

DER TEUFEL DES DOKTOR FAUSTUS

DER TEUFEL DES DOKTOR FAUSTUS:
ZUR DEUTUNG DES BÖSEN IM FAUST-ROMAN
VON THOMAS MANN

By
BRIGITTE MARTIN-MENDONCA, STAATSEXAMEN

A Thesis
Submitted to the School of Graduate Studies
in Partial Fulfilment of the Requirements
for the Degree
Master of Arts

McMaster University
November 1984

MASTER OF ARTS (1984)
(German)

McMASTER UNIVERSITY
Hamilton, Ontario

TITLE: Der Teufel des Doktor Faustus:
Zur Deutung des Bösen im Faust-Roman
von Thomas Mann

AUTHOR: Brigitte Martin-Mendonca,
Staatsexamen (Universität Bielefeld)

SUPERVISOR: Professor H. Schulte

NUMBER OF PAGES: v, 103

Abstract

This thesis analyses Thomas Mann's concept of evil, in his novel Doktor Faustus, as opposed to the traditional theological concept. According to Thomas Mann, evil is a loss of humanity evolving in the course of history. He portrays German Nazism as based on inward, speculative tendencies of the German mind which can already be found in the work of Germany's reformer Martin Luther. The evolution of abstract thought and inward culture towards a new barbarism is traced through four centuries of German history. For Thomas Mann, Protestant theology, with its mystic tendencies, played a decisive part in this development.

As an artist effected by the crisis of culture, Thomas Mann describes how evil became the instrument of overcoming its stagnation. Thomas Mann's epic technique reveals the omnipresence as well as the genesis of evil in history. Adrian Leverkühn, the central figure of the novel, becomes the all-inclusive paradigm; the modern Faustus, who in order to find God, makes a pact with the devil.

Finally, Thomas Mann's humanistic principles and their religious foundations are developed. His call for a 'religiously tinted humanism' to prevent future isolation and alienation is shown as consistently valid.

I^{would} like to thank my husband Davide for his
understanding and continuing support.

Inhalt

EINLEITUNG	1
Kapitel	
I. DAS WESEN DES BÖSEN	8
II. DAS BÖSE IN DER GESCHICHTE	14
II.1. Luther und die Folgen	21
III. THEOLOGIE UND DÄMONIE	30
IV. DIE KRISE DER KULTUR UND IHRE DÄMONISCHE ÜBERWINDUNG	43
V. BEZIEHUNGSNETZE IM <u>DOKTOR FAUSTUS</u>	58
VI. DAS PARADIGMA ADRIAN LEVERKÜHN	67
VII. DIE HUMANISTISCHE GEGENWELT	79
SCHLUSSBETRACHTUNG	91
* * * * *	
BIBLIOGRAPHIE	99

Einleitung

1. In seinem Roman eines Romans Die Entstehung des Doktor Faustus bekennt Thomas Mann:

Ein schweres Kunstwerk bringt, wie etwa Schlacht, Seenot, Lebensgefahr, Gott am nächsten, indem es den frommen Aufblick nach Segen, Hilfe, Gnade, eine religiöse Seelenstimmung erzeugt.

Der Doktor Faustus war ein äußerst schwieriges Werk für Thomas Mann. Die Höllenfahrt des deutschen Volkes unter dem Naziregime, der Haß, der darauf den Deutschen von anderen Völkern entgegengebracht wurde, erzeugte tiefe Betroffenheit in Thomas Mann. Obwohl er selbst - seit 1938 in amerikanischer Emigration lebend - wegen seines politischen Engagements gegen Hitler und seinesgleichen von solchen Haßkaskaden weitgehend verschont blieb, fühlte er sich als Deutscher, der er trotz seiner Zwangsausbürgerung im 3. Reich im Herzen immer blieb, zu einer verantwortungsvollen Reaktion verpflichtet. Mit dem Doktor Faustus stellte er sich die Aufgabe, "nichts Geringeres als den Roman ... [seiner] Epoche [zu schreiben]", verkleidet in die Geschichte eines hoch-prekären und sündigen Künstlerlebens.²

Schockiert durch die barbarischen Grausamkeiten in seinem Vaterland, betroffen von dem passiven Hinnehmen dieser Mörderarten durch ein Volk, das nicht nur sein

eigenes war, sondern das sich zudem durch ehrwürdige, aus Zeiten- und Seelentiefen aufsteigende Kulturleistungen auszeichnete, fühlte sich Thomas Mann herausgefordert, sich mit dem Phänomen Deutschland literarisch auseinanderzusetzen. Die Fragen, was es eigentlich sei, was in Deutschland so furchtbar an die Oberfläche trat und aus welchen Gründen es dazu kam, sollten beantwortet werden.

Thomas Manns eigene innere Beteiligung an diesem Roman war aufreibend und hat selbst zu einer Schwächung seiner Gesundheit geführt. In seinem Aufsatz "Warum ich nicht nach Deutschland zurückgehe" (1945) gesteht er, daß er ehemals neidisch auf Hermann Hesse war, der sagen konnte:

Ein großes, bedeutendes Volk, die Deutschen, wer leugnet es? Das Salz der Erde vielleicht. Aber als politische Nation - unmöglich! Ich will, ein für allemal mit ihnen als solcher nichts mehr zu tun haben.³

Thomas Mann zeigte im Doktor Faustus, daß ihm eine solche Loslösung nicht möglich war. Er fühlte eine Verantwortung gegenüber Deutschland, die von ihm forderte, der Natur und den Entfaltungen des in Deutschland geschehenen Bösen nachzugehen. Als deutscher Schriftsteller mußte er sein Recht aufs Wort ergreifen und durfte sich dabei selbst nicht schonen. Im Gegenteil, er mußte sich selbst zum Gegenstand einer kritischen Betrachtung machen, sein eigenes Schuldigwerden thematisieren. Von daher erklären sich auch die starken autobiographischen Züge des Romans. Karl Kerényi geht sogar so weit, daß er den Roman als 'confessio'

bezeichnet. Diese Bekenntnisschrift ist aus dem tiefsten Innersten des Schriftstellers hervorgegangen, sie spiegelt seine Nöte, Fragen und versuchten Antworten wider.

Thomas Mann kann und will nicht entschuldigen. Er will darstellen und analysieren. Er will die Ursprünge des Bösen festmachen, das Deutschland ergriffen hat. Er fragt nach den Fehlentwicklungen in deutscher Geschichte und Kultur, die die deutsche Katastrophe verschuldeten. Selbst in der Theologie, in der Wissenschaft von Gott, entdeckt er den Keim des Bösen. Nichts bleibt von Thomas Manns kritischer Analyse verschont. Ohne Rücksicht auf sich selbst lässt er seinen Helden Adrian Leverkühn Stationen seines eigenen Lebens durchlaufen und zeigt, wie sich dieser immer tiefer im Dämonischen verstrickt.

Thomas Mann hat aus einem Verantwortungsgefühl heraus versucht, ein sich historisch entfaltendes Unheil verstehend und gestaltend in den Griff zu bekommen. In der Forschung ist allerdings seine Frage nach dem Bösen in der Geschichte zu wenig beachtet worden. Um dieser Frage nachzugehen, müssen vielfache geistige Voraussetzungen geklärt werden. Nur so lassen sich die Implikationen dieser historischen Phänomenologie aufdecken. Deshalb ist in dieser Arbeit das Hauptinteresse nicht auf das Interpretieren konkreter Einzelheiten des Romans gerichtet, sondern auf die Analyse der geistigen Grundlagen und Zusammenhänge.

Der Doktor Faustus ist ein "intellektualer Roman."⁴ Er will durch die Verkoppelung dämonischer Phänomene in geschichtlichen, politischen, kulturellen und theologischen Bereichen geistige Spannungsfelder eröffnen, die den Leser zur Auseinandersetzung zwingen. Durch die spezifische Frage nach dem Bösen in der Geschichte rückt aber besonders der theologische Bereich in den Mittelpunkt. Sie fordert für Thomas Mann die kritische Beschäftigung mit dem traditionellen theologischen Begriff des Bösen. Diese Zusammenhänge aber machen den Versuch notwendig, Thomas Manns Religiosität näher zu definieren.

2. Kritiker haben Thomas Mann oft jegliche Religiosität aberkannt. So wirft ihm z.B. Hans Egon Holthusen eine "Welt ohne Transzendenz" vor: Seine Religiosität sei lediglich "eine Lesart des ... Humanismus."⁵ Auch Alfons Höltermann hält Thomas Mann vor, daß im Doktor Faustus die Humanität an die Stelle Gottes getreten sei. Nach Auflösung des Glaubens an die transzendenten Mächte bleibe nur noch die "Parodie", die "intellektuelle Ironisierung" übrig.⁶ Thomas Mann hat zu derartigen Vorwürfen in seinem Vortrag "Meine Zeit" (1950) Stellung genommen. Seine Replik lautet:

Ich las neulich, daß in Deutschland, wo es viel 'name calling' gibt, ein geistliches Gremium meinem Lebenswerk jede Christlichkeit abgesprochen habe. ... Wenn es [aber] christlich ist, das Leben, sein eigenes Leben, als eine Schuld, Verschuldung, Schuldigkeit zu empfinden, als den Gegenstand religiösen Unbehagens, als etwas, das dringend der Gutmachung, Rettung und Rechtfertigung

bedarf, - dann haben jene Theologen mit ihrer Aufstellung, ich sei der Typus des a-christlichen Schriftstellers, nicht so ganz recht.⁷

Diese Antwort fand ihre Bestätigung bei undogmatischen Religionswissenschaftlern. So sieht der ungarische Religionshistoriker Karl Kerényi, der jahrelang mit Thomas Mann korrespondierte, im Doktor Faustus eine "demütige Ungerechtigkeit gegen sich [d.i. Thomas Mann] selber, eine geheim-öffentliche Konfession ... Das tut nur ein Christ, jemand, der zutiefst ein Christ ist!"⁸ Die Äußerung Kerényis, daß der Doktor Faustus ein christlicher Roman sei, frappierte Thomas Mann und erfüllte ihn nach eigener Aussage "mit der Genugtuung, die einem die Wahrheit gewährt."⁹

Dieses qualifizierte Bekenntnis zum Christentum darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Thomas Mann "den eigentlichen Glaubensinhalten der christlichen Religion ... überwiegend kritisch oder ablehnend gegenüberzustehen [scheint]."¹⁰ 1932 bringt er in einer Rede diese kritische Distanz zu fixierten religiösen Gehalten zum Ausdruck:

... man braucht nicht gottgläubig in einem positiv kirchlichen Sinne zu sein, um religiös zu empfinden. Ich bekenne offen, daß ich niemals das Bedürfnis gehabt habe, das Absolute zu personifizieren.¹¹

Thomas Mann fordert "angewandte Religion, angewandtes Christentum", welches für ihn ein "religiös gefärbter Humanismus [ist]", der es sich aggressiv zum Anliegen

macht, des Menschen Stand und Zustand auf Erden zu verbessern, während er sich zugleich in ehrender Andacht vor dem Geheimnis verneigt, das am Grunde aller menschlichen Existenz liegt und niemals heraufgehoben werden darf, weil es heilig ist."¹²

Thomas Manns Auffassung vom Christentum und seine Anwaltschaft für einen christlich geprägten Humanismus sind grundlegende Gedanken, ohne die der Doktor Faustus nicht verständlich wird. Wenn in dem Roman die Theologie kritisiert und in ihr Erscheinungsweisen des Bösen erkannt werden, dann darf nicht vergessen werden, daß hier kein Atheist, sondern ein 'homo religiosus' spricht.

Anmerkungen zur Einleitung

¹ Thomas Mann, Die Entstehung des Doktor Faustus: Roman eines Romans (Amsterdam: Berman-Fischer, 1949), S. 60.

² Ibid., S. 38.

³ Thomas Mann, "Warum ich nicht nach Deutschland zurückgehe (1945)," in Gesammelte Werke, 2. Aufl., Bd. XII (Frankfurt a.M.: Fischer, 1974), S. 955.

⁴ vgl. Helmut Koopmann, Die Entwicklung des "intellektuellen Romans" bei Thomas Mann: Untersuchungen zur Struktur von "Buddenbrooks", "Königliche Hoheit" und "Der Zauberberg" (Bonn: Bouvier, 1962).

⁵ Hans Egon Holthusen, Die Welt ohne Transzendenz: Eine Studie zu Thomas Manns "Dr. Faustus" und seinen Nebenschriften, 2. Aufl. (Hamburg: Heinrich Ellermann, 1954), S. 23.

⁶ vgl. Alfons Höltermann, "Das Ende des bürgerlichen und der Wiederaufstieg des christlichen Humanismus," Neue Ordnung: Zeitschrift für Religion, Kultur, Gesellschaft, 3, No. 5 (1949), S. 471.

⁷ Thomas Mann, "Meine Zeit (1950)," in Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 302.

⁸ Karl Kerényi, Hg., Thomas Mann - Karl Kerényi: Gespräch in Briefen (Zürich: Rhein-Verlag, 1960), S. 26.

⁹ Ibid., S. 167.

¹⁰ Eberhard Hilscher, "Thomas Manns Religiosität," Die Sammlung: Zeitschrift für Kultur und Erziehung, 10 (1955), S. 286.

¹¹ Thomas Mann, "Rede vor Arbeitern in Wien (1932)," in Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 896.

¹² Thomas Mann, "Ansprache vor der Unitarischen Kirche (1951)," in Gesammelte Werke, Bd. XIII, S. 803.

Kapitel I

Das Wesen des Bösen

Die Frage nach dem Bösen war für Thomas Mann von brennender Aktualität. Er fühlte sich durch zeitgeschichtliche Ereignisse veranlaßt, sich mit dieser Frage erneut auseinanderzusetzen. Offenbar beschäftigt sich der Mensch immer wieder mit dem uralten Problem des Bösen. Besonders der religiöse Mensch sieht sich dem Konflikt zwischen dem Schöpfergott und der Existenz des Bösen ausgesetzt.

Nach Gottes eigenem Urteil war die Welt bei ihrer Erschaffung sehr gut, und der Mensch war zu einem Leben im Paradies bestimmt. Demnach wird im Alten Testament das Böse in der Welt nicht kosmologisch begründet - es gehört ja nicht zur ursprünglichen Schöpfung -, sondern geschichtlich.

Wenn Gott aber das Gute geschaffen hat, wer ist dann der Urheber des Bösen? Alte Mythen, wie der Sündenfall im Paradies, versuchen darzustellen, wie das Böse in die Welt kam: Im Abfall der Menschheit von Gott liegt der Urgrund alles Bösen. Durch die Lösung von Gott wird der Mensch den Gelüsten seines eigenen Herzens preisgegeben und verursacht so das Schlechte. Durch Erbsünde wiederum pflanzt sich das Urphänomen des Bösen beständig in der

Menschheit fort. Im Alten Testament heißt es ebenfalls, daß Gott selbst das Böse schaffe. Er verhängt es oft als eine Strafe, die ganze Völker, aber auch einzelne treffen kann. Er schickt das Böse gleichfalls zur Erprobung, als Warnung und zur Läuterung. Im Neuen Testament ist das Böse das, was gegen Gottes Willen geschieht. Oft wird es als der Böse dargestellt, der auch den Namen Teufel, Satan, Luzifer etc. trägt. Der Böse ist wie Gott eine außermenschliche Gestalt - er ist der Gegner Gottes. Aber selbst in Vorstellungen, die weniger bildlich sind, behält das Böse seinen metaphysischen Charakter. Es bestimmt als anti-göttliche, destruktive Macht den Menschen innerlich.

Thomas Mann sieht das Böse in einem ganz anderen Licht. Er folgt dem schon im Alten Testament zu findenden Ansatz, daß das Böse geschichtlich begründbar ist, akzeptiert aber - im Unterschied zum Alten Testament - keinen transzendenten Ursprung des Bösen. Für ihn geht das Böse aus den geschichtlichen Prozessen selbst hervor. Nicht einer außerweltlichen Kraft ist die Manifestation des Bösen in unserer Welt zuzuschreiben. Der Mensch in seiner Geschichtlichkeit bzw. Geschichtszugehörigkeit ruft das Böse ins Leben. Wie dies möglich ist, wird deutlich, wenn man untersucht, wie der Dichter das Phänomen des Bösen grundsätzlich versteht. Aus seinem Aufsatz "Deutschland und die Deutschen" kann uns folgende Äußerung - trotz ihrer Kürze - einen wichtigen Hinweis auf Thomas Manns Verständnis des Bösen

geben:

Das böse Deutschland, das ist das fehlgegangene gute, das gute im Unglück, in Schuld und Untergang.¹

Thomas Mann bestreitet in dieser Aussage, daß es zwei Deutschland gibt - ein böses und ein gutes. Für ihn gibt es nur eins, "dem sein Bestes durch Teufelslist zum Bösen ausschlug."² Man muß demnach gemäß Thomas Mann das Böse als eine Ausprägung des Guten verstehen. Er macht an seiner Romangesta lt Adrian Leverkühn deutlich, daß gerade im Besten, d.h. hier im reinsten und keuschesten Genie, das Böse eine Basis findet. Es scheint ein Paradox zu sein, daß das Böse im Besten verankert ist, aber das umgekehrte Verhältnis von Erwartung und Erfüllung ist eine umfassende Erfahrung, die diesem scheinbaren Paradox Gültigkeit verleiht: Von grundsätzlich guten Dispositionen wird das Heil erwartet, aber das Unheil erscheint.

Für Thomas Mann ließ sich dieser Grundgedanke in besonderem Maße auf Deutschlands Situation übertragen. Die geschichtlichen und kulturellen Grundlagen Deutschlands zeugen von hoher Qualität, und gerade die künstlerische Realisierung hat internationale Anerkennung gefunden. Aber eben diese guten Anlagen scheinen vergiftet worden zu sein. Übrig blieb das Böse in mannigfacher Form. Aus Deutschlands erwarteter Heilsgeschichte, die in seiner kulturellen Vorbildstellung gipfeln sollte, wurde eine Geschichte des Unheils. Deutschland wurde übers finsternste Mittelalter

hinaus in die Barbarei zurückgeführt.

Das Böse hat sich praktisch nur als das Gute ausgegeben. Thomas Mann erläutert diese These in "Deutschland und die Deutschen" anhand von Beispielen:

Die Deutschen könnten wohl fragen, warum gerade ihnen all ihr Gutes zum Bösen ausschlägt, ihnen unter den Händen zu Bösem wird. Nehmen Sie ihren ursprünglichen Universalismus und Kosmopolitismus, ihre innere Grenzenlosigkeit, die als seelisches Zubehör ihres alten übernationalen Reiches, des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, zu verstehen sein mag. Eine höchst positiv zu wertende Anlage, die aber durch eine Art, von dialektischem Umschlag sich ins Böse verkehrte.³

An dem gegebenen Beispiel der 'inneren Grenzenlosigkeit' kann die Nähe einer guten Anlage zum Bösen besonders deutlich gemacht werden. Das Gefühl der inneren Freiheit ist traditionell ein hoher Wert. Sie kann zu einem Unabhängigkeitsempfinden werden, welches leicht in ein Isolationsbestreben umschlagen kann. Sobald sich aber der Mensch von menschlich-natürlichen Zusammenhängen zurückzieht, gerät er in eine negative Dialektik. Die Selbstherrlichkeit des individuellen Denkens und Schaffens führt zu einem Orientierungsverlust in der Selbsteinschätzung des Menschen.

Die seelische Verfassung der Deutschen ist denn auch für Thomas Mann durch einen unheilvollen Dualismus gekennzeichnet. In ihm werden antithetische Charakteristika zusammengewungen wie Kosmopolitismus und Nationalsozialismus, Selbstkritik und Anspruch auf Weltherrschaft, Hochmut und Zerknirschung.

Diese allem zugrundeliegende Antithese von Gut und Böse wird am deutlichsten an der Gestalt Adrian Leverkühns demonstriert. Diese Gestalt ist voller Ambivalenzen und lässt eindeutige Interpretationen nicht ohne weiteres zu. So fragt man sich mit Recht, ob Leverkühns Verhalten von Charakterstärke oder -schwäche zeugt. Ist er tatsächlich ein reines Genie, oder ist er ein mit großer Schuld Beladener? Ist sein künstlerisches Suchen nach neuen Bindungen ein Suchen nach Freiheit oder nach Geborgenheit?

Bevor solche Fragen beantwortet werden können, müssen wir uns allerdings einer näheren Betrachtung der Genese des Bösen in der Geschichte zuwenden. Es muß deutlich werden, wo das Böse nach Thomas Mann seine Wurzeln hat, was seine Entwicklung förderte und in welchen Erscheinungsweisen es auftritt.

Anmerkungen zu Kapitel I

¹ Thomas Mann, "Deutschland und die Deutschen (1945)," in Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 1146.

² Ibid.

³ Ibid., S. 1141.

Kapitel II

Das Böse in der Geschichte

Thomas Mann hat sich im Doktor Faustus von dem traditionell theologischen Begriff des Bösen distanziert. Er versteht das Böse nicht nach herkömmlichen Vorstellungen als ein metaphysisches Prinzip, das sich des Menschen bemächtigt und ihn zur 'bösen Tat' verführt. Das Böse ist für ihn ein geschichtlich-faktisches Menschenprodukt. Es entspringt geschichtlichen Prozessen.

Trotzdem faßt Thomas Mann die Abgründe in der Geschichte nicht nur rational-politisch auf. Sein Geschichtsbegriff ist tiefer angelegt. So interpretiert Thomas Mann in diesem Alterswerk, das er am 23. Mai 1943 zu schreiben begann, die damals absehbare Katastrophe Deutschlands auf einzigartige Weise. Das hereinbrechende Verhängnis hat für ihn einen apokalyptischen Charakter. Seiner Meinung nach geht eine Epoche auf ihr lang vorbereitetes Ende zu.

Dieser sich in geschichtlichen Entwicklungen manifestierende, apokalyptische Ungeist beruht aber auf einer bestimmten Disposition bzw. Gemütsverfassung der Menschen. Mit Adrians Vater ist uns ein Beispiel für eine solche

Disposition gegeben. Sein Gemüt ist einer gefährlichen Richtung geöffnet. Er ist ein Spekulierer mit "mystischem Einschlag."¹ Er 'versucht' die Natur, d.h. er provoziert sie durch Experimente, um auf diese Weise ihr Wirken bloßzustellen. Die Natur selbst mit ihren unendlichen Verwandlungsmöglichkeiten mutet nun dämonisch an: Ein Schmetterling, wie der Hetaera esmaralda, kann durch Angleichung völlig in seiner Umgebung verschwinden und so andere Geschöpfe verblenden. Jonathan Leverkühns Faszination von solchen scheinbar unheimlichen Wirkungsweisen beruht aber auf einer ganz subjektiven Bedeutung, die er in sie hineinlegt: auf einer magischen Universalität des Seins, die der Gegenstand 'romantischer Sehnsucht' war. Diese magische Projektion aber ist für Thomas Mann nicht göttlichen, sondern teuflischen Ursprungs. Charaktere wie Jonathan und Adrian Leverkühn demonstrieren eine Gemütsverfassung, die dem Dämonischen geöffnet ist, und die daher einem geschichtlichen Bösen Vorschub leistet.

Thomas Manns geschichtlicher Tiefblick bleibt allerdings nicht auf so allgemeine Betrachtungen beschränkt. Der Dichter wendet sich sowohl im Doktor Faustus als auch in zahlreichen Reden und Essays sehr konkreten historischen Erscheinungen zu. Da er die nazistischen Demonstrationen der Abscheulichkeiten als die Endphase einer Entwicklung der deutschen Geschichte deutet, geht er in der deutschen Geschichte zurück und macht das Wirken des Dämonischen in

ihren Anfängen transparent.

Deutschland ist einen langen Weg gegangen, der fast zwangsläufig in seinem Zusammenbruch gipfeln mußte. Dieser Weg begann bei Luther, als durch ihn 1517 die Reformation in die Wege geleitet wurde. Eine der wichtigsten Errungenschaften der Reformation ist die sogenannte 'evangelische Freiheit'. Diese von Luther vertretene Freiheit war als Glaubensfreiheit verstanden. Sie resultierte jedoch in einer allgemeinen Apologie der inneren Freiheit des Individuums. Die Subjektivität des einzelnen, d.h. seine eigene Innerlichkeit, wurde durch die Reformation aufgewertet. Der Protestant fühlte sich nicht mehr angewiesen auf die gegebenen Satzungen und Ordnungen seiner Umwelt, im besonderen auf die der katholischen Kirche.

Luther stellte der menschlichen Vernunft die innere Glaubenserfahrung gegenüber. In der versteinten Orthodoxie des Katholizismus regierte seiner Meinung nach nur noch das scholastische Dogma. Es fehlte ihr die lebendige Gotteserfahrung. Im 17. Jahrhundert wiederholte sich im Pietismus dieselbe Revolte gegen eine erstarrte Orthodoxie - diesmal war es aber eine Revolte gegen die Orthodoxie des Protestantismus.

Es ist jedoch nicht nur der Pietismus, der nach Thomas Mann Parallelen zur Reformation aufweist. Auch in der Romantik, der letzten Entwicklungsstufe des deutschen Idealismus, wiederholen sich gewisse Erscheinungen der Reformation. Dazu gehören die Abkehr vom Rationalismus

und die Intensivierung individualistischer und subjektivistischer Tendenzen. Das Weltbild in der Romantik ist gefühlsbestimmt. Die Innerlichkeit, die Tiefenschichten der Seele sind von tragender Bedeutung. Der Mensch ist zurückverwiesen auf die eigenen Seelenkräfte. Er muß den Weg ins Innere gehen. Daß die Selbstbegegnung in der Tiefe der eigenen Seele jedoch gefährlich sein und zum Fall in den Abgrund der Seele werden kann, ist auch von den Dichtern der Romantik schon thematisiert worden.

Neben den Tiefenschichten des Menschen waren auch die Tiefenschichten der Kultur für die Romantiker von Interesse. Sie wandten sich den Mythologien des Volkes, der dichtenden Volksseele zu. Die Idee des Völkischen und eine mythisch gesehene Vergangenheit ist tief in der Romantik verwurzelt.

In seinem Aufsatz "Deutschland und die Deutschen" spricht Thomas Mann ein brüskes Urteil über die Romantik: sie sei "nichts weniger als schwächliche Schwärmerei." Sie trägt den "Krankheitskeim" in sich und ist "ihrem innersten Wesen nach Verführung ..." und zwar Verführung zum Tode. ... Sie hat in Deutschland, ihrem eigentlichen Heimatland, diese irisierende Doppeldeutigkeit, als Verherrlichung des Vitalen gegen das bloß Moralische und zugleich als Todesverwandtschaft, am stärksten und unheimlichsten bewährt."²

Die deutsche Innerlichkeit hatte in der Romantik ihren Höhepunkt erreicht. Ihre weitere Entwicklung steuerte

unaufhörlich auf ein apokalyptisches Ende zu:

... heruntergekommen auf ein klägliches Massenniveau, das Niveau eines Hitler, brach der deutsche Romantismus aus in hysterische Barbarei, in einen Rausch und Krampf von Überheblichkeit und Verbrechen, der ... in der nationalen Katastrophe, einem physischen und psychischen Kollaps ohnegleichen, sein schauerliches Ende findet.³

Thomas Mann sieht - wie dargestellt - die Entwicklung der deutschen Geschichte seit der Reformation entscheidend beeinflußt durch eine immer weltfremde Innerlichkeit. Er versteht die protestantischen und pietistischen Reformatoren "als rückfällige Typen und Sendlinge des Unglücks" (90). Durch die Loslösung von der Allgemeinheit unter Bezug auf das eigene innere Erlebnis ist es schon zu Luthers Zeiten zu unendlichem Blutvergießen gekommen. Für Thomas Mann manifestiert sich daher in der Verinnerlichung und Vergeistigung des Protestantismus eine Erscheinungsweise des Bösen, die im Pietismus und in der Romantik eine Aktualisierung erfuhr. Seine Kritik richtet sich gegen die Vernunftverachtung in diesen Strömungen, denn ihre Folge ist die "moralische Verwilderung": Ohne die Vernunft "gibt es nichts als den Orgasmus der Triebe, die Ausschweifung. Dozenten des Irrationalen, wie sie im Deutschland des heraufkommenden Nationalsozialismus massenweise grassierten, erziehen das Volk zum moralischen Sansculottismus und zur Stumpfheit gegen alle Greuel."⁴

Im Doktor Faustus stehen die verschiedenen Lebensstadien des Adrian Leverkühn symbolisch für die Stationen

der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands. Zeitblom, der Erzähler, vermittelt dem Leser ein detailliertes Bild von Leverkühns Leben. Er beschreibt Leverkühns Jugend, in der sein hohes geistiges Potential offenbar wird; er bringt dem Leser die theologische Gedankenwelt nahe, der Leverkühn als junger Student ausgesetzt ist; er schildert den künstlerischen Höhenflug seines von ihm verehrten Freundes und dessen katastrophalen geistigen Zusammenbruch.

Die Parallele zur geschichtlichen Entwicklung Deutschlands ist augenscheinlich. Der junge Leverkühn entspricht dem in seinen Anfängen stehenden, schuldfreien Deutschland. Sein geistig hohes Niveau muß als Sinnbild für Deutschlands ursprünglich hohe geistige Anlagen verstanden werden. Die in jungen Jahren erworbenen theologischen Grundlagen haben ihre Entsprechung in den theologischen Fundamenten, die Luther im noch jungen Deutschland durch die Reformation gelegt hat. Leverkühns künstlerische Klimax ist mit derjenigen vergleichbar, die in der deutschen Klassik und Romantik erreicht wurde. Am Schluß steht Leverkühns Zusammenbruch, sein Rückfall in einen geist-losen Zustand. Deutschlands Entwicklung resultierte in einem ähnlich furchtbaren Ende. Im 3. Reich erreichte sie politisch und kulturell ihr tiefstes Niveau. Der Zusammenbruch war unab-~~X~~wendbar.

Die letzte katastrophale Manifestation des Bösen in der deutschen Geschichte ist nach Thomas Manns Theorie

zurückführbar auf eine theologische Entwicklung, die bei Luther begann. Für Thomas Mann ist Luther ein umfassendes kulturelles Phänomen, ohne das die neuere deutsche Geistesgeschichte nicht denkbar ist.

II.1. Luther und die Folgen

Luther ist in Thomas Manns Essayistik eine Zentralfigur, die allerdings eine wechselnde Bewertung erfährt. Dies hat Herbert Lehner in seiner gründlichen Untersuchung über Thomas Manns Lutherbild herausgestellt. In den Betrachtungen eines Unpolitischen (1918) wiegt das "nationale, positiv gemeinte Lutherbild" vor, und deshalb bezeichnet Herbert Lehner die Zeit der Betrachtungen als die Zeit der "Luthernähe." Die Doktor Faustus-Zeit ist hingegen die Zeit der "Lutherferne."⁵ In seinem Aufsatz "Deutschland und die Deutschen", der 1945 verfaßt wurde und der damit zur Zeit der "Lutherferne" gehört, sagt Thomas Mann über Luther folgendes:

Martin Luther, eine riesenhafte Inkarnation (deutschen) Wesens, war außerordentlich musikalisch. Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Das Deutsche in Rein-kultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremsdet und ängstigt mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistliche Emanzipation erscheint, und das spezifisch Lutherische, das Cholerisch-Grobianische, das Schimpfen, Speien und Wüten, das fürchterlich Robuste, verbunden mit zarter Gemütstiefe und dem massivsten Aberglauben an Dämonen, Incubi und Kielkröpfe, erregt meine instinktive Abneigung.⁶

Thomas Mann porträtiert Luther im Doktor Faustus in der Gestalt des Professors Ehrenfried Kumpf. Kumpf hat nicht nur dieselbe wuchtige, massive Physis und die mächtige, dröhnende Stimme wie Luther, sondern sein ganzes Verhalten ist eine Luther-Parodie. Wenn sein Temperament

zum Ausbruch kommt, schimpft er mit derselben Herzhaftigkeit und Derbheit wie Luther. Er liebt die Musik und lässt sich dazu hinreißen, 'gesunde deutsche' Lieder wie 'Das Wandern ist des Müllers Lust' auf der Gitarre vorzutragen. Er bejaht den "gesunden Genuß" (98), liebt 'Wein, Weib und Gesang', ist aber auch interessiert an Kirche, Politik und Kultur. In langen Reden, die eine Nachahmung der lutherschen Tischreden sind, lässt er sich über diese Themen aus. Trotz dieser Robustheit ist Kumpf ein geborener Theologe. Er ist sensibel für theologische Fragestellungen und hat selbst eine religiöse Erweckung erfahren.

Kumpfs gesunder Glaube an Gottes Führung hindert ihn aber nicht daran, auch mit dem Teufel auf vertrautem Fuß zu stehen. Er glaubt an die personale Realität des Teufels und demonstriert in temperamentvollen Aufwallungen ein Verhalten, das auch von Luther überliefert ist: In seinem Ärger wirft er mit Gegenständen nach dem vermeintlich im Raum stehenden Erzbösewicht.

Thomas Mann zeichnet mit Kumpf ein Bild des älteren Luther, der weltfromm und kulturbefähigend ist. Die Parallelen zum jungen Luther fehlen jedoch nicht. Wie für den jungen Luther hatte auch für Kumpf die Paulinische Botschaft von Sünde und Rechtfertigung eine entscheidende Bedeutung. Die Erweckung, die im Zusammenhang mit dieser Botschaft stand, führte auch ihn zu einem theologischen Liberalismus bzw. zu einer Kritik am Dogma. So zeigt auch

Kumpf die lutherschen Tendenzen zum Separatistisch-Anti-römischen.

Thomas Manns Ausführungen über die Lutherfigur sind repräsentativ für sein Verständnis des Deutschen schlechthin. In Luther als dem 'Urdeutschen' sind nämlich für Thomas Mann die Charakteristika des deutschen Wesen exemplifiziert. Dazu gehören im besonderen die separatistischen Tendenzen, welche auch das eigene Sichabschließen und Sich-zurückziehen umfassen. Das Abkapseln des jungen Luthers zum Zwecke des inneren Ringens resultiert zwar auf der einen Seite in der Lösung seiner inneren Not durch die Einsicht in die Gerechtigkeit Gottes, aber auf der anderen Seite wird durch die Konsequenz dieser Einsicht, d.h. durch den Bruch mit der katholischen Kirche, die Isolation nur verstärkt. Die Absonderung, der Rückzug von der Welt wird durch die Reformation zu einem politischen Ereignis.  Herausgelöstsein aus der katholischen Gemeinschaft heißt nach der Bedeutung des Wortes 'katholisch', daß man von dem Allgemeinen und Umfassenden ausgeschlossen ist. Deutschland, so Thomas Mann, ist durch die Reformation von der umfassenden Völkerfamilie Europas ausgeschlossen. Es steht gesondert da in stolzer "Welteinsamkeit."⁷

Thomas Mann weiß aber um die paradoxe Situation, in die sich der Deutsche seit der Reformation hineinmanövriert hat. Auf der einen Seite will er die Abgeschlossenheit von der Welt, auf der anderen Seite kann er seine

"Welteinsamkeit" nicht ertragen. Deshalb sieht er, bzw. Zeitblom, im Doktor Faustus die deutsche Offensive im 1. Weltkrieg nicht primär als Usurpationsbestreben, sondern als fälligen Durchbruch "zur dominierenden Weltmacht" (302). Dieser Versuch des politischen Durchbruchs muß nach Zeitblom als seelisch motiviert verstanden werden:

Bei einem Volk von der Art des unsrigen ... ist das Seelische immer das Primäre und eigentlich Motivierende; die politische Aktion ist zweiter Ordnung, Reflex, Ausdruck, Instrument. Was mit dem Durchbruch zur Weltmacht, zu dem das Schicksal uns beruft, im tiefsten gemeint ist, das ist der Durchbruch zur Welt - aus einer Einsamkeit, deren wir uns leidend bewußt sind ... (307)

Das "Separatistisch-Antirömische" des Deutschen sieht Thomas Mann eindeutig zusammen mit "evangelischer Freiheit" (s.o.S. 21). Luther hat in seiner Schrift "Von der Freiheit eines Christenmenschen" verkündet: "Ein Christ ist im Glauben ein Herr aller Dinge und niemandem untertan."⁸ Der religiöse Begriff der Freiheit, der an späterer Stelle in seiner theologischen Bedeutung erläutert werden muß, erfuhr eine Säkularisierung. Er wurde einerseits in den politischen Bereich übertragen und drückte sich, wie erwähnt, in der Isolation gegen andere Nationen aus. Eine andere säkularisierte Form des lutherschen Freiheitsbegriffes ist die "Gedankenfreiheit, die unbegrenzt, anarchisch, sich in philosophischer und literarischer Schöpfungskraft äußert."⁹ Die Freiheit zum spekulativen philosophischen Denken hat Nietzsche, der als Vorbild für die Leverkühn-

Gestalt gedient hat, bis zum Extrem getrieben. Doch Thomas Mann ist sich der Notwendigkeit der geistigen Freiheit für einen schöpferisch Tätigen bewußt. Der Künstler braucht eine quasi "evangelische Freiheit." So wie der Lutheraner keiner priesterlichen Vermittlung mehr bedarf, sondern Gott ganz persönlich gegenübersteht, so ist der Künstler "der notwendige und geborene Protestant, der einzelne mit seinem Gott."¹⁰

In diesem Sinne gestaltet Thomas Mann Parallelen zwischen Adrian Leverkühn und dem jungen Luther: Beide rekurrieren auf die Innerlichkeit, um dort Antworten auf ihre radikalen Gewissensfragen zu finden. Luthers Rückzug in den Turm, wo er zur entscheidenden Erkenntnis über die Gerechtigkeit Gottes gelangte, erfährt eine symbolische Wiederholung in Adrians Rückzug in sein Schweigen.

Aber gerade in dem Abgeschiedensein von der Welt, von dem Menschlich-Allgemeinen liegt für Thomas Mann der Kern des Übels. Das Schwelgen in der Innerlichkeit ist für ihn der Keim des Bösen, der sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung zur vollen Blüte entwickelte.

Somit hat die Reformation für Thomas Mann einen zwiespältigen Charakter. In den Betrachtungen eines Unpolitischen heißt es:

... keineswegs erscheint Luthers Werk uns als ein reines Werk der Befreiung im Sinne der Zivilisation und der Aufklärung. Die Reformation als Fortsetzung, Folge oder Erscheinungsform der Renaissance zu nehmen,

scheint uns sehr bedingungsweise erlaubt: Eine Störung und Unterbrechung, einen Rückfall ins Mittelalter, eine konservative, ja reaktionäre Bewegung in ihr zu sehen [sic] ist mindestens in demselben Grade statthaft; ..."

Luthers Erneuerung des mystischen Elementes ist die regressive Komponente der Reformation. Sein Antirationalismus bildete daher auch einen grundlegenden Gegenstand zu den Humanisten. Früher oder später mußte es deshalb zu einem Bruch zwischen dem rationalen, anthropozentrischen und weltfreudigen Humanismus und dem irrationalen, theozentrischen und eschatologischen Luther kommen.¹² Luthers Antwort auf Erasmus Schrift "De libero arbitrio diatribe" (Abhandlung über den freien Willen), in der die sittliche Freiheit des Menschen verfochten wird, ist das Pamphlet "De servo arbitrio" (Über den geknechteten Willen).¹³ In dieser Schrift hebt Luther die Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes hervor. Die menschliche Vernunft ist beschränkt, und der Mensch kann letztlich nur durch den Glauben gerettet werden. Es ist verständlich, daß Thomas Mann, der vom Humanismus entscheidend geprägt wurde, in der lutherschen Opposition gegen die Vernunft und in seiner Tendenz zum Irrationalismus eine dämonische Erscheinung sah.

Die Reformation Luthers, die das Christentum aus seiner Erstarrung lösen wollte und die damit die Progression beabsichtigte, wurde zur Regression durch die Wiederbelebung der Innerlichkeit. Innerlichkeit steht für Irratio-

nalismus und ist insofern ein Schritt von der 'rationalen' Neuzeit zurück ins Mittelalter.

Die Gefahren der Innerlichkeit liegen für Thomas Mann in der Rückführung auf die Tiefe des Gemüts, wodurch die Vernunft, die Errungenschaft der Neuzeit, außer acht gelassen wird. In der eigenen Seelentiefe kann sich der Mensch verlieren, oder sie kann, wenn diese zarte Gemüts-tiefe wie beim Deutschen mit dem Robusten und Groben ge-paart ist, barbarisch-dämonische Wirkungen zeitigen.

Eine Seelenkultur gleicht einer Jenseitsorientierung, wobei das Jenseits in der eigenen Seele liegt. Was immer im Dunkel der Seele empfunden wird, rechtfertigt die Hand-lung. Völkisch-rassische Ideologien, die im Mythos ihren Ursprung haben, finden auf dem Grund der Seele schnell einen Nährboden. Aufgrund einer solchen Basis ist der Barbarei Freiraum zur Entwicklung gegeben.

Im Doktor Faustus bringt Zeitblom Thomas Manns Kritik an der lutherschen Reformation zum Ausdruck. Er sympathisiert mit Geistern, die in der Reformation "einen Einbruch subjektiver Willkür in die objektiven Satzungen und Ordnungen der Kirche" (89) sahen. Der Preis, der für die "evangelische Freiheit" gezahlt werden mußte, war das Zurückgeworfensein auf die eigene Subjektivität. Alle bis-her gültigen Verfügungen verloren ihren Anspruch auf Vali-dität. Sie konnten nicht mehr als Richtschnur gelten. Der Mensch vermochte sich nur noch auf die eigene Innerlich-

keit zu stützen.

Dieser "Aufstand subjektiver Willkür ... gegen objektive Bindung" (90) ist für Zeitblom ein Ereignis, das sich ca. 150 Jahre später innerhalb des Protestantismus selbst wiederholte. Er versteht den Pietismus "als Revolution der frommen Gefühle und der inneren himmlischen Freude gegen eine versteinte Orthodoxie" (90). Der Protestantismus war in den anderthalb Jahrhunderten selbst zur Erstarrung gekommen, und nach der Meinung der Pietisten war eine Rückwendung zu Gefühl und Phantasie im kirchlichen Leben vonnöten. Im Pietismus wurde wieder die persönliche, innere Glaubenserfahrung in den Vordergrund gerückt. Diese Weltflüchtigkeit, zunächst ein Charakteristikum des Pietismus, hat aber nach Thomas Mann im Deutschtum tiefe Wurzeln geschlagen. In der Weltflucht kann das Dämonische einen Ansatzpunkt finden, denn der aus alten Bindungen herausgelöste Mensch ist für die Dämonisierung seiner Existenz besonders anfällig.

Obwohl Thomas Mann den Protestantismus in seiner Innerlichkeitsorientierung von einem heilsamen, der menschlichen Gemeinschaft zugewandten Katholizismus absetzt, so sind ihm doch prinzipiell andere Richtungen der spekulativen Theologie suspekt. Was sie für ihn verdachtswürdig macht, soll das Thema des nächsten Kapitels sein.

Anmerkungen zu Kapitel II

¹ Thomas Mann, Doktor Faustus: Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde (Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch, 1947, 1967), S. 17. Alle Seitenangaben im folgenden beziehen sich auf diesen Text.

² T. Mann, "Deutschland und die Deutschen," in Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 1143 und 1145.

³ Ibid., S. 1146.

⁴ Thomas Mann, "Leiden an Deutschland (1933-1934)," in Gesammelte Werke, Bd. XII, S. 696.

⁵ Herbert Lehnert, "Thomas Manns Lutherbild," in Thomas Mann - Fiktion, Mythos, Religion (Stuttgart etc.: Kohlhammer, 1965), S. 155.

⁶ T. Mann, "Deutschland und die Deutschen," in Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 1132/3.

⁷ T. Mann, Entstehung, S. 28.

⁸ Kurt Dietrich Schmidt, Grundriß der Kirchengeschichte, 6. Aufl. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), S. 313. Der pointierte Nachsatz lautet: "Eyn Christen mensch ist eyn dienstpar knecht aller ding und ydermann unterthan". (zitiert in: L. E. Schmitt, Hg., Martin Luther: Von der Freiheit eines Christenmenschen, 2. Aufl. (Halle/Saale: VEB Max Niemeyer Verlag, 1953), S. 37.)

⁹ Pierre-Paul Sagave, "Zum Bild des Luthertums in Thomas Manns Doktor Faustus," in Sinn und Form, Sonderheft Thomas Mann 1965, S. 353.

¹⁰ Thomas Mann, "Vom Glauben," in Betrachtungen eines Unpolitischen (1918) in Gesammelte Werke, Bd. XII, S. 491.

¹¹ Ibid., S. 511.

¹² Schmidt, S. 337.

¹³ Ibid., S. 424.

Kapitel III

Theologie und Dämonie

1. Während seines letzten Schuljahres entscheidet sich der junge Leverkühn, Theologie zu studieren. Dieser Entschluß wird von seinem Onkel und seinen Eltern verständlicherweise mit Wohlgefallen aufgenommen. Sein Freund Zeitblom ist jedoch schockiert, als er von dieser Entscheidung hört. Jeder bürgerliche Beruf erscheint ihm zwar nicht würdig für seinen begabten Freund, aber daß sich Adrian nun gerade für ein Theologiestudium entscheidet, erfüllt ihn mit Sorge. Er fragt nach der Motivation, die hinter Adrians Entschluß steht. Daß der sich von seinen Mitmenschen ständig distanzierende Adrian sich nicht aus Liebe zu seinem Nächsten für die Theologie entschieden hat, ist für ihn ohne Frage. Adrian selbst läßt Zeitblom dann auch wissen - wohl um ihn zu beruhigen -, daß er sich nicht auf den Seelsorgedienst, sondern auf eine akademische Laufbahn vorbereiten wolle.

Die beabsichtigte Beruhigung gelingt jedoch nicht. Zeitblom durchschaut seinen Freund, und er weiß, daß dessen Entscheidung zur Theologie nicht die eines Gläubigen ist, der seinen Gott sucht. Adrian wird zur Theologie gezogen, weil diese Disziplin allein seinem Ehrgeiz gerecht werden kann.

Warum hat aber für Adrian die Theologie eine solche Sonderstellung? Zeitblom gibt eine Antwort auf diese Frage, indem er die Theologie "die höchste und vornehmste Sphäre der Erkenntnis" (83) nennt. Alle anderen Disziplinen werden neben der Theologie "zum bloßen Rüstzeug ... für den Dienst der Erkenntnis am Heiligen" (83).

Adrian Leverkühn studiert Theologie, weil er fasziiniert ist von dem göttlichen Geheimnis, das für den menschlichen Geist letztlich unberührbar bleibt. Er will den Versuch unternehmen, das Geheimnis faßbarer zu machen. Zeitblom deutet deshalb folgerichtig Adrians Wahl, Theologie zu studieren als eine "Wahl aus Hochmut" (83), denn dem "beseelten Intellekt ist ... [in der Theologie] sein erhabenstes Ziel gesetzt" (83). Die Ergründung des Absoluten, die Adrian intendiert, ist eine Art Hybris, denn Adrian will Gott nicht kennenlernen, um sich ihm angesichts seiner Herrlichkeit und Größe zu untergeben, sondern er will sich durch die Beschäftigung mit dem Absoluten von allem Menschlich-Relativen distanzieren.

Daß Zeitblom Adrians Wahl, Theologie zu studieren, als "Wahl aus Hochmut" interpretiert, gibt uns einen entscheidenden Hinweis darauf, was Thomas Mann über die Theologie denkt. Einerseits läßt er uns durch Zeitblom wissen, daß die Beschäftigung mit der Theologie als Mittel "seelischer Selbstzucht" (83) dienen könnte. Mit ihrer Hilfe kann versucht werden, den "verwöhnten Intellekt im Reli-

giösen einzufrieden" (84). Andererseits aber sieht Thomas Mann in der Betreibung der Theologie eine massive Gefahr. Diese Gefahr scheint zunächst darin zu liegen, daß das Theologisieren - nämlich der Versuch der Erkenntnis des Absoluten - den menschlichen Hochmut nährt. Doch Thomas Manns reservierte Haltung gegenüber der Theologie hat einen viel tieferliegenden Grund. Das eigentliche Übel liegt nicht beim Menschen, der sich die Theologie für seine eigene Erkenntnis zunutze macht, sondern es ist in der Theologie selbst angelegt.

Das heißt jedoch nicht, daß die Theologie im Prinzip fragwürdig ist, sondern die Tendenz der Vergiftung ist in der Theologie besonders naheliegend. Thomas Mann sieht diese Tendenz in der "Infiltration des theologischen Denkens durch irrationale Strömungen der Philosophie. ... Denn die Theologie, in Verbindung gebracht mit ... dem Irrationalismus, läuft ihrer Natur nach Gefahr, zur Dämonologie zu werden" (92). Theologie hat mit dieser Tendenz zur Übersteigung rationaler Humanität den Keim des Bösen in sich, der zur Entfaltung kommt, wenn sie dominierend wird.

Mystische Neigungen insbesondere machen die Theologie fragwürdig. Die Suche nach dem Heil auf dem tiefen Grund der Seele zieht den Suchenden aus den mitmenschlichen Fundamenten heraus, und sein grüblerisches Forschen wird heillos, denn er bleibt in seinem eigenen Ich isoliert

und ist auf das Dunkel-Dämonische seines Seelengrundes zurückgeworfen.

Die Zurückverweisung auf die eigene Innerlichkeit bzw. auf die eigene Subjektivität, die nach Thomas Mann mit der Reformation begann, hat als Konsequenz die problematische Existenz des modernen Menschen überhaupt. Für Dungersheim, einem Kommilitonen Adrians, ist "das unmittelbare Seinsvertrauen abhanden gekommen ..., das in früheren Zeiten das Ergebnis des Hineingestelltseins in vorgefundene Ganzheitsordnungen war, ... [d.h. in] sakral imprägnierten Ordnungen" (125). Der Mensch bedarf der Ordnungen und Reglementierungen. Ohne sie kann er nicht existieren. Wenn er keiner Ordnung unterworfen ist, ist er kein Mensch, sondern ein Unmensch. Der Mensch braucht die Bindung an eine Menschenordnung, um Mensch sein zu können.

Auch auf religiösem Gebiet ist der Mensch auf eine regelnde Menschenordnung angewiesen. Deshalb, sagt Adrian, könne er die "Kierkegaard'sche Trennung von Kirche und Christentum nicht mitmachen" (120). Die Kirche ist für ihn "eine Burg der Ordnung, eine Anstalt zur objektiven Disziplinierung, Kanalisierung, Eindämmung des religiösen Lebens, das ohne sie der subjektivistischen Verwilderung, dem numinosen Chaos verfiiele, zu einer Welt phantastischer Unheimlichkeit, einem Meer von Dämonie würde" (120). Die Freiheit von objektiven Normen kann nach Adrians Meinung vom Menschen auf die Dauer nicht ertragen werden. Urtüm-

liche Sehnsüchte nach objektiven Bindungen brechen aus dem Menschen heraus. Er "sucht Schutz und Sicherheit beim Objektiven" (190) und will seine spekulative Subjektivität durchbrechen. Dieser 'Durchbruch' ist die Umkehrung der Erleuchtung bzw. der Erweckung im Pietismus: Es ist nicht der 'Durchbruch' des göttlichen Lichtes in die Seele, sondern deren Durchbruch zur Welt - in das menschlich-allgemeine Sein.

Für Deutschland hieß das der 'Durchbruch' aus der nationalen Isolation zum Weltganzen. Hier aber kommt es Thomas Mann darauf an zu zeigen, wie diese Sehnsucht im dämonischen Umschlag ihrer Realisation chauvinistisch verfremdet wird. Die seelische Einsamkeit, ja Weltlosigkeit, der Deutschen erkannte sich in imperialistischen Schlagwörtern wie "Volk ohne Raum" und "Ruf nach Lebensraum" wieder.

Auch Adrian ist in dieser negativen Dialektik gefangen. Doch seine hohe Geistigkeit verhindert den Effekt der in ihm wirkenden Kräfte auf die Umwelt. Sie resultieren 'nur' in seinem eigenen Zusammenbruch. Deutschland dagegen veranlaßte einen ganz Europa zerstörenden Krieg.

2. Das mystische Element macht für Thomas Mann eine moderne Theologie unmöglich. Eine neuere, mystisch fundierte Theologie hat in ihrer Aufhebung neuzeitlich-rationaler Humanität etwas Mittelalterlich-Rückschritt-

liches an sich, das durch keine Anpassung an moderne Wissenschaften aufgehoben wird. Zugeständnisse an die wissenschaftliche Kritik erzeugen lediglich "eine hybride Halb- und Halbheit von Wissenschaft und Offenbarungsglauben, die auf dem Wege zur Selbstaufgabe liegt" (91). Zeitblom kritisiert daher einen "durch Vernünftigkeit immer zur Verwilderung neigenden Liberalismus" (91) in der Theologie. Daß der Humanist Zeitblom gerade an der "Vernünftigkeit" der liberalen Theologie Kritik übt, scheint genauso wenig verständlich wie seine Klage, daß die liberale Theologie "das Religiöse zur Funktion der menschlichen Humanität ... [herabsetze] und ... das Ekstatische und Paradoxe ... zu einer ethischen Fortschrittlichkeit [verwässere]" (92). Diese Kritik gründet auf einen Brief Paul Tillichs (1943)¹, in dem auf Thomas Manns Anfrage hin bestimmte theologische Themen erläutert werden. Aus diesem Brief hat Thomas Mann Phrasen wortwörtlich übernommen. Somit kritisiert Thomas Mann "das eine wie das andere ...: die liberale Theologie, deren Humanismus und ethisches Perfektionsdenken mit Hilfe von Tillich, umgekehrt Luther und den Protestantismus durch Humanismus und Aufklärung."² Herbert Lehnert bezeichnet diese nach beiden Richtungen gehende Kritik als "verwirrend." Er führt jedoch ein glaubwürdiges Argument an, wenn er sagt, daß diese Verwirrung dazu diene, "im Leser Mißtrauen gegen die Theologie überhaupt zu erwecken, die das 'sacrificium intellectus' verlange ...; er soll Zeitbloms Mißtrauen

... teilen."³ Für Zeitblom ist der Wissenschaftscharakter der Theologie fragwürdig, denn was "für eine Wissenschaft ist ... das, die zur Vernunft in einem so prekären, nötigungsvollen Verhältnis steht und an den Kompromissen, die sie mit ihr schließt, immer zugrunde zu gehen droht" (92).

Theologie und Vernunft stehen gemäß Zeitblom bzw. Thomas Mann in einem gebrochenen Verhältnis. Selbst die theologischen Argumente des Teufels können 'vernünftig', d.h. einsichtig sein, obwohl sie eigentlich sowohl die Theologie als auch die Vernunft auf den Kopf stellen. Der Privatdozent Schleppfuß, eine Verkörperung des Teufels⁴, lehrt an der Universität in Halle, daß das Böse für die Vollkommenheit des Universums notwendig sei. Sein Gedankenkonstrukt, daß Gott das Böse schuf, um durch den Kontrast zum Guten das Gute überhaupt erst erkennbar zu machen, ist erschreckend, wenn man bedenkt, welche Macht dem Bösen über Denken und Erkenntnis eingeräumt wird.

Auch die Freiheit wird von ihm 'satanisch' uminterpretiert: "Freiheit ist die Freiheit zu sündigen" (103). Gott mußte dem Menschen den freien Willen zugestehen, denn ohne diese Freiheit wäre keine "Schöpfung" möglich gewesen. Der Mensch wird nur dadurch zur Schöpfung, d.h. zur "Entäußerung Gottes", indem ihm eine selbständige Entscheidung für oder wider die Sünde möglich gemacht wird.

Diese Argumentation ist von ihrem Grundgedanken her in theologischen Kreisen nicht ungewöhnlich. Der Mensch ist

keine Marionette Gottes, sondern ist für das von ihm begangene und zugelassene Böse eigenverantwortlich. Doch Gott wird durch Schleppfuß den Gesetzen der Logik unterworfen. Schleppfuß spricht von Gottes "logischem Dilemma", das darin bestand, daß er außerstande gewesen war, dem Geschöpf, dem Menschen und den Engeln, zugleich die Selbständigkeit der Wahl, also freien Willen, und die Gabe zu verleihen, nicht sündigen zu können" (102). Durch diese Gedankengabe wird einerseits die Allmacht Gottes in Frage gestellt, der auch durch die Logik keine Grenzen gesetzt sind, aber andererseits wird gerade an diesem Beispiel deutlich, in welch schwierigem Verhältnis Logik bzw. Vernunft und Theologie zueinander stehen.

Nach Schleppfuß liegt die Größe der Freiheit darin, daß wir von Gott abfallen können, und der Nicht-Gebrauch der Freiheit bedeutet "eine gewisse existentielle Abschwächung, eine Minderung der Daseinsintensität der außergöttlichen Kreatur" (102). Dieser Umgang mit dem Begriff 'Freiheit' mutet unlauter an. So beschwert sich auch Zeitblom über die von dem Dozenten betriebene "Begriffsverwirrung". Worin besteht aber die Verwirrung?

Schleppfuß sagt, daß wir die Freiheit haben, von Gott abzufallen. Frömmigkeit besteht für ihn darin, "von der Freiheit aus Liebe zu Gott ... keinen Gebrauch zu machen" (103). Er impliziert aber durch seine Art der Darstellung, daß eine Entscheidung für Gott einem Nicht-

Gebrauch der Freiheit gleichkäme.

Schleppfußens Freiheitsbegriff meint eine Freiheit von Gott. Diese Freiheit hat quasi automatisch den Abfall von Gott zur Folge. Die wahre Freiheit besteht aber in der Freiheit zu Gott. Durch sie ist dem Menschen die Wahl gegeben, sich zu oder gegen Gott zu wenden. Erst wenn die Möglichkeit der Entscheidung besteht, dann ist auch eine essentielle Bedingung der Freiheit erfüllt. Ohne sie verliert die Freiheit ihren Sinn.

Schleppfuß erkennt nur scheinbar den göttlichen Geist an, denn er unterminiert Gottes Gesetz durch seine subversiven Implikationen. In der Bibel heißt es: "Also wird auch Freude im Himmel sein über einen Sünder, der Buße tut, mehr als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen" (Lukas 14, 7). Ein solches Jesu-Wort bewiese in seinem Sinne, daß Gott sich mehr über einen Menschen freut, der seine Freiheit zur Sünde wahrnimmt und dann Buße tut, als über einen Gerechten. Schleppfuß weist seine Studenten zwar letztlich auf den Weg zu Gott - aber auf dem Umweg über Luzifer.

Schleppfußens unlauterer Gebrauch des Freiheitsbegriffes muß wiederum als ein Ausdruck der Kritik Thomas Manns an der Theologie aufgefaßt werden. Die Gefahr der Verdrehung und Ausbeutung sakrosankter Begriffe sieht Thomas Mann allerdings nicht nur auf den akademisch-theologischen Bereich beschränkt. Im Namen der Humanität

wurden während der Inquisition Menschen zu Tode gequält, und auch der Nazismus mit seiner heidnisch-völkischen Ideologie hat es sich nicht nehmen lassen, sein "naturales Heidentum" christlich zu verbrämen (vgl. 125).

3. Für Zeitblom sind der Teufel und die Theologie untrennbar. Er sieht den Teufel als "komplementäre Realität zu derjenigen Gottes" (98). Für ihn hat der Teufel die gleiche Realität wie Gott, denn er sieht nicht ein, "warum man die Hölle symbolischer nehmen sollte als den Himmel" (98). Da Thomas Mann - wie zu Beginn der Arbeit erläutert - Gott nicht personifiziert versteht, sondern als das Absolute schlechthin, bestätigt Zeitbloms Äußerung die Vermutung, daß Thomas Mann auch den Teufel nicht als personales Gegenüber oder gar als real existierende Gestalt sieht, sondern als 'das Böse', 'das Dämonische', das im Gegensatz zum Absoluten steht.

Trotzdem führt Thomas Mann im Doktor Faustus die Teufelsgestalt ein. Auf die Frage, warum er das tue, lassen sich zwei Antworten geben: Einerseits ist es unsere Sprache selbst, die uns zwingt, zu alten mythischen Bildern, wie das des Teufels zurückzukehren, denn "wie der Bereich des Teufels und der Hölle in Wirklichkeit zu fixieren wäre, entzieht sich vor allem dem Zugriff der Sprache."⁵ Wir müssen nach Bildern suchen, die das Unsagbare sagbar machen, und die Teufelsgestalt mit all ihren Assoziationen kommt

einer Beschreibung des Dämonischen am nächsten. Thomas Manns Teufel ist aber auch als realistische Mimesis zu verstehen, insofern er nämlich eine geschichtlich-seelische Präokkupation der Deutschen darstellt, die somit kritisch-parodisch sichtbar gemacht wird.

Thomas Mann 'modernisiert' die Teufelsgestalt, indem er ihre Realität in der Schwebe hält. Gerhard Montesi betont, daß "die Grenze zwischen Wahn und Wahrheit sorgsam verwischt" sei.⁶ Deshalb hat Thomas Manns Teufel oft eine rein psychologische Interpretation erfahren. Psychologisch können die Vorgänge folgendermaßen erklärt werden: Adrians Syphilis resultiert in einer Spaltung seiner Persönlichkeit. Seine Gewissensentscheidung, ob er der Gewalt des Dämonischen nachgeben soll oder nicht, wird von ihm nicht nur als ein innerer Kampf erfahren, sondern sein kranker Geist veräußerlicht diesen Kampf. Das Pro-Dämonische in ihm wird zu einer externen Teufelsgestalt. Adrian bestätigt die Annahme, daß diese Teufelsgestalt lediglich aus seinem Innern heraufbeschworen sei: "Ihr sagt lauter Dinge, die in mir sind und aus mir kommen, aber nicht aus euch" (225). Die Replik des Teufels lautet jedoch: "Ich bin nicht das Erzeugnis deines pialen Herdes [=Krankheitsherdes] dort oben, sondern der Herd befähigt dich, ..., mich wahrzunehmen, und ohne ihn, freilich, sähest du mich nicht" (235). Spätestens an dieser Stelle wird die rein psychologische Interpretation des Teufels fragwürdig. Der Teufel betont, daß er eben nicht

nur eine seelische Projektion sei. Das Dämonische ist ja nicht durch Adrians Krankheitszustand erzeugt worden, sondern war als Potential immer in ihm. Wenn der Teufel leugnet, in Adrians Subjekt zu gehören, dann heißt das, daß die Dämonie nicht auf die Innerlichkeit beschränkt bleibt. Sie tritt aus ihr heraus und hat ganz reale Effekte. Der Teufel verspricht den Illuminationseffekt, aber die unabsehbaren geschichtlichen Wirkungen verschweigt er. ✓

Die Realität des Dämonischen läßt sich nach Thomas Mann in vielen Bereichen aufzeigen. Von seiner künstlerischen Profession her läßt sich sein besonderes Interesse für die Wirksamkeit des Dämonischen im kulturellen Bereich erklären. Er weiß von den Problemen der Kultur, denn er selbst ist als Kultur- bzw. Kunstschafter davon betroffen. Im folgenden wird darum - im Rahmen des Romans - nach den Wirkungen des Dämonischen in der Kultur gefragt.

Anmerkungen zu Kapitel III

¹ vgl. Paul Tillich, "Aus den Materialien zum Doktor Faustus: Paul Tillichs Brief an Thomas Mann (23.5.43)," Blätter der Thomas Mann-Gesellschaft, No. 5 (1965).

² Klaus Borchers, Mythos und Gnosis im Werk Thomas Manns: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung (Freiburg: Hochschulverlag, 1980), S. 325.

³ Lehnert, S. 185. Lehnert sieht diese Verwirrung allerdings nicht nur als ein literarisches Mittel an. Er führt fort: "Zeitbloms Abneigung gegen die Theologie, seine Verwirrung über ihre modernen Aspekte ist sicher stärker als die Thomas Manns. Dennoch spiegelt sie nur leicht karikiert die des Autors.

⁴ vgl. Lucie Pfaff, The Devil in Thomas Mann's "Doktor Faustus" and Paul Valéry's "Mon Faust" (Bern: Herbert Lang; Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1976), S. 29.

⁵ Heinz Peter Pütz, "Die teuflische Kunst des Doktor Faustus bei Thomas Mann," Zeitschrift für deutsche Philosophie, 82 (1963), S. 509.

⁶ Gotthard Montesi, "Thomas Mann, der Teufel und die Deutschen," Wort und Wahrheit: Zeitschrift für Religion und Kultur, 3 (1948), S. 496.

Kapitel IV

Die Krise der Kultur und ihre dämonische Überwindung

1. Für Thomas Mann hat die Reformation, wie erläutert, einschneidende soziale und politische Konsequenzen. Er macht die luthersche Bewegung verantwortlich für Deutschlands 'Weltfremdheit' als einer Folgeerscheinung des lutherischen Freiheitsbegriffes.

Aber auch die Kultur blieb für Thomas Mann von Luthers Freiheitsdenken nicht unbeeinflußt. Luther hat die Seele durch die Rechtfertigung der Innerlichkeit entbunden, und die Folge war die Entwicklung einer Seelenkultur. Die Kunst wurde immer mehr in einen Elfenbeinturm gedrängt, d.h. sie führt schließlich ein esoterisches, einsames und selbstzweckhaftes Dasein. Das Schisma zwischen ihr und der Gesellschaft wurde so radikal, daß sie - aus Mangel an Rezipienten - fast keine Existenzberechtigung mehr hat.

Gerade die Deutschen in ihrem Verkanntheitsempfinden, ihrem frustrierten Selbstwertgefühl, sind aber nach Thomas Mann auf die Kunst angewiesen. Die Kunst kann die Menschheit wieder an ihre Würde erinnern und vermag auf diese Weise, die Gesellschaft vor ihrer menschlichen Desintegration zu retten.

Adrian Leverkühn weiß von der Unabhängigkeit und Selbstzweckhaftigkeit der Kunst. Ihm ist bewußt, daß sie ihre Naivität, Ursprünglichkeit und Selbstverständlichkeit verloren hat. Ihre "Befreiung und Erhöhung ins Einsam-Persönliche und Kulturell-Selbstzweckhafte [hat] sie mit einer bezugslosen Feierlichkeit, einem absoluten Ernst, einem Leidenspathos belastet ..." (62). Aus diesem Grunde muß die Kunst aller Prätentionen entkleidet und auf ihre Ursprünge zurückgeführt werden. Nur so kann sie ihre Lebenskraft, ihre Ausdrucksfähigkeit und Intensität wieder-gewinnen. Nur so ist ihr gesellschaftlicher Fortschritt möglich.

Progression und Regression als Grundtendenzen der-selben Sache ist ein wiederkehrendes Thema im Roman. Auch die Reformation wird zugleich als ein progressives und regressives Ereignis angesprochen. Es ist Adrian Leverkühn, der diese These im Roman vertritt:

Interessantere Lebenserscheinungen ... haben wohl immer dies Doppelgesicht von Vergangenheit und Zukunft, wohl immer sind sie progressiv und regressiv in einem. Sie zeigen die Zweideutigkeit des Lebens selbst. (194)

Der bedachte und weitsichtige Zeitblom warnt vor diesem paradoxen Konzept, denn er ist sich bewußt, daß die Regression der Kultur, ihre Zurückführung auf eine "vor-kulturelle" Stufe einer Re-Barbarisierung gleichkommt. Allerdings findet diese Warnung bei Leverkühn kein Gehör. Leverkühn ist als schaffender Musiker mit der Krise der

Kunst ganz persönlich konfrontiert. Die traditionellen Mittel der Kunst sind verbraucht und schal geworden, und eine wahrhaft schöpferische Tätigkeit aus dem Ganzen der menschlichen Erfahrung ist nicht mehr möglich. Im Banne der schöpferischen Lähmung sieht er auch die Freiheit der Kunst, die sie sich durch die Emanzipation vom Kultus errungen hat, als ein Negativum. Durch diese Freiheit sind Konventionen zerstört und objektive Verbindlichkeiten aufgelöst worden. So wenig wie diese Freiheit von objektiven Normen im religiösen Bereich erträglich ist, so wenig kann die Kunst sie aushalten. Die Freiheit beginnt, "sich als Meltau auf das Talent zu legen und Züge der Sterilität zu zeigen" (190). Die Kunst bedarf der objektiven Regelungen und der Organisation. "Ästhetische Subjektivität" (191) allein vermag kein Werk zu organisieren.

Das Prinzip, nach dem Leverkühn die Entwicklung der Musik vorwärtstreiben will, lautet demnach: Unterwerfung der Musik unter das Einheitsprinzip der straffen Ordnung, was "die Läuterung des Komplizierten zum Einfachen" (322) einschließt. Diese Läuterung ist wiederum "im Grunde dasselbe wie die Wiedergewinnung des Vitalen und der Gefühlskraft" (322). Wenn dieses geleistet werden kann, dann ist die "Erlösung" der Musik erreicht. Deshalb sagt Adrian Leverkühn zu Zeitblom:

Wem also der Durchbruch gelänge aus geistiger Kälte in eine Wagniswelt neuen Gefühls, ihn sollte man wohl den Erlöser der Kunst nennen. (322).

Adrian Leverkühn will dieser Erlöser sein, doch er befindet sich in einem Dilemma. Er kann nämlich auf natürliche Weise den "Durchbruch" in der Musik zu einem neuen verbindlichen Gefühl nicht bewirken. Nicht der Mangel an Talent stellt sich ihm entgegen, sondern die Aufgabe als solche kann von ihm allein nicht bewältigt werden. Seiner isolierten Seele ist die kulturelle Welterlösung auferlegt worden. Er vermag es außerdem nicht, sich in der Musik zu derjenigen Macht des Gefühls zu erheben, die wirklich überwindend und für die Menschheit verbindlich würde. Ernst Steinbach weist zu Recht darauf hin, daß "diese Situation ... gerade für den Hochbegabten unerträglich ist . . . was hier den Menschen für die schlimmste Verführung anfällig macht, ist kurz gesagt sein Hochmut."¹ Deshalb tritt im Roman an dieser Stelle der Teufel auf die Bildfläche. Er weiß, daß Leverkühn die Lähmung der musikalischen Schaffenskraft durchbrechen und sich "der Barbarei erdreisten" (244) will. Deshalb sagt er Adrian auf den Kopf zu, daß er sich mit voller Absicht bei der syphilitischen Prostituierten angesteckt habe, um durch die Krankheit eine Illumination erfahren zu können.

Die Infektion ist eine 'teuflische' Inspiration und ist der klassischen 'göttlichen' Inspiration gegenübergestellt. Die klassische Inspiration hat sich überlebt: Nach Aussage des Teufels gibt es sie nicht mehr. Die Inspiration, die er zu bieten hat, übertrifft jedoch die

klassische bei weitem:

Eine wahrhaft beglückende, entrückende, zweifellose und gläubige Inspiration, eine Inspiration, bei der es keine Wahl, kein Bessern und Basteln gibt ... - die ist nicht mehr mit Gott, der dem Verstande zu viel zu tun übrigläßt, die ist nur mit dem Teufel, dem wahren Herrn des Enthusiasmus möglich. (238)

Gerd Schimansky stellt heraus, daß diese unheimliche Inspiration "als täuschendes Zerrbild von Begnadung erscheint, einer 'Begnadung', die - mag sie nun vom Satan oder von den Syphiliserregern ausgehen - durchaus dämonische Züge trägt."² Thomas Mann beschreibt die Stufen der dämonisch-inspirierenden Krankheit eindringlich. Schon während seines Lebens muß Leverkühn den Preis bezahlen: Hin- und hergerissen zwischen Zeiten des Enthobenseins und der Erleuchtung auf der einen Seite und Zeiten des Niedergedrücktseins und schweren Leidens auf der anderen Seite erlebt er schon auf der Welt die Extreme der Hölle, bis es schließlich zur katastrophal-radikalen "Selbstentfremdung" (505) kommt.

Worin besteht aber das Dämonische in der vom Teufel angebotenen Inspiration? Der Teufel offeriert die archaische, vorrationale Begeisterung. Dieser unkontrollierte Enthusiasmus ist aber in der nachantiken, götterfernen Welt gerade das Gebiet, das dem Dämonischen vorbehalten ist. Der faustische Mensch, der die ihm gesetzten Grenzen überschreiten will, der wie in Adrians Fall den "Durchbruch" aus spätkultureller Isolation schaffen und zum "Erlöser der

"Kunst" werden will, ist angewiesen auf die Entfesselung seiner produktiven Kräfte. Der Teufel gewährt ihm dabei nichts Neues, nichts, das er nicht schon hat. Er setzt nur frei und enthemmt.

Adrian ist also entschlossen, den "Durchbruch" mit Hilfe dämonischer Begeisterung zu schaffen. Er vollzieht den 'Teufelsbund' auf dem Wege der Infektion mit Syphilis-erregern. Seine Begegnung mit Esmeralda konditionierte ihn gleich zu Anfang seiner musikalischen Karriere für die Entscheidung für die Illumination durch Krankheit. Sobald er sich entschlossen hatte, sich von der Theologie abzuwenden und sich der Musik zu widmen, schien er dem dämonischen Zugriff ausgesetzt zu sein. Die Musik selbst ist nämlich eine "dämonische Sphäre."³ Sie ist, wie Thomas Mann in Kierkegaards Entweder - Oder las, "'sinnliche Genialität.'⁴ Mit ihrer sinnlichen Ausdrucksstärke kann sie berückend wirken, fortreißen und den Menschen der Verstandeskontrolle entziehen. Deshalb ist sie vom katholischen Christentum immer den strengsten Regeln unterworfen worden. Das Begeisternde der Musik, ihr emotional mitreißendes Potential, macht sie zu einem idealen Instrument des 'Verführers.'

Diese Zweideutigkeit der Musik entspricht der Zweideutigkeit der Theologie. Obwohl Thomas Mann unter allen Künsten die Musik am meisten geliebt hat, so hat sie für ihn doch eine gewisse Ambivalenz.⁵ Daher sagt Charles Rolo: "One is not surprised to learn from his daughter

Monika that he ... regards it [music] as 'necessarily somehow linked with sin.'"⁶

Welcher Art ist aber die Musik, die Adrian Leverkühn schließlich mit Hilfe diabolischer Inspiration hervorbringt? Ist es eine gefährliche, eine verderbende Musik? Ja, gelingt es ihm überhaupt, zum Ausdruck eines neuen Gefühls durchzubrechen?

Die der teuflischen Infektion/Inspiration folgenden Werke Adrians sind von den früher entstandenen unterschieden. Das "Meerleuchten" bedient sich noch traditioneller musikalischer Mittel, die Leverkühn eigentlich für verbraucht und abgestorben hält. Er selbst glaubt nicht mehr an das Genre des 'Tongemäldes' und kann sein Werk deshalb im wesentlichen nur als Spielerei verstehen. Aber schon in diesem Werk zeigen sich Züge des Parodischen, die seine späteren Musikstücke beherrschen. Der Spott, der zum Ausdruck kommt, isoliert und hemmt die freie Produktivität, und auf dem Boden des Konflikts "zwischen der Hemmung und dem produktiven Antriebe mitgeborenen Genies" (152) muß dieses Werk um seine Existenz ringen. Diese "Hemmungen des Spottes, des Hochmutes, der intellektuellen Scham" (152) sind nach der Infizierung vorerst noch stärker vorhanden. Leverkühn ironisiert die traditionelle Musik, so z.B. in den Brentano-Gesängen und in der Oper "Love's Labour's Lost." Er übernimmt von Shakespeare die "Karikatur des Humanismus" (217), aber in den parodistischen Übertreibungen

schwingt Hoffnungslosigkeit mit.

Nach dem Teufelsgespräch überwindet Leverkühn seinen karikierenden Stil zum erstenmal in der Vertonung von Klopstocks Ode "Die Frühlingsfeier." Zeitblom beschreibt dieses Werk als einen "Ausbruch religiösen Gefühls" (265). Das Werk preist die Gnade Gottes. Es ist als Ganzes ein "werbendes Sühneopfer an Gott" (266), ein Werk der "attritio cordis" (266).

Das darauffolgende Stück "Die Wunder des Alls" ist das genaue Gegenteil von der "Frühlingsfeier." Mit dieser kosmischen Musik wird Gott nicht mehr in Demut verherrlicht. Ihr Kernstück ist der Spott, "eine luziferische Sardonik" (275).

Die parodistische Tendenz wird in den Vertonungen dramatischer Grotesken aus dem "Gesta-Romanorum" fortgesetzt. In dem Oratorium "Apocalipsis cum figuris" bereitet sich schließlich die Befreiung ("Durchbruch") zu einem neuen Gefühl vor. Auch hier findet sich die Parodie verschiedener musikalischer Stile, aber das Stück des Kinderchores hat trotz seiner Eisigkeit und Klarheit eine berückende Lieblichkeit. Das Ganze hat einen "theologisch negativen und gnadenlosen Charakter" (361), eine "Sehnsucht ohne Hoffnung" (378) wird gerade von dem Kinderchor zum Ausdruck gebracht. Das zweite und letzte Oratorium "Dr. Fausti Weheklag" ist schließlich die ergreifende Klage eines verdamten Menschen. Trotzdem hat es mit

diesem Werk für Zeitblom "eine jubilante, eine höchst sieghafte Bewandtnis" (484). Für Zeitblom hat Leverkühn mit "Dr. Fausti Weheklag" den so lange gewollten "Durchbruch" vollbracht. In diesem Werk ist "die Rekonstruktion des Ausdrucks, der höchsten und tiefsten Ansprechung des Gefühls auf einer Stufe der Geistigkeit und der Formenstrenge" (485) gelungen. Leverkühn konnte sich bei der Schöpfung dieses Werkes "in dem vororganisierten Material, hemmungslos, unbekümmert um die schon vorgegebene Konstruktion, der Subjektivität überlassen, und so ist dieses sein strengstes Werk, ein Werk äußerster Kalkulation, zugleich rein expressiv" (487). Adrian erscheint den ersehnten "Durchbruch", die Befreiung zum Ausdruck, zum neuen verbindlichen Gefühl, erreicht zu haben.

Dieser "Durchbruch" ist jedoch nur ein 'Pseudo-Durchbruch.' Er ist aus der und durch die Innerlichkeit provoziert worden und bleibt daher weltfremd. Leverkühn hat es geschafft, die Musik in ihr frühes expressives Stadium mit Hilfe strengster Formgebung zurückzuführen. Er hat die Progression durch die Regression bewirkt. Die Tatsache aber, daß sein eigener "Durchbruch" keine Konsequenzen für die Musikentwicklung hatte, beweist, daß er keine verbindlich-geniale, die Kulturgeschichte vorwärtstreibende Leistung vollbracht hat. Sein Werk bleibt in der Musikwelt ohne Echo.

2. Zeitblom folgt der Entwicklung von Leverkühns musikalischem Schaffen mit der inneren Beteiligung eines wahrhaften Freundes. Durch Diskussionen mit Adrian erhält er tiefe Einblicke in die Problematik der Werke. Er ist daher sehr betroffen, als er Parallelen zwischen Leverkühns "Apocalipsis cum figuris" und den kulturkritischen Gesprächen des Kridwiß-Kreises bemerkt. Die Kritik dieses gelehrten Kreises richtet sich gegen die bürgerliche Tradition, d.h. gegen Werte "der Bildung, Aufklärung, Humanität" (365). Herkömmliche Kunstformen werden als veraltet abgeurteilt. So wie Leverkühn sich durch den Rückgriff auf archaische Kunstmittel eine Progression in der Musik verspricht, so ist es für die Mitglieder dieses Kreises eindeutig, daß die kommende Welt "der neuigkeitsvollen Rückversetzung der Menschheit in theokratisch-mittelalterliche Zustände und Bedingungen" (368) gleichkommen werde. Ebenfalls in Parallele zu Leverkühn, der durch absolute Formenstrenge die Expressivität der Musik wiedergewinnen will, sehen sie die geistige Einförmigkeit und Strenge des Mittelalters als ideale Voraussetzung für die Blüte der menschlichen Vorstellungskraft. Die Argumentation lautet:

... weil das geistig Uniforme und Geschlossene dem mittelalterlichen Menschen durch die Kirche von vornherein als absolut selbstverständlich gegeben gewesen, war er weit mehr Phantasiemensch gewesen als der Bürger des individualistischen Zeitalters, hatte er sich der persönlichen Einbildungskraft im einzelnen desto sicherer und sorgloser überlassen können. (369)

Der Teufel hält Leverkühn amüsiert vor, daß er sich beim "Durchbruch" in der Musik "der Barbarei erdreisten" (244) will. Demgemäß ist dann auch seine "Apokalipsis" mit ihren urtümlichen Lauten und Klängen, die an einen barbarischen Kult erinnern, "vom Vorwurf des blutigen Barbarismus sowohl wie der blutlosen Intellektualität getroffen worden" (373).

Mit dieser Kritik hören wir das Echo feinfühliger Kritiker, die Leverkühns Werk mit Skepsis gegenüberstehen. Leverkühn wollte mit seiner "Apokalipsis" das freie menschliche Gefühl freisetzen. Wiederum wirkt aber der gleiche dämonische Mechanismus, der das an sich Gute zum Bösen umschlagen läßt. Das enthemmte Gefühl verfremdet sich in der "blutlosen" Isolation von der menschlichen Gemeinschaft zum Barbarismus. Leverkühns Unterfangen, die Ausdrucksstärke der Musik wiederzugewinnen, mißlingt, weil er selbst immer in der eisigen Zone spekulativer Innerlichkeit bleibt.

Auch sein strenges rationales Denken unterliegt dem dämonischen Mechanismus. Die ihn umgebende Menschheit wirft ihm "blutlose Intellektualität" vor, denn sein strikter Rationalismus wird zu einem Denken verfremdet, dem jegliche Wärme und Lebenskraft fehlt.

Nach Thomas Mann sind demnach sowohl das barbarisch sich losbrechende Gefühl als auch die völlige Abstraktion Phänomene des Dämonischen. Obwohl er beides in Bezug auf Adrians Werk kritisiert, wird durch die Wortwahl deutlich,

daß er sich ebenso auf das 3. Reich bezieht. Mit dem "blutigen Barbarismus" sind eindeutig die gewissenlosen Grausamkeiten der Nazis gemeint, die aufgrund geistiger Vernebelung durch mitreißende nationalistische Gefühlsausbrüche berechtigt erscheinen mochten.

Auch der Begriff "blutlose Intellektualität" kennzeichnet das Nazi-Regime. Die Ideologie, die hinter dem Nationalsozialismus steht (so z.B. die Rassentheorie), basiert auf rein abstraktem Denken, das jede Humanität ausschließt.

Die "blutlosen" Intellektuellen des Kridwiß-Kreises sind Wegbereiter des Nationalsozialismus. Deshalb kann es auch nicht verwundern, wenn sie in Bezug auf das Aufgeben kultureller Errungenschaften um einer notwendigen Simplifizierung der Kultur willen von "intentioneller Re-Barbarisierung" (370) sprechen.

Die Re-Barbarisierung des Ästhetischen ist in der Gestalt des Dr. Helmut Institoris exemplifiziert. Seine Bewunderung für die Ästhetik des Starken und Rücksichtslosen, seine Verehrung für die schöne Brutalität sind Perspektiven einer neuen ur-tümlichen Kultur. Es ist Dr. Breisacher, der dann auch richtig prophezeit, daß das kommende Zeitalter "wohl hinter die christliche Zivilisation des Mittelalters weit zurückführen und eher die dunkle Epoche vor deren Entstehung, nach dem Zusammenbruch der antiken Kultur, zurückbringen werde ..." (370).

Dieses Zeitalter wird geprägt sein durch Gewalt. Nur das Starke und Einfache wird ein Lebensrecht haben. Alles Höherstehende und Komplizierte, alles, was Anzeichen für Verweichung trägt, wird eliminiert werden müssen. Es wird eine Diktatur herrschen, und "massengerechte Mythen [werden] fortan das Vehikel der politischen Bewegung sein ..." (366).

Der Gleichmut und der Fatalismus, mit dem die Intellektuellen diese Epoche erwarten, erschüttert Zeitblom. Thomas Mann selbst bemerkt entsprechend in seinem Aufsatz "Deutschland und die Deutschen":

Wo der Hochmut des Intellektes sich mit seelischer Altertümlichkeit und Gebundenheit gattet, da ist der Teufel.⁷

Diese Erklärung trifft offensichtlich Adrian Leverkühn genauso wie jene weit weniger gewissenhaften Intellektuellen. Sie vermögen kraft ihres Intellektes zu erkennen, woraufhin die deutsche Kultur zusteuert. Aufgrund ihrer Arroganz können sie sich allerdings über die von ihnen vorausgesagte, horrende Zukunft nur erheitern. Hochmütigen Geistes halten sie den Rückschritt in die Barbarei zum vermeintlichen Zwecke der Weiterentwicklung der Kultur höher als die Gebote der Humanität. Ein stillschweigendes Akzeptieren von Entwicklungen, die durch ihre Einflußnahme vielleicht nicht verhindert, so doch gemildert werden könnten, macht sie mitverantwortlich für Deutschlands völlige dämonische Durchdringung.

Die Arroganz des Kridwiß-Kreises gegenüber humanitären Werten 'zum Wohle' der Kultur beschreibt treffend die geistige Disposition vieler Deutscher zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Ihre geistige Arroganz war ~~wie~~ geschaffen für die Aufnahme einer nationalsozialistischen Ideologie, die die Überlegenheit der deutschen Rasse propagierte.

Anmerkungen zu Kapitel IV

¹ Ernst Steinbach, "Gottes armer Mensch: Die religiöse Frage im dichterischen Werk von Thomas Mann," Zeitschrift für Theologie und Kirche, No. 50 (1953), S. 227.

² Gerd Schimansky, "Der Engel des Giftes: Das widergöttliche Angebot in Thomas Manns Roman Doktor Faustus," Wege zum Menschen, 14 (1962), S. 302. Er begründet treffend die Dämonie in dieser Inspiration: "Denn zum Wesen des Dämonischen gehört es, daß es die Einheit, die gottgeschaffene Einheit des Menschen, aufspaltet."

³ T. Mann, Entstehung, S. 94.

⁴ Ibid.

⁵ vgl. mit Adrians Äußerung in Bezug auf die enharmonische Verwechslung; er sieht in der Musik die Zweideutigkeit als System (50).

⁶ Charles J. Rolo, "Mann and his Mephistopheles," Atlantic Monthly, 182 (Nov. 1948), S. 93.

⁷ T. Mann, "Deutschland und die Deutschen," in Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 1131.

Kapitel V

Beziehungsnetze im "Doktor Faustus"

1. Thomas Mann möchte im Doktor Faustus zwingend sichtbar machen, wie die historische Entfaltung des Bösen sich universal, in allen Lebensbereichen, vollzieht. Dichte Motivnetze verknüpfen kulturelle, politische, theologische und sogar gesellschaftliche Entwicklungen. Sie machen auf diese Weise eine omnipräsente Genese des Bösen in der deutschen Geschichte anschaulich.

Anhand des beispielhaften Motivs der Entfesselung lässt sich diese parallele Motivgestaltung exemplarisch darstellen. Im Bereich der Theologie stellt uns Thomas Mann den Privatdozenten Schleppfuß vor, der durch seine obskure Freiheitstheorie vom verpflichtenden Gesetz Gottes entbindet. Vor allem aber psychologisiert er die Religion und löst sie so pseudo-wissenschaftlich aus den festen theologischen Bindungen. Sie wird für ihn zu einem merkwürdigen Seelenphänomen, ablesbar an zahlreichen Beispielen des Wahns, der Exaltation und der Obsession. Diese Verschiebung des religiösen Interesses auf derartige pathologische Erscheinungen bedeutet aber eine Pathologisierung des religiösen Denkens selbst.

Auf der gesellschaftlichen Ebene können wir ähnliche Entwicklungen verfolgen. Hier vollzieht sich die Entbindung aus der moralischen Ordnung des bürgerlichen Daseins. Natürliche Bindungen, wie Treue, Verantwortung und Verpflichtung gegenüber dem Mitmenschen, werden abgeworfen. Die Bürger träumen nun von der Entfesselung geheimster Süchte und Triebe. Ein amoralischer Ästhetizismus entfaltet sich und fördert solche Träume. Das Leben in "seiner prangenden Unbedenklichkeit" (289), die schöne Brutalität, wird von Leuten wie Dr. Institoris verehrt. Seine Frau, die diesen ästhetischen Immoralismus verabscheut, aber selbst keinen moralischen Halt hat, wählt die Flucht zum Morphium. Durch das Rauschgift meint sie, der Qual des haltlos gewordenen Lebens entkommen zu können.

Die 'entfesselte Gesellschaft' zeigt dieselben Pathologisierungserscheinungen wie die 'entfesselte Religion.' Die Unterminierung der menschlichen Gesellschaft sind nach Thomas Mann aber die Wege und Werke des Dämons, d.h. eines umfassenden, zerstörenden Schicksals, dem sich |||| der einzelne nicht entgegenstellen kann.

Der junge Leverkühn hatte ebenfalls zwischen Ethos und Ästhetik zu entscheiden. Er geriet durch die Aufgabe, der Musik eine neue Ausdruckskraft zu verleihen, in einen Konflikt zwischen Moral und Ästhetik. Um die Formkultur retten zu können, wurden für ihn moralische Gesichtspunkte sekundär. Carl Michael Wilhelmi sieht selbst schon in

Leverkühns "Entlaufen" in die Kunst (132) einen Entzug von moralischen Ansprüchen, denn ein "'Entlaufen' in die Kunst stempelt diese als einen Bereich, in dem Verantwortlichkeit jedem Anspruch gegenüber aufhört. Verantwortungsfrei und sittlich emanzipiert steht also die ästhetische Welt dem Anspruch der moralischen gegenüber."¹ Wilhelmis Urteil ist allerdings zu einseitig gefaßt. Zum Teil läßt sich Leverkühn doch moralisch rechtfertigen, denn indem er die Kunst "erlösen" will, übernimmt er eine menschliche und gesellschaftliche Verantwortung. Dennoch deckt Wilhelm eine wesentliche und problematische Tendenz in Adrians Ästhetik auf. Die historische Gestalt, die nämlich für ihn Pate gestanden hat, ist, wie erwähnt, Friedrich Nietzsche. Gerade der Ästhetizismus ist es ja - von parallelen Begebenheiten in ihrem Leben abgesehen -, der sie verbindet. In seinem Nietzsche-Aufsatz erläutert Thomas Mann, daß für Nietzsche, neben Bewußtsein, Erkenntnis und Wissenschaft, die Moral der Todfeind und Zerstörer von Kultur und Leben sei. Die Moral nämlich, als "Wahrerin der Wahrheit [geht] dem Leben ans Leben ..., da dieses ganz wesentlich auf Schein, Kunst, Täuschung, Perspektive, Illusion beruht und der Irrtum der Vater des Lebendigen ist."²

Thomas Mann wertet Nietzsches Verherrlichung des Barbarischen als nichts weiter "als eine Ausschweifung seiner ästhetischen Trunkenheit"³, was die enge Nachbarschaft von Ästhetizismus und Barbarei verrate. Die Re-

Barbarisierungsträume der Ästheten im Kridwiß-Kreis sollen diese Nachbarschaft, und jene innere Tendenz der Kunstbesessenheit Leverkühns, anschaulich machen.

Von der 'entbundenen Gesellschaft' mit ihren Träumen der Re-Barbarisierung ist es nur ein kleiner Schritt zur 'entbundenen Politik', mit den Rassereinheitsideologien der Nazis, die in den jüdischen Völkermord resultierten.

Der Glaube an ein vermeintlich höheres Recht eines deutschen 'Übermenschen' gegenüber traditionellen Verpflichtungen, die die Völker eingegangen sind, schien ihnen außerdem das Zerreißen der Fessel des Völkerbandes zu rechtfertigen. Wiederum hat die Entbindung - sowohl generell von moralischen Grundsätzen als auch von der politischen Gemeinschaft - zu Pathologisierungsprozessen geführt. Kollektiver Völkermord und ein die ganze Welt miteinbeziehender Krieg sind augenscheinlicher Wahnsinn und für Thomas Mann die schrecklichsten Offenbarungen des Dämons.

2. In Thomas Manns Roman gibt es allerdings noch eine zweite Dimension der systematischen Verknüpfung. Das ist die diachrone Dimension, in der vor allem die Motive des alten Faust-Mythos in fast zwanghaften Entfaltungen ihrem Erfüllungsziel zugeführt werden.

Adrian Leverkühn selbst ist der neue Doktor Faustus, der in den vorgezeichneten mythischen Spuren gehen muß. Die alten Mythen, die Urgeschichten der Menschheit, sind

kollektive Seelengeschichten, die nach Thomas Mann eine "zeitlose Immer-Gegenwart" haben.⁴ Mythen würden immer wieder realisiert werden und zwar durch einen "gehorsamen Wandel in vielfach nachgetretenen mythischen Fußstapfen, [durch] ein Wieder-Sein nach geprägtem Urbild ..."⁵

Leverkühn muß den so deutschen Mythos des Doktor Faustus realisieren. Wie der Doctor Johann Faustus des im 16. Jahrhundert erschienenen Volksbuches ist auch er der Sohn eines Bauern, der (wenn auch nur zeitweilig) von einem Verwandten aufgezogen wird. Auch er geht zur "Schule", um Theologie zu studieren, legt die Heilige Schrift aber bald "unter die Bank." Der Teufelsvertrag ist natürlich zentral für sowohl Leverkühn als auch für den originalen Doktor Faustus. Beiden verspricht der Teufel außerordentliche Hilfeleistungen, damit ihr 'faustisches Streben' befriedigt werden kann. Auch die Frage nach der Beschaffenheit der Hölle wird schon vom alten Doktor Faustus gestellt. Leverkühn lebt in derselben Gegend wie Doctor Johann Faustus, und selbst der Ort Pfeiffering wird schon im Volksbuch erwähnt. Nach dem gleichen Zeitraum von 24 Jahren holt der Teufel ihre Seelen. Wie der alte Faustus bestellt auch Leverkühn seine Freunde an dem Abend zu sich, an dem sein 'Vertrag' abläuft.

In Adrians Monolog kurz vor seinem Zusammenbruch werden die Faustmotive noch einmal zusammengeführt. Adrians vergehendes Bewußtsein ahnt die mythische Gebundenheit, in

der er steht.

Durch die Parallelsetzung von Adrians Lebensgeschichte mit dem Schicksal Deutschlands impliziert Thomas Mann, daß sich auch in der deutschen Geschichte der Mythos des Doktor Faustus vollzogen hat. Nach Thomas Mann war Deutschland der gleichen mythischen Determination unterworfen wie Leverkühn. Auch Deutschland hat in Hybris die ihm gesetzten Grenzen überschritten und bot somit alles auf, um das (politische) Leben zu erzwingen. Unter der Herrschaft des nazistischen Primitivismus kam es jedoch zu ungeahnten Erfüllungen des Mythos.

Leverkühn 'entspricht' allerdings nicht nur dem Faust-Mythos, sondern zugleich einem säkularisierten Christus-Mythos. So bemerkt Zeitblom z.B., daß Leverkühns Antlitz in der Zeit seiner Suche nach dem musikalischen "Durchbruch" "etwas Vergeistigt-Leidendes, ja Christus-haftes" (482) an sich hat. Diese Bemerkung scheint darauf hinzuweisen, daß Leverkühns Leiden wie Christi Leiden ein stellvertretendes ist. Es ist das Leiden des verzweifelten "Erlösers" einer stagnierenden Kultur. Seine Krankheit, durch die er die Illumination erzwingen will, und sein seelisches Verderben wird in der Sekundärliteratur oft interpretiert als ein Opfer, das er auf sich nimmt für die Erlösung einer kulturellen Epoche.⁶

Leverkühn durchlebt die christliche Passion und bittet (durch seine Einladung) seine Freunde - wie Christus seine Jünger -, mit ihm die Nacht der Krise zu durchwachen. Sein geistiger Zusammenbruch entspricht folgemäß der Kreuzigung im Christus-Mythos.

Der Mythos erfährt jedoch eine völlige Verfremdung, indem er an mehreren Stellen gebrochen wird. So ist die 'Kreuzigung' nur eine Selbstkreuzigung Leverkühns, die im Subjektiven bleibt. Wie schon erwähnt, hat sein Werk keinen Effekt auf die Musikwelt. Er vollbringt keine wirkliche Erlösung.

Außerdem bleibt Leverkühn im Gegensatz zur Erlösefigur Jesus Christus auf seinem Opfergang nicht schuldfrei (s.S.70). Er weiß um seine Schuld, aber er hofft, dem Mann aus dem Purgatorio-Gleichnis ähnlich zu sein, "der in der Nacht ein Licht auf seinem Rücken trägt, das ihm nicht leuchtet, aber hinter ihm den Weg der Kommenden erhellt" (162)..

Thomas Mann ist der Überzeugung, daß die Mythen in uns eine große Macht haben. Sie können uns seelisch determinieren. Unsere innere Gebundenheit an sie, die uns zu ihrem ständigen Nachvollzug zwingt, kann uns zum Schicksal werden, wenn die Mythen durch geschichtliche Entwicklungen verfremdet werden oder eine unerwartete furchtbare Erfüllung finden.

Thomas Manns mythologisch-dämonologisches Motivnetz im Doktor Faustus repräsentiert ein in sich völlig geschlossenes System. Wiederum zeigt sich der Zwangcharakter des Bösen. Selbst die alten Mythen der Menschheit werden durch geschichtliche Prozesse 'dämonisiert', und das Unheil vollzieht sich in den feinsten Geistern wie in den primitivsten. Durch die Bewußtmachung solcher Zwänge wird uns klar, wieviel rationale Kraft wir aufwenden müssen, um solche geschichtlichen Übel zu verstehen und zu verhindern.

Anmerkungen zu Kapitel V

¹ Carl-Michael Wilhelmi, "Untersuchungen zu Thomas Manns Doktor Faustus: Mit besonderem Hinblick auf die Theorie des Bösen" (Diss., Frankfurt a.M., 1964), S. 91.

² Thomas Mann, "Nietzsche's Philosophie im Lichte unserer Erfahrung," in Gesammelte Werke, Bd. IX, S. 685/6.

³ Ibid., S. 707.

⁴ Thomas Mann, "Ein Wort zuvor: Mein Joseph und seine Brüder," in Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 628.

⁵ Ibid.

⁶ vgl. z.B. T. E. Apter, Thomas Mann: The Devil's Advocate (London and Basingstoke: Macmillan Press, 1978), S. 147; H. S. Gilliam, "Mann's Other Holy Sinner: Adrian Leverkühn as Faust and Christ," Germanic Review, 52 (1977), S. 131; Henry Hatfield, "Can One Sell One's Soul?" in Great Moral Dilemmas: In Literature Past and Present, ed. R. M. MacIver (New York: Cooper Square Publishers, 1964), S. 95; Ulrich Simon, "The Theological Challenge of Doctor Faustus," Church Quarterly Review, 159 (Okt./Dez. 1958), S. 549; Andrew White, "Die Verfluchten und die Gesegneten: Eine Studie über die Helden Thomas Manns als Betreter des Verbotenen und Vertreter des Bösen" (Diss., München, 1960), S. 74; John Peterson, "The Role of Theological Themes in Thomas Mann's Dr. Faustus," Discourse, 9 (1966), S. 496; Ilse Metzler, "Dämonie und Humanismus: Funktion und Bedeutung der Zeitblomgestalt in Thomas Manns Doktor Faustus" (Diss., München, 1959), S. 44; Margot Berghaus, "Versuchung und Verführung im Werk Thomas Manns" (Diss., Hamburg, 1971), S. 70.

Kapitel VI

Das Paradigma Adrian Leverkühn

Es ist erschreckend zu verfolgen, wie sich gerade das reine Genie Leverkühns im Bösen verstricken muß. Eben durch seine Genialität steht er der Sphäre des Dämonischen nahe. Zeitblom bemerkt, "daß an dieser strahlenden Sphäre [des Genies] das Dämonische einen beunruhigenden Anteil hat, daß immer eine leises Grauen erweckende Verbindung besteht zwischen ihr und dem unteren Reich ..." (8). Jede geniale Eingebung - sei sie nun göttlichen oder dämonischen Ursprungs - steht außerhalb der Grenzen der Vernunft und ist nicht faßbar mit normal-menschlichen Maßstäben. In der erzwungenen Überschreitung der menschlichen Mitte ist aber auch schon der Schritt hin zum Dämonischen getan.

Zeitblom ist der Advokat des Durchschnittlich-Menschlichen. "Frömmigkeit, Ehrfurcht, seelischer Anstand, Religiosität", so entscheidet er, "sind nur über den Menschen und durch den Menschen, in der Beschränkung auf das Irdisch-Menschliche möglich" (273). Diese Beschränkung scheint für Leverkühn aber schon aufgrund seiner Natur unmöglich zu sein. Seine Zurückgezogenheit und Scheu vor seinen Mitmenschen sind von Geburt an angelegte Eigenschaften, aber gekoppelt mit seiner außerordentlichen

Intelligenz können ihm diese Charakteristika gefährlich werden. In einer idealistischen Arroganz des Geistes liegt seine Distanz zu seiner Umwelt begründet. Er durchschaut die Ordnungssysteme und Techniken, mit denen sich die Menschen seiner Umgebung mitsamt ihrer Kultur und Wissenschaft, eingerichtet haben. Die Musik, die Naturwissenschaften, selbst die kleinlichen Beziehungsrangeleien seiner Mitmenschen sind für ihn analytisch reduzierbar, so daß ihre Ansprüche nur allzuleicht komisch wirken. Für Leverkühn ist alles nur noch die Parodie seiner selbst und fordert lediglich sein Gelächter heraus. Sein Wille und Intellekt bleibt von allgemein-menschlichen Gefühlen unberührt, und im Teufelsgespräch weist der "Versucher" – wie Thomas Mann ihn nennt – darauf hin, daß Adrian "immer mit den Gefühlen der Leute auf konträrem Fuße steht und immer versucht ist, zu lachen, wenn sie weinen, und zu weinen, wenn sie lachen" (236).

Leverkühn lebt zurückgezogen in seiner eigenen Innerlichkeit, herausgerissen aus dem "Mittelmäßig-Heilsamen" (247) und ist daher für die Dämonisierung seiner Existenz empfänglich. Aber kann man hier wirklich noch von Versuchung bzw. Verführung zum Bösen sprechen? Nach Schleppfuß ist der "Gegenstand, das instrumentum des Versuchers ... das Weib" (106), und die Bedeutung der Prostituierten Esmeralda für Leverkühn scheint diese These zu untermauern. Durch Esmeraldas flüchtige Berührung werden

seine Triebe geweckt, und nach Zeitbloms Schilderung kann er sich ein Jahr lang gegen die erfahrene "Verwundung" behaupten, bis er dann doch dem "nackten Triebe" (153) erliegt. Nach Kurt Leonhards Deutung benutzt der Teufel den "tierisch primitiven Trieb ..., um den 'stolzen, hochgestiegenen Geist', die 'feine, erschaffene Kreatur' zu Fall zu bringen."¹

Die Gewalt dieser Berührung für Leverkühn steht außer Frage, aber freigesetzte Triebe sind recht unglaubliche Beweggründe für diese methodische Ansteckung mit Syphilis. Im Grunde wird Adrian Leverkühn doch nicht durch "tierisch primitive Triebe" zu Fall gebracht, sondern durch seinen Hochmut, seinen gesteigerten Anspruch an sich selbst. In seiner Beichte bekennt Leverkühn, daß er "aus wohlbedachtem Mut, Stolz und Verwegenheit" (496) ein Bündnis mit dem Teufel eingegangen sei. Er versprach sich durch willentliche Infizierung eine Inspiration, mit deren Hilfe er sein erkältetes Gefühlsleben enthemmen und den "Durchbruch" in der Kunst zu einem neuen, intensivierten Gefühl erreichen würde. Von einem Verführungsplan kann man daher nicht sprechen. Das Dämonische liegt im Menschen selbst, und durch eine Innerlichkeit, die vom geschichtlich-sozialen Bereich isoliert, wird es freigesetzt.

Auch Leverkühns determinierter Charakter schließt die Idee der Verführung aus. Sein Leben ist ein einziger Erfüllungsmechanismus, in dem auch der Ausgang jeder

Verführung schon vorgeplant ist. Michael Wilhelm erklärte daher zu Recht, es fehle die stärkste Verlockung und Verführung, die "ja gerade in der luziferischen Freiheitsmöglichkeit liegt, zwischen dem Rechten und dem verbotenen Spiel zu wählen."²

Aber diese Problematik verbietet nicht die Frage nach der Schuld. Daß Leverkühn aus einem persönlichen Interesse an Ruhm und geistiger Macht versagt, ist sofort auszuschließen. Thomas Mann erfindet zur Darstellung dieses alten Faustmotivs die Verführergestalt Saul Fitelberg. Dieser versucht vergeblich, Leverkühn mit den Reichen dieser Welt zu locken.

Leverkühns Hochbegabung macht es verständlich, daß er sich als ein historisch Auserwählter versteht. Ungewöhnliche Gaben des Geistes "verführen" demnach, wie Michael Mann herausstellt, "zur christlichen Ursünde der superbia."³ Adrian nimmt diese Schuld allerdings bewußt 'in Kauf.! Verführerisch verspricht ihm der Teufel: "Du wirst führen, du wirst der Zukunft den Marsch schlagen, auf deinen Namen werden die Buben schwören, die dank deiner Tollheit es nicht mehr nötig haben, toll zu sein" (244). Der zweite Teil des Versprechens ist aber erst der entscheidende: "Von deiner Tollheit werden sie in Gesundheit zehren, und in ihnen wirst du gesund sein." Leverkühn weiß, daß die Kultur durch ihren Abfall vom Kultus ihre 'gesunde Existenz' verloren hat. Der künstlerisch

Schaffende ist von Sterilität bedroht, welches für die Künstlerexistenz eine Krankheit zum Tode ist. Adrian erliegt nun dem Selbstbetrug, daß ein Künstler in der gegenwärtigen Kultursituation zu einem moralischen Selbstopfer verpflichtet ist, das die Krankheit der Kunst überwindet.

Adrians Streben nach dieser 'Gesundheit' bzw. absoluten Reinheit der Musik ist zugleich Ausdruck seiner religiösen Gesinnung. Er versteht die Emanzipation der Kultur vom Kultus als "melancholisch belastende [s] Schicksal der Kunst"(84), aber auch die menschliche Emanzipation vom Kultus hat zu einer Kluft zwischen Mensch und Gott geführt. Die Trennung des Menschen von Gott wird vom Menschen ebenfalls als ein "belastendes Schicksal" erfahren. In ihm wird deshalb eine Gottessehnsucht wirksam. Er sehnt sich nach der unbeschädigten Einheit von Mensch und Gott.

Adrians eigene Gottessehnsucht muß auf der einen Seite säkularisiert verstanden werden: Er sehnt sich nach einem erfüllten Menschenleben. Er will seine Isolation durchbrechen und Teil eines menschlichen Ganzen werden, in dem er aufgehoben ist und von dem er getragen wird. Dieses Getragenwerden hat seine Parallelle in der Geborgenheit des Gläubigen in Gott.

Auf der anderen Seite manifestiert sich Adrians Gottessehnsucht in seiner Obsession vom Absoluten. Durch sein Theologiestudium will er das göttliche Absolute näher ergründen, er selbst will die absolute, reine Musik schaffen -

ein Vorhaben, das ihm allerdings keinen Freiraum für die Menschlichkeit in seinem Leben läßt. Das Absolute ist nur im außer-menschlichen, und das heißt immer un-menschlichen, Bereich realisierbar.

Adrians Gottessehnsucht gleicht der "sentimentalen Versehntheit" (344) der kleinen Seejungfer nach der Menschenwelt. Sie möchte wie die Menschen eine unsterbliche Seele erlangen, und sie erleidet messerscharfe Schmerzen dafür. Adrian nennt sie "seine Schwester in der Trübsal" (344). Auch er erleidet starke Schmerzen - seine heftigen Migräneanfälle -, um durch die Schöpfung absoluter, reiner Musik Seele zu erlangen. Die Seele des Menschen ist göttlicher Natur und kann nach mystischer Anschauung mit Gott naturhaft vereint werden. Diese 'unio Dei' ist die vollkommenste Einheit von Gott und Mensch.

Die "Apocalipsis" spiegelt Adrians Verlangen nach Seele am deutlichsten wider. Dem Werk ist Seelenlosigkeit vorgeworfen worden, aber Zeitblom sieht in ihm eine "inständige Bitte um Seele" (377). Für ihn ist nicht das Werk barbarisch und unmenschlich, sondern die Kritik derer, die "ein solches Verlangen nach Seele - das Verlangen der kleinen Seejungfrau - Seelenlosigkeit ... nennen" (377).

Es erscheint paradox, daß Leverkühns Gottessehnsucht ihn zum 'Teufelspakt' treibt. Aber nicht von ungefähr bezeichnet sich der Teufel im Teufelsgespräch als "Wahrer des religiösen Lebens" (244). Leverkühn hofft -

wie Goethes Faust - über den Teufel zu Gott zu gelangen. Durch den "Engel des Giftes" zu neuer Expressivität befreit, wirbt er in seiner Musik um Gottes Gnade. Er weiß von seiner Schuld und schafft mit der Komposition "Frühlingsfeyer" ein Werk der attritio cordis, d.h. der Herzensangst. Doch schon vor der Komposition weist ihn der Satan im Teufelsgespräch darauf hin, daß die Attritionslehre "überholt" sei. Die contritio, die echte Zerknirschung über die Sünde, die die wahre innere Umkehr bewirkt, sei notwendig, um vor Gott Gnade zu finden. Adrians Stolz macht eine solche contritio und metanoia unmöglich. Er muß den von ihm beschrittenen Weg zu Ende gehen und versuchen, die Kunst, fast um jeden Preis, zu erlösen. Er spekuliert dabei zugleich, daß ein Sünder, der seine Sünde für so groß hält, daß die göttliche Gnade nicht mehr ausreiche, sie zu verzeihen, dadurch erst recht für die göttliche Gnade unwiderstehlich werde.

Die Spekulation ist ein Begriff, der in der Mystik von besonderer Bedeutung ist. Durch metaphysische Spekulation und Abstraktion soll bestimmten mystischen Vorstellungen zufolge die Einheit mit der Gottheit möglich werden. Für die Mystik ist die Innerlichkeit bzw. der Irrationalismus zentral, sie ist eine Art aristokratischer Individualismus, und sie gehört damit - nach Thomas Manns Maßstäben - zu den gefährlichen Strömungen. Somit sind auch Leverkühns religiöse Spekulationen und Abstraktionen - wie seine musikalischen - von dämonischer Verfremdung bedroht.

Gerade wegen seines Spekulierens ist sich der Teufel Adrians sicher. So sagt er im Teufelsgespräch: "... dein theologischer Typ, so ein abgefeimter Erzvogel, der auf die Spekulation spekuliert, weil er das Spekulieren schon von Vaters Seite im Blute hat, - das müßte mit Kräutern zugehen, wenn der nicht des Teufels wär" (248).

Adrian ist im Verlaufe des Geschehens immer fester davon überzeugt, daß er durch die Spekulation mit der göttlichen Gnade jede Aussicht auf sie verloren habe. Das Dämonische scheint immer größere Macht über ihn zu gewinnen. Die zwei Personen, denen es gelingt, Adrians Isolation zu durchbrechen und Zugang zu seinem Herzen zu finden, müssen dafür einen schlimmen Tod sterben. Schwerdtfeger wird erschossen, und Adrians Neffe Echo erliegt einer Hirnhautentzündung. Nach dem Tod seines geliebten Neffen ist es für Adrian eine Gewißheit, dem Dämonischen endgültig verfallen zu sein. Seine Hoffnungslosigkeit ist allumfassend, und er beschließt durch seine Musik die Freudenbotschaft der Neunten Symphonie zurückzunehmen. Sein "Dr. Fausti Weheklag" ist dann auch genau das Gegenteil des jubelvollen und triumphalen "Liedes an die Freude." Es ist tiefste Klage - Ausdruck profundester Hoffnungslosigkeit: "dies dunkle Tongedicht läßt bis zuletzt keine Verrostung, Versöhnung, Verklärung zu" (490).

Dennoch gibt es am Schluß der Kantate jenen "nachschwingend im Schweigen hängende[n] Ton", der "als ein

"Licht in der Nacht" steht. Und Zeitblom stellt die Frage, ob es nicht das religiöse Paradoxon gäbe, "daß aus tiefster Heillosigkeit ... die Hoffnung keimte" (490). Dies wäre "die Hoffnung jenseits der Hoffnungslosigkeit, die Transzendenz der Verzweiflung, ... das Wunder, das über den Glauben geht" (490). Für Hans Jürgen Baden "berührt Adrian [hier] am Rand des Wahnsinns, unmittelbar vor dem Absturz in die Nacht, das Zentrum christlichen Glaubens, macht es künstlerisch einsichtig. Es ist die Paradoxie des Sünder, der, von der eigenen Schuld überwältigt, dennoch die Wirklichkeit der Gnade ahnt."⁴

Wie Baden vom "Triumph der Gnade"⁵ zu sprechen, erscheint aber wohl doch übertrieben. Thomas Mann wirbt mit großer Empathie um Verständnis für seinen schuldigen Helden, aber ob Adrian vor Gott Gnade finden würde - die Frage stellt er nicht einmal. Es bleibt nur das große "vielleicht" in Adrians letztem Monolog:

... vielleicht kann gut sein aus Gnade, was in Schlechtigkeit geschaffen wurde, ich weiß es nicht. Vielleicht auch siehet Gott an, daß ich das Schwere gesucht und mir's habe sauer werden lassen, vielleicht, vielleicht wird mir's angerechnet und zugutegehalten sein, daß ich mich so befleißigt und alles zähe fertig gemacht ... (501/2)

Auch Zeitblom, der treue Freund, der immer darauf bedacht war, in der Nähe Adrians zu sein, um so auf ihn achtgeben zu können, kann nur auf ein "vielleicht" hoffen. Sein Leben war in getreuer Liebe Adrian geweiht. Aber selbst Adrians "geheimnisvolle Sündhaftigkeit und schreck-

licher Abschied" (451) können dieser Liebe nichts anhaben, "welche vielleicht, wer weiß, nur ein Abglanz der Gnade ist" (451).

Die resolute Frau Schweigestill gibt uns Thomas Manns eigentliche Antwort. Die Entscheidung über die absolute Gnade bleibt dem Höchsten überlassen. Der Mensch kann darüber spekulieren, aber die endgültige Antwort findet er nie. Ihm bleibt nur, dasselbe zu tun wie Zeitblom bzw. Thomas Mann: Ihm ist die Verantwortung übertragen, für diesen stolzen, sündenvollen, aber doch so mitleidswürdigen Mann ein wahres menschliches Verständnis aufzubringen. In ihrem süddeutschen Dialekt vermittelt die warme, einfache Frau diese Botschaft Thomas Manns:

Viel hat er von der ewigen Gnaden g'redt, der arme Mann, und i weiß net, ob die langt. Aber a recht's a menschlich's Verständnis, glaubt's es mir, des langt für all's! (503)

So wie Thomas Mann für Adrians arme, 'vom Teufel' betrogene Seele um Verständnis bittet, so wirbt er auch für die betrogene deutsche Seele. Beide sind ursprünglich einem Selbstbetrug erlegen, indem sie einen Abfall von menschlicher Vernunft und Moral als notwendig erachteten, um so einen "Durchbruch" zur Menschheit zu erzwingen.

Weder Adrian noch das deutsche Volk haben für Thomas Mann Anspruch auf Entschuldigung. Beide sind schuldig geworden. Er wirbt aber um verständnisvolle Teilnahme

an einem dämonischen Schicksal, das die deutsche 'Volksseele' im Laufe der Geschichte der deutschen Innerlichkeit erlitten hat. Der Abfall vom Menschlichen, wie er von Adrian und vom Nazismus vollzogen wird, ist die letzte Konsequenz dieser Entwicklung. Er ist der letzte Schritt auf dem Wege, der mit der Reformation begann und dessen Ende nach Thomas Mann lange vorherbestimmt war.

Anmerkungen zu Kapitel VI

¹ Kurt Leonhard, "Der Geist und der Teufel: Anmerkungen zu zwei neuen Variationen des Faust-Themas," Neue Rundschau, 61 (1950), S. 591.

² Wilhelmi, S. 118.

³ Michael Mann, Schuld und Segen im Werk Thomas Manns (Lübeck: Gustav Weiland, 1975), S. 9.

⁴ Hans Jürgen Baden, "Thomas Mann und die Theologie," in Poesie und Theologie (Hamburg: Agentur des Rauen Hauses, 1971), S. 123.

⁵ Ibid., S. 124.

Kapitel VII

Die humanistische Gegenwelt

In der dämonisch durchwirkten Welt des Doktor Faustus sind es überwiegend Mutterfiguren, die den Gegenpol ausmachen. Sie sind warmherzige, verständnisvolle Frauen, deren Fürsorge für Adrian selbst durch seine emotionale Eisigkeit unbeeinträchtigt bleibt. Zu ihnen zählen Adrians Mutter, Frau Schweigestill, Meta Nackeley, Kunigunde Rosenstiel, die aus Verständnis unsichtbar bleibende Frau von Tolna und Jeannette Scheurl. Als Leverkühn vor den geladenen Gästen seine 'Teufelsgebundenheit' bekennt und diese abgeschreckt die Flucht ergreifen, wissen nur die Frauen von den Qualen, durch die Leverkühn hindurchgeht. Kunigunde Rosenstiel, Meta Nackeley und Jeannette Scheurl scharen sich während seiner Beichte um ihn, als ob sie ihn schützen wollten. Nach Leverkühns Zusammenbruch ist es die abseitsstehende Frau Schweigestill, die, ohne eine Sekunde zu zögern, auf Adrian zueilt und sich als erste seiner annimmt. In ihr ist die wahre Mütterlichkeit verkörpert, die allein den hilfsbedürftigen Menschen sieht und nicht seine bösen Verstrickungen. Auch Frau Leverkühn gewährt ihrem Sohn bedingungslos die Rückkehr in die mütterliche Geborgenheit. Sie verzeiht, nimmt seine anfänglichen Kränkungen hin und

pflegt ihn mit völliger Hingabe. Die Szene des zerstörten Leverkühn im Schoße der Frau Schweigestill bzw. seiner eigenen Mutter ist ikonographisch eindeutig. Es ist das Piëta-Bild, das den Gekreuzigten im Schoß der Mutter zeigt.

Durch diesen indirekten Hinweis auf die Mutter Gottes und die beständige, hintergründige Gegenwart der sorgenden Frauen gesteht Thomas Mann den Mutterfiguren in seinem Roman einen besonderen Rang zu.

Davon, daß für Thomas Mann die Mütter - im Gegensatz zu den Vätern - eine besondere Rolle spielen, läßt sich ableiten, daß er das Mutterprinzip über das Vaterprinzip stellt. Er geht sogar noch weiter und erklärt den Bankrott des Vaterprinzips, das für die Entfaltung des Dämonischen wesentlich verantwortlich ist.

Adrian Leverkühn folgt offensichtlich dem Vaterprinzip. Er verschreibt sich spekulativen Tendenzen, die auch für seinen eigenen Vater charakteristisch waren. Durch die Spekulation verstrickt sich der Mensch aber immer mehr in seiner eigenen Innerlichkeit. Er isoliert sich vom Menschlichen, was schließlich zur Selbstauflösung führt.

Der Abstraktion und Innerlichkeit des Vaterprinzips ist die Verständnisbereitschaft des Mutterprinzips gegenübergestellt. Durch das Verständnis für den anderen wird das Menschliche verbunden und damit ermöglicht. 'Verständnis' wird so zum Erlösungswort für die Gesellschaft. Es vermittelt zwischen den Menschen, befreit sie aus ihrer

Isolation und macht den Dialog möglich, ohne den es keine produktive Menschlichkeit geben kann.

Die Mütter im Doktor Faustus vermögen, in sich hinneigender Liebe zum anderen, ein tiefes menschliches Verständnis aufzubringen. Sie zeigen tiefe humane Kräfte, die in der Gesellschaft weitgehend verlorengegangen, aber bitter nötig sind. Nur eine solche ursprünglich menschliche Stärke kann der Gefahr der Dämonisierung der Welt entgegenwirken.

Eva Maria Lüders bezeichnet derartig humane Kräfte, wie sie die Mütter im Doktor Faustus zeigen, als "Humanismus". Sie versteht unter diesem "Humanismus" keine Erscheinung, die an besondere kulturelle Strömungen gebunden ist, "etwa an die neuzeitlichen Bestrebungen in der Renaissance und im 18. Jahrhundert; er ist vielmehr ein Bestandteil der menschlichen Natur selbst, der nur kultiviert zu werden braucht."¹

Zeitblom ist die einzige männliche Gestalt, die als Vertreter des "Humanismus" gelten darf. Während der Humanismus der Muttergestalten aber zeitlos ist, ist der Zeitbloms fest in die alte Bildungstradition eingebettet. Thomas Mann nimmt daher die Zeitblomfigur als Anlaß, den Humanismus zu diskutieren. In Zeitblom finden wir eine hohe Menschlichkeit verkörpert, die als das ewig Bleibende des Humanismus gewertet werden muß. Seine Verwurzelung im Bildungshumanismus wird von Thomas Mann jedoch ironisch reflektiert.

Zu Beginn des Romans erzählt Zeitblom von seiner Griechenlandreise und von seinem Erlebnis an der "plutonischen Spalte." Dort erfuhr er "ahnend die Fülle des Lebensgefühls, welche in der initiatorischen Andacht des olympischen Griechentums vor den Gottheiten der Tiefe sich ausdrückt" (13). Nach Ilse Metzler zeigt diese Stelle, "wie das humanistische Denken und Erleben in Zeitblom erstarrt ist zu einer traditionellen Formel ... Zeitblom ist ein Humanist, der über die lebenskräftigen Ursprünge seines Humanismus noch gut Bescheid weiß, der aber selber so weit von diesen Ursprüngen entfernt ist, daß ihm die 'Fülle des Lebensgefühls' nur noch Bildungserlebnis werden kann."²

Ilse Metzlers Kritik an Zeitblom erscheint übertrieben, denn trotz seiner Abhängigkeit vom Bildungshumanismus demonstriert er eine Freundschaft für Leverkühn, die von einem tiefen, echten Humanismus getragen ist. Er hat nicht nur ein außerordentliches Verständnis für Adrian, sondern geht sogar so weit, daß er ihm einen Teil seines Lebens widmet, um über ihn wachen zu können. Auch sein Unternehmen, das stumme Phänomen Adrian durch seinen Bericht mit inniger, ja inständiger Sorgfalt zur Sprache kommen zu lassen, ist eine humane Tat ersten Ranges.

Ilse Metzler hat aber insofern recht, als sie das historische Verhaftetsein Zeitbloms kritisiert. Der traditionelle Humanismus bedarf einer Erneuerung, denn ein Teil seiner Ideale haben sich im 20. Jahrhundert 'überlebt'.

Zeitblom selbst ahnte schon bei Ausbruch des 1. Weltkrieges, daß die Epoche des bürgerlichen Humanismus, der er sich angehörig fühlte, ihrem Ende zuging. Der Kriegsausbruch erzeugte nach seiner Aussage das Gefühl, "daß eine Epoche sich endigte, die nicht nur das neunzehnte Jahrhundert umfaßte, sondern zurückreichte bis zum Ausgang des Mittelalters, bis zur Sprengung scholastischer Bindungen, zur Emanzipation des Individuums, der Geburt der Freiheit" (353).

Der deutsche Bildungshumanismus erstrebte als Ideal die Höchstentfaltung der menschlichen Persönlichkeit und war somit individualistisch orientiert. Die Tradition des deutschen Individualismus erfuhr jedoch im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine negative Entwicklung. Die deutsche Kriegserklärung 1914 entsprang schließlich einem individualistischen Anspruch auf die Hegemonie in Europa. So wurde schon 1914 die Tragödie des Individualismus vorbereitet. Sie erreichte ihre Klimax im 3. Reich, als der deutsche Individualismus zu einem Elitedenken degradiert wurde, das die schrecklichsten Greueltaten rechtfertigte. Der alte Humanismus, der Humanismus des Individualismus, hatte seine ursprünglichen Quellen völlig verloren und bedurfte dringendst der Erneuerung.

Ilse Metzler folgert konsequent, daß Leverkühn aufgrund dieses veralteten Humanismus dazu verleitet wurde, "aus den Fesseln seiner Zeit selbstherrlich auszubrechen."³

Leverkühn wirft demgemäß Zeitblom vor, daß sein Humanismus "reines Mittelalter" (274) sei. Er beklagt die humanistische Wissenschaftsfeindlichkeit, die für ihn einer Fortschrittsfeindlichkeit gleichkommt. Die Notwendigkeit des Fortschritts in der Musik ist jedoch brennend für ihn, und in einem Gespräch mit Zeitblom erwägt er den Gedanken, ob dieser Fortschritt in der Kunst nicht durch die völlige Überwindung jeglicher individualistischer Tendenzen möglich sei. Er spricht von einer Kunst "mit der Menschheit auf du und du" (323), von einer Erlösung der Kunst "aus dem Alleinsein mit einer Bildungselite, 'Publikum' genannt" (322). Er plädiert demnach - wenn auch nur hypothetisch - für eine sozialistische Kunst. Sozialismus ist für Thomas Mann eine Antwort auf die bürgerliche Krise, eine Antwort jedoch, die die Kunst nicht einschließen darf. Im Grunde genommen sind sich deshalb Zeitblom und Leverkühn einig darin, daß die Kunst von Sozialisierungsbestrebungen ausgenommen werden muß, denn eine "Kunst, die 'ins Volk geht', die Bedürfnisse der Menge, des kleinen Mannes, des Banausentums zu den ihren macht, gerät ins Elend" (323).

Obwohl Zeitbloms Humanismus der Erneuerung bedarf, so muß immer wieder betont werden, daß Zeitblom als Kontrastfigur zu Leverkühn grundsätzlich gesunde, zeitlos-humanistische Qualitäten hat, die ihn gegen das Dämonische immun machen. Zeitblom vertritt als Philologe das humane, offen gesprochene Wort. Die Musik, Leverkühns Bereich,

ist eine dunkle, geheimnisvolle Sphäre, die auf nicht faßbare Weise tiefe, ursprüngliche Schichten im Menschen anspricht. Nur durch die Gesprächsbereitschaft, durch die Offenheit für die Dialektik bzw. durch das Geltenlassen der Antithese ist geistiger Fortschritt möglich. Die Seele ist gefesselt ohne das Wort. Das Wort ist befreiend. Zeitbloms Gesprächsbereitschaft hat seine Wurzeln in der humanistischen Gesprächstradition, die durch die Auseinandersetzung mit alten Texten und durch die kritische Geschichtsbetrachtung bemüht war, die menschliche Wahrheit zu bewahren. Nur durch das Gespräch kann diese immer wieder errungen und gefestigt werden. Aber auch die Ratio Zeitbloms, die in einer dämonisch durchdrungenen Welt wie eine Heilkraft wirkt, ist gespeist aus Quellen des Humanismus. Zeitblom kann sich von Aberglauben, Visionen und Fremdwirkungen freimachen, denn er weiß sich auf dem Boden einer freien menschlichen Vernunft.

Gesprächsoffenheit impliziert Weltoffenheit. Auch in dieser Beziehung steht der weltoffene Katholik Zeitblom in diametralem Gegensatz zu dem introvertierten, verschlossenen Protestanten Leverkühn. Leverkühn verschließt sich vor der Welt, Zeitblom vertritt das erasmische Prinzip des Kosmopolitismus.

Zeitbloms Internationalismus spiegelt Thomas Manns eigene politische Überzeugungen. 1945 spricht Thomas Mann die Hoffnung aus, daß nach der deutschen Katastrophe "die

ersten, versuchenden Schritte geschehen werden in der Richtung auf einen Weltzustand, in dem der nationale Individualismus des neunzehnten Jahrhunderts sich lösen, ja schließlich vergehen wird und welcher der im deutschen Wesen beschlossenen 'Masse des Guten' glücklichere Bewährungsmöglichkeiten bieten mag als der unhaltbar gewordene alte ..." ⁴

Er hat eine "soziale Weltreform" vor Augen, deren Resultate er folgendermaßen beschreibt:

Weltökonomie, die Bedeutungsminderung politischer Grenzen, eine gewisse Entpolitisierung des Staatenlebens überhaupt, das Erwachen der Menschheit zum Bewußtsein ihrer praktischen Einheit, ihr erstes Ins-Auge-Fassen des Weltstaates. ⁵

Die Voraussetzung für eine derartige Weltreform ist nach Thomas Mann ein "sozialer Humanismus", zu dem sich die Weltnationen durchringen müssen.

Thomas Mann, ehemals ein Vertreter des nationalen Konservativismus, hat unter den Eindrücken der Jahre nach dem 1. Weltkrieg eine Entwicklung durchgemacht, die ihn die Einsicht gewinnen ließ, daß das "Politische und Soziale ... ein Bereich des Humanen" sei. ⁶ Der Schriftsteller, der sich einstmals unpolitisch-konservativ verstand, gibt nun sein Ja-Wort zum Sozialismus. Sozialismus ist für ihn "nichts anderes als der pflichtmäßige Entschluß, den Kopf nicht mehr vor den dringendsten Anforderungen ... des gesellschaftlichen kollektiven Lebens in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern sich auf die Seite

derer zu schlagen, die der Erde einen Sinn geben wollen, einen Menschensinn."⁷

Mit dieser 1933 gemachten Aussage distanziert sich Thomas Mann aber keineswegs vom Religiösen als solchem. Er will lediglich betonen, daß ein "Materialismus des Geistes", d.h. "die Wendung eines religiösen Menschen zur Erde hin"⁸ gefordert ist. Ca. 20 Jahre später bezeichnet er dann diese "Wendung zur Erde" als "angewandte Religion" bzw. als "angewandtes Christentum" (s.o.S. 5).

Der Doktor Faustus reflektiert Thomas Manns eigene Erfahrung, daß die Epoche des bürgerlichen Humanismus eine abgelebte sei. Am Gelehrtenkreis um Kridwiß, der so rigoros wie ästhetizistisch die bürgerliche Tradition verhöhnt, d.h. also die Werte der Humanität und Bildung, demonstriert sich am eindrucksvollsten, daß das Ende der Epoche herangekommen ist. Die anderen Zerfallserscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. die Ermordung Schwerdtfegers durch die rauschgiftsüchtige Ines Institoris, die in den Freitod getriebene Clarissa Rodde u.a.) sind in ihrer ästhetizistischen und pathologischen Egozentrik nur Phänomene derselben Entwicklung. Die humane, die bürgerliche Welt steht nach Zeitbloms Worten (vgl. 379) im Zeichen der Katastrophe, aber im Gegensatz zum Kridwiß-Kreis, der die heraufziehende Barbarei als gegeben hinnimmt, hofft er auf einen neuen, religiös fundierten Humanismus. Im Gespräch

mit Adrian beschreibt er seine Vision ausführlicher: Der religiös vertiefte Humanismus wird getragen "von dem Gefühl für das transzendenten Geheimnis des Menschen" (273). In dem Geheimnis der Krone der Schöpfung, in seinem Anteil an einer geistigen Welt ist das göttliche Geheimnis immanent. Indem das Absolute, das göttliche Mysterium, dem Menschen innewohnt und ihm Ideale wie Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit gegeben sind, ist er verpflichtet, sich dieser 'reinen Menschlichkeit' anzunähern. Das Telos des religiös vertieften Humanismus ist die praktische Vervollkommnung (oder zumindest Verbesserung) des Menschen und damit der Welt..

Zeitblom lokalisiert Gott in der Verpflichtung und Ehrfurcht des Menschen vor sich selbst. Dieser Gedanke findet sich in ähnlicher Form im christlichen Glaubensgut: Auch ein Christ hat die Verpflichtung, die Schöpfung Gottes - zu der er selbst gehört - zu ehren und zu würdigen. Dadurch, daß er zum Bilde Gottes geschaffen wurde, ist er verpflichtet, dieses Bild reinzuhalten.

In einem religiös vertieften Humanismus sieht Zeitblom die künftige Möglichkeit des Guten. Er ist für ihn die ethische Konsequenz nach Deutschlands moralischem Ausverkauf.

Thomas Mann gibt im Doktor Faustus nur einen zaghaften Ausblick auf eine mögliche Zukunft Deutschlands. Wird es in Deutschland wirklich eine erneuerte und reli-

giös verankerte Humanität geben, die einen neuen menschlichen Lebensboden schafft? Wie erwähnt, klammert Thomas Mann eine - wenn auch ferne - Hoffnung auf göttliche Gnade nicht aus. Vielleicht kann aus einer höheren Güte heraus eine solche Humanität möglich werden. So endet der Roman mit dem folgenden inbrünstigen Gebet Zeitbloms, der das furchtbare Ende seines Freundes Leverkühns und den Untergang seines Vaterlandes miterleben mußte: "Gott sei euerer armen Seele gnädig, mein Freund, mein Vaterland" (510).

Anmerkungen zu Kapitel VII

¹ Eva Maria Lüders, "Dämonie und Humanismus: Zu Thomas Manns Doktor Faustus," Stimmen der Zeit, 143 (1948/49), S. 294.

² Metzler, S. 77/78.

³ Ibid., S. 78.

⁴ T. Mann, "Deutschland und die Deutschen," in Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 1147.

⁵ Ibid., S. 1147/8.

⁶ Thomas Mann, "Bekenntnis zum Sozialismus (1933)," in Gesammelte Werke, Bd. XII, S. 679.

⁷ Ibid., S. 679.

⁸ Ibid.

Schlußbetrachtung

1. Thomas Mann hat sich im Doktor Faustus der Frage des Bösen zugewandt. Er sieht es als eine sich in der Geschichte entfaltende Unmenschlichkeit, der nur ein erneuter, religiös vertiefter Humanismus entgegenwirken kann. Wir wenden uns darum abschließend noch einmal dieser 'Religiosität' Thomas Manns zu.

Durch den verständnisvollen und mitempfindenden Bericht über Adrian Leverkühn wird deutlich, wie tief Thomas Mann in die Qual des Menschseins eingeweiht ist. Er erkennt mit Demut unsere condition humaine an, was die eigentliche Frömmigkeit des Faustus-Romans ausmacht. Die Anerkennung der Geschöpflichkeit bzw. der Bedingtheit des Menschen ist nicht denkbar ohne den Blick auf das Unbedingte, d.h. das Absolute - und umgekehrt!

Leverkühns Qual des Leidens an der Enge der menschlichen Existenz entspricht dem christlichen Leiden an der Wirklichkeit. Als Trost bleibt dem Gläubigen die jenseitige Hoffnung. Für Thomas Mann ist die Frage nach der menschlichen Gegenwart jedoch wichtiger als die nach dem Jenseits. Er hat das durchaus religiöse Verlangen nach 'irdischer Seligkeit.' Deshalb betont er die Wichtigkeit eines erneuten Versuches, das 'Kommen des Geistes auf Erden' zu

ermöglichen. Er will, daß die geistige Energie in unsere mitmenschliche Welt zurückgeholt wird. Dieser Glaube an den Dualismus von Geist und Ungeist - eine Polarität, die sich für Thomas Mann so deutlich in der deutschen Geschichte manifestiert - spiegelt eine traditionelle religiöse Überzeugung wider - wenn auch in säkularisierter Form. Aufgrund dieser Verankerung in christlichen Traditionen, kann es nicht verwundern, daß religiöse Schlüsselwörter, wie Schuld, Gnade und vergebende Liebe, zu Leitbegriffen des Romans werden.¹

Thomas Mann steht offensichtlich in der Tradition christlichen Denkens. Dennoch bleibt seine Religiosität schwer faßbar. Der Hauptgrund dafür liegt wohl darin, daß er jegliche dogmatische Fesseln abwirft. Seine religiösen Überzeugungen gehen nicht konform mit kirchlichen Glaubenssätzen. Der Glaube an den dreieinigen Gott ist für ihn nebensächlich im Vergleich zu seinem großen Ziel, den "Geist" auf Erden auszubreiten. Ja, im Grunde distanziert er sich von jeder Religion, die keine angewandte ist, d.h. die nicht die Verbesserung der menschlichen Welt zum Ziel hat. Deshalb behält er auch immer seine Skepsis gegenüber einem so essentiell christlichen Motiv wie der göttlichen Gnade. Obwohl er sie als Denkmöglichkeit nicht bestreitet, fehlt ihm das fraglose christliche Vertrauen auf eine göttliche Güte. Er vertraut mehr auf ein wahres menschliches Verständnis als auf eine 'Gnade Gottes trotz allem.'

Bestehen bleibt, daß Thomas Mann sich einer tiefen gemeinschaftlichen Schuld bewußt ist, die der Wiedergutmachung bedarf. Sein Versuch der Wiedergutmachung besteht zunächst darin, daß er entschlossen ist, sich jede geistige Entscheidung, jede private wie öffentliche Statuierung einer Einsicht schwerzumachen. Für ihn ist alles fragwürdig geworden. Er kann sich nicht mehr auf feste Gewißheiten zurückziehen. – eine Haltung, die auch seinem Helden Adrian Leverkühn eigentümlich ist. Dieses alles sind Züge eines Bewußtseins, das sich einem unbedingten "Geist" verpflichtet fühlt, also religiös zu verstehen ist.

Thomas Manns Reserviertheit gegenüber traditionellen religiösen Überzeugungen, seine Unwilligkeit, seine eigene Religiosität zum Thema zu machen, mag leicht den Eindruck entstehen lassen, daß seine geistige Welt nicht religiös, sondern rein humanistisch fundiert ist. Hier muß aber an Thomas Manns frühe bürgerliche Religions-Praxis erinnert werden. Der sonntägliche Kirchgang, der Konfirmandenunterricht, Taufen, Hochzeiten etc. waren die gewöhnlichen Anlässe, Religion zu 'praktizieren.' Darüber hinaus gehörte die Religion aber 'ins stille Kämmerlein.' Das Erbe einer derartigen religiösen Erziehung ist auf der einen Seite Thomas Manns Kritik an einer 'utilisierten Religion', wie er sie in den Buddenbrooks darstellt. Sie ist ohne eigentliche Lebenskraft und basiert allein auf Tradition. Auf der anderen Seite besteht das Erbe in seiner Scheu, seine

eigene Religiosität publik zu machen. Seiner Meinung nach sollte man über das Religiöse - und er zitiert hier Novalis Worte - "'nur in seltenen, vertrauten Momenten ... reden, sich stillschweigend darüber einverstehen. Vieles ist zu zart, um gedacht, noch mehres, um besprochen zu werden.'"² Im Doktor Faustus spricht Thomas Mann viel über Theologie, insbesondere über den Protestantismus, aber wenig über menschlich positive Religiosität. Er kritisiert die Gefahren einer innerlichen Religion, aber Glaube oder Unglaube stehen für ihn außerhalb der Diskussion. Er sagt sogar über sich selbst: "Glaube? Unglaube? Ich weiß kaum, was das eine ist und was das andere. Ich wüßte tatsächlich nicht zu sagen, ob ich mich für einen gläubigen Menschen halte oder für einen ungläubigen."³

Wenn aber seine Äußerungen über seine Religiosität vage bleiben, so macht er doch folgendes immer wieder klar:

... der Mensch [ist] ein Wesen ..., welches am Geiste teilhat, und ... das Religiöse [liegt] in ihm, in seiner Zweihheit aus Natur und Geist beschlossen.⁴

Schon fünf Jahre früher versicherte Thomas Mann in "Dichtung und Christentum (1926)", daß die "abendländische Religiosität zu immer neuen Siegen des geistigen Prinzips über das stoffliche führen muß."⁵ Der neu beheimatete Geist auf Erden wird aber als Regulativ einen tiefen Humanismus brauchen, ja er wird in ihm bestehen müssen, wenn er sich vor einer erneut entfremdenden Vergeistigung und Verinnerlichung bewahren will.

2. Thomas Mann hat die Katastrophe Deutschlands hilflos mitansehen müssen, will aber nun geistig vorbeugen, indem er versucht, die innere Genesis der deutschen Katastrophe bewußt zu machen. Ein gewisser Systemzwang in dieser historisch-genetischen Analyse bleibt jedoch bestehen. Er hemmt unsere Bereitschaft, diese Gesamtschau vorbehaltlos zu akzeptieren. Sie, diese Gesamtschau, setzt zum Beispiel voraus, daß die Quelle jener bedrohlichen Entwicklungen in der Gestalt und Tat Martin Luthers gesucht und gefunden wird. Die Folge ist, daß Thomas Mann sehr wesentliche Elemente des Protestantismus aus seinem Geschichtsbild ausklammern mußte. Thomas Mann stellt Luther als den großen Mystiker dar, der dadurch, daß er das unmittelbare Verhältnis des Menschen zu Gott vertrat und somit die priesterliche Vermittlung ablehnte, die alten Ordnungen der Kirche zerstörte und die Subjektivität des einzelnen zum religiösen Agens machte. Dies ist jedoch eine Fehlinterpretation des protestantischen Kirchenbegriffs. Das "allgemeine Priestertum aller Gläubigen", in dem es keine Scheidung von Laien und Priestern gibt, enthält in erster Linie Pflichten und keineswegs Freiheiten, durch die unsere Subjektivität zur Blüte gelangen und anarchisch ausarten könnte. Jeder einzelne wird durch das "allgemeine Priestertum" für die Gemeinde verantwortlich gemacht. Er wird verpflichtet, genauso wie ein Priester vorbildhaft und leitend für die gläubige Gemeinschaft zu sein. Luther

begründet damit nicht eine Herauslösung aus der menschlichen Gemeinschaft, sondern ein festes, verantwortliches Mittendrinstehen.

Andererseits überzeugt Thomas Mann, wo er den Protestantismus als Revitalisierung des mystischen Elements begreift. Eine theologische Begünstigung uralt-beliebter Ekstasen und Introspektionen trug zweifellos wesentlich bei zu einer politisch isolierenden Gefühlskultur, die ihre Weltlosigkeit schließlich überkompensieren mußte. Insofern ist auch Thomas Manns Aufforderung zur Öffentlichkeit, die die Konsequenz eines religiös vertieften Humanismus ist, außerordentlich gültig und bedeutsam. Nur das gemeinsame Gespräch zwischen Menschen und Nationen kann dem Dämonischen Widerstand leisten.

Thomas Manns Kritik an der subjektiven Gefühlskultur hält also auch unserem heutigen Urteil stand. Auf der anderen Seite scheint es gerade heute nicht mehr berechtigt, konstruktive Kräfte des Gefühls zu mißachten. Das emotionale Vermögen des Menschen scheint in unserer rationalen modernen Gesellschaft unterzugehen. Unsere Lebensbezüge werden durch die Dominanz des reduktiven Verstandes immer menschenferner, und das Dämonische scheint uns heute im Rationalismus mindestens genauso tief verwurzelt wie in der Innerlichkeit.

Thomas Mann weist uns im Doktor Faustus auf den

humanistischen Weg, denn er ist der 'goldene Mittelweg', der den Menschen vor der Selbstentfremdung schützt. Welcher Art auch die Gefahren sind, so lassen sie sich am ehesten durch das mitmenschliche Gespräch erkennen und im international gemeinsamen Tätigwerden bewältigen.

Anmerkungen zur Schlußbetrachtung

¹ Zunächst sollen diese 'Schlüsselwörter' zwar die herrschende geistige Welt der Zeit beschreiben, aber die Häufigkeit und Intensität dieser Vorstellungswelt im Roman erlaubt diesen Rückschluß.

² Thomas Mann, "Fragment über das Religiöse (1931)." in Gesammelte Werke, Bd. XI, S. 423.

³ Ibid., S. 424.

⁴ Ibid.

⁵ Thomas Mann, "Dichtung und Christentum (1926)," in Gesammelte Werke, Bd. XIII, S. 315.

Bibliographie

Mann, Thomas. Doktor Faustus: Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch, 1947, 1967.

-----. Die Entstehung des Doktor Faustus: Roman eines Romans. Amsterdam: Berman-Fischer, 1949.

-----. Gesammelte Werke. 2. Aufl. Bd. IX, XI, XII, XIII. Frankfurt a.M.: Fischer, 1974.

Apter, T. E. Thomas Mann: The Devil's Advocate. London and Basingstoke: Macmillan Press, 1978.

Baden, Hans Jürgen. "Thomas Mann und die Theologie." in Poesie und Theologie. Hamburg: Agentur des Rauhen Hauses, 1971, S. 99-124.

Bergenthal, F. "'Faust' oder 'Doktor Faustus'?" Theologie und Glaube, 39 (1949), 351-357.

Berghaus, Margot. "Versuchung und Verführung im Werk Thomas Manns." Diss., Hamburg, 1971.

Biesel, Herbert. "Thomas Mann: Theologische Ironie als Versöhnung." in Dichtung und Prophetie. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1972, S. 47-80.

Borchers, Klaus. Mythos und Gnosis im Werk Thomas Manns: Eine religionswissenschaftliche Untersuchung. Freiburg: Hochschulverlag, 1980.

Doerne, Martin. "Thomas Mann und das protestantische Christentum." Die Sammlung: Zeitschrift für Kultur und Erziehung, 11 (1956), 407-425.

Frank, Joseph. "Reaction as Progress: or, The Devil's Domain." Hudson Review, 2, No. 1 (1949), S. 38-53.

Giesecke, Hans. "Doktor Faustus und die Gnade." Evangelisches Pfarrerblatt, No, 1 (1960), S. 15-16.

- Gilliam, H. S. "Mann's Other Holy Sinner: Adrian Lever-
kühn as Faust and Christ." Germanic Review, 52 (1977),
122-147.
- Haack, Hans-Erich. "Das Teufelsbündnis: Betrachtungen zu
dem letzten Werk von Thomas Mann." Deutsche Rundschau,
71 (1948), 218-220.
- Hartwig, Th. "Antitheologisches in dem Roman Doktor Faustus
von Thomas Mann." Befreiung: Zeitschrift für kritisches
Denken, 2 (1954), 57-59.
- Hatfield, Henry. "Can One Sell One's Soul?" in Great Moral
Dilemmas: In Literature, Past and Present. Hg. R. M.
MacIver. New York: Cooper Square Publishers, 1964,
S. 83-97.
- Hilscher, Eberhard. "Thomas Manns Religiosität." Die Sammlung:
Zeitschrift für Kultur und Erziehung, 10 (1955), 285-290.
- Höltermann, Alfons. "Das Ende des bürgerlichen und der
Wiederaufstieg des christlichen Humanismus." Neue Ord-
nung: Zeitschrift für Religion, Kultur, Gesellschaft,
3, No. 5 (1949), S. 462-479.
- Holthusen, Hans Egon. Die Welt ohne Transzendenz: Eine Stu-
die zu Thomas Manns "Dr. Faustus" und seinen Neben-
schriften. 2. Aufl. Hamburg: Heinrich Ellermann, 1954.
- Kahler, Erich. "Secularization of the Devil: Thomas Mann's
Doctor Faustus." in The Orbit of Thomas Mann. Princeton,
N. J.: Princeton University Press, 1969, S. 20-43.
- Kamla, Thomas A. "'Christliche Kunst mit negativem Vorzeichen':
Kierkegaard And Doktor Faustus." Neophilologus, 63,
No. 4 (1979), S. 583-587.
- Kamnitzer, Heinz. "Thomas Mann und der Teufel." in Das Testa-
ment des letzten Bürgers: Essays und Polemiken. Leipzig:
Philipp Reclam jun., 1981, S. 103-117.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm. "Theologische Denkstrukturen
bei Thomas Mann." Neue Zeitschrift für systematische
Theologie und Religionsphilosophie, 9 (1967), 201-217.
- Kerényi, Karl. Hg. Thomas Mann - Karl Kerényi: Gespräch in
Briefen. Zürich: Rhein-Verlag, 1960.
- "Thomas Mann und der Teufel in Palestrina." Neue
Rundschau, 73 (1962), 328-346.

Kohlschmidt, Werner. "Musikalität, Reformation und Deutschstum: Eine kritische Studie zu Thomas Manns Doktor Faustus." in Die entzweite Welt: Studien zum Menschenbild in der neueren Dichtung. Gladbeck: Freizeiten-Verlag, 1953, S. 98-112.

Koopmann, Helmut. Die Entwicklung des "intellektuellen Romans" bei Thomas Mann: Untersuchungen zur Struktur von "Buddenbrooks", "Königliche Hoheit", und "Der Zauberberg". Bonn: Bouvier, 1962.

Lehnert, Herbert. "Thomas Manns Lutherbild." in Thomas Mann - Fiktion, Mythos, Religion. Stuttgart etc.: W. Kohlhammer, 1965, S. 140-223.

----- "Zur Theologie in Thomas Manns Doktor Faustus: Zwei gestrichene Stellen aus der Handschrift." Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 40, No. 2 (1966), 248-256.

Leonhard, Kurt. "Der Geist und der Teufel: Anmerkungen zu zwei neuen Variationen des Faust-Themas." Neue Rundschau, 6 (1950), 588-602.

Lüders, Eva Maria. "Dämonie und Humanismus: Zu Thomas Manns Doktor Faustus." Stimmen der Zeit, 143 (1948/49), 293-299.

Mann, Michael. Schuld und Segen im Werk Thomas Manns. Lübeck: Gustav Weiland Nachf., 1975.

Metzler, Ilse. "Dämonie und Humanismus: Funktion und Bedeutung der Zeitblomgestalt in Thomas Manns Doktor Faustus." Diss., München, 1959.

Montesi, Gotthard. "Thomas Mann, der Teufel und die Deutschen." Wort und Wahrheit: Zeitschrift für Religion und Kultur, 3 (1948), 495-510.

Orłowski, Hubert. Prädestination des Dämonischen: Zur Frage des bürgerlichen Humanismus in Thomas Manns "Doktor Faustus". Poznań: Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 1969.

Peterson, John. "The Role of Theological Themes in Thomas Mann's Dr. Faustus." Discourse, 9 (1966), 492-515.

Pfaff, Lucie. "The Devil's Elixir: Aspects of Thomas Mann's Doktor Faustus." Faust-Blätter, No. 29 (1975), S. 1004-1010.

Pfaff, Lucie. The Devil in Thomas Mann's "Doktor Faustus" and Paul Valéry's "Mon Faust". Bern: Herbert Lang; Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1976.

Pütz, Heinz Peter. "Die teuflische Kunst des Doktor Faustus bei Thomas Mann." Zeitschrift für deutsche Philologie, 82 (1963), 500-515.

Reilly, Pamela. "The Modern Mephistopheles." Studies: An Irish Quarterly Review, 168 (1953), 433-439.

Rolo, Charles J. "Mann and his Mephistopheles." Atlantic Monthly, 182 (Nov. 1948), 92-94.

Sagave, Pierre-Paul. "Zum Bild des Luthertums in Thomas Manns Doktor Faustus." Sinn und Form, Sonderheft Thomas Mann 1965, 347-356.

Schädlich, Michael. Thomas Mann und das christliche Denken: Eine Untersuchung über den Zusammenhang von Theologie und Musik im "Doktor Faustus". Berlin: Kietz & Co., 1964.

Schimansky, Gerd. "Der Engel des Giftes: Das widergöttliche Angebot in Thomas Manns Roman Doktor Faustus." Wege zum Menschen, 14 (1962), 301-306.

Schmidt, Kurt Dietrich. Grundriß der Kirchengeschichte. 6. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.

Simon, Ulrich. "The Theological Challenge of Doctor Faustus." Church Quarterly Review, 159 (Okt./Dez. 1958), 547-553.

Slochower, Harry. "The Devil of Many Faces: Man's Pact with the Evil One from the Volksbuch to Thomas Mann." Twelfth Street, 4 (Dec. 1949), 196-204.

Steinbach, Ernst. "Gottes armer Mensch: Die religiöse Frage im dichterischen Werk von Thomas Mann." Zeitschrift für Theologie und Kirche, No. 50 (1953), S. 207-242.

Tillich, Paul. "Aus den Materialien zum Dr. Faustus: Paul Tillichs Brief an Thomas Mann (23.5.43)." Blätter der Thomas Mann-Gesellschaft, No. 5 (1965), S. 48-52.

Voss, Lieselotte. Die Entstehung von Thomas Manns Roman "Doktor Faustus": Dargestellt anhand von unveröffentlichten Vorarbeiten. Tübingen: Max Niemeyer, 1975.

White, Andrew. "Die Verfluchten und die Gesegneten: Eine Studie über die Helden Thomas Manns als Betreter des Verbotenen und Vertreter des Bösen." Diss., München, 1960, S. 62-75, 104-109.

Wilhelmi, Carl-Michael. "Untersuchungen zu Thomas Manns Doktor Faustus: Mit besonderem Hinblick auf die Theorie des Bösen." Diss., Frankfurt a.M., 1964.

Zeller, Reimar. "Der Rechtfertigung bedürftig: Plädoyer für den Protestant Thomas Mann." Zeitwende: Die neue Furche, 46 (1975), 302-307.