

Yahya Elsaghe

Hoc signo felix

Religion und Urreligion in den *Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull*

I

Obwohl sie in einer neusten Arbeit über »Theologisches in den großen Romanen Thomas Manns« ganz fehlen¹ – als ob sie nicht zu seinen größten Werken überhaupt gehörten –, legt schon das allererste Wort ihres Titels nahe, die *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* auf die Rolle hin zu befragen, die Religion darin spielt oder nicht spielt: »Bekenntnisse«, lateinisch »Confessiones« und ins Deutsche rückübersetzt »Beichte«. Aus seiner Nähe zur religiösen Literatur kann der Paratext Erwartungen wecken, denen der so überschriebene Text bei einer darauf eingestellten Lektüre zunächst durchaus zu entsprechen scheint. Und zwar entspricht er ihnen scheinbar bis zu seinem Ende, ja an seinem Ende sogar ganz besonders. Denn die letzten Kapitel des Fragments stehen »förmlich« im Zeichen des Kreuzes.

Im zweitletzten Kapitel, III.10, im Rahmen einer Konversation oder vielmehr aus deren Rahmen völlig herausfallend, hält Krull seinen großen Sermon von der Liebe an einer christlich geweihten Stätte, in einem Kloster, »Kloster Belem«. Dabei – oder, textkritisch genaugenommen, seitdem Thomas Mann den hand- und reinschriftlichen Text nachträglich um drei Wörter erweiterte – macht Krull den Ortsnamen explizit auf seine christlich-religiöse Bedeutsamkeit durchsichtig, indem er eigens noch seine Etymologie ausbuchstabiert: »Kloster Belem, *das heißt: Bethlehem*«. ²

An diesem also ohnehin schon einschlägig »heiß[enden]« Ort nun aber ist es ausgerechnet ein »Kreuzgang«, wo Krull sein Liebesevangelium verkündet. Und diese besondere und besonders nachdrückliche Lokalisierung – das Wort fällt auf einer einzigen Seite nicht weniger als fünf Mal³ – ist immerhin wichtig genug, um eine geradezu eponyme Funktion annehmen zu können. Denn in einer Szene des folgenden, des allerletzten Kapitels, in der übrigens nebenher auch Aktzeichnungen »*kreuz* und *quer*« gerissen werden, wird die ganze Konversation anhand des Orts abgerufen, an dem sie

¹ Christoph Schwöbel: Die Religion des Zauberers. Theologisches in den großen Romanen Thomas Manns, Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

² VII, 635; im Original keine Hervorhebung.

³ VII, 636.

stattfand: »unsere[] Abmachung im [...] Kreuzgang«.⁴

Hierbei steht der Ort zu dem, was Krull an ihm peroriert, nicht eben nur in einer metonymisch-äußerlichen Beziehung. Vielmehr nimmt ihn Krull selber in seine bewegte Rede als *alterum comparationis* eigens mit auf: »Sie sind wie dieser Kreuzgang...«⁵ – in Anlehnung an die bei Vitruv⁶ formulierte »Mystik[] der Verhältnismäßigkeit«,⁷ mit der Thomas Mann über Dürer⁸ bekannt war, daß nämlich die Proportionen am Bau mit denen des menschlichen Körpers übereinstimmen sollten; eine Vorstellung, der er seinerzeit *mutatis mutandis* in der modernen Physik wiederbegegnete in Form der Spekulation, daß das Körpermaß des Menschen die Mitte halte zwischen den größten Himmelskörpern und den kleinsten Bestandteilen der Materie.⁹

Zwischen »diese[]« deiktische Nennung des Kreuzgangs im zweitletzten und dessen Wiedererwähnung im allerletzten Kapitel kommt eine Szene zu stehen, während derer, an einem Sonntag, zu etlichen Malen das Kreuz geschlagen wird. Und *die* es schlägt, Maria Pia Kuckuck, trägt es hier obendrein noch in ihrem eigenen Namen; oder besser gesagt kommt es wieder in ihren Namen zu stehen:

[...] Ehrenapplaus, von dem nicht ganz klar war, ob er dem Verunglückten [scil. Stierkämpfer] oder dem Toiro galt. Er galt wahrscheinlich beiden. Maria da Cruz beteiligte sich an ihm, zwischen Händeklatschen und raschem sich Bekreuzigen wechselnd und indem sie in ihrer Sprache etwas murmelte, was eine Fürbitte für den Gestürzten sein mochte.¹⁰

Nicht nur also, daß der Doppelname »Maria Pia« hier – und nur in diesem letzten Kapitel¹¹ – auf seine erste Hälfte gekürzt wird und »Maria« nun also plötzlich ›ganz‹ den christlichsten aller Frauennamen trägt: Es mutiert hier, und wieder nur hier, auch ihr Familienname, wie er *nota bene* von einem »Antonio José«¹² auf sie kam, mit dem sie daher *ex nominibus* eine ›Heilige Familie‹ bildet. Ihr Nachname »Kuckuck«, »geborene da Cruz«, »Kuckuck-da Cruz«,¹³ regrediert hier auf ihren Mädchennamen, »da Cruz«.

⁴ VII, 658 f.; im Original keine Hervorhebung.

⁵ VII, 637.

⁶ Vgl. Vitruvius: *De Architectura Libri Decem*, hg. v. Curt Fensterbusch, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1964, S. 38.

⁷ VII, 540.

⁸ Vgl. Hans Wysling: *Narzissmus und illusionäre Existenzform. Zu den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull*, Bern: Francke 1982 (=TMS V), S. 507.

⁹ Vgl. VII, 540, mit Lincoln Barnett: *The Universe and Dr. Einstein*, New York: Sloane o. J., S. 14 f.; von Thomas Mann unterstrichen.

¹⁰ VII, 653.

¹¹ Vgl. VII, 649, 661.

¹² VII, 534; im Original keine Hervorhebung; freundlicher Hinweis von Florian Heiniger, Bern.

¹³ VII, 535, 565 f., 597; im Original keine Hervorhebung.

Und so ersetzt, beginnt der Nachname anstelle des sonst nur lächerlichen¹⁴ Tiernamens »Kuckuck« in offenbar ungleich ernsterer, »düsterer«¹⁵ Weise zu sprechen als dieser. Er spricht nun »vom Kreuz«. Er benennt damit eben genau den Signifikanten, dessen Form seine Trägerin hier in den Raum und auf ihren Körper schreibt.

Der ihre Bekreuzigungen beobachtet und rapportiert, ohne die Szene freilich ganz zu verstehen (»mochte«, »wahrscheinlich«, »nicht ganz klar«), hat natürlich seinerseits einen sprechenden Namen. Im »Glaube[n]«, »ein Vorzugskind des Himmels« zu sein,¹⁶ erklärt »Felix« Krull die »glückliche« Bedeutung seines Vornamens eigens und ausdrücklich für angemessen. Sein Taufpate dagegen, von dem er auf ihn übergang, hat den bei ihm, Felix Schimmelpreester, noch ironymischen Vornamen gewissermaßen nur zu dem Zweck erhalten, ihn an den eigentlich dazu Berufenen weiterzugeben: »Warum ich aber Felix heiße, das weiß Gott allein.«¹⁷

Felix Krull trägt indessen nicht nur einen sprechenden, sondern zugleich einen Heiligen- und Märtyrernamen. Er steht damit unter dem Patronat eines, der es in der Nachfolge Christi besonders weit brachte. Und als imitatio Christi nun läßt sich auch Krulls Lebensgeschichte lesen (wie so viele andere des Gesamtwerks und der Romangattung auch, von Tonio Kröger und Gustav von Aschenbach über Hans Castorp und Adrian Leverkühn bis zum »Erwählte[n]« und der »Betrogene[n]«, von Simplicius Simplicissimus über Wilhelm Meister bis zu Patrick Süskinds Grenouille): Sagt Felix doch an einer entscheidenden Stelle seiner Biographie von sich, er habe »den alten Adam [...] ausziehen [...] können«.¹⁸

Wie befremdlich sich solches aus der »Feder«¹⁹ eines zwar protestantischen Autors, aber katholischen Erzählers auch ausnehmen mag: Zitiert wird hier zwar Luthers *Katechismus*.²⁰ Aber mitgemeint ist selbstverständlich immer auch schon die paulinische Lehre,²¹ auf die Luther seine Formulierung stützte und die im übrigen bereits Thomas Manns nächstälterem Romanerzähler an einer ihrerseits entscheidenden Schwelle seines Lebens gleichsam zu Namen und Identität verhalf:

¹⁴ Vgl. VII, 534.

¹⁵ VII, 561, 583, 637, 660.

¹⁶ VII, 271.

¹⁷ VII, 283.

¹⁸ VII, 528.

¹⁹ VII, 265, 311, 318, 349, 380, 455, 559.

²⁰ Vgl. Martin Luther: Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar: Böhlau 1910 (Nachdruck Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1964), Bd. 30, Erste Abteilung, S. 220, 312.

²¹ Vgl. Eph 4, 24.

»...also daß in der gegürteten Tunika und dem Skapulier nicht mehr der gemeine Morhold, sondern ein verfeinerter Clemens wandelt und sich vollzogen hat, was der heilige Paul ad Ephesios mit so glücklichem Wort das ›Anziehen des neuen Menschen‹ nennt.«²²

Wenn bei Krulls *imitatio Christi* allerdings, was ja schon seine eigene Reflexion über den »Vornamen Felix«²³ und die Stimmigkeit seiner appellativischen Bedeutung vorwegnimmt, Leid und Martyrium bis zur Unkenntlichkeit zurückgenommen bleiben, so werden sie doch einer Kollateralfigur überschrieben, deren Identität Felix immerhin von früh auf annimmt. Krulls Vater, *Engelbert Krull*, in dessen Namen und Handschrift Felix alias »E. Krull« zu zeichnen pflegt, um sich vom Schulunterricht zu dispensieren,²⁴ ist nicht einfach nur das Opfer »jüdische[r]«²⁵ Bösartigkeit und einer Gesellschaft, die ihm »[h]ohnvoll«²⁶ seine Großzügig- und Leutseligkeit schlecht dankt; sondern ausdrücklich leidet er wie der Gekreuzigte (und eben etwa auch Tonio Kröger oder Gustav von Aschenbach²⁷) »seitwärts geneigten Hauptes«.²⁸

Felix Krull, der dann auch für sein Teil an einer »Rue Croix des Petits Champs« Wohnung nimmt,²⁹ passiert immerhin »irgendwo hinter« dem »Cimetière Montmartre« eine wesentliche Etappe seines Wegs »hinauf«;³⁰ und dieser scheint dabei fast zu einer Pilgerfahrt *en miniature* zu geraten. Denn als Orientierungsfixpunkt und »klares Ziel« dient ihm die oder doch eine Kirche, benannt nach einer kardinalen Reliquie,³¹ »Sacré-Cœur«.³² Dem entsprechend biegt er später in eine wieder geistlich und gottgefällig benannte »Rue des Vierges prudentes« ab.³³ Und direkt aus dieser beziehungsweise, in einer gestrichenen Variante der Handschrift, indirekt noch über eine »Rue Saint Joseph«³⁴ gelangt Krull ans Ziel seiner Anabasis, das wieder gleich mehrere biblische Namen bezeichnen. Es firmiert hier ein »Pierre Jean-Pierre, Horloger«.³⁵ Dessen auffälliger Name erhält schon dadurch eine besondere Emphase, daß er zunächst, bei der *Wegbeschreibung*, in sonst völlig unmotivierter Weise eine als solche

²² VII, 13.

²³ VII, 271.

²⁴ VII, 297.

²⁵ VII, 319.

²⁶ VII, 321.

²⁷ Vgl. 2.1, 245, 262, 286, 515.

²⁸ VII, 318.

²⁹ VII, 524; im Original keine Hervorhebung.

³⁰ VII, 408, 421; im Original keine Hervorhebung.

³¹ Vgl. Gabriele Kalmbach: Paris, Köln: Dumont 2004, S. 188.

³² VII, 408.

³³ VII, 409.

³⁴ Zitiert nach Wysling, S. 521.

³⁵ VII, 422.

gekennzeichnete Leerstelle bildet: »Wie heißt der Mann?« / »Einerlei [...]«³⁶ (Wobei die Verweigerung der Antwort diese witzigerweise insofern doch auch wieder enthält, als »der Mann« ja wirklich »Einerlei«, eben hinten und vorne, mit Vor- und Nachnamen gleich »heißt«.)

Seinem neutestamentlichen Namen gemäß befindet sich Pierre »Einerlei« Jean-Pierres Laden an einer biblisch bedeutsamen Adresse, und zwar, ausgenommen die auf gleiche Art signifikante »Rue des Vierges prudentes«, an der einzig erfundenen des ganzen Wegs. Wie ihre Fiktivität weist übrigens auch ihre Entstehungsgeschichte auf ihren hohen Symbolwert. Denn in der Handschrift hat sie eine ältere, ihrerseits erfundene ersetzt: »Dix, Rue du Croissant«.

Diese ältere Adresse nahm sich also noch vergleichsweise banal aus; abgesehen allenfalls von einer vagen Assonanz an »croix«, von der entschieden »glücklichen« Hausnummer und, den Straßennamen beim Wort genommen, von den guten Auspizien »des Zunehmenden«. Stattdessen macht Krull jetzt sein stetig »zunehmendes« Glück an einer Adresse, die ihrerseits wieder eine, aber aufgrund einer weiteren handschriftlichen Änderung nun eine andere Glückszahl enthält – »Quatre-vingt-douze« statt »Quatre-vingt-dix« –:

»Und wohin raten Sie mir, mich zu wenden?«
»Aha! Jetzt soll ich dem Schönen was schenken. Jetzt soll ich dem Pinsel aus purer Verliebtheit meine Kenntnisse gratis auf die Nase binden.«
»Wer spricht von gratis [...]«
[...]
»Quatre-vingt-douze, Rue de l'Échelle au Ciel.«
»Quatre-vingt-douze, Rue de l'Échelle au Ciel.«
»Échelle au Ciel. Kannst du nicht hören?«
»Was für ein ausgefallener Name!«
»Wenn sie doch seit hunderten von Jahren so heißt? Nimm den Namen als gutes Omen! [...]«³⁷

Der »Name!« der Straße wird wieder bereits bei der Wegbeschreibung gleich doppelt und drei-, ja vier- und fünffach beschwert: erst wieder durch seine vorläufige Leerstellung und Vorenthaltung; dann durch seine mehrfache Wiederholung; schließlich auch noch durch die expliziten Notate seiner »Ausgefallenheit« und »Ominosität«. Das biblische Bild der Himmels- oder Jakobsleiter, das Jean-Pierres Adresse seit der Änderung des Straßennamens aufgeprägt wurde, liegt auf einer und derselben Isotopieebene mit dem, was die zugleich fallengelassene »Rue Saint Joseph« vom

³⁶ VII, 409.

³⁷ VII, 407 f.

Gesamtwerk her zumindest *konnotierte*. Das Konnotat einer »Rue Saint Joseph« bestünde natürlich im Moment der Auserwähltheit und Erhöhung, wie es Thomas Mann eben in den Josephsromanen des langen und breiten ausphantasierte. Und dieses Moment wiederum ist schon in der Wegbeschreibung direkt und geradezu ›possessiv‹ auf deren Adressaten bezogen, auf Krull *ad personam*, wenn die ominöse Straße darin kürzelhaft als »*deine Échelle*«³⁸ bezeichnet wird.

Der konkrete Verlauf somit der Pariser Anabasis zeigt über die Orts- und Straßennamen an, worauf die biblischen Reminiszenzen des Romans angelegt sind. Angelegt und zugespitzt sind sie eben gerade nicht auf Passion und Märtyrertum, wie sie Krull auf seinem Weg ja räumlich in Gestalt des »Friedhof[s] Montmartre« endlich im Rücken und seit dem Opfertod seines alter ego »E. Krull« auch zeitlich schon hinter sich hat. Vielmehr ist es bei alledem um das ›felicische‹ Motiv der Erhöhung und Erhebung zu tun, wofür im ›Alten‹ Testament das Bild der Himmelsleiter steht, im ›Neuen‹ Himmelfahrt oder Ostergeschehen und wieder schon im Romantitel die Vertikalsemantik »des Hochstaplers«.

Wie aber Jakob im Traum von der Himmelsleiter nicht nur eine einsinnig »hinauf«-gerichtete Bewegung sieht; wie sein Sohn vor seiner Erhebung das ›rock bottom‹ von Zisterne und Sklaverei durchmachen muß; wie dessen Antityp erst zu den Toten hinabsteigt, bevor er an Ostern von ihnen aufersteht: so ist auch in den *Bekanntnissen des Hochstaplers* die Erhöhungsgeschichte mit einer Abwärtsbewegung dialektisch verschränkt. Krulls Lebensreise, und wieder nicht nur seine, beschreibt zunächst eine Bewegung nach »unten auf der Landkarte«³⁹ (wie etwa auch diejenige Adrian Leverkühns, Hans Castorps, Gustav von Aschenbachs, Tonio Krögers, Albrecht Van der Qualens, Paolo Hofmanns, Dr. med. Seltens oder des »Bajazzo«). Diese Abwärtsbewegung ist von Anfang an, nämlich auch dort zu einer solchen stilisiert, wo sie eigentlich ›nur‹ von Osten nach Westen läuft. So trifft Krull, als er von Frankfurt her in Paris ankommt, nicht etwa an der Gare de l'Est ein, wie auch damals zu erwarten und wie Thomas Mann aufgrund seines Quellenmaterials und seiner Anstreichungen nachweislich hätte wissen können oder wissen müssen.⁴⁰ Sondern eben gegen besseres Wissen des Autors soll Krulls Zug am »Bahnhof des Nordens«⁴¹ einlaufen; das heißt

³⁸ VII, 409; im Original keine Hervorhebung.

³⁹ 2.1, 247.

⁴⁰ Vgl. Walther Siegfried: Paris vor dem Krieg, in: Süddeutsche Monatshefte, April 1916, S. 47–76, hier S. 47.

⁴¹ VII, 390.

ganz so, als ob sein Lebensweg auch hier noch beziehungsweise schon eine Nord-Süd-Bewegung beschriebe.

›Soweit‹ sich die Vertikalbewegung seiner ›Josephsreise‹ aus dem erhaltenen Notizenkonvolut rekonstruieren läßt, hätte sie natürlich nicht zufällig bis nach Ägypten hinabführen sollen und noch weiter bis auf die südliche Hemisphäre hinunter. In den ausgeführten drei Büchern reicht sie immerhin bis nach Portugal. Aber selbst an diesem vorläufigen Endpunkt angelangt, in Lissabon, führt die Bewegung sozusagen noch vor Ort weiter nach unten. Nach »unten« führt sie nun nicht mehr »eben« nur »auf der Landkarte«; sondern sie fällt jetzt in der dritten Dimension des wirklichen Raums: Im »Museu Sciências Naturaes von Lissabon«, das Krull in Kapitel III.7 besichtigt und das er am Anfang des letzten Kapitels eigens »noch einmal« besuchen will,⁴² folgt die »Flucht« der Ausstellungsräume dem Gang der Evolution.⁴³ Die »Zimmer und Säle des Erdgeschoßes« reichen indessen vom »früheste[n] organische[n] Leben« nur bis zum »Schimpansen«.⁴⁴ Das Ziel »nicht zuletzt aber«⁴⁵ und der eigentliche ›Grund‹ des wiederholten Museumsbesuchs, »der Mensch« also befindet sich »[i]m Souterrain«, in den »Gänge[n] des Souterrains«.⁴⁶ Auf dem Weg dorthin, dort hinab, bewegt sich der Besucher demnach gegenläufig zu dem biologisch-stemmatistischen Aufstieg, den die Reihenfolge der Ausstellung repräsentiert beziehungsweise hier ikonisch zu ›repräsentieren‹ gerade aufhört. Und diese semiotische Umstellung, daß also die Exponate nun nicht mehr in ein metaphorisches, sondern in ein ironisches Verhältnis zu ihrem Standort geraten, ist dem realen oder wenigstens dem fiktiven Autor eigens noch eine ›geistvolle Einschaltung‹ wert: »›[...] so wollen wir hinabsteigen.« / ›Hinauf, wollen Sie sagen‹ [...].«⁴⁷

Solch eine Gegenläufigkeit von Vertikalbewegungen macht sogar die erste soziale oder doch die allererste Berufsidealität aus, die Krull im Lauf seiner aufstrebenden und doch auch abschüssigen Lebensgeschichte annimmt. Denn die überhaupt erste geregelte Arbeit, der er darin nachgeht, ist die eines Auf- und Abbewegers, Auf- und Abfahrers. Den Dienst als Liftboy freilich, ein Volontariat nur, quittiert Krull binnen kurzem, um beruflich ›aufzusteigen‹ und vorerst als Hilfskellner seine erste bezahlte Stellung anzutreten. Dabei scheint sich dieser erste Wechsel seiner beruflichen Identität

⁴² VII, 646. Vgl. Tb, 4.10.1951, 6.10.1951.

⁴³ VII, 573.

⁴⁴ VII, 577.

⁴⁵ VII, 646.

⁴⁶ VII, 578, 646.

⁴⁷ VII, 578.

seinerseits noch immer an das ›master narrative‹ einer *imitatio Christi* zu halten. Der soziale ›Aufstieg‹ nämlich aus dem ausdrücklich so genannten »Schacht« des Lift-Diensts wird nach dem Festkalender datiert. Krull tritt ausgerechnet »zu Ostern [...] in den Kellnerdienst über«. ⁴⁸

In dieser biblischen Datierung der beruflichen Laufbahn setzt sich eine schon viel früher einsetzende ›Lift‹-Bewegung fort. Eine solche diente schon lange zuvor dazu, Kapitel I.8, die Initiationsphase in Krulls persönlicher Entwicklung zu grundieren. Denn in dem Zusammenhang, den er mit »Das Beste« und »Die große Freude« umschreibt, sagt der ›autodiegetische‹ Erzähler von sich: »Ich [...] glaubte gen Himmel zu fahren.« ⁴⁹

Schon der lutherbiblisch anmutende Wortlaut, mit seiner bibeldeutsch altertümelnden Präposition, evoziert hier das Ende des Lukasevangeliums, wo Christus selber »gen Himmel« ›auffährt‹. ⁵⁰ Isotopisch verstärkt und vereindeutigt wird die Evokation dieser Perikope durch jene Umschreibungen des gegebenen Romanzusammenhangs als »›Das Beste‹ oder ›Die große Freude‹«: ⁵¹ Steht doch der wohl bekannteste Beleg für ›große Freude‹, *χαρὰ μεγάλη*, ⁵² im unmittelbar folgenden Bibelvers und also seinerseits im Kontext von Christi Himmelfahrt ⁵³ (während Luther mit »das Beste« zum Beispiel eine freilich weniger prominente Stelle des Philipperbriefs wiedergibt: »Daß ihr prüfen möget, was das Beste sei [...].« ⁵⁴)

Am andern Ende der erzählten Lebensgeschichte hält sich diese biblisch-religiöse Isotopie gewissermaßen sogar noch über den Schluß des Fragments hinaus, in dem ja nur mehr die ersten zwanzig Jahre erzählt sind. In Kurt Hoffmanns Verfilmung von 1957 nämlich, beziehungsweise im Drehbuch dazu, das Robert Thoeren über diesen vorläufigen Schluß hinausführte, ersteht Krull leibhaftig von den Toten und vom Tod, oder sei es auch nur von einem Scheintod. Dabei sollte man sich vielleicht vergegenwärtigen, daß an Hoffmanns Film und Thoerens Buch Erika Mann intensiv mitwirkte und somit auch Thomas Mann selber wenigstens mittelbar an dem Projekt beteiligt war (übrigens auch eine Statistenrolle darin übernommen hatte). Die filmische

⁴⁸ VII, 467.

⁴⁹ VII, 314.

⁵⁰ Luk 24, 51; Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes deutsch von Martin Luther, München: Georg Müller o. J., Bd. 4, S. 165.

⁵¹ VII, 312.

⁵² Luk 24, 52; Novum Testamentum Graece, hg. v. Kurt Aland et al., 26. Aufl., Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung 1979, S. 246.

⁵³ Vgl. Luk 24, 52; Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes deutsch von Martin Luther, Bd. 4, S. 165.

⁵⁴ Phil 1, 10; Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes deutsch von Martin Luther, Bd. 4, S. 367.

Fortsetzung des Romanfragments, in die eben auch Krulls leibhaftige Auferstehung fällt, konnte also unmöglich gegen den Willen des Autors, ja soll mit dessen ausdrücklichem placet erfolgt sein: »*Sehr* nett!«⁵⁵ Und was im übrigen Thomas Manns eigene, schriftlich dokumentierte Pläne zur Fortsetzung angeht, so gehört dazu auch noch der besondere Vorsatz, eine wesentliche Zäsur der Biographie ausgerechnet ins 34. Lebensjahr ihres Helden fallen zu lassen...

II

Damit, daß Krulls »Bekenntnisse« buchstäblich von ihrem ersten Wort an und bis zu ihrem Ende, ja gewissermaßen über ihr Ende hinaus den Mustern christlich-religiöser Narrative folgen, wäre ein Befund erst gehoben oder bestenfalls nur einmal beschrieben, jedenfalls noch nicht erklärt und erst recht nicht verstanden. Um ihn zu verstehen, müßte man allererst noch nach der Funktion fragen, die den interdiskursiven Bezügen zu Religion und Christentum zukommt. Zu bestimmen wäre, anders gefragt, das spezifische Verhältnis, in dem die »Bekenntnisse« Krulls zu den christlichen Subtexten stehen, welche darin aufgerufen sind.

Um ganz hinten, mit der geplanten Fortsetzung und also vorerst beim Unsichersten zu beginnen: Die Zäsur, die in Krulls 34. Lebensjahr fallen sollte, wäre nicht der Tod des Helden gewesen, geschweige denn sein Martyrium, sondern gleichsam das pure Gegenteil davon, ein Freudenfest und Kulminationspunkt sozusagen von Vitalität und Zukunftsgewißheit: »Heirat mit 33«.⁵⁶

In Hoffmanns Verfilmung aufersteht Krull beziehungsweise Horst Buchholz weder zum Gericht noch auch, wie schon angedeutet, von den wirklich Toten; sondern er kommt lediglich aus einem Todeszustand zurück, den er simuliert, um sich der Justiz im Gegenteil gerade zu entziehen. Und er ersteht damit natürlich auch nicht zum Ewigen Leben; sondern er erwacht nur zu einer der sehr weltlichen Existenzen, die er im Lauf seiner Kriminellenkarriere annimmt nach dem seriellen, rein additiven Erzählmuster des Schelmenromans.

Im eigentlichen Roman sodann, das heißt in dessen vollendetem ›Ersten Teil‹, kann man geradezu in actu beobachten, wie das Serialitätsprinzip der pikarischen

⁵⁵ Zitiert nach Erika Mann: Kann man Thomas Mann verfilmen?, in: Stuttgarter Zeitung, 22. Februar 1957.

⁵⁶ Zitiert nach Wysling, S. 489.

Romanstruktur und *daß* es mit dem innersten Wesen des christlichen Gedankenguts in einem unauflösbaren Konflikt liegt. Und zwar konfliktiert es auch und gerade dort mit einem Grundgedanken des Christentums, wo der Erzähler diesen Gedanken zwar verbatim, aber eben doch nur floskelhaft anzitiert: »[...] daß ich den alten Adam hatte ausziehen und in einen anderen hatte schlüpfen können, dies eigentlich war es, was mich erfüllte und beglückte.«⁵⁷

Während »den alten Adam [...] ausziehen« noch gut lutherisch gesprochen ist oder *wäre*, verstößt die zweite Hälfte des Nebensatzes formal zwar nur leicht gegen die in der ersten aufgebaute Erwartung: »und in *einen* anderen [...] schlüpfen«. Aber der Sache nach macht der unbestimmte Artikel des »anderen« die Lehre vom »alten« und vom »neuen« Adam natürlich vollständig zunichte. Diese Lehre und in eins damit das »so glückliche[] Wort« des Epheserbriefs verkommt hier zu einer hohlen *façon de parler*, die ihre theologische Substanz restlos eingebüßt hat. Sie dient hier als Allegorie eines ganz und gar weltlichen Vorgangs. Die Metamorphose vom »alten Adam [...] in einen anderen« meint hier ja schon nur nach Maßgabe dieser Formulierung bloß den Wechsel von der einen in »eine« beliebige andere Identität. Sie bezeichnet gerade keine Sublimation einer lasterhaften zu der geläuterten Existenzweise des im paulinischen wie in Luthers Sinn »neuen Menschen«.⁵⁸

In krassem Unterschied zu solch einer geistlichen Vereigentlichung der Existenz läuft Krulls Verwandlung vom »alten Adam [...] in einen anderen« sogar auf eine Entstellung des »wahren« Wesens hinaus. Sie bedeutet eine Verleugnung des »alten« und des eigentlichen Felix, oder sei es auch des halb schon umbenannten »Hermès«-»Hermès«⁵⁹ und des französisch assimilierten »Félix«⁶⁰ und endlich »Armand«⁶¹ »Kroull«⁶² (alias »Gaston« alias »François« in den frühen, alias »Fernand« in den späten Notizen⁶³): Wobei diese ersten, assimilatorisch-gallisierenden und relativ moderaten Verfremdungen des Namens gewissermaßen noch *iure sanguinis* gedeckt wären durch ein väterlich-urgroßmütterliches Erbteil, das Krull schon im allerersten Absatz seiner Bekenntnisse sicherstellt⁶⁴ und mit dem er dann spielt, als er sich auf jener

⁵⁷ VII, 528.

⁵⁸ Luther 1910, Bd. 30, Erste Abteilung, S. 220, 312.

⁵⁹ VII, 448.

⁶⁰ VII, 395, 409 f.

⁶¹ VII, 416–500, 520–522.

⁶² VII, 395, 500–519.

⁶³ Zitiert nach Wysling, S. 487; im Original keine Hervorhebung.

⁶⁴ Vgl. VII, 265 f.

Reise »aus *Frankfurt*«⁶⁵ nach Paris als ›halber‹ Franzose⁶⁶ und andeutungsweise als Elsässer oder Lothringer ausgibt (respektive, später, nach jener in den Notizen erwogenen Variante »François«, schlechtweg als ›der Franke‹).

Ausgerechnet in dem Handlungszusammenhang nun aber, in dem er das Wort vom alten und vom neuen Adam bemüht und eben strapaziert, maßt sich Krull oder Kroull erstmals wirklich eine ganz »andere[]« Identität an. Er begeht damit seine erste strafbare Hochstapelei, eine Serie von Urkundenfälschungen. Und diese dienen, theologisch gesehen, einem durch und durch sündigen Zweck. Denn als vorgeblicher Marquis de Venosta hilft Krull dem, dessen Identität er so annimmt, Vater und Mutter hinters Licht zu führen. Er leistet Beihilfe zu einem schweren Verstoß gegen das Vierte Gebot (Lutherscher Zählung) – wie es übrigens auch der Erzähler Krull an Ehrerbietung wenn nicht seinem Vater, so doch seiner Mutter gegenüber *coram publico* so ziemlich fehlen läßt: »eine unscheinbare Frau von wenig hervorragenden Geistesgaben«, deren »menschliche[] Schwäche« und »dumpfe Vergnügungssucht« der »Anmut [...] entbehrte«.⁶⁷

Im Gefolge sodann der geleisteten Beihilfe zur Sünde verletzt der falsche Marquis und »andere[]« Adam auch und vollends selber das Gesetz des Dekalogs. Auf ihrerseits besonders unverfrorene Art und Weise, und das bildet auch noch den euphorisch-furiosen Abschluß des Romanfragments – »Holé! Hohe! Ahé!«⁶⁸ –, verstößt er gegen das Sechste und das Zehnte Gebot zugleich. Denn er schläft ja mit dem ›Weib‹ seines wohlmeinenden Gastgebers und väterlichen Mentors, indem er die Drohung des Nachnamens »Kuckuck« gleichsam wahr macht, dessen anzüglichen Hintersinn Thomas Mann nach Ausweis einer auf die *Amphitryon*-Figur gemünzten Essay-Stelle⁶⁹ kennen mußte. (Und andererseits dürfte er auch die Beziehung bemerkt, wenn nicht intendiert haben, die zwischen »Dom Antonio José's«⁷⁰ Doppel- und dem Mädchennamen seiner, Thomas Manns, Mutter besteht, geborener da Silva Bruhns: War doch der bekannteste oder einzig bekanntere Träger dieses Familiennamens der portugiesische Komödiendichter Antonio José da Silva, zu dessen »bedeutendsten [...]

⁶⁵ VII, 402; im Original keine Hervorhebung.

⁶⁶ VII, 389.

⁶⁷ VII, 276 f.

⁶⁸ VII, 661.

⁶⁹ IX, 202.

⁷⁰ VII, 661.

Stücke[n]«⁷¹ im übrigen ein *Amphitryon* zählte.⁷²)

Überhaupt mißachtet Krull von früh auf und konsequent (oder doch bis »33«) »das Sakrament der christlichen Ehe«, mit dem die Kirche »dem Teufel die fleischliche Vermischung weggepatscht haben« will.⁷³ Und ganz anders als es der Titel seiner *Bekenntnisse* erwarten lassen könnte, folgt er dabei gerade nicht, auch nicht ansatzweise dem Dreischritt von Reue, Beichte, Buße. Nur schon von Reue berührt ihn nie je auch nur der allerleiseste Anflug. »Eklatant« deutlich wird das sinnigerweise gerade an der Stelle, wo er »im bisherigen Verlauf [s]einer Bekenntnisse« dieses Titelwort erstmals und gleich zweimal wiederaufgreift: »Jedoch zu meinem Bekenntnis!«⁷⁴ Sein immer rein bleibendes Gewissen zeigt sich in jenem Kapitel I.8, bei dem »Bekenntnis« aus dem Umkreis »Des Besten« und »Der großen Freude«, mit eben buchstäblich himmelschreiender Deutlichkeit: »Ich schrie und glaubte gen Himmel zu fahren.«

Die »gegläubte« Himmelfahrt beziehungsweise das, was der Erzähler mit dieser religiösen Metaphorik belegt, resultiert aus einem quasi halben Ehebruch – denn die »Mitfahrerin« Genovefa ist immerhin verlobt (wie ihre Namenspatronin eines tatsächlichen Ehebruchs bezichtigt wurde⁷⁵) –; und auf jeden Fall bezeichnet »Himmelfahrt« hier den Höhepunkt einer q.e.d. vollkommen unbereuten Todsünde. Die Himmelfahrt als Metapher meint keine Transzendenz aus der irdischen Existenz mehr, sondern im Gegenteil deren immanente Erfüllung im gleichzeitigen Orgasmus. Und die Euphemismen, in die Krull diesen hüllt, »Das Beste« und »Die große Freude«, beziehen sich damit nur noch auf rein Physisches, Fleischliches, Weltliches – trotz der biblischen Konnotation dieser Formeln und, man kann kaum sagen: »unbeschadet« ihrer Evokationen der Heiligen Schrift, die Krull in seiner promisken und später mutmaßlich sogar auch bisexuellen Erotik sozusagen allzu wörtlich nimmt: »Prüfet aber alles und das Gute behaltet.«⁷⁶

Denselben oder einen sehr ähnlichen Substitutionsvorgang, die Ersetzung also des geistlichen »Besten« durch ein ganz und gar weltliches »Gut«, kann man etwa auch dort ausmachen, wo Krull solches Gut in einer Weise »behält«, die eigentlich der Rechts-

⁷¹ Meyers Großes Konversations-Lexikon. Ein Nachschlagewerk des allgemeinen Wissens, Bd. 15, 5. Aufl., Leipzig und Wien: Bibliographisches Institut 1897, S. 1035 f., s. v. »Silva«.

⁷² Vgl. Yahya Elsaghe: Die imaginäre Nation. Thomas Mann und das »Deutsche«, München: Fink 2000, S. 324.

⁷³ 10.1, 272.

⁷⁴ VII, 311.

⁷⁵ Vgl. Konrad Kunze: Genovefa von Brabant, in: Burghart Wachinger (Hg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, 2. Aufl., Berlin, New York: de Gruyter 2004, Bd. 11, Sp. 512 f.

⁷⁶ 1. Thess 5, 21; Die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes deutsch von Martin Luther, Bd. 4, S. 385.

verfolgung unterliegen müßte, und es ebenso unrechtmäßig gegen das Startkapital seiner Hochstaplerkarriere eintauscht. Die Bewegung, die er zu diesem Ende im Stadtbild von Paris beschreibt, verläuft wie gesehen nicht nur räumlich konkret ziemlich steil aufwärts, sondern ihrerseits, nach der Suggestion des Straßennamens »Échelle au Ciel«, wieder schnurstracks »gen Himmel«. Nur gilt der scheinbar so fromm »hinauf«-orientierte Weg eben weder dem Seelenheil noch sonstwelchen geistlich-spirituellen, dafür aber handfest materiellen und kriminellen Zwecken. Der »Himmelsleiter« entlang führt er zu einem Hehler und »Halsabschneider«. ⁷⁷ Und dieser, übrigens auch von »unerfreuliche[m]« ⁷⁸ Äußeren, macht seinem doppelt und dreifach geheiligten Namen, dem Namen des liebsten beziehungsweise des kirchengeschichtlich wichtigsten Jüngers, durchaus keine Ehre.

Wie bei den Ortsangaben der Wegbeschreibung religiös motivierte Straßen-, Gebäude- und Geschäftsnamen ihre ursprüngliche Besetzung an weltliche Inhalte abzutreten haben, so büßen auch bei den Fixierungen der Zeit die Wochen- und Feiertage ihrerseits ihren liturgischen Sinn zugunsten eines profanen ein. Hierbei ist allerdings auch nur schon bezeichnend, wie spärlich Krull kirchenkalendrische Datierungen vom Typus »zu Michaeli« ⁷⁹ überhaupt vornimmt. Gewisse Feiertage und Festperioden, Pfingsten etwa oder selbst Weihnachten, kann er bei seiner Lebensbeschreibung, auch und gerade in den Kindheitskapiteln, sogar gänzlich übergehen; und das obwohl eine Gelegenheit, insbesondere eine »Weihnacht« eigens zu erwähnen, in den Notizen ausdrücklich vorgemerkt war. ⁸⁰

Man kann in Krulls *Bekenntnissen* förmlich dabei zusehen, wie das Kirchenjahr und sein Festkalender verdrängt werden durch weltliche Formen von Zeitmaß und Gedächtniskultur. Diese sind symptomatisch für das neunzehnte, das heißt das Jahrhundert der Nationalstaaten und der Nationalismen, dem der fiktive wie der reale Autor der *Bekenntnisse* entstammt. Deren Fixpunkte und Zäsuren datiert ihr Autor eben deutlich weniger nach dem Kirchenkalender als vielmehr und viel lieber nach nationalgeschichtlich relevanten Ereignissen beziehungsweise nach deren kollektiven Kommemorationen.

Geboren ist Krull freilich an einem Sonntag oder, im genauen Wortlaut und mit der genauen Interpunktion seiner *Bekenntnisse*, die das Gewicht dieser Information a

⁷⁷ VII, 408.

⁷⁸ VII, 422.

⁷⁹ VII, 385.

⁸⁰ Zitiert nach Wysling, S. 489.

limine herabspielen: » – einem Sonntage *übrigens* – «.⁸¹ Indessen gewinnt er diesem Datum nirgends eine geistliche Bedeutung ab; sondern bedeutsam ist es für ihn, anders als für den strenggläubigen Jean Buddenbrook bei der Geburt seiner Tochter Clara,⁸² allein aufgrund des »Aberglauben[s]« oder doch der rein weltlichen Vorstellung vom »Sonntagskind«.⁸³ Und vor allem bezieht er den Sonntag seiner Geburt annalistisch auf ein, auf *das* Datum der deutschen Nationalgeschichte zurück, das früher einmal mit seinem Geburtsjahr sogar vollends hätte zusammenfallen sollen: »wenige Jahre nur nach der glorreichen Gründung des Deutschen Reiches«.⁸⁴

Bei seiner Emigration nach Frankreich sodann, sofern man bei einer »[à] peu près«, »à demi«, »[à] moitié«⁸⁵ französischen Identität von Emigration überhaupt sprechen kann, wird auf der ersten Fahrt durch Paris noch vor der ersten monastisch-geistlichen Station ein politisches Datum fixiert, wieder ein Gründungstag, die Gründung der Dritten Republik: »Rue du Quatre Septembre«, »Boulevard des Capucines«.⁸⁶ Auf solche Weise geraten weltliche und religiös inspirierte Ortsnamen dann auch wieder auf dem Weg zur »Himmelsleiter« durcheinander – weil der zwischendurch der »Rue Damrémont in der Richtung auf den Boulevard Ney«⁸⁷ entlangführt –, vor allem aber bei der Lokalisation der Szene, in der sich Krulls weiteres Schicksal entscheidet und sein eigentliches Hochstaplerleben seine erste konkrete Gestalt anzunehmen beginnt: »Grand-Hôtel des Ambassadeurs [...] Boulevard Saint Germain [...] Place de la Concorde [...] Madeleine-Tempel [...] Eiffelturm«.⁸⁸ Dabei ist nicht etwa der heilige Germanicus oder der »Tempel« der Maria Magdalena mit quasi numinosen Weihen bedacht. Sondern diese sind, in signifikantem Gegensatz zu seinem babylonischen Vorgänger, dem Eiffelturm überschrieben. Und dessen Bau wiederum wird zu solchem Zweck auch nicht einfach auf ein »Jahr des Herrn« datiert, sondern auf ein im vollsten Wortsinn »weltliches« Ereignis, das also *sensu strictissimo* nicht mehr *anno Domini* stattfand: »das Wunderwerk der Weltausstellung von 1889«.⁸⁹

Die Szene selbst, die sich vor dieser weltlichen Kulisse abspielt, wird ihrerseits auf ein nationalgeschichtliches, auf das französische Gründungsdatum schlechthin

⁸¹ VII, 269; im Original keine Hervorhebung.

⁸² I.1, 52 f. Vgl. Yahya Elsaygh: Thomas Mann und die kleinen Unterschiede. Zur erzählerischen Imagination des »Anderen«, Köln: Böhlau 2004 (=Literatur – Kultur – Geschlecht, Große Reihe, Bd. 27), S. 149 f.

⁸³ VII, 271.

⁸⁴ VII, 266.

⁸⁵ VII, 389.

⁸⁶ VII, 392.

⁸⁷ VII, 409.

⁸⁸ VII, 499.

⁸⁹ VII, 499; im Original keine Hervorhebung.

bezogen: »Es war ein Juli-Abend noch vor dem Nationalfeiertag [...].«⁹⁰ Und der hier erst ausgeheckte Wechsel in die »andere[]« Identität oder jedenfalls das Ende der »alten« Existenz fällt dann wieder auf das Datum eines Nationalfeiertags, das Thomas Mann seinerzeit als solches bekannt sein *mußte* – daran lassen die einschlägigen Tagebucheinträge schon der Dreißiger-, geschweige denn der Fünfzigerjahre nicht den allergeringsten Zweifel⁹¹ –: »[...] am 1. August den Dienst im Saint James and Albany zu quittieren.«⁹²

Übrigens ließe sich ein solches Syndrom von französischem und schweizerischem Nationalfeiertag sowohl textimmanent als auch konzeptionsgeschichtlich durchaus anschließen. Denn textimmanent entspräche es einer ambivalenten Identität des Patrons, unter dem Krull seine Hotelkarriere antritt und durchläuft. Der Hoteldirektor Isaak Stürzli, schon seinem Geschlechts-, vielleicht auch seinem Vornamen⁹³ und dann ebenso seinem »gefärbte[n] Deutsch« nach ein Schweizer, ist zugleich »ja längst« Franzose geworden.⁹⁴ Und konzeptionsgeschichtlich scheint in Stürzlis doppelter oder ›hybrider‹ Identität wie gegebenenfalls eben auch in der Verdoppelung des nationalen Feiertagsdatums ein früher Plan gleichsam fossilisiert zu sein, Felix Krulls Hotelierkarriere nicht in Paris ablaufen zu lassen, sondern in Zürich, der Stadt, deren Ortsheiliger sein Namenspatron ist: »Ist Kellner bei Baur au Lac?«⁹⁵

Wie dem auch sei und ob Krulls Kündigungstermin nun wirklich mit der Schweizer Nationalgeschichte zu tun hat oder doch nur mit der habituellen Bedeutung, die dem Monatsersten im modernen Berufs- und Geschäftsleben zukommt und die natürlich auch so noch und an sich schon zu erkennen gäbe, daß und wie gründlich die rein profane Zeitmessung mit ihren bequemen, aber völlig arbiträren und sinnleeren Fixdaten sich gegen den Kirchenkalender durchzusetzen vermochte –: Das einzige Fest dieses Kalenders jedenfalls, das Krull überhaupt erwähnt, fällt wie gesehen mit dem wesentlichen Schritt zusammen, den er auf seiner Hotellaufbahn noch tun kann, bevor er sie zum 1. August ›for good‹ aufgibt.

Die Koinzidenz von Ostern und Beförderung ist doch wohl viel zu stimmig, um den eigentlichen Sinn des Festdatums hier nicht zu reaktivieren, und sei es auch

⁹⁰ VII, 499.

⁹¹ Vgl. Tb, 1.8.1934, 1.8.1935, 1.8.1936, 1.8.1937, 1.8.1938, 1.8.1950, 2.8.1952, 1.8.1953, 1.8.1954.

⁹² VII, 524.

⁹³ Vgl. Jean-Jacques Rousseau: *Les Confessions*, in: ders.: *Œuvres complètes*, hg. v. Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Bd. 1, o. O.: Gallimard 1959, S. 1–656, hier S. 6; zu Thomas Manns Kenntnis der *Confessions* 21, 290 (17.7.1904), 296 (19.8.1904), 300 (28.8.1904); IX, 67 f., 73, 291; XII, 18; XIII, 252, 254, 256; Wysling, S. 57–59.

⁹⁴ VII, 411, 413.

⁹⁵ Notb II, 184.

unterhalb der Bewußtseinsschwelle. Nur wird dieser Sinn hier im Zug seiner Vergegenwärtigung weniger wiedereingesetzt als vielmehr ramponiert, wenn nicht auf fast schon blasphemische Weise herabgewürdigt. Wenn Krulls Erlösung vom Liftboy-Volontariat und seine Erhebung aus dessen »Schacht« auch noch so hübsch mit dem Ostergeschehen korrespondieren, so kann solch eine witzige Korrespondenz von Festdatum und Handlungsmoment eben doch nicht ganz den Unterschied verdecken, ja müßte sie eigentlich den prinzipiellen Unterschied desto schärfer hervortreiben, der zwischen dem aufgerufenen Ereignis der Heilsgeschichte und dem darauf datierten Moment der erzählten Biographie besteht. Die Erlösung der Mensch- oder mindestens der Christenheit vom Tod steht natürlich in einem geradezu grotesken und bizarren Mißverhältnis zu dem individuellen und völlig beliebigen Beispiel für die klein- oder auch »feinbürgerliche[]«⁹⁶ »upward mobility«, dem vergleichsweise minimalen Avancement eines »doch ganz gemeinen Domestikenjungen«⁹⁷ zu einem besseren Küchengehilfen.

Aber auch ungeachtet der Beschädigung, die die Aura und Würde des Osterfests durch eine solche Datierung erleiden kann, erfolgt dessen Integration hier sozusagen verspätet. Bei aller ja grundsätzlich doch gegebenen Analogie von Auferstehung und Beförderung kommt sie an dieser Stelle des Dritten Buchs zu spät, als daß man sie noch metaphorisch lesen dürfte und nicht ironisch lesen müßte. Denn sieht man einmal davon ab, daß er zu dem betreffenden Datum auch den ihm so verhaßten Schulbesuch einstellt, ist das »Osterfest«⁹⁸ und zwar in engstem Zusammenhang mit dieser »Erlösung« von der Schule, in Krulls Leben von früh auf, seit dem Ersten Buch nämlich, negativ besetzt. Um Ostern erfolgte der Bankrott seines Vaters, der sich in dessen Folge das Leben nahm, also seinerseits, trotz seiner christushaften Leidenspose, eine nach orthodoxer Lehre unvergebbare⁹⁹ Sünde beging, ohne daß der Erzähler dies übrigens im geringsten verurteilte.¹⁰⁰

Wird also am Anfang der *Bekenntnisse* das freudige Geschehen, woran das Osterfest erinnert, durch ein katastrophales Ereignis überschrieben, so kommt am Ende

⁹⁶ VII, 265.

⁹⁷ VII, 443.

⁹⁸ VII, 319.

⁹⁹ Vgl. H. Saenger: [Artikel:] Selbstmord, in: Kurt Galling (Hg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3. Aufl., Bd. 5, Tübingen: J. C. B. Mohr 1961, Sp. 1675–1679, hier Sp. 1677; Karl Hoheisel et al.: [Artikel:] Suizid, in: Hans Dieter Betz et al. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. Aufl., Bd. 7, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, Sp. 1849–1857, hier Sp. 1852 f.

¹⁰⁰ Vgl. VII, 319–321.

umgekehrt das christliche Symbol des Leidens und des Todes in Kontexte zu stehen, die mit dieser karfreitäglichen Symbolik wenig oder gar nichts gemeinsam zu haben scheinen. Das Kreuzsymbol erscheint in den letzten Kapiteln nämlich ohne Ausnahme in manifest sexuellen Kontexten. Es erscheint erst am Ort und als Motiv einer Suada, mit der Krull die Tochter Kuckuck zu verführen beginnt; dann im Zusammenhang mit dem Ehebruch, den er mit der Mutter Kuckuck begeht.

Dieser Ehebruch realisiert obendrein nicht nur jenen verfänglichen Doppelsinn, den der Zuname des gehörnten Eheherrn und Familienvaters unweigerlich mit sich führt – daß Professor Kuckuck mit den Worten des *Amphitryon*-Essays »ohne Zweifel ein Cocu ist«¹⁰¹ –: Sondern sehr weit darüber hinaus und auf schlechterdings häretische Art und Weise aktualisiert der im Zeichen des Kreuzes begangene oder doch angebahnte Ehebruch eine notorische Assoziation des Vornamens »José«, die Theologie und Kirche vergebens zu unterbinden und zu unterdrücken versuchten.¹⁰² Krulls und »Maria's«¹⁰³ außereheliche Affaire provoziert den Spott und Hohn, den die Gestalt und eben auch der Name des heiligen Joseph seit alters herausfordern kann (wie er denn, trotz seiner alttestamentlichen Konnotiertheit und obwohl eine »Rue Saint Joseph« in solcher Konnotiertheit aufs schönste hierher gepaßt hätte, endlich doch aus der Pariser Glücksbahn des Helden herausgehalten blieb).

Und wenn der Stierkampf, während dessen »Dom Antonio José's« Name also gleichsam ad malam partem in Erfüllung zu gehen beginnt, an einem Sonntag stattfindet oder wenn in eins damit auf ausgerechnet diesen Wochentag auch die Kreuze fallen, die »Maria da Cruz« hier schlägt, dann steht das seinerseits wieder ausdrücklich in keiner Beziehung zur liturgischen Bedeutung des Datums. Vielmehr ist dessen Besonderheit wieder rein säkular motiviert. An dem Feiertag wird lediglich »dem« Individuum gehuldigt und weltlicher Macht, einem Prinzen Luiz-Pedro. Und der hat noch nicht einmal an dem betreffenden Sonntag, sondern bloß am Samstag davor Geburtstag. Aber er darf dessen öffentlicher Feier schlankerhand und übergreifig gleich auch noch »den morgigen Sonntag«¹⁰⁴ zuschlagen. (So hat sich Thomas Mann im übrigen eigens und mehrfach notiert, daß auch der »Hochst.«¹⁰⁵ selber, statt gut katholisch seinen

¹⁰¹ IX, 202.

¹⁰² Vgl. Albrecht Koschorke: Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch, Frankfurt/Main: Fischer 2000, S. 30–35.

¹⁰³ VII, 649.

¹⁰⁴ VII, 646.

¹⁰⁵ Notb II, 317.

Namenstag zu begehen, seine Individualität in dieser säkularen, wenig demütigen und theologisch von jeher kontroversen Form¹⁰⁶ zelebriert: »Er feiert sehr seinen Geburtstag.«¹⁰⁷)

III

Felix Krull schreibt demnach keineswegs die religiöse Konfessionsliteratur fort. Vielmehr partizipiert er an der neuzeitlichen Geschichte ihrer permanenten Verweltlichung, wie sie über Jean-Jacques Rousseaus *Confessions* zu Goethes *Dichtung und Wahrheit* führt (einem für den *Krull*-Roman nicht unwichtigen Subtext,¹⁰⁸ bis in sprachliche Details und die ironisch-antiquiert geistlichen Zeitangaben des Typs »zu Michaeli« hinein¹⁰⁹). Der Bezug, den Krulls »Bekenntnisse« vom ersten Wort an auf die christliche Religion nehmen, um ihn dann immer wieder von neuem zu inserieren, läuft somit gerade *nicht* auf deren Beglaubigung hinaus, sondern auf eine Travestie und gründliche Demontage. Gattungs-, aber auch geistesgeschichtlich ist das *Krull*-Fragment hierin Teil und Ausdruck einer langen Entwicklung, deren Lineaturen sich vom *Wilhelm Meister* über Süskinds Bildungs- und Kriminalroman bis ins Kino der Gegenwart nachziehen ließen. Es gehört zu dem Säkularisationsprozeß, in dessen Verlauf religiöse Narrative pro forma aufgenommen, aber in ganz andere Erzählzusammenhänge gestellt und sukzessiv mit weltlichen Inhalten versehen werden.

So verstanden, deckt sich der Befund sehr genau mit dem, was sich auch ex negativo, ex negativis aus dem Fragment ergibt: In Krulls Leben spielen ja Kirche und Religion von früh auf so gut wie gar keine Rolle. Nur Mutter und Schwester, der kulturkämpferisch-misogynen Topik gemäß,¹¹⁰ sind »eifrige Katholikinnen«, aber auch sie nur »der Leute wegen und aus [...] Bigotterie«.¹¹¹ Die Kirche wird im zweiten der drei Bücher überhaupt erst erwähnt – und hätte offenbar in der projektierten Fortsetzung pikanterweise auch nur noch in den Gefängniskapiteln vorkommen sollen –: Und der Erzähler versäumt bei diesem allerersten dafür geeigneten Anlaß nicht klarzustellen,

¹⁰⁶ Wilhelm Geerlings: [Artikel:] Geburtstag, in: Hans Dieter Betz et al. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. Aufl., Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck 2000, Sp. 523.

¹⁰⁷ Zitiert nach Wysling, S. 473.

¹⁰⁸ Vgl. Wysling, S. 171–176.

¹⁰⁹ Vgl. Thomas Sprecher: Felix Krull und Goethe. Thomas Manns »Bekenntnisse« als Parodie auf »Dichtung und Wahrheit«, Bern et al.: Lang 1985 (=Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Bd. 841), S. 315, Anm. 38.

¹¹⁰ Vgl. Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte. 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist, München: Beck 1990, S. 437.

¹¹¹ VII, 324.

daß er sich um den »geistlichen Segen« für seinen Vater nur aus rein äußeren Gründen bemühte, wegen seiner »von Natur« konservativen Gesinnung, seines »erhaltenden Sinnes« und aus nur eben »freie[r] Anhänglichkeit«, wie er sie ganz allgemein »wohltuend überlieferten Formen [...] bewahrt habe«. ¹¹² Ansonsten sei seine »Moral« ganz »frei[]« »von kanonischen Lehrmeinungen«. ¹¹³ Aus Anlaß also eines ordentlichen Begräbnisses für einen Selbstmörder erweist sich die Kirche dann prompt als opportunistisch bis korrupt, in der auch körperhygienisch ¹¹⁴ anrühigen Gestalt des Geistlichen Rats Chateau, deren immer tiefere Herabwürdigung man in der Handschrift förmlich mitverfolgen kann. ¹¹⁵

Krulls wenig christlichen Kindheits- und Teenager-Jahren entspricht durchaus seine weitere Lebensgeschichte, soweit sie im Fragment noch erzählt und aus den Notizen rekonstruierbar ist; so zum Beispiel allein schon die »verdammte[] Reise«, ¹¹⁶ die er an Louis de Venostas Statt machen darf. Nicht nur daß »[e]ine Bildungsreise, wie sie im Buche steht«, ¹¹⁷ bereits als solche und für sich genommen wieder ein Säkularisationsphänomen wäre, ein neuzeitliches Säkularisat der christlichen Pilgerfahrt; ¹¹⁸ und daß Krull bei seiner profanen »Inspektion dieses Sternes« ¹¹⁹ faktisch das christliche Abendland ziemlich schnell hätte verlassen sollen: Auch im vollendeten ›Teil‹ der *Bekenntnisse* schon, noch bevor er sich einschiff, führt seine »Inspektionsfahrt« ¹²⁰ gewissermaßen aus der Ökumene hinaus.

Das christliche Europa beginnt hier sozusagen schon in Portugal aufzuhören. Schon auf der Fahrt nach Lissabon, in einem ethnographischen Exkurs über die »Rassenmischung« der »Bewohnerschaft«, worin Kuckuck auf die besondere Geschichte, vor allem auch auf die mittelalterliche »Vergangenheit« der Stadt und des Lands anspielt, kommt Portugal virtuell bereits außerhalb des christlichen Territoriums zu liegen: »afrikanisch[]«, »arabisch[]«, »arabisch-maurisch[]«, »maurisch-berberisch[]«; »Phönizier, Karthager«, »die Araber, die Mauren«; »einen netten

¹¹² VII, 324; im Original keine Hervorhebung.

¹¹³ VII, 324.

¹¹⁴ Vgl. David Blackburn: Volksfrömmigkeit und Fortschrittsglaube im Kulturkampf, Stuttgart: Franz Steiner 1988 (=Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge, Nr. 81), S. 20.

¹¹⁵ Vgl. Elsaghe 2004, S. 102–114.

¹¹⁶ VII, 507.

¹¹⁷ VII, 517.

¹¹⁸ Vgl. Rüdiger Hachtmann: Tourismus-Geschichte, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007 (=Grundkurs Neue Geschichte), S. 39; Norbert Ohler: [Artikel:] Reise, Reisebeschreibungen, in: Lexikon des Mittelalters, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2003, Bd. 7, Sp. 672–674, hier Sp. 673, s. v. ›Westen‹; Horst W. Opaschowski: Tourismus, 3. Aufl., Leske + Budrich 2002 (=Freizeit- und Tourismusstudien, Bd. 11), S. 29–56.

¹¹⁹ VII, 531.

¹²⁰ VII, 534.

Zuschuß von Negerblut nicht zu vergessen«. ¹²¹

In Lissabon angekommen, wird Krull sodann bald einmal Gelegenheit erhalten, solche Vokabeln getreulich zu repetieren und so ihre außereuropäisch-orientalische Isotopieebene wiederaufzurollen. Und diese erfaßt hier sogar noch den konkreten ›Standpunkt‹, von dem aus Krull sie ausbreitet. Denn die Königsaudienz, die ihm die Gelegenheit dazu bietet, findet auf »einem *Perserteppich* von Riesenformat« statt; wie man sich im übrigen schon seinen und Madame Houpflés Ehebruch in Paris auf solch einem »große[n] *Perserteppich*« vorzustellen hat (mit dem Thomas Mann in der Handschrift einen »weiche[n], blaue[n] Bodenbelag« ersetzte). ¹²²

Um seine Lebensgeschichte zu erzählen, die sich also als eine konsistente Sequenz von gebrochenen Geboten darstellt, braucht Krull denn auch kein einziges Mal ernstlich auf das zentrale Nomen des christlich-religiösen Wortfelds zurückzugreifen; oder doch nur einmal, in der älteren Hälfte des Romanfragments und in einem syntaktischen Zusammenhang – »ein allgemeines, von Gott selbst der Menschennatur eingepflanztes Bedürfnis« ¹²³ –, in dem das sonst an ›Gottes‹ Statt verwandte Substantiv schon vergeben ist an die »*Menschennatur*«. Und ganz ausnahmslos tritt »die Natur« in der zweiten, jüngeren Romanhälfte an die Stelle ›Gottes‹, besonders augen- und ›natürlich‹ nicht zufällig in der Lektion, die Krull im ›Nachtzug nach Lissabon‹ von Professor Kuckuck bekommt: »Immer, wenn die Natur uns gaukelnd im Unorganischen das Organische vortäusche [...], wolle sie uns lehren [...]; ¹²⁴ »vermöge der einen Idee, die die Natur in anfänglichen Zeiten faßte und mit der zu arbeiten sie bis hin zum Menschen nicht abgelassen hat«; ¹²⁵ und so weiter, und so fort.

In solchen Äußerungen des modernen Wissenschaftlers hat das ›Buch der Natur‹ die Autorität des *liber scripturae* vollständig verdrängt; so zwar, daß die Spuren des alten und langwierigen Verdrängungsvorgangs daran noch erkennbar bleiben. Denn zu wiederholten Malen nimmt Kuckuck auf die Heilige Schrift Bezug. Seine Bezugnahmen sind freilich keine polemischen – oder besser gesagt keine polemischen *mehr*, noch *nicht einmal* polemische. Sondern sie erfolgen wohlwollend-ironisch oder mitleidig-herablassend aus dem Vollgefühl einer mittlerweile bestens konsolidierten Überlegenheit heraus.

¹²¹ VII, 531–533.

¹²² VII, 607 f., 437; im Original keine Hervorhebung; freundliche Hinweise von Florian Heiniger, Bern.

¹²³ VII, 294.

¹²⁴ VII, 545.

¹²⁵ VII, 539.

Allerdings ist diese Überlegenheit hier massiven Anachronismen geschuldet. Kuckucks Erkenntnisstand ist übergebühlich hoch. Sein Wissensvorsprung gegenüber der religiösen Überlieferung ist erheblich weiter, als er zur erzählten Zeit, August 1895, tatsächlich hätte sein können. Das verrät schon das Wort von den »drei Urzeugungen«,¹²⁶ nach denen Kuckuck seine Lektion strukturiert. Thomas Mann hat das an sich freilich ältere Wort sehr wahrscheinlich einem erst 1915 erschienenen Buch entnommen, der *Allgemeinen Biologie* von Paul Kammerer¹²⁷ – wobei sich Kammerer wiederholt auf die »beachtenswerte[n] Anregungen« eines gewissen »Kuckuck, M.« bezog¹²⁸ –; vielleicht auch aus der fünften Auflage¹²⁹ von Oscar Hertwigs *Allgemeiner Biologie*, 1920;¹³⁰ oder gar aus Maurice Maeterlincks *Geheimnissen des Weltalls* von 1930.¹³¹ Und was Kuckuck konkret über dieses »Weltall« zu dozieren weiß oder auch über das »untersichtige[] Atom«¹³² und seine materiell-immateriellen Beschaffenheiten, stammt aus einer noch jüngeren, gut und gerne ein halbes Jahrhundert zu jungen Quelle. Sie führt schon in ihrem Titel den Namen eines Physikers, der sich erst ein Jahrzehnt nach der erzählten Zeit diesen seinen Namen zu machen begann: Lincoln Barnett, *The Universe and Dr. Einstein*, 1948.

Von einer also ganz ungebührlich überhöhten Superiorität der modernen Wissenschaft hinab macht sich Kuckuck über »die Religion« und ihre naiven Begriffe lustig, über »das« eigens noch zwischen Anführungszeichen gesetzte »Fleisch« zum Beispiel.¹³³ Wiederholt mokiert er sich insbesondere, im Zusammenhang mit der Evolution, das heißt der zweiten und dritten der »drei Urzeugungen« (der »Erweckung des Lebens aus dem Sein« und der »Geburt des Menschen«¹³⁴), über die Zeitdimensionen der »biblische[n] Genesis«. ¹³⁵ Er reflektiert damit die entscheidende Rolle, die der Evolutionsbiologie im Streit von Religion und Naturwissenschaft zufiel: »[N]ach bloßen zweihundertfünfzig weiteren Jahrillionen«, so Kuckuck nach einer wieder hoffnungslos anachronistischen Quelle, einem Fachartikel aus der *Revue suisse*

¹²⁶ VII, 542.

¹²⁷ Paul Kammerer: *Allgemeine Biologie*, Stuttgart und Berlin: Deutsche Verlags-Anstalt 1915, S. 15–29; mit An- und Unterstreichungen Thomas Manns.

¹²⁸ Kammerer, S. 28 f., 51.

¹²⁹ Vgl. 5.2, 221.

¹³⁰ Oscar Hertwig: *Allgemeine Biologie*, 5. Aufl., Jena: Gustav Fischer 1920, S. 263–269.

¹³¹ Maurice Maeterlinck: *Geheimnisse des Weltalls*, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1930, S. 8.

¹³² VII, 546.

¹³³ VII, 539.

¹³⁴ VII, 542.

¹³⁵ VII, 537.

de zoologie, Jahrgang 1951,¹³⁶ sei »die ganze Arche Noah einschließlich der Reptilien da« gewesen, »nur die Vögel und Säugetiere standen noch aus.«¹³⁷

Die Genesis habe zwar »vollkommen recht«, im Menschen das Ziel der Evolution zu sehen.¹³⁸ (Diese anthropozentrische pièce de résistance und Schwundstufe sozusagen des teleologischen Gottesbeweises hatte Thomas Mann schon 1952 in seinem ›Glaubensbekenntnis‹ *This I Believe* vertreten.¹³⁹) »Nur kürzt sie den Prozeß ein wenig drastisch ab. Das organische Leben auf Erden ist schlecht gerechnet fünfhundertfünfzig Millionen Jahre alt«;¹⁴⁰ eine indessen erst heute wirklich ›schlechte Rechnung‹ – nach rezentem Wissensstand wären es dreieinhalb Milliarden¹⁴¹ –, die seinerzeit jedoch, weil sie grosso modo wiederum auf jenem Zeitschriftenartikel von 1951 beruht,¹⁴² im Gegenteil viel akkurater war, als sie nach Maßgabe der erzählten Zeit hätte sein dürfen.

IV

Nicht nur aber durch die Naturwissenschaft des zwanzigsten Jahrhunderts ist die biblische Überlieferung gewissermaßen obsolet geworden. Sondern diese wird hier gleichsam auch von der anderen Seite her relativiert. Relativiert oder historisch perspektiviert wird sie, wenigstens in der zweiten Hälfte des Fragments, durch eine ziemlich dicht geschlossene Reihe von Anleihen bei einer älteren, ›alternativen‹ Religiosität, die ihrerseits einst vom Christentum verdrängt worden war: »das Religions- und Mythengeschichtliche – eine Welt von rührender Intimität und Geschlossenheit, in der von Anfang an alles da ist«.¹⁴³

Auf diese »Welt« war Thomas Mann ungefähr auf halbem Weg zwischen den älteren und den jüngeren Romanteilen, Mitte der Zwanzigerjahre aufmerksam geworden (als er übrigens auch den *Amphitryon* wiederentdeckte oder ›wiedereroberte‹¹⁴⁴). Die Reflexe seiner Auseinandersetzung mit ihr finden sich deswegen eben erst in den späten, das heißt den Frankfurter, Pariser und Lissabonner Kapiteln. Diese gravitieren

¹³⁶ Vgl. Klaus Mampell: Wandlungen des Organischen, in: *Revue suisse de zoologie*, Juni 1951, S. 537–551, hier S. 540.

¹³⁷ VII, 539.

¹³⁸ VII, 537.

¹³⁹ X, 383–385.

¹⁴⁰ VII, 537. Vgl. X, 383.

¹⁴¹ Vgl. Josef Reichholf: Nachwort, in: Andreas Sentker/Frank Wigger (Hgg.): *Triebkraft Evolution. Vielfalt, Wandel, Menschwerdung*, Heidelberg: Spektrum 2008, S. 286–294, hier S. 289.

¹⁴² Vgl. Mampell, S. 539.

¹⁴³ XI, 425.

¹⁴⁴ IX, 187.

denn nicht zufällig je um die Figur einer promiskuen oder ›untreuen‹ Frau (Rozsa – Diane Houpflé – Maria Pia Kuckuck). Und nicht umsonst beschreiben sie zusammen – »Faust« ist Krulls »Lieblingsoper«¹⁴⁵ – so etwas wie einen Gang zu den ›Müttern‹ hinab oder zurück: Denn das französische Erbe des Erzählers soll ja ein ausdrücklich urgroßmütterliches sein; und das mütterliche Erbe des Autors war bekanntlich ein portugiesisch-südamerikanisches.

Die Spuren jener »Welt« umfassen in den späten Romankapiteln erheblich mehr als etwa nur das patente Hermes- oder auch das ebenso offensichtliche Diana-Mythologem. Wie diese beiden Mythologeme tauchen sie vorzugsweise in den sexuellen Zusammenhängen auf, wo das, was Krull scheinbar oxymorisch als »Weltfrömmigkeit«¹⁴⁶ und was Thomas Mann bisweilen gar als »Fleischesmystik«¹⁴⁷ bezeichnet, ganz offenkundig mit der christlichen Moral kollidiert. So darf denn auch der wiederholte Bruch des Sechsten Gebots unversehens in Gottesdienst und Religionsvollzug umschlagen.

Vielleicht kann man der Suspension des *Dekalogs* hier sogar bis in die Textgenese zuschauen; und zwar bei der Geschäftsadresse, an der Krull auf gesetzeswidrige Art sein Glück macht und deren Zahlensymbolik dieses Glück eh und je antizipieren sollte – nur daß sich der zahlensymbolische Code dabei wie gesehen änderte und gewissermaßen vom Dezimal- auf das Duodezimalsystem regredierte: erst »Dix«, respektive »Quatre-vingt-dix«; dann »Quatre-vingt-douze«. Die Zehn also, »numerus perfectissimus«, wie es beim Kirchenlehrer Bonaventura heißt,¹⁴⁸ als Zahl des ›im Namen des Vaters‹ erlassenen ›Gesetzes‹, dem er bekanntlich eine große und seine damals noch letzte Erzählung gewidmet hatte, strich Thomas Mann seltsamer- oder aber eben auch konsequenterweise. Er strich sie nämlich, um die heilige und ›perfekteste‹ Zahl mit einer etwas dubioseren Hausnummer zu überschreiben. Diese nun liegt in gewisser Hinsicht auf einer und derselben Isotopie mit dem älteren Straßennamen »Rue du Croissant«, ›Straße des zunehmenden‹, zu ergänzen, versteht sich: ›Mondes‹. Denn dubios ist die Zwölf selbstverständlich wegen allerhand abergläubisch-heidnischer Konnotationen, aus der Astrologie zum Beispiel, aber auch und in eins damit eben als Mond- und insofern als ›weibliche‹ Zahl.

So immerhin könnte man gewissen Denkbahnen entlang spekulieren. Solche

¹⁴⁵ VII, 499.

¹⁴⁶ VII, 275.

¹⁴⁷ XI, 425.

¹⁴⁸ Bonaventura: Opera Omnia, Bd. 4, Florenz: Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1889, S. 35.

Schneisen oder »Breschen«¹⁴⁹ waren seinerzeit schon seit längerem ins »Religions- und Mythengeschichtliche« geschlagen. Geschlagen hatte sie Johann Jakob Bachofen, der Vater aller Matriarchatstheorien, auf dessen Offenbarungen ohne Zweifel das Wort von der »Welt« anspielt, »in der von Anfang an alles da ist«. Bei der Erschließung dieser »Welt« freilich hatte er in seinem berühmten *Mutterrecht*, zugegebenermaßen, Dezimal- und Duodezimalsystem gerade umgekehrt sexuiert: Nur weist seine darauf ausgerichtete Interpretation des »römisch-männlichen« Zwölftafelgesetzes¹⁵⁰ wie die ihr folgenden Seiten in Thomas Manns Ausgaben keinerlei Lesespuren auf.

Wie dem auch sei und wie auch immer sonst jener Wechsel des numerologischen Codes zu erklären wäre: Jedenfalls pflegte Bachofen prinzipiell in solcher oder ähnlicher Weise ›gendertheoretisch‹ zu argumentieren. Er versah so die gesamte Kultur- und Religionsgeschichte mit den Indices von ›gender‹ und ›sex‹. Er sexualisierte ihre einzelnen Epochen, indem er postulierte, daß sie vom ›Hetärismus‹ über das ›Mutterrecht‹ schließlich zur ›Paternität‹ verlaufen sei.

Diesem höchsten Kulturniveau der ›Paternität‹ oder des ›Vaterrechts‹ subsumierte Bachofen selbstverständlich auch Christentum und christliches Abendland, während er andererseits die älteren Stufen, wie er sie mythologisch an Gottheiten wie Hermes,¹⁵¹ Diana¹⁵² oder Ishtar-Aphrodite¹⁵³ aus- und festmachte, geographisch in Afrika¹⁵⁴ und vor allem im Orient¹⁵⁵ verortete. Die Beziehung aber des Christentums zu diesen vorpatriarchal-›heidnischen‹ Religionsstufen, die es verdrängte, zur sogenannten Urreligion, verstand Bachofen nun nicht mehr einfach als rigide Binäropposition. Vielmehr versuchte er das Verhältnis zwischen Christentum und Urreligion als historisches zu konstruieren und seinen simplen Binarismus damit religionsgeschichtlich, heute müßte man sagen, zu dekonstruieren. Die Vaterreligion des Christentums mit ihrer »Verfechtung unseres geistigen Wesens«¹⁵⁶ soll die viel älteren, viel weniger durchgeistigten Kultformen von ›Hetärismus‹ und ›Mutterrecht‹ nicht einfach nur ersetzt, sondern in Hegels dreifachem Wortsinn ›aufgehoben‹ haben: überwunden, bewahrt, sublimiert.

¹⁴⁹ Johann Jakob Bachofen: *Gesammelte Werke*, hg. v. Karl Meuli, Bd. 10, Basel: Schwabe 1967, S. 140.

¹⁵⁰ Johann Jakob Bachofen: *Urreligion und antike Symbole*. Systematisch angeordnete Auswahl aus seinen Werken in drei Bänden, hg. v. Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig: Reclam 1926, Bd. 2, S. 124 f.

¹⁵¹ Vgl. z. B. Bachofen 1926, Bd. 2, S. 104.

¹⁵² Vgl. z. B. Bachofen 1926, Bd. 1, S. 125.

¹⁵³ Vgl. z. B. Bachofen 1926, Bd. 1, S. 380–382.

¹⁵⁴ Vgl. z. B. Bachofen 1926, Bd. 1, S. 105.

¹⁵⁵ Vgl. z. B. Bachofen 1926, Bd. 2, S. 149.

¹⁵⁶ XI, 425.

Das Verhältnis des Christentums zur vorpatriarchalen Religiosität wäre nach Bachofen also ziemlich genau so zu denken, wie Professor Kuckuck in seinem ›zügigen‹ Vortrag über die zweite und dritte »Urzeugung« die Beziehung des »Organische[n]« zum »Unorganischen« und des »Mensch[en]« zum »Tier« bestimmt: als dessen »Larve und schwermütige Verzauberung«.¹⁵⁷ Dabei vollzieht Kuckuck selber den Transfer von diesem naturgeschichtlichen Sachverhalt zum kulturhistorischen »Fortschritt« der Menschheit und auf »alle Zustände der Kultur und Moral«.¹⁵⁸ Wie beim »Leib von menschenförmigem Bau [...] viel Natur-Altertum rückständig«¹⁵⁹ oder wie andererseits in der Urreligion »von Anfang an alles da ist«, so bleiben deren Optionen auch auf den späten Zivilisationsstufen weiter bestehen:

[A]lles, vom Frühesten bis zum Spätesten, vom Dümmden bis zum Gescheitesten, vom Urtümlichsten, Dumpfesten, Wildesten bis zum Höchst- und Feinstentwickelten bestehe allezeit nebeneinander in dieser Welt, ja oft werde das Feinste müd' seiner selbst, vergaffe sich in das Urtümliche und sinke trunken ins Wilde zurück. Davon nichts weiter.¹⁶⁰

Seine elliptisch-änigmatische Aposiopese, »Davon nichts weiter«, deren Emphase vermutlich anachronistisch auf Faschismus, Nationalsozialismus und dergleichen gemünzt ist – wenn denn nicht einfach nur psychologisch auf die peinlich-›amphitryonische‹ Archaik seiner eignen Familienverhältnisse –, hält der Professor dann allerdings nicht ganz durch. Denn in Lissabon, auf dem Rückweg vom Stierkampf, also wieder auf einer Wagenfahrt, und vor allem tags darauf wird er sehr wohl noch einmal »weiter« auf solche Kulturatavismen zu sprechen kommen, ohne daß Krull seinen Ausführungen nun freilich dieselbe ungeteilte Aufmerksamkeit entgegenbrächte wie im Nachtzug *nach* Lissabon; sondern von »Dona Maria Pia«¹⁶¹ seit dem »Volksfest« ganz in Beschlag genommen, hört er »alldem« nur zerstreut zu. Nur am Rand notiert er etwas von den »Beziehungen«, die Kuckuck endlich zwischen den blutigen Mithras-Mysterien und der christlichen Eucharistie »durchblicken« läßt:

Im Wagen denn also versah uns Maria Pia's Gatte mit gelehrten Erläuterungen zu dem, was wir – was ich zum ersten Male gesehen. Er sprach von einem uralten römischen Heiligtum, wo es aus dem Oberen, Christlichen, tief hinabgehe in die Kultschicht einer dem Blut sehr geneigten Gottheit, deren Dienst einst um ein Haar demjenigen des Herrn Jesu den Rang als Weltreligion abgelaufen hätte, da ihre Geheimnisse äußerst populär gewesen seien. Getauft worden seien die

¹⁵⁷ VII, 542.

¹⁵⁸ VII, 547.

¹⁵⁹ VII, 541.

¹⁶⁰ VII, 547.

¹⁶¹ VII, 621, 636 f., 648, 651, 657, 659.

Neulinge ihres Glaubens nicht mit Wasser, sondern mit dem Blut eines Stieres, der vielleicht der Gott selber gewesen sei, wiewohl der auch wieder in dem gelebt habe, der sein Blut vergoß. Denn diese Lehre habe etwas unscheidbar Verkittendes, auf Tod und Leben Zusammenschmiedendes gehabt für alle ihre Angehörigen, und ihr Mysterium habe in der Gleichheit und Einheit bestanden von Töter und Getötetem, Axt und Opfer, Pfeil und Ziel... Ich hörte alldem nur mit halbem Ohre zu, nur soweit es mich nicht störte im Anschauen der Frau, deren Bild und Wesen durch das Volksfest so sehr gehoben und gleichsam erst recht zu sich selbst gebracht, zum Anschauen reif gemacht worden war. Ihr Busen war jetzt zur Ruhe gekommen. Mich verlangte danach, ihn wieder wogen zu sehen. [...] Bei Tische drehte sich das Gespräch noch um das gestern Geschauten, und dem Professor zu Gefallen erkundigte ich mich des weiteren nach der aus dem Felde geschlagenen Religion, zu der es vom Christentum die Treppe hinabging. Viel wußte er nicht hinzuzufügen, erwiderte aber, so ganz aus dem Felde geschlagen seien jene dienstlichen Bräuche nicht, da von Opferblut, Gottesblut immerdar alle frommen Verrichtungen der Menschheit volkstümlich gedampft hätten, und ließ Beziehungen durchblicken zwischen dem Mahl des Meßopfers und dem festlichen Blutspiel von gestern. Ich blickte auf den Busen der Hausfrau, ob der vielleicht woge.¹⁶²

Wie es also in der Naturgeschichte respektive bei deren musealer Repräsentation zum Menschen in einem »hinauf«- und »die Treppe hinabging«, so soll das »Obere[], Christliche[]«, in keinem prinzipiellen oder einem nur mehr prekären Gegensatz zu sehr viel weniger sublimationsfreudigen und sehr viel kruderen »Kultschicht[en]« stehen, bis »hinab[]« zu den blutrünstigsten Opferriten. Die späte Vaterreligion des Christentums hätte demnach Einschlüsse präpatriarchaler Religionsstufen konserviert und assimiliert. Ein solches Überbleibsel sieht Bachofen nun aber auch im katholischen »Mariakult«. ¹⁶³ Der betreffende Passus des *Mutterrechts* ist in einer von Thomas Manns Ausgaben, die dieser in zwei Exemplaren besaß, sonderbarer- und wohl irrtümlicherweise sogar gleich doppelt abgedruckt:

Den innern Zusammenhang [sic!] religiöser Anschauung und äußerer Lebensgestaltung, wie er sich uns bisher in so vielen Anwendungen gezeigt hat, bewährt seine Berechtigung auch in dem unverkennbaren Einfluß des christlichen Mariakultes auf die Wiederherstellung der neuen politischen Gynäkokratie.¹⁶⁴

Eine »neue[] politische[] Gynäkokratie« glaubt Bachofen daran auswittern zu können, daß viele europäische Königinnen ›Maria‹ heißen oder hießen. Diese zählt er nach dem frühneuzeitlichen Staatstheoretiker Jean Bodin auf. Schon aus historisch-chronologischen Gründen also kann im Marien-Katalog Bachofens dessen Zeitgenossin Maria Pia von Savoyen noch nicht beziehungsweise nicht mehr rangieren, die Königinmutter der Monarchie, unter der die Handlung der letzten *Krull*-Kapitel spielt. Dennoch erklärt der Passus zunächst schlagartig, warum Maria Pia Kuckuck diesen Vornamen hat. Es wird jetzt klar, warum sie ihn samt dem ›middle name‹ ausgerechnet

¹⁶² VII, 656 f.

¹⁶³ Bachofen 1926, Bd. 3, S. 491.

¹⁶⁴ Bachofen 1926, Bd. 1, S. 405; Bd. 2, S. 503.

mit der *Mutter* ihres Regenten teilt, der übrigens als Versager in die Geschichte einging und auch bei der von Krull beschriebenen Audienz eine eher klägliche Figur macht.¹⁶⁵ Darüber noch hinaus aber läßt sich von Bachofens ›gynäkokratischer‹ Deutung des »Mariakultes« her natürlich ohne weiteres verstehen, warum »Senhora Maria's«¹⁶⁶ Name im unmittelbaren Umkreis der »Todesfestlichkeit«¹⁶⁷ um dieses ›middle name‹ »Pia« gekürzt wird auf den ersten und einen, eben einschlägig bedeutungsträchtigen Vornamen. Als solcher verweist dieser Vorname hier auf das matriachale »Wesen«, welches in »Senhora Maria[]« während des Stierkampfes »gleichsam erst recht zu sich selbst« kommt, aber ihrem Körper immer schon ein- und aufgeprägt ist: ihrer tiefen »Altstimme«,¹⁶⁸ die sie mit Diane Houplé teilt;¹⁶⁹ oder dem »ganz schwache[n] Schatten von Schnurrbart«,¹⁷⁰ den sie seinerseits mit dieser ›Domina‹ gemeinsam hat¹⁷¹ und der beide Frauen wieder ›religions- und mythengeschichtlich‹ lesbar werden läßt. Lesbar werden sie als, mit den Worten eines von Thomas Mann gleichfalls rezipierten¹⁷² Matriarchatstheoretikers: als »phallische und bebärtete Mutterfiguren«. ¹⁷³ Beide sind sie Wiedergängerinnen der *Venus barbata* oder »Ishtar im Barte«. ¹⁷⁴

Der Name »Maria!«, der denn Krulls letztes Wort, sein letzter Schrei sein wird,¹⁷⁵ beziehungsweise der ebenfalls königliche, also weibliche Macht konnotierende Doppelname »Maria Pia« war dem Autor im übrigen wichtig genug, um damit zuvor erwogene Alternativen zu ersetzen. Trug »Dona« Kuckuck in der Handschrift zunächst den Namen der von der Oper her wohl berühmtesten ›Donna‹ und iberischen ›Herrin‹, »Elvira«, so hätte sie ursprünglich einmal »Isabella«¹⁷⁶ heißen sollen. Auch dieser früheste Vorname schon hätte ganz auf der Linie matriachaler Vorstellungen gelegen, wie sie Bachofen formulierte.

Denn nicht nur ist »Isabella« seinerseits der Name iberischer Königinnen und weist er also seinerseits auf weibliche Macht und die ›neue politische Gynäkokratie‹. Sondern außerdem ist oder war er spontan mit einer uralten Königsfrau und Orientalin

¹⁶⁵ VII, 604.

¹⁶⁶ VII, 649.

¹⁶⁷ VII, 652.

¹⁶⁸ VII, 563.

¹⁶⁹ VII, 487.

¹⁷⁰ VII, 563.

¹⁷¹ VII, 419.

¹⁷² Vgl. Yahya Elsaghe: *Krankheit und Matriarchat. Thomas Manns *Betrogene* im Kontext*, Berlin, New York: de Gruyter 2010 (=Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 53 [287]).

¹⁷³ Erich Neumann: *Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltung des Unbewußten*, 11. Aufl., Zürich und Düsseldorf: Walter 1997, S. 27.

¹⁷⁴ V, 1033.

¹⁷⁵ VII, 661.

¹⁷⁶ Vgl. Wysling, S. 376 (Anm. 25), 521; Tb, 30.7.1953 [Kommentar].

identifizierbar. Mit der alttestamentlichen Jesabel identifizierte ihn schon Schiller in der *Jungfrau von Orleans*¹⁷⁷ oder noch Leopold von Sacher-Masoch in seiner berüchtigten *Venus im Pelz*¹⁷⁸ – »im Pelz«, »im Nerzmantel«¹⁷⁹ oder »in einer [...] Nerzjacke«,¹⁸⁰ tritt übrigens je auch die Domina Houplé auf –: Und diese vorderorientalische Königswitwe, »Isebel«,¹⁸¹ »Hiezabel«¹⁸² oder Ιεζαβελ,¹⁸³ die im Zweiten Buch der Könige ihren ›sex appeal‹ zu Zwecken der politischen Machterhaltung einsetzt und dabei den Ishtar-Ritus einer Tempelprostitution vollführt,¹⁸⁴ konnte der Aufmerksamkeit Bachofens unmöglich entgehen. In seinem Spätwerk *Die Sage von Tanaquil* ging er denn auch eigens und wiederholt auf sie ein.¹⁸⁵ Allerdings, wie man vielleicht hinzufügen sollte, waren die beiden betreffenden Kapitel dieser Spätschrift in keiner der Editionen aufgenommen, in denen Thomas Mann Bachofen las.

Sehr wohl darin aufgenommen war indessen ein hier wichtiger Passus aus dem überhaupt ersten Werk, das Bachofen zur Matriarchatstheorie veröffentlichte, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*. Den Passus hätte man anzusetzen, um die ihrerseits erklärungsbedürftige Form recht zu verstehen, die die andere Hälfte des Frauennamens im Umkreis des Stierkampfs plötzlich annimmt: »Maria da Cruz« statt »geborene da Cruz«, »Kuckuck« oder »Kuckuck-da Cruz«.

Mit dieser Regression auf ihren Mädchennamen wird zunächst natürlich der Ehestand oder präziser gesagt die vaterrechtliche Ehe suspendiert; genau so oder sehr ähnlich wie wenn Madame Houplé, der »diese ganze Welt von Mann und Weib und Ehe und Betrug«¹⁸⁶ gleichgültig ist, unter ihrem »Mädchennamen Diane Philibert«¹⁸⁷ publiziert. Hier wie dort wird ›recht‹ eigentlich das Mutter- gegen das Vaterrecht

¹⁷⁷ Vgl. Friedrich Schiller: Die Jungfrau von Orleans, in: ders.: Werke. Nationalausgabe, hg. v. Julius Petersen und Hermann Schneider, Bd. 9: Maria Stuart; Die Jungfrau von Orleans, hg. v. Benno von Wiese und Lieselotte Blumenthal, Weimar: Böhlau 1948, S. 165–315, hier v. a. S. 175, V. 245 f.

¹⁷⁸ Vgl. Leopold von Sacher-Masoch: Venus im Pelz. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze, Frankfurt/Main: Insel 1997, S. 135.

¹⁷⁹ VII, 389.

¹⁸⁰ VII, 436.

¹⁸¹ 1. Kön 16, 31 u. ö.; Die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes deutsch von Martin Luther, Bd. 2, S. 43 u. ö.

¹⁸² A. a. O. u. ö.; Biblia sacra. Iuxta vulgatam versionem, 2. Aufl., Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1975, Bd. 1, S. 489 u. ö.

¹⁸³ A. a. O. u. ö.; Septuaginta, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1979, Bd. 1, S. 675 u. ö.

¹⁸⁴ Vgl. Wolfgang Fauth: Aphrodite Parakypstusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens, Wiesbaden: Steiner 1967 (=Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 1966, Nr. 6), S. 329–437 (1–109), hier S. 371–382 (43–54); zur Motiv- und Rezeptionsgeschichte der Figur und der Szene Yahya Elsaygh: Philine Blaüte. Zur Genese und Funktion mythologischer Reminiszenzen in *Wilhelm Meisters Lehrjahren*, in: Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts 1992, S. 1–35, hier S. 4–8.

¹⁸⁵ Vgl. Bachofen 1943–1967, Bd. 6, S. 75, 115 (Anm. 2).

¹⁸⁶ VII, 446.

¹⁸⁷ VII, 443.

durchgesetzt, das »Dona« oder »Senhora Maria[]« zu guter Letzt im flagranten Ehebruch des Romanfinales vollends annullieren wird, nicht anders als »Diane Philibert« am Ende des Zweiten Buchs und dort unter zahlen- wie raumsymbolisch einschlägigen Umständen: »Um elf Uhr«¹⁸⁸ – Elf als Zahl des übertretenen Dekalogs¹⁸⁹ –; in »No. 23« (nachträglich geändert aus »25«), ihrem »Schlafzimmer«,¹⁹⁰ oder, in der handschriftlichen Zählung ihrer Suite, »No. 23/25« – nach Plutarch,¹⁹¹ dessen Argument Bachofen an verschiedenen, von Thomas Manns teils mehrfach angestrichenen Stellen aufgriff,¹⁹² steht die Fünf, deren Quersumme beziehungsweise Quadrat der Raum sozusagen im Schild führt, für die Kopulation –; und dieser Raum liegt auch noch »zur Linken«,¹⁹³ das heißt auf der »Seite«, in deren »Vorzug« die überhaupt »erste Beobachtung« besteht, »in welcher sich« für Bachofen, an einer von Thomas Mann wiederum unterstrichenen Stelle, die »Folgerichtigkeit der gynäkokratischen Gedankenwelt bewährt«. ¹⁹⁴

In direkter Konsequenz aber der quasi mutterrechtlichen Rückbenennung wird dabei der neue ›Geschlechtsname‹ der einen Gynaikokratin, »da Cruz«, appellativisch transparent auf das Zeichen, das sie im Augenblick ihrer Um- oder Neubenennung schlägt. Diese Koinzidenz nun, vom *Versuch über die Gräbersymbolik* her gelesen, erweist sich als ebenso sinnträchtig, wie es bei solcher Lektüre der »Kreuzgang« von Kloster Belem als Ort und Motiv der Verführungsrhetorik ist. Denn die so augenscheinliche Schwierigkeit, »Senhora Maria's« *alias* »Dona Maria Pia's« wenig katholisch-›fromme‹ Selbstbekreuzigung an die christliche Fixiertheit ihrer Gebärde zu vermitteln, an das Kreuz als festgelegt univalentes Zeichen, – diese Schwierigkeit und Irritation erübrigt sich ihrerseits, sobald man sich die Bedeutung vergegenwärtigt, die Bachofen in der *Gräbersymbolik der Alten* dem Kreuzsymbol unterlegte oder unterstellte.

Auch im Kreuz nämlich sieht Bachofen eine unvordenklich alte »Hieroglyphe«, die in eine ›urreligiöse‹ Vorstellung zurück- und deshalb in vorpatriarchale, vorchristliche Kulturepochen hinabreicht. Und auf solchen tieferen Stufen ihrer

¹⁸⁸ VII, 438, 440.

¹⁸⁹ Vgl. Dietz-Rüdiger Moser: Die Zahl Elf als Zahl der Narren. Zur Funktion der Zahlenallegorese im Fastnachtsbrauch, in: Jahrbuch für Volksliedforschung 27/28, 1982/1983, S. 346–363; zu Thomas Manns Vertrautheit mit dieser Symbolik Elsäghe 2000, S. 113, Anm. 30.

¹⁹⁰ VII, 437, 440; freundlicher Hinweis von Florian Heiniger, Bern.

¹⁹¹ Plutarchos: De e Delphico, in: Plutarche: Œuvres morales, Bd. 6, hg. v. Robert Flacelière, Paris: Les Belles Lettres, 1974 (Collection des universités de France), S. 12–36, hier S. 21.

¹⁹² Bachofen 1926, Bd. 1, S. 263 f.; Bd. 2, S. 189, 191, 345.

¹⁹³ VII, 437; freundlicher Hinweis von Florian Heiniger, Bern.

¹⁹⁴ Bachofen 1926, Bd. 1, S. 63. Vgl. Bd. 2, S. 459 f.

Sinngeschichte, auf denen sie also noch nicht Zeichen war »des Leibes Christi, des Kreuzes Christi, des Grabes Christi«,¹⁹⁵ soll die Kreuzform eine ganz andere Bedeutung getragen haben. Sie habe geradezu das Gegenteil von Leid und Martyrium oder, etwas vorsichtiger ausgedrückt, das Komplement von »Grab[]« und Tod bedeutet.

Der dafür entscheidende Passus wie gesagt findet sich auch in einer Bachofen-Ausgabe Thomas Manns. Und daß ihn dieser sorgsam zur Kenntnis genommen hat, darf als gesichert gelten. Dafür sprechen nicht nur unmittelbar vorhergehende und folgende Lesespuren, sondern vermutlich auch die »hetäristischen« Reminiszenzen einer berühmten Novelle, die ziemlich genau in der Mitte zwischen der älteren und der jüngeren Hälfte des Krull-Fragments entstand, *Mario und der Zauberer*.¹⁹⁶ Denn der besagte Passus steht in Thomas Manns Ausgabe auf einer und derselben Doppelseite mit einer Partie, die allein zu erklären scheint, warum die Ledergerte des »Zauberer[s]« einmal »Stab der Kirke«¹⁹⁷ heißt und obendrein einen »Klauengriff«¹⁹⁸ haben soll.

Wie dem auch sei: Auf derselben Doppelseite jedenfalls widmet sich Bachofen »neben« »Circe« (und »Diana«) der Kreuzform und ihrer Kultursemiotik. Er interpretiert ihre »urreligiöse« Bedeutung im Kontext der »Weberei«, die »sich [...] gar oft an den Kult großer Muttergottheiten« »knüpf[e]«,¹⁹⁹ und insbesondere auch »der Schleier«,²⁰⁰ in die diese gehüllt seien – wie Maria da Cruz in das »schwarze oder weiße Schleiertuch« der in ihrem Fall aber dezidiert »schwarzen Mantilha«²⁰¹ –:

Wenn ferner Arachne auf ihrem Gewebe vorzugsweise der Götter Liebesabenteuer und ihre Mischung mit sterblichen Frauen darstellt, wenn Hephästs Netz Aphrodites Beilager mit Ares umstrickt, wenn insbesondere Eileithyia, die gute Weberin, als Geburtshelferin erscheint, durch ein neun Ellen langes Band sich bewegen läßt, der kreisenden [sic!] Leto beizustehen, und von den delischen Jungfrauen vor der Hochzeit Spindeln mit Haarlocken umwunden zum Geschenk erhält, so zeigt sich hierin aufs klarste, welche erotische Bedeutung der Webearbeit und dem gekreuzten Ineinanderschlagen der Fäden zukömmt. Als Kreuzung wird, wie wir früher zeigten, die Begegnung der beiden Geschlechter gedacht und durch die Hieroglyphe des Kreuzes die geschlechtliche Mischung von den Alten vielfältig dargestellt, so daß nicht nur die Dioskuren, sondern namentlich auch die ephesische Diana häufig das Kreuz führen. Darauf beruht die Bedeutung des ägyptischen Taus, diejenige der Mantelspangen – im Mythos von Damia und Auresia und dem des Ödipus –, welche die Frauen den großen Müttern und Ehegöttinnen darbringen, darauf die der Dokana und des ihnen entsprechenden *sororium tigillum*, darauf nicht weniger die Bedeutung der Kreuzwege und ihre Beziehung zu der chthonischen Hekate. In gleicher Weise treffen sich die *gemmae telae* der Weberin; aus ihrer Vereinigung entsteht das

¹⁹⁵ Otto J. Hartmann: *Erde und Kosmos im Leben des Menschen, der Naturreiche, Jahreszeiten und Elemente. Eine philosophische Kosmologie*, Frankfurt/Main: Klostermann 1938, S. 401; von Thomas Mann angestrichen.

¹⁹⁶ Vgl. Yahya Elsaghe: Die »Principe[ssa] X.« und »diese Frauen –!« Zur Bachofen-Rezeption in *Mario und der Zauberer*, in: *TM Jb 22*, 2009, S. 175–193, hier S. 185 f.

¹⁹⁷ VIII, 703.

¹⁹⁸ VIII, 703.

¹⁹⁹ Bachofen 1926, Bd. 1, S. 358; von Thomas Mann angestrichen.

²⁰⁰ Bachofen 1926, Bd. 1, S. 357; Thomas Manns Hervorhebung.

²⁰¹ VII, 648.

Gespinst, dessen vielfarbige Bilder den bunten Teppich der Erdoberfläche darstellen. In Fortsetzung der gleichen Grundanschauung bezeichnet ein Wort das *μορίον γυναικείον* und den Webekamm, dessen Zähne die einzelnen Fäden trennen. *Κρείς* vereinigt diese beiden Bedeutungen, und in dem Namen Circe (von *κερκίς, pecten*) laufen die Begriffe von Weberin und Naturmutter gleichermaßen zusammen.²⁰²

Nach dieser Stelle, die zum Zeichen ihrer Wichtigkeit und Zentralität auf eine ihr vorangehende zurück- oder hochverweist – »wie wir früher zeigten«: eine in Thomas Manns Auswahlausgabe freilich blind gewordene Anaphore –, kommt dem Kreuz also eine patent sexuelle Bedeutung zu. Eine Assoziation oder Identifikation des heidnischen Kopulationssymbols nun mit dem christlichen Ikon des Todes, wie ihn das Kreuz ja bis in die Alltagstypographie bezeichnet, läge zwar in Bachofens Denkweise handgreiflich nahe. Dennoch oder vielleicht auch gerade deshalb unterläßt es Bachofen hier, die Beziehungslinie zur christlichen Ikonologie eigens und *expressis verbis* auszuziehen. Aber selbst wenn man Thomas Manns Assoziationsvermögen allen Ernstes nicht zutraute, die hier offengehaltene Lücke der Argumentation selbständig zu füllen, hätte er deren ›missing link‹ immer noch in einer seiner Bachofen-Ausgaben ausgedeutet finden können; und das an einer ziemlich stark exponierten Stelle. In der letzten der drei Einleitungen nämlich, die Carl Albrecht Bernoulli den drei Bänden seiner »[s]ystematisch angeordnete[n] Auswahl« voranstellte, wird die Beziehung des »verbreitete[n] heidnische[n] Sexuelsymbol[s]« zur christlichen Semiotik und kirchlichen »Propaganda« explizit hergestellt.

Ausgangspunkt und Anlaß dafür ist ein archäologischer, und zwar, vielleicht nicht ganz zufällig, ein keltischer Fund. Denn in den Kelten hatte Bachofen *γυναικοκρατούμενοι*, das heißt solche gesehen, die ›unter Frauenherrschaft‹ stehen. Und namentlich ihren legendären Mut hatte er als typisches Merkmal solcher ›Frauenherrschaft‹ gewertet;²⁰³ so wie das »Keltisch-Ur-Iberische«²⁰⁴ Krull beim Stierkampf entgegentritt – also einer extremen Bewährung männlichen Todesmuts – und in der ›düsteren‹, jetzt schwarz umschleierten Gestalt »Senhora Maria's« (wobei Bachofen wiederum die »schwarze[] Farbe iberischer Kleidung«²⁰⁵ als Todesaffinität deutet und übrigens auch »Nationalspiele«, wie hier ja inklusive abgespielter »Nationalhymne«²⁰⁶ eines vorliegt, »ihrer Grundidee nach« als »Totenfeiern«

²⁰² Bachofen 1926, Bd. 1, S. 360 f.

²⁰³ Vgl. Bachofen 1926, Bd. 2, S. 318.

²⁰⁴ VII, 607.

²⁰⁵ Bachofen 1926, Bd. 2, S. 514.

²⁰⁶ VII, 650.

versteht²⁰⁷):

[E]inem Basler Altertumsforscher glückte jüngst ein schöner Fund – er grub einen keltischen Gott aus, der den Namen Sukellos führt. Auf dessen Mantel waren lauter Kreuze ausgestreut, liegende und stehende, die man sich nicht zu deuten wußte. In seiner Gräbersymbolik aber handelt Bachofens Gelehrsamkeit eingehend auch über das Kreuz (die überquer einander schneidenden beiden Fäden oder Sparren) als verbreitetes heidnisches Sexuelsymbol, das gelegentlich sogar die Kirchenväter nicht für ihre Propaganda verschmähten!²⁰⁸

Von hier aus, über Bachofen also beziehungsweise allenfalls auch über Bernoullis Bachofen-Kommentar, läßt sich endlich die Leerstelle schließen, die der Erzähler Krull selber schafft, wenn er halb supplieren muß und zur andern Hälfte gar nicht verstehen kann, was Maria da Cruz »zwischen Händeklatschen und raschem sich Bekreuzigen [...] in ihrer Sprache murmelt[]«. Daß es »eine Fürbitte« streng katholischer Provenienz sei, wird wie gesehen durch den syn- und paradigmatischen Zusammenhang der Bekreuzigung zweifelhaft. Die Kreuzform taucht in den letzten Kapiteln ja eben regelmäßig in erotischem Kontext auf, so auch an dieser Stelle; sowohl pragmatisch-indirekt – da sie von fern den Koitus von Felix und »Maria Pia« vorbereitet – als aber auch unmittelbar-symbolisch: Ist der Stier doch ein ubiquitär sexuelles Tiersymbol und wird er hier denn auch mehrfach als verkörperte Sexualität, als »Zeuge- und Mordgott«²⁰⁹ angesprochen.

»Senhora Maria's« Selbstbekreuzigung gehört damit zur »Ur-Volkstümlichkeit«²¹⁰ der ganzen Veranstaltung und ihrer »urreligiösen« Kopulationssymbolik. Das Kreuz, als »weltfrommes« und »fleischesmystisches« Symbol, und deswegen auch sehr bezeichnenderweise mit »Händeklatschen« alternierend, steht hier für die Einheit von Eros und Thanatos; während ebenso bezeichnenderweise ja auch »nicht ganz klar« wird, wem der »Ehrenapplaus« gilt, dem virtuell geopfert Menschen oder dem »Gott-Tier und Tiergott«.²¹¹

Daß Krull aber »Senhora Maria's« Gebärde und Gemurmeln dennoch, wenngleich nur vermutenderweise, mit dem katholischen »Fürbitte«-Ritual in Zusammenhang bringt oder damit verwechselt, ist seinerseits wieder nicht »kreuz«-falsch. Vielmehr enthält sein Irrtum eine tiefere Wahrheit. Die Verwechselbarkeit von »heidnische[m] Sexuelsymbol« und christlichem Todesikon beruht auf einer sorgfältigen Wahrnehmung

²⁰⁷ Bachofen 1926, Bd. 2, S. 230.

²⁰⁸ Bachofen 1926, Bd. 3, S. 4 f.

²⁰⁹ VII, 652.

²¹⁰ VII, 652.

²¹¹ VII, 651.

der religionsgeschichtlichen Verwandtschaft, die Bachofen respektive Bernoulli zwischen den beiden Zeichentypen reklamiert. »Dona Maria« jedoch, indem sie das vermeintliche Zeichen einer vaterrechtlichen Religion schlägt, wird dadurch in der Tat »gehoben und [...] erst recht zu sich selbst gebracht«. Sie wird zur ›Großen Mutter‹.

Elsaghe, Yahya (2012). Hoc signo felix. Religion und Urreligion in den Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull. In: Peter, Niklaus; Sprecher, Thomas (Hg.) Der ungläubige Thomas. Zur Religion in Thomas Manns Romanen. Thomas-Mann-Studien: Vol. 45 (S. 117-148). Frankfurt am Main: Klostermann