

Jan Assmann

## MYTHOS UND PSYCHOLOGIE IN THOMAS MANNS JOSEPHSROMANEN

»Mythos und Psychologie« ist die Formel, mit der Thomas Mann des Öfteren, vor allem in seiner Korrespondenz mit dem Gräzisten und Religionswissenschaftler Karl Kerényi, das Programm der Josephsromane umschrieb.<sup>1</sup> Das Besondere an diesem Programm ist nicht die Komponente »Psychologie«, denn die war seit alters unabdingbares Element der Erzählkunst und besonders seit dem bürgerlichen Roman des 19. Jahrhunderts und damit der Tradition, an die Thomas Mann mit seinen Romanen anschloss. Wie schon in dem Handout zu der Freiburger Tagung betont wurde, hat Thomas Mann in seinem Erzählwerk gerade der psychologischen Dimension besondere Aufmerksamkeit gewidmet, am Leitfaden seiner Nietzsche- und Schopenhauer-Lektüre viele Entdeckungen Freuds und Jungs vorweggenommen und sich seit der Arbeit am *Tod in Venedig* mit der zu seiner Zeit noch höchst umstrittenen Psychoanalyse auseinandergesetzt. Das Besondere war vielmehr das Element »Mythos«, das in Thomas Manns Augen das »Typische, Generelle und Menschheitliche« betonte im Gegensatz zum »Bürgerlich-Individuellen«, dem traditionellen Gegenstand des Romans.<sup>2</sup> Mythische Motive und Anspielungen spielen zwar, wie Manfred Dierks gezeigt hat,<sup>3</sup> schon im *Tod in Venedig* und im *Zauberberg* eine Rolle, aber als durchgängiges, die Erzählung im Ganzen organisierendes Prinzip ist der Mythos in den Josephsromanen etwas Neues, nicht nur im Werk Thomas Manns, sondern in der modernen Literatur überhaupt.

Der Mythos spielt in den Josephsromanen eine dreifache Rolle: erstens als Joseph-Mythos im Sinne einer »musterhaften«, schon viele hundertmal vorher erzählten, aus zeitlicher Tiefe her überlieferten und im kulturellen Gedächtnis verankerten Geschichte, die hier im Medium des modernen Romans noch einmal eine ganz neue Gestalt gewinnt, zweitens als eine archaische, von noch älteren und ursprünglichen »musterhaften Geschichten« geprägte Vorstellungswelt, in deren Spuren der mythische Held selbst wandelt, und drittens schließlich der Mythos als Denkform, eine kulturanthropologische Kategorie, auf die der Roman ständig zurückgreift, um die spezifische geistige und seelische Verfassung seiner Helden und über sie hinaus des frühen Menschen, ja des Menschen überhaupt zu charakterisieren. Den ersten Aspekt kann man mit dem Ausdruck Hans Blumenbergs als »Arbeit am Mythos« be-

<sup>1</sup> Dieser Beitrag fußt weitgehend auf meinem Buch *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen* (München 2006) und meinem noch unpublizierten Beitrag über die Quellenlage der Josephsromane als Teil der mit Dieter Borchmeyer und Peter Huber vorbereiteten kommentierten Neuausgabe im Rahmen der *Großen kommentierten Frankfurter Ausgabe*.

<sup>2</sup> Brief an Karl Kerényi vom 20.2.1934, in: Thomas Mann / Karl Kerényi: *Gespräch in Briefen*, München 1967, S. 43.

<sup>3</sup> Manfred Dierks: *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann*, Bern / München 1972.

zeichnen.<sup>4</sup> Unter »Mythos« wird hier nicht ein ausformulierter Text, sondern ein narrativer Komplex, eine nur in Umrissen und Zentralmotiven festgelegte Tiefen-Erzählung verstanden, die sich auf der Oberfläche in immer anderen Texten, Bildern und anderen Formen manifestiert. Der zweite Aspekt ist für unsere Fragestellung sehr viel wichtiger: er bezieht sich auf bestimmte Mythen, mit denen sich Joseph identifiziert, also auf die Formen individueller Teilhabe am oder Aneignung des Mythos. Der dritte Aspekt schließlich, Mythos als Denkform, bezeichnet wohl am spezifischsten Manns eigentliches Anliegen bei seiner Hinwendung zum Mythos. Mit einem Begriff, den er auf Nietzsche und Dmitri Mereschkowskij geprägt hat, geht es ihm um »Weltpsychologie« (er nannte Mereschkowskij einmal den »größten Weltpsycholog seit Nietzsche«<sup>5</sup>), also nicht um Individualpsychologie, das Innenleben eines spezifischen Protagonisten, sondern um eine allgemeine seelische Entwicklungsstufe, ein vom mythischen Denken geprägtes und bestimmtes archaisches Zeit-, Selbst- und Weltbewusstsein oder Seelentum.

In der Verbindung mit Mythos wird Psychologie »Weltpsychologie«, sie weitet sich vom Individuellen ins Menschheitliche. Dasselbe gilt aber auch für den Mythos, wenn er mit Psychologie verbunden wird: er weitet sich vom Kollektiven, »Völkischen«, vom Exklusiven im nationalen, ethnizistischen oder rassistischen Sinne ins Menschheitliche. Das nennt Thomas Mann »den Mythos humanisieren«. In seinem 1941 gehaltenen Vortrag über die Josephsromane bezeichnet er dies als das eigentliche Anliegen seines Romanwerks:

Der Mythos wurde in diesem Buch dem Faschismus aus den Händen genommen und bis in den letzten Winkel der Sprache hinein *humanisiert*, – wenn die Nachwelt irgend etwas Bemerkenswertes daran finden wird, so wird es dies sein.<sup>6</sup>

In denselben Worten charakterisiert Thomas Mann gegenüber dem bedeutenden ungarischen Gräzisten und Religionswissenschaftler Karl Kerényi sein Anliegen, »den Mythos den fascistischen Dunkelmännern aus den Händen zu nehmen und ihn ins Humane umzufunktionieren«<sup>7</sup>. Mit ähnlicher Wendung beglückwünscht er Kerényi

<sup>4</sup> Hans Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1979.

<sup>5</sup> Thomas Mann: »Russische Anthologie«, in: Ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Frankfurt a. M. 1974, Bd. X: *Reden und Aufsätze* 2, S. 590-603, hier: S. 596; Urs Heftrich: »Thomas Manns Weg zur slavischen Dämonie. Überlegungen zur Wirkung Dmitri Mereschkowskij«, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 8 (1995), hg. von Eckhard Heftrich und Thomas Sprecher, Frankfurt a. M. 1995, S. 71-91, hier: S. 75.

<sup>6</sup> Thomas Mann: »Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag«, in: Ders.: *GW*, Bd. XI: *Reden und Aufsätze* 3, S. 654-669, hier: S. 658. Vgl. Reinhard Mehring: *Thomas Mann. Künstler und Philosoph*, München 2001, S. 127 mit Verweis auf ähnliche Stellungnahmen zum Mythos in der *Pariser Reichenschaft* und in Briefen an Kerényi.

<sup>7</sup> Brief an Kerényi vom 18.2.1941, in: Mann: *Gespräch in Briefen*, S. 105. Thomas Mann übernahm das Wort »umfunktionieren«, das aus seiner Feder befremdet, einem Brief Ernst Blochs, s. Dierks: *Studien zu Mythos und Psychologie*, S. 260 und Dieter Borchmeyer: »Zurück zum Anfang aller Dinge«, *Mythos und Religion in Thomas Manns Josephsromanen*, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 11 (1998), S. 9-29, hier: S. 10 f. sowie das Selbstzeugnis: Thomas Mann: *Selbstkommentare: »Joseph und seine Brüder«*, hg. von Hans Wysling und Marianne Eich-Fischer, Frankfurt a. M. 1999, S.

nyi zu dessen Zusammenarbeit mit C. G. Jung: »Dies Einander in die Hände arbeiten von Mythologie und Psychologie ist eine höchst erfreuliche Erscheinung! Man muss dem intellektuellen Faschismus den Mythos wegnehmen und ihn ins Humane umfunktionieren. Ich tue längst nichts anderes mehr.«<sup>8</sup> Unter dieser »Umfunktionierung« versteht Thomas Mann die Umsetzung vom Kollektiven ins Individuelle, wofür ihm die Psychologie, insbesondere die Tiefenpsychologie Freuds und Jungs, den Weg zu weisen schien. Ihm ging es um die individualisierende, Ich-Identität fundierende Funktion des Mythos, die er der kollektivierenden, Wir-Identität stiftenden Funktion des nationalsozialistischen Mythos von Volk und Rasse entgegenstellen wollte. Er war an der persönlichen Dimension des Mythischen interessiert, an der Frage, wie der Einzelne, und zwar der bedeutende, herausgehobene, besondere Einzelne seinen persönlichen Mythos lebt und dadurch Anteil gewinnt an dem zeitlosen und in die unergründlichen Urzeiten hinabreichenden Mythenschatz nicht eines Volkes, sondern der Menschheit insgesamt. Die gemeinschaftsbildende, Wir-Identität stiftende und in diesem Sinne politisch-kollektivistische Dimension des Mythos hat ihn von Anfang an nicht interessiert und dann, im Fortgang der Arbeit, immer bewusster abgestoßen. Nicht das Kollektive und Politische, worin er nur Verfälschungen des Mythos erblickte, sondern das »Typische, Generelle und Menschheitliche« bildeten für ihn das Kennzeichen des Mythos.<sup>9</sup> Im Rückblick stellt er fest: »Ich erzählte die Geburt des Ich aus dem mythischen Kollektiv.«<sup>10</sup> *Wo Wir war, soll Ich werden.* Und nicht nur auf der Seite des Wir, sondern auch und gerade auf der Seite des Ich ist Mythos, wird in Mythen gelebt. Das Programm einer Humanisierung des Mythos durch Psychologie transzendiert den Mythos in zwei Richtungen: Zum einen in Richtung auf die individuelle Seele, durch Psychologie im engeren Sinne, und zum anderen in Richtung aufs Menschheitliche, durch »Weltpsychologie«.

Es ist gerade diese zweite Richtung, die Wendung zum Menschheitlichen, in der Thomas Mann Stellung bezieht gegen die »Dunkelmänner« und »intellektuellen Faschisten«. Das sind für ihn die Vertreter eines kulturellen, völkischen oder rassistischen Partikularismus, die – wie etwa Oswald Spengler – schon lange vor den Nazis einen Absolutismus der Differenz vertreten, den Thomas Mann als »Anti-Humanität« empfindet. In seinem Essay *Über die Lehre Spenglers* (1924) kritisiert er die in *Der Untergang des Abendlandes* (1917) vertretene partikularistische Kulturtheorie mit scharfen Worten. Nach Spengler »sind die Kulturen streng in sich geschlossene Lebewesen, unverbrüchlich gebunden eine jede an die ihr eigenen Stilgesetze des Denkens, Schauens, Empfindens, Erlebens, und eine versteht nicht ein Wort von dem, was die andere sagt und meint.«<sup>11</sup> Ein anderer Vertreter eines anti-humanen Partikularismus war für Thomas Mann Oskar Goldberg, dessen Buch

307. Der Ausdruck »umfunktionieren« gefiel Thomas Mann so gut, dass er ihn in diesem Zusammenhang öfter verwendete.

<sup>8</sup> Mann: Gespräch in Briefen, S. 107.

<sup>9</sup> Brief an Karl Kerényi vom 20.2.1934, in: Mann: Gespräch in Briefen, S. 43.

<sup>10</sup> Mann: Joseph-Vortrag, S. 665.

<sup>11</sup> Thomas Mann: »Über die Lehre Spenglers«, in: GW, Bd. X: *Reden und Aufsätze 2*, S. 172-180, hier: S. 175; zu Thomas Mann und Oswald Spengler siehe Barbara Beßlich: *Faszination des Verfalls. Thomas Mann und Oswald Spengler*, Berlin 2002.

*Die Wirklichkeit der Hebräer* (1925) er 1927 gelesen und in breitem Umfang für die Josephsromane benutzt hat.<sup>12</sup> Für Goldberg ist die geistesgeschichtliche Entwicklung der Menschheit von Stämmen und Völkern zu »Menschheit« und die entsprechende »Vergeistigung« Gottes vom Stammesnumen zum universalen »Höchsten Wesen« eine Verfallsgeschichte. Gerade dieser Prozess der Vergeistigung – der Verunendlichung des Endlichen – war für Goldberg das deutlichste Symptom kulturellen Verfalls:

Das ist der Entwicklungsgang vom »Volk« zur »Menschheit«. Aus dem anwendenden wirkungskräftigen Gott der Nation, dem »Nationalgott«, ist der blasse, abstrakte und allgemeinemenschliche »liebe Gott« geworden, der »alles« und deshalb gar nichts ist.<sup>13</sup>

Diese Stelle hat sich Thomas Mann angestrichen und an den Rand geschrieben: »Das ist die neue Welt der Antihumanität!«

Dem stellt Thomas Mann die »Einheit des Menschengesistes« entgegen, wie er seinen Rezensionssessay zum *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* des Assyriologen Alfred Jeremias überschrieb.<sup>14</sup> Alfred Jeremias (1864-1935) war als Schüler des Assyriologen Friedrich Delitzsch ein überzeugter Vertreter des Panbabylonismus, der die verschiedensten Mythen und Vorstellungen der Welt, vor allem aber des Alten Testaments auf die altbabylonische Kultur zurückführen wollte.<sup>15</sup> Seine beiden Hauptwerke, neben dem oben genannten *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1. Aufl. 1913, 2. Aufl. 1929, wurden zu ihrer Zeit viel gelesen, müssen heute allerdings in wissenschaftlicher Hinsicht als veraltet gelten.<sup>16</sup> Jeremias las das Alte Testament nicht nur »im Lichte des Alten Orients«, sondern sah auch diesen im Licht der Astralmythologie, der er eine geradezu allbeherrschende Rolle zuerkannte. Alle Mythen sollten nach panbabylonistischer Lehre ihren Ursprung in den Vorstellungen haben, die sich die Menschen des alten Zweistromlandes von den Himmelskörpern und ihren Bewegungen machten. In diesem Zusammenhang entwickelt er die Idee vom »Kreislauf«, derzufolge sich das Irdische, Untere im Oberen, Sternenhaften spiegelt (und umgekehrt) und die himmlischen Kreisläufe sich in irdischen Schicksalen ausdrücken. Thomas Mann nennt das »die rollende Sphäre« und macht daraus ein Zentralkonzept seiner Mythos-Psychologie. Die Religionen sind für Jeremias »Dialekte einer und derselben Sprache des Geistes«.<sup>17</sup> Und diese

<sup>12</sup> Christian Hülshörster: *Thomas Mann und Oskar Goldbergs »Wirklichkeit der Hebräer«*, Frankfurt a. M. 1999.

<sup>13</sup> Oskar Goldberg: *Die Wirklichkeit der Hebräer*, Berlin 1925, S. 49.

<sup>14</sup> Thomas Mann: »Die Einheit des Menschengesistes« [1932]« in: Ders.: *GW*, Bd. X, S. 751-756 sowie Mann: Selbstkommentare, S. 54-59.

<sup>15</sup> Jacob Shavit / Mordechai Eran: *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*, Berlin / New York 2007, S. 195-352.

<sup>16</sup> Das *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 1. Aufl. 1913, 2. Aufl. 1929 ist die um die alttestamentlichen Bezüge und Kommentare verkürzte Fassung von *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 1. Aufl. 1904, 2. Aufl. 1906, 3. Aufl. 1916 (diese hat Thomas Mann benutzt), 4. Aufl. 1930. In dieselbe Richtung einer panbabylonistischen Deutung der Religionsgeschichte gehen seine Bücher *Die Panbabylonisten, der Alte Orient und die ägyptische Religion*, Leipzig 1907 und *Der Einfluß Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments*, Leipzig 1908.

<sup>17</sup> Jeremias: *Im Lichte*, S. 78 (2. Aufl.).

Sprache ist für ihn babylonisch. Im Panbabylonismus sah Thomas Mann die geeignete Theorie, nicht nur den Mythos im Allgemeinen, sondern auch die Bibel im Besonderen zu »humanisieren«. In der weiten, transkulturellen Verbreitung biblischer Motive und Symbole manifestiert sich für ihn die »Geschlossenheit der religiösen Vorstellungswelt«, die den Einzelreligionen gemeinsam ist und den »humanistisch und nicht theologisch Gestimmten« für die Religion im Allgemeinen einzunehmen vermag, auch wenn er ihr im Besonderen sonst ferngeblieben wäre. Es ist dieses »Religions- und Mythengeschichtliche – eine Welt von rührender Intimität und Geschlossenheit, in der von Anfang an alles da ist« –, die sich, wie er schreibt, »ganz und gar meines humanen Interesses bemächtigt hat.«<sup>18</sup> Thomas Manns eigenes Interesse am Religiösen ist in seinem Sinne »humanistisch« gestimmt, ihm geht es um den Menschen und die Menschheit, nicht um Babylonier, Israeliten und Ägypter. Diesen universalistischen Humanismus setzt er Spenglers partikularistischer Kulturtheorie und vor allem der »völkischen« Ideologie des aufkommenden Faschismus entgegen, und in dieser Frontstellung ist ihm Alfred Jeremias mit seinem Panbabylonismus der wichtigste Gewährsmann. So erklärt sich sein Interesse an einer zu jener Zeit bereits längst überholten Theorie. Er brauchte sie als eine Art Gegengift gegen den von völkischer und national-konservativer Seite propagierten Absolutismus der Differenz.

Die Auseinandersetzung mit dem Mythos stand in den Jahren, in denen Thomas Mann das Projekt der Josephsromane konzipierte, auf der Tagungsordnung der literarischen Avantgarde. In der Auseinandersetzung mit dem Mythos, sowohl im Sinne einer das Leben orientierenden Ur-Geschichte als auch im Sinne einer Form des Denkens und Empfindens, stehen die Josephsromane nicht allein, sondern folgen einer in der Literatur vor und vor allem nach dem Ersten Weltkrieg verbreiteten Strömung. Darauf weist Thomas Mann z. B. in einem Brief an den Schweizer Literaturwissenschaftler Robert Faesi hin:

Zuletzt ist wohl die mythische Färbung und Ergriffenheit unserer Dichtung (auch Joyce und Broch in seinem ›Vergil‹ sind einzuschließen) ein Ausdruck der bangen, leidenschaftlichen und fast gebethaften Frage des Menschen nach sich selbst in einer Stunde höchster Not und Gefahr. Wie sollte nicht eine Art von neuem, stolz-verzweifelter Humanismus zum Ausbruch kommen unter so radikal bedrohlichen Umständen wie den heutigen! Und ich kenne nichts Geistigeres, als die Ironie und Humoristik, die meistens dabei obwaltet.<sup>19</sup>

Mit dem Verweis auf Joyce stellt sich Thomas Mann in eine Tradition, die T. S. Eliot in seiner Rezension des *Ulysses* 1923 als »mythische Methode« bezeichnet und ebenfalls als Gegenbewegung zur Orientierungslosigkeit der Zeit interpretiert hat:

In der Verwendung des Mythos und der durchgängigen Parallelisierung von Jetztzeit und Altertum verfolgt Joyce eine Methode, die andere nach ihm verfol-

<sup>18</sup> Thomas Mann: »Fragment über das Religiöse«, in: Ders.: GW, Bd. XI, S. 423-425, hier: S. 425. Vgl. Erika Mann in: Mann: Selbstkommentare, S. 54: »Ein Buch, das ich kürzlich las, das ›Handbuch der altorientalischen Geisteskultur‹ von Alfred Jeremias, ließ mich das Religionsgeschichtliche wieder als eine Welt von rührender Intimität und Geschlossenheit empfinden.«

<sup>19</sup> Mann: Selbstkommentare, S. 294 f.

gen werden müssen. [...] Es handelt sich um ein Verfahren, dem immensen Panorama von Vergeblichkeit und Anarchie, als das sich uns die Zeitgeschichte darstellt, Form und Sinn zu geben. [...] Psychologie, Ethnologie und [J. Frazers; J. A.] *The Golden Bough* kamen zusammen, um etwas möglich zu machen, was wenige Jahre zuvor noch unmöglich schien. Anstelle der narrativen Methode sollten wir jetzt die mythische Methode verwenden.<sup>20</sup>

Auf das Romanwerk Thomas Manns passen diese Sätze natürlich nur am Rande. Wenn bei den Josephsromanen von »mythischer Methode« die Rede sein kann, dann keinesfalls in Gegenüberstellung zur »narrativen Methode«. Eliots Hinweis auf James Frazers epochemachendes und übrigens auch literarisch hochstehendes Riesenwerk *The Golden Bough*, 1890 in einer zweibändigen, 1906-1915 in einer zwölfbändigen Ausgabe erschienen, ist jedoch auch in unserem Zusammenhang wichtig. Zwar ist nicht bekannt, ob Thomas Mann in diesen Bänden (1922 erschien eine zehnbändige Ausgabe) gelesen hat; von Frazer besaß er immerhin die Kurzfassung mit Exzerpten aus dem Gesamtwerk, die deutsch unter dem Titel *Mensch, Gott und Unsterblichkeit – Gedanken über den menschlichen Fortschritt* 1932 erschien (engl. 1927), aber Frazers damals in der intellektuellen Welt allgegenwärtige Ideen waren ihm durch viele andere ihm vertraute Werke bekannt, weil sie das geistige und literarische Klima bestimmten, in denen die Josephsromane – und nicht erst diese – entstanden.<sup>21</sup>

»Der Goldene Zweig«, das mythische Motiv, das Frazer zum Titel seiner vergleichenden Mythologie der Alten Welt wählte, kann ganz allgemein als Symbol dieser neuen Hinwendung zum Archaischen, Ursprünglichen, Mythischen gelten, das für wichtige Strömungen der Moderne charakteristisch ist. Der goldene Zweig ist der Schlüssel, der Aeneas im VI. Gesang von Vergils *Aeneis* das Tor zur Unterwelt öffnet. Indem Frazer dieses Motiv als Titel seiner monumentalen Untersuchung wählte, charakterisierte er auch sein Unternehmen als eine Unterweltsfahrt. Sie führte ihn in die Mythologien der Welt, in denen es um Tod und Verwandlung, Verfall und Erneuerung geht. An der Schwelle des 20. Jahrhunderts konnte sich diese gigantische Erkundung des Archaischen als eine Reise in die Unterwelt des modernen Bewusstseins darstellen. Mit diesem Werk hat Frazer einen kaum zu überschätzen-

<sup>20</sup> »In using the myth, in manipulating a continuous parallel between contemporaneity and antiquity, Mr. Joyce is pursuing a method which others must pursue after him. [...] It is simply a way of controlling, of ordering, of giving a shape and a significance to the immense panorama of futility and anarchy which is contemporary history. [...] Psychology, ethnology, and *The Golden Bough* have concurred to make possible what was impossible even a few years ago. Instead of narrative method, we may now use the mythical method.« T. S. Eliot: »Ulysses, Order, and Myth«, in: *The Dial*, November 1923, abgedr. in: *Selected Prose of T. S. Eliot*, ed. F. Kermode, London 1975, S. 175-178; Werner Frick: »Die Mythische Methode. Komparatistische Studien zur Transformation der griechischen Tragödie im Drama der klassischen Moderne«, Tübingen 1998; hier zu Eliot speziell: S. 213-223.

<sup>21</sup> Auf die Frage von Henry C. Hatfield an Thomas Mann »whether Frazer's *The Golden Bough*, especially the volumes *Attis*, *Adonis*, *Osiris*, was at all helpful in mythological matters« antwortete Thomas Mann: »Was only indirectly in contact with Frazer's writings, knew that they belonged to the »sphere«, but didn't read »*Attis*, *Adonis*, *Osiris*.« Mann: Selbstkommentare, S. 315.

den Einfluss auf die Moderne genommen, in der das Motiv der Unterweltreise wieder eine bedeutende Rolle spielt.<sup>22</sup>

Auf die Unterweltsfahrt des Aeneas spielt auch Sigmund Freud an, indem er der *Traumdeutung* (1900), seinem ersten Werk, das die neue Methode der Psychoanalyse vorträgt, einen Vers der *Aeneis* voranstellt: *Flectere si nequeo superos Acheronta movebo*: »Kann ich den Himmel nicht beugen, so hetz ich die Hölle in Aufruhr«<sup>23</sup>, der das ganze Projekt der Erforschung des Unbewussten als eine Unterweltsfahrt deutet. Freud hat sich Frazer eng verbunden gefühlt und die Parallelen zwischen dem Archaischen und dem Unbewussten immer wieder betont, vor allem in seinen kulturalistischen Schriften *Totem und Tabu* (1913), ein Buch, das Thomas Mann im Zusammenhang des Joseph-Projekts noch einmal aufmerksam studiert hat, und *Der Mann Moses* (1939), der seinerseits von den ersten Josephsromanen Thomas Manns beeinflusst und ursprünglich als »historischer Roman« gedacht war.<sup>24</sup> Freuds abtrünniger Schüler Carl Gustav Jung hat sich dann systematisch der Erforschung dieser Unterwelt des Archaischen und Unbewussten gewidmet.

Den Titel »Höllenfahrt«, mit dem Thomas Mann das große »Vorspiel« zu seinem Romanwerk überschreibt, hat man in diesem Zusammenhang zu verstehen. Damit inszeniert auch Thomas Mann sein Projekt als eine Unterweltreise, als Abstieg in eine Tiefe, die zugleich als räumliche, zeitliche und seelische Tiefe verstanden wird. Wie bei Freud geht es um den Abstieg in unbewusste Tiefenschichten der Seele, aber nicht im onto-, sondern im phylogenetischen Sinne (was bei Freud ja auf programmatische Weise in eins gesetzt wird). Der Begriff der »Tiefe« ist geradezu ein Leitmotiv der Josephsromane, die ja mit dem Wort »tief« anfangen: »Tief ist der Brunnen der Vergangenheit«. Dabei spielt Thomas Mann ständig mit der chronologischen und der psychologischen Bedeutung dieses Wortes. »In der Wortverbindung »Tiefenpsychologie«, schreibt er, »hat »Tiefe« auch zeitlichen Sinn: die Urgründe der Menschenseele sind zugleich auch *Urzeit*, jene Brunnentiefe der Zeiten, wo der Mythos zuhause ist und die Urnormen, Urformen des Lebens gründet.«<sup>25</sup>

Ein Unterweltsfahrer ist schon Joseph selbst, der Protagonist der Josephsromane. Seine Reise nach Ägypten wird als Unterweltsreise dargestellt, denn Ägypten erscheint als Unterwelt sowohl in Bezug auf seine unerleuchteten Sitten als auch seines märchenhaften Reichtums. Immerhin steigt Joseph in der Unterwelt zum »Ersten der Westlichen« (ein Beinamen des Gottes Osiris, des Beherrschers des Totenreichs), zum Spender von Reichtum und Wohlstand auf. Die mythischen Helden, in deren Spuren er wandelt, die Mythen, die in ihm »Fleisch werden«, sind Unterweltsfahrer: Tammuz, Attis, Osiris, oder Jenseitsfahrer wie Gilgamesch, den es wie Odysseus ans äußerste Ende der Welt verschlägt. Vor allem aber ist der Erzähler ein Unterweltsfahrer, denn der Akt des Erzählens selbst wird ja im »Vorspiel« als eine

<sup>22</sup> Siehe hierzu: Isabel Platthaus: *Höllenfahrten*, München 2004; s. a. Markwart Herzog (Hg.): *Höllen-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos*, Stuttgart 2006; J. Assmann / F. Ebeling: *Mysterienreisen in die ägyptische Unterwelt – eine kommentierte Anthologie*, München 2011, v. a. die Einleitung.

<sup>23</sup> Vergil: *Aeneis* VII 312.

<sup>24</sup> Siehe hierzu mein Nachwort zu Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Stuttgart 2010.

<sup>25</sup> Thomas Mann: »Freud und die Zukunft«, in: Ders.: *GW*, Bd. IX: *Reden und Aufsätze 1*, S. 493.

Unterwelts- oder »Höllenfahrt« vorgestellt. Wie bei Frazer und Freud steht die Unterwelt hier für die mythische Welt der Vorzeit, die zugleich Zeittiefe und Seelentiefe, das Archaische und das Unbewusste, bedeutet. Diese bei Frazer noch verborgene, bei Freud in seiner Konzeption der »archaischen Erbschaft« schon explizit vorgetragene Parallele wird dann in den Josephsromanen in einer Weise ausgeleuchtet, die noch weit über Freud hinausgeht in Richtungen, die C. G. Jungs Archetypenlehre nahe stehen und auf die (auf dieser aufbauenden) Mythos-Konzepte etwa von K. Kerényi und Joseph Campbell<sup>26</sup> vorausweisen.

Die Unterweltsreise ins Archaische führt den Erzähler in ein frühes Stadium menschlichen Selbst- und Weltbewusstseins, dessen Differenz zum modernen Welt- und Menschenbild einerseits in möglicher Trennschärfe herausgearbeitet, dessen Übersetzbarkeit und Nachvollziehbarkeit durch heutiges Empfinden und Verstehen jedoch andererseits immer wieder angedeutet werden. Es geht um die Darstellung eines frühen und insofern anderen, zugleich aber allgemein-menschlichen Seelentums, das jeder Leser, jede Leserin mit fortschreitender Lektüre in sich selbst wiederfinden und gewissermaßen reaktivieren kann, sodass die nachvollziehende Unterweltsreise des Lesers einen initiatorischen Charakter annimmt. Dieses Selbst- und Weltverhältnis der frühen Menschheit wird als ein »Leben im Mythos« beschrieben.<sup>27</sup> Die Figuren der Josephsromanen leben im Mythos, weil sie mehr (Jaakob, Eliezer) oder weniger (Joseph) unbewusst in den Spuren vorgeprägter Geschichten wandeln, in den Urformen und Urnormen des Lebens, die in ihnen »Fleisch werden«. Zahllose Leser der Bibel, der XII. Sure des Korans, der persischen und jüdischen Josepherzählungen, der unabsehbaren Fülle christlicher Nachgestaltungen des Joseph-Stoffs sind dann ihrerseits in Josephs Spuren gewandelt, darunter (worauf Freud Thomas Mann aufmerksam machte<sup>28</sup>) Napoleon. Thomas Manns Joseph, der seinen Mythos bewusster als andere lebt, bedenkt auch dies: er weiß nicht nur zum Beispiel, dass seine Tränen – bei einer bestimmten Gelegenheit – die Tränen Gilgameschs sind,<sup>29</sup> sondern bei anderer Gelegenheit auch, dass er »in einer Geschichte« ist,<sup>30</sup> die noch von zahllosen späteren Generationen als eine musterhafte Geschichte erzählt werden wird und in deren Spuren andere wandeln werden.

In der Terminologie heutiger Psychologie und Psychotherapie würde man vielleicht von einem *script* sprechen, einem Drehbuch, dem der Einzelne in seinen Ur-

<sup>26</sup> Joseph Campbell: *The Hero of Thousand Faces*, New York 1949.

<sup>27</sup> Siehe hierzu meinen Aufsatz: »Zitathafte Leben«. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung«, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 6 (1993 [1994]), S. 133-158.

<sup>28</sup> Brief an Thomas Mann vom 29.11.1936, in: Sigmund Freud: *Briefe*, ausgewählt und eingeleitet von Ernst L. Freud, Frankfurt 1960, S. 424-427.

<sup>29</sup> Die Josephsromane werden nach GW zitiert und künftig im fortlaufenden Text mit Bandangabe und Seitenzahl nachgewiesen. Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder I*, in: Ders.: GW, Bd. IV sowie Thomas Mann: *Joseph und seine Brüder II*, in: Ders.: GW, Bd. V. Im ersten Hauptstück »Joseph kennt seine Tränen« heißt es: »Er kannte seine Tränen. Gilgamesch hatte sie geweint, als er Ischters Verlangen verschmäht und sie ihm »Weinen bereitet« hatte.« (IV, S. 1296).

<sup>30</sup> Das ist eines der Argumente, die Joseph aufführt, um Mut-em-enet von ihrem Wunsch nach Liebesvereinigung abzubringen, vgl. z. B.: »Denn alles, was geschieht, kann zur Geschichte werden und zum Schönen Gespräch, und leicht kann es sein, daß wir in einer Geschichte sind.« 3. Joseph-Roman, Siebtes Hauptstück, 2. Abschnitt »Die schmerzliche Zunge«, in: Mann: GW, Bd. V, S. 1172.

teilen und Entscheidungen, Empfindungen und Erfahrungen unbewusst folgt, einer narrativ organisierten Kohärenzfiktion, die seinem Leben Sinn, Zusammenhang und Richtung gibt. Nach heutigem Verständnis folgt jeder Einzelne seinem eigenen, spezifischen Lebens-Narrativ, das u. U. therapeutischen Umschreibungen unterworfen werden kann, wenn es negative, Glück und Gesundheit beeinträchtigende Züge aufweist. Dem stellt Thomas Mann in den Protagonisten seiner Josephsromane ein Menschentum entgegen, dessen Drehbuch oder Lebensnarrativ mythisch, und das heißt: trans-individuell geprägt ist. Diese Menschen »inkarnieren« (»Fleisch werden« ist ein in diesem Zusammenhang immer wieder vorkommendes Stichwort) nicht nur ihr privates Lebensnarrativ, sondern verkörpern mythische Rollen.

Der Punkt, in dem uns der frühe Mensch am fremdesten erscheinen muss, ist in den Augen des Erzählers die Konzeption der »nach hinten offenen Identität«. Thomas Mann zeichnet seine Figuren als Menschen,

die so recht nicht wußten, wer sie waren, oder die es auf eine frömmere, tiefergenaue Art wußten als das moderne Individuum: deren Identität nach hinten offen stand, und Vergangenes mit aufnahm, dem sie sich gleichsetzten, in dessen Spuren sie gingen und das in ihnen wieder gegenwärtig wurde.<sup>31</sup>

Diese Formel war schon 1928 gefunden, wie Thomas Mann in dem *Wort zuvor* klarstellt, das er einer Wiener Lesung aus dem entstehenden Roman voranschickte:

[...] die sehr lustige Schwierigkeit [wieder legt der Autor die Maske der Heiterkeit an gerade da, wo es um sein ernstestes Anliegen geht; J. A.] besteht, daß ich von Menschen erzähle, die nicht ganz genau wissen, wer sie sind, das heißt, deren Ich-Bewußtsein viel weniger auf der klaren Unterscheidung ihres Existenzpunktes zwischen Vergangenheit und Zukunft beruht als auf der Identität mit ihrem mythischen Typus ... Ich drücke mich wohl dunkel aus [setzt der Autor mit Recht hinzu, stellt aber im Folgenden gerade diesen Punkt als das zentrale Anliegen des Joseph-Projekts heraus; J. A.], aber ich berühre mit dieser Angabe den geistigen Nerv der ganzen sonderbaren Veranstaltung, den Punkt, von dem, wenn ich mich prüfe, der stärkste Reiz auf meine künstlerische Unternehmungslust ausging und ausgeht. Um was es mir geht, das ist das Wesen des Mythos als zeitlose Immer-Gegenwart; es sind die Ideen der Wiederkehr, der Fleischwerdung und des »Festes«; es ist damit zugleich eine bei aller relativen Neuzeitlichkeit dieser Menschen doch einigermaßen verträumte Psychologie des Ich, welches nämlich weniger fest umzirkelt erscheint als das unsrige und gleichsam nach hinten offensteht, mit Früherem, außer seiner engeren Individualität Gelegenem fromm und spielerisch verfließt: eine auf dieselbe Art fromme und träumerische Psychologie des *Charakters*, welcher ebenfalls etwas weit weniger Individuelles ist als in unseren Augen, sondern ein gehorsamer Wandel in vielfach nachgetretenen mythischen Fußstapfen, ein Wieder-Sein nach geprägtem Urbild, der Typus im Fleisch [...].<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Mann: Joseph-Vortrag, S. 659 f.

<sup>32</sup> Thomas Mann: »Ein Wort zuvor: Mein »Joseph und seine Brüder«, einführende Worte zu der Dichterlesung am 5.11.1928 in Wien, erstmals in: *Neue Freie Presse*, Wien 31. Oktober 1928, in: Ders.: GW, Bd. XI, S. 627 f.

Wenn diese Menschen »ich« sagen, dann geht das, was sie sich als Selbsterlebtes zurechnen, oft weit über die Grenzen der individuellen Lebenszeit hinaus und greift in den Raum der mythischen Bahnungen über, in denen Andere schon geschritten sind. Das nennt Thomas Mann mit einer vielleicht nicht unbedingt glücklichen, aber von ihm ständig wiederholten Wendung das »nach hinten offene Ich«. Er verdeutlicht dieses Prinzip vor allem an Eliezer, dem »Ältesten Knecht«, von dem es heißt,

daß des Alten Ich sich nicht als ganz fest umzirkelt erwies, sondern gleichsam nach hinten offenstand, ins Frühere, außer seiner eigenen Individualität Gelegen überfloß und sich Erlebnisstoff einverlebte, dessen Erinnerungs- und Wiedererzeugungsform eigentlich und bei Sonnenlicht betrachtet die dritte Person statt der ersten hätte sein müssen. Was aber auch heißt denn hier »eigentlich«, und ist etwa des Menschen Ich überhaupt ein handfest in sich geschlossen und streng in seine zeitlich-fleischlichen Grenzen abgedichtetes Ding? Gehören nicht viele der Elemente, aus denen es sich aufbaut, der Welt vor und außer ihm an, und ist die Aufstellung, daß jemand kein anderer sei und sonst niemand, nicht nur eine Ordnungs- und Bequemlichkeitsannahme, welche geflissentlich alle Übergänge außer acht läßt, die das Einzelbewußtsein mit dem allgemeinen verbinden? Der Gedanke der Individualität steht zuletzt in derselben Begriffsreihe wie derjenige der Einheit und Ganzheit, der Gesamtheit, des Alls, und die Unterscheidung zwischen Geist überhaupt und individuellem Geist besaß bei weitem nicht immer solche Gewalt über die Gemüter wie in dem Heute, das wir verlassen haben, um von einem anderen zu erzählen [...]. (IV, S. 122 f.)

In seinem Vortrag »Freud und die Zukunft«, kürzer auch in »Die Einheit des Menschengeistes«,<sup>33</sup> hat Thomas Mann dieses Konzept ausführlich entfaltet:

Das antike Ich und sein Bewußtsein von sich war ein anderes als das unsere, weniger ausschließlich, weniger scharf umgrenzt. Es stand gleichsam nach hinten offen und nahm vom Gewesenen vieles mit auf, was es gegenwärtig wiederholte, und was mit ihm »wieder da« war.<sup>34</sup>

Das »nach hinten offene Ich«, so befremdlich auch immer uns diese Wendung anmuten mag, ist ohne jeden Zweifel eine große Entdeckung und ein bedeutender Beitrag zur historischen Psychologie.<sup>35</sup> Wollte man diese Konzeption in ägyptische

<sup>33</sup> Mann: Einheit des Menschengeistes, S. 755.

<sup>34</sup> Mann: Freud und die Zukunft, S. 495, dort fortgesetzt und breit entfaltet. Karl Kerényi zitiert diese Stelle in extenso in: »Der mythologische Zug der griechischen Religion«, in: *Antike Religion*, München / Wien 1971, S. 40 f. und merkt dazu kritisch an: »Es ging dennoch nicht so weit mit der mythischen Identifikation, wie Thomas Mann es schildert und wie es in der späten Antike so oft vorkam. Selbst da, wo Identifikation am stärksten war, sollte sie *imitatio per ludum*, eine spielerische Nachahmung sein. Diese genaue Umschreibung ist einem späten Autor, dem römischen Satiriker Juvenal zu entnehmen, der das Gegenteil davon, wie es in einem geheimen Kult der Frauen zugeht, mit diesen Worten rügt (VI, S. 324): *nil ibi per ludum simulabitur, omnia fient ad verum*. Wie im Spiel durfte der Mythos im Leben zitiert werden: damit blieb der Bios im richtigen Verhältnis zum Mythos, bei den Römern wie bei den Griechen.« (S. 41 f.).

<sup>35</sup> In einem Brief an Karl Kerényi vom 18.2.1941 setzt Thomas Mann sein Konzept einer nach hinten offenen mythischen Identität zu C. G. Jungs Konzept eines »primitiven Mangels an »Einheit der Person« in Beziehung«. Mann: Gespräch in Briefen. S. 105.

und babylonische Begrifflichkeit übersetzen, so würde man freilich von einer »nach vorne offenen Identität« sprechen, denn diese Menschen orientierten sich nach Ausweis der Sprache genau umgekehrt wie wir in der Zeit, sie hatten die Vergangenheit vor sich und die Zukunft im Rücken und bewegten sich in der Zeit wie Paul Klees *Angelus Novus* in Walter Benjamins Deutung als »Engel der Geschichte«. Daraus erklärt sich vielleicht auch die Offenheit ihrer Ich-Konstruktion. Zumindest lebten sie in einer wesentlich engeren Verbindung mit den Toten als unsere modernen westlichen Gesellschaften.

Die Person entsteht, wie wir von George Herbert Mead<sup>36</sup> und anderen gelernt haben, im Prozess der Spiegelung. Wir verinnerlichen das Bild, das sich Andere von uns machen und uns zurückwerfen, wobei es hier nicht um beliebige, sondern um bedeutende Andere (*significant others*) geht, die für diesen Prozess der Ich-Bildung wichtig sind. Das wäre als die synchrone und interaktive Form der Spiegelung zu bezeichnen. Es gibt jedoch, und das ist Thomas Manns These, auch eine diachrone und interaktionsfreie Form der Spiegelung, die für die Ausbildung von Ich und Selbstbild mindestens ebenso bedeutsam sein kann, und das ist die Vorbildfunktion von Gestalten der mythischen oder historischen Vergangenheit. Im Fall des »nach hinten offenen Ich« nimmt diese Spiegelung die Form der Identifikation an. Doch so reizvoll und plausibel sein Porträt des Eliezer auch klingt, es fällt nicht leicht, historische Beispiele für dieses Prinzip der »nach hinten offenen Identität« zu finden. Eliezer, sein Paradebeispiel, ist ja eine Fiktion.<sup>37</sup>

Dieses »nach hinten Offenstehen« des archaischen Selbstbewusstseins äußert sich in den Figuren auf unterschiedliche Weise. Bei Eliezer nimmt es die Form völligen Aufgehens in der Rolle an, die ihn als deren gegenwärtigen Träger mit seinen Vorgängern unterschiedslos verschmilzt. Bei Jaakob dagegen sind die Ich-Grenzen schon schärfer gezogen: sein Fall ist nicht die *Verschmelzung*, sondern die *Resonanz*: in seiner Art, die Gegenwart zu erfahren und zu reflektieren schwingen ständig die vorgeprägten mythischen Muster mit. So hat er zum Beispiel die Eigenschaft, immer wieder in schweres Sinnen zu verfallen:

Sinnig und schwer gehoben also war Jaakobs Seele in den Tagen, da er mit dem Bruder den Vater begrub, denn alle Geschichten standen vor ihm auf und wurden Gegenwart in seinem Geist, wie sie einst wieder Gegenwart geworden

<sup>36</sup> Siehe zum Beispiel George Herbert Mead: *Geist, Identität, Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a. M. 1968 und dazu Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1979, S. 245-292 sowie, mit Bezug auf Thomas Mann und seinen Joseph, Kerstin Schulz: *Identitätsfindung und Rollenspiel in Thomas Manns Romanen »Joseph und seine Brüder« und »Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull«*, Frankfurt a. M. u. a. 2000, besonders S. 36-42. Wichtiges zu Rolle und Rollenspiel auch bei Paul Ludwig Sauer: *Gottesdummheit. Mensch und Geschichte im Blick auf Thomas Manns »Joseph und seine Brüder«*, Frankfurt u. a. 1996, S. 168-203, der nun wiederum den soziologischen Rollenbegriff ausblendet und unter »Rolle« nur mythische Schemata versteht.

<sup>37</sup> Friedrich Junge: »Thomas Manns fiktionale Welt Ägypten«, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch 6* (1993), S. 37-57, wendet denn auch nicht ganz zu unrecht gegen Manns Konstruktion des »nach hinten offenen Ich« ein, dass es sich hier um eine moderne Projektion handle, von der in den antiken Quellen nichts zu finden sei. Siehe hierzu auch Schulz: *Identitätsfindung und Rollenspiel*, S. 73-83. Sauer: *Gottesdummheit*, S. 193, hat mit Recht darauf hingewiesen, dass in der Bibel nur von einem einzigen Großknecht namens Eliezer die Rede ist.

waren im Fleisch nach geprägtem Urbild, und ihm war, als wandelte er auf durchsichtigem Grunde, der aus unendlich vielen, ins Unergründliche hinabführenden Kristallschichten bestand, durchhellt von Lampen, die zwischen ihnen brannten. Er aber wandelte oben in seines Fleisches Geschichten, Jaakob, der Gegenwärtige, und sah Esau an, den durch List Verfluchten, der gleichfalls wieder mit ihm wandelte nach seinem Gepräge und Edom, der Rote, war. (IV, S. 188)

Das war bei Isaaks Begräbnis. Da kamen ihm nicht nur seine eigenen Geschichten wieder zu Bewusstsein, sondern es wurde ihm auch bewusst, dass diese Erlebnisse ihrerseits Vergegenwärtigungen vorgeprägter Muster waren. Indem er diese Geschichten erlebte, wandelte er in Spuren. Mythen sind Bahnungen im Labyrinth des Lebens, denen wir folgen, indem wir unsere Rollen spielen und unsere Geschichten leben, ja »erfüllen«. Auch Esau, der »Rote«, Jaakobs um den Segen betrogener Bruder, der in vollkommen anderen, wilden und gewalttätigen Geschichten lebt,

tat das alles, weil es eben so in seiner Charakterrolle lag, und wußte fromm und genau, daß alles Geschehen ein Sicherfüllen ist und daß das Geschehene geschehen war, weil es zu geschehen gehabt hatte nach geprägtem Urbild: Das heißt, es war nicht zum ersten Male, es war zeremoniellerweise und nach dem Muster geschehen, es hatte Gegenwart gewonnen gleichwie im Fest und war wiedergekehrt, wie Feste wiederkehren. (IV, S. 201)

Für unsere Frage nach der »mythischen Psychologie«, die Thomas Mann in den Josephsromanen entwirft, geht aus diesen Stellen besonders klar hervor, dass es sich nach seinem Verständnis bei den mythischen Mustern oder Urbildern, denen seine Figuren in ihrem Erleben und Handeln mehr oder weniger unbewusst folgen, um soziale Rollen, d. h. Figurationen zwischenmenschlicher Beziehungen handelt. Was sich hier im Untergrund zwischen Jaakob und Esau abspielt, ist der tödliche Bruderkonflikt, der in den Erzählungen von Kain und Abel sowie von Osiris und Seth seinen mythischen Ausdruck findet. Jaakobs besonders »resonant« gestimmte Seele kann nicht anders als solche mythischen Muster mitschwingen zu fühlen, wo immer gegenwärtige Erfahrungen ihn anregen. Thomas Mann nennt das seinen »Hang zur Gedankenverbindung«:

Jaakobs Ausdrucksmacht nun aber, auch die Bewegtheit seiner Stimme, die Gehobenheit seiner Sprache, die Feierlichkeit seines Wesens überhaupt – hing mit der Anlage und Neigung zusammen, die zugleich der Grund war, weshalb man den starken und malerischen Ausdruck des Sinns so oft an ihm zu beobachten hatte. Es war der Hang zur Gedankenverbindung, welcher sein Innenleben in dem Grade beherrschte, daß er geradezu seine Form ausmachte und sein Denken fast schlechthin aufging in solchen Assoziationen. Auf Schritt und Tritt wurde seine Seele durch Anklänge und Entsprechungen betroffen gemacht, abgelenkt und ins Weitläufige entführt, die Vergangenes und Verkündetes in den Augenblick mischten und den Blick eben dergestalt verschwimmen und sich brechen ließen, wie es beim Grübeln geschieht. Das war beinahe ein Leiden, aber nicht ihm allein zuzuschreiben, sondern sehr weit verbreitet, wenn auch in verschiedenem Grade, so daß sich sagen ließe, in Jaakobs Welt habe geistige Würde und »Bedeutung« – das Wort nach seinem eigentlichsten Sinne

genommen – sich nach dem Reichtum an mythischen Ideenverbindungen und nach der Kraft bestimmt, mit der sie den Augenblick durchdrangen. (IV, S. 92 f.)<sup>38</sup>

Diese Stelle macht deutlich, dass es sich bei Jaakobs Hang zur Gedankenverbindung und zum Leben im Mythos um eine besondere Veranlagung und Bildung handelt. Jaakob ist für diese Art von Beziehungen empfänglicher, gewissermaßen »musikalischer« als andere Menschen, in ihm klingt mehr an, schwingt mehr mit. Das macht ihn gedankenschwer und gibt seiner Seele »Bedeutung«.

Die sozialen Rollen, die Jaakob im Laufe seiner biographischen Entfaltung erfüllt, als Sohn, Bruder, Liebender, Familienvater, Stammesfürst und, insbesondere, Sohnesvater, stehen alle im Zeichen mythischer Resonanz. Das archaische, im Mythos lebende Ich ist »konstellativ«, es denkt und versteht sich in Bezug auf Andere und erlebt und gestaltet diese Beziehungen im Sinne der mythischen Vor-Prägung. So ist seine Rolle als »Sohnesvater« (in dialektischer Entsprechung zum »Vater-söhnchen« Joseph) geprägt von dem Mythos der Akedah, der (Fast-)Opferung Isaaks. Im Licht dieses mythischen Vorbilds empfindet Jaakob zuweilen das Übermaß seiner Liebe zu Joseph als einen Verstoß und phantasiert sich in die Rolle Abrahams hinein, dem das Sohnesopfer auferlegt war, wissend, dass ihm selbst, Jaakob, dieses Opfer ganz und gar unmöglich wäre (vgl. IV, S. 103-108).

Bei Joseph nimmt dieses mythische Rollenspiel noch wesentlich reichere und reflektiertere Gestalten an. Seine Form eines Lebens im Mythos greift in alle Mythologien der Welt aus, er verkörpert Thomas Manns Vision einer »Einheit des Menschengeistes« und identifiziert sich nicht nur mit den Figuren des biblischen Familienromans, sondern fallweise mit Gilgamesch, Tammuz, Attis, Osiris und Hermes, um nur die wichtigsten mythischen Rollenbilder zu nennen. Ich möchte das abschließend am Beispiel der Vater-Sohn-Konstellation illustrieren, in der Jaakob und Joseph miteinander verbunden, ineinander verstrickt sind.

Thomas Manns Konzeption der Vater-Sohn-Konstellation ist unverkennbar von Freuds Theorie des Ödipus-Komplexes geprägt. Thomas Mann hat diese Nähe zur Freudschen Psychoanalyse gern und oft betont. In den Josephsromanen wird der ödipale Aspekt der Vater-Sohn-Beziehung vor allem an Cham, dem dritten Sohn Noahs, und Ruben, Jaakobs Ältestem deutlich gemacht. Cham hat die Trunkenheit seines Vaters ausgenutzt, um dessen »Blöße aufzudecken«, und wurde von Noah verflucht. Ruben hat sich an Bilha, der Magd Leas und Nebenfrau Jaakobs, vergriffen und ging des Segens und Erstgeburtsrechts verlustig. Beide Episoden haben leitmotivischen Charakter in den Josephsromanen und sind als eindeutige Anspielungen auf die ödipale Struktur der Vater-Sohn-Beziehung im Sinne sexueller Rivalität zu verstehen. In der Beziehung von Jaakob und Joseph nun wird dieses Modell auf den Kopf gestellt. Manns Joseph ist ein wahrer *Anti-Ödipus*. In welchen mythi-

<sup>38</sup> Dierks setzt in *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann* (S. 167 f.) diese Stelle in Parallele mit einer Passage, die sich Thomas Mann in Freuds *Totem und Tabu* angestrichen hat. Dort geht es um Freuds (von Tylor übernommene) Animismustheorie und den Vorrang der Vorstellungen gegenüber der Realität: »Die Relationen, die zwischen den Vorstellungen bestehen, werden auch zwischen den Dingen vorausgesetzt. »Das Denken« bringt so »das räumlich Entlegenste wie das zeitlich Verschiedenste mit Leichtigkeit in einem Bewusstseinsakt zusammen.«

schen Spuren auch immer dieser Joseph wandelt, die des Freudschen Ödipus sind es jedenfalls nicht.<sup>39</sup> Seine Vater-Bindung ist kein Gegenstand der rebellischen Ablösung, sondern der ständigen Vertiefung. Joseph lebt aus dieser Bindung, sie ist es, die seinem Leben Orientierung und Halt gibt, und sie ist es auch, die ihn in der Stunde der äußersten Versuchung, als alle anderen Dämme bereits gebrochen waren, rettet. In höchster Bedrängnis, das heißt selbst schon in den Zustand sexueller Erregung geraten (dieses Detail erscheint in den persischen Quellen, vor allem bei Firdusi)<sup>40</sup>, erscheint ihm das Bild des Vaters, das heißt sein Geist stellt ihm dieses Bild vor sein inneres Auge. Thomas Mann entnahm dieses Motiv einer frühjüdischen Quelle<sup>41</sup>. Bei Firdusi erscheinen Joseph in diesem Augenblick die Bilder Rahels, Leas und Jakobs und zuletzt gar das Bild Gottes. Natürlich fließen hier überall Vater und Gott in eins, der biblische Gott ist ein Vatergott, die biblische Religion eine Vaterreligion im Sinne Freuds, aber ganz ohne dessen Ambivalenz der Vater-Beziehung. Thomas Manns Josephsromane entfalten eine Theorie der Vaterbindung, die das genaue Gegenstück zum psychoanalytischen Familienroman darstellt. In seinem Essay »Freud und die Zukunft« greift Thomas Mann den psychoanalytischen Begriff »Infantilismus« auf und wendet ihn ins Positive, Kreative, Künstlerische:

Die Vaterbindung, Vaternachahmung, das Vaterspiel und seine Übertragung auf Vaterersatzbilder höherer und geistiger Art – wie bestimmend, wie prägend und bildend wirken diese Infantilismen auf das individuelle Leben ein! Ich sage: »bildend«; denn die lustigste, freudigste Bestimmung dessen, was man Bildung nennt, ist mir allen Ernstes diese Formung und Prägung durch das Bewunderte und Geliebte, durch die kindliche Identifikation mit einem aus innerster Sympathie gewählten Vaterbilde.<sup>42</sup>

Diese Sätze sind, zu Ehren Freuds zwar, aber dessen Lehre dennoch ziemlich eindeutig auf den Kopf stellend, dem 80-Jährigen ins Stammbuch geschrieben. Sein Joseph ist ein infantiles Vatersöhnchen, und das ist gut so: Das ist das Geheimnis seiner Größe, seiner Kreativität und Segensfülle und seiner allen Versuchungen widerstehenden Keuschheit.

Sigmund Freud führte die Resonanzen des Vergangenen im gegenwärtigen Fühlen und Erleben des Einzelnen sowohl auf ontogenetische als auch auf phylogenetische Erinnerungsspuren zurück. Dabei hatte er es als Arzt mit pathogenen Resonanzen, also Symptomen, zu tun und mit Erfahrungen traumatischen Charakters, die er nicht nur in der frühkindlichen, vorsprachlichen und vorbewussten Phase der Ontogenese ansetzte, sondern – das ist die Entdeckung, um die es hier im Besonderen geht – auch in der vorkulturellen Phase der Phylogenese, dem System der »Urhorde«. Das Trauma der Urhorde, der Vaternord, hat in Gestalt des Ödipus-Komplexes die menschliche Seele geprägt und bildet als »archaische Erbschaft« ein

<sup>39</sup> Zu Thomas Manns Kritik der Psychoanalyse vgl. die treffenden Bemerkungen von W.-D. Hartwich: »Religion and culture, Joseph and his Brothers«, in: *The Cambridge Companion to Thomas Mann*, hg. v. Ritchie Robertson, Cambridge 2002, S. 151-167, besonders S. 158-163.

<sup>40</sup> Bernd-Jürgen Fischer: *Handbuch zu Thomas Manns »Josephsromanen«*, Bern 2002, S. 256.

<sup>41</sup> Micha Josef bin Gorion [Berdyczewski]: *Die Sagen der Juden*, Frankfurt a. M. 1913, Bd. III, S. 69.

<sup>42</sup> Mann: *Freud und die Zukunft*, S. 498 f.

unbewusstes phylogenetisches Gedächtnis.<sup>43</sup> In seiner Wolfsmann-Studie schreibt Freud:

Wir sehen nun in der Urgeschichte der Neurose, daß das Kind zu diesem phylogenetischen Erleben greift, wo sein eigenes Erleben nicht ausreicht. Es füllt die Lücken der individuellen Wahrheit mit prähistorischer Wahrheit aus, setzt die Erfahrung der Urahen an die Stelle der eigenen Erfahrung ein.<sup>44</sup>

Diese Dichotomie von ontogenetischer und phylogenetischer Prägung bricht Thomas Mann, dem es nicht um pathogene, sondern viel allgemeiner um sinn- und persönlichkeitsbildende Resonanzen ging, auf, indem er den Mythos als dritte Größe einführt. Die mythische Prägung ist für Thomas Mann so universal wie für Sigmund Freud der Ödipus-Komplex, aber sie ist symbolisch artikuliert, in zahllose Narrative und Motive ausdifferenziert und bewusster Reflexion und Ausgestaltung zugänglich. Neben dem phylogenetischen und dem ontogenetischen bildet sie ein »kulturelles Gedächtnis«, das dem Einzelnen nicht durch biologische Vererbung und biographische Erfahrung, sondern durch Sozialisation, Erziehung und Bildung, Lernen und Nachfolgen, bewusste Aneignung und unbewusste Nachahmung zuwächst.

### Literaturverzeichnis

Assmann, Jan / Ebeling, Florian: *Mysterienreisen in die ägyptische Unterwelt – eine kommentierte Anthologie*, München 2011.

Assmann, Jan: *Thomas Mann und Ägypten. Mythos und Monotheismus in den Josephsromanen*, München 2006.

Assmann, Jan: »Zitathaftes Leben«. Thomas Mann und die Phänomenologie der kulturellen Erinnerung«, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 6 (1993 [1994]), Frankfurt a. M., S. 133-58.

Assmann, Jan: »Phylogenetisches oder kulturelles Gedächtnis? Sigmund Freud und das Problem unbewußter Erinnerungsspuren«, in: Mauser, Wolfram / Pfeiffer, Joachim (Hg.): *Erinnern. Freiburger Literaturpsychologische Gespräche. Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse* 23, Würzburg 2004, S. 67-80.

Beßlich, Barbara: *Faszination des Verfalls. Thomas Mann und Oswald Spengler*, Berlin 2002.

Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1979.

<sup>43</sup> Vgl. hierzu: meinen Aufsatz: »Phylogenetisches oder kulturelles Gedächtnis? Sigmund Freud und das Problem unbewußter Erinnerungsspuren«, in: Wolfram Mauser / Joachim Pfeiffer (Hg.): *Erinnern. Freiburger Literaturpsychologische Gespräche*, Würzburg 2004, S. 67-80.

<sup>44</sup> Sigmund Freud: »Aus der Geschichte einer infantilen Neurose«, in: Ders.: *Studienausgabe*, hg. von Alexander Mitscherlich, Bd. 8: *Zwei Kinderneurosen*, S. 210.

- Borchmeyer, Dieter: »Zurück zum Anfang aller Dinge«, Mythos und Religion in Thomas Manns Josephsromanen«, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 11 (1998), S. 9-29.
- Campbell, Joseph: *The Hero of Thousand Faces*, New York 1949.
- Dierks, Manfred: *Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann*, Bern / München 1972.
- Eliot, T.S.: »Ulysses, Order, and Myth«, in: *The Dial*, November 1923, abgedr. in: *Selected Prose of T.S. Eliot ed. F. Kermode*, London 1975, S. 175-178.
- Fischer, Bernd-Jürgen: *Handbuch zu Thomas Manns »Josephsromanen«*, Bern 2002.
- Freud, Sigmund: »Aus der Geschichte einer infantilen Neurose«, in: Ders.: *Studienausgabe*, hg. von Alexander Mitscherlich, Bd. 8: *Zwei Kinderneurosen*, Frankfurt a. M. 1969.
- Freud, Sigmund: *Briefe*, ausgewählt und eingeleitet von Ernst L. Freud, Frankfurt a. M. 1960.
- Freud, Sigmund: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Stuttgart 2010.
- Frick, Werner: »Die Mythische Methode«. *Komparatistische Studien zur Transformation der griechischen Tragödie im Drama der klassischen Moderne*, Tübingen 1998.
- Goldberg, Oskar: *Die Wirklichkeit der Hebräer*, Berlin 1925.
- Gorion, Micha Josef bin [Berdyczewski]: *Die Sagen der Juden*, Frankfurt a. M. 1913, Bd. III.
- Hartwich, Wolf-Daniel: »Religion and culture, Joseph and his Brothers«, in: Robertson, Ritchie (Hg.): *The Cambridge Companion to Thomas Mann*, Cambridge 2002, S. 151-167.
- Hefrich, Urs: »Thomas Manns Weg zur slavischen Dämonie. Überlegungen zur Wirkung Dmitri Mereschkowskis«, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 8 (1995), S. 71-91.
- Herzog, Markwart (Hg.): *Höllens-Fahrten. Geschichte und Aktualität eines Mythos*, Stuttgart 2006.

- Hülshörster, Christian: *Thomas Mann und Oskar Goldbergs »Wirklichkeit der Hebräer«*, Frankfurt a. M. 1999.
- Jeremias, Alfred: *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig 1. Aufl. 1904, 2. Aufl. 1906, 3. Aufl. 1916, 4. Aufl. 1930.
- Jeremias, Alfred: *Der Einfluß Babyloniens auf das Verständnis des Alten Testaments*, Leipzig 1908.
- Jeremias, Alfred: *Die Panbabylonisten, der Alte Orient und die ägyptische Religion*, Leipzig 1907.
- Jeremias, Alfred: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig 1. Aufl. 1913, 2. Aufl. 1929.
- Junge, Friedrich: »Thomas Manns fiktionale Welt Ägypten«, in: *Thomas-Mann-Jahrbuch* 6 (1993), S. 37-57.
- Kerényi, Karl: *Antike Religion*, München / Wien 1971.
- Mann, Thomas: »Die Einheit des Menschengesistes« [1932], in: Ders.: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Bd. X, S. 751-756.
- Mann, Thomas: »Freud und die Zukunft« [1936], in: Ders.: *GW*, Bd. IX, S. 478-501.
- Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder I*, in: Ders.: *GW*, Bd. IV.
- Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder II*, in: Ders.: *GW*, Bd. V.
- Mann, Thomas: »Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag«, in: Ders.: *GW*, Bd. XI: *Reden und Aufsätze* 3, S. 654-669.
- Mann, Thomas: »Russische Anthologie«, in: Ders.: *GW*, Bd. X: *Reden und Aufsätze* 2, S. 590-603.
- Mann, Thomas: *Selbstkommentare: »Joseph und seine Brüder«*, hg. von Hans Wysling und Marianne Eich-Fischer, Frankfurt a. M. 1999.
- Mann, Thomas / Kerényi, Karl: *Gespräch in Briefen*, München 1967.
- Mead, George Herbert: *Geist, Identität, Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a. M. 1968.
- Mehring, Reinhard: *Thomas Mann. Künstler und Philosoph*, München 2001.

Platthaus, Isabel: *Höllenfahrten*, München 2004.

Sauer, Paul Ludwig: *Gottesdummheit. Mensch und Geschichte im Blick auf Thomas Manns ›Joseph und seine Brüder‹*, Frankfurt a. M. u. a. 1996.

Schulz, Kerstin: *Identitätsfindung und Rollenspiel in Thomas Manns Romanen ›Joseph und seine Brüder‹ und ›Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull‹*, Frankfurt a. M. u. a. 2000.

Shavit, Jacob / Eran, Mordechai: *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*, Berlin / New York 2007.

Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1979.