedeuten kann, wird in der hebräischen außerbiblischen Überlieferung Henoch wegen seines gottgefälligen Lebenswandels als Mensch in den Himmel erhoben und zum Stellvertreter Gottes (Metatron/Matatron; vgl. das Kapitel *Von Henoch-Matatron bei bin Gorion, Sagen. Urzeit*, S. 293–208) ernannt. Die älteste bekannte Version des Himmelfahrts-Motivs ist das fragmentarisch überlieferte Epos von Etanas Himmelfahrt, der von einem Adler in den Himmel getragen wird, um von Ishtar das »Kraut des Gebärens« zu erbitten (siehe Textband I, S. 381²⁰ mit Kommentar). Etana fürchtet sich jedoch in großer Höhe und stürzt zusammen mit dem Adler ab. In der griechischen Mythologie entführt Zeus in Gestalt eines Adlers den schönen Königssohn Ganymedes und macht ihn zum himmlischen Mundschenk. Der Grund der Erhebung ist hier ein erotischer, nämlich die Knabenliebe des Zeus. Thomas Mann projiziert die Ganymed-Sage in Josephs Henoch-Traum hinein. Ein Indiz dafür ist der Vergleich des Adlers mit dem Stier (Zeile 15–16): In dieser Tiergestalt entführt Zeus Europa. Auch das in der Henoch-Überlieferung fehlende erotische Motiv lässt Thomas Mann unterschwellig anklingen: »beschatten« (S. 438¹⁷) reimt sich nicht nur auf »begatten«, es kann dieses sogar ersetzen wie in Textband II, S. 1156^{13–14} (»Beschattung Sterblicher durch den Gott«; vgl. auch S. 1124^{11–12}: »Beschattung und Begattung«). Ebenso verwendet Luther in seiner Bibelübersetzung diese Wendung bei der Ankündigung des Engels: »Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten« (Lk 1,35).

Diesen Wortgebrauch greift Thomas Mann in seinen beiden Kleist-Essays *Kleists ›Amphitryon‹* (1927) und *Heinrich von Kleist und seine Erzählungen* (1954) auf, wo er Kleists Version von Jupiters Besuch bei Alkmene als »Überschattung durch den Heiligen Geist« interpretiert (GW IX, 188 u. 830) und dabei in den Spuren Goethes geht, der am 14. Juli 1807 Friedrich Wilhelm Riemer gegenüber von *Amphitryon* sagt: »Das Stück enthält nichts Geringeres, als eine Deutung der Fabel ins Christliche, in die Überschattung der Maria vom heiligen Geist«.

439 3 Leid] Hs.: »Leids«.

6 Amphiel] In Hs. korrigiert aus: »Jophiel«.

6–7 zu gegenwärtigem Behuf] (Heute veraltet): zu diesem Zweck (mhd. »behuof« = Nutzen, Zweck).

10 ›Schweig still‹] Kein Absatzwechsel in Hs.

440 2–15 ›Schau hinab, ... fürchtete mich nicht.‹] Thomas Mann zitiert die Etana-Legende (vgl. den Kommentar zu S. 381₂₂) fast wörtlich. Die entsprechenden Passagen in der Übertragung Meissners (*Babylonien II*, S. 190) lauten: »Als er ihn eine Doppelstunde / emporgetragen hatte, / sagt der Adler zu ihm, / zu Etana: / ›Schau, mein Freund, / wie das Land geworden ist; / blick auf das Meer / zur Seite des Wel[tberges!‹ / ›Das Land sieht aus (?)/ wie ein Berg; / das Meer ist geworden / zum Wasser [eines Flusses]‹. / Als er ihn die zweite Doppelstunde / emporgetragen hatte, / sagt der Adler zu ihm, / zu Etana: / ›Schau, mein Freund, / wie das Land geworden ist!‹ / ›Das Land da sieht aus / [wie eine Baumpflanzung(?)]‹. / Als er ihn die dritte Doppelstunde / emporgetragen hatte, / sagt der Adler zu ihm, / zu Etana: / ›Schau, mein Freund, das Land, / wie es geworden ist!‹ / ›Das Meer ist zum Graben / eines Gärtners geworden«. / Beide gelangen nun in den Himmel Anus, aber das Gebäckkraut ist dort noch nicht zu finden; sie müssen daher zum Himmel der Ishtar weiter hinauffliegen: / [...] / Als er ihn die zweite Doppelstunde / emporgetragen hatte, (sagt der Adler:) / ›Mein Freund, blick hin, / wie das Land geworden ist!‹ / ›Das Land ist geworden / zu einem Kuchen(?), / und das weite Meer ist so

groß / wie ein Brotkorb. / Als er ihn die dritte Doppelstunde / emporgetragen hatte, (sagt der Adler:) / »Mein Freund, blick hin, / wie das Land versch[wunden ist(?)]! / Ich (d. h. Etana) blickte hin, / wie die Erde versch[wunden ist(?)], / und am weiten Meere / sättigen sich nicht [meine Augen]. / »Mein Freund, ich will(?) nicht / zum Himmel hinaufsteigen; / mach Halt, / daß ich [zur Erde zurückkehre!]« Ungnad verwendet in seiner Übertragung »Meile« statt »Doppelstunde«; ihn kann Thomas Mann deshalb nicht zitiert haben. Anders als Etana hat Joseph im Traum keine Angst vor der Höhe.

- 440 16–24 Durch Schejakim, ... Durch Rakia] Die babylonische Etana-Legende wird nun verlassen und die hebräische Überlieferung bemüht. Bin Gorion schreibt: »Dort oben sind sieben Himmel, und ein jeglicher Himmel heißt mit seinem eigenen Namen. Da ist: Wilon, der Vorhang; Rakia, die Himmelsfeste; Schechakim, der Wolkenhimmel; Sebul, die Zuflucht; Maon, die Wohnstätte; Makhon, der Sitz; Araboth, die Weite. [...] Rakia, das ist der Himmel, daran die Sonne, der Mond, die Sterne und die Planeten haften. In Schechakim, dem Wolkenhimmel, steht die große Mühle, darin das Manna für die Gerechten gemahlen wird.« (*Sagen. Urzeit*, S. 38f.) Dass Thomas Mann zuerst den (nach der hebräischen Zählung) zweiten (Rakia) und dann den dritten Himmel (Schechakim) nennt, ist in der Chronologie des Aufstiegs begründet: Zuerst kommen die Wolken, dann erst die Sphäre der Himmelskörper.
- 21–22 Tiere lagerten auf den Kissen] Im Himmel, besonders im Araboth, kommen auch heilige Tiere vor (vgl. bin Gorion, *Sagen. Urzeit*, S. 39). Hier lagern sie bereits vereinzelt auf Wolkenkissen.
- 25–27 Dröhnen des Wohllauts ... Musik ihrer Zahlen] Die Vorstellung von der Sphärenharmonie als Übertragung kosmischer Zahlenproportionen in musikalische Beziehungen, die Pythagoras zugeschrieben wird, geht auf die Babylonier zurück. Eine Harmonie bedeutet zunächst ein einfaches (ganzzahliges bzw. niedriges) Zahlenverhältnis zwischen messbaren Phänomenen. Sind diese Phänomene periodisch wie die Planetenumläufe, kann man ihnen

eine Frequenz und damit einen Ton zuordnen. Die kosmischen Zahlenverhältnisse, die sich um Zahlen wie 6, 12, 60 und 360 gruppieren, hat Joseph bereits im Kapitel *Der Unterricht* kennen und zu bewundern gelernt.

441 3 *des Weltordens oberste Höhe*] Fügt man den »vier Winden« (Himmelsrichtungen) noch Oben und Unten hinzu, so erhält man die sechs Richtungen. Dabei wird Oben als kosmischer Norden oder Weltnorden, Unten als kosmischer oder Weltsüden bezeichnet. »Eine rein kosmisch-religiöse Orientierung machte den (kosmischen) Norden zur Hauptrichtung. Er ist ja der Sitz Anus, des höchsten der babylonischen Götterwesen innerhalb der sinnlichen Welt. Wenn man den entsprechenden Punkt am Himmel suchte, so schaute man nach dem *Polarstern*, um den das ganze Himmelsgewölbe sich zu drehen scheint.« (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 147)

5 *Weite des Araboth*] Vgl. bin Gorion: »Araboth, der oberste aller Himmel, dies ist der Himmel, darin Recht und Gerechtigkeit geübt werden; dort sind die Schatzkammern des Lebens und die Schatzkammern des Friedens und die Schatzkammern des Segens. [...] Dort sind die Räder und die Seraphim und die heiligen Tiere und die Engel, die um den Herrn stets sind; dort ist der Stuhl seiner Herrlichkeit, und der Herr, der lebendige Gott, der Hohe und Erhabene thront über ihnen und fährt hoch einher im Araboth.« (Sagen. *Urzeit*, S. 39) Dies bezieht sich bei bin Gorion wie bei Thomas Mann auf die Thronwagenvision Ez 1, den Grundtext der jüdischen Mystik.

15 *Feste, schrecklich, aus Eiskristall*] Vgl. das folgende Exzerpt nach bin Gorion (Sagen. *Urzeit*, S. 281) in den Arbeitsnotizen: »Es sind erschaffen: 2000 Myriaden Cherubim, u. ebensoviele Räder u. Seraphim und mächtiger Engel u. dazu die übrigen himmlischen Heerscharen sonder Zahl. Hoch über ihnen die heiligen Tiere u. über diesen eine Feste furchtbar wie aus Eiskristall. Hoch über diesem Gewölbe der Stuhl der Herrlichkeit.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 159)

- 441 16 mit Kriegern der Höhe] Folgt der Engelsbeschreibung bei Ez 1,5ff.
 22 Aza und Azaël] Bin Gorion: »Aber Aza und Azaël, die redeten wider mich im Himmel. Und weil sie mich kommen sahen, sprachen sie: Herr aller Welten! was für einer ist dieser hier, der nach den oberen Regionen kommt? ist er nicht von denen einer, die in der Sintflut Wassern verdarben?« (Sagen. Urzeit, S. 296)
 22 Seraphim] Hs.: »Serafim«; so auch S. 443¹⁹.
 23–24 Auf fünfundsechzigtausend Meilen] Bin Gorion: »Aber die heiligen Tiere, die Räder, die Seraphim, die Cherubim und die feurigen Diener, die rochen sein Kommen schon in einer Entfernung von fünfundsechzigtausenddreihundert Meilen und sprachen: Was ist der Geruch eines vom Weibe geborenen und was ist der Wert eines von weißem Samentropfen entstandenen, daß er nach dem obersten Himmel kommen darf und unter uns, den aus Feuerflammen gehauenen, seinen Dienst nimmt?« (Sagen. Urzeit, S. 297)
- 442 9 Sebul] Der vierte Himmel: »Sebul, die Zuflucht, dies ist die Stätte, da das obere Jerusalem, der heilige Tempel und der Opferaltar aufgebaut sind; und Michael, der hohe Fürst, steht vor dem Altar und bringt darauf Opfer dar.« (Bin Gorion, Sagen. Urzeit, S. 39)
 12 ›Wer ist wie Gott?‹] Wörtl. Übersetzung des hebräischen Namens »Michael«.
 17 den Siebenten Söller] Bin Gorion: »Und der Herr stellte den Stuhl am Eingang zum siebenten Söller und setzte Matatron darauf.« (Ebd. S. 300)
 27 und sein roter Mund] Hs.: »und sein sehr roter Mund«.
 33 Und sah Räder gehen] Ezechiels Vision (vgl. den Kommentar zu S. 441¹⁶) – Gotteserscheinung und anschließende Entrückung – wird von Joseph im Traum antizipiert. Für beide dienen Vision bzw. Traum als Legitimierung ihrer späteren Mission.
- 443 5 Berg, funkelnd von feurigen Steinen] Vgl. Textband I, S. 374²⁰ mit Kommentar.
 6 Palast, aus dem Lichte des Saphirs gebaut] Ez 1,26 beschreibt Gottes

Thron als einem Saphirstein ähnlich. Den Hinweis auf Ezechiel konnte Thomas Mann bin Gorion entnehmen: »Matatron, der sich Mose offenbart hatte, war Matatron der oberste. Derselbe war es auch, den der Prophet Hesekiel schaute, und von ihm sprach er: Über dem Himmel war es gestaltet wie ein Saphir, gleichwie ein Stuhl, und auf demselbigen Stuhl saß einer, gleichwie ein Mensch gestaltet.« (Sagen. Urzeit, S. 308)

443 28–29 nach dem Mannesbilde geschaffen] Umkehrung von Gen 1,27 (»Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde«) im Sinne des für die Theologie der Joseph-Romane grundlegenden Gedankens, dass Abraham Gott »ausgeformt und hervorgedacht« (S. 402⁹) habe (vgl. die Kommentare zu S. 400¹¹ u. S. 404⁴). Dieser Gedanke geht noch über Ez 1,26 hinaus, wonach Gott wie ein Mensch gestaltet sei (vgl. den Kommentar zu S. 443⁶).

444 5 »Du Menschenkind, tritt auf deine Füße!] Vgl. Ez 2,1.

6 Metatron] Vgl. den Kommentar zu S. 63³⁰.

7 ich will dir Schlüsselgewalt geben] Nach bin Gorion: »Ich machte Henoch, den Matatron, zum Aufseher über alle meine Schätze und Kostbarkeiten, so in jedem meiner Gewölbe verborgen sind, und gab ihm von allen die Schlüssel in seine Hand; ich erhob ihn zum Fürsten über alle Fürsten und ernannte ihn zum Diener an dem Stuhl meiner Herrlichkeit. Und noch war seines Amtes, die Hallen des Araboth zu öffnen« (Sagen. Urzeit, S. 304). Zugleich handelt es sich um einen Vorgriff auf Joseph als »Metatron« des Pharaos: »Vor meinem Stuhle sollst du stehen und Schlüsselgewalt haben, unumschränkt« (Textband II, S. 155^{123–24}).

13 Saraph] Variante Schreibung von »Seraph«.

18–19 die Unrecht trinken wie Wasser] Nach Ijob 15,15–16: »Siehe, unter seinen Heiligen ist keiner ohne Tadel, und die Himmel sind nicht rein vor ihm. Wie viel weniger ein Mensch, der ein Greuel und schnöde ist, der Unrecht säuft wie Wasser.« Ferner exzerpierte Thomas Mann eine Stelle aus bin Gorion (Sagen. Urzeit, S. 26), wo die Schrift zu Gott noch vor der Schöpfung sagt: »gib mich nicht in die Hände der Menschen, die Unrecht trinken wie Wasser.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 142)

444 21–24 ›Was seid ihr, ... Himmelshöhen machen!‹] Bin Gorion: »Was seid ihr, daß ihr mir dazwischenredet? eher denn euch alle will ich ihn zum Fürsten und zum Herrscher in den Himmelshöhen machen.« (Sagen. Urzeit, S. 296f.)

22–23 Ich gönne, wem ich gönne ... erbarme!] Nach Ex 33,19. Den bei Hempel (Gott und Mensch, S. 195) zitierten Bibelvers hat Thomas Mann mit einem Ausrufezeichen versehen.

30–32 ›Auf diesen hier lege ich ... erhaben.‹] Bin Gorion: »Und nachdem der Herr Matatron, seinen inneren Fürsten, mit all diesen Eigenschaften ausgestattet hatte, legte er seine Hand auf ihn und segnete ihn mit dreihundertfünfundsechzigtausend Segen und machte ihn groß und erhaben« (Sagen. Urzeit, S. 299).

33–445.14 Ich mache ihm einen Stuhl, ... zur Seite!] Bin Gorion: »Er machte ihm einen Stuhl, ähnlich wie der Stuhl seiner Herrlichkeit war. Und über den Stuhl breitete er einen Teppich aus von eitel Glanz und Licht und Schönheit und Herrlichkeit, ähnlich wie der Teppich auf seinem eigenen Thron war, in dem aller Glanz und alle Lichter der Welt verwoben waren. Und der Herr stellte den Stuhl am Eingang zum siebenten Söller und setzte Matatron darauf. Und ein Ruf erging von Himmel zu Himmel: Matatron, meinen Knecht, habe ich zum Fürsten und zum Mächtigen über alle Fürsten meines Reiches ernannt und über alle Himmelskinder, außer den acht Gewaltigen und Schrecklichen, die mit dem Namen Gott genannt werden nach dem Namen ihres Königs. Und jeglicher Engel, so ein Anliegen an mich hat, soll erst vor ihn, vor Matatron, treten und mit ihm sprechen. Und jedes Wort, das er zu euch spricht in meinem Namen, sollt ihr hüten und befolgen, denn der Fürst der Weisheit und der Fürst der Vernunft stehen ihm zur Seite« (Sagen. Urzeit, S. 300).

445 5 nehmt euer Herz zu euch] An dieser Formulierung erkennt man, dass Thomas Mann Josephs Henoch-Traum und dessen spätere Erhöhung durch Pharaon parallelisiert. Die Bibelstelle Gen 41,41ff., die Josephs Investitur beschreibt und die der Henoch-Überlieferung bei Bin Gorion in manchen Zügen sehr ähnlich ist, wird

von Jeremias paraphrasiert: Der Pharao gibt Joseph »den Siegelring, bekleidet ihn mit dem königlichen Gewand, legt ihm die goldene Kette um den Hals und läßt ihn im königlichen Wagen einherfahren unter dem Huldigungsruf: »abrekh« (Das Alte Testament, S. 339). Das letzte Wort sieht Jeremias als babylonisches Lehnwort »abarakku«: Großwesir (dergestalt notiert in den Arbeitsnotizen; TMA: Mp XI 1a, Bl. 67) an, erwägt aber in einer Fußnote die Möglichkeit einer ägyptischen Herkunft mit der Bedeutung »dein Herz zu dir = paß auf«, die er jedoch für wenig einleuchtend hält. Gleichwohl vermerkte Thomas Mann an anderer Stelle in den Arbeitsnotizen: »Abrek = Herz zu dir = Achtung! Obacht!« (TMA: Mp XI 2a, Bl. 66; allerdings ist die Wendung »Herz zu dir!« ägyptisch unbekannt; sie müsste »dein Herz zu dir« lauten, und nicht mit dem Wort *jb* (Herz), sondern mit dem gleichbedeutenden Wort *hati*, koptisch *hēt* gebildet sein). Das Erscheinen dieser charakteristischen Wendung im Henoch-Traum zeigt, dass Mann bei dessen Niederschrift gleichzeitig die Erhöhung Josephs durch Pharao mitbedachte. Siehe auch Textband II, S. 765¹⁷ mit Kommentar.

445 5 Henoch] Hs.: »Metatron«.

16–22 Und der Herr . . . den Inneren Fürsten.] Bin Gorion: »Und aus der übergroßen Liebe, mit der der Herr Matatron liebte – er liebte ihn mehr denn alle Himmelskinder – machte er ihm ein herrlich Gewand, darein allerart Lichter verwoben waren, und warf es ihm um. Er machte ihm eine königliche Krone, darin neunundvierzig Steine eingesetzt waren, die dem Schein des Sonnenballs glichen. [...] und der Herr setzte Matatron die Krone aufs Haupt, und nannte ihn den kleinen Gott vor dem Angesicht der ganzen himmlischen Sippe, wie es auch geschrieben steht: Mein Name ist in ihm!« (Sagen. Urzeit, S. 301f.) – »Ich hieß ihn in meinem Namen Jahve den Kleinen, den inneren Fürsten.« (Ebd. S. 305) Die Einkleidung mit dem herrlichen Gewand im Traum ist eine Vorahnung der Ketônet passîm, die genauso beschrieben wird (vgl. Textband I, S. 461^{7–13}).

445 22 Jahu, den Kleinen] »Der kleine Jahwe« ist einer der traditionellen Beinamen des Metatron.

23–32 Da schauderten ... Antlitz.] Bin Gorion: »Und es geschah, als der Herr Matatron die Krone auf das Haupt band, da erschauerten vor ihm alle Fürsten der Könige, die in den Höhen des Araboth ihren Sitz haben, und die Heere aller Himmel; auch die Fürsten der Gewaltigen, der Mächtigen und der Gotteslöwen, die größer sind denn alle Heerscharen, und die vor dem Stuhl seiner Herrlichkeit ihren Dienst halten, auch sie erschranken und wichen vor Matatron zurück, als sie ihn sahen. [...] und selbst der Engel des Feuers, der Engel des Hagels, der Engel des Blitzes, der Engel des Windes, der Engel des Zornes, der Engel der Wut, der Engel des Sturmes, der Engel des Schnees, der Engel des Regens, der Engel des Tages, der Engel der Nacht, der Engel der Sonne, der Engel des Mondes, der Engel der Sterne und die Engel der Planeten, welche der Welt Geschicke mit ihren Händen leiten, auch sie erzitterten, erbebten und erschranken« (Sagen. Urzeit, S. 302f.). Wie der Vergleich mit bin Gorion zeigt, fehlt in ED der »Engel der Sonne«; in Hs. sind diese Worte allerdings noch vorhanden.

446 1–2 es war ein zarter Zedernschößling im Tal] Vgl. Ez 17,22–23.

7–16 Ich befahl ihn zum Aufseher ... Höhen meiner Macht.] Bin Gorion: »Und ich befahl ihn auch zum Aufseher über alle Kostbarkeiten der Hallen des Araboth und über alle Schätze des Lebens, so in den Höhen des Himmels aufbewahrt sind.« (Sagen. Urzeit, S. 301) – »Ich machte Henoch, den Matatron, zum Aufseher über alle meine Schätze und Kostbarkeiten, [...] Und noch war seines Amtes, die Hallen des Araboth zu öffnen, den heiligen Tieren die Kränze um das Haupt zu binden, die Prunkräder mit Stärke und mit Herrlichkeit zu schmücken, die Cherubim in Pracht zu kleiden, den Brandpfeilern Glanz und Leuchten zu geben, die flammenden Seraphim in Stolz zu hüllen, die Chasmalim mit Licht zu gürteln; mir machte er jeden Morgen den Sitz zurecht, wenn ich den Stuhl meiner Herrlichkeit besteigen wollte, um Umschau zu halten in allen Höhen meiner Macht.« (Ebd. S. 304f.)

446 16–20 Ich hüllte ihn ... meines Thrones.] Bin Gorion: »Dann hüllte ich ihn in ein herrlich Gewand, dies war eitel Glanz und Pracht, und ich zog ihm einen Mantel an voll Stolz und Ruhm. Mit einem schweren Reif, fünfhundert Meilen groß, krönte ich Matatrons Haupt; und ich verlieh ihm von der Hoheit und von der Pracht und von dem Glanz meines Thrones.« (Ebd. S. 305)

20–23 Und war mir nur leid ... unendlich!] Hier wandelt Thomas Mann die Vorlage bin Gorions mit ironischer Färbung ab: »Und den Stuhl Matatrons machte ich größer denn meinen eigenen Stuhl, und ich machte seine Herrlichkeit noch größer denn meine eigene.« (Ebd. S. 305) Der Autor scheint dabei auf das Allmachtsparadoxon anzuspielden (Wenn Gott allmächtig ist, kann er einen Stein schaffen, den er nicht aufheben kann?) und die Frage mit »Nein« zu beantworten.

23 Der kleine Gott] Bin Gorion: »[...] und der Herr setzte Matatron die Krone aufs Haupt, und nannte ihn den kleinen Gott« (ebd. S. 301). So bezeichnet auch Mephisto die Menschen im Prolog im Himmel (Faust I, V. 281).

25–31 Dieweil aber ... zu feurigen Fittichen,] Bin Gorion: »Und dieweil der Herr Matatron dazu auserkor, daß er beständig um den Stuhl seiner Herrlichkeit und um die Räder seines Wagens sei und die Geheiß seiner Herrlichkeit erfülle, ward sein Fleisch zu einer Feuersflamme, und seine Adern loderten hell, seine Knochen wurden wie Wacholderfeuer, seiner Wimpern Aufschlag glich dem Blitzstrahl, seine Augäpfel rollten wie Feuerskugeln, seines Hauptes Haare wurden zu brennender Lohe, seine Glieder wurden zu feurigen Fittichen« (Sagen. Urzeit, S. 303).

447 12–13 euer gedacht und euch nachkommen lassen] Als rechte Hand des Pharaos wird Joseph Vater, Weiber und Brüder nach Gosen in Ägypten nachkommen lassen. Diese Motivkombination wird in der weiteren Folge als die »drei Denkbilder« von »Entrückung, Erhöhung und Nachkommenlassen« bezeichnet (Textband II, S. 738¹²⁻¹⁴, S. 1355¹³⁻¹⁸ u. S. 1437⁵⁻⁶). Hiermit wird eine weitere Parallele zwischen Joseph und Jesus geschaffen. Brandes zitiert

folgende Stelle aus dem Gespräch Jesu mit Gott in Joh 17,24: »Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, denn du hast mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet war.« (Jesussage, S. 143) Diese Stelle hat Thomas Mann mit der Randbemerkung »Joseph« versehen.

Viertes Hauptstück: Der Träumer

449 1–2 VIERTES HAUPTSTÜCK: ... Kleid] Der Beginn des Kapitels ist in Hs. durch eine neue Seite gekennzeichnet.

6 Pesach-Schaf] Das Passah-(Pessach-)Fest beginnt in der Nacht von 14. zum 15. Nissan, dem Tag des Frühlingsvollmondes; dies ist gleichzeitig das babylonische Neujahrsfest (vgl. auch den hierzu gehörigen Eintrag in den Arbeitsnotizen; Paralipomena, S. 1683f.). Im Gegensatz zum gregorianischen Kalender, der ein perfektionierter Sonnenkalender ist (365 $\frac{1}{4}$ Tage), ist der babylonisch-jüdische (wie auch der islamische) Kalender ein Mondkalender (354 Tage mit einem alle 2–3 Jahre eingeschobenen Schaltmonat). Mondfeste wie das Pessach-Fest (die Nacht des Frühlingsvollmonds) liegen daher im Rahmen eines Mondkalenders (bei dem die Monate mit dem Neumond beginnen und enden) immer auf demselben Tag, während sie im Rahmen eines Sonnenkalenders wandern. Bedeutung und Ritual des Passah-Festes (Lamm-Opfer) sind in Ex 12 beschrieben. Danach hat das Fest seinen Ursprung in der Abwendung der Erstgeburts-Tötung, mit der Jahwe das ägyptische Volk heimsucht und so den Pharao zur Freilassung der Israeliten zwingt. Freilich sind Festbräuche meist älter als die zugehörigen Erklärungen, die an der jeweils vorherrschenden Religion ausgerichtet sind. So ist Ostern älter als das christliche Auferstehungsfest, und Passah reicht weiter zurück als bis zur ägyptischen Gefangenschaft – es ist das allen menschlichen Kulturen gemeinsame Fruchtbarkeitsfest des Frühlings, das in der sumerisch-babylonischen Kultur das Fest des

Dumuzi-Tammuz war. Dadurch erklärt sich der scheinbare Anachronismus, der einigen Lesern aufgefallen war. So antwortet Thomas Mann am 12.12.1938 an die Leserin Beatrice Mamber: »Other people have written to me to point out what they believe to be an error in ›Young Joseph‹, namely the fact that I have made Joseph and Jacob talk about the Passover [vgl. »Nacht des Vorübergehens«; Textband I, S. 453¹⁴], which is generally thought to have been first celebrated many years after Joseph's death. The celebration of the Passover as we know it did occur later, but it was based on an older celebration of semi-pagan character which was known before Joseph's time. It had to do with astral bodies and the worship of the stars. Nergal, whom Joseph mentions on page 99 [Textband I, S. 455¹⁹⁻²¹] of ›Young Joseph‹ was a solar deity in Babylonia who represented the sun of noon time and summer solstice and he presided over the nether world. In the astral-theological system he is the planet Mars.« (DüD II, 217) Dass an diesem Fest geopfert wurde, steht außer Frage. Es fragt sich nur, wann die aus menschlicher Sicht wertvollste Gabe, das neugeborene Kind, aufgehört hatte, Opferobjekt zu sein (vgl. hierzu auch den Kommentar zu S. 456¹⁴).

449 7 den Mond zu beobachten] Die Festnacht ist »die Vollmondnacht des Frühjahrsmonats. Als solche Vollmondnacht ist sie eine Nacht der ›Beobachtung‹ (Ex 12,42): bei Vollmond kann Mondfinsternis eintreten, er muß deshalb beobachtet werden.« (Benzinger, Archäologie, S. 382)

20 herunterhing] Hs.: »herunterhingen«.

31 »Reis«] Siehe Textband I, S. 68³¹ mit Kommentar.

450 5-6 Huldsteinen, ... Skarabäen] »Huldsteine« sind (Halb-)Edelsteine in der Funktion als Amulette; sie sollten deren Träger Glück und Gunst (Huld) bescheren: »Häufig wurden Skarabäen [...] aus edeln oder halbedeln Steinen als Amulett getragen, jene aus Ägypten stammende und für die Anhänger der ägyptischen Religion so bezeichnende Nachbildung des heiligen Mistkäfers, die sich den ganzen vorderen Orient erobert hat.« (Benzinger, Archäologie,

S. 92); vgl. auch Textband I, S. 580²⁰. Die Stelle geht zurück auf eine Notiz Thomas Manns (TMA: Mat. 4b/61 [verso]): »Kraftwirkung des Schmuckes. »Huldstein«. Blaue Glasperlen. Zipfelquasten der Kleider, an denen eine Schnur von blauem Purpur anzubringen. Blutrot gefärbtes Schnuramulett.« (Die Herkunft dieser Notiz konnte nicht geklärt werden.) Im Alten Orient war »Schmuck« und »Amulett« dasselbe. Edelsteinen und -metallen wurde eine magische und apotropäische Wirkung zugeschrieben. Erst als der Glaube an das »Amulett« schwand, trat die ästhetische Empfindung des »Schmucks« in den Vordergrund.

450 15–16 »härenes Haus«] Vgl. den Kommentar zu S. 122^{21–22}.

21–451.23 den Frauen ein eigenes Obdach ... Gebrauchsdingen:] Bei der Beschreibung von Aufbau und Inneneinrichtung des Beduinenzeltes folgt Thomas Mann Benzinger: »Ein ebensolches Gewebe, das an den drei mittleren Pfählen von vorn nach hinten durch das Zelt gezogen ist, teilt es in zwei Hälften; die eine bildet die Männerabteilung, die andere die Weiberabteilung [...]. Nur bei reichen Scheichs haben die Frauen ein eigenes Zelt [...]. Einfach wie das Zelt ist auch seine Einrichtung. Ein paar grobe Strohmatten oder Filzdecken und Teppiche und Kissen, je nach dem Vermögen der Bewohner, bedecken einen Teil des Bodens; sie dienen als Stuhl und Bett. Ein Loch im Boden der Männerabteilung oder ein paar zusammengelesene Steine dienen als Herd. Die Tonlampe ist ein unentbehrliches Stück. Den Tisch vertritt die Strohmatten oder ein rundes Stück Leder [...], das auf dem Boden ausgebreitet wird. [...] Stühle gibt es nicht, man hockt beim Essen auf dem Boden um die Platte herum. Schläuche von Ziegenfellen [...] bergen das Getreide und die Flüssigkeiten [...] und dienen zur Bereitung von Butter, die stets in geschmolzenem Zustand in Schläuchen mitgeführt wird. Nimmt man dazu etwa noch eine Handmühle, eine eiserne Pfanne zum Backen und die nötigsten Holz- und Metallschüsseln für das Essen – zerbrechliche Tonwaren kann der Beduine nicht brauchen –, endlich die Kamelssättel und -taschen, so hat man die ganze Ausrüstung eines Zeltes beisammen. Mit Aus-

nahme der Teppiche (und etwa der Sättel) wird alles in der Weberabteilung, der Rumpelkammer, niedergelegt« (Archäologie, S. 96f.).

451 1 einiges Behagens bedurfte] Jaakobs »denkerische[] Gottesarbeit« (I, S. 451₂) ist die erste Stufe einer Sensibilisierung, die von physischer Robustheit zu einer zarteren Körperkonstitution führt (wie Thomas Mann das bereits am Eindringen des religiösen Elements in die bis dahin ungebrochen vitale Welt der Buddenbrooks in der zweiten der im Roman dargestellten Generationen der Familie gezeigt hat).

4 war das Gemach am Boden] Hs.: »war der Boden des Gemachs«.

6–7 Ein Bettlager, ... aus Zedernholz,] Gehört eigentlich zu den Einrichtungsgegenständen des feststehenden Hauses, zumal eines Wohlhabenden (vgl. Benzinger, Archäologie, S. 105: »Bei den Reichen wurde das Gestell mit Elfenbein eingelegt [...] oder aus Zedernholz gefertigt«). Ein Beduine hat keine Verwendung für Möbel. Aus der Anwesenheit eines Bettgestells und anderer Möbel lässt sich schließen, dass Jaakob seinen Zeltplatz nicht wechselt. Diese Lebensweise ist ausdrücklich als »halbbeduinisch« (Textband I, S. 450₃₁) gekennzeichnet.

15 Jaakobs Lampe sei erloschen.] Vgl. Benzinger: »Die Lampe mußte ununterbrochen brennen; die Redensart »es verlöscht die Lampe jemand« bedeutet soviel wie: er ist mit seiner Familie untergegangen (Jer 25,10 Hi 18,6).« (Archäologie, S. 107) Aus diesen alttestamentlichen Quellen – vgl. dazu etwa noch Jes 60,19–20 – speist sich das »Ewige Licht« der Synagogen und der katholischen Gotteshäuser.

15 erloschen] Hs.: »verloschen«.

21 Kohlenbecken] Vgl. Benzinger: »Diesen vier Stücken ist etwa noch das Kohlenbecken anzufügen [...], womit im Winter die Zimmer erwärmt wurden, wenigstens bei den Vornehmen der späteren Zeit« (ebd. S. 107).

22 Stuhlhocker] Von hier bis zum Ende des Absatzes in Hs. mit Bleistift eingeklammert.

451 24 Räu­cherturm] Benzinger bildet eine Räu­cherschale ab, die die Gestalt eines Turmes im Schachspiel hat (Archäologie, S. 365; Abb. 431).

25 Zimt] Vgl. Benzinger: »Weihrauch aus Saba und Zimtrohr aus fernem Landen« (Jer 6,20) kam durch den minäischen Handel schon in frühester Zeit ins Land« (ebd. S. 365).

25 Styraxgummi und Galbanum] Vgl. Benzinger: »Für das Räu­cheropfer [...] wird in P[riesterkodex] ein ganz bestimmtes Räu­cherwerk aus vier wohlriechenden Gewürzen hergestellt [...]. Die vier Stoffe sind: Stakte, vielleicht der Gummi des Styrax officinalis, der in Palästina wächst; Räu­cherklaue, eine Muschel, die im Roten Meer sich findet; Galbanum, nach den Alten der Saft von Narthex, nach neueren Erklärern der von Ferula galbaniflua; Weihrauch, das Harz eines zu den Boswellia gehörenden nicht genau zu bestimmenden Baumes, der hauptsächlich in Arabia felix zu Hause war.« (Ebd. S. 369; vgl. auch Ex 30,34–38.)

29–31 flache Schale ... musizierende Frauenfigur] Die flache Schale auf einem Bronzegerüst mit Flötenbläserin findet sich bei Benzinger, Archäologie, S. 249 (Abb. 364). Es handelt sich um ein Fundstück aus der nicht allzu weit von Phönizien entfernten Stadt Megiddo. Vgl. die Abb. hier S. 855.

452 1 Brettspiel] Zum Brettspiel »Böser Blick« vgl. den Kommentar zu S. 340^{18–19}. Brettspiele sind im Alten Orient vielfältig belegt, so als Beigaben in ägyptischen Gräbern. Das beliebteste ägyptische Brettspiel bestand aus 30 (3×10) Feldern, während im asiatischen Orient ein Brett mit 20 Feldern bevorzugt wurde. »In Papyris finden sich Musterbeispiele verzeichnet, welche freilich die Kenntnis der Spielregeln voraussetzen und daher jetzt, wo diese verlorengegangen sind, größtenteils unverständlich bleiben müssen. Man ersieht aber aus ihnen, daß bei dem Spiele die beiden Partner die Züge und das Springen in bestimmter Reihenfolge vornahmen. Die Stellung der Figuren des einen Spielers war von Bedeutung für die Figuren des Gegners. Durch geschickte Züge konnte man diesen in Bedrängnis bringen. Der Verlust von Fi-



»Bronzestell mit Flötenbläserin aus Megiddo«
 (Benzinger, *Archäologie*, S. 249, Abb. 364;
 vgl. den Kommentar zu S. 45129-31.)

guren bedeutete eine Schädigung, doch scheint der Ausgang des Spieles nicht auf der Fortnahme aller gegnerischen Figuren beruht zu haben, sondern darauf, daß es dem einen Spieler gelang, eine Reihe bestimmter Felder auf dem Brette mit seinen Figuren zu besetzen.« (Wiedemann, *Das alte Ägypten*, S. 379) Manche Felder trugen Namen. So errang man den Sieg, wenn es gelang, den Gegner auf das Feld »Wasser« zu drängen, den man damit buchstäblich »ins Wasser warf«. (Vgl. Erman/Ranke, *Ägypten*, S. 291.)

452 9-10 absichtlich ins Feld »Böser Blick« geraten] Thomas Manns Quelle ist hier der Zeitungsartikel eines Lic. Dr. Kurt Galling: *Der heilige Bezirk von Ur. Die Ausgrabungen in Chaldäa*: »Zum Schluß sei noch ein Spielbrett aus Muscheln, Elfenbein- und Perlmutterplättchen genannt. Bestimmte Felder haben die Zeichnung eines Auges; das ist das böse Auge (der böse Blick), und wer auf dieses Feld kam, hatte offenbar einen Spielverlust zu tragen.« (Erste Beilage der *Vossischen Zeitung*, 7. März 1928; Zeitungsausschnitt in den Arbeitsmaterialien; TMA: Mat. 4a/78.)

453 2 *jenseits der Wasser*] Jenseits von Jordan und Euphrat (gemeint ist das Zweistromland; siehe auch Glossar S. 1646, Eintrag »Naharain«).

12–13 *Ysopbüschel*] Vgl. Ex 12,22: »Und nehmet ein Büschel Ysop und tunket in das Blut in dem Becken und berühret damit die Oberschwelle und die zween Pfosten. Und gehe kein Mensch zu seiner Haustür heraus bis auf den Morgen.« Stengel und Blätter des Ysop-Strauches (*Hyssopus officinalis*) wurden als Heil- und Gewürzmittel verwendet.

23–24 *zum erstenmal*] Hs.: »zum zweiten Mal«. – Die erste Übelkeit beim Kindsopfer wäre Jaakobs »Prüfung« gewesen, wo er nicht vermocht hätte, Joseph zu opfern: »mir wurde so weh und übel, daß ich hätte mögen meine Seele aus mir speien mit Tränen« (Textband I, S. 532–4). Der Zusammenhang wäre wohl den meisten Lesern nicht mehr gewärtig gewesen, so dass sich Thomas Mann zu dieser Änderung entschloss.

26 *Kruke*] Siehe den Kommentar zu S. 2127.

454 3 *nach überständigem Brauch*] Thomas Manns (im Lübecker Bürger-tum gerne gebrauchte) Lieblingsvokabel »überständig«, die obsolet gewordene, zum Untergang verurteilte Lebens- und Geistesformen bezeichnet, erscheint in den *Joseph*-Romanen hier zum ersten Mal – als Schlüsselwort von Thomas Manns religionsgeschichtlichem Konzept. Das »Überständige« ist das Fortschrittsfeindliche. Die Lebendigkeit und Zukunftsträchtigkeit der Religion Abrahams und Jaakobs zeigt sich darin, dass sie ihre obsoleten Elemente in fortschrittliche zu transformieren vermag, dass ihr Gott einer ist, der mit den Menschen über das Überkommene und Bestehende »hinauswill« (wie es in Textband I, S. 454_s u. ö. heißt). Im Spannungsfeld von Vergangenheit und Zukunft – des »Einst« in seiner Doppeldeutigkeit: als mythischer Ursprünglichkeit und eschatologischer Endzeitlichkeit – steht Gott auf der Seite des Fortschritts. So verschmäht Abrahams Gott die vormals üblichen Kindsopfer (Isaak; man denke auch an Labans Erstgeborenen) und begnügt sich mit einem Ersatzopfer (Widder,

Lamm), wie es im Passah-Fest dargeboten wird. Es geht also um das Absinken des einstmaligen Heiligen (wie des Menschenopfers und des Kannibalismus) zum Gegenstand des Abscheus. In der Steigerung der menschlichen religiösen Sensibilität spiegelt sich für Thomas Mann die Entwicklung Gottes vom Wüstendämon zu einem rein geistigen Höchsten Wesen. Nach seinem Verständnis bedeutet Religion mithin vor allem »Aufmerksamkeit« auf das, »worauf der Herr hinauswill mit uns«, was bedeutet, sich vom »Überständigen« lösen zu können, wenn es an der Zeit ist. (*Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag, 1942; GW XI, 667f. u. E V, 198 mit Kommentar*) Vgl. auch den Kommentar zu S. 387²³.

454 21–22 geschlachtet worden und gegessen in unflätigen Zeiten?] Anspielung auf den rituellen Kannibalismus der Vorzeit. Die Wörter »Unflat« und »unflätig« verwendet Thomas Mann so gut wie ausschließlich in diesem religiös-religionsgeschichtlichen Bezug, also in Bezug auf abgelebte Stadien religiösen Brauchtums. (Zu Funktion und Bedeutung des Kannibalismus-Motivs bei Thomas Mann vgl. auch Fulda 2001.)

455 2–3 Weiß ... der heitere Wipfel ... von der kotigen Wurzel?] Erinnert an das Baumgleichnis Nietzsches in *Also sprach Zarathustra*, Erster Teil, *Vom Baum am Berge*: »Aber es ist mit dem Menschen wie mit dem Baume. Je mehr er hinauf in die Höhe und Helle will, um so stärker streben seine Wurzeln erdwärts, abwärts, in's Dunkle, Tiefe, – in's Böse.« (KSA 4, 51) »Kotige Wurzel« und »heitere Wipfel« bezeichnen die rückwärts- und zukunfts-gewandte Seite der Religion, das Überständige, in dem die kollektive Erinnerung ruht, und das Bevorstehende, worauf Gott »hinauswill«, den »Brauch« und die »Zukunft«, das »Verharren« und das »Unterwegssein« (Textband I, S. 456^{21–23}). Diese beiden Seiten korrespondieren dem »doppelten Segen« Jaakobs aus der Tiefe und aus der Höhe, die in der Religion beide ihr Recht behalten müssen.

10 gleiten ließ] Hs.: »streichen ließ«.

16–17 Geht nicht der Mond ... durch den Paß] Nach Jeremias: »Aus dem Vorhergehenden geht hervor, daß zwischen den Türpfosten

(über die Schwelle) die Dämonen gehen. In der kosmischen Vorstellung aber ist der Ort der Dämonen die Talsenkung zwischen den Gipfeln des Weltberges [...], der Paß (enges Tal) bez. die Furt, die den kritischen Übergang der beiden Kreislaufhälften bildet [...]. Die beiden Gipfel des Weltberges, die den Paß flankieren, sind durch kosmische Bäume oder Säulen markiert, die den Gegensätzen »Sonne und Mond« entsprechen« (Das Alte Testament, S. 364f.).

- 455 19 der Nordpunkt ist Nergals] Jeremias widmet einen Abschnitt dem »Nergal-Mars als Herr des Nordpunktes, des Winters und der Nacht« (Geisteskultur, S. 189). Der planetarische Kosmos ist hier als Viereck mit vier Weltpunkten gedacht. In Abb. 105 (ebd. S. 188) liegt der »Nordpunkt« auf dem 21. März, also auf dem Frühlingsanfang.

20–21 Sin ist Nergal] In der babylonischen Sternkunde konnten die verschiedenen Gestirne einander vertreten (Vertretungslehre). So ist der babylonische Spruch »Nergal [Mars] und Šamaš [Sonne] sind eins« zu verstehen (zitiert in Geisteskultur, S. 191 u. 379). Jeremias fügt erläuternd hinzu: »Das gilt aber nur von einer besonderen Erscheinungsweise der Sonne, nämlich von ihrer dunklen Seite in Nacht und Winter-(Regen)zeit« (S. 379). Entsprechend fallen Sin (Mond) und Nergal zusammen, wenn der Mond durch den »Nordpunkt«, den Herrschaftsbereich des »roten« Planeten, geht. Die Kindsopfer der Vor-Passah-Zeit hätten demnach in der babylonischen Lehre von der Verwandlung des Mondes in den Mars ihren Ursprung. Damit könnte auch der Brauch, Türschwelle und -pfosten mit Blut zu bestreichen, auf einen seltenen babylonischen Ritus zurückgeführt werden, der bei Blutopfer vorsieht, die Tore damit zu besprengen (vgl. Jeremias, Geisteskultur, S. 403 u. Meissner, Babylonien II, S. 84).

28–29 Sollen wir aber den Gestirnen Kußhände werfen] Vgl. Textband I, S. 467–8 mit Kommentar.

- 456 14 oder aber wir warten ab in der Zeit,] Joseph schlägt eine Uminterpretation des Passah-Festes vor. Eine solche ist die alttestament-

liche Erklärung, wo Jahwes Tötung der ägyptischen Erstgeburt (bei Verschonung der israelitischen) als Druckmittel für die Befreiung des Moses-Volkes verstanden wird. Joseph kann diese Begründung freilich noch nicht kennen. Deshalb verweist er auf die Zukunft. Anlass zu einer Unterscheidung von vor- und nachmosaischer Bedeutung des Passah-Festes gab Jeremias: »Sowohl P[riesterkodex] wie die ältere Quelle [...] kennen die kalendarische Naturgrundlage des Festes, die im Sinne der israelitischen Religion umgewandelt ist.« (Das Alte Testament, S. 363) Das Fest des »Vorübergehen[s]« (Textband I, S. 455₁₆), von dem Jaakob spricht, hätte dann noch nicht den späteren Sinn des Passahs, sondern bezöge sich auf das kalendarische Vorüberziehen des Mondes über den Nordpunkt Nergals. Eben so wollte es Thomas Mann verstanden wissen: »I can refute the objection of your friend with regard to the conversation between Jacob and his son in the volume ›The Young Joseph‹ about the Passover festival. I can answer him that, of course, they are not talking about the festival which was later founded in commemoration of the exodus. This festival has much older roots. It was originally a celestial celebration in connection with the red murder star, Mars. Joseph expressly speaks of a celebration which will, perhaps, sometime in the future receive a new meaning.« (An Mrs. Edward L. Kelley, 26.10.1944; DüD II, 306; Joseph, S. 280; vgl. auch Brief an Erich Seligmann vom 23.3.1947; DüD II, 325.) Josephs Rat, »das Fest zu schonen«, spielt an auf den späteren Sinn der Verschonung, den es im Exodus-Rahmen erhalten wird (vgl. Ex 12,13). Auf diesen Zusammenhang kommt dann Thomas Mann sehr explizit im Kapitel *Joseph erwägt diese Dinge* des dritten Romans zurück. Verschonung ist das Gegenstück zu Abscheu und Lösung (vgl. Textband I, S. 455₁₄). Es kommt darauf an, sich vom Überständigen rechtzeitig zu lösen und doch das Heilige, das in den religiösen Bräuchen angezielt und eingeschlossen ist, zu bewahren – was auch bedeutet, mit dem allmählichen Übergang zur neuen Religion des weltfernen Gottes die Tradition nicht in Bausch und

Bogen als »Heidentum« zu verdammen, sondern in ihren bewahrungswürdigen Symbolen zu schonen.

- 457 9 »Ich habe vor«] Den Vorsatz hatte Jaakob bereits Textband I, S. 68¹⁹ geäußert.
- 458 7 *Ketônet passîm*] (hebr.) *Ketônet*: Kleid, Rock; *passîm*: bunt, vielfarbig, gestreift. Der »bunte[] Rock« wird in Gen 37,3 erwähnt (vgl. Materialien und Dokumente, S. 1811). Benzinger (mit der Schreibweise »kuttônet«) bemerkt dazu: »Der bis zu den Knöcheln reichende Hemdrock mit langen Ärmeln *kuttônet passîm* ist bei den Männern etwas Besonderes und Ungewöhnliches« (Archäologie, S. 77f.). In einer Anmerkung zu *kuttônet passîm* führt er weiter aus: »Diese Bezeichnung findet sich nur zweimal: in der Tamargeschichte (II Sam 13,18) und in der Josephgeschichte (Gen 37,3). Tamar ist ganz deutlich als Istar gezeichnet (Istarkuchen, Brudergattin, der Name Tamar); Josephs Geschichte ist mit Motiven der Tammuzlegende ausgestattet [...]. Man wird also in dem besonderen Kleide beider eine Anspielung auf das Gewandmotiv erblicken müssen, das im Istar-Tammuzmythus eine hervorragende Rolle spielt.« (Obwohl sich Thomas Mann hier für die Version »*Ketônet*« entscheidet, hat er in Textband I, S. 467²⁶⁻²⁷ und Textband II, S. 912²⁰ Benzingers Lautung, einmal mit einem »t«, einmal mit zweien, übernommen.) Aus der Stelle 2 Sam 13,18 geht hervor, dass die *ketonet passim* ein Gewand jungfräulicher Prinzessinnen ist: »Und sie [Thamar, die schöne Schwester König Davids] hatte einen bunten Rock an; denn solche Röcke trugen des Königs Töchter, weil sie Jungfrauen waren.« Eine *ketônet* ist ein Untergewand für Männer und Frauen aus feinem Stoff, das man auf der Haut trägt. Davon leitet sich griech. »chiton« ab, das genau in dieser Weise von Männern und Frauen getragen wird. Das Wort lebt noch im arabischen *kattûn* und englischen cotton »Baumwolle« weiter. Die Prinzessinnen tragen dieses Gewand als »Robe« (*m'îl*), also als Obergewand. Hebr. *pas* heißt Handfläche, daher die Übersetzung »Ärmelkleid«. Um als »Robe« getragen werden zu können, erhält die *ketônet* Ärmel. Dies Gewand hat also in der Tat

den auszeichnenden Charakter, den es auch in der *Josephs-*Geschichte besitzt.

458 12–13 Einen Schleier will ich ihr schenken] Labans Worte im Kapitel Jaakobs Hochzeit (vgl. Textband I, S. 257^{9–10}). Konsequenterweise ersetzt Jaakob die Worte »Zeichen der Ischtar und des Tammuz« (S. 257¹⁷) durch »Zeichen der Götzen«.

21 Enitu] Siehe S. LIV⁷ und S. 257¹⁹ mit Kommentaren.

459 21–22 laß dir ... genügen an der Verheißung!] Jaakobs Warnung vor dem vorzeitigen Anlegen des Kleides gemahnt an das häufige mythische Motiv von dem verhängnisvollen Prachtkleid (vgl. Medeas Brautgeschenk an Glauke bzw. Kreusa), das einem Unheilsbehältnis entnommen wird. Die Parallele zu Goethes Trauerspiel *Die natürliche Tochter* ist nicht von der Hand zu weisen: Hier kann Eugenie nicht abwarten, bis sie das Festkleid, das sie am Tag ihrer öffentlichen Legitimation tragen soll, anlegen darf. Indem sie das vorzeitig tut, führt sie ihren eigenen Untergang herbei.

32 Kleide ich dich aber ein] Die »Einkleidung« besiegelt die Aufnahme des Novizen in den Orden. Auch Bischöfe werden mit dem »Investitur«-Zeremoniell eingekleidet. Die Wortwahl Jaakobs ist kein Zufall, denn Joseph wird tatsächlich der Aufseher (Episkopos) seiner Brüder und später Ägyptens.

32–33 so möchten die Brüder es fälschlich deuten] Dies ist die Erklärung für die große Aufregung, die die »alle Brüder nahe angehende Nachricht« (Textband I, S. 449^{8–9}) unter ihnen verursacht.

460 5 Ich gönne, wem ich gönne,] Die Worte Gottes in Josephs Entrückungstraum (vgl. S. 444²²). Wie im Traum über die Engel, so glaubt sich Joseph durch die Ketônêt über seine Brüder erhöht.

6 daß ihr mir dazwischenredet?] Joseph will Jaakob genau dieselben Worte in den Mund legen, die in seinem »Himmelstraum« der Herr an die – gegen die unerhörte Begünstigung Henochs aufbegehrenden – Engel richtet (vgl. S. 444^{21–22}).

12 Sondern he?] Joseph erwartet die Antwort: »die Lieblinge unter den Zahllosen« (S. 459^{2–3}).

461 8 Die Metallstickereien glitzerten] Vgl. die Beschreibung der Ketônêt

Textband I, S. 260f. und die Erläuterungen zu den Bildmotiven in den dazugehörigen Kommentaren. Neu ist das Bild einer »Dattelpalme, aus der eine Göttin die Arme streckt mit Speise und Trank« (S. 461₃₃–462₁). Es handelt sich um die im ägyptisch-altorientalischen Kulturkreis verbreitete Vorstellung einer Baumgöttin, welche die nährende Fruchtbarkeit der Bäume personifiziert. Diese Gestalt ist allerdings keine festumrissene mythologische Person; vielmehr wurden mit ihr im Laufe der Zeit – besonders in Ägypten, woher die meisten Bild- und Textzeugnisse stammen – verschiedene Göttinnen identifiziert. Aus sumerischer Zeit haben sich Darstellungen der Göttin Nisaba erhalten, aus deren Schultern Fruchtstände von Dattelpalmen und Mohnkolben herauswachsen (vgl. Meissner, *Babylonien II*, S. 42). Auch den Kanaanäern war eine solche Göttin nicht fremd; so hat Benzinger Ishtar als Baumgöttin beschrieben (siehe den Kommentar zu S. 214). Auf einer zyprischen Münze ist »Astarte aus dem Baum hervorwachsend« dargestellt (Benzinger, *Archäologie*, S. 326, Abb. 415). Abkömmlinge davon sind die griechischen Baumnympfen (Dryaden); vgl. auch die Gottesbäume (Wotanseichen) in der germanischen Mythologie.

462 14 Schäfervogel] Vgl. Textband I, S. 424¹⁹ mit Kommentar; Joseph nimmt ein Symboltier des Gottes Tammuz für sich in Anspruch. Die Gottähnlichkeit wird prompt im folgenden Satz bestätigt.

23 Anlage zur Selbstkostümierung] Eigenschaft narzisstischer Figuren wie Hochstapler (Felix Krull) und Künstler. Beides ist Joseph, aber ein bisschen auch der Autor selbst, der im Essay *Kinderspiele* [I] (1904; GKFA 14.1, 79–81) seine Leidenschaft zu Kostüm und Rollenspiel bekannt hat.

463 9–10 »Ich habe mein Kleid angezogen, ... ausziehen?«] Vgl. Textband I, S. 261¹⁵ und Kommentar. In schier unglaublicher Gewitztheit dreht Joseph die auf das Hohelied zurückgehenden Verführungsworte um: Er weiß, dass sein Vater Nacktheit als heidnischen Akt empfindet, und stellt so eine gegenläufige Äquivalenzsituation zur Brunnenszene her, wo Jaakob ihm befahl: »Decke deine Blö-

ße!« (S. 1527). (Auch die Brüder sind in der Hitze des Feldes »alleschicklich bekleidet mit Rücksicht auf Jaakobs Gesinnung«; S. 501¹³⁻¹⁴.)

- 463 14 Der Geläufige] Die Überschrift fehlt in Hs., doch ist der Beginn des Kapitels durch einen Seitenwechsel angedeutet.
- 22 hechelt ihr Flachs?] Die Hechel ist »ein gerät mit scharfen drahtspitzen, zum durchziehen und reinigen des flachses oder hanfes« (DWB 10, Sp. 736). Daher kommt auch die ursprüngliche Bedeutung des Verbs »hecheln« (mit der Hechel bearbeiten).
- 22 Turturra] Name und Übersetzung (»Kleinchen«) fand Thomas Mann bei Meissner (Babylonien I, S. 395).
- 464 24–25 Hosianna] (hebr.) הוֹשִׁיעַ אֱלֹהֵינוּ, ursprünglich: »Errette doch, O Herr, hilf!«; so in Ps 118,25. (Wegen der veränderten Bedeutung im Neuen Testament wird diese Stelle zur Vermeidung einer Missverständlichkeit stets übersetzt.) Im Neuen Testament ist »Hosianna« ein Jubelruf bzw. eine Achtungsbezeugung (z. B. Mt 21,9).
- 24–25 Hosianna.«] In Hs. folgt ein mit Bleistift gestrichener Absatz; er steht jetzt nach S. 465²⁰⁻²⁸ in etwas anderer Fassung: »Jehosiph, himmlischer Bruder!« rief Benjamin. »Es ist nicht wie im Wachen, sondern wie im Traum, und der Herr hat dir übergeworfen ein herrlich Gewand, darein allerlei Lichter verwoben sind, und hat dir einen Mantel angezogen voll Stolz und Ruhm! Ach, der Kleine hier, der ich bin, ist hingerissen! Geh noch nicht zu den Söhnen Bilha's und laß Silpa's Söhne noch etwas in Ungewissheit! Bleibe hier beim Brüderchen rechter Hand, daß ich dich länger bewundern kann und mich satt sehe an deinem Glücke!«
- 465 9 Mitgefühl] Empathie (Einfühlung) ist ein wichtiger Begriff der therapeutischen Psychologie. Erstmals eingehend expliziert hat ihn Sigmund Freud in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921). In Kap. VII (*Die Identifizierung*) führt Freud aus, dass »Einfühlung« »den größten Anteil an unserem Verständnis für das Ichfremde anderer Personen hat«. Das Thema »Mitgefühl« (sich in einen anderen versetzen können) als Kennzeichen des Humanen ist Tho-

mas Mann vor allem von der buddhistisch inspirierten Mitleidsphilosophie Schopenhauers her vertraut. Dieser stellt das Mitleid in § 67 von *Die Welt als Wille und Vorstellung I* als Äquivalent der »reinen Liebe« dar, die erst dort möglich wird, wo die Erkenntnis den Wahn des *principium individuationis* (die »Schranken des Ich«) durchbricht, zum Wissen des Veda gelangt: »Tat twam asi! (Dieses bist du!)« Davon leitet sich auch die Mitleids-Thematik in Wagners *Parsifal* ab: Der »reine Tor« wird – »durch Mitleid wissend« – zum Medium der (vom im Gral anwesenden Erlöser Christus ausgehenden) Erlösung. Eine erlöserhafte Funktion kommt auch in Joseph zum Zuge, wenn er seinen narzisstischen jugendlichen Leichtsinns und seinen Mangel an Mitgefühl überwunden hat.

465 22 *darein aller Art Lichter verwoben sind,*] Möglicherweise dachte Thomas Mann hier auch an den Sternemantel Marias. Damit erhielt Joseph ein weiteres Jungfräulichkeitsattribut. Die spätere Zerreißen der Ketönet durch die Brüder (vgl. Textband I, S. 543₂₋₅) ist als symbolische Entjungferung beschrieben.

466 23–24 *aber der Tod ist im Leben und das Leben im Tode, – wer es weiß, ist eingeweiht.*] Damit spielt Eliezer eindeutig auf die Tammuz- und Isis-Mysterien (und die späteren eleusinischen und orphischen Mysterien) an, in denen es genau um diese Wechselbeziehung, die mythische Identität von Leben und Tod (*bios* und *thanatos*) geht, die sich im Symbol des Schleiers (wie in Sichel und Saatkorn) ausdrückt.

24–25 *die schwesterliche Mutter-Gattin*] Ischtars Höllenfahrt wird im Kapitel *Der Adonishain* (S. 433) erzählt.

28 *Saatkorn*] Der gelehrte Eliezer illustriert mit diesem Gleichnis die babylonische Kreislauflehre und »zitiert« das neutestamentliche Gleichnis vom Weizenkorn (Joh 12,24; vgl. den Kommentar zu S. 308₁₋₂).

29 *der Ähre ist schon die Sichel nahe, die*] Der Anschluss ist zweideutig, denn das Relativpronomen kann sich inhaltlich sowohl auf die Ähre als auf die Sichel beziehen, denn in der Tat wachsen sowohl Ähre als auch (Mond-)Sichel (vgl. den nachfolgenden Kommentar)

unter der Erde heran. Eliezer (und sein Autor) verbinden mit Ähre und Sichel bewusst Lebens- und Todessymbol zur Identität, und zwar nicht nur unter dem inhaltlichen Aspekt des Wachstums, sondern auch mittels grammatikalischer Verschränkung. Das »Durcheinanderreden« Eliezers wird im Folgenden von Joseph kommentiert (S. 467⁹⁻¹²).

466 29–30 im Schwarzmonde] Unter der Erde, so wie der nicht sichtbare Mond. Vgl. auch den Kommentar zu S. 111²⁶⁻²⁷.

31 den Vater entmannt] Anspielung auf die zahlreichen Entmannungs-Mythen (z. B. Uranos durch Kronos); nicht nur aus dem Samen, auch aus den Blutstropfen der Entmannung (im Text gleichgesetzt mit Tod) entsteht neues Leben, wie etwa die Erinnyen der blutbefleckten Erde entsteigen oder Aphrodite dem Meer. Der Kreislauf von Leben und Tod ist Gegenstand vieler weiterer Mythen: Auch Hyakinthos muss sterben, damit aus seinem Blut die gleichnamige Blume wächst. All diese Sagen gehen letztlich auf den jahreszeitlichen Vegetationszyklus der Natur (Ishtar, Tammuz) zurück, »denn die Dinge hängen zusammen und sind Eins in Gott« (S. 467¹¹).

33–467.2 So ist ... Leben.] Der Satz ist in Hs. mit Bleistift eingeklammert.

467 21 hielt eine Handlampe über ihn] Diese Szene spielt auf die Geschichte Amor und Psyche an, eine eigenständige Erzählung innerhalb des Romans *Der goldene Esel* von Apuleius. Die Königstochter Psyche versucht, ihren unbekanntem Liebhaber, den ihre neidischen Schwestern als Schlange darzustellen trachten, nachts im Schlaf zu identifizieren. Als sie ihm mit einer Lampe ins Gesicht leuchtet, tropft heißes Öl auf die Schulter Amors, der erwacht, sich verraten glaubt und entflieht. Die Koinzidenz der drei Motive: Leuchten in das Gesicht eines Schlafenden, Vergleich mit einem Drachen (vgl. S. 468³⁰) und Verschütten siedenden Öls (vgl. S. 469⁸⁻¹⁰), machen die Darstellung des schlafenden Joseph als Amor augenscheinlich. Die Geschichte von Amor und Psyche wird von Thomas Mann auch in *Die Betrogene* (1953) zitiert, wo Rosalie

von Tümmler beim Einatmen von Rosenduft auf das antike Märchen zu sprechen kommt: »[...] als Psyche sich mit der Lampe über den schlafenden Amor beugte, habe sein Hauch, hätten seine Locken und Wangen ihr Näschen gewiß mit diesem Wohlgeruch erfüllt« (GW VIII, 885). Thomas Mann, der den Goldenen Esel gut kannte, wie er in *Meerfahrt mit ›Don Quijote‹* (1934) dokumentiert, konnte diese Geschichte bei Bachofen im Zusammenhang mit dem Androgynitätsmotiv (wieder-)finden [Kap. *Die Lampe und ihr Öl im Mythos von Amor und Psyche*, *Urreligion I*, S. 312–321].

- 467 26–27 Kutônnet] Hs.: »Ketônnet«. – Da »Kuttônnet« die Schreibweise Benzingers ist (vgl. *Archäologie*, S. 77 u. 84), scheidet ein Druckfehler aus. Wahrscheinlich wollte Thomas Mann hier, wie so oft, die hebräische Schreibweise variieren.
- 468 17–18 du Hündchen] Der Hund ist zwar das Tier der Ishtar, aber eine Gleichsetzung »Hund = Hierodule (Ištar-Tempeldienerin)«, d. h. Hure, wird von Jeremias bezweifelt (*Das Alte Testament*, S. 427). Allerdings ist das »Hundegeld« aus Dtn 23,18 aus dem Zusammenhang unschwer als »Verdienst der männlichen Prostituierten«, wie Benzinger es ausdrückt (*Archäologie*, S. 357), zu erschließen. Dass diese Verwendung von »Hund« nicht überinterpretiert ist, und die Brüder Joseph tatsächlich als »Tempeldirne« sehen, geht aus S. 474^{30–32} (und dem dazugehörigen Kommentar) hervor. Auch hat Gad bereits S. 23¹⁰ Joseph ein »Hürchen« genannt. Bei Bachofen hat Thomas Mann folgenden Satz unterstrichen: »Die Schamlosigkeit steter öffentlicher Begattung macht den Hund zum Bild der Hetäre.« (*Urreligion II*, S. 267)
- 469 23 Sollen wir uns etwa beugen] Zum Wortspiel mit dem »gerade[n] Gad« (Textband I, S. 469²⁹ u. ö.) vgl. Glossar S. 1620, Eintrag »Gad«.
- 25 verfluchtes Gezücht] erinnert an die Worte Alberichs, als die Götter seinen Hort fordern: »Gieriges Gaunergezücht!« (*Rheingold, Freie Gegend auf Bergeshöhen*)
- 470 4–5 Beziehungsspuk] Das Motiv des »Beziehungsspuk«, das Gad und die anderen Brüder beim Anblick Josephs nicht nur mit Wut und Eifersucht, sondern auch mit Grauen und tiefem Erschrecken

erfüllt, wird im Kapitel Die Beratung (Textband I, S. 493-497) aufgenommen und deutlicher ausgeführt. Das Wort gemahnt an Thomas Manns Bezeichnung des Wagner'schen Leitmotivgewebes als »Beziehungszauber« (in seinem Vortrag Richard Wagner und der »Ring des Nibelungen« [1937]; GW IX, 520).

470 6 »Weltherrschaft«, »Bruderdienstbarkeit«] In dieser Hinsicht verbreitet die Ketōnet eine Wirkung wie der Nibelungenring. Die »Bruderdienstbarkeit« unter der Herrschaft Alberichs bekommt Mime deutlich zu spüren.

15 Boteninstinkt] Naphtali als Bote der zwölf Brüder entspricht auch insofern dem Hermes, als dieser Bote der olympischen »Zwölfgötter« (ebenfalls Geschwister) ist.

471 26-27 Issakhar und Sebulun] Hs.: »Issaschar und Sebulon« (»Issaschar« auch im Folgenden; zur Schreibweise des Namens vgl. auch den Kommentar zu S. 300₆).

472 1 Von Rubens Erschrecken] Die Überschrift steht noch nicht in Hs.

473 9 Bürgerstochter namens Buna] Siehe den Kommentar zu S. 1617₈; dort auch Näheres zu den Ehen der anderen Brüder.

23 Kedeschen] Tempeldirnen; vgl. Benzinger: »Besser sind wir über das Vorkommen von Tempeldirnen im israelitischen Kultus unterrichtet. Sie heißen *kedêschâ*, wie auch sonst im alten Orient, d. h. »die Geweihten«. Der Name ist dann überhaupt Bezeichnung der öffentlichen Dirne geworden« (Archäologie, S. 356). So auch Goldberg: »Derselbe Stamm des Wortes *kadosch*, das die »höchste Heiligkeit« bedeutet, ist zugleich die Bezeichnung für Prostitution: Kedeschah ist die weibliche und Kadesch der männliche Prostituierte.« (Hebräer, S. 98) Dass Juda trotz seiner Nähe zur »Baals-Sphäre« »Segensträger«, also geistiges Oberhaupt, werden konnte, weist darauf hin, dass auch der frühe Jahwe-Kult die Tempelprostitution kannte, wenngleich die entsprechenden Überlieferungen von den Redaktoren aus dem Bibeltext ausgeschieden worden sind – aber eben nicht spurlos.

474 5 Durch einen seiner Hirten, Hira] Nach Gen 38,1f.; vgl. Materialien und Dokumente S. 1814.

474 28 *Tätowierungen*] »Das namentlich bei den Beduinen beliebte Tätowieren scheint auch bei den Hebräern geübt worden zu sein, bis es später unter religiösen Gesichtspunkten verpönt wurde« (Benzinger, *Archäologie*, S. 95). Das Tätowierungsverbot ist in Lev 19,28 festgehalten.

30–32 »Seit wann gehen Bestrickende ... Tempeldirnen?«] Hier wird die Prostitutionsanspielung (»Hündchen«; S. 468^{17–18}) wiederaufgenommen. Den Zusammenhang von »Kedesche«, »Bestrickende« und »Schleier« / »Augendecke« erläutert Jeremias: »Die Namen von *Ḳadeš* und *Ḳedeš* (Heiligtum?) bezeugen *Ḳedešen*-Kult in Kanaan. Im Babylonischen heißt *ḳadištu* auch zunächst wie *šamḫatu*, *ḫarimtu* (»die Bestrickende«?) »die dem Dienste der *Ištar* Geweihte« [...], dann die Straßendirne. Das *Ištar*-Zeichen ist der Schleier. Er gehört deshalb zur Ausstattung der *ḳedeša*. Der Frauenschleier und speziell der Brautschleier sind ihrer Wurzel nach *Ištar*-Requisit [...].« (Das Alte Testament, S. 327) So ist zu verstehen, warum die Brüder beim Anblick des schleierbedeckten Joseph ihn mit einer Kedesche assoziieren. Des Weiteren wird verständlich, warum Juda bei den Worten Schimeons und Levis zusammenzuckt, nimmt er doch selbst die Dienste der Tempelprostituierten in Anspruch. Spätestens an dieser Stelle muss aber klargestellt werden, dass die biblische *ketôn*et nichts mit einem »Schleier« zu tun hat. Jakob lässt das Ärmelkleid eigens für Joseph herstellen (vgl. Gen 37,3; Materialien und Dokumente S. 1811). Erst Thomas Mann macht daraus Leas und Rachels Brautschleier.

475 13–14 *zur Rechten Jaakobs in der Ketôn*et] Entspricht dem Entrückungstraum Josephs, als er an Gottes Seite mit dem Himmelsgewand eingekleidet wird (vgl. Textband I, S. 445). Ähnlich dem Metatron wird die Entrückung Christi beschrieben, »[w]elcher ist zur Rechten Gottes in den Himmel gefahren und sind ihm untertan die Engel und die Gewaltigen und die Kräfte.« (1 Petr 3,21)

26–27 *Opfersemmel aus feinem Weizengriß mit Honigseim*] Benzinger: »Dem geehrten Gast werden Semmeln aus feinem Weizengriß [...] vorgesetzt [...]. Man buck [sic] Rosinenkuchen [...], Honigsemmel [...], Ölkuchen« (*Archäologie*, S. 68).

- 476 7–8 mit hoher und zarter Stimme] Der Widerspruch von Zartheit und »gewaltigem Körperbau« bei Ruben wird auch Potiphar in Ägypten prägen, der deshalb immer wieder als »Rubenturm«, oft mit Beifügungen wie »ohne Kraft und Fehlbarkeit«, bezeichnet wird (Textband II, S. 906³³ u. ö.).
- 477 4 öfters] Hs.: »öfter«.
- 5 zeigte die Zähne] In Hs. korrigiert aus: »lächelte bezwingend unschuldig«.
- 18 Herdenturm] Den Ausdruck übernahm Thomas Mann von Benzinger (vgl. *Archäologie*, S. 108 u. 142), Wachttürme auf Weiden und in Steppen sind auch in der Bibel des Öfteren erwähnt (so 2 Chr 26,10); vgl. auch Textband I, S. 237⁵.
- 23 kam in die Asche] Ein orientalischer Trauerritus ist es, sich Asche aufs Haupt zu streuen. Demgemäß bedeutet der im Folgenden häufiger vorkommende Ausdruck »in die Asche kommen« (bzw. bringen): ins Unglück stürzen. (Vgl. Ijob 2,8 und Jaakobs Trauer im Aschehaufen Textband I, S. 625^{26–27}.)
- 23–24 klug wie die Schlangen und sanftmütig wie die Tauben] Vgl. Mt 10,16 und Thomas Manns Nachruf auf Franklin D. Roosevelt (Franklin Roosevelt [1945]; GW XII, 941; vgl. *Deutsche Hörer!* 19. April 1945; E V, 282–284).
- 26 heilig die Tücke] Auch Jaakob empfing den Erstgeburtssegens durch »Tücke«. List und Schläue sind im jüdischen Glauben seither positiv konnotiert.
- 479 4 lügst ... fragst] In Hs. nicht hervorgehoben.
- 9 einen Feldweg von Ephron] Sinngemäß: in der Nähe von Ephron. Hier scheint Thomas Mann einer Verwechslung aufgesessen zu sein. Rahel starb in der Nähe von Ephrat (Efrata), dem späteren Bethlehem (Gen 35,19). Ephron war ein Hethiter, von dem Abraham die Höhle Machpela erwarb (siehe auch Glossar S. 1619, Eintrag »Ephron₁«).
- 22 und geschnitten] Hs.: »und sind |gestaltet| geschnitten«; (das Auxiliarverb fehlt in ED).
- 480 19 Da er mir's] Hs.: »Da er's mir«.

- 480 30 in Wirklichkeit. Aber in Wahrheit] Mit dem Selbstverständnis des Träumers und Propheten stellt Joseph die vermeinte Wahrheit über die Wirklichkeit, wobei er sich z. T. auf Jaakobs Worte (vgl. Textband I, S. 458²⁹⁻³⁰) bezieht.
- 481 1 »Wo Lehm ihre Speise ist.«] Zitat aus der *Unterweltsfahrt der Ishtar* (V. 8; Ungnad, *Religion*, S. 142; erwähnt auch bei Benziger, *Archäologie*, S. 67, Anm. 1 und bei Meissner, *Babylonien I*, S. 423).
 3-4 des Todes Kraft ist, die Beschaffenheit zu verändern] Damit ist nicht gemeint, dass der Körper zu Staub wird; vielmehr entsteht aus der in die Unterwelt gestiegenen (= gestorbenen) Ishtar-Mami der neugeborene Tammuz. Diesen Zusammenhang hat Joseph bereits Benjamin zu erklären versucht (vgl. Textband I, S. 435³⁻⁷ mit Kommentaren). Nach dieser Austausch- oder Stellvertretungslehre lebt Rahel in Joseph weiter. Daher rühren auch seine offenbaren androgynen Züge.
- 7 »Ich und die Mutter sind eins«] Wiederaufnahme von S. 435³³⁻⁴³⁶¹. Vgl. den nachfolgenden Kommentar.
- 30 Grausen in der Herzgrube] Bezieht sich zurück auf die Worte Gaddiels und den »Beziehungszauber«, der die Fassungskraft der Brüder übersteigt, handelt es sich doch um einen Zusammenhang, der auf Ishtar zurück- und auf Jesus vorausweist. »Ich und die Mutter sind eins« ist ja unverhülltes Zitat von Joh 10,30.
- 482 7-8 das Obere ins Untere] Gemäß der babylonischen Entsprechungslehre korrespondieren Himmel und Erde. Wie Götter zu Menschen, so können auch Menschen bei der Weiterdrehung der »rollenden Sphäre« zu Göttern werden.
- 13-14 Und dennoch war seine Liebe nicht weit vom Glauben.] Hs.: »Und dennoch glaubte er.«
- 21 Beim Abendmahl] Die Wortwahl ist kein Zufall: Als Jaakob und Joseph miteinander spielten, stand das Passah-Fest kurz bevor. Neun Tage später trafen die Lea-Söhne mit Naphtali ein. Joseph will die Ketôniet zum »Bratenmahl« tragen, wenn auch die Brüder sich gereinigt und ihre Festkleider angelegt haben (Textband I, S. 475¹²⁻¹³). Wie sich schon zu Beginn des Kapitels zeigt, ist es der

Tag des Passah-Festes. Auch das Letzte Abendmahl im Neuen Testament ist eine Passah-Feier. Sowohl für Jesus als auch für Joseph ist es die letzte Frühlings-(Oster-)Feier vor dem Kreuzigungs- bzw. Brunnen-Tod und der Wiederauferstehung.

- 482 23 Die Garben] Die Überschrift fehlt in Hs., doch ist der Beginn des neuen Kapitels durch einen Seitenwechsel kenntlich gemacht.
 28 sieben Wochen nach Frühjahrsvollmond] Vgl. Benzinger: »Sieben Wochen nach dem Frühlingsfest wird Pfingsten gefeiert. [...] In Nordisrael (E[lohist]) heißt es ›Erntefest‹ [...], in Juda feierte man es als ›Fest der Erstlinge‹ [...] Mit dem Weizen schließt die Ernte des Getreides, die mit der Gerste begonnen; es ist eine große, siebenwöchige Freudenzeit der Ernte, die von beiden Festen eingerahmt wird. Der besondere Ritus des Pfingstfestes ist dementsprechend die Darbringung von zwei gesäuerten Weizenbrotten aus neuem Mehl [...] als Erstlingsopfer.« (Archäologie, S. 385f.)
- 483 3-4 um die Wende des zweiten und dritten Monats] Entspricht der zweiten Maihälfte nach unserer Zählung.
 11 Am Großen Grünen] Am Mittelmeer; vgl. den Kommentar zu S. 380i.
 14-17 die einen Schwanz haben ... mit Gras bewachsen] Bin Gorion: »In den Bergen Indiens leben Menschen, die hinten einen Schwanz haben, und die von Menschensitte nichts wissen. Auch gibt es eine Art von Geschöpfen, die den Rumpf eines Pferdes haben, aber den Kopf eines Widders; in der Mitte der Stirn haben sie ein Horn, das hell leuchtet. [...] Bei manchen ist der Leib ganz mit Gras bewachsen, und sie haben Zähne ähnlich wie Hunde.« (Sagen. Erzväter, S. 65) »In den Ländern gegen Westen wohnen Wesen, deren Ohren so groß sind, daß sie den ganzen Leib bedecken.« (Ebd. S. 66)
 29 ein wilderes Handwerk] Wie ihre mythischen Parallelfikuren, die Dioskuren (vgl. Textband I. S. 492¹⁸ u. den Kommentar zu S. 135¹⁹), sind Schimeon und Levi lieber Faustkämpfer und Krieger.
- 484 18-19 Abneigung des Mondhirten gegen den Schollendienst des roten Ackerbauers] Jaakob bekennt sich ganz eindeutig zum nomadischen

Hirrentum, wie es in der Zeit, in der die Geschichte nach biblischer Chronologie spielt, im 19. Jh. v. Chr., in Kanaan herrschte. Aber schon im 14. Jh., in das Thomas Mann die *Josephs-Geschichte* verlegt, war Kanaan eine reine Agrargesellschaft mit kleinen Stadtkönigtümern und einer landbesitzenden urbanen Oberschicht. In Opposition dazu bildeten sich in dieser Zeit halbnomadische Viehzüchtergruppen, die *habiru*, etwa »Landstreicher«, genannt wurden, eine zunächst pejorative, dann aber als Selbstbezeichnung *'ibrīm* »Hebräer« übernommene Denomination, die auch Thomas Mann gern verwendet. Von daher stammt offenbar in der Bibel die Retro-Utopie des Hirtenideals und der Antagonismus zwischen Nomadentum und Sesshaftigkeit, Hirten und Ackerbauern (Abel und Kain, wobei Kain ja charakteristischerweise auch Städtegründer ist). In diesem Antagonismus wurzelt auch der scharfe Gegensatz zwischen dem prophetischen Monotheismus und den Fruchtbarkeitskulten des Baal und der Asarte, einschließlich Kindesopfer, Phallusverehrung und Tempelprostitution. Das ist der Grund, warum Jaakob das Erntefest eigentlich verabscheut und sich, wie schon beim babylonischen Öl-Orakel, als dessen unfreiwilliger Nutznießer präsentiert. Der Gegensatz von Hirrentum und Ackerbauertum gehört als eine Form kultureller Abgrenzung und Selbstdarstellung in den Zusammenhang des Mythos von Auszug, Erwählung und Bundeschluss, in dem sich Israel scharf von seiner Umwelt abgrenzt.

485 6–7 *die er sich gerade damals gönnte,*] Hs.: »zu denen er sich gerade damals hinreißen ließ«.

486 24 *Dreschtafel*] Nach Benzinger: »Die Erntezeit ist eine Zeit fortgesetzten Festjubels und sprichwörtlicher Fröhlichkeit [...]. Das Getreide wurde mit der Sichel [...] geschnitten, und zwar nicht sehr tief am Boden, da man auf langes Stroh keinen Wert legte. Die Garben wurden sogleich zur Dreschtenne gebracht, die womöglich auf einem luftigen Hügel angelegt war. Dort wurde das Getreide entweder durch die Hufe von Rindern und Eseln, die man darauf herumtrieb, zertreten [...]; oder durch den von Ochsen

gezogenen Dreschschlitten [...], eine große Holztafel mit harten spitzen Steinen auf der Unterseite [...] zerrissen. Beide Arten des Dreschens sind heute noch im Gebrauch. Neben dem Dreschschlitten wurde auch der Dreschwagen [...] wie im alten Ägypten verwendet: ein kleines Wagengestell mit Walzen, an denen runde scharfe Eisenscheiben angebracht sind, die das Getreide zerschneiden [...]. Geringe Quantitäten Getreide wurden wohl auch mit dem Stock ausgeklopft [...]. Mit langer hölzerner Gabel [...] oder Schaufel [...] wird das Gedroschene bei ruhigem Wind [...], der meist nachmittags und abends weht [...], geworfelt.« (Archäologie, S. 144f.)

486 26 beschleunigte] Hs.: »beschleunige«.

27 Worfeln] »getreide durch werfen mit der wurfschaufel oder windmaschine von der spreu reinigen.« (DWb 30, Sp. 1458)

487 12 Jehuda] Hs.: »Juda«.

488 4 denn ihr kommt alle] Hs.: »denn ihr alle kommt«.

15 wer da träumt, soll nicht deuten] Traumdeutung wurde schon im Alten Orient praktiziert (vgl. Jeremias, Geisteskultur, S. 258); in Ägypten wird die Traumdeutung mit der Niederschrift des Traumbuchs (Papyrus Chester Beatty 3 aus dem 13. oder 12. Jh.) erst im Neuen Reich manifest.

29 »Bei der Arbeit waren wir«] Es folgt Josephs Traum nach Gen 37,5–8 in freier Ausgestaltung; vgl. Materialien und Dokumente S. 1811f.

489 31 zwanzig Schritt] Hs.: »zwanzig Schritte«.

490 3 neigen sich] Offenbar hat Joseph die Abneigung der Brüder gegen das Wort »beugen« (vgl. Textband I, S. 469^{23–24}) mitbekommen und wiederholt zweimal das schwächere »neigen«. Dies wird im Folgenden Gegenstand der »Beratung« der Brüder (vgl. S. 496^{12–497²⁴}).

491 29–30 sträube sich ihnen das Brusthaar zu Stacheln] Nach bin Gorion: »Ein Weiser erzählt: Wenn Juda in Zorn geriet, so sträubten sich an seiner Brust zwei Haare; sie wurden zu Stacheln und drangen durch seine Kleider.« (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 89)

- 492 3-4 Dorn im Fleische] Hs.: »Dorn im Auge«.
- 11 Vater- und Königsmacht ... ausüben] Dies ist, wenn auch nur bei-läufig und ohne Deutungskompetenz von Schimeon und Levi geäußert, die Essenz des Traumes.
- 12 Gleisner] Heuchler, Blender (häufig in der Barockliteratur, im 20. Jh. ein Archaismus).
- 15-16 daß du uns deinen Namen nennst] Den Namen zu nennen kann in bestimmten Situationen eine Unterwerfungsgeste bedeuten; vgl. hierzu Jaakobs Kampf mit dem Engel (bzw. den Kommentar zu S. 41²⁸⁻²⁹). Zur Entmachtung durch Namensentdeckung siehe den Kommentar zu S. XI²⁻⁴. Die Namensnennung wird sich frei-lich in der Wiedererkennungsszene (vgl. Textband II, S. 1772²⁸) auch im Wortsinn erfüllen.
- 493 27 Die Beratung] Die Überschrift fehlt in Hs.
- 494 15 des Grasaffen] Hs.: »Graßaffen«. – »spott- und schimpfwort für einen unreifen menschen.« (DWB 8, Sp. 1942) Das bekannteste Vorkommnis dieses Wortes ist wohl der Vers 3521 von Faust I, wo Mephisto Margarethe einen »Grasaff'« nennt. Diesen beziehung-reichen Ausdruck gebrauchte Thomas Mann nach einer brief-lichen Bemerkung seines Sohnes Golo für seinen Schwarm Klaus Heuser, den er im August 1927 auf Sylt kennenlernte (vgl. Golo Mann an Marcel Reich-Ranicki, 20. 1. 1985; Hieber 1995, S. 216).
- 496 11 Schicksalsverehrung.] Hs.: »Schicksalsverehrung, die Sache seiner Gerechtigkeit, das heißt: seines Selbstgefühls aus Kraft und Fehl-barkeit war.« Es folgt gestrichen: »Du Hund! sprach Ascher mit Nachdruck, gegen den abwesenden Joseph gewandt. Er hatte sich entschlossen, das Schimpfwort nun doch, der Furcht Jaakobs un-geachtet, ohne Verkleinerung anzuwenden.«
- 12 »Es fehlt nur] Hs.: »Es fehlte nur«.
- 497 25 Sonne, Mond und Sterne] Die Überschrift fehlt in Hs.
- 498 11 in den Gruben des Feldes verwahrt] Benzinger: »Das ausgedroschene Korn bewahrte man wie noch heute auf dem Felde in sorgfältig verdeckten zisternenähnlichen Gruben [...] auf.« (Archäologie, S. 145)

498 19 die letzten Dinge betreffend,] Die vier letzten Dinge der christlichen Eschatologie sind: Tod, Das Jüngste Gericht/Apokalypse, Himmel, Hölle. Bei Joseph nimmt sich dies als anachronistischer Vorgriff aus, denn im naiven Wortsinn kann es nicht gemeint sein: die babylonische Kreislauflehre (»rollende Sphäre«) kennt zwar Erlöserfiguren (Marduk, Tammuz), aber kein Ende der Zeiten. Der Vorgriff bezieht sich in erster Linie auf den Propheten Jesaia (vgl. den nachfolgenden Kommentar), in weiterer Parallelisierung aber auch auf die Offenbarung des Johannes.

20–21 Weltgericht und Segenszeit] Es handelt sich hier um die Überschrift zu Jeremias' Deutung der Stelle Jes 24,21–23. Es folgt: »Das aus späteren prophetischen Sprüchen stammende Stück Jes 24,21ff schildert unter Benutzung alter Symbolsprüche in glühenden Farben, wie Jahve selbst ihr König (24,23) und Retter (25,9) sein wird. Jahve besiegt hiernach die heidnischen Könige und die Heere der Höhe [...], das sind die Sterne, zu denen nach v. 23 Mond und Sonne gehören, die als Manifestationen der heidnischen Astralgöttheiten galten. Er besiegt also die Gewalten, unter denen die Welt (der Orient) bisher gestanden hat, die heidnischen Könige und die astrale Götterwelt. Das Ende wird sein, daß Jahve ihre Herrschaft stürzt, sie einsperrt (!) und von Sion, dem Weltenmittelpunkt, aus das Regiment antreten wird. Jahve ist hier genau so vorgestellt wie Marduk. Wie Marduk die Tiâmat und die Götter einer feindlichen Welt besiegte, so besiegt Jahve die Gewalten der bisherigen Weltordnung.« (Das Alte Testament, S. 602)

21 Endsieg] Josephs Erlöser-Träume werden ins Vokabular der Offenbarung des Johannes gekleidet.

28 des eschatologischen Gotteshelden] Weder einen alttestamentlichen »Messias« noch einen neutestamentlichen »Erlöser« konnte die Theologie zu jener Zeit kennen; Joseph phantasiert nach wie vor in den Kategorien von Jesaia und Johannes, vermengt dabei allerdings die Endzeitvision mit dem »rollenden Weltenumlauf« – er träumt eben »konfus[]«.

499 4 dem Hörer] Hs.: »den Hörern«.

- 500 1–2 und kommt miteinander aus] Hs.: »und kommt in [Herzlichkeit miteinander aus« (»in« versehentlich nicht getilgt).
- 502 5 Lippen.] Hs.: »Lippen!«
 18–19 Die Sonne, der Mond und elf Kokabim] »Kokabim« in Hs. korrigiert aus: »Sterne«; kokab (hebr.) = Stern. – Jeremias deutet die »elf kokabim« im Josephstraum als »die elf Tierkreis-Sternbilder«. – »Joseph wird ›Weltenherr‹ sein. Tamuz ist der Repräsentant des gesamten durch den Tierkreis rollenden Kreislaufs. Vor ihm neigen sich Sonne, Mond und die Elf.« Die Zahl Elf erläutert er wie folgt: »Es werden entsprechend 11 Tierkreisbilder gezählt, weil sich jeweils das 12. hinter der Sonne verbirgt.« (Das Alte Testament, S. 330) Wie in der Bibel (vgl. Gen 37,9–11; Materialien und Dokumente S. 1812) deutet Jaakob Sonne und Mond als Vater und Mutter (vgl. Textband I, S. 503₆). Der Kommentar zu S. 498_{20–21} im Vergleich mit Textband I, S. 498_{22–26} zeigt allerdings, dass Joseph darunter in erster Linie die heidnischen Astralgottheiten versteht, die er »beugen und stürzen« will. Seine Brüder tun ihm also unrecht. Und in der Tat wird er nicht über sie herrschen, sondern über die feindliche ›Unterwelts‹- und Besatzungsmacht Ägypten. (Zu »Kokabim« siehe auch den Kommentar zu S. 517.)
- 503 6 Soll ich und deine Mutter] Jaakob deutet sich und Rahel als Sonne und Mond in Josephs Traum. Dies übernahm Thomas Mann von Bachofen nach der Bibel: »Schon in Josephs Traum (Mose 1, 37.9,10) wird die Erscheinung von Sonne und Mond auf Vater und Mutter gedeutet.« (Urreligion II, S. 62; von Mann unterstrichen)
- 10 ›Aulasaulalakaula‹] Siehe den Kommentar zu S. 391₅.
- 12 reichlich siebzehn] Hs.: »reichlichen siebzehn«.
- 17 Haselanten] Ein Haselant ist, wer »sich als narr, geck, prahlhans gebärdet«. (DWb 10, Sp. 530)
- 505 13 Sie neigten und beugten sich] Nicht nur eine Ehrfurchtsgeste, sondern auch eine erzählerisch-humoristische: Vor Joseph wollen die Brüder sich nicht »neigen«, vor Jaakob »neigen und beugen« sie sich (rhetorisch ein Hendiadyoin).

Fünftes Hauptstück: Die Fahrt zu den Brüdern

- 506 1–3 FÜNFTES HAUPTSTÜCK: ... Zumutung] Die Überschriften fehlen in Hs.
- 12 dieses Kreislaufviertels] Die drei Sommermonate; zu Josephs Geburtsmonat vgl. auch den Kommentar zu S. 311¹⁶.
- 27–28 der Zukunftsvolle] Dass Gott, der »Herr[] der Verheißung«, als der »Zukunftsvolle« bezeichnet wird, ist symptomatisch für Thomas Manns Gottesbild in den Joseph-Romanen, das die biblische Religion, den »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« ganz ins Licht einer permanenten Selbsttranszendenz taucht, einer Selbstverwandlung in und mit dem Menschen, die bisher verbürgte Formen des religiösen Bewusstseins als »überständig« ableben lässt.
- 507 17–18 kein X für ein U machen] Ein Anachronismus, da es die römischen Zahlzeichen (X für 10 und V für 5), auf denen die Redewendung gründet, noch nicht gab. Am 15.7.1936, zur Zeit der Beendigung des dritten Bandes, schreibt Thomas Mann an Karl Kerényi: »Anachronistisches stört mich garnicht mehr, – tat es übrigens schon in den ersten Bänden nicht. Sprachlich wie mythologisch gehen im dritten das Aegyptische, Jüdische, Griechische, ja Mittelalterliche bunt durch einander. Mehr und mehr sehe ich in dem Ganzen in erster Linie ein Sprachwerk, zu welchem alle möglichen Sphären herhalten und Material liefern müssen.« (TM/Kerényi, 68)
- 29 »Hier bin ich!«] Abrahams »Formel des Gehorsams« (Gen 22,1 u. ö.) verwendete auch Jaakob, als er von Gott gerufen wurde (Textband I, S. 52¹⁶ u. S. 52³¹) und beide Isaak-Söhne anlässlich des bevorstehenden Erstgeburtsegens (S. 158³ u. S. 160¹⁶).
- 508 15–16 Leberfäule und Aufblähen] Schafskrankheiten; Thomas Mann bezog die Information aus dem Brockhaus Konversations-Lexikon (vgl. Arbeitsnotizen; TMA: Mp XI 1a, Bl. 105).
- 21 damit du sie mir grüßest] Hs.: »damit du sie von mir grüßest«.
- 509 6 »Du sollst«, ... »nicht nach dem Rechten sehen] Joseph wird S. 540^{21–22} gerade das Gegenteil verkünden.

- 509 15 Parosch] (hebr.: Floh) Biblischer Name (vgl. Esra 2,3 u. 8,3) und Volksoberhaupt bei Neh 10,14. Thomas Mann könnte auch an Benzinger gedacht haben, der »Pferd«, namentlich »Kriegspferd« als Äquivalente von hebr. pârâsch nennt (Archäologie, S. 24).
- 27 Hulda] (hebr.: Maulwurf) Name einer biblischen Prophetin (vgl. 2 Kön 22,14ff. u. 2 Chr 34,22ff.). Die Gleichheit mit dem Namen der Anführerin einer Dämonenschar der germanischen Mythologie (»Hulden«): Hulda (die noch im Märchen von Frau Holle wiederkehrt) ist trotz aller Anfälligkeit Thomas Manns für derartige zufällige Namensgleichheiten hier wohl ohne tieferen Belang, mag er auch nebenbei an die Brunnengeschichte im Grimm-Märchen gedacht haben (vgl. den Kommentar zu S. LVIII₂₈: »Brunnenwiesen des Märchens«).
- 510 9–10 Ich kehre nicht wieder, ... bringe sie dir!«] Dieser Satz wird sich bewahrheiten – allerdings in seiner negativen Aussage.
- 11 tanzte Joseph mit dem Vater] Hs.: »|Aber Joseph| tanzte mit dem Vater«.
- 17–18 nicht in Ordnung] Hs.: »nicht in der Ordnung«.
- 30 Einbildungskraft, daß] Hs.: »Einbildungskraft des Menschen, daß«.
- 511 15 Die Szene am Jabbok] Gemeint ist hier die versöhnende Begegnung mit Esau, nicht etwa der Kampf mit dem Engel.
- 16–17 er es so eilig hatte] Hs.: »er es eilig hatte«.
- 22–24 Wiederherstellung des ... vorigen Zustandes;] Die Vorstellung von der »Wiederkehr« der Gestirne und Lebenssituationen ist Bestandteil der astronomisch geschulten Denkweise der Babylonier. – In Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters (1932) führt Thomas Mann aus, dass jener »in ›Dichtung und Wahrheit‹ alles Behagen am Leben auf eine regelmäßige Wiederkehr der äußeren Dinge zurückführt, auf den Wechsel von Tag und Nacht, der Jahreszeiten, der Blüte und Früchte und was uns sonst von Epoche zu Epoche entgegentritt.« (GW IX, 303)
- 30–31 von wegen Bruderzwistes] Das biblische Motiv des »Bruderzwistes« (Kain/Abel, Jakob/Esau, Joseph und seine Brüder) hat in

der Literatur reichen Widerhall gefunden: im Sturm und Drang etwa in Klingers *Zwillingen* und Julius von Tarent von Leisewitz und natürlich Schillers *Räubern*; in der Klassik in der *Braut von Messina*, ebenfalls von Schiller, im späteren 19. Jahrhundert z. B. in Grillparzers Drama *Ein Bruderzwist in Habsburg*. Dass die so wichtige Bruderzwistthematik in den *Joseph-Romanen* – deren mythisches Urmodell für Thomas Mann die Bruderfeindschaft zwischen Seth und Osiris ist (vgl. zu diesem Motiv die Kommentare zu S. 145²⁹⁻³⁰ u. 254²⁰) – auch und zumal durch den »Bruderzwist im Hause Mann« (der Zwist zwischen Thomas und Heinrich war allerdings zur Entstehungszeit des Romans schon lange beigelegt) nachhaltig geprägt ist, lässt sich kaum leugnen.

512 4 nahm einen Schutz vom eigenen Halse] Auch Rebekka hängte Jaakob bei seiner Flucht Amulette um (vgl. Textband I, S. 174¹⁻²). Wie sein Vater Jaakob bei Laban, so wird auch Joseph ohne Vorräte und Geschenke bei den Brüdern ankommen; Jaakob wird darauf Jahre seines Lebens in der »Unterwelt« des »Teufels« Laban zubringen, Joseph in den »Unterwelten« des Brunnens und Ägyptens. All dies sind Manifestationen der »Wiederkehr«.

21 mit bunten Wollblumen] Auf zwei Exzerptblättern (TMA: Mp XI 1a, Bl. 99 u. Mp XI 2a, Bl. 169) findet sich folgende Impression (deren Quelle nicht identifiziert ist): »Weiße u. graue Esel, bunte Perlen, bestickte Sättel, baumelnde Wollblumen.«

24–25 den Weg und seine Stationen] Die Reise nach Schekem ist gleichzeitig Josephs »Kreuzweg«. Die Parallelen zur Leidensgeschichte Christi (Passion) werden im Folgenden deutlicher.

513 3 ansprache] Hs.: »anspreche«.

9 das Bein über den Esel zu schwingen] Auch Jesus ritt auf einem Esel in Jerusalem ein (vgl. Mt 21, 1ff. u. Joh 12, 14f.; Urusalim liegt auch auf Josephs Route). Dieses Reittier hatte eine symbolische Bedeutung: »Der alte legitime erbcharismatische »Fürst« war [...] ein Mann, der auf dem Esel reitet: auf diesem Reittier der vorsalomonischen Zeit soll nach ihrer Ansicht daher auch der messianische Fürst der Zukunft dereinst wiederkommen.« (Weber, *Das antike Judentum*, S. 23)

- 513 17 *Joseph fährt nach Schechem*] Die Überschrift fehlt in Hs., doch ist der Beginn eines neuen Kapitels durch ein größeres Spatium gekennzeichnet.
- 20 *Kruppe*] Das Kreuz (von Reittieren).
- 514 24 *der Ziegenschlauch mit saurer Dünnmilch*] Benzinger: »Bei der Butterbereitung wird heute die ganze süße Milch, nicht nur der Rahm, in einem Ziegenfell hin- und hergestoßen und mit den Fäusten bearbeitet [...]; ebenso von alters (Prov [= Spr] 30,33). Die sich abscheidende Sauermilch wird getrunken.« (*Archäologie*, S. 67) – »Für andere Flüssigkeiten (Wein, Milch) hatte man, wie überall im Orient (Abb. 44), Schläuche aus Ziegenhaut« (ebd. S. 70).
- 25–26 *Grieß- und Obstkuchen*] Die aufgezählten Lebensmittel werden bei Benzinger beschrieben (ebd., Kapitel *Nahrung*, bes. S. 66).
- 26 *Sangen*] Benzinger: »Die primitivste Art das Getreide genießbar zu machen, war das Rösten der Körner, ein Gebrauch, der sich allezeit erhalten hat, auch wo man längst zu mahlen und zu backen verstand. Noch heute ist dies in der Ernte [...] eine beliebte Speise: man röstet die vollen Ähren an einem kleinen Feuer, zerreibt sie mit der Hand und bläst die Spreu weg. Bei den Hebräern wurden diese Sangen (*káli*) das ganze Jahr gegessen; für den Reisenden bildeten sie einen bequem mitzuführenden Proviant« (*Archäologie*, S. 62).
- 31–32 *ein rundes Leder*] Benzinger: »Den Tisch vertritt die Strohmatte oder ein rundes Stück Leder (*schulchân*), das auf dem Boden ausgebreitet wird. Durch eiserne Ringe am Rand wird ein Strick gezogen, so daß es beim Marsch wie ein Beutel an ein Kamel gehängt werden kann.« (*Archäologie*, S. 97)
- 515 17 *Schleier saß.*] In Hs. folgt der gestrichene Satz: »So fand er sich recht gerüstet für den frommen Aufenthalt, den er sich vorgesetzt, die Stätte, wo er, nach Jaakobs bewegter Weisung und eigenem Triebe, zu rasten, zu opfern und anzubeten gedachte: nicht weit von Bethlachim, das er zurücklegte, nur einen Feldweg von dort.«
- 18 *die Stätte*] Rahels Grab.
- 21 *Beth-Lachim*] Hs.: »Bethlachim«.

515 22–23 einem Zimmerer] Beim Zimmerer aus Beth-Lachem (Beth-lehem) handelt es sich um eine Anspielung auf Josephs späteren Namensvetter, den Vater von Jesus.

29 Libationen] Trankopfer.

516 4 Andachtsbezeugungen] Hs.: »Andachtsbezeugungen«.

517 10 Beth-Schemesch oder Kirjath-Ajin] Hs.: »Bet-Schemesch oder Kirjat-Ajin«.

15 von den Geheimnissen des Pendels] Siehe den Kommentar zu S. 378^{23–24}. Lehmann-Haupt, der den möglichen Zusammenhang der babylonischen Elle mit dem Sekundenpendel erkannte, musste plausibel machen, warum dieser Sachverhalt nirgends überliefert ist, und erklärte dieses Wissen zur Geheimlehre: »So gut wie Galilei im Dom zu Pisa ohne jede weiteren Hilfsmittel die Pendelgesetze entdeckte, so gut können babylonische Priester, Astronomen und Bauherren zugleich erkannt haben, daß das Baulot bei wechselnder Länge verschiedene Schwingungsdauer zeigt, und diese geheim gehaltene Erkenntnis praktisch verwertet haben.« (Israel, S. 257)

17–18 Dirne aus Uruk ... Waldmenschen] Vgl. Textband I, S. 382¹ mit Kommentar.

20 Mazkir] Siehe den Kommentar zu S. 382¹³.

518 4 Bart ... Da] Hs.: »Bart. Da«.

17 Mondmetall] Die Bezeichnung des Silbers als »Mondmetall« findet sich bei Benzinger (*Archäologie*, S. 198) und Jeremias (*Das Alte Testament*, S. 318), der dabei auf sein Werk *Geisteskultur* (S. 179f.) verweist, wo er den Zusammenhang von Mond und Silber ausführlicher darstellt. Silber besitzt unter allen Metallen die besten Reflexionseigenschaften und wird daher für Spiegel verwendet. Reflexion des Sonnenlichtes ist auch Mondcharakteristikum.

29 die zweite Nachtwache] Der hebräische Tag bestand aus drei Tages- (Morgen, Mittag und Abend) und drei Nachtzeiten (Nachtwachen) zu je vier »Stunden«, die je nach Länge des Tages zwischen 49 und 71 Minuten schwankten (vgl. Benzinger, *Archäologie*, S. 173 u. den Kommentar zu S. 49¹⁵). Da Joseph im Hochsommer

reist, dürfte seine Ankunft im Tale Schekem etwa 200 Minuten nach Sonnenuntergang stattgefunden haben (gerechnet mit 50 Minuten pro »Stunde«).

518 32–33 als gehöhlte Barke] Auch bei Rahels Tod war der Mond als Barke erschienen (vgl. Textband I, S. 356^s mit Kommentar). Er ist Vorbote des »Todes« und der Erhöhung von Mutter und Kind.

519 8 Der Mann auf dem Felde] Die Überschrift fehlt in Hs. Zur Figur, die einen übernatürlichen Zug in die ansonsten realistisch erzählte Geschichte bringt, vgl. den Brief an René Schickele vom 3.7.1934: »Sie haben vollkommen recht: Der ›Mann auf dem Felde‹ ist nicht restlos zu verantworten; es steht da ähnlich wie mit Joachims spiritistischer Erscheinung im ›Zauberberg‹. Die Josephsgeschichte ist, wie Goethe sagt, eine ›natürliche‹ Geschichte, und der Mann ist tatsächlich nicht recht am Platze. Zwar habe ich die Hintertür halbwegs offen gelassen, daß er allenfalls doch ein etwas wunderliches Menschenkind sein kann; aber sie ist recht schmal, und man kommt fast nicht hindurch. Trotzdem! Ich möchte das Kapitel und die drollig-verdrießliche Figur nicht missen, auch die Szene nicht am leeren Brunnen, mit Ruben [vgl. das Kapitel Ruben kommt zur Höhle; Textband I, S. 605–614]. Ganz zuletzt ist dies Hineinspielen doch zu rechtfertigen. Die rabbinischen Kommentare fassen den ›Mann‹ als Engel auf, und in meinem Buch spielt die pikirierte Engelwelt ja von Anfang an eine Rolle: schon in der ›Höllenfahrt‹ [zur Eifersucht der Engel siehe ebd. S. XLIX¹⁴], und daß Jaakob am Jabbok mit einem Engel ringt [vgl. ebd. S. XLI–XLIII], wird auch, wenn auch mit einigem Schmunzeln akzeptiert. Na, lassen wir's gut sein!« (TM/Schickele, 71f.)

9 Man liest, er sei irre gegangen] Bezieht sich auf Gen 37,15: »Da fand ihn ein Mann, daß er irre ging auf dem Felde«; Materialien und Dokumente S. 1812.

11 Jung-Joseph] Hs.: »jung Joseph«; so auch Textband I, S. 564¹⁸.

28–29 dessen Schritte er ... nicht hatte kommen hören] Hier nimmt der »Mann« zum ersten Mal Züge des Hermes an, dem es eigentümlich ist, »daß er auf zauberhafte Weise plötzlich zugegen ist« (Otto, Die Götter Griechenlands, S. 116).



»Hermes, Eurydike, Orpheus«

(Bulle, *Der schöne Mensch*, S. 283; vgl. den Kommentar zu S. 52021-22.)

- 520 1 »Wen suchst du?«] Diese typische Engelsfrage (auch des Engels am Grabe des auferstandenen Jesus) richtet der »Mann« schon in Gen 37,15–16 an Jakob; vgl. *Materialien und Dokumente*, S. 1812. 21–22 in einem ärmellosen Leinenkleide] Die Beschreibung ähnelt dem Hermes auf einem in Neapel befindlichen Marmorrelief, das auf ein Original aus der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. zurückgeht, darstellend Orpheus und Eurydike, die von Hermes geleitet werden. Vgl. die obige Abb.

520 24–25 Kopf, auf etwas geblähtem Halse sitzend] Ebendies, der hervortretende Adamsapfel, ist auch eines der hervorstechenden Erkennungsmerkmale der ersten Hermesgestalt Thomas Manns: Sie erscheint zuerst in *Der Tod in Venedig* als fremder Wanderer vor der Aussegnungshalle am Münchner Nordfriedhof und durchzieht diese Novelle leitmotivisch in immer neuen Variationen. Vgl. GKFA 2.1, 502f. und 2.2, 398f.

521 4 Sandalen ... Stock] Auch dies typische Attribute des Wanderers und »Führers« Hermes.

14 ein Bote] Der fremde Mann hat mithin in bunter Mischung sowohl Züge eines Engels (griech. »angelos«: Bote) als auch des Hermes. Als Hermes führt er die »Reisenden« (Textband I, S. 521¹⁸) zu ihrem Ziel, aber auch als Psychopompos oder Psychagogos die Seelen in die Unterwelt (hier: Joseph zum Brunnen). Ein Engel stiehlt zwar nicht, aber doch Hermes, der Gott der Diebe (vgl. ebd. S. 530⁷), der nach der Sage bereits im Säuglingsalter die Rinder seines Bruders Apollon stahl und deshalb auch der »Listige«, »Trügerische« genannt wurde (vgl. Otto, *Die Götter Griechenlands*, S. 105). Folgendermaßen wird der Bote von Thomas Mann selbst in seinem Brief an Hermann J. Weigand vom 18.11.1937 charakterisiert: »Daß der ›Mann‹, dem Joseph auf dem Felde begegnet, ein Engel, und zwar der Engel Gabriel gewesen sei, habe ich alten jüdischen Kommentaren entnommen und diese Gestalt dem ›Reich der Strenge‹ entstammen lassen, von dem in der ›Höllenfahrt‹ die Rede ist [vgl. Textband I, S. XLIX²¹]. Es ist bei mir kein Erzengel, sondern nur irgendeiner aus der pikierten Umgebung, in dem sich die von mir angenommenen Charakterzüge dieser hohen Gesellschaft mischen mit ganz anderen mythologischen Zügen, die die Figur zum Teil ins Hermeshafte hinüber changieren lassen, etwa bei dem ›Diebstahl‹ an den Mundvorräten Josephs.« (DüD II, 211) Ähnlich im Brief an Eberhard Hilscher vom 8.2.1953: »Der ›Mann auf dem Felde‹ ist offenbar einer von dem Geschlecht der ›oberen Ränge‹, dessen verklatschter Charakter und Eifersucht auf den Menschen mehrfach

gekennzeichnet sind. Sein Auftrag ärgert ihn. Zugleich ist er eine Hermes- und Totenführer-Gestalt. (Er stiehlt.)« (Ebd. S. 342) Die »alten jüdischen Kommentare[]« rezipierte Thomas Mann in der Gestalt der *Sagen der Juden*, bearbeitet von Micha Josef bin Gorion. In der Geschichte *Der Verkauf Josephs* ist es in der Tat der Engel Gabriel, der Joseph zu seinen Brüdern führt (*Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 67).

521 18–19 *öffne ihnen die Wege*] Spielt auf den Namen des schakalgestaltigen ägyptischen Gottes Upuaut (»Öffner der Wege«) an, den Thomas Mann ebenso wie den gleichfalls schakalgestaltigen Gott Anubis in sein transkulturelles Hermes-Paradigma aufnimmt. (Siehe auch Glossar S. 1598, Eintrag »Ap-uat«.)

30–31 *wir wollen gen Dotan ziehen*] Vgl. Gen 37,17; *Materialien und Dokumente*, S. 1812.

522 11 *»Ich auch nicht*] Zwar hat Hermes eine Mutter (Maia), nicht aber ein Engel.

17 *mehr als ein Feldweg*] Das hebräische Wegmaß *kibrat há' áres*: übersetzt Luther mit »Feldweg«, siehe Gen 35,16 und 48,7 (*Materialien und Dokumente* S. 1808 u. 1837) sowie 2 Kön 5,19. Nach Benzinger ist es die »Wegstrecke, die man in der Doppelstunde zurücklegt« (*Archäologie*, S. 192).

30 *ganz ohne Entgelt*] Hermes Psychopompos offeriert seine Dienste normalerweise nicht gegen Bezahlung. Darauf scheint diese Bemerkung hinzudeuten. Allerdings wird sich später erweisen, dass der Weggeleiter den Erlös aus dem Verkauf Huldas als seinen Lohn ansieht (vgl. Textband II, S. 720^{25–26}). Dafür wird er, als er Joseph mit der Karawane der Midianiter ins »Totenreich« Ägypten geführt hat, plötzlich von der Bildfläche verschwinden, ohne sein Entgelt eingefordert zu haben. Das Problem der Bezahlung tut sich vor allem auch bei der zwischen Hermes- und Charon-Anspielungen schillernden Gestalt des Gondoliere im *Tod in Venedig* auf. Anders als Hermes erwartet Charon für die Übersetzung ins Totenreich einen Obolos. Thomas Mann löst dort das Problem so, dass die fällige Bezahlung durch das Auftauchen der Polizei verhindert wird (vgl. GKFA 2.1, 527).

522 33 *sagte er und betrachtete]* »und« fehlt in Hs.

523 3 *hat es]* Hs.: »hat er«.

15–16 *da du doch nur vor ihn treten kannst und ihn nennen.]* Spielt auf Adam an, der die Tiere auch nicht gemacht hatte, aber benennen konnte, als Gott sie ihm vorführte (vgl. Gen 2,19–20) – pikanterweise im Gegensatz zu den Engeln, die, in der jüdischen Sage, die Tiere nicht benennen konnten und deshalb von Gott als weniger eingestuft wurden; vgl. bin Gorion, *Sagen. Urzeit*, S. 76 und Held, der den Midrasch *Bereschit Rabba*, Par. XVII, Cap. 2,19 zitiert: »Als Gott den ersten Menschen erschaffen wollte, beriet er sich mit den Dienstengeln und sprach zu ihnen: Wir wollen einen Menschen machen, worauf sie erwiderten: Von welcher Beschaffenheit wird er sein? Gott sprach: Seine Weisheit wird größer sein als die eurige. Er ließ zum Beweise vor sie Haustiere, wilde Tiere und Vögel bringen und er sprach zu ihnen: Wie heißt dieses Tier? Als sie es nicht wußten, führte er dieselben Tiere vor Adam und fragte ihn: Wie heißen sie? Adam sprach: Dieses Tier ist ein Ochs, jenes ein Esel, dieses ein Pferd, jenes ein Kamel.« (Golem, S. 21f., Anm. 4; die Passage wurde von Thomas Mann angestrichen, ebenso die inhaltsgleiche Passage bei bin Gorion, *Sagen. Urzeit*, S. 76.)

17–18 *nicht ›Israel« zu nennen.]* Hier zeigt sich Eifersucht der Engel (nach außerbiblichen Überlieferungen) und ihr Bestehen auf der Differenz zwischen Engeln und Menschen. Der Name »Israel« ist wie Michael, Gabriel usw. ein typischer Engelname, der Menschen nicht zusteht. Womöglich bestritt der Bote Gottes auch den Kampf am Jabbok und hat daher nicht die besten Erinnerungen an Jaakob, der sich dort den Ehrentitel »Israel« (siehe Glossar S. 1628 u. Textband I, S. 41^{28–29}) erwarb. Auch degradiert die Erschaffung des Menschen die Engel gewissermaßen zu ›Boten« zwischen Gott und den Menschen. Dies ist auch die Botschaft der Episode *Die Gerechten und die Engel*, worin die gerechten Menschen über die Engel gestellt werden (vgl. bin Gorion, *Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 24f.).

24–25 *Übellaune ... Hilfsbereitschaft]* Die von Gott verordnete Hilfs-

bereitschaft zeigt der Engel nur widerwillig. Er ist der typische Vertreter seiner Zunft, die durch Eifersucht auf den Menschen gekennzeichnet ist; vgl. Aza und Azaël im Entrückungstraum (Textband I, S. 441) und das Vorspiel in oberen Rängen (Textband II, S. 1335-1348). Während seiner »höchst sonderbare[n] Bewegung der Augen« (Textband I, S. 524⁶⁻⁷) wird er von Gott zur Räson gebracht (auch Joseph verdreht die Augen während seiner Eingebungen).

524 27-28 [gewisser Erleichterungen in meinem Fortkommen beraubt] Gemeint sind die Engels- bzw. Hermesflügel.

525 8 [den Wächter werde machen müssen.] Vgl. das Kapitel Ruben kommt zur Höhle, S. 605-614. In der Zusammenschau der Leidensgeschichten Josephs und Christi ist von Belang, dass auch dessen Grab von einem Engel bewacht werden wird.

17 [die ursprünglichen Anschläge] Die Pläne Gottes; »Anschlag« bedeutet hier wie bei »Rubens Anschlägen« (S. 583¹²) und öfter so viel wie »Plan«.

32 [Diese Haare werden kläglich ausfallen] Das zugrundeliegende Motiv ist der »Neid der Engel« der jüdischen Überlieferung (z. B. bin Gorion, Sagen. Urzeit, S. 92). Die Drastik der folgenden Passage erinnert an die barocke Vanitas-Metaphorik oder an die Lebensschelte des Todes in Johannes von Tepls *Der Ackermann und der Tod*: »ein Mensch wird in Sünden empfangen, mit unreinem, unnennbarem Unflat im mütterlichen Leib ernähret, nackend geboren und beschmiert wie ein Bienenkorb: ein ganzer Unrat, ein Kotfaß, ein Wurmfraß, ein Stankhaus, ein widerwärtiger Spülzuber, ein faules Aas, ein Schimmelkasten, ein Sack ohne Boden, eine durchlöchernte Tasche, ein Blasebalg, ein gieriger Schlund, ein übelriechender Harnkrug, ein übelduftender Eimer, ein betrüglicher Puppenschein, ein lehmiges Raubhaus, ein unersättlicher Löschtrog und ein gemaltes Trugbild. Es erkenne, wer da wolle: ein jeglicher vollständig geschaffener Mensch hat neun Löcher in seinem Leibe; aus allen fließt so widerwärtiger und unreiner Unflat, daß es nichts Unreineres geben kann. Einen so schönen Men-

schen siehst du nie: hättest du eines Luchses Auge und könntest du ins Innere hindurchsehen, dir würde darob grauen. Nimm und zieh ab der schönsten Frau des Schneiders Farbe, so siehst du eine schmäbliche Puppe, eine rasch welkende Blume und kurz dauernden Glanz und einen bald zerfallenden Erdenkloß!« (Johannes von Tepl: *Der Ackermann und der Tod*. Übertragung, Anmerkungen und Nachwort von Felix Genzmer. Stuttgart 1984/1991, 24. Kapitel, S. 45)

526 6–15 Solche Geschöpfe ... Leimen und Unrat.«] Diese Passage zitierte Karl Kerényi 1937 in seinem Aufsatz *Sophron oder der griechische Naturalismus* als Analogon zur Weltauffassung des Griechentums, wonach »die unerschütterliche Götterwelt in ihrer ungetrübten, apollinischen Reinheit« verharre, während »in der Menschenwelt Ohnmacht, Vergänglichkeit, Unreinheit« vorherrschende (Apollon, S. 166–168; das Thomas-Mann-Zitat auf S. 168f.).

7–8 gleißender Betrug ... unter der Oberfläche.] Die Diskrepanz zwischen der schönen Oberfläche und den tieferen, unappetitlichen Schichten der menschlichen Anatomie ist im Zaubenberg-Abschnitt *Humaniora* ausführlich dargestellt (z. B. GKFA 5.1, 392f.). Die anatomischen Studien der Zaubenberg-Zeit erschließen Thomas Mann einen an Gottfried Benns Patholyrik erinnernden Ausdrucksbereich.

12 Gekröse und Gestank] In Felix Krull zitiert Zouzou ein Verschen aus »einem geistlichen Buch«: »Der Mensch, wie schön er sei, wie schmuck und blank, / Ist innen doch Gekrös' nur und Gestank.« (GKFA 12.1, 412) Diese Ansicht stößt auf heftigen Widerspruch der Titelfigur, ist doch der »Hochstapler« geradezu die Inkarnation des »schönen Scheins«.

15 Leimen] Lehm (oberdt.); vgl. Ijob 10,9: »Gedenke doch, daß du mich aus Lehm gemacht hast und wirst mich wieder zu Erde machen.«

17–18 Gott ... den die Weiber im Grünen verstecken] Vgl. Textband I, S. 424¹⁴.

30 Geschlecht, das Unrecht trinkt wie Wasser] Die Worte Azaëls in Textband I, S. 444^{18–19}.

527 1 daß alles zu zweien ist in der Welt] Diese Passage geht zurück auf Bin Gorion: »In seiner Weisheit und in seiner Allmacht schuf der Herr in der ganzen Welt alles zu zweien, und ist allenthalben das eine ein Gegenstück des andern, und hat ein jedes Ding ein Gegending oder ein Ding, mit dem es sich zusammentut, und wäre nicht das eine da, so könnte auch das andere nicht da sein. Wäre kein Tod, so wäre auch kein Leben, aber wäre kein Leben, so wäre auch kein Tod. Ohne Frieden gäb's keinen Krieg, ohne Krieg gäb's keinen Frieden; der Herr schuf Arm und Reich, auf daß sie voneinander zu erkennen seien; er schuf Klug und Töricht, auf daß man sie voneinander unterscheide. [...] Ohne Reinheit wäre keine Unreinheit möglich, ohne Unreinheit keine Reinheit. Es spricht das Schwein und alles unreine Vieh zu dem reinen Vieh: Ihr seid uns Dank schuldig, denn wären wir nicht da, die wir unrein sind, woher wüßtet ihr da, daß ihr rein seid? Gäb's keine Gerechten, so gäb's auch keine Bösen, gäb's keine Bösen, so gäb's auch keine Gerechten. Spricht der Böse zum Gerechten: Du bist mir Dank schuldig, denn wäre ich nicht da, der ich böse bin, wie würde man dich erkennen? und wären alle Menschenkinder gerecht, was wäre da dein Vorzug?« (Sagen. Urzeit, S. 29–31)

12–13 daß ich sie ... mißbillige, diese Welt der Zweiheit] Spielt auf die den Engeln fremde (und auch in der jahwistischen Religion unterdrückte) Geschlechtlichkeit und allgemein auf die (Gut-Böse-) Polarität der Welt an. Bin Gorion weiter: »Hätte es der Herr nicht anstellen können, daß Kinder geboren werden, ohne daß sich Mann und Weib zusammentun? Aber nein, sondern alles kommt nur durch Vereinigung und durch Gegensatz; nicht kann ein Mann ohne Weib zeugen, nicht kann ein Weib ohne Mann gebären.« (Ebd. S. 30)

16 immer muß sein gedacht sein] Anspielung auf Psalm 8,5; vgl. Textband I, S. L9–10 mit Kommentar.

20 Beutel voll Wind] Scherzhafte Umschreibung des Schimpfwortes »Windbeutel« (»ein falsche vorstellungen erweckender, werth- und gehaltloser mensch«; DWb 30, Sp. 269).

527 24–25 Entschieden hat er's nur aufs] Hs.: »Entschieden hatte er's nur auf«.

528 2–3 daß sie eingingen zu seinen Töchtern, und wurden Riesen und Gewaltige daraus.}] Vgl. den Kommentar zu S. 408²¹.

10–11 die Kinder des Lichts ... sahen nach den Töchtern Kains] Vgl. Bin Gorion: »Und die Engel, welche herabfielen von der Höhe ihrer Heiligkeit, sahen nach den Töchtern Kains, wie sie mit aufgedeckter Blöße gingen und ihre Augenbrauen färbten gleich den Huren, und wurden von ihnen verführt und nahmen sich von ihnen Weiber.« (Sagen. Urzeit, Kapitel Die Engel paaren sich mit den Menschenkindern, S. 192)

13 Sie gingen mit aufgedeckter Blöße] Vgl. den vorangehenden Kommentar und Sagen. Urzeit, S. 191: »Mit aufgedeckter Blöße gingen die Geschlechter Kains, und waren Mann und Weib wie Vieh. Sie zogen ihre Kleider aus und warfen sie auf die Erde und gingen nackt auf dem Markte herum, wie es auch heißt: Sie waren nackt ohne Gewand. Sie trieben allerlei Hurerei, und es buhlte ein Mann mit seiner Mutter und mit seiner Tochter und mit seines Bruders Weibe offen in den Straßen«.

529 9 Ich kann dich versichern] Thomas Mann benutzt das Verb »versichern«, älterem Sprachgebrauch folgend, stets transitiv.

14 die Flut zu erzwingen] Die Legende von der Entstehung der Riesen aus der Vermischung der Engel (bene Elohim: die Gottesöhne) mit den Menschentöchtern geht in Gen 6 der Schilderung der Sintflut unmittelbar voraus und kann daher als einer der Gründe verstanden werden, warum Gott das Leben auf der Erde vernichten wollte.

23 Wer ist aber wichtiger] Bin Gorion: »Wisse, daß die Gerechten über die Engel zu stellen sind, denn wer ist wichtiger: der zu Bewachende oder der Wächter? Ohne Zweifel ist es der, der bewacht wird.« (Sagen. Die zwölf Stämme, S. 25)

530 5 Preßobst] Durch Pressen entsaftetes Obst beschleunigt den Dörrvorgang.

7 Der Mann stahl!] Damit lässt Thomas Mann die Figur aus dem

Engelhaften wieder in das Hermeshafte changieren. Der Mann stiehlt also im Rahmen seiner Rolle, im Sinne einer »frommen Symbolhandlung«, wobei er hier aus historischen Gründen explizit nicht mit Hermes, sondern mit dem babylonischen Gott Nabu in Verbindung gebracht wird. Auch Nabu wurde, wenn auch nicht in dem Maße wie Hermes, als Gott der Diebe betrachtet: »Die Diebe beten zu ihm als Unterweltsgott, der üble Wirkungen aufheben kann.« (Jeremias, *Geisteskultur*, S. 376, Anm. 5)

530 13 dem Herrn des Westpunktes] Jeremias: »Der planetarische Kosmos ist seit der sumerischen Zeit und dann im gesamten bis in den fernsten Osten wirkenden babylonischen Kulturkreis nicht als Kreis, sondern als Viereck vorgestellt worden mit vier Weltecken.« (*Geisteskultur*, S. 184) Der West- oder Herbstpunkt ist dem Nabû-Merkur zugewiesen.

531 3 behalten, sollte] Hs.: »behalten«, antwortete Joseph, »sollte«.

4 Unsterns] Im übertragenen Sinne: Unglück, Missgeschick; dem frz. »desastre« nachgebildet.

532 21–22 so – und so – und etwa noch so!] Wiederholung der Worte Josephs in Textband I, S. 462¹³.

25 Von Lamech und seiner Strieme] Die Überschrift fehlt in Hs., doch ist der neue Abschnitt durch ein Spatium gekennzeichnet.

533 10 lebendiges Wasser] Siehe den Kommentar zu S. 63^{22–23}.

15 astreicher Kiefern] Hs.: »viel verästeter Kiefern«.

21 Schafen.] In Hs. folgt gestrichen: »Insekten standen schwirrend und schossen darüber hin.«

534 12 Epopöe] Ältere Nebenform von Epos.

12–13 aus versunkenen Zeiten] Dieser Abschnitt ist inspiriert von Muckle, der im Kapitel Die Heldenzeit. Die Kultur in der Wüste ein drastisches Bild der »heroischen Zeit« entwirft und die anschließende Bibelstelle als Beleg bringt: »So leben diese Nomaden in einer immer wieder vom Kriegsgeschrei durchhallten Welt [. . .]: so sehr brechen im Gefolge des Machtstrebens wilde Gelüste, Blutdurst, Rachgier, Haß, Verschlagenheit, Tücke, List hervor, und noch heute dringen aus einem Lied, das das alte Testament auf-

bewahrt, etwas wie die grimmigen Laute, die heißen Atemstöße einer von Rachedurst aufgepeitschten Heldenseele auf uns ein. Lamech, der Recke, sprach zu seinen Weibern: / »Ada und Zilla, hört mein Lied, / Ihr Weiber Lamechs vernehmt meinen Spruch! / Einen Mann erschlug ich für meine Wunde, / Einen Jüngling für meine Strieme. / Wo siebenfältig Kain gerächt, / So Lamech sieben und siebenzig mal.« (Geist, S. 170; die ganze Passage ist in Thomas Manns Exemplar mit Bleistift markiert.)

- 534 14–21 »Lamech . . . siebenundsiebzigmal!«] Nach den Bibelversen Gen 4,19 und 23f. Eine Deutung der Stelle findet sich bei Jeremias (Das Alte Testament, S. 108), der hier eine Dublette zum Brudermord Kains vermutet. Nach Jeremias ist es Tubal-Kain, nicht Lamech, der zu den Weibern Ada und Zilla spricht und der seinen Bruder Jabal (Jubal) getötet hat. Thomas Mann folgt aber im Wortlaut vordergründig der Bibel. Freilich verwendet er das Lamech-Fragment in durchaus eigenem Sinne, nämlich als mythisches Muster der unmittelbar bevorstehenden Rache der Brüder an Joseph. Unter diesem Aspekt greift er also durchaus die Vermutung Jeremias' vom Brudermord auf und stellt ihn unter das Generalmotiv des Kreislaufs: Josephs symbolische Brunnentötung durch seine Brüder wiederholt den Brudermord von Tubal-Kain, dieser wiederum ist die Wiederkehr der Tötung Abels durch Kain. Auch die Rache Esaus für Jaakobs Segensbetrug wird unter dem Aspekt des Brudermordes dargestellt (siehe bes. das Kapitel Eliphaz).

19 *streckt' ich für meine Strieme.*] Korrigiert aus: »um meiner Schramme willen.«

27 *sein Herz gewaschen*] Vgl. den Kommentar zu S. 136²³.

29–31 Das robuste Wort »Mann« . . . Jünglingslaut] Vgl. wenig später Judas' Worte »Ein Mann kommt und gleißt« (Textband I, S. 539³¹) und Dans Entgegnung: »Ein Jüngling vielmehr.« (S. 540³)

- 535 14 Schua's] Hs.: »Suha's«.

21 Babels Satzung und Gottes Eifer] Sowohl der babylonische »Codex Hammurabi« als auch der »eifrige Gott« (Dtn 6,15) beanspruchen ein Rache-monopol (vgl. den nachfolgenden Kommentar).

535 22 Die Rache ist mein.] Das Gewaltmonopol ist ein wichtiger Grundsatz des organisierten Staates. Wo die Macht von Sippen und Familienclans größer ist als die des Staates, herrscht auch heute noch Blutrache. Über das Konzept des *ius talionis* (Vergeltung von Gleichem mit Gleichem) verläuft eine schrittweise Abstraktion vom Rache- über den Sühne- zum Strafbegriff. Dies nimmt Jeremias schon für das babylonische Staatswesen in Anspruch (*Geisteskultur*, S. 52f.). Eine Neuerung ist hingegen die nur im Monotheismus denkbare Beanspruchung der Richt- und Strafkompentenz durch Gott, wie es sich in dem berühmten Bibelwort Dtn 32,35 in Luthers Übersetzung kundtut (»Die Rache ist mein«).

33 Sumpfteugung] Unter »Sumpfteugung« verstand man die Spontangenesse des Lebens. Das war eine antike und bis ins späte 18. Jahrhundert viel diskutierte Theorie, die von der Beobachtung ausging, dass es in dem nach Abzug des Überschwemmungswassers zutage tretenden Nilschlamm von Lebewesen, insbesondere Fröschen wimmelte. Daraus schloss man, dass sich das Leben spontan, also ohne zweigeschlechtliche Zeugung, im Schlamm gebildet habe. Dies wurde im 17. und 18. Jh. auch als Argument gegen die Schöpfungslehre angeführt. Auf das Problem der Rache angewendet, erscheint so die Rache als eine spontane, unregelte Kettenreaktion bzw. »Wucherung« von Gewalttaten, bei der eine aus der anderen hervorgeht, ohne dass ein richterlicher Schuldspruch regelnd eingreift. »Sumpfteugung« ist ferner daran anknüpfend bei Bachofen ein Kennzeichen des Hetärismus, der nach Ansicht des Verfassers die frühen menschlichen Gesellschaften prägte: »So haben wir die Verbindung des Rechts mit dem stofflichen Muttertum für zwei Stufen des Lebens, die tiefere aphroditisch-hetärische und die höhere cerealisch-eheliche, nachgewiesen. Jene entspricht der regellosen Sumpfteugung, diese dem geordneten Ackerbau.« (*Mutterrecht*, S. 255) Hetärismus hatte der Engel, Josephs Führer, dem Menschengeschlecht vorgeworfen. Mit diesem Wortzitat bringt Thomas Mann die in Rede stehende

Blutrache mit Hetärismus (ungeregelte Promiskuität) und die eheliche Gynaiokratie mit Strafrecht und Gewaltmonopol in Verbindung. In *Joseph in Ägypten*, Kapitel Huij und Tuij, wird die »Sumpfszeugung« zu einem Begriffs- und Bildernetz ausgesponnen.

536 3 *gerochen*] Die starke Flexion von »rächen« ist heute veraltet; siehe auch den Kommentar zu S. 136²⁴.

4 *sich beue*] »Beuen« ist eine Nebenform von »bieten«; im Kontext ist gemeint: »sich (dar-)biete«. In seinem Brief an Bermann Fischer vom 26.4.1934 gibt Thomas Mann, von dritter Seite auf den vermeintlichen Druckfehler aufmerksam gemacht, den Auftrag, »bei einem etwaigen Neudruck« »beue« in »beuge« zu korrigieren (TM/GBF, 73f.). Offenbar war der Autor seiner ursprünglichen Intention nicht mehr gewärtig, denn Hs. hat tatsächlich »beue«.

10 *Läufe*] Ältere Plural-Nebenform von »Lauf«; wird heute noch im Zusammenhang mit fließender Zeit und den in ihr stattfindenden Ereignissen als Kompositum »Zeitläufe« verwendet.

12 *daß du mit dünner Stimme redest*] Gad stellt Ruben, den Anwalt staatlicher und göttlicher Gerichtsbarkeit, als »entmannten Helden« dar.

16 *Kain sprach zu Habel:*] Zu Kains Eifersuchts-Motiv siehe den Kommentar zu S. 63⁸.

25 *kein junger Löwe mehr heißen*] Siehe Glossar S. 1631, Eintrag »Juda«.

537 10 *die feigen Schlucker*] Naphtali meint sich selbst und seine neun Brüder.

27–28 *Abrams Gottessinnen, das hat uns entnervt*] Hier kehrt – wie in der vorangehenden Diskussion über den »entmannenden« Racheverzicht zugunsten der monopolisierten Gewalt – das Thema »Religion als Décadence« wieder, das Thomas Mann seit *Buddenbrooks* beschäftigt hat. Während für die Brüder hier allerdings Religiosität als Zeichen der Sensibilisierung zugleich auch eine Schwächung der Vitalität bedeutet, wertet der Roman insgesamt die Entwicklung hin zum Monotheismus als entscheidenden

Gesittungsfortschritt und führt eben dadurch einen kontinuierlichen Dialog mit Oskar Goldberg, für den die Ethisierung und Intellektualisierung der althebräischen Religion eine Dekadenz-Erscheinung war.

- 538 25 *das Geschehene*] Hs. lässt auch die Lesung zu: »das Geschehen«. 29–30 *in Sicherheit und beiseite gebracht*] Hempel verweist auf die »ursprüngliche Verwurzelung der [Segens-]Handlung im Magischen. Mit dem Zauber teilen Segen und Fluch die *unbedingte, unwiderrufliche Auswirkung*. Der Segen, den Jakob sich erschlichen, kann ihm nicht wieder genommen werden.« (*Segen und Fluch*, S. 26) Vgl. die Wiederaufnahme dieser Worte in der Rede Dans in Textband I, S. 547^{11–12}. (Auch die jeweiligen Redeeinsätze Dans gleichen sich: »Hört mich, Brüder [...]«.)
- 539 13 *Joseph wird in den Brunnen geworfen*] Die Überschrift fehlt in Hs., doch markiert ein Spatium den Beginn des neuen Unterkapitels.
- 540 28 *dunkelrot wie der Stern am Himmel*] Der rote Planet Nergal-Mars.
- 541 5–6 *in mindestens vierzehn Stücke zerreißten*] In so viele Stücke hatte Seth seinen Bruder Osiris zerrissen (vgl. Textband I, S. 255⁹).
- 8 *»Herunter, herunter, herunter!«*] Mit diesen Worten wurde in *Königliche Hoheit* Klaus Heinrich auf dem Bürgerball in die bürgerliche Sphäre hinabgezogen; vgl. GKFA 4.1, 113 und den Kommentar in GKFA 4.2, 270f. zu S. 112^{9–10}.
- 30–31 *Levi ... von wegen seines Hirtenstabes*] Während Levi den Hirtenstab noch zum Prügeln benutzt, ist er für seine Nachfolger, die Leviten, Symbol des Priesteramts.
- 542 6–7 *ihn mehr lieben müsse als sich selbst*] Josephs Überzeugung ist eine hybride Missachtung des Gebots von Lev 19,18 (»Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«), die nicht ohne Strafe bleiben kann. Selbst der Erzähler billigt der Züchtigung eine gewisse »Gerechtigkeit« (Textband I, S. 542¹⁵) zu; siehe dazu auch seine Ausführungen zur Lebenswichtigkeit des »Mitgefühls« im Kapitel *Der Geläufige* (S. 464^{26–465}¹⁷).
- 17–18 *Sie gingen unter die Menschheit hinab*] Hs.: »herab« statt »hinab«. – Was sich im Festrausch der Ballszene in *Königliche Hoheit* ver-

gleichsweise harmlos ausnimmt, wird hier zum bedrohlichen Zeitbild: Das ›Leben‹ erhebt sich gegen den ›Geist‹. Die Brüder praktizieren den Rückfall in die Barbarei. – Recht wurde in Deutschland während der Arbeit an *Der junge Joseph* wieder zum Faustrecht. In der Reichstagswahl vom 14. September 1930 wurde die NSDAP zur stärksten Partei. In seiner Rede *Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft* versuchte Thomas Mann dieses Ereignis mit einer »Abkehr vom Vernunftglauben« zu erklären, als Folge eines »irrationalistische[n], den Lebensbegriff in den Mittelpunkt des Denkens stellende[n] Rückschlag[s], der die allein lebenspendenden Kräfte des Unbewußten, Dynamischen, Dunkelschöpferischen auf den Schild hob, den Geist, unter dem man schlechthin das Intellektuelle verstand, als lebensmörderisch verpönte und gegen ihn das Seelendunkel, das Mütterlich-Chthonische, die heilig gebärerische Unterwelt, als Lebenswahrheit feierte. Von dieser Naturreligiosität, die ihrem Wesen nach zum Orgiastischen, zur bacchischen Ausschweifung neigt, ist viel eingegangen in den Neo-Nationalismus unserer Tage, der eine neue Stufe gegen den bürgerlichen, durch stark kosmopolitische und humanitäre Einschlüge doch ganz anders ausgewogenen Nationalismus des neunzehnten Jahrhunderts darstellt. Er unterscheidet sich von diesem eben durch seinen orgiastisch naturkultischen, radikal humanitätsfeindlichen, rauschhaft dynamistischen, unbedingt ausgelassenen Charakter. Wenn man aber bedenkt, was es, religionsgeschichtlich, die Menschheit gekostet hat, vom Naturkult, von einer barbarisch raffinierten Gnostik und sexualistischen Gottesausschweifung des Moloch-Baal-Astarte-Dienstes sich zu geistigerer Anbetung zu erheben, so staunt man wohl über den leichten Sinn, mit dem solche Überwindungen und Befreiungen heute verleugnet werden [...]« (GW XI, 877f.; E III, 266f. mit Kommentar). Hier hat der Autor selbst die Verbindung gezogen zwischen dem Zeitgeschehen und der Grundtendenz der *Josephs-Geschichte*: die Entwicklung hin zum Monotheismus aufs engste zu verknüpfen mit der Humanisierung der Menschheit.

543 3-4 die Entschleierung geschah allzu gewalttätig] Die sexuelle Konnotation der Szene (Vergewaltigung, Defloration) ist unverkennbar. Aber sie hat noch einen tieferen Sinn: Es handelt sich um eine Parallele zur Entschleierung der Ischtar bei ihrem Eintritt ins Totenreich. Als Unterwelt fungiert auch die Brunnengrube. Dieses Motiv wird sich in der Verführungsszene wiederholen, als Potiphars Frau Mut-em-enet das Obergewand Josephs bei seiner Flucht festhält.

544 18 klebten] Hs.: »klebte«.

33 Gauch] Vgl. den Kommentar zu S. 201¹⁰.

545 16 wie er über sie gekommen] Hs.: »wie er sie heimgesucht«.

546 4 Segensdieb] Das Wort wurde vormals auf Jaakob angewandt (vgl. Textband I, S. 84¹⁴).

29-30 Er muß in die Grube fahren] Im Sinne von: »er muß sterben«, wie ja auch »Grube« und »Grab« etymologisch zusammenhängen. Dies ist bedeutsam besonders hinsichtlich Josephs Aufenthalt im Brunnen, der ja auch gegraben ist und somit das Grab symbolisiert. Vgl. die Notiz Thomas Manns: »Grube« und »Gefängnis« sind in der mythischen Symbolik Requisiten der Unterwelt.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 61) Und ausführlicher: »Joseph von den neidischen Brüdern in den Brunnen geworfen. Bildersprache des Mythos von dem in den Brunnen des Abgrunds hinabsinkenden Stern (Atōdar-Tamuz als Abendstern) sind deutlich. Der Brunnen führt in die Unterwelt. Wenn J. drei Tage im Brunnen bleibt, so entspricht das dem Tamuz-Mond-Motiv. (3 Tage Unterweltsmacht im Kreislauf des Mondes, dann wächst er empor.) Brunnen und Zisternen als Sitz der Dämonen.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 62)

547 26 Er weinte.] Gemäß dem Verständnis des Brunnens als Unterwelts-Symbol kommt auch dem Weinen eine höhere Bedeutung als Unterwelts-Motiv zu (siehe den Kommentar zu S. 178²²).

31 in dieser Stunde] Hs.: »zu dieser Stunde«.

32-33 untertreten] Wiederaufnahme von Textband I, S. 170²⁶. Entsprechend Jaakobs Segensdiebstahl erweist sich Joseph mit seiner Gunsterschleichung durch »Gleisnerei« (Zeile 33; vgl. auch S. 495²⁰) als der »wahre Sohn« Jaakobs.

549 2 ihrem Mythos sich gehorsam erwiesen:] Alle drei, Schimeon, Levi und Gad, sind Kämpfer und Krieger: die Zwillinge als Dioskuren, Gad als wehrhafter Bogenschütze und Jäger. Deshalb will er Joseph auf Jägerart »abtun« (vgl. Textband I, S. 162¹³ u. S. 555²⁷). Dass sie sich somit ihrem »Mythos gehorsam erweisen«, zeigt, dass das »In-Spuren-Gehen« mythischer Vorbilder sowohl positive wie negative Aspekte hat, Nachahmung, Reaktualisierung im Guten wie im Bösen sein kann. Deshalb muss die Orientierung an mythischen Urbildern immer durch Ausrichtung auf geistbestimmte Zukunftsbilder ausgeglichen werden. Das ist die »Humanisierung« des Mythos, die sich Thomas Mann gegenüber der nationalsozialistischen Mythensucht zur Aufgabe gemacht hat; vgl. den Kommentar zu S. XXXIII²⁸.

29 zu tun bleibe] Hs.: »zu tun bliebe«.

551 5 Trift] Wiesen- und Weideland; »seit der schäferdichtung des 17. jh. ist trift poetischliterarischer terminus für weide, grünes land als schauplatz des hirtenlebens« (DWb 22, Sp. 498).

18 Teufe] Siehe den Kommentar zu S. IX³¹.

552 12 um alten Haders willen] Anspielung auf den »Haderwasser« genannten Quell des Moses (Num 20,13 u. ö.). Wie u. a. die Bibel überliefert, gab es im Alten Orient ständig Brunnenstreitigkeiten, weshalb Brunnenwasser oft »Haderwasser« war. Aus der Abrahamsgeschichte notierte sich Thomas Mann einige Namen: »Die Streitbrunnen heißen: »Haderwasser«, »Satansbrunnen« und »Rehobôth«, bei dem der Streit sein Ende findet.« (TMA: Mp XI 1a, Bl. 55)

13 Klafter] Ein Klafter – die Strecke zwischen den ausgebreiteten Armen eines Erwachsenen – enthält sechs Fuß. Legt man den Gudea-Fuß von 264,55 mm zugrunde, so ergibt sich das Klafter zu knapp 1,6 m. Dies entspricht in der Tat der menschlichen Spannweite. Die Brunnentiefe dürfte somit 8 bis 9,60 m betragen.

20 Rasseln] Asseln.

24–25 Stein ... auf die Grube zu wälzen] So auch beim Begräbnis Jesu. Vgl. auch die korrespondierende Szene in Textband I, S. 189⁵⁻⁸ und den Kommentar zu S. 189⁵.

- 553 1 *Joseph schreit aus der Grube*] Die Überschrift fehlt in Hs., doch ist das neue Unterkapitel durch ein Spatium bezeichnet.
- 4–5 *daß sie ein Frühstück hielten*] Ähnlich Gen 37,25: »Und setzten sich nieder, zu essen.« (Materialien und Dokumente, S. 1813)
- 554 6–7 *welches Gefühl in der Eifersucht seine Verzerrung erleidet*] Im Kontext handelt es sich eher um die Liebe zum Vater als um Bruderliebe; in richtiger Einschätzung der Lage wird Joseph im Folgenden versuchen, über die Vaterliebe das Mitgefühl seiner Brüder zu erwecken.
- 22 *Ich bin euer Bruder Joseph!*] Mit diesen Worten gibt sich Josef in der biblischen Josefsgeschichte den Brüdern zu erkennen, als sie nach Ägypten kommen, um Getreide zu kaufen (Gen 45,4: »ani Josef achîchem«). Von Thomas Mann hier zweifellos als Vorausdeutung auf diese berühmte Szene gemeint (vgl. Textband II, S. 1772₂₈: »Kinder, ich bin es ja. Ich bin ja euer Bruder Joseph.«).
- 23 *verbergt nicht eure Ohren*] Nach Ps 130,2.
- 555 7 *Mich dürstet!*] Dieses Wort Jesu am Kreuz bezeugt Joh 19,28.
- 9 *Bin ich schon ganz verlassen?*] Vgl. Mt 27,46: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«
- 16 *einmal noch aus der Grube errettet*] Die Formulierung scheint eine frühere Rettung zu unterstellen; man kommt aber nicht in Erklärungsnot, wenn man die Stelle redensartlich auffasst: »Wenn ihr noch einmal Gnade vor Recht ergehen lasst.«
- 556 11 *nicht auf ihre Rache*] Die Brüder sind letztlich doch Söhne Jabals. (Vgl. Textband I, S. 537_{26–30}).
- 23 *Waren sie ihres Bruders Hirten?*] Vgl. die Worte Kains nach dem Brudermord: »[...] soll ich meines Bruders Hüter sein?« (Gen 4,9)
- 30 *Pönitenz*] Buße, Sühne.
- 558 13 *wie er mich verwarnt hat*] Vgl. Textband I, S. 27f.
- 29–30 *Geschrei aus der Tiefe*] Nach Ps 130,1 und Luthers Lied *Aus tiefer Not schrei ich zu dir*.
- 559 23–24 *und dort zu beratschlagen über die Eingebung Dans.*] Hs.: »und dort über Dans Eingebung zu beraten.«
- 25 *In der Höhle*] Die Überschrift fehlt in Hs; das neue Unterkapitel ist durch ein Spatium angedeutet.

- 560 3-4 Musik ... senkrecht zusammengesetzt,] Evoziert das Bild einer Partitur (genannt »musikalische[r] Körper«; Textband I, S. 5662) bestehend aus übereinander angeordneten Einzelstimmen, wobei die Bässe zuunterst notiert sind.
- 561 13 und doch auch wieder] Hs.: »und auch wieder«.
 23 des Vaters Lamm] Vorgriff auf das »Lamm Gottes«, das durch seinen Opfertod die Sünden der Welt hinwegnimmt. Diese Assoziation geht auf Mereschkowskij zurück, der von Dumuzi-Tammuz schreibt: »Der geliebte Sohn ist das Opfer, »das Lamm, welches der Welt Sünde trägt.« (Geheimnisse, S. 204)
- 562 1 Mitleid mit seinen Mördern] Mit Josephs Reue über seine Selbstbezogenheit keimt sein Mitleid auf, und zwar in einer Mischung christlicher und schopenhauerischer Ausprägung. Im Mitleid mit seinen Mördern, dem Sichhineinversetzen in ihre Psyche im Sinne des vedisch-schopenhauerschen »Tat twam asi! (Dieses bist du!)« kulminiert Josephs Einsicht in seine bisherige narzisstische Befangenheit in sich selbst.
 4 jene unverschämte »Voraussetzung«] Gemeint ist Josephs Überzeugung, dass alle Menschen ihn mehr lieben als sich selbst (vgl. Textband I, S. 561¹¹⁻¹²).
- 27 würde auf den Rücken fallen.] Das meint: Er würde sterben.
- 563 3-4 drei Tage sollte er im Gefängnis bleiben] Auch Jesus wird am dritten Tag auferstehen. Vgl. die Vorankündigung in Mt 12,40: »Denn gleich wie Jonas war drei Tage und drei Nächte in des Walfisches Bauch, also wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein.« (Vgl. Jon 2,1) Das Thema der dreitägigen Verfinsterung bzw. Abwesenheit spielt in den Joseph-Romanen eine zentrale leitmotivische Rolle. Ganz offenbar führt Thomas Mann dieses Motiv auf den Mond, das »Urvorbild des Gestirntodes« (Textband I, S. 571¹³), zurück, in dessen mythischen Spuren Joseph, Jonas und Jesus wandeln. So heißt es in einer von mehreren ähnlich lautenden Romannotizen: »Wenn Joseph 3 Tage im Brunnen bleibt, so entspricht das dem Tammuz-Mond-Motiv (3 Tage Unterweltsmacht im Kreislauf des Mondes, dann wächst er empor.)«. (Mp XI 2a, Bl. 174)

563 6 Letzung] Erquickung.

14 demantenen Strahl] Demant: Nebenform von Diamant.

14–15 wie neues Oberlicht dort zweimal erwachte] Joseph verbringt nur zwei Sonnenaufgänge im Brunnen. Bei orientalischen Zeitangaben werden die (unvollständigen) ersten und letzten Tage mitgezählt. Wenn Jesus drei Tage (von Karfreitag bis Ostersonntag) im Grab weilte, ist er eben »am dritten Tage wiederauferstanden«.

18 Hilfe] Hs.: »Hülfe«.

27–28 gleich dem Schafe mit seinem eigenen Unrat besudelte] Es handelt sich hier um einen akkadischen Vers, den Thomas Mann bei Meissner fand: »Ich besudelte mich wie ein Schaf mit meinem eigenen Unrat«. (Babylonien II, S. 362; die Stelle ist in Thomas Manns Exemplar mit einem Ausrufezeichen versehen.)

564 29–30 Vorzug der Sicherheit] Im Zusammenhang mit Josephs Brunnenaufenthalt ist auffallend oft von »Sicherheit« die Rede (Textband I, S. 538³³, 539⁶, 547^{11–12}, 553³⁰ etc.). Es ist die Geborgenheit »in der Erde Schoß«, die seiner Wiedergeburt vorangeht. Vgl. hierzu auch die Ausführungen im Kommentar zu S. 111²³ zum Begriff »Bergkönig«.

569 18–19 Götter zu Menschen, Menschen aber zu Göttern werden] Hierin manifestiert sich nicht nur die babylonische Lehre von der »Vertauschung von Oben und Unten«, sondern auch das Humanitätskonzept der Goethezeit. Die antiken Götter hatten nicht nur menschliches Aussehen, sondern auch menschliche Verhaltensweisen und waren dadurch den Menschen ähnlicher als die abstrakte Gottesvorstellung des Monotheismus mit ihrem Bildverbot. In Umkehrung dieser Argumentation konnten sich aber auch die Menschen dem Göttlichen näher, »Sterbliche den Göttern gleich« fühlen (mit den Worten der Drei Knaben in Mozarts Zauberflöte, II, 26, zu reden). »Da die Götter menschlicher noch waren, / Waren Menschen göttlicher«, heißt es in Schillers Gedicht Die Götter Griechenlands.

20 seines Lebens Hauptgewißheit] Joseph ist sich der ›Imitatio Dumuzi‹ bewusst, der Nachfolge des Gottes Tammuz, der vom Eber

bzw. Löwen ebenso zerrissen wurde wie seine Ketōnet von den Zähnen der Brüder. »Der babylonisch-ägyptisch gebildete Amuru-Knabe Josef«, schreibt Thomas Mann am 11.6.1927 an Jakob Horowitz, »weiß doch natürlich von Gilgamesch, Tammuz, Usiri, und er lebt ihnen nach. Eine weitgehende und eigentümlich hochstaplerische Identifikation seines Ich mit dem dieser Helden ist unterstellbar, und die Wiederverwirklichung des ja wesentlich zeitlosen Mythos ist ein Hauptzug der Psychologie, die ich dieser ganzen Welt zuzuschreiben geneigt bin.« (DüD II, 96) Und auf einem Notizblatt heißt es: »Gilgamesch-Imitation und -Identifikation. Joseph: Bunter Schäfervogel: Tammuz.« (TMA: Mp 1a, Bl. 22v)

569 23 *Durchsichtigkeit des Seins*] Durch die Spiegelung im Höheren, das Transparentwerden der Gegenwart auf mythische Muster, gewinnt ein Geschehen »den Echtheitsausweis höherer Wirklichkeit«. Mit dem Begriff »Durchsichtigkeit« wird auch auf die »Kristallschichten« (in dem Kapitel *Der Rote*) zurückgegriffen; vgl. Textband I, S. 143¹⁸ mit Kommentar u. S. 569⁹.

570 4–6 *Freude ... Gelächter ... verstandesmäßige Heiterkeit*] Josephs Heiterkeit bei Erkennen des mythischen Musters ist eine Ausprägung des eine Segenszeit ankündigenden Lach-Motivs (vgl. Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 278f.). Beispiele hierfür sind Saras Lachen in Gen 21,6, und auch das Osterlachen wird man in diesem Kontext nennen dürfen, zumal Josephs Verweilzeit im Brunnen den Tagen von Karfreitag bis Ostersonntag nachgebildet ist. Vgl. Entstehungsgeschichte S. 66ff.

12–13 *wie Liebe die Braut entschleiert im Bettgemach*] Die Gewaltszene des Brunnenwurfs ist sprachlich so gestaltet, dass die Assoziation einer Vergewaltigung naheliegt – zu unverhüllt ist die Rede von den Brüdern, die Joseph »nackend erkannt« hatten (wie bereits im Kommentar zu S. 130¹⁵ u. ö. erwähnt, hat das hebräische Wort *jada'* [jdn. erkennen] eine sexuelle Konnotation). Dieser Zusammenhang wurde schon vorbereitet, als Joseph »in Ängsten der Jungfräulichkeit« bittet, sein Kleid nicht zu zerreißen (S. 543²⁻³). In

dieser Szene verliert Joseph seine kindliche Unschuld, »erkennt« Gut und Böse und damit auch sich selbst und seine »Sünde«. Andererseits wirkt die Zerstörung der Ketônet, »als ob der Schleier der Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnisvollen Ur-Einen herumflattere.« (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Kap. 1; KSA 1, S. 29f.)

571 1 »Bôr«] Nach Jeremias: »Joseph kommt ins Gefängnis, 39, 20ff. Das Gefängnis ist ebenfalls gleich Unterwelt. Sach 9, 11 werden die Gefangenen aus dem bôr (Brunnen) befreit. Hier ist also bôr, das sonst bildlich für Unterwelt steht, Brunnen und Gefängnis zugleich.« Dazu folgende Ergänzung in einer Fußnote: »Andre Varianten sind die »Grube« [...], die Höhle [...], der Turm [...].« (Das Alte Testament, S. 331); vgl. auch den Kommentar zu S. 63²²⁻²³.

20–21 Stern, der am Abend ein Weib ist] Der Ischtar-Stern (Venus; vgl. Textband I, S. 434). Die Benennung des Horizonts als »Brunnen des Abgrundes« verknüpft Joseph mit dem unter- und wieder aufgehenden Abend- und Morgenstern und mit dessen mythischer Androgynität.

23 der Abgrund, in den der wahrhafte Sohn steigt] Wörtlich bei Mereschkowskij, *Geheimnisse*, S. 203.

25 der unterirdische Schafstall, Etura] Vgl. Mereschkowskij: »Der andere, ebenso alte, Name des Tammuz ist: Umune Etura, Herr des Schafstalles.« (*Geheimnisse*, S. 204) Die Verbindung mit der Unterwelt ergibt sich aus einer späteren Bemerkung Mereschkowskij: »Ein anderer Name von ihm [Tammuz] ist Herr der Unterwelt. Wenn die Rede von Tammuz ist, so bedeutet das Wort etura, »unterirdischer Schafstall«, dasselbe wie arallu, »Reich der Toten«, denn der Hirte Tammuz weidet nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten.« (Ebd. S. 205)

29–30 die roten Mörder und Verschwörer] Hier klingt die ägyptische Sage um Osiris an, der von seinem Bruder Set und seinen Mitverschwörern in eine Lade gesperrt und auf einem Fluss (vgl. Brunnen) ausgesetzt wird. Aber auch Esau, dessen stehender Beiname »der Rote« ist und der seinen Sohn Eliphaz veranlasste, Jaakob nachzustellen, zählt zu den »roten Verschwörern«.

- 571 32–33 Gott forderte vom Vater das Opfer des Sohnes] Bezieht sich auf Jaakobs Opfer-Versuchung; vgl. Textband I, S. 52f.
- 572 9 zweiundsiebzig Stunden] Die Besonderheit der Zahl 72 wurde S. 375^{30–33} beschrieben. Es ist auch die Zahl der Verschwörer um Set, die Osiris »in die Grube« bringen; vgl. Textband II, S. 993³¹ u. ö.
- 573 1–2 Rückkehr aus der Grube ins Vorige] Tatsächlich wird Joseph nicht mehr als der Gleiche aus der Grube steigen; äußerlich ist er ein Sklave ohne Namen, innerlich ist er geläutert.
- 9–10 Blut des Tieres angenommen . . . wie einst für das Blut des Sohnes.] Hier kommt der temporale Doppelsinn des »Einst« besonders tiefgründig zum Ausdruck. »Einst«, in der Geschichte Abrahams wurde das Blut des Tieres für das seines Sohnes Isaak angenommen (im Lichte dieser »Blutsvertauschung« sieht Joseph die Tränkung seiner Ketônnet mit dem Blut eines Böckleins durch seine Brüder: das Blut des Tiers soll für Jaakob das Blut seines Sohnes vertreten), so wie es typologisch auf das Blut des Gottessohnes, des »Lammes Gottes« vorausweist, das »einst« für die Erlösung der Menschen fließen wird.

Sechstes Hauptstück: Der Stein vor der Höhle

- 574 1–3 SECHSTES HAUPTSTÜCK: . . . Ismaeliter] Die Überschriften fehlen in Hs., doch ist der neue Abschnitt durch einen vergrößerten Absatzzwischenraum angedeutet.
- 4 Wiegetritt] Passgang (der Kamele).
- 5 von jenseits des Stromes] Vom Land östlich des Jordan.
- 13 wulstlippiger Knabe] Ein »Negerjunge mit Wulstlippen« ist Teil der Beschreibung eines ägyptischen Grabgemäldes (Tribut der Nubier) bei Mereschkowskij (Geheimnisse, S. 28). Inhaltlich passt die Beschreibung auf das im Kommentar zu S. 679³³ erwähnte Bild. Ferner verwahrte Thomas Mann in seinen Arbeitsmaterialien eine Zeichnung Junger Beduine von Else Linkenbach (TMA: Mat. 4/17).
- 18 Eidam] Schwiegersohn (veraltet).
- 21 im Mittag] Im Süden.

- 574 28 Wehrauchlandes] Siehe Glossar S. 1655, Eintrag »Punt«.
- 30 Westlande] Das Schluss-e scheint in Hs. gestrichen.
- 575 10–11 umfassenden Namen von Ismaelitern] Dies meint, dass »Ismaeliter« die umfassendere, »Midianiter« die speziellere Bezeichnung ist. Vgl. dazu Fischer: »Die jüdische Exegese [...] erklärt das Durcheinander von Midianitern und Ismaelitern in Gen 37,25–28 damit, daß nicht die Brüder Joseph verkauft hätten, sondern vielmehr die Midianiter ihn aus dem Brunnen gezogen (gestohlen; vde. Gen 40,15) und auf eigene Hand an die Ismaeliter verkauft hätten.« (Fischer 2002, S. 423) Dieser spezifisch jüdischen Version folgen bin Gorions *Joseph und seine Brüder* (S. 14) und natürlich auch der kritische Essay *Die Josephserzählung* (1921) des Frankfurter Rabbiners Jakob Horowitz, an den Thomas Mann am 11.6.1927 schreibt: »Ihre Aufstellungen fördern mich in jedem Fall, und oft werde ich ihnen wohl folgen. Ob ich es freilich über mich gewinnen werde, die, wie Sie selbst sagen, jedermann in Fleisch und Blut übergegangene, auch durch die bildende Kunst hundert mal befestigte Vorstellung zu durchbrechen, daß die Brüder selbst den Jungen verkauft haben und daß sie dem Vater das blutgetränkte Kleid schicken, um ihm weis zu machen, ein wildes Tier habe Josef zerrissen, es selbst aber besser wissen – das ist mir noch zweifelhaft. Ich habe immer die Identität der »Midianiter« mit den »Ismaeliten« angenommen und in der zweiten Bezeichnung immer nur eine Stammesbezeichnung gesehen: Der Trupp besteht aus Söhnen Ismaels, halben Ägyptern also.« (GKFA 23.1, 300) Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass bei bin Gorion die Ismaeliter Joseph an vier »Medanäer« veräußern, bevor diese ihn an Potiphar weiterverkaufen; vgl. *Joseph*, S. 23. Zu Horowitz siehe auch *Materialien und Dokumente* S. 1746–1751 u. 1752–1754.
- 21–22 keine Königs- und Staatskarawane] Benzinger: »Die großen Handelskarawanen, von denen uns die Inschriften usw. berichten, waren meist königliche; die eigentlichen Handeltreibenden, die Vermittler dieses Welthandels waren die Völker, welche die wichtigsten Punkte der Handelsstraßen beherrschten. Die Führer der

Karawanen waren Araberstämme der Steppe; die Ismaeliten (Gen 37,25; 39,1) und Midianiter, d.h. Minäer (Gen 37,28.36) werden in der ATl. Überlieferung als solche genannt.« (Archäologie, S. 157) Ferner: »Alle diese Handelsunternehmungen sind königliche, nicht solche von Privatleuten.« (Ebd. S. 159)

- 575 26 Gegenstände aus Glasfluß] Erzeugnisse aus geschmolzener Glasmasse. Mit Metalloxiden versetzt, ergaben sich bunt irisierende Farbwirkungen, die hauptsächlich für Schmuck (Glasperlen), aber auch für Gebrauchsgegenstände wie Becher ausgenutzt wurden.
- 27–28 Tragant] (Tragakanth) Weißes, gummiartiges Produkt, gewonnen aus der gleichnamigen Pflanze (griech: trag-akanthos, daher auch Bocksdorn genannt; vgl. Textband II, S. 815³³-816¹). »Der T. ist eine hornartig feste und starre, mehr zähe wie spröde Masse, erst nach vorhergegangener Erwärmung pulverisierbar. Seine Substanz enthält wenig eigentliches, in Wasser lösliches Gummi, sondern hauptsächlich Bassorin, einen Stoff, der im Wasser nur zu einer großen Menge Schleim aufquillt, welcher ausgetrocknet wieder die unveränderte Tragantmasse ist. Der Tragantschleim gibt demnach ein gutes Bindemittel ab und findet vielseitige Benutzung zu Pastillen und Konditoreiwaren, zum Verdicken von Druckfarben, Anfertigung von Tuschfarben, in der Wassermalerei, zur Bereitung bildsamer Massen für Abdrücke u. dgl., auch zum Appretieren von Zeugen. Teige aus Tragantschleim und Kreide, Bleiweiß u. dgl. können zu vielerlei Zwecken der Bildnerei gebraucht werden und bilden nach dem Trocknen außerordentlich harte Massen.« (Merck's Warenlexikon, 3. Aufl. 1884, Eintrag »Tragant«) Nach neueren Übertragungen führten die Ismaeliter in Gen 37,25 auch Tragant mit sich.

28 Weihrauch, Gummi und Ladanumharz] Vgl. Jeremias: »Die Minäer hatten seit ca. 2000 in Südarabien ein blühendes Staatswesen und besaßen in Nordwestarabien große Handelsemporien. [...] Sie vermittelten den Handel zwischen Südarabien und Ägypten und (auf der Straße über Gaza) mit dem Westlande und Babylonien. Hier bringen sie nek'ôt (Gummi? [Mastix] [...]) und zeri (Weihrauch?)

und lôṭ (Ladanum? Myrrhe?).« (Das Alte Testament, S. 333f.) Dies sind die üblichen Übersetzungen für Gen 37,25. Ladanum oder Ladanharz ist eine Art Balsam, der aus den Blättern verschiedener im Nahen Osten vorkommender Zistrosenarten hergestellt wird.

576 1-2 Nord-Süd-Straße ... Gebirgskamme] Vgl. Benzinger: »Der Kamm des Gebirges bildet in physischer wie in kultureller Beziehung das Zentrum des Landes. Auf ihm lagen fast alle wichtigeren Städte: Hebron, Bethlehem, Jerusalem, Betel, Sichem, Samaria, Nazaret. Ihm entlang zog sich auch die Hauptstraße für den Binnenverkehr. Diese sonderbare Erscheinung ist in der Oberflächenform begründet: Straßen in nordsüdlicher Richtung konnten nur auf dem Kamm oder in der Ebene, nicht aber dem Ost- oder Westabhang entlang laufen, weil da die zahlreichen tiefen Wâdi's nur mit großen Schwierigkeiten überschritten werden konnten.« (Archäologie, S. 13f.)

3-6 Gaza ... Durchgangsheimat.] Benzinger: »Um dieselbe Zeit [11. Jh.] hat das Reich der Minäer in Südarabien den Handel aus dem fernen Indien mit Ägypten und der Mittelmeerküste fast monopolisiert; in ihrer nordarabischen Provinz Musri haben sie einen Stützpunkt für den Handel nach den Gestaden des Mittelmeers, wo Gaza ihre Handelsstation ist, und nach Damaskus im Norden.« (Archäologie, S. 157f.)

4 nördlich und östlich zu halten] Zwar ein Umweg nach Gaza von Dotan aus, doch trifft man von dort bald auf die bequeme Heer- und Handelsstraße, die von Sichem über Beth-San nach Megiddo und zur Küste führt, was den kürzeren, aber beschwerlicheren Weg über den Gebirgskamm via Jerusalem, Hebron und Beer-scheba aufwiegt.

577 5 Eiferwasser] Bildung analog zum biblischen »Haderwasser«; vgl. den Kommentar zu S. 552¹². Hier ist das Wasser als permanentes Streitobjekt in Wüstengebieten gemeint, wovon in Gen 26,19-21 berichtet wird.

578 9-10 Ist dir dein Ort natürlich] Der Alte denkt an Ea-Oannes, den Gott der Wassertiefe (vgl. Textband I, S. 218²⁹⁻³⁰), oder den lokalen Brunnengeist.

- 578 13 »Mutter! Erlöse den Sohn!«] Joseph sieht sich in seiner unterweltlichen Grube wiederum in der Rolle des Dumuzi-Tammuz, der durch Ishtar, die sich in das Totenreich hinabbeigt, »erlöst« wird.
- 579 8 »Ich liege in Banden.«] Wie an anderen Stellen der Joseph-Tetralogie offenbar eine Anspielung auf Luthers Choral *Christ lag in Todesbanden*.
- 580 19–20 *Amulett ... Huldstein*] Als Geschenke Jaakobs erwähnt in Textband I, S. 450⁵⁻⁶. Joseph trug es schon zu Beginn der Erzählung (vgl. S. 71). Das Amulett ist Gegenstand der jüdischen Überlieferung. Nachdem Joseph nackt an die Ismaeliten verkauft war, fährt bin Gorion in der Erzählung fort: »Der Herr sprach: Solch ein Gerechter soll unbekleidet unter Menschen einhergehen? Joseph aber hatte ein Amulet, das er stets auf dem Halse trug. Der Herr ließ den Engel Gabriel herniederfahren, und der zog aus dem Amulet ein Gewand hervor und hüllte Joseph darein.« (*Sagen. Die zwölf Stämme*, S. 125f.)
- 29–30 *Geist des verwehrlosten Brunnens*] Jeremias verweist auf einen kanaanäischen Aberglauben, wonach »Brunnen und Zisterne als Sitz der Dämonen« gelten (*Das Alte Testament*, S. 330, Anm. 5). Damit sind sie lokale Ausprägungen des fischleibigen »Gott[es] der Wassertiefe« (Textband I, S. 218³⁰) Ea-Oannes gemeint, der Jaakob die Stelle des zu grabenden Brunnens angezeigt hatte.
- 581 16 *Hafen*] Oberdt: Topf, Becher; heute nur noch im dialektalen Gebrauch verwendet (z. B. im bayer. »Haferl«). In einer bestimmten Bedeutung hat sich das Wort jedoch auch nach Norddeutschland verbreitet, nämlich als Gefäß, in dem Milch zum Rahmen aufbewahrt wird (vgl. DWb 10, Sp. 120).
- 19 *wie einem Säugling*] Der »wiedergeborene« Joseph erhält, wie die ebenfalls wiedererstandenen göttlichen Vorbilder Dumuzi-Tammuz, Osiris, Adonis und Attis Züge eines Wickelkindes: Er kommt »nackt und besudelt aus der Tiefe wie aus Mutterleib und ist gleichsam zweimal geboren« (Textband I, S. 582³⁰⁻³¹); vgl. auch den nachfolgenden Kommentar. Man beachte den Unterschied zwischen »wiedergeboren« und »wiedererstanden«. So ist etwa Osiris

genau genommen nicht als Kind »wiedergeboren«, aber doch wie ein Säugling und ein Leichnam »gewickelt« (vgl. S. 416²³). Das Wickelband liefert hier gleichsam die Verbindung zwischen Tod und (Wieder-)Geburt.

- 581 33 Findling] Vgl. Karl Kerényi, *Das Urkind*: »Das göttliche Kind ist meistens ein verlassenes Findelkind. Oft wird es von außerordentlichen Gefahren bedroht: von Verschlungenwerden wie Zeus, Zerrissenwerden wie Dionysos.« (In: Jung/Kerényi, *Mythologie*, S. 39.)
- 582 12 Umringung] Fluidum oder Aura; eine besonders starke Aura wird in der bildenden Kunst durch den Heiligenschein (Nimbus) angedeutet.
- 14 jugendblöde] Vgl. den Kommentar zu S. 33⁸.
- 18 Steine lesen und Keile schreiben] Vgl. Textband I, S. 436²⁴. Die akkadische Keilschrift wurde in weiche Tontafeln eingeritzt, die sich entweder luftgetrocknet erhalten haben oder indem sie zufällig, etwa bei einem Palastbrand, gehärtet wurden.
- 583 9 auf des Alten Geheiß] Hs.: »nach des Alten Geheiß«.
- 12 Anschlägen] In einer älteren Bedeutung: Pläne, Absichten, Vorhaben (vgl. DWb 1, Sp. 440).
- 584 12 auch wieder seine Verzögerung] Hs.: »auch wieder |heimlich|^o seine Verzögerung«.
- 19 sachliche Darstellung] Das ist natürlich Ironie, durch die sich Thomas Mann von seinem auktorialen Erzähler distanziert, der den Roman als Sachbuch ausgeben möchte.
- 29 Brettspiel in reinem Abbilde vor Augen führt.] Der Autor mag hier an die »Zwickmühle« beim Mühlespiel gedacht haben, ein Wort, das er (als Anachronismus?) konsequent zugunsten von »Zwicklage« vermeidet.
- 586 25–26 heraufangelte ... Netz, worin man sie fischte und finge:] Wiederum eine Fisch-Anspielung (vgl. Textband I, S. 580^{29–30}). Im Hintergrund stehen die Geschichte des Propheten Jonas, der ebenfalls drei Tage im Bauch des Walfisches verbrachte (vgl. Jonas 2,1), die Fischer-Motivik (Petrus) im Neuen Testament sowie die Fisch-Symbolik (Ichthys) im Urchristentum.

- 587 10 Der Verkauf] Die Überschrift fehlt in Hs.
 22 drei Steinwürfe] Als Längenmaß nicht in der Vorantike bezeugt; Lk 22,41 wird mit diesem Wort eine Länge von etwa 50 Meter übersetzt. Während es den »Steinwurf« im Skandinavischen (norw.: »steinkast«; schwed.: »stenkast«) tatsächlich als Längenmaß gab, ist er im Deutschen wohl nie über eine Redewendung bzw. eine nicht genau festgelegte Länge hinausgekommen.
- 588 18–19 wir mußten etwas nachgeben den Läuften] Die Idee des Zeitwandels: dass Gott mit den Menschen über das bisher Geläufige »hinauswill«, das nun ins »Überständige« (vgl. den Kommentar zu S. 454₃) versinkt, gehört zu den Grundideen der *Joseph-Romane*. Hier aber erhält der Prozess der »Humanisierung« bisheriger religiöser Bestände ein ironisches Vorzeichen, da Juda nicht mit dem Herzen auf der Seite des Neuen steht, sondern ihm nur widerwillig unumgängliche Zugeständnisse macht. Dadurch tritt Humanisierung, tritt das Neue nur scheinhaft in Kraft, ist es nur eine modern verschleierte Form alter Brutalität, deren Fortsetzung mit anderen – eben ökonomischen – Mitteln (Verkauf des Bruders statt dessen Tötung).
 21–22 das von Lied und Läuften!] Hs.: »das zwischen Lied und Läuften!«
- 589 10 Juda] Hs. irrtümlich: »Ruben«.
 13 es hält wohl] Hs.: »es hält es wohl«.
 30 Der Fahrenden Ahnherr] Ismael; vgl. Textband I, S. 148.
- 590 1 nicht wurzellos war der Vorgang] Vorbild ist Abrahams Verstoßung der Hagar und ihres Sohnes Ismael. Sie wurden buchstäblich »in die Wüste geschickt« (vgl. Gen 21,14).
- 591 19 Staub-Abubu] Staub-Zyklon, Sandsturm; vgl. den Kommentar zu S. 406²⁰.
 32 Sebulun] Hs.: »Sebulon«; so auch im Folgenden.
- 592 13 zu tun hätten.] Hs.: »zu tun hätten?«
 27 milchweißen Blatt-Tragant] Siehe den Kommentar zu S. 575^{27–28}.
- 593 2 Nebelfremde] Vgl. Textband I, S. 588³².
 3 weit im Raum und damit auch in der Zeit] Dieser Zusammenhang ist

trivial; nicht trivial hingegen ist – 4000 Jahre vor Einstein und Minkowski – die altorientalische Lehre von der Wesensgleichheit von Zeit und Raum. Als eines der Axiome sumerischer Weltenlehre führt Jeremias an: »Der Kreislaufcharakter des Kosmos ergibt die Parallelität aller Zeit- und Raumgrößen. Raum und Zeit sind identisch.« (Geisteskultur, S. 25) Dies schlägt sich in der Messung von Raum und Zeit nieder: »Der Raum muß dieselbe Teilung haben wie die Zeit.« (Ebd. S. 31) Und nicht nur dieselbe Teilung: Ein Pendel der Länge der Gudea-Elle ist sowohl ein Längen- als auch ein Zeitmaß; vgl. Textband I, S. 378²³⁻²⁵ mit Kommentar. Natürlich wird Thomas Mann hier auch wieder den berühmten Parsifal-Vers im Auge gehabt haben; vgl. den Kommentar zu S. 379¹⁻².

594 28 Freite] Brautwerbung.

595 23 wahrhaft] Hs.: »wahrhaftig«.

596 3 wahr«, fiel] Hs.: »wahr!«
fiel«.

8 lebendiges Wasser bergen oder gesammeltes] Während ein Brunnen fließendes Wasser enthält, speichert eine Zisterne gesammeltes Regenwasser. Vgl. auch den Kommentar zu S. 63²²⁻²³.

597 25 wurde aber] Hs.: »dabei aber wurde allmählich«.

29 Schelm] Joseph wird hier und im Folgenden als Schelm und Trickster in den Spuren des Hermes gezeichnet, in dessen Rolle er im Verlauf des Romans, den Thomas Mann selbst als eine Art Schelmenroman charakterisiert hat (z. B. im Brief an Kerényi vom 18.2.1941; TM/Kerényi, 98), immer mehr hineinwächst, gipfelnd im Kapitel Vom schelmischen Diener des letzten Romans.

598 29–30 dieses Hundejungen] Nach DWb 10, Sp. 1921 ist ein Hundejunge ein »junge der die wartung der hunde besorgt; bei den jägern name des lehrlings während des ersten jahres seiner lehrzeit. auch als ausdruck der verachtung«. Vgl. auch den Kommentar zu S. 468¹⁷⁻¹⁸.

599 15 Bankert] (lat.: »spurius«) Nicht anerkannter Sohn, Bastard.

15–16 Schilfgewächs wilder Zeugung] Gemahnt an Bachofens Entwicklungsstufe des regellosen Hetärismus: »Keinem einzelnen Manne ausschließlich verbunden, brachten die Weiber nur spurii

[uneheliche Kinder] zur Welt. [...] Jener frühere Zustand hat in dem Sumpfkult seinen Ausdruck. («Mutterrecht, S. 194; vgl. auch den Kommentar zu S. 535³³ und die nachfolgende Bezeichnung »Sumpfsöhnchen«, S. 599¹⁸.) Aus Sicht der abrahamitischen Religion ist der kanaanäische Baal-Astarte-Kult ein solcher Hetärismus.

600 1 Schilfkneben] In den Augen der mit ägyptischer Kultur in Berührung gekommenen Midianiter ist »Schilfknebe« kein Schimpfwort, sondern deutet auf den Gott Horus, den Isis, um ihn vor Seth zu schützen, im Schilfdickicht von Chemmis aufgezogen hat. Ganz von der ägyptischen Vorstellungswelt beeinflusst ist auch die Legitimierung der israelitischen Erlöserfigur des Moses als göttliches Findelkind und »Binsenknabe[]« (Textband I, S. 602²⁸). Es liegt wohl nicht nur an der in Ägypten geschätzten Schreibkunst, sondern auch an den göttlichen Zeichen (Findelkind, »Sumpfknebe«, »Binsenkind«), dass der alte Midianiter Joseph so sehr schätzt: »Es gibt Länder, wo dies Binsenkind über euch gesetzt wäre« (S. 600¹¹). Bachofen widmet den »Binsenknaben« (pueri iuncini; vgl. auch Textband I, S. 602²⁸) als interkulturelle Natursymbole in *Urreligion* ein ganzes Kapitel (Bd. 1, S. 424–436).

5 Götter schreiben die Namen der Könige auf Bäume] Bezieht sich auf Abb. 171 in Erman/Ranke: »Ramses II. sitzt vor dem heiligen Baum, auf dem die Götter seinen Namen verewigen« (*Ägypten*, S. 396). Einer der Götter ist der ibisköpfige Thot, die andere Seschat, »die Herrin der Schrift, die Beherrscherin des Bücherhauses« (ebd. S. 397). Vgl. die Abb. hier S. 913.

9–10 der Schreiber aus dem Bücherhaus, er regiert selbst] Zitiert die Worte des alten Weisen Duauf, Sohn des Cheti, nach Erman/Ranke: »Sieh, es gibt keinen Stand, der nicht regiert würde, – nur der Gelehrte, der regiert selbst.« (*Ägypten*, S. 374) Als Schreiber hat also Joseph die Chance, sich selbst zu regieren.

601 7 »Nimm ihn zum Geschenk«] Vgl. den Kommentar zu S. 115²¹.

18 Dreißig Silberlinge verlangte Juda] Diese Summe erhält Judas (man beachte die Namensähnlichkeit) für den Verrat Jesu an die Ho-



»Ramses II. sitzt vor dem heiligen Baum,
auf dem die Götter seinen Namen verewigen« (Erman/Ranke, *Aegypten*,
S. 396, Abb. 171; vgl. den Kommentar zu S. 600s.)

hepriester (vgl. Mt 26,15). Joseph wird schließlich für zwanzig Silberlinge verkauft (so auch in Gen 37,28); damit hat er zwei Drittel göttlichen Wertes – wie auch Gilgamesch (»Zwei Drittel an ihm sind Gott, ein Drittel an ihm ist Mensch«, 1. Tafel; Ungnad, *Religion*, S. 68). Auch die außergewöhnliche Schönheit verbindet Joseph mit Gilgamesch; vgl. Textband I, S. 260²⁵⁻²⁶. Nach Ex 21,32 beträgt die Entschädigung für die Verletzung eines Sklaven 30 Silberstücke. Die deutlichste Anspielung auf Judas Ischarioth ist der Kuss, den Juda dem Joseph gibt, um dem Midianiter zu zeigen, wie viel er ihm wert ist. Der Vergleich des alttestamentlichen Juda mit dem neutestamentlichen Judas stammt von Emil Bock. Thomas Mann hat die entsprechende Passage seines Aufsatzes *Joseph und seine Brüder* (TMA: Mat. 4a/52, S. 329) unterstrichen und mit Ausrufezeichen versehen.

602 17–18 nach leichterm babylonischen Gewicht] Der babylonische Sche-

kel beträgt 8,41 Gramm (vgl. Benzinger, *Archäologie*, S. 195; vgl. auch den Kommentar zu S. 115²²), der phönizische dagegen 14,55 Gramm (vgl. Benzinger, *Archäologie*, S. 197 u. 200).

- 602 31–32 schlachteten ein Lamm] Zum Brauch des Vertragsopfers vgl. den Kommentar zu S. 344^{13–14}.
- 603 9–10 und er aß von dem Lamm, dessen Blut für das seine stehen sollte.] Wiederum eine typologische Anspielung auf Jesus beim letzten Abendmahl.
- 20 »Münze«] Die Anführungszeichen verweisen auf uneigentliche Rede, denn Münzen mit Prägung waren zumal in der Zeit, in der Thomas Mann die *Joseph-Romane* ansiedelt, noch nicht üblich. Bezahlt wurde meist in Waren gleichen Wertes (Tauschhandel), wie es im Folgenden geschildert wird. Edelmetalle (meist Silber, aber auch Gold und Kupfer) dienten in der Regel nur als Wertmesser, die allenfalls bei großen Geschäften zum Einsatz kamen.
- 33–604.1 Messer aus Kupfer] Eisen erscheint erst im 12. Jahrhundert v. Chr. in Palästina (vgl. Benzinger, *Archäologie*, S. 54).
- 604 1 Flint] Feuerstein.
- 19 »Zieht ja nicht im Innern«] Die Brüder möchten vermeiden, dass die Midianiter mit Joseph an Jaakobs Wohnort vorbeiziehen.
- 24 am Fuße des Baumgartens] Am Fuße des Karmel-Gebirges; nach einer umstrittenen Etymologie leitet sich der Name von »kerem el« (Baum- oder Weingarten Gottes) her (vgl. Benzinger, *Archäologie*, S. 109). Dazu Thomas Mann an Helen T. Lowe-Porter, 30.3.1937: »Die ›Berge Baumgarten‹ sind das Karmel-Gebirge, deren Name hebräisch Kirmil lautet.« (DüD II, 203)
- 25 Saum des Landes] Die Küste (vgl. »Küstensaum«; Textband II, S. 713²⁹).
- 605 5 Ruben kommt zur Höhle] Die Überschrift fehlt in Hs.; der Abschnittsbeginn ist durch einen vergrößerten Leerraum angedeutet. Die Bezeichnung des Brunnens als Höhle verstärkt dessen Grabcharakter; wie Ruben zum leeren Brunnen, so kommen auch die Frauen zur leeren Grabhöhle Christi.
- 607 7 auf seinen Stab gestützt] Natürlich handelt es sich hier wieder um

den »Mann auf dem Felde« (vgl. Textband I, S. 519-532) in seiner Doppelgestalt als Engel und Hermes. Dessen Attribute (Reisemantel, Stab), die ihn als Wegführer ausweisen, trägt er auch hier.

607 16 Blähhsal] Vgl. den Kommentar zu S. 520²⁴⁻²⁵.

608 7 Des Ortes, ja.] Der Engel schwindelt nicht, er ist tatsächlich vom »Ort«, denn »Ort« oder »Stätte« ist die Bedeutung des hebräischen Wortes *makom*; zugleich ist dies ein Beiname Gottes (vgl. Textband I, S. 407¹⁶ mit Kommentar). Somit steht in der Rede des Engels »Ort« für »Himmel«. Richtig amüsant wird diese Doppeldeutigkeit S. 610⁴⁻⁷, 610²⁹ und 611¹⁰.

28 wenn Erquickung kommen soll aus dem Brunnen] Spielt an auf die »Erquickung« durch die Lehre Jesu nach dessen Auferstehung.

609 4-5 Das Weizenkorn beispielsweise] Zum wiederholten Male erfolgt hier und im weiteren Verlauf des Kapitels (u. a. S. 612⁵⁻⁹) der Verweis auf Joh 12,24 (vgl. S. 308¹⁻² mit Kommentar). Im Kontext des Kapitels steht das Weizenkorn-Gleichnis für Wiedergeburt (babylonisch) und Wiederauferstehung (christlich).

13-14 dahinschießend Wasser] Vgl. S. 280³⁰ u. ö.

14-21 Erwartung ... Verheißung ... Erfüllung] Der Engel pflanzt – immer noch im Hinblick auf den Tod Christi – Ruben messianisches Gedankengut ein.

26 versuchsweise und vorläufig] Siehe den Kommentar zu S. 610¹⁰⁻¹¹.

31 hinweghebst] Möglicherweise unter Berücksichtigung von Mt 4,10 in Luthers Wortlaut geschrieben (»Heb dich weg von mir, Satan!«).

610 4 »Rühre mich nicht an!«] Das berühmte »Noli me tangere« (Joh 20,17), das wiederum in den Kontext der Auferstehung Christi gehört.

10-11 zur Übung hier sitzen und wachen] Der Engel »übt« für die Auferstehung Christi (vgl. Mt 28,2).

18-19 »Die Grube ist leer, wenn ihr kommt.«] Der Plural bezieht sich ganz allgemein auf die Menschen bei der zukünftigen Auferstehung Christi. »Die Grube ist leer« spielt an auf das traditionelle, vielfach variierte Osterlied »Das Grab ist leer, der Held erwacht, der Heiland ist erstanden!«.

- 610 23 noch etwas bei Kräften] ED: »noch etwa bei Kräften«; hier nach Hs. korrigiert.
- 611 3–4 brachen aus ihm] Hs.: »brachen offen aus ihm«.
 9 gestohlen und tot?] An Jakob Horowitz, 11.6.1927: »Was das ›gestohlen‹ betrifft, so läßt sich wohl hören, daß er dem gefühlvollen Alten auf schändliche Art entwandt, gestohlen worden ist – und außerdem neige ich wirklich dazu, mit dem von Mythologie freilich allzu besessenen Jeremias in dem ›gestohlen‹ ein mythisch-unterweltliches Motivwort zu sehen, wie ich denn allgemein den konsequenten Eifer nicht ganz begreife, mit dem Sie jede Möglichkeit derartigen Einflusses auf die Erzählung abzuwehren und sie literarisch zu isolieren suchen.« (Br. I, 271)
- 612 17 klarzumachen] In Hs. ist »zu« gestrichen.
 21–29 Ich sah einen Jüngling ... geworden ist.]) Was Thomas Mann hier den Engel beschreiben läßt, ist die Einweihung in die römischen Mithras-Mysterien. Da muss der Initiand in eine Grube steigen, über der ein Stier geschlachtet wird. Mit dessen Blut bespritzt, tritt er dann als Eingeweihter, also »göttlich« und »unsterblich« geworden, wieder hervor. Weiter unten nimmt der Engel ja auch auf diese Geschichte ›des berieselten Jünglings‹ als ein »Spiel und Fest« (S. 6137–8) Bezug. Gemäß diesem Initiationsritual verläuft Josephs Schicksalsweg – im doppelten Kursus von Tod und Auferstehung (»das Leben des Menschen läuft mehrmals um [...], bis er geworden ist«; S. 61227–29): Mit Myrtenkranz und Ketōnet (S. 51515–17) näherte er sich seinem ›Grab‹, die Brüder tränkten die Reste des Kleides im Blut des Opferlamms, nach seiner Errettung aus dem Brunnen (Auferstehung) folgt die erste »Haupterhebung«, die ihn schließlich ein zweites Mal zu Grabe bringt, in den ägyptischen Kerker. Seine neuerliche Auferstehung wird ihn als Regent über Ägypten noch größer machen. Da die Pharaonen ihrem Selbstverständnis nach Götter sind, ist Joseph dann de facto Gott oder mindestens, gemäß seinem Entrückungs-Traum, Metatron.
- 613 1–2 neu bekleiden. Das kann auch Gott.] So in Gen 3,21, wo Gott Adam und Eva nach dem Sündenfall mit Fellkleidern versieht.

613 4 Gott kann sogar überkleiden] Spielt auf 2 Kor 5,2-4 an, wo »Entkleidung« metaphorisch für den Tod und »Überkleidung« für das ewige Leben steht.

7-8 diese Geschichte hier bloß ein Spiel und Fest] Überdeutlich ist die Parallele zum Mysterium von Tod und Auferstehung Christi, auf das die Josephs-Geschichte anspielt. Davon leitet sich das religiöse Festspiel her, insbesondere das Passions- und Osterspiel, sowie dessen Erneuerung durch Richard Wagners Festspiel-Konzept. Namentlich das »Bühnenweihfestspiel« Parsifal, das auch ein Osterspiel ist, steht hier Pate.

15-16 wie diese ganze Geschichte im Werden ist] Das kann sich sowohl auf die Josephs-Geschichte als auch auf die ganze, in ihr typologisch-symbolisch antizipierte Heilsgeschichte beziehen.

23 Barke des Mondes] Der Engel spielt auf die Neumond-Barke als Symbol des Wiedererstehens an; vgl. den Kommentar zu S. 356s.

27 den Weg seiner Brüder bahnt!] Gemeint ist der Mond und seine »Brüder«, die Gestirne und Sternbilder. Es handelt sich hier um ein Zitat aus dem Mond-Hymnus von Ur: »Gewaltiger Anführer, dessen tiefes Inneres kein Gott durchschaut; hurtiger, dessen Knie nicht ermatten, der bahnt den Weg der Götter, seiner Brüder.« (Zit. nach Jeremias, *Das Alte Testament*, S. 267) Die Verbindung der zwölf Jakobssöhne mit den zwölf Tierkreiszeichen besonders beim Jakobssegen ist frühbiblisch, von späteren Bearbeitern jedoch aus Unkenntnis zum Teil herausredigiert (siehe auch Glossar unter den Namen der Söhne). Dieser Gedanke wird in Textband II, S. 1034³⁻⁴ wiederaufgenommen, wobei die Formulierung »Weg der Götter, meiner Brüder« auch die Göttlichkeit der Gestirne ausdrückt.

27-28 Anspielungen geschehen im Himmel und auf Erden unausgesetzt.] Und diese Anspielungen – auf Gewesenes und Kommendes, Verwandlungen des Menschlichen ins Göttliche und des Göttlichen ins Menschliche gemäß der »rollenden Sphäre«, wechselseitige Spiegelungen des Himmlischen (Astral) im Irdischen und des Irdischen im Himmlischen, Wiederholungen mythischer Ur-

prägungen und typologische Vorwegnahmen späterer Ereignisse – sind ein durchgehendes Leitmotiv der *Joseph*-Romane.

614 9 *Der Eidschwur*] Die Überschrift fehlt in Hs., doch ist der Beginn des Unterkapitels durch ein Spatium gekennzeichnet.

11 *von den Augen*] Hs.: »von Augen«.

13 »Der Knabe ist fort. Wo soll ich hin?«] (*Fast*) wörtlich nach Gen 37,30; vgl. *Materialien und Dokumente* S. 1813.

615 4 *untertreten*] (*veraltet*) Unter die Füße treten, unterdrücken.

4 *den Joseph stehen*] Wie man später die Jünger Jesu verdächtigen wird, den Leichnam Jesu gestohlen zu haben.

11 *aus allem Gesichtskreis*] Wiederaufnahme von Textband I, S. 589. 29–30 *Hätschelhans*] Diesen Kosenamen gebrauchte Goethes Mutter für ihren Sohn. Thomas Mann war mit der Vita Goethes sehr vertraut. Noch vor Beendigung der *Joseph*-Tetralogie schrieb er seinen Goethe-Roman *Lotte in Weimar* (zu Manns Goethe-Rezeption siehe Schröter 2005, S. 119ff.). Thomas Manns *Joseph und Goethe* teilen das Los von »Glückskindern«. Beide verlassen ihre Heimat und machen in der Fremde (wenn man das Fürstentum Weimar aus Frankfurter Sicht so bezeichnen darf) Karriere; beide, die literarische Figur und der Literat, werden zu Ministern und engen Vertrauten eines Regenten.

616 10 *der Löwe*] Knüpft an den Beginn der *Geschichten Jaakobs* an; vgl. Textband I, S. 27.

11 *auf dem Felde betreten*] »Betreten« hier im Sinne von: erwischen, ertappen, festhalten (vgl. DWb 1, Sp. 1713).

617 11 *von der Furcht Jaakobs*] Als Genitivus objectivus zu verstehen: von der Furcht vor Jaakob.

618 4 *Jaakob*] Hs.: »Jakob«.

8 *verziehen*] Hier: verzögern, hinauszögern.

619 31 *Sins Tochter*] Ischtar galt als Tochter des Mondgottes Sin (vgl. Meissner, *Babylonien II*, S. 26). Ihr zu Ehren gab es die Tempelprostitution.

31–32 *den Bogen nehmen*] Entwaffnen (vgl. »den Degen übergeben«); die übertragene Bedeutung (»die Mannheit nehmen«) gibt der Autor selbst.

620 2–3 weder leben noch sterben] Der Fluch greift das Ahasver-Motiv auf.

Siebentes Hauptstück: Der Zerrissene

621 1 SIEBENTES HAUPTSTÜCK: Der Zerrissene] Fehlt in Hs.; dagegen ist die Kapitelüberschrift *Jaakob trägt Leid um Joseph* von Thomas Mann mit Bleistift am Rand notiert. Diese Beschriftung betitelte den Vorabdruck des Kapitels in der *Neuen Rundschau*, Jg. 45, Heft 1, Jan. 1934, S. 16–42.

1 Der Zerrissene] Das Wort bezieht sich zunächst auf Joseph, den vermeintlich »Zerrissene[n]« (vgl. Textband I, S. 627²⁸) einschließlich seiner mythischen ›Verwandten‹: Tammuz, Osiris und Dionyseus Zagreus. Insbesondere ist »der Zerrissene« ein Beiname des Tammuz. Vgl. die Kommentare zu S. X^{22–23} und S. 40^{23–25}. Aber auch Jaakob ist als solcher charakterisiert. Sowohl seine Kleider (vgl. Textband I, S. 623^{24–25}) als auch seine Seele und sein Herz sind »zerrissen« (S. 630^{23–24} u. S. 644²⁵).

2 *Jaakob trägt Leid um Joseph*] Besonders das erste Kapitel ist als Kontrafaktur zum Buch Hiob gestaltet. Dies hat der Autor selbst bekannt. An Harry Slochower schreibt er am 25.11.1951: »[...] recht vielen Dank für den vortrefflichen Aufsatz über Hiob! Er [...] erinnerte mich sehr merkwürdig an die Zeit, als ich am ›Joseph‹ schrieb, besonders an die Abschnitte, die Jaakobs Jammer um den ›Zerrissenen‹ schildern und ja eine Art von Hiob-Uebertragung sind, wobei Eliezer etwas die Rolle der ›Freunde‹ spielt.« (DüD II, 340) Die Bezüge werden im Folgenden detailliert nachgewiesen. Wahrscheinlich wurde Thomas Mann durch Hempels Hiob-Interpretation (*Gott und Mensch*, v. a. S. 200f.) zu der Darstellung Jaakobs als Hiob angeregt (die entsprechenden Passagen sind mit Bleistift angestrichen). In diesem Kontext zu erwähnen ist ferner der 1930 erschienene Roman *Hiob* von Joseph Roth, von dem Thomas Mann freilich nicht besonders viel hielt.

3 Ist Zeichen milder denn Wort?] Rückbezug auf die Worte Jehudas in Textband I, S. 617^{14–15}.

622 24 härenen Hause] Siehe den Kommentar zu S. 122^{21–22}.

- 622 32 die Sicheimitin Buna, Schimeons Gespons] Siehe den Kommentar zu S. 1617⁹. Gespons (zurückgehend auf lat. »sponsus«: der Verlobte): heute veraltet und nur noch scherzhaft verwendet für Gatte, Gattin.
- 33 die sogenannte Enkelin Ebers] Siehe den Kommentar zu S. 1616²⁸.
- 623 9–10 eine Art von Sperrkrampf und ... Verstockung] »Sperrkrampf« (Stupor) und »Verstockung« (Mutismus) gehören in das Erscheinungsbild der Katatonie. Hierbei handelt es sich um einen Überbegriff über psychomotorische Dysregulationen, die bei Psychosen, aber auch bei schwerem seelischen Leid (Depression) auftreten können.
- 624 2–3 und sich völlig entblößte.] Vgl. Ijob 1,20–21: »Da stund Hiob auf und zerriß sein Kleid und raufte sein Haupt und fiel auf die Erde und betete an Und sprach: Ich bin nackt von meiner Mutter Leib kommen, nackt werde ich wieder dahinfahren.« Die »Hiobsbotschaft« von Josephs vermeintlichem Tod ist in der Tat nach dem Buch Hiob gestaltet. So ist der folgende Dialog zwischen Jaakob und Eliezer orientiert am Zwiegespräch zwischen Hiob und Eliphas, das freilich nicht diese Drastik aufweist.
- 28 wie ein Schafbock zu blöken] Anspielung auf Isaaks Regression im Kapitel Urgeblök.
- 625 18 seine seltsam unpersönliche Verfassung] Das spielt auf die »nach hinten offenstehende« Identität Eliezers an, der weniger eine individuelle als eine »stehende« Figur ist, die in der Patriarchengeschichte quasi als »Einrichtung« immer wiederkehrt. Vgl. dazu vor allem die Kommentare zu S. 70³¹–71¹ u. S. 72¹–2. Eliezers »eigentümlich weitläufiges Selbstgefühl« (Textband I, S. 625¹⁹), das sich eben nicht auf seine jetzige Individualität und Situation beschränkt, sondern sich in der Weite seiner »Reinkarnationen« verläuft, erklärt sein »Phlegma« (S. 625²⁰) gegenüber dem vermeintlichen Tod Josephs, der für ihn gewissermaßen ein sich wiederholendes, immer wieder reaktualisiertes mythisches Ereignis darstellt.
- 30 mit Asche bestreut] Zu diesem Trauerbrauch siehe Anm. S. 628¹⁹.

- 625 32 mit Schwären und Aussatz geschlagen] Ijob 2,7: »Da fuhr Satan aus vom Angesicht des Herrn und schlug Hiob mit bösen Schwären von der Fußsohle an bis auf seine Scheitel.«
- 626 23 die Kundgebung] Hs.: »die bewußte, auf das Gefühl und Gewissen des Sehend-Unsichtbaren zielende Kundgebung«.
31–32 notdürftiges Schattendach] Hs.: »notdürftig Schattendach«.
- 627 8 »Hochrot und geschwollen«] Vgl. Ijob 16,16: »Mein Antlitz ist geschwollen von Weinen, und meine Augenlider sind verdunkelt«. Gleichzeitig gibt es hier einen Rückbezug auf die Schilderung der zornigen Brüder nach Josephs Garbentraum: »hochrot die Gesichter, hoch aufgeschwollen die Adern an ihren Stirnen« (Textband I, S. 491^{27–28}). Das Bibelzitat fand Thomas Mann bei Muckle (Geist, S. 528) und merkte am Rande an: »Jaakobs Trauer«.
13 Schon Noah sollte, alten Liedern zufolge] Thomas Mann zitiert den »Noah« des Gilgamesch-Epos, Utnapischtim, der von der Sintflut erzählt: »Tief gebeugt setzte ich mich weinend hin, / Über mein Antlitz gehen nieder meine Tränen.« (Tafel 11, V. 136f. nach Ungnad, Religion, S. 106; dort V. 137f.) Vgl. auch die Tammuz-Adonisklage »Wir setzen uns mit Tränen nieder« (Textband I, S. 427¹³ mit Kommentar).
- 16–17 Wortgefüge der Klage] Jaakob verwendet für seine Klage bereits »vorgeprägte«, »vorgeschriebene« Formulierungen, wie der Erzähler im Folgenden in immer neuen Anläufen betont. Auch und gerade in seiner tiefsten Verzweiflung empfindet Jaakob »Segen und Dienlichkeit bindenden Herkommens« (S. 628²⁹). Diese Ritualisierung des Leids entspricht der Denkweise Jaakobs, die sich hier und immer in den Spuren mythischer Prototypen bewegt. Der Ritus entspricht der Wiederholungsstruktur des Mythos. Wenn es heißt, dass Jaakob seine Klage gar »litaneite« (S. 627³²), so bedeutet das, dass er sie in eine Grundform rituellen, liturgischen Gesangs: die Litanei mit ihren immergleichen An- und Ausrufen, hineinbildet.
- 27–28 »Ein reißend Tier hat Joseph gefressen! ... zerrissen ist Joseph!«] Vgl. Gen 37,33: »[...] ein reißend Tier hat Joseph zerrissen« (Materialien

und Dokumente S. 1813), doch ist auch die Tammuz-Klage, wie sie im Kapitel *Der Adonishain* von Joseph geschildert wird, mitgemeint: »Warum mußte auch der Junge, Schöne zerrissen werden im Hain, [...] daß nun solche Klage über ihn ist?« (Textband I, S. 426⁷⁻⁹) Die Rückführung der Trauer Jaakobs auf die Tammuz-Klage übernimmt Thomas Mann von Jeremias (vgl. *Das Alte Testament*, S. 331). Ebendieses Trauern in Zitate ist es, was der Erzähler als »Gemünztheit« (Textband I, S. 627³¹) umschreibt.

- 627 32 »Lamm und Mutterschaf sind geschlachtet!«] Nach Mereschkowskij: »Mutterschaf und Lamm sind geschlachtet, / Ziege und ihr Zicklein sind geschlachtet ... / Über den geliebten Sohn erhebt sich Wehklage.« (Geheimnisse, S. 204 u. 209)
- 628 1–2 Das Mutterschaf hat das Lamm verlassen] Nach Mereschkowskij: »Der Hirte spricht zu seiner Schwester: / »Das Mutterschaf hat das Lamm verlassen.«« (Ebd. S. 221)
- 3–4 Nein, nein, nein, nein!] Korrespondiert dem vierfachen »Ja« der Brüder in Textband I, S. 589⁹⁻¹⁰ (ebenso S. 629⁸ u. S. 630²⁸).
- 5 das Reis] Deutsche Entsprechung des soteriologisch geprägten »nezer«; vgl. den Kommentar zu S. 68³⁰.
- 8 Brot werde ich nicht essen] Vgl. Textband I, S. 428¹⁷⁻²⁰ mit Kommentar.
- 19 Hoi achí! Hoi adón!] Über die hebräischen Trauerriten schreibt Benzinger: »Die Wehklage um den Toten war fest geregelt; zu den Frauen des Hauses wurden die berufsmäßigen Klagemänner und Klageweiber beigezogen [...], die ihr hoi achí oder hoi adón, »weh um den Bruder«, »weh um den Herrn« [...] riefen«. Und weiter: »Unter den Trauergebärden ist die gewöhnlichste das Zerreißen des Oberkleids [...] und das Tragen des Trauergewands, des sak [...]. Man setzte sich in Staub und Asche und bestreute sich damit [...]; man schlug sich auf Brust und Hüften [...], ging barhäuptig und barfuß [...], verhüllte das Haupt oder wenigstens den Bart [...]. Dazu kamen noch Verstümmelungen aller Art: man schor sich eine Glatze oder raufte sich das Haar aus [...], man schnitt sich den Bart ab oder stutzte ihn wenigstens [...], man machte sich Ein-

schnitte mit Messern [...]. Weiter war es Brauch, um einen Toten zu fasten« (Archäologie, S. 134). Ursprünglich stand in Hs.: »Hoi achôt«, was »Weh um die Schwestern« heißt, weswegen auch eine Korrektur erfolgte.

- 628 23–24 ausgerissen sei der Setzling und im Wüstenwinde verdorrt das Grünkraut] Vgl. Textband I, S. 427^{15–21}.
- 630 3 Wie habe ich gesorgt und gebangt] Vgl. Textband I, S. 28.
- 631 1 kräftiglich] Imitiert mit der Verwendung des redundanten Suffixes -lich den Sprachgebrauch des Pietismus.
- 6 mit ihm rechten] Ijob 13,18–19: »Siehe, ich habe das Urteil schon gefällt; ich weiß, daß ich werde gerecht sein. Wer ist, der mit mir rechten will? Aber nun muß ich schweigen und verscheiden.« Jer 12,1: »Herr, wenn ich gleich mit dir rechten wollte, so behältst du doch recht; dennoch muß ich vom Recht mit dir reden.«
- 8 ›Was der Herr tut, ist wohlgetan.‹] Spielt auf das protestantische Kirchenlied Was Gott tut, das ist wohlgetan (Text: Samuel Rodigast, 1676) an, dessen bekannteste Vertonung der Choral der gleichnamigen Kantate von Johann Sebastian Bach (BWV 100) ist.
- 632 14 Habe ich denn Kraft von Steinen] Nach Ijob 6,12: »Ist doch meine Kraft nicht steinern, so ist mein Fleisch nicht ehern.«
- 17 Der Herr hat ihn gegeben ... genommen] Nach Ijob 1,21: »Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen.«
- 18–19 mich selbst nicht aus Mutterleib kommen lassen] Frei nach Ijob 3,11: »Warum bin ich nicht gestorben von Mutterleib an? Warum bin ich nicht umgekommen, da ich aus dem Leib kam?«
- 20 wohin sich wenden] Vgl. den Anfang des Chorals von Johann Philipp Neumann: »Wohin soll ich mich wenden, / Wenn Gram und Schmerz mich drücken?« In der Vertonung von Franz Schubert bildet der Choral den Eingang der Deutschen Messe.
- 633 21 oder ein grobes Schwein] Während die Brüder nur an den Löwen als Mordtier dachten, bringt Jaakob Josephs vermeintlichen Tod mit dem Eber in Verbindung und damit seinen Sohn mit dem Schicksal von Tammuz und Osiris bzw. Adonis; vgl. den Kommentar zu S. 40^{23–25}. Wiederum versetzt er also das »Gräßlich-Einmalige« (S. 633²⁵) ins mythisch Prototypische.

- 633 22 *Gewehr*] Hier: Die Stoßzähne als Waffe.
 28 *Gottesmörder*] In Hs. korrigiert aus: »Brudermörder«.
 32 *zerstückelt und zehnfach aufgeteilt*] Der Brudermörder Seth in Gestalt der zehn Söhne Jaakobs.
- 634 4 *der verdammte Eber*] Anspielung auf Wagners *Götterdämmerung* (III, 3), in der Gunther Hagen als Mörder Siegfrieds anzeigt: »[...] er ist der verfluchte Eber, / der diesen Edlen zerfleischt'«. Auf diese Parallele zwischen Siegfried und Tammuz-Adonis hat Thomas Mann selbst hingewiesen, siehe Kommentar zu S. 40²³⁻²⁵.
- 635 7 *Morija*] Vgl. den Kommentar zu S. 527.
 7 *trotz seinem Fragen*] Hs.: »trotz seinen Fragen«.
 9–10 *das Messer aufzuheben über Isaak*] Jaakob sieht sich hier in der Nachfolge Abrahams; der Name Isaaks steht hier für das »(verwehrte) Opfer«. Im Kapitel *Die Prüfung* hatte oder hätte Jaakob allerdings selbst um den Preis der Abwendung Gottes Joseph nicht zu opfern vermocht (vgl. Textband I, S. 52f.).
 16 *Gebrech*] Eigentlich: »Gebreche«: »die jäger nennen so den ort, wo die wilden sauen ›gebrochen‹ oder gewühlt haben, auch den rüssel der schweine, womit sie ›brechen‹.« (DWb 4, Sp. 1850)
 24 *Hausvogt*] In Hs. korrigiert aus: »Knecht«.
 26–27 *wie Milch gemolken ... gerinnen lassen*] Nach Ijob 10,10: »Hast du mich nicht wie Milch gemolken, und wie Käse lassen gerinnen?«
 30 *wie ihn Abram entdeckt und hervorgedacht*] Jaakob misst Gott also dem Bild, das der ›Gottesentdecker‹ Abraham nach den Worten Martin Bubers aus dem Block der Welt »hervorgeholt und herausgemeißelt« hat; vgl. die Kommentare zu S. 400¹¹ und S. 404⁴. Der vermeintliche Tod Josephs – so Jaakobs Vorwurf – kommt einem Bruch des Bundes mit dem Menschen vonseiten Gottes gleich. Gott, der ohne seine ›Entdeckung‹ durch Abraham, »ohne den Menschengestalt« – d. h. ohne dessen Gotteserkenntnis – nicht wäre, was er ist, ist im Prozess der wechselseitigen Vergeistigung (»daß sie recht würden einer im anderen, was sie sind, und heilig würden einer im anderen«), anders als der immer »gesitteter« (vgl.

»von gesitteter Seele«) gewordene Mensch, in der sittengeschichtlichen Entwicklung »zurückgeblieben« und hat »nicht Schritt gehalten [...] in der Heiligung« (Textband I, S. 636⁹–20).

635 33 mit seinen Zähnen auf mich knirscht] Nach Ijob 16,9: »Sein Grimm reißet, und der mir gram ist, beißt die Zähne über mich zusammen«.

636 3 und den Gestirnen Kußhände geworfen] Vgl. Textband I, S. 46.

9 umbringt die Frommen und Bösen] Ijob 9,22: »Er bringt um beide, den Frommen und den Gottlosen.«

12 Gott hat nicht Schritt gehalten] Über Hiob bemerkt Muckle: »Mit dem Eisengriffel will er sein Wort in den Fels meißeln, daß es ewig währt: das trotziges Wort, daß Jahwe zornwütig ist, ein Unhold, der den Gerechten zu Fall bringt.« (Geist, S. 531) Thomas Mann merkte dazu in einer Randnotiz an: »Der Bund! / ›Sei heilig/ Gott hat in der Heiligung nicht Schritt gehalten.«

13 Gott und Mensch haben einander gewählt] Hs.: »erwählt«. – Nach Goldberg hat unter allen Völkern nur Israel seinen Gott »vertauscht« und einen neuen (Jahwe) angenommen. Daher rühre auch die besondere Bedeutung des ›Bundes« mit dem »Wahl- und Zielgott«, da ein Volk mit seinem angestammten Gott ohnehin schon verbunden sei (Hebräer, bes. S. 88f.). Thomas Manns Konzept eines Bundes zu »beiderseitiger Heiligung«, d.h. Verfeinerung, Vergeistigung und ›Humanisierung‹, geht jedoch in ganz andere Richtung als Goldbergs magischer Konstruktivismus. Hier geht es um den werdenden Gott (vgl. den Kommentar zu S. 400¹¹), mit dessen Vergeistigungsprozess der Mensch Schritt halten muss. Dieser Gedanke wird nun von Jaakob hybrid auf den Kopf gestellt: Gott hat nicht Schritt gehalten und ist rückfällig geworden, d.h. zum Wüstendämon, während der Mensch in seiner Vergeistigung so weit fortgeschritten ist, dass er solche Schicksalsschläge nicht mehr ertragen kann.

637 2 Behemoth] Name für das Nilpferd in Ijob 40,10–24. Das Nilpferd galt in Ägypten auch als Tier des Seth; so fügt es sich in den Kontext des Brudermordes. Dazu Wiedemann: »Das Tier galt im Altertum als die Verkörperungsform einer Reihe von Gottheiten,

nicht nur solcher, welche, wie der Gott Set, als bedrohliche Mächte galten« (Das alte Ägypten, S. 246). Weiter unten schreibt er von »dem in ein Nilpferd verwandelten Set« (ebd. S. 247). Siehe auch den Kommentar zu S. 32¹⁷⁻¹⁸.

637 3 Leviathan] Vgl. den Kommentar zu S. 32¹⁷.

5 Orion] Das Sternbild des Orion wurde dem Osiris gleichgesetzt (vgl. Erman, Religion, S. 24).

5-6 das Siebengestirn] Die Plejaden.

6-7 die Hornissen, die Schlangen und den Staub-Abubu] Vgl. Textband I, S. 406²⁰ mit Kommentar.

9 Beth-el] Hs.: »Bet-el«.

13-14 mit Kind und Kegel] Hier durchaus wörtlich gemeint, da die Söhne der Mägde im Grunde unehelich und somit »Kegel« sind.

18-19 »Gott ist in der Gesittung zurückgeblieben.«] Diese Stelle wurde vom Autor als Beleg für seine humoristische – im Gegensatz zu einer als ironisch falsch verstandenen – Schreibweise angeführt. In [Humor und Ironie] (1953) schreibt er: »Ich freue mich immer, wenn man in mir weniger einen Ironiker als einen Humoristen sieht, und ich glaube, daß es nicht schwer sein wird, in meinem Schreiwerk das humoristische Element nachzuweisen. Nehmen Sie die Figur des Jaakob in der Joseph-Tetralogie. Nun, das ist eine hochpathetische Figur, und doch ist sie zweifellos für das Gefühl jedes Lesers von einem eigentümlichen Humor unwittert. Selbst in einer Szene, die an und für sich durchaus tragisch sein müßte, wie der Klage Jaakobs um den vermeintlich zerrissenen Lieblingssohn, im Gespräch also mit Eliezer, wo Jaakob mit Gott hadert und ihm seine moralische Zurückgebliebenheit hinter der Entwicklung des Menschenherzens vorwirft, selbst da ist Humor, den man nicht mit Ironie verwechseln kann, es ist etwas wesentlich anderes.« (GW XI, 803)

19 Bist du von Sünde frei, da du Fleisch bist] Eliezer bringt die Erbsünde ins Spiel.

638 8-9 Du zerstörst die Welt ... du schlägst sie zu Stücken] Anspielung auf den Geisterchor in Goethes Faust I, V. 1608-1613, der Fausts Fluchrede auf alle vermeintlich positiven Werte der Welt mit der Klage

beantwortet: »Weh! Weh! / Du hast sie zerstört, / Die schöne Welt,
/ Mit mächtiger Faust; / Sie stürzt, sie zerfällt! / Ein Halbgot hat
sie zerschlagen!«

638 13 du bläht deinen Bauch mit Lästerung] Ijob 15,2: »Soll ein weiser
Mann so aufgeblasene Worte reden, und seinen Bauch so blähen
mit losen Reden?«

14 rennst gegen Gott mit gesenkter Stirn?] Ijob 15,26: »Er läuft mit dem
Kopf an ihn und ficht halsstarriglich wider ihn.«

15–17 die Berge versetzt werden ... vor Bosheit bersten] Ijob 18,4: »Willst
du vor Bosheit bersten? Meinst du, daß um deinetwillen die Erde
verlassen werde und der Fels von seinem Ort versetzt werde?«

17–18 daß du Gott gottlos nennst und ungerecht den Erhabenen!] Ijob
34,10: »Darum höret mir zu, ihr weisen Leute: Es sei ferne, daß
Gott sollte gottlos sein, und der Allmächtige ungerecht.«

21 seinen einigen Sohn] In Hs. korrigiert aus: »sein Ein und Alles«. –
»Einig« hat nach (DWB 3, Sp. 207f. mit Belegen u. a. von Luther,
Lessing und Herder) die Bedeutung »einzig«, was angesichts der
reichen Sohnesschar Jaakobs nur als typologische Antizipation
einen Sinn hat: »einigen« übersetzt offensichtlich »unigenitus«,
sonst auch als »eingeboren« wiedergegeben. Auch dies ist wieder
eine – wie immer verdeckte (der Erzähler gesteht seinen ›aukto-
rialen‹ heilsgeschichtlichen Wissensvorsprung nie ausdrücklich
ein) – christologische Anspielung, hier in der Form tragischer
Ironie, denn wirklich wird Gott ja seinen Sohn dahingeben: »Also
hat Gott die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab«
(Joh 3,16). Diese Anspielung hat wohl auch Wurzeln im Tammuz-
Adonis-Kult: »Μοβογενής – der Eingeborene – nennen ihn die in
die Mysterien des Adonis-Tammuz eingeweihten Griechen.«
(Mereschkowskij, Geheimnisse, S. 207) Ganz offensichtlich wird Jo-
seph mit Tammuz in Verbindung gebracht, der von einem
»Schwein« zerrissen wurde; vgl. Textband I, S. 633²¹–634²⁷, 635¹⁵–19
u. 638²²–639¹.

28–29 Er wird dir in die Zähne fahren.] Ijob 41,4: »[...] wer darf es
wagen, ihm zwischen die Zähne zu greifen?«

638 29–30 ihn täuschen, wie man einen Menschen täuscht] Ijob 13,9: »Meinet ihr, daß ihr ihn täuschen werdet, wie man einen Menschen täuscht?«

30–31 täuscht, und heimlich Person ansehen] Hs.: »täuscht und heimlich Person ansehen«. Gemeint ist, dass Eliezer »mit Ansehen der Person« urteilt, also es parteiisch mit Gott hält, als wäre dieser ein Mensch (vgl. auch Textband I, S. 639¹²). Thomas Mann hat die durch das Fehlen des Artikels bei »Person« auffällige Wendung übernommen aus dem Buch Hiob: »Er wird euch strafen, wo ihr heimlich Person ansehet« (Ijob 13,10). Sie findet sich auch in den Sprüchen Salomos: »Person ansehen ist nicht gut; und mancher tut übel auch wohl um ein Stück Brot.« (Spr 28,21) und im Deuteronomium: »Keine Person sollt ihr im Gericht ansehen, sondern sollt den Kleinen hören wie den Großen« (Dtn 1,17). Entsprechende Stellen im Neuen Testament (mit Artikel) sind fast redensartlich geworden, so der Satz des Paulus: »Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott« (Röm 2,11) oder aus dem Jakobusbrief, 2,9: »[...] so ihr aber die Person ansehet, tut ihr Sünde und werdet überführt vom Gesetz als Übertreter.«

639 4–5 Gott verteidigen wider seine Verteidiger] Ijob 13,7f.: »Wollt ihr Gott verteidigen mit Unrecht und für ihn List brauchen? Wollt ihr seine Person ansehen? Wollt ihr Gott vertreten?« Diesen Gesichtspunkt der ›Verteidigung‹ Gottes gegen seine Verteidiger stellt Carl Gustav Jung in den Mittelpunkt seiner *Antwort auf Hiob* (1952), die wie eine Rückspiegelung von Thomas Manns Hiob-Kontrafaktur der Klage Jaakobs in das biblische Buch Hiob anmutet (im Folgenden zitiert nach der Ausgabe München 1990): Hiob tritt »auf dem Boden des Rechtes und damit der Moral Gott gegenüber«, indem er trotz seiner Ansicht, »daß niemand anders ihm Unrecht und Gewalt antut als Jahwe selber«, den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit nicht aufgeben kann. »Das ist wohl das Größte in Hiob, daß er [...] klar sieht, daß Gott sich in Widerspruch mit sich selber befindet, und zwar dermaßen total, daß er, Hiob, gewiß ist, in Gott einen Helfer und Anwalt gegen Gott zu

finden.« (S. 16). Anders als Zeus, der nur etwas von, aber nicht mit dem Menschen wollte, lag Jahwe dringend an den Menschen. »Er brauchte sie, wie sie ihn brauchten, dringlich und persönlich.« Deshalb konnte er über, für und gegen sie immer wieder gewaltig in Affekt geraten, was dem »allwaltenden Vater Zeus« ganz fernlag (S. 16f.). In diesem Affekt für den Menschen konnte Jahwe sich aber schwer vergreifen. Und so billigt Jung Hiob eine »Überlegenheit der Gotteserkenntnis« zu, »die Gott selber nicht besaß« (S. 23). Auch für Jung ist Jahwe aber ein Gott im Werden, der immer stärker auf den Menschen zugeht, bis er schließlich in »weltumstürzender Wandlung« selbst Mensch wird (S. 47). »Damit fällt eine folgenschwere Entscheidung: Er erhebt sich über seinen früheren primitiven Bewußtseinszustand, indem er indirekt anerkennt, daß der Mensch Hiob ihm moralisch überlegen ist und daß er deshalb das Menschsein noch nachzuholen hat. [...] Jahwe muß Mensch werden, denn diesem hat er Unrecht getan. [...] Weil sein Geschöpf ihn überholt hat, muß er sich erneuern.« (S. 50f.) »Jahwes Absicht, Mensch zu werden, die sich aus dem Zusammenstoß mit Hiob ergeben hat, erfüllt sich im Leben und Leiden Christi.« (S. 55) Diese Sicht ist der Perspektive der Joseph-Romane nahe verwandt, auch wenn der Erzähler die heilsgeschichtliche Linie von Jahwe zu Jesus nie direkt, sondern immer nur in symbolischen Andeutungen zieht (wiewohl er post Christum natum, als Zeitgenosse seines Autors Thomas Mann erzählt). Auch Jaakobs Klage gegen Gott ruht in der »Zuversicht« (Textband I, S. 639¹¹), dass dieser sein Klagerecht als Teil seiner selbst akzeptiert, »daß Gott noch über Gott ist, ewig noch über sich selbst« (S. 639⁹⁻¹⁰), während seine »Verteidiger« ihn auf die Seite beschränken, über die er in Zukunft weit hinaus sein wird.

639 21–22 Vom Weinen ist mein Angesicht hochrot und geschwollen] Wiederaufnahme von Textband I, S. 627⁸ und S. 630¹⁵⁻¹⁶.

27 Die Versuchungen Jaakobs] Die Überschrift fehlt in Hs., ein vergrößerter Absatzabstand markiert den Beginn des neuen Kapitels.

28–29 nach den ersten drei Tagen] Auch Joseph lag drei Tage nackt und verwaarlost auf dem Schutthaufen im Brunnen.

639 31 verzogen] Siehe den Kommentar zu S. 618s.

640 3 Juda's Schua-Kind war] Hs.: »Juda's Suha war«. – Judas erste Frau trägt in der Bibel keinen Namen, deshalb behalf sich der Autor mit »Schua-Kind«; dass sie abwesend ist, hat, abgesehen von ihrem baldigen Tod (vgl. Gen 38,12; Materialien und Dokumente S. 1814), keine weitergehende Bedeutung.

3 sowie Silpa und Bilha] Aufmerksamen Lesern ist nicht entgangen, dass von Lea nicht mehr die Rede ist. Zu diesem Punkt äußert sich Thomas Mann im Brief vom 25. 3. 1934 an den Kritiker Julius Bab, der den *Jungen Joseph* noch vor der Veröffentlichung in der unfertigen Form der Korrekturfahnen zu lesen bekommen hatte: »Ihre Frage nach Lea ist natürlich vollkommen berechtigt. Meine Frau war die erste, die mich auf diese Lücke, die als Vergeßlichkeit wirkt, aufmerksam machte und ihre Ausfüllung verlangte. Es war eine Art Mischung von Indolenz und Überzeugung, die mich hinderte, ihrem Rat zu folgen. Tatsächlich liegt dem Schweigen über Lea eine Art von künstlerischer Absicht zugrunde; sie soll ganz einfach in Vergessenheit geraten. Wenn sie das nicht tut, wie bei Ihnen, und die Frage nach ihr gestellt wird, so muß ich freilich die Antwort schuldig bleiben. Ich hatte das Gefühl, daß die Erzählung sich über diese ›Unrechte‹, nachdem sie ihre Rolle ausgespielt hat, und nachdem noch erwähnt worden ist, daß sie ›mit ihren roten Augen immer verschmäht im Zelte saß‹ [vgl. Textband I, S. 30²²⁻²³], in Schweigen hüllen und über ihr unbeträchtlich gewordenes weiteres Schicksal hinweggehen könne. Von ihrem Tode zu berichten, war rein erzählerisch einfach keine Neigung vorhanden, und wenn das vonseiten des Lesers als Manko empfunden wird, so muß ich den Tadel hinnehmen und kann nur etwa zu bedenken geben, daß ein kalter Bericht über Leas Tod mit dem Bericht über Rahels Hinscheiden vielleicht liebloser kontrastiert hätte, als das vollkommene Schweigen.« (Br. I, 355) Mit dem ›Vergessen‹ Leas befindet sich Thomas Mann in bester Gesellschaft: Auch in der Bibel ist nach Jaakobs Versöhnung mit Esau (vgl. Gen 33,7; Materialien und Dokumente S. 1804) von Lea er-

zählerisch nicht mehr die Rede. Gewissermaßen als Nachtrag erfährt man in Gen 49,31 (Materialien und Dokumente S. 1840), dass Jaakob seine erste Frau in der Höhle von Machpela begraben habe, Zeitpunkt und nähere Umstände aber bleiben im Dunklen. Thomas Mann verfährt letztlich strikt nach der Bibel: Dieses Faktum liefert auch er erst bei Jaakobs Tod nach (vgl. Textband II, S. 1872₃₀₋₃₁).

- 640 9 schwor ihm zu] Dieser Schwur wird im vierten Band auf die Probe gestellt werden, als der inzwischen zum Stellvertreter des Pharaos avancierte Joseph seinen Bruder Benjamin zu sehen wünscht.
- 11 Bedeckung] Hier im Sinne von: Schutz, Bewachung.
- 17–18 seine Ausflüge mit Joseph in den Hain Adonai's] Hs.: »seine [Exkursionen] Ausflüge mit Joseph in den Adonis-Hain.«
- 32 Entrückung] Benjamin ist geneigt, Josephs Entrückungstraum (vgl. Textband I, S. 438–448) für wahr zu halten.
- 641 1 wird uns nachkommen lassen] Vgl. S. 447₁₂₋₁₃.
- 13–14 aber... wälzte.] In Hs. mit Bleistift korrigiert aus: »aber seine verzweifelten Pläne und Spekulationen machten dem alten Eliezer, an den er sich hauptsächlich damit wandte, das Leben schwer genug.«
- 16 Ich werde mit Leide hinunterfahren] Nach Gen 37,35: »Und alle seine Söhne und Töchter traten auf, daß sie ihn trösteten; aber er wollte sich nicht trösten lassen und sprach: Ich werde mit Leide hinunterfahren in die Grube zu meinem Sohn. Und sein Vater beweinte ihn.« (Materialien und Dokumente S. 1813f.)
- 25–26 und Joseph wiederzuholen] In seinem Leid greift Jaakob auf die vom Jahwismus eigentlich nicht mehr tolerierte babylonische Überlieferung von der Unterweltfahrt der Ishtar (bzw. der Erzähler auf andere Mythen von der ›Wiederholung‹ eines Toten aus der Unterwelt, wie zumal der Eurydike durch Orpheus) zurück.
- 642 7 mann-weiblich-übergeschlechtlich] Das Folgende ist angeregt durch Mereschkowskij, der in der Zweigeschlechtlichkeit die vollkommene Persönlichkeit und das »Geistige« erblickt und weiter ausführt: »[...] wir werden nie begreifen, warum in den genialsten,

geistigsten, persönlichsten menschlichen Individuen – in Alexander dem Großen, Napoleon, Lionardo da Vinci, dem jungen Goethe und Byron – durch das Männliche etwas Weibliches und sogar Mädchenhaftes hindurchleuchtet; darin liegt sogar ihre größte Schönheit, und es gibt auf der Welt nichts Schöneres als dieses.« (Geheimnisse, S. 252)

- 642 29 Weiber bekommen Bärte] Auch die sumerisch-babylonischen weiblichen Gottheiten, die, wie Ishtar, letztlich nur Variationen der Muttergöttin mit Erlöserkind sind, haben androgyne Züge und tragen Bärte (siehe den Kommentar zu S. 434^{19–20}). Dies referiert Thomas Mann in seiner Besprechung des Jeremias-Buches, die am 17.2.1932 unter dem Titel *Die Einheit des Menschengesistes* in der *Vossischen Zeitung* erschien (GW X, 751–756 u. E III, 301–306 mit Kommentar). Die Androgynität ist vielen Muttergottheits-Kulten eigen, so dem phrygischen Kybele-Kult, der Magna Mater der Gnosis, ja findet sich selbst noch im Motiv der Venus: »Sie [die Venus] kann aber auch ›einen Bart tragen‹, wodurch, wie die Scholien der Texte ausdrücklich besagen, abermals die Beziehungen des Planeten zu anderen Gestirnen einschließlich des Mondes angedeutet werden. Auch abgesehen von dieser – zeitweiligen – Barttracht wird Venus doppelgeschlechtig gedacht: männlich als Morgenstern und weiblich als Abendstern, trotz der Erkenntnis ihrer Einheit.« (Bezold, *Astrologie*, S. 10f.)

30–31 Land ohne Wiederkehr] Siehe den Kommentar zu S. 432^{31–32}.

32–33 Man muß nur immer nach Westen gehen und den Chuburfluß überschreiten] Vgl. Meissner: »Seinen Eingang hatte das Totenreich gegen Sonnenuntergang in der Wüste. Beim Eintritt in dasselbe hatte der Abgeschiedene zuerst den ›Xuburfluß‹ zu überschreiten. Der ›Schiffer der Unterwelt‹, der die Toten hinüberschafft, heißt ›Xumutabal‹ (= Nimm schnell hinweg)« (Babylonien II, S. 144; die Schreibung »Chuburfluß« findet sich dort auf S. 34). Hier findet sich bereits die griechische Mythe vom Fährmann Charon präfiguriert, der die Toten über den Unterweltfluss Acheron in den Hades bringt. Diese Figur, die in der Erzählung mit Hermes Psycho-

pompos zusammenfällt, hat Thomas Mann in dem Gondoliere gestaltet, der in *Tod in Venedig* Gustav Aschenbach an den Lido übersetzt. Die ganze Passage von Jaakobs Vision seines Gangs »nach Westen«, ins Totenreich, ist von ironischer Doppeldeutigkeit, befindet sich Joseph doch tatsächlich in »Scheol«, im vermeintlichen Totenreich Ägypten, und Jaakob wird die Reise dorthin – gen Westen – später tatsächlich antreten und Joseph wiederbegegnen.

643 1 die sieben Tore] Vgl. die Unterweltfahrt Ischtars (Textband I, S. 433¹⁻¹⁶).

2 Niemand liebte ihn mehr als ich.] Topos der Tammuz-Klage; siehe S. 426⁴ und den Kommentar zu S. 427²³.

5 die staubigen Riegel lösen zur Wiederkehr] Meissner referiert einen akkadischen Text, der die Einkehr in die Unterwelt beschreibt: »Nach Durchschreitung der Tore gelangen dann die Toten in das finstere Haus [...], dessen Betreter nicht wieder hinausgehen, auf den Weg, dessen Begehen ohne Umkehr ist, in das Haus, dessen Betreter des Lichts entbehren, wo Staub ihre Nahrung, Lehm ihre Speise ist, sie Licht nicht schauen [...], wo auf Tür und Riegel Staub lagert.« (Babylonien II, S. 144f.) Gleichzeitig erinnert diese Formulierung auch an ein zentrales Motiv der Osterbilder der Ostkirche: Christus auf den zerbrochenen Pforten der Hölle (mit den Bruchstücken der Riegel auf dem Boden, vgl. etwa die Darstellung im Parekklesion der Chora-Kirche in Istanbul), das wiederum auf die traditionelle christliche Vorstellung zurückgeht, dass Christus in der Nacht nach seiner Kreuzigung in die Hölle/Vorhölle hinabgestiegen sei (Apostolisches Glaubensbekenntnis: »descendit ad inferos«) und dort die Seelen der Gerechten seit Adam befreit habe.

7–8 Ich will mit der Herrin dort unten schon fertig werden] Wie Orpheus mit Persephone bei der Suche nach Eurydike. Auch Ishtar findet einen Kompromiss mit der Unterweltsgöttin Ereschkigal, wonach Tammuz eine bestimmte Zeit des Jahres auf der Erde verbringen darf (vgl. Textband I, S. 432ff.). Ähnlich verläuft in der grie-

chischen Mythologie Demeters Suche nach ihrer Tochter Persephone im Hades. Bemerkenswert ist, dass alle diese drei Wiederbringungs-Mythen unterschiedliche geschlechtliche Konstellationen aufweisen. Insofern hat Jaakobs Abweichung vom mythischen Vorbild ihrerseits Vorbilder.

643 8 wie ich fertig wurde mit Laban] Jaakob hatte einst Rahel aus der ›Unterwelt‹ Labans entführt.

13–14 am siebenten Tore ... bei den Gebräuchen] Wiederum nach Meissner: »Das eigentliche Totenreich, das nun beginnt, ist von sieben Mauern umgeben, durch die sieben [...] Tore führen. [...] Jeder Ankommende hat sich bei dem Pfortner zu melden, und erst wenn dieser von der Höllenfürstin die Erlaubnis erhalten hat, darf er ihn einlassen. Hierbei werden dem Verstorbenen alle Kleider und Schmuckgegenstände abgenommen; denn ›nach den alten Satzungen‹ soll er nackt vor die Unterweltsgöttin treten. Selbst die Göttin Ishtar mußte, als sie ihre Höllenfahrt machte, sich diesem Brauche unterwerfen.« (Babylonien II, S. 144)

644 6–7 vor die Säue kommen] Wortspiel basierend auf dem Zusammenfall von übertragener und eigentlicher Bedeutung (Joseph vom Eber zerrissen) der Redewendung.

32 ist nicht mehr.] In Hs. folgt der gestrichene Satz: »Es wäre besser, du fingest nach äußerster Trauer an, dich drein zu finden und dich in den sogenannten Widerspruch zu ergeben.«

645 29 von Schaffen] Hs.: »mit Schaffen«.

646 13–14 einen Menschen zu machen, ohne zu zeugen] Die Erschaffung eines Menschen durch den Menschen ist Gegenstand der jüdischen Golem-Sage. Das Wort (גולם) taucht schon in Psalm 139,15f. auf und bezeichnet dort eine ungeformte, unfertige Masse. Im Gegensatz zum gottgeschaffenen Adam ist der Golem ein recht unvollkommenes Geschöpf und fristet sein Dasein in der Erzähltradition meist als stummer und tumber Diener seines Schöpfers, der in neuerer Zeit den Namen »Rabbi Jehuda Löw b. Bazalel von Prag« erhält. Durch die Unvollkommenheit seiner Schöpfung ist der Koloss immer in Gefahr, außer Kontrolle zu geraten. Anders

als die Figur des Frankenstein und andere literarische Automaten-
 geschöpfe seit der Romantik, die auf wissenschaftlich-technischem
 Fortschrittsdenken bzw. auf der Kritik desselben beruhen, ist die
 Erschaffung des Golem magisch-religiös motiviert. Von einem
 Homunculus à la Faust wiederum unterscheidet er sich durch die
 Betonung des Irdisch-Materiellen. (Wagners Homunculus ist ein
 Geistwesen ohne die nötige Erdschwere.) Die Golem-Sage kannte
 Thomas Mann durch die 1927 erschienene Studie von Hans Ludwig
 Held: *Das Gespenst des Golem*, aus der er folgende Passagen
 aufgreift: »Sie formten aus Lehm die Gestalt eines Menschen in
 der Länge von drei Ellen mit allen Gliedern. Und der Golem lag
 vor ihnen mit dem Antlitz gen Himmel. Die drei Männer stellten
 sich dann zu seinen Füßen, so daß sie ihm genau ins Gesicht
 schauen konnten. Er lag wie ein toter Körper, ohne jede Regung.
 Nun befahl Rabbi Löw dem Priester, sieben Rundgänge, von
 rechts beginnend, um den Lehmkörper zu machen [...]. Als das
 geschehen war, ward der Lehmkörper *feuerrot*. Und Rabbi Löw
 befahl dem Leviten, ebensoviele Rundgänge, von links beginnend,
 zu machen [...]. Als dieser seine Aufgabe beendet hatte, erlosch
 die Feuerröte und es strömte Wasser in den Lehmkörper. Es
 sproßten Haare auf dem Haupte und Nägel an den Fingern und
 an den Zehen. Nun machte Rabbi Löw selbst einen Rundgang
 um den Lehmkörper, legte ihm einen auf Pergament geschriebenen
 Schem [»das belebende Prinzip des Golem«; ebd. S. 163] in den
 Mund und nach Osten und Westen, Süden und Norden sich neigend,
 sprachen sie alle drei gleichzeitig die Worte: »Und er blies ihm
 den lebendigen Odem in seine Nase und also ward der Mensch ein
 lebendiges Wesen (I. B. Mos. 2,7). Und die drei Elemente Feuer,
 Wasser und Luft bewirkten, daß das vierte Element Erde
 lebendig wurde. Der Golem öffnete die Augen und schaute wie
 staunend um sich.« Rabbi Löw nennt sein Geschöpf dann
 interessanterweise »Josef« (S. 90–92).

647 20 »Abba, lieber Vater«] Abba ist die aramäische Form von hebr. ab
 (Vater) bzw. das hebr. Äquivalent zu »mein Vater«. Während im

- 647 Alten Testament das Wort gewöhnlich übersetzt wird, bleibt es im Neuen Testament bei Verdoppelungen ($\alpha\beta\beta\alpha$ ο πατηρ) unübersetzt und wird wie ein Name behandelt. So findet sich in Luthers Übertragung etwa von Röm 8,15 ebendiese Formel: »Abba, lieber Vater!«
- 648 1 Die Gewöhnung] Die Überschrift fehlt in Hs., der Kapitelbeginn ist durch einen vergrößerten Leerraum kenntlich gemacht.
- 651 19 »Wie lange liegst du da«] Element der Tammuz-Klage; siehe Textband I, S. 428¹⁷ mit Kommentar.
28 Schimeon] Hs.: »Schimon«.
- 652 3 Sebulun] Hs.: »Sebulon«.
24–27 »Hat aber ein Mann ein Rind gemietet ... bleibt.«] Nach dem Codex Hammurapi: »Wenn jemand ein Rind oder ein Schaf, das ihm übergeben ist, hat zugrunde gehen lassen, soll er Rind für Rind und Schaf für Schaf dem Eigentümer der Tiere ersetzen.« (§ 263) »Aber ein geriebener Gauner wußte auch hierfür Rat; der behauptete dann, »in der Hürde sei eine göttliche Berührung eingetreten (d. h. das Vieh sei an einer Krankheit verstorben) oder ein Löwe habe es geschlagen« und »leistete« auch wohl »vor der Gottheit den Reinigungseid; dann muß den in der Hürde entstandenen Schaden der Besitzer der Hürde ihm abnehmen.« (§ 266; Zitate nach Meissner, Babylonien I, S. 214) Bezold zitiert § 244: »Wenn ein Mann einen Ochsen (oder) einen Esel mietet und denselben dann auf dem Feld ein Löwe tötet, so geht das seinen Besitzer an.« (Ninive, S. 38) Wörtliche Übereinstimmungen finden sich ferner bei Lehmann-Haupt, Israel, bes. S. 253.
- 655 5 Gimpel] Finkenvogel (Dompfaff); im übertragenen Sinn: Tor, einfältiger Mensch. So wurde Joseph bereits in Textband I, S. 33²⁶ eingeführt. Im Gegensatz dazu sagt Benjamin von sich selbst, und das zu Recht: »Ein Knirps bin ich wohl, aber doch kein Gimpel« (S. 437³²⁻³³).
16 In Abrahams Schoß] Zitiert Lk 16,22.
24–25 aus vierzehn Stücken] Nach mythischem Vorbild; siehe den Kommentar zu S. 255».
- 656 14–15 Trug und Wahn] Glück und Leid als »Trug und Wahn« ist eine der Quintessenzen Schopenhauer'scher Metaphysik.

INHALT

Kommentar

Entstehungsgeschichte	9
Quellenlage	97
Textlage	200
Rezeptionsgeschichte	216
Stellenkommentar	442

Große kommentierte Frankfurter Ausgabe

- | | |
|--|--|
| Band 1.1: Buddenbrooks
Textband | Band 7.1: Joseph und seine
Brüder I |
| Band 1.2: Buddenbrooks
Kommentarband | Die Geschichten
Jaakobs |
| Band 2.1: Frühe Erzählungen
1893–1912
Textband | Der junge Joseph
Textband |
| Band 2.2: Frühe Erzählungen
1893–1912
Kommentarband | Band 7.2: Joseph und seine
Brüder I |
| Band 3.1: Fiorenza, Gedichte,
Filmentwürfe
Textband | Die Geschichten
Jaakobs |
| Band 3.2: Fiorenza, Gedichte,
Filmentwürfe
Kommentarband | Der junge Joseph
Kommentarband |
| Band 4.1: Königliche Hoheit
Textband | Band 8.1: Joseph und seine
Brüder II |
| Band 4.2: Königliche Hoheit
Kommentarband | Joseph in Ägypten
Joseph, der Ernährer
Textband |
| Band 5.1: Der Zauberberg
Textband | Band 8.2: Joseph und seine
Brüder II |
| Band 5.2: Der Zauberberg
Kommentarband | Joseph in Ägypten
Joseph, der Ernährer
Kommentarband |
| Band 6.1: Späte Erzählungen
1919–1953
Textband | Band 9.1: Lotte in Weimar
Textband |
| Band 6.2: Späte Erzählungen
1919–1953
Kommentarband | Band 9.2: Lotte in Weimar
Kommentarband |
| | Band 10.1: Doktor Faustus
Textband |
| | Band 10.2: Doktor Faustus
Kommentarband |
| | Band 11.1: Der Erwählte
Textband |

- Band 11.2: Der Erwählte
Kommentarband
- Band 12.1: Bekenntnisse des
Hochstaplers Felix
Krull
Textband
- Band 12.2: Bekenntnisse des
Hochstaplers Felix
Krull
Kommentarband
- Band 13.1: Betrachtungen eines
Unpolitischen
Textband
- Band 13.2: Betrachtungen eines
Unpolitischen
Kommentarband
- Band 14.1: Essays I: 1893–1914
Textband
- Band 14.2: Essays I: 1893–1914
Kommentarband
- Band 15.1: Essays II: 1914–1926
Textband
- Band 15.2: Essays II: 1914–1926
Kommentarband
- Band 16.1: Essays III: 1926–1933
Textband
- Band 16.2: Essays III: 1926–1933
Kommentarband
- Band 17.1: Essays IV: 1933–1939
Textband
- Band 17.2: Essays IV: 1933–1939
Kommentarband
- Band 18.1: Essays V: 1939–1945
Textband
- Band 18.2: Essays V: 1939–1945
Kommentarband
- Band 19.1: Essays VI: 1945–1950
Textband
- Band 19.2: Essays VI: 1945–1950
Kommentarband
- Band 20.1: Essays VII: 1950–1955
Textband
- Band 20.2: Essays VII: 1950–1955
Kommentarband
- Band 21: Briefe I: 1889–1913
- Band 22: Briefe II: 1914–1923
- Band 23.1: Briefe III: 1924–1932
Textband
- Band 23.2: Briefe III: 1924–1932
Kommentarband
- Band 24: Briefe IV: 1933–1938
- Band 25: Briefe V: 1939–1942
- Band 26: Briefe VI: 1943–1947
- Band 27: Briefe VII: 1948–1951
- Band 28: Briefe VIII: 1952–1955
- Band 29: Tagebücher 1918–1921
- Band 30: Tagebücher 1933–1934
- Band 31: Tagebücher 1935–1936
- Band 32: Tagebücher 1937–1939
- Band 33: Tagebücher 1940–1943
- Band 34: Tagebücher 1944–1946
- Band 35: Tagebücher 1946–1948
- Band 36: Tagebücher 1949–1950
- Band 37: Tagebücher 1951–1952
- Band 38: Tagebücher 1953–1955

