

Josef Quack
Über Thomas Manns „wandelbare“ Wahrheit
(<http://www.j-quack.homepage.t-online.de/>)

Wie jedermann weiß, ist Wahrheit ein Grundbegriff unseres Denkens und Redens. Im alltäglichen Umgang miteinander und in wissenschaftlichen Diskussionen setzen wir als selbstverständlich voraus, daß der Gesprächspartner oder der Text die Wahrheit sagt. Wir halten an dieser Voraussetzung fest, bis wir Anzeichen wahrnehmen, die den Verdacht aufkommen lassen, daß das Gesagte nicht wahr sein kann. Bei jeder sprachlichen Äußerung, die wir hören oder lesen, nehmen wir an, daß sie nicht nur sinnvoll, sondern auch wahr ist. Das ist eine der wichtigsten Einsichten der hermeneutischen Philosophie (cf. Gadamer 1965, 278).

Die fundamentale Bedeutung der Wahrheit für unser Denken und Reden ergibt sich auch daraus, daß auch der Skeptiker die Wahrheit seiner Rede voraussetzt. Wer behauptet, daß es keine wahren Aussagen gebe, widerspricht sich selbst, weil er voraussetzt, daß zumindest diese Aussage wahr sei.

Nun hat Thomas Mann in dem Aufsatz „Achtung, Europa!“ (1935/36) Begriff und Problem der Wahrheit besprochen und dabei den höchst fragwürdigen Ausdruck verwendet, daß die Wahrheit „wandelbar“ sei (Mann 1986, 138). Dabei ist merkwürdig, daß nach der Veröffentlichung des Textes offenbar nur ein einziger Publizist oder Autor gesehen hat, daß die Auffassung, die Wahrheit sei wandelbar, besagt, daß auch die Behauptungen und Aussagen dieser Rede nur eine wandelbare Wahrheit enthalten, d.h. daß sie auch falsch sein könnten. Die These von der wandelbaren Wahrheit dementiert recht eigentlich also die Aussage und den Gehalt der Rede.

Im übrigen aber wurde der Aufsatz mit jener fragwürdigen Theorie von mehreren Zeitungen widerspruchslos nachgedruckt und später in der mir bekannten Sekundärliteratur bis heute ebenso kritiklos rezipiert, wenn sie überhaupt beachtet wurde. Einzig Peter de Mendelssohn hat in seinem Kommentar zum Tagebuch Manns jene kritische Stimme zitiert.

„Achtung, Europa!“, ursprünglich „Offene Worte“ genannt, ist eine kulturkritische Rede, in der Mann den Jugendkult der Zeit, die Weltanschauung des Irrationalismus, die Ideologie der Massengesellschaft, Ansichten und Parolen des Nationalsozialismus, kritisiert und als Kulturschwund entlarvt, die Ideale der verachteten Bildung verteidigt und für einen militanten Humanismus plädiert.

Die Rede war ein Beitrag für eine Tagung des Völkerbund-Komitees, „Comité International de Coopération Intellectuelle“ in Nizza im April 1935. Der Titel lautete: „La formation de l’homme moderne“ (Die Bildung des modernen Menschen). Diese Fassung wurde im gleichen Jahr in Paris veröffentlicht. Die deutsche, ergänzte Fassung wurde erst ein Jahr später in dem *Neuen Wiener Journal* vom 15. und 22.11.1936 publiziert (Mann 2003, 462). Es folgten weitere Nachdrucke in vielen europäischen Zeitungen (l.c. 641).

Thomas Mann wurde kurz vor der Tagung, am 27. März 1935, von Gottfried Bermann, dem Leiter des S.Fischer Verlages, aus innenpolitischen Rücksichten gebeten,

nicht nach Nizza zu fahren. Dazu der Autor: „Abscheuliche Zwickmühle. Es hängt viel an meinem Entschluß, wohl auch das Schicksal des Verlages und was mich angeht mein zukünftiges Verhältnis zu Deutschland, mein ganzer seelischer Zustand, die Farbe meiner Existenz, denn die Folgen der Rede sind nicht abzusehen“ (l.c. 66). Am nächsten Tag hat er sich dann für die Absage der Reise nach Nizza entschieden. Die Rede spielte in den Diskussionen der Tagung eine gewisse Rolle, doch hat die NS-Regierung darauf und auf die französische Veröffentlichung nicht reagiert. Erst als „Achtung, Europa!“ im nächsten Spätherbst in der Wiener Zeitung und in Schweizer Blättern erschien, antwortete das deutsche Regime mit der Ausbürgerung Thomas Manns aus dem deutschen Reich (l.c. 403).

I. Als die Rede in der Baseler *National-Zeitung* am 29.11. 1936 nachgedruckt wurde, schrieb der deutsche politische Publizist Adolf Grabowsky, der in die Schweiz emigriert war, eine ausführliche Kritik der Rede in dem gleichen Blatt am 22.12.1936. Zu Thomas Manns Begriff des militanten Humanismus erklärte er kritisch: „Wie brüchig diese Proklamation ist, zeigt sich auch daran, daß Thomas Mann an eine Wahrheit appelliert, die er selbst für wandelbar hält.“ (l.c. 653) Dazu notiert der Autor: „In der National-Zeitung Replik auf meinen Artikel, auf die sich antworten ließe“ (l.c. 411). Mann hat nicht darauf geantwortet. Er scheint die Schärfe und Tragweite des von Grabowsky formulierten grundsätzlichen Einwandes gegen die These von der wandelbaren Wahrheit überhaupt nicht verstanden zu haben. Der Einwand besagt nämlich, daß jene These nicht nur die Auffassung des militanten Humanismus, sondern alle Behauptungen der Rede in Frage stellt, gleichsam dementiert, da sie nach der Unterstellung einer wandelbaren Wahrheit ja auch nicht wahr sein könnten.

Der fragwürdige Passus in dem Aufsatz lautet: „Das Problem der Wahrheit, nämlich der Wahrheit als absoluter Idee und in ihrer Bedingtheit durch das Leben, der Wahrheit in ihrer Ewigkeit und ihrer Wandelbarkeit, ist ein Problem von ernstestem moralischen Gewichte.“ Dann erklärt er, daß die Philosophie einräume, „daß das Leben die Wahrheit braucht“, und zugleich annehme: „Nur die Wahrheit ist lebensfördernd. Ist die ‚Wahrheit‘ nicht ein für allemal gegeben, sondern ist sie wandelbar, so muß desto tiefer, gewissenhafter und empfindlicher die Sorge sein des geistigen Menschen um sie; seine Achtsamkeit auf die Regungen des Weltgeistes, auf Veränderungen im Bilde der Wahrheit, auf das zeitlich Rechte und Notwendige, um nicht zu sagen: Gottgewollte, dem der geistige Mensch zu dienen hat“ (Mann 2003, 138).

Eine wortreiche, umständliche Erklärung, aber alles andere als klar und verständlich. Wenn man sich nun anschaut, wie der Begriff der Wahrheit in dem Text selbst gebraucht wird, dann kann man feststellen, daß „wahr“ und „Wahrheit“ hier wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch ohne Einschränkung gebraucht wird in dem Sinne, daß ein wahrer Satz einfach nicht falsch sein kann.

Der Autor rechtfertigt seine Absicht, als Vertreter der älteren Generation zur Jugend zu sprechen, mit dem Argument, daß die Urteile der Alten „trotzdem richtig sein“ könnten (Mann 1986, 128). Er setzt damit offenbar zweierlei voraus: den üblichen Wahrheitsbegriff, wonach eine Aussage dann wahr ist, wenn sie mit den Tatsachen übereinstimmt,

und die Annahme, daß die Richtigkeit der Urteile gewiß und unveränderlich ist; sonst würden diese Urteile ihre Bedeutung verlieren.

Die gleiche Voraussetzung gilt für den Wahrheitsbegriff als wesentlicher Bestandteil der europäischen Bildung. Mann verteidigt dieses Konzept, das Bildung als „Wille zur Freiheit und Wahrheit“ versteht; er plädiert für einen Idealismus, dessen Wesen Freiheit und Wahrheit ist, und spricht von einem „Mangel an Wahrheitsliebe“ (l.c. 128; 131; 134). In allen diesen Wendungen wird angenommen, daß die Wahrheit eine feststehende, unveränderliche Beziehung sei; denn man kann sich eine veränderliche Wahrheit, ein wahres Urteil, das falsch werden kann, kaum als ein Bildungsideal, als eine Sache vorstellen, für die man sich begeistern könnte. Dies aber heißt, daß Thomas Mann in diesen Beispielen, entgegen seiner programmatischen Äußerung, den Begriff der Wahrheit als eine unveränderliche Sache betrachtet. Erst recht gilt diese Annahme dort, wo er behauptet, für die herrschende, auf Gewalt und Lüge beruhende Philosophie des Kleinbürgers sei von allen europäischen Ideen die Wahrheit die „verhaßteste, unmöglichste“ (l.c. 127). Wäre sie veränderlich, bestünde für diese Wahrheitsfeinde wohl kaum ein Grund, sie zu hassen.

Der logische Fehler in der Theorie der Wandelbarkeit der Wahrheit besteht offenbar in folgender Überlegung des Autors: Es gibt zweifellos ewige, unveränderliche Dinge, und weil sie unveränderlich sind, sind auch die Urteile oder Aussagen darüber unveränderlich oder ewig. Es gibt also ewige, unwandelbare Wahrheiten. Ein Beispiel wären die Zahlen und die mathematischen Gesetze. Daneben gibt es aber auch veränderliche Dinge und infolgedessen auch veränderliche Aussagen und wandelbare Wahrheiten.

Der Fehler in dieser Überlegung besteht darin, daß die Veränderlichkeit einer Situation und die Verschiedenheit der Aussagen über die Situation mit der Wandelbarkeit der Wahrheit verwechselt wird. Die Wahrheit wird als etwas aufgefaßt, das sich selbst ändert. Sie wird als eine Art Substanz aufgefaßt, während sie eine logische Beziehung ist.

Angenommen, die Aussage p ist eine wahre Beschreibung der Situation A. Wenn nun die Situation A sich ändert und damit eine Situation B vorliegt, bleibt die Aussage p dennoch wahr, da sie eine Beschreibung der Situation A ist und nicht eine Beschreibung der Situation B. Eine richtige Beschreibung der Situation B wäre die Aussage q. Jener Fehler besteht darin, daß die Aussage p als falsche Aussage über die Situation B verstanden wird, was jedoch der Definition und der Aussageabsicht der Aussage p widerspricht. Kurzum, es ist evident, daß man die Beschreibung der Situation A nicht auf die Situation B beziehen kann. Die Annahme von der Wandelbarkeit der Wahrheit geht auf einen unerlaubten Zug im logisch-semantischen Sprachspiel zurück.

In der Philosophie hat es bekanntlich höchst verschiedene Wahrheitstheorien gegeben. Davon will ich nur drei erwähnen. Die Konsenstheorie der Wahrheit nimmt an, daß eine These dann wahr sei, wenn die Mehrheit der kompetenten Forschungsgemeinschaft ihr zustimmt und sie für wahr hält. Dem widerspricht aber die historische Tatsache, daß in den Wissenschaften ein einziger Forscher gegenüber der gesamten Forschungsgemeinschaft recht haben kann. Übrigens wurde diese Wahrheitstheorie lange Zeit von Jürgen Habermas vertreten und von vielen Germanisten gelehrig und kritiklos übernom-

men. Dies dürfte einer der Gründe für die Unverbindlichkeit vieler literaturwissenschaftlichen Arbeiten in Vergangenheit und Gegenwart sein.

Eine andere Theorie vertritt Heidegger, der unter Wahrheit, den griechischen Ausdruck „αληθεια“ (alätheia) wörtlich nehmend, Unverborgenheit versteht. Dieser Begriff der Wahrheit, der ihr den kritischen Sinn nimmt, gewinnt nur im Kontext von Heideggers Seinsverständnis eine halbwegs plausible Bedeutung.

Die objektive, kritische Theorie der Wahrheit ist die oben erwähnte Korrespondenztheorie, die besagt, daß die Wahrheit in der Übereinstimmung einer Aussage mit den Tatsachen besteht. Sie ist auch die Theorie der Wahrheit in unserem Alltagsverständnis.

Was nun die Zeitlichkeit oder mögliche Wandelbarkeit der Wahrheit angeht, so hat Karl Popper diesen Punkt im Sinne der Korrespondenztheorie in aller wünschenswerten Klarheit festgestellt: „Wenn ein eindeutig formulierter Satz jetzt wahr ist, dann ist er für alle Zeit wahr und immer schon wahr gewesen: Die Wahrheit ist zeitlos (und die Falschheit auch). Logische Beziehungen wie Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit sind gleichfalls – und sogar noch offensichtlicher – zeitlos.“ (Popper 1994, 270). Damit dürfte Thomas Manns Wahrheitsverständnis erledigt sein.

Die Rede vom Weltgeist, der im Kontext der Wandlungen der Wahrheit erwähnt wird, ist derart obskur, daß ich auf den Versuch verzichte, sie rational zu erklären. Ich habe auch bei seinen Herausgebern und Kommentatoren keine Erklärung dafür gefunden.

II. Die Analyse der Wendung von der wandelbaren Wahrheit zeigt, daß man in Manns essayistischen Texten immer mit einer begrifflichen Unschärfe rechnen muß. Ihm kommt es auf eine eingängige Rhetorik an, der oft genug die logische Präzision geopfert wird. Um ein besonders krasses Beispiel für den Gegensatz von Rhetorik und Logik zu nennen, sei ein Satz aus dem programmatischen Vorwort zu *Maß und Wert*, zitiert, der von Mann herausgegebenen Zeitschrift. Die Kernthese des Programms lautet: „Wahrhaftigkeit – Kunst und Moral werden eins in ihr. Wir sind keine Ästhetiker und Gecken des Immoralismus. Das Kunsturteil ‚gut‘ hat niemals bloß ästhetischen Sinn“, sondern bezeichne nur das, was Gewicht hat auf der „Waage der Menschheit“ (Mann 1986, 186).

Dagegen wäre zunächst einzuwenden, daß der Begriff der Wahrhaftigkeit eine moralische Kategorie ist und keineswegs eine Kategorie, die neben einem moralischen auch einen ästhetischen Inhalt umfaßt.

Dann ist der Satz, daß Kunst und Moral hier eins werden, genau genommen unsinnig. Kunst und Moral sind objektiv verschiedene Phänomene, die in keiner Weise eine Einheit bilden können. Mann will mit der kuriosen Aussage erklären, daß die Zeitschrift die Absicht habe, sowohl ästhetische als auch moralische Normen und Ideale zu beachten. Er plädiert für eine Kunstausbübung, die sich ihrer moralischen Verantwortung bewußt ist und keine inhumanen Ideen vertritt. Die Zeitschrift orientiert sich also gleichzeitig an zwei verschiedenen Bezugssystemen, was aber nur möglich ist, wenn Kunst und Moral als autonome Sphären betrachtet werden.

Des weiteren ist „gut“ seinem primären Sinne nach ein ethisches Prädikat. während das primäre Prädikat in einem Kunsturteil „schön“ wäre; Synonyme dafür wären etwa

„gelungen“, „stimmig“, „harmonisch“ u.ä. wäre. „Dem Wahren, Guten, Schönen“ heißt die Portalschrift der Alten Oper in Frankfurt.

Daß die Umwidmung des Guten zu einer ästhetischen Kategorie nur Verwirrung stiften kann, zeigt besonders drastisch der Wortgebrauch in dem ebenso bekannten wie fragwürdigen Aufsatz Hermann Brochs über Kitsch. Er definiert den Kitsch als „das Böse im Wertesystem der Kunst“ (Broch 1975, 119). Wörtlich genommen, bedeutet dies, daß der Kitsch im Wertesystem der Kunst die negative Stelle einnimmt, die das Böse im Moralsystem einnimmt. Zugleich aber wird der Kitsch durch diesen Vergleich auch in einem moralischen Sinne bewertet oder in einem moralischen Sinne verurteilt. Dieses Verständnis des Kitsches könnte man noch halbwegs rational nachvollziehen.

Doch gilt dies nicht mehr für die folgende Formulierung: „Denn der Kitsch ist das Böse an sich innerhalb der Kunst“. Das Urteil bezieht sich auf den Sachverhalt: „Wer Kitsch erzeugt, ist nicht einer, der minderwertige Kunst erzeugt, er ist kein Nichts- oder Wenigkönnler, er ist durchaus nicht nach den Maßstäben des Ästhetischen zu werten, sondern er ist ... kurzerhand ein schlechter Mensch, er ist ein ethisch Verworfenener, ein Verbrecher, der das radikal Böse will.“ (l.c. 95)

Die Behauptung, daß der Kitschproduzent das radikal Böse wolle, ist nicht nur maßlos übertrieben, sondern schlicht Unsinn. Die abstruse Begriffsvermischung des Ethischen mit dem Ästhetischen hat der Philosoph Heinrich Blücher zu Recht mit den Worten verurteilt: „Dieses ethische Gerede in der Kunst bringt den Kitsch direkt in sie hinein.“ (Arendt / Blücher 1999, 227). Im übrigen verharmlost man das „radikal Böse“, wenn man dieses Prädikat auf kitschige Kunst anwendet, die in der Tat nur minderwertige oder schlechte Kunst ist. Aber selbst wenn man ein kitschiges Werk nicht als Kunstwerk gelten lassen will und es als Machwerk bezeichnet, urteilt man im ästhetischen Sinne.

Dieser Exkurs sollte nur zeigen, daß literarische Essayisten nicht die dichterische Freiheit haben, sich in Fragen der Ethik und Logik über die begrifflichen Regeln dieser Disziplinen hinwegzusetzen. Die Folge solcher Eigenheiten ist bestenfalls Unverständlichkeit oder Mißverständlichkeit, schlimmstenfalls reiner Unsinn. Broch gleicht Thomas Mann darin, daß auch seine Ausflüge in die Philosophie nicht immer glücklich waren. Es ist immer deprimierend, wenn man sieht, daß renommierte Schriftsteller eklantante Denkfehler begehen.

III. Was die Situation der dreißiger Jahre angeht, ihre geistig-politische Stimmung und öffentliche Tendenz, so hat Thomas Mann zwei Phänomene durchaus treffend beobachtet und charakterisiert: den kollektivistischen Rausch nach dem Umsturz 1933 und die Lebensangst jener Epoche, die das Erstarken der Bewegung Hitlers begünstigt hat. Mann schreibt, das kollektivistische Geschlecht wünsche sich „die immer währenden Ferien vom Ich. Was es will, was es liebt, ist der Rausch“ (Mann 1986, 129).

Dieses Stichwort hat nun Gottfried Benn in seinem autobiographischen *Doppelleben* aufgegriffen, wo er nach dem Krieg seine Hochstimmung im Jahr 1933 zu analysieren und zu beschreiben versucht. Er will sagen, daß er damals genau genommen nicht die politisch-ideologische Herrschaft des NS-Regimes an sich gefeiert und als Rausch erlebt

habe, sondern die damit gegebene Zäsur in der deutschen Geschichte, den radikalen Neubeginn der Geschichte. Das ist der Sinn seiner Aussage, daß er „von einer Art Schicksalsrausch“ erfüllt gewesen sei. Für dieses Erlebnis findet er nun bei Thomas Mann eine sinngemäße, wörtliche Parallele. Er zitiert einige Sätze, wo Mann seine patriotische Haltung während des Krieges verständlich zu machen sucht und erklärt, „das Gefühl epochaler Wende“ sei „der Grund des Schicksalsrausches“ gewesen, „der mein Verhältnis zum Krieg den deutsch-positiven Charakter verlieh“ (Benn 1984, 403; 407).

Was aber den kollektiven Rausch angeht, der von der NS-Propaganda zu Beginn von Hitlers Herrschaft pompös inszeniert wurde, so sollte man sich des ideologischen Zwecks bewußt sein, der mit den vielen Massenaufmärschen und staatlichen Feiern verfolgt wurde. Der Zweck war eine zynische Manipulation der Bevölkerung, wie Sebastian Haffner nüchtern beobachtet hat: „Die ungeheuerliche Leere und Sinnentblößtheit dieser nicht abreißenden Veranstaltungen dürfte wiederum keineswegs unabsichtlich gewesen sein. Die Bevölkerung sollte eben daran gewöhnt werden, zu jubeln und sich zu erheben, auch ohne daß sie einen eigentlichen Grund dazu sah.“ (Haffner 2002, 127). Der pure Rausch sollte der Konsolidierung der NS-Herrschaft dienen.

In dem erwähnten Zusammenhang spricht Thomas Mann aber auch von dem Rausch, „dessen hohe und heilige Inhalte gewiß unentbehrlich sind für die Steigerung und religiöse Erhebung des Lebens“ (Mann 1986, 12). Eine äußerst unklare und mißverständliche Formulierung, die nahelegt, daß das religiöse Erlebnis eine Art Rausch sei. Dies könnte man allenfalls von einer religiös motivierten Ekstase sagen, aber keinesfalls allgemein von Glauben im christlichen Sinn.

Im ökumenischen *Wörterbuch des Christentums* (München 2001, 280) wird darauf hingewiesen, daß die Beschreibung der religiösen Ekstase als Rausch ungenau und umstritten sei. Allgemein gesagt, seien Ekstase und Rausch „uneindeutige Phänomene“. Wie dem auch sei, nach meinem Eindruck, der sich hauptsächlich auf die Tagebücher und den *Doktor Faustus* stützt, scheint Thomas Mann wohl kaum begriffen zu haben, was Glauben im christlichen Sinn wirklich bedeutet. Der humoristische Romancier hatte zur religiösen Sphäre im Grunde wohl keine existentielle, sondern eine ästhetische Beziehung (cf. Quack 2021, 94).

Weiterhin heißt es in „Achtung, Europa!“, der Zweck des Rausches sei auch die Befreiung „von der Angst natürlich, der Lebensangst, die dazu drängt sich kollektivistisch zusammenzudrücken“ (Mann 1986, 130). Dieser Gedanke wurde später von Joachim Fest in seiner Hitlerbiographie aufgegriffen. Er widmet darin der „Großen Angst“ eine berühmt gewordene Zwischenbetrachtung, in der er darlegt, daß eine Grundtendenz jener Jahre eine vielfach motivierte Angst gewesen sei und Hitler es verstanden habe, diese Ängste politisch für sich nutzbar zu machen. Seine Propaganda versprach, die Masse von den diversen ökonomischen, kulturellen, politischen Ängsten zu befreien (Fest 1973, 129ff.). Die Erklärung, daß dieser Programmpunkt ein Grund für den Erfolg Hitlers gewesen sei, gilt als Fests origineller Beitrag zur Geschichte des Nationalsozialismus. Der Gedanke wurde offensichtlich von Thomas Mann angeregt.

Daß Fest von Thomas Mann geistig abhängig war, zeigt sich auch darin, daß er die Charakteristik, die Mann von Hitler gegeben hat, ebenso übernommen hat wie Manns Begriff des Unpolitischen.

IV. Kritisch muß man nun wiederum Thomas Manns kulturgeschichtliches Urteil über das 19. Jahrhundert bewerten. Er behauptet schlichtweg, das 19. Jahrhundert sei „vor allem eine idealistische Epoche. ... Es glaubte nicht nur an den Segen der liberalen Demokratie, sondern auch an den Sozialismus.“ (l.c. 132) Diese Aussage stimmt, wörtlich genommen, mit den historischen Tatsachen kaum überein. Denn im Jahre 1914 gab es in Europa nur drei Republiken neben siebzehn Monarchien, während es vier Jahre später ebenso viele Republiken wie Monarchien gab (Fest 1973, 129). Richtig an Manns Statement ist lediglich, daß in der damaligen Zwischenkriegszeit das parlamentarische System in fast allen Staaten Ost- und Südeuropas und in Deutschland untergegangen ist (l.c. 150). Auch kann man, was das von Bismarck vereinigte Reich angeht, nicht sagen, es sei eine liberale Demokratie gewesen, wo doch der Kanzler vom Kaiser ernannt wurde und ihm allein verantwortlich war.

Dann versteigt sich Mann zu der Behauptung, daß Karl Marx den Kampf gegen „den Wahrheits- und Moralbegriff des deutschen Idealismus“ „aus Idealismus“ geführt habe, „um einer neuen Wahrheit und Gerechtigkeit willen“ (Mann 1986, 134). Man kann die Absicht, sich für soziale Gerechtigkeit einzusetzen, durchaus idealistisch nennen, doch ist dies keineswegs die richtige kulturhistorische Charakterisierung des 19. Jahrhunderts, wo in der europäischen Philosophie mit Feuerbach, Marx, Büchner und Haeckel der Materialismus beherrschend wurde. Auch ist es nicht gerade plausibel, Marx, den Schöpfer oder Begründer des historischen Materialismus, einen Idealisten zu nennen.

Es zeigt sich in diesem Urteil die eigenartige Vorliebe Manns, eine Lehre nach ihren psychologischen Motiven, nicht nach ihrer sachlichen Bedeutung und ihrem Wahrheitsanspruch zu beurteilen. Psychologisch eingestellt und interessiert, fragt er gerne, warum jemand etwas behauptet, nicht aber, ob die Behauptung wahr ist. Er stimmt in dieser Einstellung zu Theorien bis zu einem gewissen Grad mit Nietzsche überein, über den er hier ein groteskes Urteil fällt: „Nietzsche's hoherregte Polemik gegen Platonismus, Sokratismus, Christentum war die eines Menschen, der mit Pascal mehr Ähnlichkeit hatte als mit Cesare Borgia oder Machiavelli, sie war die asketische Selbstüberwindung eines geborenen Christen.“ (l.c. 132)

Für Nietzsche ist bezeichnend, daß er das intellektuelle Problem des Glaubens nicht an dem „treuherzigen und bärbeißigen Untertanen-Glaube“ Luthers und Cromwells exemplifiziert, sondern an Pascal, der ein wissenschaftliches Genie und ein Vertreter der modernen Weltanschauung war. Sein Glaube sehe „auf schreckliche Weise einem dauernden Selbstmorde der Vernunft ähnlich“. Auf ihn, als exemplarischen Menschen der Vernunft und des Geistes, beziehen sich die Behauptungen: „Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewißheit des Geistes, zugleich Verknechtung und Selbst-Verhöhnung, Selbst-Verstümmelung“. Zu ergänzen wäre, daß die „Unterwerfung des Geistes“ solchen Intellektuellen wie Pascal „unbeschreiblich wehetut“ (*Jenseits von Gut und Böse* Nr.46). Wozu noch zu bemerken

wäre, daß Nietzsche seine aphoristischen Behauptungen durch keinen einzigen Satz aus Pascals religionsphilosophischer Schrift *Pensées* (Gedanken) begründet. Pascals Aussagen über Vernunft und Glauben widersprechen aber in jeder Hinsicht Nietzsches polemischen Deklamationen (cf. Quack 2022, 174).

Wenn man diese Worte Nietzsches über Pascal mit dem Urteil Manns vergleicht, daß Nietzsche geistig Pascal ähnlich gewesen sei, müßte man annehmen, mit seiner Kritik des Idealismus und des Christentums habe Nietzsche dauernd einen Selbstmord der Vernunft begangen. Eine originelle oder dichterische, aber absurde Auffassung. Sie hat mit dem Selbstverständnis des Philosophen nichts zu tun. Außerdem ist es ein unhistorisches Pauschalurteil über Nietzsches höchst verschiedenartiges Werk.

V. Nach diesen Ausführungen dürfte klar geworden sein, daß für Manns Diktion in den Aufsätzen und Reden eine lästige Unschärfe der Begriffe kennzeichnend ist. Der Journalist Hanno Helbling spricht in seinem Nachwort zu den politischen Schriften Manns, *An die gesittete Welt*, dagegen von der „analytischen Brillanz“ der politischen Polemik des Autors – was ein schlechter Witz ist und nur die unerlaubte Kritiklosigkeit des Publizisten gegenüber dem Objekt seiner Verehrung verrät (Mann 1986, 897).

Diese übertriebene Rücksicht gegenüber Manns Meinungen und Reflexionen zeigt sich auch in Helblings Urteil über dessen Stellung gegenüber dem Judentum. Er behauptet, Manns bisweilen reservierte Worte über das Judentum seien keine antisemitische Äußerungen, „sondern Bekundungen eines mehr noch geistigen als gesellschaftlichen Standesbewußtseins, das mit ‚rassischen‘ Unterscheidungen so oder so nichts zu tun haben will.“ (l.c. 904). Dem widerspricht aber eine Tagebuchnotiz vom 27.10.1945, wo Mann die Differenz zwischen deutschen und deutsch-jüdischen Autoren mit einer eindeutig rassistischen Kategorie beschreibt: „Heine, Kerr, Harden, Kraus bis zu dem fascistischen Typ Goldberg – es ist doch *ein* Geblüt. Hätte Hölderlin oder Eichendorf (!) Jude sein können? Auch Lessing nicht, trotz Mendelssohn.“

Schließlich sei noch eine Anspielung erwähnt, in der Helbling die politische Weisheit Manns gegenüber der Ratlosigkeit von Karl Kraus hervorhebt: „Denn war Thomas Mann auch nicht wie Karl Kraus in der glücklichen Lage, daß ihm ‚zu Hitler nichts einfiel‘, so mußte er doch nicht gerade ein Buch schreiben, um noch ein letztes Mal, endgültig zu begründen, daß er nicht für, sondern gegen ihn war.“ (l.c. 894)

Der angeführte Halbsatz ist ein ungenaues Zitat aus der *Dritten Walpurgisnacht* von Karl Kraus. Er hatte das Buch im Sommer 1933 geschrieben, auf eine Veröffentlichung aber verzichtet, weil er die Nationalsozialisten, besonders Goebbels, der übrigens ein Leser der *Fackel* war, der von Kraus allein geschriebenen Zeitschrift, nicht zur Wut reizen wollte. Kraus erklärte: „Das Buch enthält unter anderem eine Darstellung der ‚Mentalität‘ des Propagandaministers. Es kann geschehen, daß dieser, wenn er meine Sätze vor Augen bekommt, aus Wut fünfzig Juden von Königsberg in die Stehsärge eines Konzentrationslagers bringen läßt. Wie könnte ich das verantworten?“ (Kraus 1967, 308). Er hat nur Teile davon in der *Fackel* (Nr. 890/905) von 1934, „Warum die Fackel nicht erscheint“, veröffentlicht.

Die *Dritte Walpurgisnacht* beginnt mit den Worten: „Mir fällt zu Hitler nichts ein“, einem zweideutigen Satz, der sowohl wörtlich als auch ironisch gemeint ist. Kraus will sagen, daß ihm zu Hitler tatsächlich nichts eingefallen ist – im Gegensatz zu den meisten Journalisten jener Zeit, die nach ihren gewohnten Ansichten urteilten und fast alle Hitler falsch eingeschätzt, meistens unterschätzt haben. Kraus kann aber deshalb nicht urteilen, weil Hitler eine politisch und historisch unvergleichliche, singuläre Gestalt ist und sich als solche den gewohnten politischen Mustern entzieht. Vor allem ist unerklärlich, wie eine solche geistig unerhebliche Persönlichkeit eine diktatorische Macht über ein zivilisatorisch hochentwickeltes Land erringen konnte. Auf diese Frage haben nach Meinung Jean Améry's alle „historisch-psychologisch-soziologisch-politische Arbeiten“ bis heute keine Antwort gefunden. Es sei ein „wohl prinzipiell unerhellbares Faktum“ (Améry 1977, 7f.). Dieses Urteil gilt natürlich auch noch in unseren Tagen.

Mit seinem Diktum will Kraus also wörtlich sagen, daß ihm zu Hitler nichts einfalle und zwar deshalb, weil Hitler ein einzigartiges, einmaliges historisches Phänomen ist. Die Aussage spielt damit aber auch auf die literarische Folgerung der Schrift an, daß es unmöglich ist, über Hitler eine Satire zu schreiben, weil der reale Terror des Regimes jede mögliche satirische Phantasie überbietet oder ihr zuvorkommt (cf. Quack 1976, 165ff.).

Zweitens ist das Diktum aber auch ironisch gemeint und bedeutet, daß Kraus doch auch einiges zu Hitler, seiner Ideologie und Gewaltherrschaft zu sagen hat, was er dann in dem Buch auf 300 Seiten ausführt. Es ist eine detailliert belegte Polemik gegen die Unmenschlichkeit des NS-Regimes, der Nachweis der nihilistischen Tendenz seiner Ideologie, die Beschreibung der Destruktion jeder höheren Kultur, ihres Rückfalls auf eine barbarische Vorstufe, der Umwandlung von Phrasen in blutige Taten. Damit sei wenigstens der Inhalt in den Hauptpunkten angedeutet, den Helbling in seinem abwertenden Aperçu über Kraus ganz verschweigt.

Dieser Fall aber lehrt uns ein weiteres Mal, daß Thomas Mann nicht immer die klügsten und überzeugendsten Anwälte seiner Sache und seiner Art zu schreiben gefunden hat. Damit aber teilt er das Schicksal von Karl Kraus, dessen Verehrer auch nicht immer die kompetentesten Erklärer und Ausleger seines Werkes waren.

Literatur

- Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart 1977.
- Arendt, Hannah, Heinrich Blücher: *Briefe 1936-1968*. Hg. L. Köhler. München 1999.
- Benn, Gottfried: *Prosa und Autobiographie. In der Fassung der Erstdrucke*. Hg. B. Hillebrand. Frankfurt 1984.
- Broch, Hermann: *Schriften zur Literatur 2. Theorie*. Hg. P.M. Lützeler. Frankfurt 1975.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1965.
- Haffner, Sebastian: *Geschichte eines Deutschen. Die Erinnerungen 1914-1933*. Hg. O. Pretzel. München 2002.

- Fest, Joachim C.: *Hitler. Eine Biographie*. Frankfurt 1973.
- Kraus, Karl: *Die Dritte Walpurgisnacht*. München 1967.
- Mann, Thomas: *Tagebücher 1935-1936*. Hg. Peter de Mendelssohn. Frankfurt 2003.
- : *An die gesittete Welt. Politische Schriften und Reden im Exil*. Hg. Peter de Mendelssohn. Nachwort von Hanno Helbling. Frankfurt 1986.
- Popper, Karl R.: *Ausgangspunkte. Meine intellektuelle Entwicklung*. Hamburg 1994.
- Quack, Josef: Die Schwierigkeit, Karl Kraus zu verehren. *Neue Rundschau* 87.1976.S.339-44.
- : *Bemerkungen zum Sprachverständnis von Karl Kraus*. Bonn 1976.
- : *Lesen um zu leben. Aufsätze zur Literatur*. Hamburg 2021.
- : *Zur christlichen Philosophie bei Karl Rahner*. Hamburg 2022.

© J.Quack – 14.2.2023