

2. Glaube und Person

Gedanken zu einer geistigen Verwandtschaft Oder: Was haben Kurt Hübner und Hans Urs von Balthasar gemeinsam?

Methodologisch ist Folgendes festzuhalten: Der theologische Diskurs muss immer im Bedingten seine Aussagen über das Unbedingte machen. Die christliche Theologie weiß um die unendliche Transzendenz Gottes; die klassische Theologie schloss von den Wirkungen und Handlungen Gottes auf dessen Wesen. Gott kann aber niemals Teil der kategorialen Wirklichkeit werden. Karl Rahner urteilt über diesen Sachverhalt so: »Wie gesagt, das hat die christliche Metaphysik immer gewusst. Aber man muss es sagen, so paradox es klingt, sie hat es zu wenig gelebt.«¹

Theologie als Glaubenslehre möchte zeigen, dass die menschliche Vernunft in ihrem Weltbezug grundsätzlich auf Transzendenz hin offen ist. Die Weltbezogenheit der Theologie drückt sich vielfältig in Sinnlichkeit, Kulturbezogenheit, Kontextualität, Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit aus. Der Mensch wird unter dem normativen Anspruch der Offenbarung als Hörer einer realen Wortoffenbarung Gottes in der Geschichte gesehen. Die Offenbarung des einen Gottes als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt ist geschichtlich. So muss die Theologie als Glaubenswissenschaft eine Relation vornehmen, beschreiben und formulieren, die zwischen eschatologischem Wahrheitsanspruch und geschichtlicher Offenbarung besteht. Ebenso gilt es eine Relation zwischen geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheiten des Glaubens vorzunehmen, zu beschreiben und zu formulieren. Die von Gott ergangene Offenbarung ist im Hören der Botschaft vom Menschen anzunehmen. Der personale Glaubensvollzug ist wiederum geschichtlich. Die normativen Glaubensaussagen des dogmatischen Diskurses sind so zu formulieren, dass Totalität und Definitivität des im dogmatischen Diskurs Ausgesagten mit der Freiheit des personalen Glaubens positiv vermittelt wird.

¹ Karl Rahner: *Schriften zur Theologie*, Bd. 3., Einsiedeln 1956, S. 460.

»Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilis, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide« (STh II–II q. 1 a. 2 ad 2).

Die Dogmatik würdigt die Wirklichkeit des christlichen Glaubens und der Kirche nicht nur exklusiv unter historischen, psychologischen und soziologischen Aspekten, sondern ebenfalls unter dem Anspruch der Vernunft systematisch. M.a.W.: Die dogmatische Theologie stellt die Frage, ob und wie die Wirklichkeit des christlichen Glaubens und der darin zum Ausdruck kommende Anspruch auf Wahrheit begründbar ist. Sie stellt die Frage, ob und wie die Faktizität einer die Vernunft überragenden Offenbarung Gottes einem wissenschaftlichen Diskurs zugänglich sei; sie stellt die Frage, ob es eine Wissenschaft vom Glauben als Inhalt (»fides quae«) und als Akt (»fides qua«) geben könne. Der Glaube drückt sich geschichtlich in einem je eigenen kulturellen Kontext aus. Die Methoden der Theologie haben auf die »Zeichen der Zeit« zu achten und den Glauben unter den Bedingungen eines pluralen Kultur- und Gesellschaftsverständnisses zu artikulieren.

Dogmatische Theologie hat immer mit Philosophie zu tun. Ohne auf die nähere Verhältnisbestimmung beider Bereiche einzugehen, kann heute nicht mehr von einem einheitlichen Philosophiebegriff ausgegangen werden. Die Theologie kann sich auf diesen pluralen Begriff von Philosophie einlassen, da das *tertium comparationis* der Frage nach der Wahrheit die Vernunft ist. Dogmatische wie fundamentaltheologische Ansätze treten in Dialog mit neueren philosophischen Ansätzen.²

Die klassische Methode dogmatischer Theologie, die bis zum

² Vgl. Papst Johannes Paul II.: Enzyklika *FIDES ET RATIO*. Zur historischen Genese der Synthese von Glauben und Vernunft neuerdings: Alain de Libera: *Raison et Foi*. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II., Paris: Ed. Seuil 2003. Allgemein zu den verschiedenen philosophischen Ansätzen: a) Metaphysik: Walter Kasper: Zustimmung zum Denken. Von der Unerlässlichkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie. In: Ders.: *Theologie und Kirche II.*, Mainz 1999, S. 11–27; b) Theorie des kommunikativen Handelns: Edmund Arens (Hrsg.): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, 2. Aufl. Düsseldorf 1989; c) Subjektphilosophie: Klaus Müller: Wie viel Vernunft braucht der Glaube?; d) Transzendentalphilosophie: Hansjürgen Verweyen: *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991; e) Moderne Freiheitsphilosophie: Thomas Pröpper: *Evangelium und freie Vernunft*. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001.

II. Vatikanum gepflegt worden war, besteht aus drei Schritten.³ Die ersten beiden »positiven« Teilabschnitte bestehen im Nachweis, dass im Satz realiter eine dogmatische Aussage enthalten ist. Eine von Gott geoffenbarte Wahrheit, die im Glauben zu bekennen und festzuhalten ist. Der weitere Schritt enthält die Darstellung der Lehre, wie sie in den Quellen enthalten ist und sich entwickelt hat (vgl. das Verhältnis von Schrift und Tradition). Der letzte, dritte Schritt stellt eine systematische Erklärung und Verarbeitung der dogmatischen Aussage (oder des Dogmas) dar.

Die heutige Theologie geht vom geschichtlichen Verständnis einer dogmatischen Aussage aus. Die Glaubensaussage als hermeneutisches Geschehen verlangt eine Methodenvielfalt. Die wissenschaftliche Reflexion der Glaubensaussage fordert ebenfalls eine Vielfalt der Methoden. Texte der Schrift und Texte der Tradition bedingen den Einsatz historischer und wissenschaftlicher Methoden. Die Um-/Übersetzungsarbeit der Glaubensaussage in den Vorstellungshorizont der jeweiligen geistesgeschichtlichen Situation kann methodische Anleihen bei Anthropologie, Kultur-, Geistes- und Sozialwissenschaften machen. Melchior Cano entwickelte in seinem epochemachenden Werk »De locis theologicis« (1563) eine Theorie der Instanzen und Autoritäten, die methodisch geboten sind. Er unterscheidet dabei zwischen *Loci proprii* (z. B. Schrift, Konzilien, Theologen) und *Loci alieni* (z. B. Vernunft, Philosophie). Peter Hünemann greift diese klassische Lehre auf und weitet sie unter den Bedingungen der Moderne.⁴ Die Wandlung der Gesellschaft und des Wissenschaftsbegriffs bedingten Fortschreibung, Zuordnung und Gebrauch der verschiedenen *Loci proprii* wie *loci alieni*. Als theologische Instanzen nennt Hünemann Autorität von Schrift und Tradition, Autorität der Gemeinschaft der Glaubenden, Autorität der Liturgie, Autorität des Magisteriums, Autorität der *sapientia christiana*, Autorität der Theologen und Theologien, Autorität der Glaubensüberlieferung in den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Ebenso erfahren die *loci alieni* eine Weitung. In den Dokumenten des II. Vatikanums und in der Theologie der nachkonziliaren Zeit zeichnen sich folgende außertheologische Instanzen ab:

³ Bernhard Durs: Zur theologischen Methode. In: *ThRv* 26 (1927) S. 297–313; S. 361–372.

⁴ Vgl. zum Folgenden: Peter Hünemann: *Dogmatische Prinzipienlehre*. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, S. 207–251.

Philosophie, Kosmos der Wissenschaften, Kultur, Gesellschaft, Religionen und Geschichte.

Die neuere theologische Methodendiskussion setzt die klassische Topenlehre zur Begriffsbildung ein. Die Topoi werden Kategorien gleichgestellt und in der Dialektik des Gesprächs ereignet sich die Wahrheitssuche als ein Geschehen des Zusammentreffens der Selbstheit mit der Alterität. Die Topologie bleibt dabei immer in statu viatoris, d. h. sie lebt aus dem Hoffnungspotenzial christlichen Glaubens.⁵

Theologische und außertheologische Instanzen sowie verschiedene Methoden der theologischen Erkenntnislehre erlauben, objektive wie subjektive Momente der Theoriebildung in einem pluralen Daseinsverständnis aufzunehmen.

Wolfhart Pannenberg verweist angesichts der Herausforderung der Theologie durch den Pluralismus auf die Notwendigkeit einer neuen Synthese zwischen Glaube und Vernunft. Diese neu zu etablierende Verbindung erlaubt, den theologischen Diskurs zwischen Skylla des Dogmatismus und Charybdis des absoluten Pluralismus zu situieren. Die neue Synthese erwehrt sich gegen den Fundamentalismus, der seinen Anspruch auf Allgemeinheit und Wahrheit im Zweifelsfall gegen die Vernunft (!) geltend macht. Gegen einen absoluten Pluralismus erhebt die gesuchte Synthese den Anspruch auf Allgemeinheit und Wahrheit.⁶ Programmatisch formuliert die grundsätzliche Fragestellung der neueren Theologie in einer theologiegeschichtlichen Perspektive Kurt Hübner wie folgt: »Seit dem Beginn der europäischen Aufklärung sah sich die Theologie in die Defensive gedrängt. Vergangen war die Zeit, in der die Philosophie als ancilla, als Magd der Theologie galt. Nun drehte sich der Spieß um: Das Schlagwort der Aufklärung hieß ›Vernunft‹ und die Theologie hatte sich vor dieser höchstgerichtlichen Instanz zu rechtfertigen.«⁷

Mit Friedrich Schleiermacher nahm die Theologie erstmals die Infragestellung der neuen Instanz in einer erkenntnistheoretischen Per-

⁵ Die verschiedenen Ansätze (R. Bubner, K. Lehmann, O. Pöggeler, P. Hünemann u. a. m.) werden referiert bei: Margit Eckholt: *Poetik der Kultur*, Freiburg i. Br. 2002, S. 386–423.

⁶ »Entscheidend ... ist, dass der Glaube am Anspruch auf Wahrheit und damit auch grundsätzlich am Anspruch auf Übereinstimmung mit der wahren Vernunft festhalten muss« (Wolfhart Pannenberg: *Kirche und Ökumene*. Beiträge zur Systematischen Theologie, Bd. 3., Göttingen 2000, S. 38).

⁷ Kurt Hübner: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg 2006, S. 11.

spektive in Angriff. Sein Epoche machendes Werk ›Der christliche Glaube‹ (1821/22) beschreibt den Vorgang, wie im Grundsatz alles Endliche zur Manifestation des Unendlichen und zum Stoff religiöser Anschauung werden kann. Denn im religiösen Gefühl wird die Transzendenz des Jenseitigen offenbar, in dem Endliches und Unendliches vollkommen zusammengehen: Anschauung ohne Gefühl sei nichts, so schreibt Friedrich Schleiermacher, wie Gefühl ohne Anschauung ebenfalls nichts sei. Adolf von Harnack als Vertreter des Kulturprotestantismus untersucht in historischer Absicht die Genese der christlichen Dogmen und beschreibt das Genuine des Christlichen als Bekenntnis, das sich von dem (später formulierten) Lehrbekenntnis abhebt: »Das Evangelium ist keine theoretische Lehre, keine Weltweisheit; Lehre ist es nur insofern, als es die Wirklichkeit Gottes des Vaters lehrt. Es ist eine frohe Botschaft, die uns des ewigen Lebens versichert und uns sagt, was die Dinge und die Kräfte wert sind, mit denen wir es zu thun haben.«⁸

Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich sind Vertreter der lutherischen wie reformierten Theologie, die die Anfragen der kurz skizzierten theologischen Entwürfe der beiden genannten Autoren im 20. Jh. weiter ausbauen und selbst Schule mach(t)en resp. bilden/bildeten. Romano Guardini mit seiner Theologie aus dem Geist der Liturgie, Henri de Lubacs Programm einer ›théologie nouvelle‹, Karl Rahners Ansatz einer transzendentalen Theologie, die den Programmentwurf Joseph Maréchals ›Le point de départ de la métaphysique‹ mit der Erkenntnislehre I. Kants verbindet, Pierre Teilhard de Chardin mit seinem Ansatz, die klassische Theologie mit dem naturwissenschaftlichen Paradigma der Evolution in Einklang zu bringen, Hans Urs von Balthasars innovativer Entwurf einer theologischen Ästhetik sind erkenntnistheoretische Ansätze, die katholischerseits zu nennen sind, wenn es um die Bewältigung der Anfragen der Aufklärung in der neueren Theologie geht.⁹

Theologen der Gegenwart wie theologische Strömungen der Theologie, hier wäre an Theologie der Befreiung, Feministische Theo-

⁸ Adolf von Harnack: *Wesen des Christentums*, S. 156.

⁹ Kurt Hübner geht in seiner Schrift ›Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne‹ auf die verschiedenen neueren Ansätze in einer kritischen Lektüre ein. Es fällt allerdings auf, dass in diesem interessanten Buch der Entwurf Hans Urs von Balthasar nicht eigens genannt wird.

logie oder Prozesstheologie zu denken, setzen die systematischen Bestrebungen der genannten Entwürfe fort.

In neuerer Zeit präsentiert sich die religiöse Landschaft sehr komplex und widersprüchlich. Für viele unserer Zeitgenossen hat sich die Sache mit Gott erledigt, denn ein autonomer und selbstbewusster Mensch des 21. Jh. bedarf nicht mehr der Hilfskonstruktion einer Religion oder der Anlehnung und Stütze eines allmächtigen Gottes. Vertreterinnen eines radikalen Feminismus lehnen die klassische Gottesvorstellung als Ausdruck eines patriarchalen Weltbildes ab, das zur Unterdrückung der Frau beigetragen hatte. Der moderne Humanismus wie der technische Fortschritt scheinen für viele ohne einen Gedanken an Gott auszukommen. Debatten in den Feuilletons westeuropäischer Zeitungen spiegeln diese neue Beschäftigung mit der Gottesfrage und beteiligen sich an diesem neuen Spiel ›Gottfrage ja vs. Gottesfrage nein‹. Seit geraumer Zeit spricht man von der Wiederkehr des Religiösen. Damit einher geht ein neues Interesse an der Gottesfrage. Dieses Interesse muss allerdings als kontrovers umschrieben werden. Die Gottesrede oszilliert angesichts der Herausforderung des postmodernen Pluralismus zwischen gegenläufigen Tendenzen: einer totalen Beliebigkeit oder Gleichgültigkeit oder aggressiven Bekämpfung einer möglichen Gottesrede einerseits, eines fanatischen Fundamentalismus andererseits, der z.B. dem Christentum im Westen eine Glaubensschwäche vorwirft. Der Monotheismus sitzt z. T. auf der Anklagebank. Monotheismus wird angeklagt als: a) reduzierter Totalitarismus, b) als apokalyptische Illusion, c) als Intoleranz. Zugleich gibt es ein wiedererwachtes Interesse am Polytheismus. Verschiedene Denkrichtungen plädieren für ein polytheistisches Denken, das sich, in Abkehr vom sogenannten Gewaltmonopol monotheistischer Religionen, dem Vielfältigen auch in der Gottesfrage zuwendet.

Durch die Globalisierung erfahren wir einerseits einen Glaubensverlust in unseren europäischen Gesellschaften, die zugleich eine Präsenz anderer Religionen erleben.¹⁰ Der postmoderne Westeuropäer erlebt vor seiner eigenen Haustüre die religiösen Praktiken von Menschen aus anderen Kulturen und Religionen, die nun mit ihm leben und arbeiten.

Die einleitenden Bemerkungen manifestieren in aller Deutlichkeit

¹⁰ Siehe zu diesem Komplex: Kurt Hübner: *Das Christentum im Streit der Weltreligionen*, Tübingen 2003.

die Radikalität der Frage nach dem Proprium des theologischen Diskurses angesichts der pluralen und pluralistischen gesellschaftlichen Situation in den westlichen und nordamerikanischen Zivilisationen. Zugleich stellt sich die seit der Aufklärung relevante Frage nach der Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft. »Seit der Aufklärung ist die christliche Religion Gegenstand wissenschaftlicher Kritik.«¹¹ M. a. W.: der theologische Diskurs muss sich seiner erkenntnistheoretischen Grundlagen versichern. Nach Kurt Hübner besteht der »Irrweg« der neueren Theologie darin, dass sie sich durch den Anspruch des neuzeitlichen Vernunftdenkens, einer dezidiert undogmatischen, grundlegend hypothetisch-kritischen Form des Denkens, in ihrem Selbstverständnis auflöste und ihre Dogmen entweder aufweichte oder überhaupt auf sie verzichtete. Die erkenntnistheoretischen Reflexionen der Philosophen möchten dagegen die Berechtigung eines genuin theologischen Denkens aufweisen. Wie wird dieser Weg verfolgt? Was haben die erkenntnistheoretischen Überlegungen eines Philosophen dem heutigen theologischen Schaffen zu sagen?

Die »entmythologisierte Welt« tritt im Namen einer »aufgeklärten« Vernunft gegen alles Mythische: »Der Mythos ist unserer wissenschaftlich-technischen Welt weitgehend entrückt und scheint, aus ihrer Sicht, einer längst überwundenen Vergangenheit anzugehören.«¹² Kurt Hübner plädiert in seinen erkenntnistheoretischen Werken für eine sachliche Auseinandersetzung mit dem Mythos, der sich auch heute (noch) in Politik, Kultur und Religion manifestiert. Hübners Auseinandersetzungen mit dem Mythos verstehen sich weder als eine historische Darstellung noch als eine Rekonstruktion, sondern setzen sich mit dem Postulat auseinander, der Mythos besitze keine Wahrheit oder sei sittlich abzulehnen. Daraus folgert der Philosoph für seine Arbeit mit dem Mythos, dass »derartige Versuche ... erkenntnistheoretischer wie normativer Natur« seien »und daher «als« Gegenstand der systematischen Philosophie« zu gelten haben.¹³

Diese erkenntnistheoretische Prämisse hat selbstverständlich für

¹¹ Kurt Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 324. Exemplarisch zeigt Kurt Hübner diese Konfrontation Glauben vs. Denken am theologischen Programm der Entmythologisierung Rudolf Bultmanns, siehe dazu etwa: *Die Wahrheit des Mythos*, S. 324–348; ders.: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*, Augsburg 2006, S. 99–144.

¹² Hübner: *Die Wahrheit des Mythos*, S. 16.

¹³ Edb., S. 16.

die christliche Theologie eine große Relevanz, insofern die biblischen Aussagen in mythische Sprache gekleidet sind. Der neuzeitliche Umgang mit dem Mythos trifft den Nerv theologischer Reflexion und Diskurse. Der neueren Theologie stellt sich die Frage nach ihrem Verhältnis oder Zugang zum Mythos.

In einer allgemeinen Metatheorie benennt Hübner den aspektischen Charakter der Wirklichkeit, wie er sich in Wissenschaft, Mythos und Religion manifestiert. Die empirische Wissenschaft versteht sich als ein Modus der Welterklärung, wobei unter Erklärung die Rückführung wahrnehmbarer Phänomene auf Gesetze und Regeln verstanden wird. Aussagen über die Realität werden jedoch nicht durch Erfahrung gewonnen, sondern lassen sich durch die zugrunde liegende Annahme eruieren, dass die Wirklichkeit durch den Unterschied von abstrakten Allgemeinbegriffen und singulären Tatsachen bestimmt wird. Der dadurch gewonnene Erkenntnisgrad muss als eine ontologische Aussage bezeichnet werden. M.a.W.: Es handelt sich um eine Ontologie der Wissenschaft. Der Mythos dagegen unterscheidet gerade nicht zwischen Allgemeinem und Besonderem, sondern lässt im Einzelnen die Substanz eines numinosen und individuellen Wesens wirken, das überall im entsprechenden Phänomenbereich auf gleiche Weise anwesend ist. Unter diesem Aspekt sind sowohl die Aussagen zur empirischen Wissenschaft und zum Mythos metatheoretische Aussagen. Die Pluralität der Ontologien (des Mythos, der Wissenschaft und der Religion) reklamieren ein erstes allgemeines Toleranzprinzip, das Folgendes besagt: »In der Hinsicht, dass alle Ontologien kontingent sind und keine eine notwendige Geltung hat, ist keine irgendeiner anderen vorzuziehen.«¹⁴ Dieser Grundsatz postuliert also eine Gleichberechtigung aller (wissenschaftlichen wie nichtwissenschaftlichen) Ontologien. Es ist dabei von einem mehrdimensionalen Charakter der Wirklichkeit auszugehen. Werden nun Mythos und Religion in erkenntnistheoretischer Perspektive in ihren Aussagen als allen anderen Ontologien gleichgestellt betrachtet, dann sind zum einen alle Ontologien kontingent, zum anderen können die nichtwissenschaftlichen Ontologien in einer Innenperspektive sich auf Numinoses berufen. Daraus folgert Kurt Hübner ein zweites Toleranzprinzip, das lautet: »Nichtontologische, oder von keiner Ontologie abhängige Wirklichkeitsauffassung mit ihren besonderen (numinosen) Erfahrungen lassen sich wegen die-

¹⁴ Hübner: *Glauben und Denken*, S. 5.

ser Wirklichkeitsauffassungen ontologisch nicht widerlegen, sie seien in der Außenbetrachtung begriffswissenschaftlich in eine Ontologie transformierbar oder nicht.«¹⁵

Das neuzeitliche Denken kennt vier Weisen des Zweifels an mythischen und religiösen Wirklichkeiten: Der theoretische Zweifel ist versucht, die gewonnenen Erkenntnisse der empirischen Wissenschaft mit dem Prädikat absoluter Gültigkeit zu belegen. Der fundamentale Glaubenszweifel dagegen will die Möglichkeit des Glaubenskönnens generell in Frage stellen. Der Auslegezweifel entzündet sich an der pluralistischen Auslegung einer historisch verstandenen normativen Schrift einer Glaubensgemeinschaft. Formuliert sich der fundamentale Glaubenszweifel »ad extra«, versteht sich der existenzielle Glaubenszweifel als einem Zweifel an der religiösen Wirklichkeit »ad intra«.

Der Unterschied zwischen einem Logos der Metaphysik und einem Logos der Offenbarung, um den es im christlichen Glauben geht, zeigt sich am Vorwissenschaftlichen der Offenbarung selbst. Versteht sich der Logos der Metaphysik als die Beziehung des Seienden im Ganzen (= Objekt) zum menschlichen Denken als Vernunft (= Subjekt), muss dagegen der Logos des christlichen Glaubens nicht als die Beziehung des Seienden auf das menschliche Denken verstanden werden. Er artikuliert dagegen die Beziehung des Seienden zu Gott. »Dieser Logos liegt nicht in dem das Sein bestimmenden Denken des Menschen, sondern in dem das Sein bestimmenden Wort Gottes.«¹⁶ So muss beispielsweise die jesuanische Gleichnisrede als eine Bildrede verstanden werden, die in Bildern, die dem Lebenskontext der Zuhörerschaft Jesu entnommen sind, zugleich eine existenzielle Beziehung der Menschen zu Gott thematisieren soll. Die in mythischem Gewand formulierte jesuanische Rede zeigt, dass die göttliche Wirklichkeit (als Inhalt dieser Rede) innerhalb unmittelbar fassbarer, existenzieller, menschlicher Wirklichkeit geoffenbart wird. Christlicher Glaube beruht auf der biblischen Narration und entschlüsselt sich den Hörenden und Lesenden in dem biblischen Kerygma, das den Logos in Gottes und Jesu ungeschriebenen, gesprochenen Wort umfasst.¹⁷

Das Religiöse ist deswegen als ein genuiner Sprach- und Erkennt-

¹⁵ Edb., S. 7.

¹⁶ Edb., S. 16.

¹⁷ Vgl. Edb., S. 21.

nismodus zu umschreiben und zu verstehen, der nicht exklusiv in eine »entmythologische« Rede aufgelöst werden darf.

Dieser erkenntnistheoretische Grundsatz artikuliert die eigenständige Dimension der Wirklichkeit, wie sie in einer vorkritischen und vorwissenschaftlichen Perspektive formuliert wurde und den Wirklichkeitswahrnehmungen von Kunst und Mythos verwandt ist. Mit Recht verweist Romano Guardini auf die Unentbehrlichkeit mythischer Weltsicht für den Glauben an den einen Gott, der die Welt erschaffen und erlöst hat. Alle dogmatischen Aussagen des christlichen Glaubens (Sünde, Gnade, Heil usw.) sind für Hübner von diesem Hintergrund her zu verstehen. Es stellt für den Philosophen einen »Irrweg« neuerer Theologie dar, diese Inhalte in die hypothetische Unverbindlichkeit des wissenschaftlichen Denkens zu transponieren. Ein Denken in den Koordinaten von Mythos und Offenbarung ist nicht als ein *sacrificium intellectus* zu verstehen, sondern als ein eigenständiger Modus des Denkens.

In diesem Zugang zur Realität des christlichen Glaubens zeigt sich eine Nähe dieser erkenntnistheoretischen Reflexionen eines Philosophen mit einem systematischen Ansatz neuerer Theologie: es ist hierbei die Rede von der ästhetischen Theologie des Basler Theologen Hans Urs von Balthasar. Worin zeigt sich diese postulierte Nähe?

»Wer ist ein Christ?« fragt der Theologe Hans Urs von Balthasar in einer kleinen Schrift aus dem Jahr 1983. Diese grundsätzliche Frage stellt sich heute für die Glaubenden angesichts der modernen Welt, die vom Autonomiegedanken des Subjekts und einem profanen Weltverständnis ausgeht. Der Gottesgedanke verflüchtigt sich, wird zu einem fernen Gerücht. Dem Menschen in der (Post)Moderne bleibt es versagt, trotz aller Erfolge wissenschaftlicher Erkenntnis, sich selbst verstehen und erklären zu können. Alle reduktionistischen Versuche, seien sie geistes-, sozial-, oder naturwissenschaftlicher Natur, das Dasein zu deuten, können den Stachel im Fleisch, die Sehnsucht nach dem Unbedingten im Bedingten, nicht stillen oder auflösen. Der Mensch fragt nach Gott. Jesus aus Nazareth, der mit dem Anspruch auftritt, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein, wird in den Evangelien als der schlechthin einmalige hingestellt; dies ist die unverrückbare Antwort christlichen Glaubens auf die Frage der Menschen nach ihrem Lebensgrund und Sinn des Daseins. »Keiner ist in den Himmel hinaufgestiegen als nur der Menschensohn, der vom Himmel herabgekommen ist« (Joh 3,13). Im Nachklang eines Jüngers hört sich die Glau-

bensaussage wie folgt an: »Der geistige Mensch beurteilt alles, während er selbst von niemanden beurteilt wird« (1 Kor 2,15). Jesus der Christus als das konkrete Universale wird zum einen in der Kirche verkündet, zum anderen bildet diese historische Person die denkerische Mitte aller Theologie. Jesus als der Christus ist Ziel und Eckpunkt des Christlichen. Die Theologie hat für Hans Urs von Balthasar wesentlich zwei Herausforderungen zu bestehen: einerseits ist sie durch die Sache selbst, d. h. Jesus Christus, herausgefordert, andererseits muss sie sich den Herausforderungen der Zeit stellen, um wahrhaftig zu sein. Theologie muss sachgemäß und zeitgemäß in einem sein; beides ist für Balthasar miteinander verschränkt. Unermüdlich stellte er sich bereits in jungen Jahren diesem systematischen Anspruch, wenn er die Trostlosigkeit der neuscholastischen Theologie beklagte, sich für eine Neuerung der Theologie einsetzte. Richtungsweisend wurden für ihn zum einen der Gestaltungsgedanke, den der Student der Germanistik im Werk von J. W. von Goethe kennen lernte, zum anderen der Blick auf die großen Denker und Künstler, die von der Sehnsucht des Menschen nach Gott sprechen. Das Geschäft der Theologie bewegt sich zwischen zwei Polen: »Schleifung der Bastionen« und dem »Ernstfall«. Eingefahrenes und Überholtes sind in Kirche und Theologie zu schleifen, um das Christusereignis in der Welt und für die Welt wieder bewusst werden zu lassen. Schätze der christlichen Tradition gilt es hervorzuholen. Die postulierte »Schleifung der Bastionen« darf nicht als ein Aktionismus, eine Verwässerung oder ein falsch interpretiertes *aggiornamento* missverstanden werden. Christlichem Glauben und christlicher Theologie muss es letztlich immer um die unmittelbare Nachfolge als dem »Ernstfall« des Christlichen gehen. Das christliche Leben und der christliche Glauben besitzen ihre Strahlkraft in der Welt durch die unmittelbare Nachfolge Christi und nicht durch eine anpasserische Verkürzung oder verzerrende Simplifizierung der Botschaft. Sendung hinein in die Welt in der Form direkter Christusnachfolge ist der Kern aller christlichen Reflexion. Dieser weite Blick auf das Humane, die Rückkehr zu den Quellen der Schrift und den Kirchenvätern, die Kenntnis der Schätze der Tradition sind für von Balthasar die Elemente, um eine Theologie zu entwerfen, die sich mit der Moderne in einem Dialog befindet, eine erneute Begegnung von Offenbarung und Ästhetik ermöglicht und zugleich Jesus Christus als den Mittelpunkt nicht aus den Augen verliert. In diesem Anliegen weiß sich von Balthasar mit dem großen reformierten Basler Theologen Karl Barth verbunden,

mit dem er auch zeitlebens freundschaftlich verbunden war. Das Buch Balthasars über das Werk Karl Barth spiegelt nicht nur die ökumenische Dimension seiner Theologie, sondern verweist auf die christozentrische Mitte, die beide, Barth wie von Balthasar, in ihrem je eigenen theologischen Arbeiten vereint. Im Dialog mit Karl Barths Theologie, die sich geschichtlich und existenziell um ein »Deus dixit« konstruiert, stößt von Balthasar auf eine Ähnlichkeit seines Denkens.

Von Balthasar kämpft für die Eigenständigkeit der Theologie, denn die christliche Wahrheit ist in sich selbst gegründet. Das Ereignis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird zum Grund und Maß allen theologischen Denkens, von dem nicht abstrahiert werden kann. Gottes Göttlichkeit schließt seine Menschlichkeit nicht aus. Die Christologie von Balthasars sieht, im Einklang mit dem Johannesevangelium, das Kreuz als einmaliges und absolutes Versöhnungsgeschehen, das in der Ohnmacht des Menschen die »Herrlichkeit« Gottes am deutlichsten zeigt. In der Dialektik von »Verherrlichung« und Sterben des Weizenkorns findet die Theologie ihre Mitte. Diese Sichtweise überwindet die kontroverstheologische Trennung der »theologia crucis« von einer »theologia gloriae«. Alles vereinigt sich in dem einen Geschehen der Liebe Gottes als das Geschehen der Stunde. Im Leben, Sterben und in der Auferstehung Christi manifestiert sich die Doxa Gottes. Somit gewinnt der Begriff der Herrlichkeit eine theologische Relevanz. In der Erniedrigung des Kreuzes verherrlicht Jesus den Vater, der ihn seinerseits verherrlichen wird (Joh 13,32). Dies ist nur im Licht des Glaubens zu verstehen und einsichtig zu machen. Darauf gründet das Zeugnis der Apostel im Evangelium. Die Aussage des Johannesevangeliums »Wir sahen seine Herrlichkeit« (Joh 1,14) manifestiert diese »Schau« der Offenbarungsgestalt, die den ersten Schritt theologischen Erkennens darstellt. Dieses Erblicken der Herrlichkeit Gottes ist kein Spiel i. S. eines »l'art pour l'art«, sondern die Grundlage der Wahrheit theologischer Erkenntnis. Es meint kein unbeteiligtes ästhetisches (Zu)Schauen, sondern das existenzielle Ergriffensein oder Innewerden eines Schon-Beteiligt-Seins. Balthasar geht es nicht um eine philosophische Letztbegründung, sondern um eine theologische Verständigung über die Mitte der Offenbarung: der Liebe Gottes zu uns Menschen. Gott ist Liebe, die uns in der Person Jesus Christus erschlossen wird. Gott begegnet der Welt mit Liebe. Der Glaube an Jesus als den Christus kann deswegen nicht als eine eigene Möglichkeit des Menschen verstanden werden. Der Glaube ist aus der Welt nicht ableitbar.

Dieses Geheimnis wird den Glaubenden als Wirklichkeit Gottes gespielt. Der Mensch ist, biblisch gesprochen, ein hörender und empfangender. Diese theo-zentrische Begründung der Welt hat Konsequenzen für das Verständnis von Mensch und Welt. Theologie als ›Hermeneutik Gottes‹ orientiert sich an der Gestalt Christi. In Jesus Christus manifestiert sich Gott als eine wirklich ›lesbare Gestalt‹ vor den Menschen, die wahrgenommen werden will. Der Sohn legt den Vater aus (Joh 1,18). Die Inkarnation ist das Grunddiktum christlicher Rede von Gott. Alle Rede von Gott muss sich an diese Selbstentäußerung Gottes halten, will sie wirklich von Gott handeln und nicht ihr Proprium verlieren. Der Inhalt der Theologie ist die Offenbarung selbst.

Der personale und phänomenologische Ansatz Hans Urs von Balthasars kreist um das Mysterium unableitbarer Singularität der Offenbarung. Dies erfordert, so das Postulat des Balser Theologen, eine Neukonzeption der Theologie. Aus diesen grundsätzlichen Überlegungen ergibt sich das formale Strukturgitter des theologischen Aufbaus der drei Hauptwerke Hans Urs von Balthasars:

Die theologische Ästhetik als Schau der Gestalt, die objektive wie subjektive Evidenz des Geschehens in sich vereint. Das erste große Werk wird *Herrlichkeit* genannt werden, weil es darum gehen wird, der Offenbarung Gottes überhaupt ansichtig zu werden. In der Offenbarung manifestiert sich Gott, um den Menschen seine ewige dreieine Liebe zu zeigen. Die *Theodramatik*, das zweite Oeuvre, ein überraschender Titel für ein theologisches Werk, handelt von der göttlichen wie menschlichen Freiheit: »Das Aufscheinen Gottes (Theophania) ist nur der Auftakt zum Zentralen: der in der Schöpfung und Geschichte sich ereignenden Auseinandersetzung zwischen der göttlichen unendlichen und der menschlichen endlichen Freiheit«. ¹⁸ Im dritten Teil der Trilogie, der *Theologik*, handelt es sich um eine nachträgliche methodische Reflexion, auf das, was in der *Herrlichkeit* und der *Theodramatik* dargelegt wurde. Die methodische Reflexion bezieht sich sowohl auf die Bedingungen der Wahrheit der Welt als auch auf die Wahrheit Gottes. Gottes Wort, das immer auch eine Tat Gottes ist, beweist seine Wahrheit und Fruchtbarkeit durch sich selbst, im Geist der Wahrheit, der die Kirche und die Glaubenden einschließt. In der theologischen Ästhetik geht es von Balthasar um eine Lehre der Wahrnehmung des Christlichen in der Welt. Was man nämlich wahrnimmt ist das Wahre,

¹⁸ Hans Urs von Balthasar: *Zu seinem Werk*, 2. Aufl. Freiburg 2000, S. 82.

die Glorie der armen Liebe Gottes. Die *Theodramatik* wiederum behandelt das Wahrgenommene unter dem dramatischen Spiel der Nachfolge, die die theologische Logik mit menschlicher Vernunft unter den Augen Gottes betrachtet. Das Christliche ist nicht als eine Synthese à la Hegel zu deuten, sondern muss, unter den Bedingungen des Fragmentarischen menschlicher Existenz, als Ganzes im Fragment verstanden werden. Das Ganze, was Gott den Menschen zu sagen hat, ist in einem Menschen, in einer Kirche gesagt worden: Aber so, dass das Fragment katholisch ist, das heißt allgemein und umfassend, und durch den Hl. Geist sich ausweitet bis hin zum All, bis Gott alles in allem sein wird. Diese katholische Weite bedenkt die Trilogie *Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik*.

Die Aneignung der Herrlichkeit Gottes entspringt einer symphonischen Wahrheit, die ein vitales Interesse auszeichnet: Es geht von Balthasar um die Christianisierung alles Geistigen. Dieser Grundzug der Theologie Balthasars soll am Beispiel der Musik illustriert werden. Die Liebe zur Musik kann nicht nur in der Biografie des Basler Theologen ausgemacht werden, sondern spiegelt sich in seinem Werk beständig wider. Musik als die unfassbarste Kunst tritt an den Menschen heran und dringt tiefer als alle anderen Künste in den Menschen ein. Die Musik versteht sich als Symbol des Wirkens der dynamischen Entwicklung der Welt. Musik ist jene Form, die uns dem Geist am nächsten bringt. Musik lebt von der Form. Form als Beschränkung zeigt, dass die Gesamtidee in der kontingenten Form nie vollständig ist, sondern stets fragmentarisch bleibt (der Ton verklingt). Musik versteht unser Theologe als Grenzpunkt des Menschlichen; an diesem Grenzpunkt beginnt das Göttliche. Musik als ewiges Denkmal dafür, dass die Menschen es ahnen können, was Gott ist, ewig einfach, mannigfaltig und dynamisch, fließend in sich selbst und in der Welt als Logos. Musikalische Bilder und Metaphern finden sich in seiner Trilogie immer wieder. Die Behandlung eines christlichen Pluralismus wird programmatisch unter dem Titel »die Wahrheit ist symphonisch« zusammengefasst. Das Werk *Herrlichkeit* bezeichnet Balthasar selbst als eine kulturell-geschichtliche Orchestrierung, um zu zeigen, welche Schätze die Tradition der Kirche und Theologie besitzt. Diese Schätze gilt es zu heben und für die Gegenwart zu transponieren. In der Tradition der scholastischen Theologie wird der Inhalt christlicher Theologie unter den Transzendentalien Verum (das Wahre), Bonum (das Gute) und Unum (das Eine) gefasst. Balthasar beschreibt den Inhalt christlichen

Glaubens ausgehend von einer weiteren Kategorie: Pulchrum (das Schöne). Damit transponiert er Inhalte der klassischen Theologie in eine Aussageform, um Theologie in einem nachmetaphysischen Zeitalter zu treiben. Das eigentliche Anliegen der Frage nach der theologischen Ästhetik ist die Offenbarung selbst. Gestalt und Glanz der Offenbarung sind Momente, durch die wir Menschen der göttlichen Botschaft der Inkarnation begegnen können. Das Schöne sagt, wie sich das Bonum Gottes schenkt, als Verum sagt es, wie es von Gott ausgesagt werden und vom Menschen verstanden werden kann (vgl. das Programm der Theologischen Logik!). Auch das spätere Werk *Theodramatik* arbeitet mit musikalischen Begriffen. Das Theologische, diesmal in die Metapher des Theaters transponiert, spielt mit der Dialektik von Verhüllen und Enthüllen. In der Metapher des Theatralischen kann sich deshalb eine Tür zur Wahrheit der wirklichen Offenbarung öffnen. Das Welttheater aus theozentrischer Perspektive betrachtet, zeigt Gott als Komponisten unserer Weltober. Gott, so Balthasar, führt in seiner Offenbarung eine Symphonie auf, von der man nicht sagen kann, was reicher ist: der einheitliche Einfall des Komponisten oder das polyfone Orchester der Schöpfung, das er sich dafür bereitet hat.

Die philosophischen Reflexionen zum christlichen Glauben, die Kurt Hübner in seinem Oeuvre immer wieder anklingen lässt, finden ein theologisches Pendant in der theologischen Ästhetik von Hans Urs von Balthasar. Beim Vergleich beider Autoren zeigt sich, dass das Genuine christlichen Glaubens unter den Bedingungen der Neuzeit in einer ästhetischen Wahrnehmung adäquat formuliert werden kann. Die nähere und gründlichere Untersuchung der erkenntnistheoretischen, geistigen wie geistlichen Nähe des Ansatzes Kurt Hübners mit der Theologie Hans Urs von Balthasars stellt m. E. ein Postulat neuer Theologiegeschichte wie systematischer Theologie dar. Die vorliegenden kurzen (wie unvollständigen) Reflexionen möchten dazu einen ersten Beitrag erbringen.

Einer der »drei Gewaltigen«

Die Gestalt Luthers im Spätwerk Thomas Manns

I. Der ungläubige Thomas

Ich beginne mit einem Diebstahl. Der Titel dieses Einleitungskapitels stammt nicht von mir, es handelt sich um den Glücksfund meines Schweizer Kollegen Thomas Sprecher, der eine Züricher Ringvorlesung unter dieses Motto stellte; der Untertitel lautete: »Religion in den Romanen Thomas Manns.« In sämtlichen Vorträgen und den jeweils anschließenden Diskussionen zeichnete sich eine *communis opinio* der Thomas-Mann-Forschung ab: man schrieb dem Komplex »Theologie und Religion« eine tragende Funktion im Gesamtwerk zu, stellte aber zugleich eine christliche Gläubigkeit des Autors, und sei es auch in weitester, überkonfessioneller Hinsicht, in Abrede. Freilich nicht in dem Sinn, dass man Thomas Mann einen lediglich spielerischen, einen lediglich kulturell-zitierenden Umgang mit Theologie, Religion und Glaube attestiert hätte; Gläubigkeit, Ungläubigkeit und Religion im Allgemeinen fordern ihn, darin war man sich einig, von allem Anfang an heraus, es ist ihm Ernst damit.

Konzentrieren wir uns auf das obige Thema, auf Luther, so ist vor allen anderen ein Name zu nennen: Herbert Lehnert. Er hat schon vor Jahrzehnten mit seiner umfangreichen Abhandlung über *Thomas Manns Lutherbild* eine neue Dimension geöffnet: er spürt nämlich sämtlichen Spuren lutherischer Theologie nach, die sich in den Texten finden. Dabei ist »lutherisch« klein zu schreiben, denn Lehnerts Interesse gilt auch der lutherischen Theologie nach Luther und damit all jenen Gedanken über Gott, die sich in der Nachfolge Martin Luthers sehen.¹

¹ Herbert Lehnert: Thomas Manns Lutherbild, in: Ders: *Thomas Mann. Fiktion, Mythos, Religion*, 2. Aufl. Stuttgart 1968, S. 269–381. Das Thema wurde immer wieder aufgegriffen. Stellvertretend für viele sei eine Studie genannt, die über ihren spezifischen Gegenstand hinaus den Gesamtkomplex »Luther« und die einschlägige For-

Ich möchte anders vorgehen: Es geht mir um die Person Luther, um deren persönliche Charakterzüge und theologische Positionen, und es geht mir um die späten Jahre Thomas Manns, also um die Entstehungsjahre des *Doktor Faustus* (1943–1947) und die folgenden acht letzten Lebensjahre, wobei Thomas Manns Lutherstudien der allerletzten Zeit im Überblick behandelt werden, da sie nicht mehr zu einem Werk wurden; das beabsichtigte Drama *Luthers Hochzeit* wurde nicht mehr geschrieben.²

Freilich dispensiert uns diese zeitliche Einschränkung nicht von einem auswählenden Rückblick auf das Frühwerk. Thomas Mann wuchs im Luthertum auf, ohne dass wir seiner Familie eine besondere Nähe zur lutherischen Konfession zuschreiben könnten. Ein zutiefst lutherisches Lebensprinzip aber prägte ihn von Anfang an, das hat er immer wieder gesagt und eingestanden: die lutherische Ethik, das lutherische Pflichtdenken. Er sah die ganze Lübecker Kaufmannswelt seiner jungen Jahre davon bestimmt, und die Welt seines Erstlingsromans, der *Buddenbrooks*, ist in großen Teilen davon geradezu determiniert; die aufeinander folgenden Generationen der Kaufmannsfamilie Buddenbrook verhalten sich unterschiedlich zu Luthers ethischen Maximen. Dass die vorgestellte Welt des Romans mit einer Frage des Kleinen Lutherischen Katechismus beginnt (»Was ist das?«) und mit einer von dessen Antworten endet, die jeweils eine Glaubenswahrheit bestätigen (»Es ist so« resp. »Es ist gewisslich wahr«), kommt nicht von ungefähr, doch ist dieser lutherische »Rahmen« ironisch relativiert. Denn es ist die den ganzen Roman hindurch falsch prophezeiende Erzieherin Sesemi Weichbrod, die mit ihrem Schlusssatz (»Es ist so!«) das Wiedersehen der Verstorbenen im Jenseits, und damit ein real existierendes Jenseits beschwört. Nimmt man noch die Karikaturen der verschiedenen Pastoren hinzu, dann kommt man hier bereits zur Annahme, dass im Roman an nichts so direkt geglaubt wird, dass aber Lebensweise und Lebensführung vom Luthertum ganz wesentlich mitgestaltet werden.³

schungssituation überblickt: Bernd Hamacher: *Thomas Manns letzter Werkplan ›Luthers Hochzeit‹*. Edition, Vorgeschichte und Kontexte, Frankfurt/Main 1996 (= Thomas Mann-Studien XV).

² Vgl. hierzu die Studie Hamachers (Anm. 1)

³ Wieder stellvertretend für die immense Forschung: Eckhard Heftrich: *Vom Verfall zur Apokalypse. Über Thomas Mann*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1982 (= *Das Abendland*, N.F., Bd. 14) und ders. (in Zusammenarbeit mit Stephan Stachorski und Herbert Lehnert):

Auch der zweite Roman *Königliche Hoheit* (1909) kennt eine parodistisch gezeichnete Pastorenfigur; doch auch hier spielt eine an der Pflicht orientierte Lebensführung, diesmal diejenige des zur Hoheit erwählten und bestimmten Prinzen Klaus Heinrich, verbunden mit der Liebe zur amerikanischen Millionärstochter Imma Spoehlmann, eine tragende Rolle. Hoheit (das ist Erwähltheit) und Liebe ergeben »ein strenges Glück« im Dienste der allgemeinen Wohlfahrt – man vereinfacht nicht zu sehr, wenn man festhält: Geglaubt wird auch hier nichts, aber gelebt wird nach Grundsätzen, die auf eine bestimmte Art von Glauben zurückgehen.

Hier übergehe ich etwas, was der Klarheit halber erst später zur Sprache kommen soll: die allmähliche Entstehung von Porträtkonturen der Luthergestalt, vor allem im Gefolge Nietzsches und Goethes, die sich in den *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) abzuzeichnen beginnen.

Endlos (und zugleich verlockend) wäre jetzt die Auseinandersetzung mit dem *Zauberberg* (1924) und den vier *Joseph*-Romanen (1933–1943); es mag genügen, auf die Vision sozial-humaner Liebe im Sanatoriumsroman und auf Josephs selbstbewusst-genialen Dienst an der Gemeinschaft zu erinnern. Über allem steht – beschworen oder realisiert – eine Ethik, die sich zumindest partiell von Luther herleitet. Sie ist, das war schon festzuhalten, zugleich Lebensprinzip des Autors, sie begleitet ihn bei der Planung, der Niederschrift, beim »Fertigmachen« seiner Werke.

Luther ist bis jetzt nicht direkt »aufgetreten«, auch wenn er indirekt – als eine Art »Denkwelt« – teils den Entwurf von Romanhandlungen mitbestimmt, immer aber die Arbeit an diesen Romanen begleitet.

Wenn wir jetzt zum Spätwerk übergehen, begegnen wir Luther direkt. Entweder als parodistischer Kontrafaktur oder als Thema im Essay – oder gar als Person im geplanten Spätdrama, freilich hier nicht mehr definitiv, er verbleibt als Figur im Notizenstadium.

Ich folge nicht strikt der Chronologie, sondern behandle – gewissermaßen in steigender Abfolge – verschiedene Perspektiven, die sich

Buddenbrooks. Kommentar, GKFA 1., 2. Für die im Folgenden nur kurz gestreiften Romane *Königliche Hoheit* und *Zauberberg* ist hier schon auf die einschlägigen Bände der GKFA zu verweisen.

in den Titeln einzelner Kapitel abbilden. Diese lauten: *Luther wird parodiert* – *Luther wird kritisiert und ins große Format gehoben* – *Luther wird gebraucht* und: *Luther tritt auf* – *beinahe*.

II. Luther wird parodiert

Der Held des *Doktor Faustus*, »der deutsche Tonsetzer Adrian Leverkühn«, studiert an der Universität Halle Theologie, bevor er endgültig zur Musik findet.⁴ Thomas Mann präsentiert im Munde des Erzählers Zeitblom, eines Jugendfreundes Adrians, die dortigen Theologieprofessoren in scharf gezeichneten Charakterstudien. Einer davon ist Ehrenfried Kumpf, der »Systematik« liest.⁵ Der Name ist eine »Transplantation« wie viele Namen des Buchs, er stammt aus der »altdeutschen« Sphäre, aus der Zeit des historischen Doktor Faust: Ehrenfried Kumpf war zur Zeit der Bauernkriege Bürgermeister von Rothenburg und später von Würzburg. Diesmal also keine Kombination eines Vornamens und eines Nachnamens je verschiedener Herkunft, wie sonst so oft. Allerdings hatte der Autor zunächst so etwas ins Auge gefasst: in der Handschrift ist bei der ersten Erwähnung »Ehrenfried« aus »Martin« korrigiert. Die ursprüngliche kombinierte Namengebung hatte wohl zwei Gründe: Kumpf ist eine Mischfigur zweier Modelle: Pate gestanden haben der Hallenser Professor Martin Kähler, von dem Thomas aus einem Brief des befreundeten Theologen Paul Tillich erfuhr, der selbst bei Kähler studiert hatte – ja, und eben Martin Luther selbst. Uns interessiert bei unserem Einstieg in die Luther-Thematik natürlich vor allem der Reformator.

Kumpf trägt unverkennbar Lutherische Züge, wie sie Thomas Manns Zeit als selbstverständlich annahm; Luther wird in ihm und durch ihn parodiert, verspottet – und zwar ohne Liebe. Einige Kostproben: Kumpf galt als »der saftigste Sprecher an der ganzen Hochschule« (141). Nach den Worten des Erzählers Zeitblom, der übrigens der Zweideutigkeit des gesamten Romans dadurch aufhilft, dass er katholisch ist und einem sittlich gedämpften Humanismus huldigt, war er

⁴ Hier sei generell verwiesen auf Edition und Kommentar von Ruprecht Wimmer, unter Mitarbeit von Stephan Stachorski, GKFA 10. 1 und 2, Frankfurt/Main 2007.

⁵ GKFA 10. 1, S. 141 ff., 10. 2, S. 348 f.

durchaus das, was die Studenten eine »wichtige Persönlichkeit« nannten, und auch ich konnte mich einer gewissen Bewunderung seines Temperaments nicht entziehen, liebte ihn aber gar nicht und habe niemals glauben können, dass nicht auch Adrian öfters von seiner Herzhaftigkeit sollte peinlich berührt gewesen sein, obgleich er ihn nicht offen ironisierte. »Wichtig« war er schon seiner Physis nach: ein großer, massiger, voller Mann mit gepolsterten Händen, dröhnender Stimme und einer vom vielen Sprechen leicht vorgebäumten, zum Spritzen geneigten Unterlippe. (141 f.)

Derartiges ist in Tillichs Brief nicht gesagt, der den Autor über Kähler und die Hallesche Theologie im Allgemeinen informiert hatte, lediglich von Käblers »Wucht« ist dort die Rede. Thomas Manns Eigentum ist auch Kumpfs Redeweise, ein Amalgam aus altdeutschen Wendungen, die teilweise aus Grimmelshausens *Simplicissimus*, teilweise aus den Briefen Luthers stammen, aus letzteren kommt z. B.: »weylinger Weise«, »Heilige Geschrift«, »es gehet mit Kräutern zu«, »wie ein windiger Wal« – und schließlich »Dass ihn der Teufel bescheisse! Amen!«

Während Kumpfs Improvisationen in seinen Vorlesungen, seine so genannten »Ex-Pauken«, sich dem Vorbild Kähler verdanken, sind die Begebenheiten im »Familienkreis«, in den Erzähler und Held verschiedentlich geladen werden, wieder reine Luther-Parodie.

Die beiden Studenten »hatten Abendessen« mit Kumpf, »seiner Gemahlin und ihren beiden, grell rotwangigen Töchtern, deren gewässerte Zöpfe so fest geflochten waren, dass sie ihnen schräge vom Kopfe abstanden.«

Dann aber legte sich der Hausherr, unter vielseitigen Expektionen, die Gott und Welt, Kirche, Politik, Universität und sogar Kunst und Theater betrafen, und mit denen er unverkennbar Luthers Tischreden nachahmte, gewaltig ins Zeug mit Essen und Trinken, zum Zeichen und guten Exempel, dass er gegen Weltfreude und gesunden Kulturgenuss nichts einzuwenden habe; ermahnte uns auch wiederholt, brav mitzuhalten und die Gottesgabe, die Hammelkeule, das Moselblümchen nicht zu verschmähen [...] (145)

Schließlich nimmt Kumpf, »zum Schrecken« seiner jungen Gäste, die Gitarre von der Wand und beginnt Studentenlieder zu schmettern, als deren letzte Aufgipfelung aber gerade dasjenige, das mit Worten beginnt, die seit jeher fälschlich Luther zugeschrieben wurden: »Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang ...«

es musste kommen, und es kam. Er rief es [das falsche Lutherwort] aus, indem er vor unseren Augen seine runde Frau um die Mitte fasste. Und dann

wies er mit dem gepolsterten Zeigefinger in einen schattigen Winkel des Speisezimmers [...] »Seht!« rief er. »Da steht er im Eck, der Speivogel, der Wendenschimpf, der traurige, saure Geist und mag nicht leiden, dass unser Herz fröhlich sei in Gott bei Mahl und Sang! Soll uns aber nichts anhaben, der Kernbösewicht, mit seinen listigen, feurigen Pfeilen! Apage!« donnerte er, griff eine Semmel und schleuderte sie in den finsternen Winkel. Nach diesem Strauß griff er wieder in die Saiten und sang« Wer recht in Freuden wandern will«.(145 f.)

»Dies alles war ja eher ein Schrecknis«, kommentiert der wie gesagt katholische Erzähler und verweilt bei Adrians Stolz, der seinen Lehrer nicht ironisch preisgeben wollte, aber dann auf dem Heimweg von einem nicht enden wollenden Lachkrampf geschüttelt wurde.

Man kann natürlich in den zitierten Texten mehr als nur Spott und Parodie sehen; auch der Gedanke der deplazierten Nachahmung kommt ins Spiel, bis hinein in einzelne Luthersche Redewendungen (»der traurige, saure Geist«, »fröhlich bei Mahl und Sang«), wodurch Kumpfs Benehmen zwischendurch zum Rollenspiel wird. Dennoch: Wer versucht, die Szene lutherisch-positiv zu lesen, kommt auf keinen grünen Zweig. Schon gar nicht, wenn er auf die Verzerrung der bekannten Wartburg-Anekdote blickt, wo die Semmel an die Stelle des Tintenfassess gesetzt wird.

Es bleibt noch anzufügen, dass später, im berühmten Gespräch, in dem sich Leverkühn mit einem – vielleicht teilweise halluzinierten – Teufel auseinandersetzt, dieser Teufel die Rede auf die Jahre vor der Lutherzeit bringt und sich ironisch verplappert. Er kommt gerade auf jene Zeit zu sprechen, in der die Syphilis in Europa Einzug hielt, »kurz bevor Doktor Martinus kam, der auf so derbem herzlichen Fuß mit mir stand und mit der Semmel, nein mit dem Tintenfass nach mir warf ...« (338)

Auf die makabre zeitliche Nachbarschaft von aufkommender Syphilis und Reformationszeit werden wir noch kurz kommen müssen, wenn wir jetzt zur Behandlung des nicht mehr parodistischen, des zwiespältigen Lutherbildes übergehen, das nicht nur im Roman, sondern auch in den etwa gleichzeitigen Vortrags- und Essaytexten zu Tage tritt.

III. Luther wird kritisiert und ins große Format gehoben

Blicken wir noch kurz auf die Kumpfsche Lutherparodie zurück, so erkennen wir unschwer negative Züge des Reformators, wie sie mehr oder weniger kritiklos überliefert wurden: seine Derbheit, sein Geniebertum, seine Sinnlichkeit, sein simpler Teufels- und Aberglaube. Ein andermal heißt es im *Doktor Faustus*, wieder gesagt vom humanistisch gedämpften Erzähler:

Ich fühlte mich dort [in Halle] ein wenig wie einer meiner wissenschaftlichen Ahnen, Crotus Rubianus, der um 1530 zu Halle Canonicus war, und den Luther nicht anders als den »Epikuräer Crotus« oder auch »Dr. Kröte, des Kardinals zu Mainz Tellerlecker« nannte. Er sagte ja auch: »Des Teufels Saw, der Bapst« und war allerwegen ein unleidlicher Grobian, wiewohl ein großer Mann. (130 f.)

Hier nun erscheint zumindest einer der oben vorgestellten parodistischen Züge als historisch, freilich können wir anhand der Quellen feststellen, dass es sich um Überlieferungen und Bewertungen aus zweiter Hand handelt; die Invektiven gegen Crotus bezieht der Autor aus David Friedrich Strauß' Buch über Ulrich von Hutten, die Papstbeschimpfung steht so in der *Genealogie der Moral* Friedrich Nietzsches; sie kommt von weit her, schon aus der Zeit der *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918). Am stärksten unter Beschuss gerät Luther aber in einem Vortrag aus der Faustus-Zeit, in *Deutschland und die Deutschen* aus dem Jahr 1945.⁶ Textparallelen zu *Doktor Faustus* sind unverkennbar:

Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen. Das Deutsche in Reinkultur, das Separatistisch-Antirömische, Anti-Europäische befremdet und ängstigt mich, auch wenn es als evangelische Freiheit und geistige Emanzipation erscheint, und das spezifisch Lutherische, das Cholerisch-Grobianische, das Schimpfen, Speien und Wüten, das fürchterlich Robuste, verbunden mit zarter Gemüts-tiefe und dem massivsten Aberglauben an Dämonen, Incubi und Kielkröpfe, erregt meine instinktive Abneigung. Ich hätte nicht Luthers Tischgast sein mögen, ich hätte mich wahrscheinlich bei ihm wie im trauten Heim eines Ogers gefühlt und bin überzeugt, dass ich mit Leo X., Giovanni de Medici, dem freundlichen Humanisten, den Luther »des Teufels Sau, der Bapst« nannte, viel besser ausgekommen wäre. Auch erkenne ich den Gegensatz von Volkskraft und Gesittung, die Antithese von Luther und dem feinen

⁶ Zit. nach *Gesammelte Werke in 13 Bänden*, Bd. XI, S. 1126–1148.

Pedanten Erasmus gar nicht als notwendig an. Goethe ist über diesen Gegensatz hinaus und versöhnt ihn. (1132 f.)

Gehen wir wieder zurück zum *Doktor Faustus*, so finden wir eine weitere Luther-Invektive; sie holt weit aus und nimmt wieder Erasmus mit ins Spiel.

Noch ärger aber war dem Weisen von Rotterdam der Hass, den Luther und die Seinen den klassischen Studien zuzogen, von denen Luther persönlich wenig genug besaß, die man jedoch als die Quelle des geistlichen Aufruhrs betrachtete. Was aber damals im Schoß der Weltkirche sich ereignete, der Aufstand subjektiver Willkür nämlich gegen die objektive Bindung, das sollte sich hundert und einige Jahre später innerhalb des Protestantismus selbst wiederholen: als Revolution der frommen Gefühle und der inneren himmlischen Freude gegen eine versteinte Orthodoxie, von welcher freilich kein Bettelmann mehr ein Stück Brot hatte nehmen wollen; als Pietismus also, der bei Gründung der Universität Halle die ganze theologische Fakultät besetzte. Auch er, dessen Hochburg die Stadt dann lange blieb, war, wie einst das Luthertum, eine Erneuerung der Kirche, eine reformatorische Wiederbelebung der schon absterbenden, schon allgemeiner Gleichgültigkeit verfallenen Religion. Und meinesgleichen mag sich wohl fragen, ob diese immer wiederkehrenden Lebensrettungen eines schon zu Grabe sich Neigenden unter dem kulturellen Gesichtspunkt eigentlich zu begrüßen, ob nicht die Reformatoren eher als rückfällige Typen und Sendlinge des Unglücks zu betrachten sind. Es ist ja wohl kein Zweifel, dass der Menschheit unendliches Blutvergießen und die entsetzlichste Selbsterfleischung erspart geblieben wäre, wenn Martin Luther die Kirche nicht wiederhergestellt hätte. (131 f.)

Die Reformation wird – wieder im Munde des katholischen Humanistenerzählers Zeitblom – dadurch verkleinert, dass sie als ein wiederholbares und sich ähnlich wiederholendes Phänomen gewertet wird; der Erzähler macht ihr, zusammen mit ihrem Hauptexponenten, so will es zunächst scheinen, den Garau dadurch, dass er sie als Rückschritt, als Veranlassung künftigen Unheils und als unwillentlichen Garanten für die Erneuerung und das Weiterleben der Papstkirche sieht. Das Letztere ist, wie oben angedeutet, nicht neu bei Thomas Mann und beileibe nicht katholisch gedacht – der Nietzsche der *Betrachtungen* wird wieder als Quelle sichtbar: der Gedanke von der unheilvoll restaurierenden Wirkung der Reformation steht im *Ecce homo* und im *Antichrist*.

Wir sind nun an dem Punkt angelangt, an dem man sich fragen muss, ob der Lutheraner Thomas Mann, auf den Eideshelfer Nietzsche sich berufend, nicht als radikaler Lutherfeind zu gelten hat.

Es ist einzuräumen: um einer gewissen Systematik willen wurde ein bisschen einseitig zitiert, aber es wurde immerhin schon eine Fährte gelegt, die neugierig machen sollte: »... wiewohl ein großer Mann« hatte Zeitblom bei der Schilderung der grobianischen Züge Luthers scheinbar verdrießlich eingeräumt – und wenn man den Luther-Passus aus *Deutschland und die Deutschen* korrekt hätte beginnen lassen, hätte es geheißen: »Martin Luther, eine riesenhafte Inkarnation deutschen Wesens, war außerordentlich musikalisch. Ich liebe ihn nicht, das gestehe ich offen ...«

Aus dem Jahr 1949, also aus den Jahren nach dem *Doktor Faustus*, datiert nun ein Text, der bei der evangelischen Theologie auf erbitterteste Polemik stieß – und doch ist es ein Text, der bei aller Wiederaufnahme älterer Vorbehalte dem Reformator eine immense Größe zuspricht, der ihn aber auch mit dämonischer Zweideutigkeit ausstattet. Und es wird sich zeigen, dass Thomas Mann einen Luther vorstellt, genau so, wie er ihn kurz zuvor gebraucht hatte, genau so, wie er ihn um eines Werkes, eben des *Doktor Faustus*’ willen nötig gehabt hatte. Das Prosastück hat – noch vom Autor – den endgültigen Titel *Die drei Gewaltigen*⁷ erhalten und geht aus von dem einleitenden Gedanken:

Der deutsche Genius hat sich in drei Monumental-Gestalten verkörpert, einer religiösen, einer dichterischen und einer politischen, die bei allen Verschiedenheiten ihrer Sendung, ihres Zeitgepräges und ihrer Individualität eine entschiedene Familienähnlichkeit aufweisen. Diese, möchte man sagen, liegt schon in ihrer exorbitanten und vereinsamenden Größe selbst, welche scheinbar das europäische Maß überragt. (650)

Dies wird freilich sogleich zur »optischen Täuschung« erklärt, da die Geistesgrößen anderer Nationen und Kulturen eine Art »Gebirgsstock« darstellten, aus dem die Größten nicht unverhältnismäßig hervorragen, während die großen Deutschen sind wie

Bergkolosse, die sich in erdrückender Imposanz unvermittelt aus der Ebene erheben und dadurch überdimensioniert, ja als die eigentlichen Beispiele irdischer Größe überhaupt erscheinen. (Ebd.)

Und dann kommt der Autor zur Sache:

⁷ GKFA 19. 1, hrsg. von Herbert Lehnert, S. 650–660, vgl. jeweils den Kommentar, 19. 2, S. 742–759.

Die drei Gewaltigen, von denen ich hier spreche – um mit wahrer Herzensneigung nur von einem von ihnen zu sprechen – sind Luther, Goethe und Bismarck. (Ebd., 651)

Die monumentale Ambivalenz der Luthergestalt erhält ihre Kontur gerade durch die Art, wie Früheres wieder aufgenommen und teilweise neu kontextualisiert wird:

Im sechzehnten Jahrhundert erschien der erste, Martin Luther, ein Reformator, der die konfessionelle Einheit des Erdteils sprengte, ein Fels und ein Schicksal von einem Menschen, ein heftiger und roher, tief beseelter und inniger Ausbruch deutscher Natur, ein Individuum, klobig und zart zugleich, voller Wucht und Getriebenheit, von bäurisch volkstümlicher Urkraft, Theolog und Mönch, aber ein unmöglicher Mönch, »denn der Mann kann durch natürliche Begier des Weibes nicht entbehren«, – sinnlich und sinnig, revolutionär und rückschlägig aus der Renaissance, mit deren Humanismus er keine Fühlung hatte, ins Mittelalter durch stete Balgerei mit dem Teufel und massivsten Aberglauben an Dämonen und Kielkröpfe, geistlich verdüstert und doch lebenshell kraft seiner Liebe zu Wein, Weib und Gesang, seiner Verkündigung »evangelischer Freiheit«, schimpffroh, zanksüchtig, ein mächtiger Hasser, zum Blutvergießen von ganzem Herzen bereit: mit den Waffen, schreibt er, müsse man die Pest des Erdkreises angreifen, die Kardinäle, die Päpste und das ganze Geschwür des römischen Sodom und sich die Hände im Blute waschen; ein militanter Anwalt des Individuums, seiner Gottesunmittelbarkeit und geistlichen Subjektivität gegen das Objektive, die kirchliche Ordnungsmacht, und dabei ein Erzieher seines Volkes zur Untertänigkeit vor gottgewollter Obrigkeit, der die aufständischen Bauern zu stechen, zu schlagen, zu würgen auffordert; dem Humanismus seiner Tage, auch dem deutschen, vollkommen fremd, aber desto gemühtiefer versenkt in deutsche Mystik, ein widerborstiger Orthodoxer, der aus der Kirche nur austritt, um eine Gegenkirche mit einem Gegendogma, mit neuer priesterlicher Scholastik und neuen Verketzerungen zu errichten; antirömisch nicht nur, sondern antieuropäisch, furios nationalistisch und antisemitisch, tief musikalisch dabei, auch als Gestalter der deutschen Sprache: – seine Bibelübersetzung eine literarische Tat ersten Ranges, von der jungen Druckerpresse in Tausenden von Exemplaren ins Volk geschleudert, dankt seiner Musikalität so viel wie seinem liebevollen Ohr für den innigen Tonfall der Mystik, sie schuf die deutsche Schriftsprache und gab dem politisch und religiös zerrissenen Lande die literarische Einheit. – Was nach und von ihm kann, und was Erasmus vorhergesagt hatte, entsetzliches Blutvergießen im Glaubenszwist, Bartholomäusnächte, Krieg dreißig Jahre lang, Deutschland entvölkert und in der Kultur zurückgeworfen um Jahre, dreimal so viel, das hätte der stiernackige Gottesbarbar bereitwillig auf diesen seinen gedrunghenen Hals genommen, »Hier stehe ich, ich kann nicht anders.« (Ebd., 651 f.)

Das nahezu übermenschliche Format des Charakterisierten steht außer Frage, wenngleich Zeitbloms innere Abwendung (»Ich liebe ihn nicht«) indirekt wieder sichtbar wird: Thomas Mann wird »mit wahrer Herzensneigung« nur von einem der drei Gewaltigen sprechen, und damit meint er Goethe. (Auch Bismarck wird mit großer innerer Distanz gekennzeichnet.) Was noch auffällt: Luther erscheint überdimensional gerade durch seine Zweigesichtigkeit.

Bevor nun die innere, die »kompositorische« Notwendigkeit dieses monumentalen Lutherbildes zur Sprache kommt, ist der Blick zu richten auf das Echo, das speziell der Text über »die drei Gewaltigen« innerhalb des Luthertums erweckt hat. Der Erlanger Theologe Kühneth spricht von

Missdeutung, Entstellung der Gestalt des Reformators, ja [von] Umdrehung des Tatsächlichen ins Gegenteil, d. h. [von] grober Geschichtsfälschung. (19.2, 743)

Er konstatiert, dass der »bäuerliche Luther« das Bild wiedergebe, das der Nationalsozialismus vom Reformator entworfen habe, dass der »sinnliche Luther« sich der »antikonfessionellen Polemik der Vergangenheit« verdanke, und auch der anti-europäische Luther sei eine Erfindung Thomas Manns. Hinzu kam noch eine Erklärung des bayerischen Landesbischofs Meiser, der sich nicht vorstellen konnte, dass Thomas Mann »noch die Absicht hat, in Deutschland vor einem Publikum zu sprechen, das sich zum Großteil aus Anhängern Luthers zusammensetzen dürfte.« Seine Äußerungen schlugen »der historischen Wahrheit ins Gesicht.« (19.2, 743 f.) Dass Meiser selbst wegen seiner angeblichen Willfährigkeit gegenüber den Nationalsozialisten in Schwierigkeiten geraten würde, ist bekannt, doch kann dieses heikle Thema hier beiseite bleiben.

Der Autor hielt dem allen entgegen, sein Lutherbild sei nicht ehrfurchtslos, und seine Kritiker sollten ihm doch »nur einen unwahren Zug darin nachweisen.« (Ebd., 744) Er spielte damit wohl auf seine gründliche Quellenarbeit an – von der seine Kritiker nun wirklich keine Ahnung hatten, natürlich auch nicht haben konnten –, unterschlägt aber dabei, dass er Quellen herangezogen hatte, die ihrerseits parteiisch waren (Nietzsche!) oder ihrer Zeit verhaftet sein mussten. Unsinn ist jedenfalls, dass der Autor nationalsozialistische Lutherpolemik weitergeführt haben sollte.

Mit Blick auf das nächste Kapitel ist festzuhalten: Im essayisti-

schen Werk war ein Luther erschienen, wie ihn Thomas Mann für den *Doktor Faustus* nötig hatte, ein Luther, der geradezu zur Verkörperung Deutschlands taugte – in seiner Musikalität, seiner Sprachgewalt, aber auch in seiner Ambivalenz, seinem Eingespantsein zwischen Innerlichkeit und dämonischer Gewaltbereitschaft. Der Reformator wird – parallel zum altdeutschen Magier Doktor Faust – ins mythische Format gehoben; er und seine Zeit erscheinen »mit Gegenwart geladen«, und werden gebraucht, um eine deutsche Gegenwart Gestalt gewinnen zu lassen, die ihrerseits »geladen ist« mit Vergangenen. Kurt Hübner hat eine vergleichbare »Entzeitlichung« *mutatis mutandis* für die Gedanken- und Motivwelt des »Höllenfahrt«-Kapitels der *Josephs*-Tetralogie herausgearbeitet.⁸

IV. Luther wird gebraucht

Die Entstehung des *Doktor Faustus* geht in die Anfänge von Thomas Manns Schriftstellerleben zurück. Es ist hier nicht der Ort, die einzelnen Motivfäden zurückzuverfolgen bis in die ersten Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts; es genügt der Hinweis, dass der Fauststoff, und zugleich das Motiv der Ansteckung durch die Syphilis, Thomas Mann neben dem Frühwerk her begleiteten – allerdings vorerst nur unter dem Zeichen »Künstlertum und seine Steigerung«. Noch nicht aktuell waren am Anfang die Hintergrundmuster Nietzsche – und Luther. Nietzsche als der Selbstüberwinder, der Zukunftsweisende kommt wohl erst eindeutig 1918 ins Spiel. Und Luther ebenso. Er war von dem Zeitpunkt an gegenwärtig, als die »Rückvertiefung« des Stoffs in den Vordergrund drängt, die Rückvertiefung in die frühe Neuzeit, in das sechzehnte Jahrhundert des halbhistorischen Doktor Faust. Das beginnt, ich habe es erwähnt, schon zur Zeit der *Betrachtungen eines Unpolitischen*; und es ist Nietzsche, über den Luther vermittelt wird. Die Nietzscheperspektive der mittleren Jahre wirkt schon in den *Doktor Faustus* herein, und auch Goethe ist beteiligt: Luther als Antihumanist, als rückfälliger unabsichtlicher Restaurator des Katholizismus waren gegenwärtig vor der *Faustus*-Zeit.

⁸ Kurt Hübner: Höllenfahrt. Versuch einer Deutung von Thomas Manns Vorspiel zu seinen *Josephs*-Romanen, in: *Thomas Mann Jahrbuch* 11 (1998), S. 73–90, hier S. 75.

Die Gestalt des Reformators wird dann aber hochaktuell, als der geplante Roman den Charakter nicht nur einer Selbstrechenschaft, sondern auch einer Abrechnung mit dem schuldig gewordenen Deutschland annimmt.

In den Apriltagen 1943 erreicht den Autor – der schon mitten im Studium einschlägiger Quellen steckt und den Beginn der Niederschrift ins Auge fasst – ein Brief seines Verlegers Bermann Fischer, der von einer schwedischen Anregung berichtet, doch ein »Buch über Deutschland, Vergangenheit und Zukunft« zu schreiben. Die Idee wirkt offenbar weiter; das Tagebuch hält wenig später, am 16. 4. 43, fest: »Gedanken zum Zusammenhang des Stoffes mit den deutschen Dingen, der deutschen Welteinsamkeit überhaupt. Hier liegen Symbolwerte.« Geplant ist da noch der Untertitel »Das seltsame Leben Adrian Leverkühns, erzählt von einem Freunde«. Er wird sich im Lauf des kommenden Jahres verwandeln in »Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn ...«

Es hatte sich rasch herausgestellt: Bei der kompositorischen Herstellung eines »Zusammenhangs mit den deutschen Dingen« war die »Deutschheit« des Stoffes, der ja an sich schon eine zum deutschen Mythos gewordene Geschichte erzählt, mit deutlichen, mit deutlichsten Konturen zu versehen: und da bot sich Luther an, wenn man ihn aus einer bestimmten Perspektive sah.

Leverkühn verlebt in einer imaginären Stadt Kaisersaschern an der Saale seine jungen Jahre. Sie liegt »in Deutschlands Mitten«, nicht weit von Weimar, in dessen Nähe das Volksbuch den Doktor Faust geboren sein lässt, und

im Herzen der Luther-Gegend, welche die Städtenamen Eisleben, Wittenberg, Quedlinburg, auch Grimma, Wolfenbüttel und Eisenach umschreiben, was nun wieder aufschlussreich für das Innenleben Leverkühns, des Lutheraners, ist und mit seiner ursprünglichen Studienrichtung, der theologischen, zusammenhängt. (18)

Er wird dann in Halle – einem Ort, der dem Universitätsstandort Wittenberg zugehört – Theologie studieren und dort, wie gesagt, auf Ehrenfried Kumpf treffen. Leverkühn wird wesentliche Züge seiner lutherisch-mitteldeutschen Heimat, die überdies in ihrer Atmosphäre Charakteristika des dämonisch-chaotischen vorreformatorischen Spätmittelalters bewahrt hat, mit ins Leben hinausnehmen; auch seine Musik wird immer »Musik von Kaisersaschern« sein. Das »deutsche We-

sen«, das sich in Martin Luther »riesenhaft« verkörpert hat, prägt auch den Helden des Romans – bis hinein in die Sprache, die sich fortschreitend dem luthernahen Idiom Kumpfs annähert. Aber: Leverkühn ist hier, wie in seinen anderen von Luther mitverantworteten Eigenschaften und Positionen, niemals eine »Folgeerscheinung«, er ist immer ein Mann des Vorbehaltes, und es muss genau an dieser Stelle festgehalten werden, dass »die deutschen Dinge«, das deutsche Schicksal der Erzählgegenwart des Dritten Reiches zwar im Zusammenhang mit derartigen historischen Konstellationen stehen, aber an keiner Stelle explizit als von der Historie verantwortete oder gar herbeigeführte Folgen erscheinen.

Auch andere Züge des Reformators sind im Helden wirksam, werden aber von ihm und in ihm neu gestaltet bzw. in Frage gestellt: Leverkühn weigert sich, Deutschland zu verlassen, seine »Deutschheit« ist also in gewisser Hinsicht europa-resistent, andererseits führt er in seiner Kunst die Musik Europas, ja der ganzen Welt zusammen. Er sieht wohl die zur zurückweisenden Aggressivität geneigte deutsche Art, steht ihr aber kritisch-auflösend gegenüber. Seine Musikalität bekommt es mit der deutsch-romantischen Innerlichkeit zu tun – ihm wird es gerade darum gehen, darüber mit neuen Mitteln objektiv hinauszugelangen, Gefühl und »Seele« in neuer Weise zu schaffen. Auch Luthers gigantische Kulturleistung, die Zusammenführung Deutschlands in seiner Sprache, färbt irgendwie auf den Helden ab. Dem geht es ja um nicht weniger als um die Schaffung einer neuen Kunst jenseits der an ihr Ende gekommenen deutschen musikalischen Spätromantik.

Beklemmend wird es freilich, wenn wir uns trotz allem die Frage stellen: Ist nicht Leverkühn, der sich dem Teufel verschreibt, das heißt, sich willentlich mit der Syphilis infiziert, und am Ende abstürzt in die Katastrophe – im Roman ist das die Paralyse – ein fast allegorisches Bild Deutschlands, das sich dem Teufel Hitler ausgeliefert hat und in die absoluteste der Niederlagen stürzt? Und ist nicht Luther, der ihm gewissermaßen an der Wiege steht, der ihn wesentlich »mitbestimmt«, einer von denen, die diese Katastrophe, als Inkarnationen »deutschen Wesens« von langer Hand vorbereiten halfen?

Das gerade Vermutete, das fragend Gesagte, kann nun keineswegs mit großer Geste zurückgewiesen und triumphal widerlegt werden. Die Sache ist wieder einmal so einfach nicht. Was ist mit Luthers, des »mächtigen Hassers«, Bereitschaft zum Blutvergießen, mit seinem »furiosen Antisemitismus und Nationalismus«, mit seiner Glorifizie-

rung der Obrigkeit – alles aus der Perspektive Thomas Manns gesehen – ist er nicht »Vorläufer«! Er, mit dem, wieder nach der Darstellung des Romans, fast zeitgleich die Syphilis, also Leverkühns »Teufel«, nach Europa kam?

Das alles konnte zu Zorn und geistigem Widerstand reizen, und die Aufnahme des *Doktor Faustus* speziell in Nachkriegsdeutschland zeigt das deutlich. Man hat dort den Roman nicht einstimmig, wie Peter de Mendelssohn, ein deutschsprachiger Emigrant, in seiner enthusiastischen Rezension das wollte, als Geschenk empfunden und angenommen⁹; er galt vielen, und tut das gelegentlich noch heute, als Literatur gewordener Vorwurf einer deutschen Kollektivschuld, an der die deutsche Kultur und Geschichte ihren wesentlichen Anteil haben sollen, und Luther nicht den kleinsten. Oben wurden mit den evangelischen Reaktionen auf *Die drei Gewaltigen* schon Kostproben vorgestellt.

Dazu ist nach wie vor zu sagen: es gibt Signale, die in diese Richtung weisen, doch erlauben sie nicht, Thomas Manns deutsches Geschichtsbild als plane kausale Folgestruktur zu verstehen. Dagegen sprechen: Seine Verliebtheit in Leverkühn, seine eigene Zugehörigkeit zu deutscher Geschichte und Kultur, lutherischer Kultur zum großen Teil – er schreibt den *Faustus* zwar mit amerikanischem Pass, aber nicht als Amerikaner – und seine Nähe zum Geschichtsbild Lord Vansittards.

Das ergibt noch drei kurze Einlassungen, bevor wir Luther selbst auftreten lassen – beinahe.

Wäre Leverkühn als nazideutsche Allegorie und als nichts sonst zu verstehen, wie hätte dann der Autor sagen können, er habe nie eine seiner »Imaginationen«, das heißt eine der von ihm gedachten und erfundenen Figuren, so geliebt wie ihn? Adrian ist nicht nur der, der parallel mit dem schuldig gewordenen Deutschland zu sehen und zu »lesen« ist; als Deutscher par excellence, und dazu trägt sein Lutherum wesentlich bei, trägt er die Hypotheken, aber auch die Chancen seiner Herkunft in sich und wirkt als Überwinder, als Erlöser, auch wenn das bei seiner faustischen Verdammtheit paradox scheint. Er trägt, wie Thomas Mann an anderer Stelle sagt, das »Leid seiner Epoche«, um zu Neuem vorzustoßen. Und gerade hier erkennen wir den Hauptgrund der Verliebtheit Thomas Manns in seine Figur: diese ist darin ihrem Erfinder ähnlich.

⁹ Vgl. *GKFA* 10. 2, das Kapitel zur Rezeption des Romans, S. 112 f.

Womit wir schon bei unserer zweiten Einlassung sind: Thomas Mann schreibt den *Doktor Faustus* nicht als Abrechnung wie ein Außenstehender, er selbst fühlt sich zur Rechenschaft aufgerufen – als Erbe der deutschen Kultur, ja als ihr Repräsentant in der Situation der Emigration, und damit auch als einer, der von lang her aus dem Geiste des Luthertums kommt.

Drittens: Es kann dem Autor nicht um eine gewissermaßen chemische Trennung von drohend-gefährlichen und heilsam-zukunfts-trächtigen Elementen des Deutschen gehen. In Fallen dieser Art pflegte auch damals schon nur die marxistische Geschichtsdeutung zu tapen, und auch sie nur in ihren simpleren Varianten. In *Deutschland und die Deutschen* heißt es programmatisch, »dass es nicht zwei Deutschland gibt, ein böses und ein gutes, sondern nur eines, dem sein Bestes durch Teufelslist zum Bösen ausschlug.«¹⁰ Das ist die Übernahme der Position des britischen Philosophen Lord Vansittard – und sie wird anderweitig gestützt durch Stevensons schauerliche Novelle *Dr. Jekyll and Mr. Hide*, die einen Menschen mit zwei Gesichtern und völlig verschiedenen Charakteren vorstellt. Thomas Mann las sie zur Entstehungszeit des Romans.¹¹

So ist der Altersroman beides zugleich: eine Abrechnung mit dem entarteten Deutschland und eine radikale autobiografische Selbstkritik und Selbstrechtfertigung, die sich an der Frage abarbeitet, wie denn dieses Deutschland, das eigene, geliebte Herkunftsdeutschland, so weit kommen konnte. Und Luther ist involviert – auch er gehört, so wie Thomas Mann ihn sieht, in den Bereich der deutschen Genialität und zugleich latenten Dämonie.

Es war der Luther, den der Autor brauchte – zu seiner Rechenschaft wie zu seiner Abrechnung.

Und ich denke, es ist müßig, jetzt die Keule der historischen Authentizität zu schwingen: wir haben es hier mit keiner bösartigen Verzerrung zu tun, das ist schon angesichts der kontroversen Lutherrekonstruktionen der vorangehenden Jahrzehnte, ja Jahrhunderte

¹⁰ *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Bd. XI, S. 1146.

¹¹ Vgl. Hans Rudolf Vaget: *Germany: Jekyll and Hide*. Sebastian Haffners Deutschlandbild und die Genese des »Doktor Faustus«, in: Eckhard Heftrich/Helmut Koopmann (Hgg.): *Thomas Mann und seine Quellen*. Fs. für Hans Wysling, Frankfurt/Main 1991, S. 249–271. Ferner: *GKFA* 10. 2, S. 13 f., 77.

nicht festzumachen – zu tun haben wir es jedoch mit einer von einem entstehenden Kunstwerk her motivierten Funktionalisierung. Thomas Manns Lutherbild der *Faustus*-Zeit ist nicht schlichtweg falsch, es ist dominiert von kompositorisch-literarischen Motiven. Und einmal mehr wird klar, dass Glaube *sensu proprio* hier nicht im Spiel ist. Unser Thomas ist und bleibt im Auge des christlichen Theologen »ungläubig« – mag der nun evangelisch oder katholisch sein.

V. Luther tritt auf – beinahe

Wir verlassen den *Doktor Faustus*, und es ist zu betonen, dass natürlich nicht alle »Lutheriana« des Romans zur Sprache kommen konnten, auch wenn sie noch der Person des Reformators zuzuschlagen wären – etwa die Luthersche Abwertung der »unvollkommenen Reue«, der attritio, gegen die kompromisslos vollkommene, die contritio, was uns noch auf die detaillierte Analyse des Erlösungsmotivs und auf die immer gegebene Möglichkeit des Gnadenerweises gebracht hätte.

Abschließend ist noch kurz auf das Luther-Projekt des ganz alten Thomas Mann einzugehen. Bernd Hamacher hat 1996 eine Studie vorgelegt zu *Thomas Manns letztem Werkplan ›Luthers Hochzeit‹*, die noch deutlich über Lehnerts Materialien und Resultate hinausgelangt.¹² Hier nur das Nötigste, nur grobe Konturen.

Das Projekt fällt, wenn man das eng sieht, in die letzten drei Lebensjahre 1953 bis 1955. Wir können mit Herbert Lehnert davon ausgehen, dass »eine fortwährende Anziehungskraft« der Person des Reformators der Grund war, warum Thomas Mann 1953 wieder begann, viel »über Luther und seine Zeit« zu lesen, möglicherweise auch auf der Suche nach einem letzten »würdigen Werk«, das die 1954 erscheinende Fortsetzung des *Felix Krull* vielleicht doch nicht so ganz war. Es fällt auf, dass der Autor keineswegs an das Aufwärmen alter Materialien denkt, er wendet sich völlig neuer Literatur zu, etwa dem Buch Karl August Meißingers über den *katholischen Luther* (1952), zwei Vortragsmanuskripten von Ernst Barnikol (1954) und einer von Karl Gerhard Steck herausgegebenen Textanthologie (1955), außerdem beschäftigt er sich mit der ins Deutsche übersetzten Luther-Biographie

¹² S. oben Anm. 1.

von Richard Bainton und derjenigen Julius Köstlins von 1875, auf die er durch Meißinger aufmerksam gemacht worden war.

Wir haben in einigen der genannten Werke Anstreichungen vorliegen, außerdem ein für Thomas Manns Verhältnisse recht schlankes Notizenkonvolut (von einigen vierzig Seiten) aus dem Todesjahr 1955.

Natürlich werden diese Akzentuierungen nicht zu Text, wenn wir von einigen Randkommentaren absehen, doch lassen sie einige Schlüsse zu, die eher Vermutungen sind. Was die Struktur des Dramas betrifft, so könnte es sein, dass der dem Autor bekannte Plan Wagners über »Luthers Hochzeit« eine Komödie zu schreiben oder zu komponieren, zunächst herkömmliche Strukturüberlegungen ins Spiel brachte: die Heirat als *happy ending* etwa. Freilich zeigt sich dann vielerorts – ich spezifiziere jetzt nicht mehr jedes Mal nach einzelnen Quellen –, dass das Augenmerk sich auf die Komplexität der Luthergestalt richtete; dabei öffnete sich Thomas Mann durchaus Tendenzen, z. B. bei Meißinger, gängige Vorstellungen und Legenden zu zerstören, etwa die von der dominanten Sinnlichkeit und der »Wein, Weib und Gesangs«-Mentalität. Andererseits erkannte er Züge seines alten Lutherbildes mit sichtbarer Genugtuung wieder; wenn er sie in Frage gestellt fand, verteidigte er sie gelegentlich durch Randanmerkungen. Verletzend ungerührt – ohne Protest, sondern nur mit einem enigmatischen Ausrufungszeichen – nahm er Meißingers schiefe Invektive gegen ihn selbst zur Kenntnis, er habe Luther für die unheilvolle Entwicklung Deutschlands verantwortlich gemacht.

Was ihn von neuem und mit neuer Intensität anzog, waren Gebenbilder, etwa Zwingli, Melanchthon und Erasmus von Rotterdam, dann der Nürnberger Patriziersohn Hieronymus Baumgärtner, in den Katharina von Bora eigentlich verliebt war. Dazu die Spannungsfelder, in die Luther sich versetzt sah, sein Bemühen um den rechten Gottesdienst. Dann, was im Rahmen des *Faustus* schon anzudeuten war: der genaue Blick auf die Theologie der Gnade, einer Gnade, die dem per se völlig defizitären Menschen im Falle der kompromisslosen Reue geschenkt wird.

Da wir das Drama nicht haben, nicht einmal seine Konturen wirklich festlegen können, fehlt diesen Darlegungen der pointierte Schluss – von der Sache her. Und doch höre ich nicht einfach auf, sondern halte fest: Bei seinen späten Studien fasste Thomas Mann weder einen Widerruf des Früheren noch dessen weiterführende Verteidigung ins

Auge. Vielmehr wandte er sich erneut und mit anhaltender Neugierde einer Gestalt zu, die ihn lebenslang nicht losgelassen hatte. »Kennst du einen Affekt, der stärker ist als die Liebe?« fragt im *Faustus* der Erzähler Zeitblom seinen Freund Leverkühn. »Ja« antwortet dieser: »das Interesse.«

Thomas Mann und der Papst

»Am Mittwoch den 29. April Spezial-Audienz bei Pius XII, rührendstes und stärkstes Erlebnis, das seltsam tief in mir fortwirkt«, schreibt Thomas Mann nach seiner Rom-Reise Ende April 1953 am 1. Mai in sein Tagebuch.¹ Der Begriff »Spezial-Audienz« stimmt überein mit der Bekanntmachung des Kanzlers der Accademia Nazionale dei Lincei, Professor Raffaello Morghen vom 28. April: »daß morgen 29. April um 12 ¼ Uhr, Herr Prof. Thomas Mann von Seiner Heiligkeit Pius XII. in Spezialaudienz / (allein) empfangen wird.«² »Allein-Empfang« im Stehen (Katia muss im Vorraum warten, was sie, wie Klaus Jonas aufgrund eines Gesprächs mit ihr berichtet,³ nicht wenig gekränkt hat). »Die weiße Gestalt des Papstes vor mich tretend. Bewegte Kniebeugung und Dank für die Gnade. Hielt lange meine Hand.« Gnade – dieses Grundwort des späten Thomas Mann hat in seinem Munde immer

¹ Dieses und die folgenden Tagebuch-Zitate nach: Thomas Mann: *Die Tagebücher 1953–1955*. Hrsg. v. Inge Jens, Frankfurt a. M. 1995, S. 53 f.

² Anmerkungen ebd. S. 431 f.

³ Mündliche Mitteilung von Klaus Jonas und Frido Mann. In einem Brief an den Verfasser dieses Aufsatzes schreibt Klaus Jonas am 7. Februar 2011, Katia Mann habe sich nur ein einziges Mal im Gespräch mit ihm über ihren Mann beklagt: dass er sie nicht an der Papst-Audienz teilnehmen ließ (was nach Ansicht von Jonas schwerlich auf das vatikanische Protokoll zurückzuführen war). Als Jonas sie bei einem seiner Besuche in Kilchberg gefragt habe, warum sie bei der Papst-Audienz nicht zugegen gewesen sei, »äusserte sich Katia Mann zum ersten und einzigen Male sehr kritisch [über ihren Mann] und gab mir gegenüber zu verstehen, daß T. M. sie *nie* aufgefordert habe, ihn zur Audienz zu begleiten, und dass sie zu stolz gewesen sei, ihn darum zu bitten. [...] Mir schien, dass sie ihrem Mann diese »Unterlassungssünde« niemals verziehen hatte.« Frido Mann berichtet, seine Großmutter sei in religiöser Hinsicht durchaus gleichgültig gewesen, wie er an ihrer ratlosen Reaktion auf seine Konversion zur katholischen Kirche und seine Lektüre des Neuen Testaments gemerkt habe. Ob Thomas Mann auch wegen dieser religiösen Gleichgültigkeit Katias lieber darauf verzichtet hat, ihre Teilnahme an der Papst-Audienz zu erbitten? Der Hauptgrund dürfte freilich ein anderer sein, wie wir sehen werden.

einen weit ausschwingenden Glockenklang. Mit dem Wort »Begnadung« schließt denn auch der Rückblick auf die Papst-Audienz, in dem er sein Leben wie das eines »Erwählten« Revue passieren lässt: »O seltsames Leben, wie es ebenso noch keiner geführt, leidend und ungläubig erhoben. Elend, Begnadung.«⁴

Thomas Mann hatte die Privataudienz bei Pius XII. nicht etwa auf sich zukommen lassen, sondern über den Archäologen Bandinelli, den Generaldirektor des Antiken Museums in Rom, und Arangio-Ruiz, den Präsidenten der Accademia Nazionale dei Lincei, intensiv um sie nachgesucht.⁵ Joseph Kardinal Ratzinger, der spätere Papst Benedikt XVI., hat auf Bitten von Inge Jens, der Herausgeberin der Tagebücher Thomas Manns und Gattin von Ratzingers früherem Tübinger Universitätskollegen Walter Jens, nach Quellen zu Thomas Manns Papst-Audienz im Archiv des vatikanischen Staatssekretariats geforscht und der Herausgeberin u. a. einen Bericht der »Gazzetta del Popolo« vom 30. IV. des Jahres zugeleitet, der auf einem Beiblatt des damaligen Substituts Montini, des späteren Papstes Paul VI., freilich als nicht zuverlässig bezeichnet wird. Das bezieht sich wohl vor allem auf das von der Zeitung wiedergegebene Gerücht, die Kurie habe sich wegen Thomas Manns angeblichen (von der Zeitung widerlegten) »Philokommunismus« gegen die Audienz gewehrt, Pius XII. habe sie jedoch gegen den Rat seiner Periti persönlich durchgesetzt.⁶ Bemerkenswert, dass sich also *drei Päpste* agierend, organisierend und recherchierend mit Thomas Manns Audienz im Vatikan befasst haben!

Die »Gazzetta del Popolo« berichtet, Thomas Mann habe dreimal das Haupt gesenkt, ehe er vor den Heiligen Vater getreten sei. Es folgte ein etwa viertelstündiges, natürlich auf Deutsch geführtes Gespräch über Rom und über Deutschland, wo der Papst, der einstige apostolische Nuntius Eugenio Pacelli, im Jahrzehnt von 1917 bis 1929 »offenbar seine glücklichste Zeit« verlebt habe, »und die auf Dauer zu erwartende Wiedervereinigung«.⁷ Pius XII. gedenkt des Eindrucks, den die Wartburg seinerzeit auf ihn gemacht hat. »Das ist eine gesegnete Burg!« soll er damals ausgerufen haben.⁸ »Was doch für einen katho-

⁴ *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 53 f.

⁵ Siehe ebd., S. 48.

⁶ Ebd., (Anmerkungen), S. 432 f. Vgl. dazu auch Inge Jens ebd. S. XXI.

⁷ Ebd., (Tagebuch), S. 53 f.

⁸ So Thomas Mann in seinem Brief an Emil Preetorius vom 29. V. 1953, ebd. S. 827.

lischen Kirchenfürsten eine bemerkenswerte Äußerung ist«, kommentiert Thomas Mann in seinem Brief an Emil Preetorius vom 29. V. 1953 jenen Ausruf. »Daran erinnerte ich ihn und sagte, das Wort habe mir darum solchen Eindruck gemacht, weil es zeige, wie doch die homines religiosi im Grunde eines Sinnes seien und die Unterschiede der Konfession schließlich keine so große Rolle spielten. Er stimmte lebhaft zu – vielleicht doch nur aus Höflichkeit gegen den armen Protestanten, der übrigens ohne die leiseste innere Hemmung das Knie beugte.«⁹ Die von Thomas Mann in seinen Erzählungen von der Audienz immer wieder erwähnte Kniebeuge scheint ihm, den wir uns doch nur so schwer mit gebeugtem Knie vorstellen können, mithin ganz leicht vom Bein gegangen zu sein, denn: »Kniete nicht vor einem Menschen und Politiker, sondern vor einem weißen geistlich milden Idol, das 2 abendländische Jahrtausende vergegenwärtigt.« Den Angelpunkt des Gesprächs bildete allen Berichten Thomas Manns zufolge die »Einheit der religiösen Welt«.¹⁰ Von der »letztlchen Solidarität aller homines religiosi« sei die Rede gewesen, schreibt er auch Reinhold Schneider in seinem Brief vom 18. XII. 1953: »Das ist alles nur *eine* Welt.« So die von ihm wiedergegebenen Worte des Papstes.¹¹

Zur Verabschiedung empfängt Thomas Mann eine Gedenkmedaille. Als der Heilige Vater ihm die Hand reicht, fragt er: »Ist das der Ring des Fischers? Darf ich ihn küssen?« Und er setzt im Tagebuch lakonisch hinzu: »Ich tat es.«¹² Unter Glückwünschen zu seinem literarischen Werk, das der Papst »weiter lesen« und sich »möglichst zu eigen machen« will¹³ (vor allem *Doktor Faustus* und *Der Erwählte* scheinen eine Rolle gespielt zu haben), wird er entlassen. Reinhold Schneider gesteht er: »Ohne den leisesten inneren Widerstand beugte

⁹ Ebd., S. 827; die Passage nach dem Gedankenstrich hat Thomas Mann in der Druckfassung des Briefes gestrichen und statt dessen von dem »geistlich-weltmännischen Geltenlassen, das er im Gespräch mit dem armen Protestanten bewährte«, gesprochen (ebd.).

¹⁰ Ebd., (Tagebuch), S. 53 f.

¹¹ *Dichter über ihre Dichtungen*. Thomas Mann. Hrsg. v. Hans Wysling. München 1983. Bd. III, S. 430; *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 542. Diese Worte klingen in Erinnerung an die Papst-Audienz in Thomas Manns Äußerungen der Folgezeit immer wieder nach. Vgl. dazu Dirk Heiße: »Die Welt des Religiösen ist nur eine«. Zu einem unbekannten Brief Thomas Manns (1954). In: Dirk Heiße (Hrsg.): *Thomas Mann in München III*. Vortragsreihe Sommer 2005. München 2005, S. 28–33.

¹² Die Tagebücher 1953–1955, S. 54.

¹³ Ebd., S. 542 (Brief an Reinhold Schneider vom 18. XII. 1953).

der Luther-Sproß, der übrigens Luther nicht recht leiden kann, das Knie vor der weißen Gestalt, tief gerührt, und hält diesen Augenblick in Ehren.«¹⁴ Das Tagebuch fährt fort: »Rückweg gewiesen von den Kämmerlingen in lila Seidenmänteln. [...] K[atja] hatte gewartet« – in welcher Stimmung, verrät das Tagebuch nicht. Die »Audienz im Stehen« erinnert Thomas Mann an Goethes Begegnung mit Napoleon beim Erfurter Fürstentag. Pius XII. und Thomas Mann in Spuren Napoleons und Goethes.¹⁵ (Dabei – in dieser quasi »mythischen« Konstellation – hätte freilich die Anwesenheit von Katia gestört. Das dürfte der Hauptgrund dafür gewesen sein, dass er sie nicht dabeihaben wollte. Sie passte einfach nicht ins archetypische Bild.¹⁶)

Noch einmal am Ende seines Lebens also eine Goethe-Imitatio! Freilich, so kann Thomas Mann mit innerem Stolz bekennen, nicht einem Politiker, sondern dem Repräsentanten einer zweitausendjährigen geistlichen Tradition habe er gegenübergestanden. Eine Woche später sagt er noch einmal im Tagebuch vom 6. V. 1953 über die »Begegnung im Vatikan«, dass »von deren rührender nachhaltiger Bedeutung für mich der Papst sich wohl keine Vorstellung macht«.¹⁷ Immer wieder erzählt er, wie die Tagebücher ausweisen, Freunden und Bekannten von seiner Begegnung mit Pius XII., »die ihm von allen Ehrungen die höchste bedeutete« (Inge Jens),¹⁸ auch wenn er manche bedenklichen Sympathien des Heiligen Vaters, so für McCarthy und Franco (»alles schlimm genug«), nicht übersehen hat. (Sie wurden in seinen Augen freilich ausgeglichen durch seine Verurteilung der »Häresie« der Atombombe. Die Zurückhaltung von Pius XII. in seinen Äußerungen zur Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden,¹⁹ wie sie seit Rolf Hochhuths *Stellvertreter* 1963 heftig diskutiert wurde, war ihm noch nicht bewusst. Eine Ahnung davon hätte sein hagiographisches Papstbild wohl einigermaßen erschüttert.)²⁰ Gleichwohl: »Der Augenblick, wo der Zögling protestantischer Kultur ohne die leiseste

¹⁴ *Dichter über ihre Dichtungen*. Thomas Mann. Bd. III, S. 430; *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 542.

¹⁵ *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 54.

¹⁶ Auf diese Idee hat mich Heinrich Detering gebracht.

¹⁷ *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 57.

¹⁸ Ebd., S. XV.

¹⁹ Vgl. Saul Friedländer: *Pius XII. und das Dritte Reich*. Eine Dokumentation, München 2011.

²⁰ *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 612 (an Victor Wittkowski, 18. V. 1954).

Hemmung das Knie beugte vor der weißen Gestalt Pius XII., der lange meine Hand hielt [das vergisst er nie zu erwähnen], kann ich nicht vergessen«, schreibt er am 12. V. 1953 an Henry Walter Braun.²¹

Wie sehr Thomas Mann die Papst-Audienz in seiner kulturprotestantischen Haltung irritiert hat – genau wie zehn Jahre zuvor die Konversion und Taufe Alfred Döblins²² –, zeigt der erwähnte Brief an Reinhold Schneider: »Um Ihre katholische Basis und Bindung sind Sie zu beneiden. Mir fehlt diese Geborgenheit, denn mein Protestantismus ist bloße Kultur, nicht Religion.«²³ Die Anteilnahme, welche gerade gläubige Christen seinem Werk entgegenbringen, bestärkt ihn jedoch in der Überzeugung, dass Hans Egon Holthusen ihm in seiner vier Jahre zuvor erschienenen Streitschrift gegen den *Doktor Faustus* – unter dem ihn so maßlos verbitternden Titel *Welt ohne Transzendenz*²⁴ – tiefes Unrecht angetan hat: »Stände es freilich so schlimm um mich, wie die garantiert transzendenten Holthusen meinen, so hätte kaum [...] Pius XII. meine Hand so lang in seiner gehalten.«²⁵

Als Thomas Mann im folgenden Jahr von der schweren Erkrankung des Heiligen Vaters erfährt, ist er bestürzt, wie die Tagebucheinträge zeigen, die wiederholt auf den Gesundheitszustand des Papstes Bezug nehmen. So schreibt er am 16. II. 1954: »Der Papst Pius war sehr krank, schwere Gastritis, Erschöpfung, Tage lang künstliche Ernährung, ernste Bulletins im ›Corriere‹, den wir nachmittags bekommen. Ich schrieb einen Brief der Teilnahme, des Gedenkens und der Bitte um Übermittlung an den Archivar u. Privatsekretär Padre Roberto Leiber.« Und Thomas Manns »nicht leicht zu erklärende brüderliche Teilnahme«, von der er am 25. II. 1954 spricht, geht so weit, dass er auf die Nachricht von der Erkrankung des Papstes hin gleich selber erkrankt: »In dem Augenblick wurde ich selbst von Fieberfrost ergriffen.«²⁶ Schon in seinem Brief an Emil Preetorius vom 29. V. 1953 empfindet

²¹ Ebd., S. 443.

²² Vgl. dazu Helmuth Kiesel: Kierkegaard, Alfred Döblin, Thomas Mann und der Schluß des »Doktor Faustus«, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N.F.* 31 (1990), S. 233–249.

²³ *Dichter über ihre Dichtungen*. Thomas Mann. Bd. III, S. 430; *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 543.

²⁴ Hans-Egon Holthusen: *Die Welt ohne Transzendenz*. Eine Studie zu Thomas Manns *Doktor Faustus* und seinen Nebenschriften, Hamburg 1949.

²⁵ *Dichter über ihre Dichtungen*: Thomas Mann. Bd. III, S. 430; *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 542.

²⁶ *Die Tagebücher 1953–1955*, S. 181.

er aufgrund der gemeinsamen gesundheitlichen Disposition eine Art telepathischer Verbindung zwischen dem Heiligen Vater und sich selber. Den in jenem Brief wiedergegebenen Dialog, der im Tagebuch nicht vorkommt, hat er in der Druckfassung des Schreibens freilich gestrichen, gewiss nicht zuletzt aus Diskretionsgründen: »Darf ich mich nach dem Befinden Eurer Heiligkeit erkundigen?« – »Danke, es geht besser. Die Krankheit, wissen Sie, wenn es nur die wäre. Aber die Kur! Die geht einem nach.« Natürlich hatte man ihm das Erdenklichste eingespritzt gegen die virus-Infektion, die er ungefähr gleichzeitig mit mir durchzumachen hatte. Dies, zusammen mit der Gleichaltrigkeit, flösste mir kameradschaftliche Gefühle ein.«²⁷ Kameradschaftlichkeit auf dem Gipfel gemeinsamen (,päpstlichen) Repräsentantentums – hier der kulturell-literarischen, dort der sakralen Tradition.

In seinem Brief an Pater Roberto Leiber erinnert Thomas Mann im fließenden Italienisch seiner Tochter Elisabeth noch einmal daran, dass Seine Heiligkeit ihm »einige Augenblicke für einen Austausch von Erinnerungen, insbesondere an Deutschland, an die klassischen Stätten von Weimar, die Wartburg usw.« gewährt habe. »Diese Begegnung wird mich für den Rest meines Lebens (ich habe das gleiche Alter wie S. H.) innerlich beschäftigen, und die liebenswürdige Persönlichkeit des Heiligen Vaters und die Güte, die er mir erwiesen hat, werden mir immer gegenwärtig sein.« Inständig bittet er Pater Leiber, den Papst von seinem Brief zu unterrichten und ihm seine herzlichen Genesungswünsche zu übermitteln.²⁸ – Pius XII. hat Thomas Mann schließlich um mehr als drei Jahre überlebt.

In zwei Werken hat Thomas Mann schon einmal eine Papst-Audienz geschildert: im 1919 erschienenen *Gesang vom Kindchen*, der Hexameter-Idylle auf die Geburt seiner Tochter Elisabeth, und dreißig Jahre später im Roman *Der Erwählte*. »Die Audienz« lautet die Überschrift des letzten Kapitels von Thomas Manns Gregorius-Roman, und da ist der Papst ebenfalls ein weißes, mildes Idol, Inbegriff geistlicher Duldsamkeit, der alle ab- und ausgrenzende »Überstrenge«²⁹ abweist und die christliche Religion im Geiste weltumspannender Humanität

²⁷ Ebd., S. 827.

²⁸ Ebd., S. 845 f.

²⁹ Thomas Mann: *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Bd. VII, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1974, S. 239.

erneuert. Dieser Papst hat schon ein Vorbild dort, wo man es nicht erwarten sollte: in Thomas Manns *Joseph in Ägypten*. Dieses Vorbild ist der Oberpriester von On = Heliopolis, wo der Kultus des Atum-Rê zu Hause ist, des »weltweiten und weltfreundlichen« Gottes und »Herrn des weiten Horizontes«, dem alle »engstirnige Anmaßung« widerstrebt und dessen Verehrung in der »Zusammenschau« der Vielgestaltigkeit der Götterkulte im Geiste der Einheit des Göttlichen besteht. Der Oberpriester dieser duldsamen Religion ist eine weiße Gestalt wie der Papst: vom »mildlächelnden Angesicht des Vater-Oberpriesters« ist die Rede, »der, ein goldenes Käppchen auf der von weißem Haar umwehten Glatze, das weiße Gewand weit um sich her geordnet, in einem goldenen Stuhl am Fuße des großen Obeliskens sitze [eben des Obeliskens aus dem Sonnenheiligtum von Heliopolis, der unter Caligula nach Rom gebracht und von Papst Sixtus V. 1586 auf dem Petersplatz zu Rom aufgerichtet worden ist!], eine geflügelte Sonnenscheibe in seinem Rücken, und heiterer Güte voll die Darbringungen überwache«.³⁰

Ein solch weltfreundlicher Vater-Oberpriester aber ist auch Papst Gregorius. Und wie Thomas Mann in seiner »Spezial-Audienz« den Fischerring des Papstes küssen wird, so ist diese »Gnade« im *Erwählten* der Mutter des Gregorius vergönnt. Schon für das Papst-Bild des Romans dürfte Thomas Manns »geistlicher Übervater Papst Pius XII.« (Inge Jens)³¹ das lebendige Modell gewesen sein. Als der von seiner Krankheit vorübergehend genesene Pius XII. in einer Predigt das Marianische Jahr 1954 beschließt, sitzt Thomas Mann am Radio und schreibt am nächsten Tag ins Tagebuch: »Hörten gestern Pius XII mit fester Stimme, aber lyrisch weich bei den Anrufungen der Jungfrau, italienisch und lateinisch, das ›Marianische Jahr‹ beschließen. ›Wir freuen uns, zum Schlusse das Opfer unseres körperlichen Leidens haben bringen zu können.‹ Ganz Gregorius: Die römischen Glocken. —«³² Diese römischen Glocken haben es Thomas Mann angetan. Sie erklangen schon zu Beginn des *Erwählten* und läuteten später dessen Kapitel »Der sehr große Papst« ein: »Glockenschall, Glockenschwall supra urbem, über der ganzen Stadt, in ihren von Klang überfüllten Lüften! Glocken, Glocken, sie schwingen und schaukeln, wogen und wiegen

³⁰ *Gesammelte Werke*, Bd. IV, S. 736 f.

³¹ *Die Tagebücher 1953–1955*, S. XV.

³² Ebd., S. 296.

ausholend an ihren Balken, in ihren Stühlen, hundertstimmig, in babylonischem Durcheinander.«³³

Diese römischen Glocken sind es auch gewesen, die Thomas Mann in ihrer klangsymbolischen Vergegenwärtigung am Schluss des ersten Aufzugs von Hans Pfitzners *Palestrina* bei dessen Münchener Uraufführung 1917 so unauslöschlichen Eindruck gemacht haben: »die Morgenglocken von Rom, nicht wirkliche Glocken, nur nachgeahmt vom Orchester, doch so, wie hundertfach schwingendes, tönendes, dröhnen-des Kirchenglockenerzgetöse überhaupt noch niemals künstlerisch nachgeahmt wurde«. So die *Betrachtungen eines Unpolitischen*.³⁴

Im dritten Akt des *Palestrina* tritt Papst Pius IV. auf, um den Komponisten seiner Bewunderung zu versichern. »Der Papst singt Hexameter ... eine wunderlich große Idee«, schreibt Thomas Mann in den *Betrachtungen*.³⁵ Wenig später wird der Papst auch bei ihm in Hexametern auftreten: in seinem *Gesang vom Kindchen* (1919). Hier stilisiert er sein Töchterchen Elisabeth zum göttlichen Kind der Vierten Ekloge Vergils und des Evangeliums, um dann – gewiss von Pfitzners *Palestrina* inspiriert – zum Bild des segnenden Papstes überzuleiten: »wenn auf schwankender Höhe des Tragstuhls / Weiß, in heiliger Schwäche, der Greis, der Vater und König, / Schwebt in den ungeheueren Saal, das sühnende Zeichen / Unermüdlich beschreibend mit wächserner Hand in den Lüften, / Während die Häupter sich, bis zum Erdenstaube die Knie / Beugten und manchem Aug' unaufhaltsame Tränen entstürzten.«³⁶

Zu den Kardinalideen Thomas Manns gehört spätestens seit den Josephsromanen die Überzeugung, dass sich sein Leben in Spuren mythisch-prototypischer Personen und Situationen bewegte. So mag ihm vor seiner Audienz bei Pius XII. das Vorbild der Begegnung zwischen Pius IV. und Palestrina in Pfitzners Oper vorgeschwebt haben, deren Uraufführung trotz der dubiosen Rolle des Komponisten bei der Vertreibung Thomas Manns aus München 1933 eines der größten Kunstereignisse in seinem Leben blieb. Während Pfitzners *Palestrina* das päpstliche Lob nicht braucht und sucht (der Heilige Vater selber ist es, der ihn aufsucht), hat Thomas Mann sich der »Gnade« der höchsten

³³ *Gesammelte Werke*, Bd. VII, S. 9.

³⁴ *Gesammelte Werke*, Bd. XII, S. 410 f.

³⁵ Ebd., S. 413.

³⁶ *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, S. 1093.

geistlichen Institution nachdrücklich vergewissern wollen. Aus der Unverbindlichkeit eines agnostizistischen Kulturchristentums sehnte er sich nach verbindlichem Glauben. Das Gefühl der Einheit der religiösen Welt bot ihm Ersatz für diesen nicht zu erzwingenden Glauben, und die Konzilianz des Papstes, sein »geistlich-weltmännisches Geltenlassen«, von dem er in seinem Brief an Emil Preetorius vom 29. V. 1953 spricht, das auch den »armen Protestanten« gnadenhaft umhüllte,³⁷ bestärkte ihn in dem Bewusstsein, ein homo religiosus zu sein, einer unsichtbaren Kirche mit weltweit geöffneten Toren anzugehören.

³⁷ *Tagebücher 1953–1955*, S. 827.

Bertha von Suttner und ihr Pazifismus

Bertha von Suttner, geborene Gräfin Kinsky (1843–1914), eine hervorragende Gestalt der österreichischen Kulturgeschichte mit einer reichhaltigen Biographie, eine emanzipierte Frau, welche nicht nur die weibliche, sondern auch die allgemein menschliche Emanzipation durchzusetzen bemüht war, ist bekannt als Verfasserin einer ansehnlichen Reihe von Romanen, Novellen und publizistischen Schriften, als Verkünderin des Pazifismus und Organisatorin seines Einflusses. Ihre ideelle und praktische Einwirkung auf die europäische Gesellschaft begann in dem Umfeld von Alfred Nobel und dessen Bemühungen um die Würdigung des Fortschritts in der Wissenschaft, Kultur und dem politischen Leben. Sie engagierte sich in der Bekämpfung des Antisemitismus, der in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Österreich (und nicht nur dort) grassierte.

Ich möchte auf einige Momente hinweisen, die man bei der Beurteilung des Phänomens »Suttner« nicht immer oder gar nicht in Betracht zu nehmen pflegt. Die Tochter des tschechischen Adelsgeschlechtes kam aus Prag, aus jener intellektuellen Welt, in der die große Prager deutsche Literatur entstehen konnte, die als ein bedeutendes Phänomen in der Weltliteratur bekannt ist.¹ Die berühmte Generation Rilke-Kafka-Werfel-Meyrink-Brod u.a. entstammt freilich einer späteren Zeit: Die Keime dieses erhabenen Prags, der Prager Aris-

¹ Siehe z. B.:

Max Brod: *Der Prager Kreis*, Frankfurt 1966.

Eduard Goldstücker (Hrsg.): *Weltfreunde, Konferenz über die Präger deutsche Literatur*, Praha 1967.

Johannes Urzidil: *Da geht Kafka*, Zürich 1965.

Jürgen Born (Hrsg.): *Deutschsprachige Literatur aus Prag und den böhmischen Ländern 1900–1925*, Wuppertal 1988 (A. Aufl.).

Ingeborg Fiala-Fürst: *Der Beitrag der Prager deutschen Literatur zum literarischen Expressionismus*, St. Ingbert 1966.

tokratie des Geistes, wuchsen jedoch schon früher heran – so der Philosoph Bernhard Bolzano und dessen Schüler Karl Postl-Sealsfield am Anfang des 19. Jahrhunderts sowie später die Generation der Beiträger der Prager Zeitschrift *Ost und West* (1837–1848) – Moritz Hartmann, Karl Egon Ebert, Karl Herloszsohn, Siegfried Kapper u. a. Bertha Gräfin Kinsky verlebte in Prag nur eine kurze Zeit; allerdings weist die Denkweise und die Art der Beurteilung der Werte bekanntlich in der Familie, und besonders in einer adligen, eine zähe Kontinuität auf und wird von einer Generation zur anderen vererbt, so dass eine ausgeprägte mentale Basis entsteht. Einen Teil ihrer aufnahmefähigen Kindheit verbrachte sie in Brünn – so hatte sie Gelegenheit, das bürgerliche Milieu einer Provinzstadt der Donaumonarchie kennenzulernen und deren Atmosphäre einzusatmen. Und auch das war ein wichtiger Faktor für die Gestaltung ihrer geistigen Einstellung. Hier will ich auf eine Parallele mit Robert Musil eingehen. Sein »Mann ohne Eigenschaften« ist in das fiktive Reich Kakanien situiert, das allerdings einerseits das allegorisch stilisierte (und auch wieder desallegorisierte) reale Österreich-Ungarn darstellt, andererseits die Zivilisation der neuen Zeit überhaupt. Der deutsche Literaturhistoriker Diether Krywalski weist mit Recht darauf hin, dass Musils Wahrnehmung und Darstellung des Phänomens Kakanien nicht erst auf Grund des Erlebnisses des kaiserlichen Wiens geformt wurde, sondern bereits in Abhängigkeit von seiner Kenntnis und Reflexion der kakanischen Welt in und durch die damalige Hauptstadt Mährens.² Musils Brünn ist freilich jünger als dasjenige Suttners, man kann aber die Existenz der Keime der entsprechenden späteren Atmosphäre der Stadt und ihrer Atmosphäre schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts voraussetzen.

Die Herkunft aus Prag und Brünn, dann das Wiener Milieu (und die Opposition dagegen) – das war eine günstige Grundlage für Suttners Weg in die kosmopolite Welt des modernen Europas, nach Paris und in das Bewusstsein der Kulturschichten der zivilisierten Länder. Mit Recht wurde ihr 1905 der Friedensnobelpreis erteilt, dessen Errichtung sie einige Jahre zuvor initiiert hatte. Gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts war sie die Galionsfigur der pazifistischen Bewegung in Europa und Nordamerika, unermüdlich agil in der orga-

² Diether Krywalski: *Weit von hier wohnen wir, weit von hier*. Beobachtungen und Gedanken zur deutschsprachigen Literatur in den Böhmisches Ländern, Prag 2002, S. 335–345.

nisatorischen Tätigkeit, in der Publizistik und in ihrer eigenen literarischen Produktion. Dieser Pazifismus, weitgreifend in internationalen Intellektuellenkreisen organisiert – allerdings ohne breite Bevölkerungsschichten anzusprechen – wollte vor der Entstehung neuer Kriege warnen, trat gegen Militarismus auf und wandte sich an das Gewissen der Menschheit, vor allem der Denker, Künstler, Politiker, Diplomaten, mit der Absicht, dass Gebildete und Mächtige international eine Friedensgesellschaft konstituieren sollten. Es besteht eine weit verbreitete Auffassung der historischen Situation und Ereignisse vor 1900 und später, die voraussetzt, dass damals die Spannung zwischen den Großmächten kontinuierlich anwuchs, dass ununterbrochen neue Kriege drohten, dass eine gefährliche Dämmerung nach einer langen Periode der Ruhe wahrnehmbar war. Und dass der Pazifismus mit Bertha von Suttner an der Spitze diese drohende Gefahr mit Befürchtungen empfand, dass er Widerstand leistete dem, was kommen konnte und letztendlich kommen sollte. – Es mag sein, dass damals gefährliche Kräfte am Werk waren, und auch humane Geister, die das wahrnahmen.

Ich sehe den Pazifismus Suttners und der ihr gleichgesinnten Kreise anders. Die pazifistische Anschauung und Gemeinschaft entwickelte sich in einer Zeit, wo die Kriege in Europa längst vorbei waren – 1866, 1870, und wo der Friede offensichtlich triumphierte. Vierzig Jahre lang gab es da keinen Krieg, und es lichteten sich auch die Reihen derer, die einst die bewaffneten Auseinandersetzungen erlebt hatten. Das wirkte prägend auf die Mentalität der Gesellschaft ein. Kriege sind zu einer peripheren Angelegenheit geworden und verliefen nur noch in »weiter Ferne« – so der russisch-türkische Krieg auf dem Balkan 1877, der »Boxer«-Aufstand 1900 in China, der Herero-Krieg in Südafrika 1904 u. a. Der Pazifismus – und nicht nur er allein, sondern die gesamte europäische Population – konnte die Empfindung hegen, dass die hochentwickelten, auf Wissenschaften aller Art gestützten, humanistisch kultivierten Strukturen der modernen Gesellschaft keinen Krieg herbeiführen könnten, dass gebildete Menschen außerstande wären, Europa in ein Kriegsfeld zu verwandeln. Die pazifistische Intellektuellenbewegung, von der die Rede ist, stellte eine Komponente einer humanistisch geprägten Kultur und einer gesellschaftlichen Atmosphäre dar, die von einer Welle des Gefühls »der Krieg ist unmöglich« getragen wurde. Sie lebte mit dem Gefühl der Befriedigung, ja des Triumphes der weit und lange bestehenden und wirkenden Ruhe, wo die »ge-

bildete Humanität« die Politiker, die potentiellen Kriegsführer, Intriganten etc. »unter Kontrolle« hätte. Von dieser Atmosphäre des Quietismus und Optimismus zeugt z. B. nicht nur Stefan Zweigs idealisierend gestimmtes Buch »Die Welt von gestern«, sondern auch die in der deutschen und österreichischen Literatur weit verbreitete Empfindung und Gesinnung der »machtgeschützten Innerlichkeit« oder das lebensbejahende Pathos, das durch die Kunst des Jugendstils zum Ausdruck kam. Das Böse ist überwunden, eventuell überwindbar – das war die Überzeugung der geistigen Welt. Das Moment der Warnung vor dem Krieg, im Pazifismus natürlich präsent, war in den Jahren nach 1900 pädagogisch, mit Hinweis auf die Vergangenheit; es war allgemeinethisch, und stand in keiner direkten Beziehung zur aktuellen Realität. Die Hochschätzung, ja Anbetung des Friedens stellte eine ästhetische Manifestierung einer humanen Gesinnung, eines edlen Geistes dar. Ähnlich dachten auch weitere Persönlichkeiten, die sich im Umkreis des pazifistischen Denkens bewegten – so der Autor christlich-pazifistischer Romane Karl May, der kurz vor seinem Lebensende in Wien mit seinem Vortrag »Empor ins Reich des Edelmenschen« vor ein ihm begeistert zuhörendes Publikum trat.³ – Es ist dann anders gekommen; die Illusion des »ewigen Friedens« ist 1914 zusammengebrochen. Bertha von Suttner hat die Katastrophe – zum Glück für sie – nicht mehr erlebt. Nach dem Ersten Weltkrieg ist die Friedensillusion nicht mehr auf den Plan gekommen, zumindest nicht in jener utopischen Form wie vor dem Krieg. – Es sei hier bemerkt, dass Suttner eine Hinneigung zu utopischen Vorstellungen aufwies – man beachte ihr allzu optimistisches Vertrauen in die angeblich den Frieden schaffende Aktivität und Reformlustigkeit des russischen Kaisers Nikolaus II.

³ Auf einer christlich-humanen pazifistischen Utopie sind die letzten Romane Karl Mays aufgebaut – »Und Friede auf Erden« (1904), »Ardistan und Dschinnistan« (1908), »Winnetous Erben« (1910). – Mays Vortrag in Wien am 22. März 1912 erfolgte auf Einladung des Verbandes für Literatur und Musik und in Anwesenheit von B. v. Suttner.

