

# THOMAS MANN Jahrbuch

Band 29 2016

Begründet von  
Eckhard Heftrich und Hans Wysling

Herausgegeben von  
Katrin Bedenig und Hans Wißkirchen

Sonderdruck

KLOSTERMANN



Philipp Stoellger

## Gott gegen Gott

Zur Narratheologie des *Erwählten* oder: ›kraft der Erzählung‹

»Mit den Jahren hat sich auf dem Weg über das Mythologisch-Religionsgeschichtliche sogar ein gewisses scheues und zartes Verhältnis zur Theologie hergestellt ...«<sup>1</sup>

Thomas Mann

### 1. Hermeneutische Vorbemerkung

Die folgenden Überlegungen handeln *nicht* von ›Thomas Mann‹, sondern lediglich von dem Text *Der Erwählte*. Sie behandeln auch *nicht* den immensen Kontext im Werk Manns oder gar die diachronen oder synchronen Kontexte der Literatur und Kultur der Zeit. Diese Beschränkung ist etwas arg beschränkt, und es wird sich zeigen, wie weit sie durchzuhalten ist. Da die Perspektive des Folgenden einerseits theologisch, genauer systematisch-theologisch, bestimmt ist, andererseits hermeneutisch, läge zweierlei nahe: auf die ›Theologie‹ Manns, seine Weltanschauung oder die ›Systematik‹ *hinter* dem Text abzielen, oder ähnlich hermeneutisch nach dem ›Sinn dahinter‹ zu fragen.<sup>2</sup> Aber damit würde der Text schnell Mittel zum Zweck, um sein ›Dahinter‹ zu erkunden. Das ist möglich, aber auch das ist hier nicht leitend. Stattdessen soll versucht werden, *diesen Text* zu bearbeiten (ein Singuläres), und zwar nicht als Mittel, auch nicht als Selbstzweck, sondern *als Narration* – der nichts unmöglich scheint. Diese Narration der Allmacht und die Allmacht der Narration soll näher reflektiert werden in ihren Möglichkeiten und Unmöglichkeiten.

Hermeneutisch wird man fragen, ›wer spricht‹ in dieser Erzählung – und früher oder später auch, wer spricht in dieser Interpretation, die gelegentlich methodische Grenzen überschreitet und dann zur Deutung wird.<sup>3</sup> Die Art der

<sup>1</sup> Thomas Mann – Helmuth Burgert, 17. 10. 1953, in: Thomas Mann, Selbstkommentare: »Der Erwählte«, hg. v. Hans Wysling/Marianne Eich-Fischer, Frankfurt/Main: Fischer 1989, S. 110.

<sup>2</sup> Vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie Bd. 1, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1973, S. 22.

<sup>3</sup> Vgl. zum Begriff der Deutung (in Differenz zur Interpretation) Philipp Stoellger (Hg.), Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, Tübingen: Mohr Siebeck 2014, S. 20ff.

Deutung, die hier riskiert wird, sei *responsiv* genannt: Es geht um den Versuch, dem Text zu antworten, um in der Artikulation einer eigenen Antwort zu sagen zu suchen, was sich mir zeigt im Sagen und Gesagten dieses Textes. Was passiert da, was zeigt sich und wie kann man sagen, was da geschieht? Im Zusammenspiel zwischen dem Geist der Erzählung und dessen Inkarnation im Erzähler Clemens entfaltet sich eine mehrdimensionale Selbstdeutung der Narration. Die hermeneutische Hypothese ist, dass diese Narration eine anspruchsvolle Narratologie entfaltet, die als *Narratheologie* gedeutet werden kann – ohne darum zur närrischen Theologie zu werden.

Die hermeneutische Vermutung ist, dass in Ton, Form, Sprachgesten – kurzum *zwischen* den Zeilen und *im* Sprachspiel dieser Narration ›irgendwie‹ das zur Darstellung und realen Gegenwart kommt, wovon die Rede ist. Das hieße, dass in der Form der Inhalt nicht nur zur Darstellung kommt in wechselseitiger Entsprechung, sondern dass die Form der Inhalt *ist*: das Erzählspiel als Gnadenspiel. Das kann nur zum Zuge kommen, wenn der Leser mitspielt und sich so oder so mitspielen lässt. Im Horizont von Präsenz- und Immersionsforschung wäre die Frage: Worin besteht und wie weit reicht die Präsenzpotenz oder das Immersionspotential dieser Erzählung, oder, mit Ricoeur gefragt, das Refigurationspotential dieser Konfiguration?

Kommt *in* der Erzählung *als* Erzählung die Gnade zur Sprache, mit der die Erzählung spielt? Um nicht eine ›Gnade dahinter‹ zu erfinden, für die die Narration dann dienstbares Medium sein darf, ist hier zu unterscheiden: Es geht nicht nur um die *erzählte* Gnade, sondern die *Erzählgnade* (wie den erzählten Geist und Erzählgeist), also nicht nur um die, *von* der, sondern *in und mit* der erzählt wird. Die Narration wird zum Gnadenspiel, in der die Erzählung mit der Gnade spielt und die Gnade mit der Erzählung? Die Art und Weise des Erzählens – so die Vermutung – verkörpert, inszeniert und vergegenwärtigt die Gönnerlaune und Gnadenslust, den Humor und die sprachliche, imaginative, investigative, experimentelle ›Liquidität‹, mit der gelöst, erlöst und verflüssigt wird, was doktrinal oder allzu fromm verhärtet war.

## 2. Zum Anfang als Erinnerung: eine Paraphrase

Mit großem Geläut beginnt die Erzählung und öffnet sich mit einer Inklusion von Anfang und Ende des Ganzen: ein glorioser Rahmen, der dem Leser von Beginn an die Gewissheit gibt, am Ende werde alles gut. ›Alles kommt letztlich in Ordnung‹, so die geweckte Erwartung; aber innerhalb dessen wuselt die Unordnung, das Außerordentliche ebenso wie das Widerordentliche. Der Rahmen gewährt dem Leser ein Vorwissen um das Ende und lässt ihn Bekanntschaft machen mit dem ›Wer‹, der hier die Glocken läutet und eigentlich das Sagen hat.

Wer spricht, wer erzählt hier? Kaum gefragt, beginnt die Erzählung sich zu häuten und entblättert ihre Schichten. Die Erzählwelt im innersten zusammen hält der Geist der Erzählung, wer oder was immer das sei. Dieser gute Geist zeigt sich im Geläut und spricht durch den Mund eines Erzählers, des irischen Mönches Clemens. Der erscheint auf Erden der Erzählung in zweierlei Natur: Erzähler und Inkarnation des Geistes der Erzählung, eine ›natürliche Person‹ in der Erzählwelt und Stellvertreter des übernatürlichen Geistes. Diese Rahmenkonstruktion ist eine Autorisierungsfiktion für Clemens wie für den Text. Wie aus ›heiligen Texten‹ bekannt, sei es die Tora, die Propheten oder die paulinischen Briefe, geht es um eine Ermächtigung, letztlich die Selbstermächtigung des Textes kraft Gottes, des Geistes oder einer Berufung zum Stellvertreter. Wenn Paulus spricht, spricht er im Namen Gottes, auf dass in seinen Briefen Gott selbst sprechen möge. Was Paulus recht ist, ist Clemens billig: Wenn er spricht, spricht der Geist.

Die Erzählwelt formiert sich so als Schöpfung des großen Geistes, der kraft eines Schöpfungsmittlers, des Erzählers, die Welt ins Werk setzt. Wer der Dritte im Bunde wäre neben dem Geist und seiner Inkarnation, bleibt im Dunkeln. Die Position von Gottvater ist in einer Weise latent, dass man einen Gott hinter dem Geist oder einen Autor hinter dem Erzähler vermuten mag. Aber der bleibt weitgehend ›absconditus‹. Der Allmachtsgott tritt nur gelegentlich an den Rändern und zwischen den Zeilen hervor, ansonsten hält er sich diskret im Hintergrund und verlässt sich auf seine Gnadenmittler: den Geist und seine Inkarnation. Narration ist Geistwirken, Narratologie daher Pneumatologie, lautet die These zum *Rahmen*. Der Erzähler ist Inkarnation, eine Person von zweierlei Natur, die Geist ist und Geist gibt, den Lesern Anteil gibt am Geist der Erzählung, lautet die These zum *Erzähler*. ›Clemens‹ fungiert christusgleich als Medium zwischen Erzählung und Lesern. Dazwischen entfaltet sich die Erzählwelt als Schöpfung des Schöpfungsmittlers.

Ist im Anfang und am Ende alles in Ordnung, in plerophorer Harmonie des Glockenklangs, entsteht dazwischen Raum für Störung, Unordnung und manches Außerordentliche. Der Sinn der Welt entfaltet sich in ihrer Vielheit in Differenz zum anfänglich Einen. Das Leben dieser Welt bringt Bewegung in sie – kraft der ›geistlosen‹ Störung der Ordnung und der Harmonie des Geistes. Natur tritt gegen Geist: Wider die harmonische Ordnung öffnet sich der Raum für Bewegung in der Eigendynamik der Erzählwelt. Ohne Störung kein Leben, ohne Eigendynamik der Natur keine Bewegung, oder narratologisch gesagt: ohne unordentliche und außerordentliche Eigendynamik des Mediums keine Erzählwelt. Der Geist bliebe weltlos ohne das gelegentlich widrige Eigenleben seiner Schöpfung. ›Ohne Fall kein Leben‹ oder ›ohne Sündenfall keine Geschichte‹, keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, könnte man

das theologisch kurzfassen. Diese Umwertung des Unwerts, der Sünde, scheint hier im Hintergrund mitzuschwingen.<sup>4</sup>

Raum gibt die Erzählung der Geschichte von zwei Königskindern, die so exzeptionell wunderschön sind, dass sie *nur einander* lieben können und einander nur *lieben* können – und das daher passenderweise auch nicht lassen können. Was folgt, ist der erste Inzest, der aber eigentlich fast nur natürlich scheint. Allein, dass der treue Hund dabei dran glauben muss und blutig gemetzelt wird, damit er den Inzest nicht stört, ist die eigentliche Sünde wider die Natur.<sup>5</sup> Den inzestuösen Königskindern ward daraufhin ein Kind geboren – an und für sich sündlos, wie jedes Kind, aber doch mit exzeptioneller ›Erbsünde‹ belastet. Ist es doch Frucht größtmöglicher Sünde, Frucht eines ›verdorbenen Baumes‹, so die Unterstellung. Nur ist die Frucht selber darum verdorben? Doch hier spannt und sperrt sich die Erzählung: Dem Sündenpathos mit seinem Komparativ einer Sünde, die größer nicht gedacht werden könne, widerstreitet eine überraschende Natürlichkeit und Naturalisierung des Inzest. Ähnlich sperrig ist die Sündenfrucht eigentlich selber sündlos – Inkarnation eines Paradoxes –, bis das Verdrängte wiederkehrt und wiederholt ausagiert wird mit seiner Mutter.

Für den Fortgang der Geschichte muss der arme Grigorß alle Sünde seiner Eltern auf sich nehmen und als Verkörperung der Erzsünde durch die Erzählwelt wandern. Ärger als Christus, der sündlos empfangen sündlos die Sünde der Welt zu tragen hat, ist der arme Grigorß unverschuldet in Sünde empfangen, an sich sündlos, und muss ganz ohne göttliche Vollmacht die Sünde seiner Welt tragen. Ist doch auch seine Sünde im Folgenden nicht wirklich gewusst und gewollt, sondern unwiderstehlich: ihm vom Geist der Erzählung zugeschrieben und zugemutet. Vom Geist der Erzählung gezeugt, kraft eines Zeugungsmittlers, des bis dato ebenso sündlosen Bruders Wiligis, und von der Jungfrau Sibylla empfangen, wird Grigorß zum Schauplatz eines Gnadenwettstreits: ob denn die Allmacht Gottes so mächtig ist, selbst diesen Maximalsünder zu versöhnen, was allemal mehr und wunderbarer wäre, als seinen sündlosen Vorgänger Christus aufzuerwecken.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Das erinnert an die Gnosis, der der Sündenfall als Ausgang aus der fremdverschuldeten Unmündigkeit, der Blendung durch den Demiurgen, gelten konnte. Oder an die Mystik der Sabathianer: der Fall als Menschwerdung des Menschen und Anfang der Geschichte der Freiheit.

<sup>5</sup> Nach Meinung des Erzählers, vgl. VII, 36 (wie Mann auch in den Selbstkommentaren wiederholt notiert).

<sup>6</sup> Theologisch gesehen ist das ganz traditionelle Topik aller Erwählten, von Moses über die Propheten bis zu Paulus. Keiner wurde aufgrund besonderer Tugenden erwählt, sondern die Demutshetorik der Berufungen besagt stets, dass sie *wider Willen, wider Erwarten, trotz ihrer Unfähigkeit* erwählt wurden. Denn Gott liebt üblicherweise gerade die *verlorenen* Schafe (Mt 15,24), die Hässlichen und Kranken (Lk 5,31 f), die Sünder (Lk 19,10 par), und erwählt, was verachtet und verworfen ist von der Welt (1 Kor 1,27 f). Vgl. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis

Auch wenn Grigorß' Weg in die Welt an Mose erinnert (nicht im Weidenkorb, sondern im Fässlein) und sein kommender Mutterinzest an Ödipus, inszeniert der Geist mit ihm eine Hyperbolé Christi: Von sich aus ohne Fehl und Tadel, ohne Sünde, ist er dazu in die Erzählwelt gesandt, die Sünde seiner Welt zu tragen, selber zu übernehmen und zu wiederholen im zweiten Inzest. Was es heißt, die Sünde zu tragen, zu ertragen, zu tun, um sie abzutragen, wagt die Erzählung in Grigorß vorzustellen. »Denn er hat den, der von keiner Sünde wusste, für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt« (2 Kor 5,21). Darf man vermuten, dieser Hauptsatz paulinischer Christologie stehe Modell für Grigorß' Erniedrigung und Erhöhung? Ähnlich dem Philipperhymnus (Phil 2)? So dass er zum Gnadenmittler wird und sogar letztlich als fast allmächtiger Papst zum Allversöhner oder Allvergeber? Wäre dem so, wäre die Ironie eine ›ganz besond're‹, eine hyperbolische Ironie, hoffnungsvolle Übertreibung: zu schön, um unwahr zu sein; aber doch auch zu schön, um einfach wahr zu sein. Die Inzestfrucht und der Maximalsünder würde zum Christus redivivus, oder mehr noch: zum Erweis einer Gnade, die noch mehr vermag, als sich in Christus offenbart hat. Als hätte Gott mit Christus erst geübt, was ihm in Grigorß gelingt – als soteriologische Nagelprobe?

Solch ›fromme Frechheit‹ wäre leicht zu kritisieren. Aber damit wäre das Ansinnen wie die Zumutung verspielt, ob denn der maßlose Komparativ, die bis in die Komik und Absurdität übertriebene Gnadenlust, nicht eine theologische Pointe fingiert, die man zu denken wagen sollte: eine Gnade, über die hinaus größeres nicht gedacht werden kann? Oder noch mehr: die größer ist, als dass sie gedacht werden kann? Deswegen – so die narratheologische Hypothese – kann sie nicht (widerspruchsfrei) gedacht, sondern nur *erzählt* werden. Wobei ›nur‹ nicht gering zu schätzen wäre. Ist doch die Freiheit und ›Gnade‹ der Literatur ihre Lizenz zum Unmöglichen: zu erzählen und zu imaginieren wagen, was nicht real, nicht einmal real möglich, sondern ›inkompossibel‹ ist (und bleibt?). Davon zehrt jede Hoffnungserzählung, die den Horizont der gegenwärtigen Welt zu überschreiten wagt. Eschatologie ohne solche Horizontüberschreitungen wäre unsagbar. Literatur hat diese Paradoxie, gegenwärtig Unmögliches als zumindest erzählbar und damit denkbar darzustellen, nicht nur begriffen, sondern kultiviert. Die Phantastik<sup>7</sup> eines Borges zum Beispiel überschreitet den Horizont des konsistent Denkbaren und kann in diesen imaginativen Expeditionen ins Undenkbare Unmöglichkeiten entdecken,

der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen: Mohr Siebeck 2010, S. 452.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Renate Lachmann, Erzählte Phantastik. Zur Phantasiegeschichte und Semantik phantastischer Texte, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2002.

die mehrwertig sind: Grund des Möglichen, vielleicht nicht ganz unmöglich. Ähnlich wie die eschatologischen Narrationen der Propheten Horizontüberschreitungen imaginieren, die gelegentlich absurd scheinen, angesichts dessen, was der Fall ist – aber nicht absurd bleiben, wenn man mit und von ihnen leben kann, anders leben. *Der Erwählte* scheint mir nicht weniger zu wagen.

Um den Gnadenkomparativ hoch zu treiben, muss die Erzählung zuvor-kommend die Sünde eskalieren, wie im zweiten Inzest von Mutter und Sohn. Ob der un- oder halbwissentlich geschah, kann narrativ im Vagen bleiben. Aber Unwissenheit schützt vor Schuld und Strafe nicht. Daher folgt auf die Sünden-erkenntnis des Inzests beiderseitiges Entsetzen, Furcht und Zittern – und der Bruch, die Umkehr, nach gut biblischem Muster, wie es im Bußsakrament geregelt wurde. Bei Sybilla bleibt die Buße unspektakulär durch erneuten und endgültigen Rückzug in die demütige Nächstenliebe der Hospizarbeit. Bei Grigorß hingegen wird es spektakulär mit dem Willen zur Maximalbuße (auch einem Willen zur Macht). Mit Sündenstolz wird er überaus bußwütig und will auf fromme Weise seinem Leben ein Ende machen auf einer einsamen Insel. Mit seinem ›descensus ad inferos‹ sucht er die heroische Einsamkeit der leblosen Insel, einer Totenwelt, die ihm zugleich gute Aussichten bietet, zum angehen-den Säulenheiligen (oder besser: Inselheiligen) zu werden. Der Erniedrigung wohnt schon der Keim zur Erhöhung inne. Die Ambivalenz der gesuchten Selbsterniedrigung zeigt sich auf beiden Seiten: im Anfang mit seinem Willen zu Größe der Buße wie im Ausgang der triumphalen Erhöhung.

Die Inselepisode bleibt eine ebenso wundersame wie wunderliche Provinz in dieser Erzählwelt: ein kleiner Hades mit entsprechender Überfahrt. Ein Ort, um alle Hoffnung fahren zu lassen – wäre da nicht die seltsame Spur einer Naturgnade. Der Geist der Erzählung gewährt dem Büsser Nahrung kraft der my-thischen Erdmilch, die ihn am Leben erhält. Der absolutistischen, indifferent lebensfeindlichen Natur wird eine Spur von Gnade eingeschrieben. Ein seltsam rationalistisches Motiv, um Grigorß am Leben zu erhalten, mit mythischen Mitteln und metaphysisch-metamorphotischer Wirkung. Denn das Ergebnis ist eine wundersame Wandlung des Menschen in ein Tier, ein zotteliges Naturding, zwischen Moos und Igel (VII, 195). Als müssten Leib und Seele vergehen, aber doch ein Rest an Kreaturkontinuität bestehen bleiben. Kein Ganztod also, aber doch eine Maximalregression in ein gerade noch lebendes Etwas.

Aus dieser äußersten Niedrigkeit (nicht aber aus dem Tod!) wird er daher nicht erweckt, sondern ›nur‹ erhöht. Die zweite wundersame Wandlung steht an, als er von den beiden prominenten Papstscouts entdeckt wird. Was der Geist der Erzählung vorhersagt, geschieht. Und das nicht ohne Spannung und Ambivalenz. Einerseits könnte man meinen, die Erhöhung des Büssers sei Lohn für seine Maximalbuße. Das wäre so traditionell wie erwartbar in der Tradition der Bußtopik. Andererseits ist die römische Doppelvision vom Opferlamm,

das den neuen Papst verheißt, so schräg und quer zu allem Lohndenken, dass hier kaum das Schema vom Lohn der Buße das Gnadenkalkül bestimmen kann.

Was dann? Auf der Ebene des Erzählten bleibt das dunkel. Nachdem Grigorß zum moosigen Igel regrediert ist, springt der Geist der Erzählung nach Rom, wo ein akuter Papstmangel im Überfluss des Schismas herrscht. Wie ein Pneuma ex machina tritt die doppelte Vision ein, um den Fortgang der Geschichte ›von oben‹ zu dirigieren. Seltsam eigentlich. Hätte hier doch auch eine narrative Selbstmeditation vermitteln können, in der Clemens etwa auf Gottes Gnade reflektiert, seine Wandelbarkeit und vielleicht die Reue oder Anfechtung Gottes bedenkt, mit der er sich erweichen lässt, die Allmacht der Gnade eintreten zu lassen, wo die Ohnmacht der Buße die Geschichte zu Ende zu kommen lassen droht. Aber – stattdessen der Bruch, die harte Fügung zwischen äußerster Niedrigkeit und anhebender Erhöhung. Das Warum der Gnadenwendung bleibt dunkel, als gälte gut augustinisch das nackte ›quia voluit‹ oder mit Grigorß' Gebet: ›Deine heilige Alchimie‹ (VII, 234).

Narratheologisch wäre denkbar, dass hier eine Logik des Außerordentlichen am Werk ist: Die Wendung folgt *nicht* einer etablierten Ordnung: der Buße, des Lohnkalküls, den Heiligenviten, dem leidenden Gerechten oder der Theotopik Christi, auch wenn das alles im Hintergrund mitklingen mag. War doch schon im *Doktor Faustus* im Zwiegespräch Adrians mit dem Teufel die »völlig veraltete« (10.1, 360) Theologie der Reue und Umkehr kritisiert worden.<sup>8</sup> Die Gnadenwahl, den Erniedrigten zu erhöhen, ist ein nicht ›intelligibler Akt‹, sondern ein außerordentliches ›Ereignis‹. Hatte Blumenberg den Willkürgott des Nominalismus als ›theologischen Absolutismus‹ kritisiert, wäre hier von einem Gnadenabsolutismus zu sprechen: größer, als dass er gedacht werden könnte, und anscheinend in diesem entscheidenden Punkte auch wunderbarer, als dass er erzählt werden könnte. Wenn sich der Erzähler oder vielleicht sogar ›Mann selber‹ im Blick auf das Überleben Grigorß' auf der Insel Sorgen machte um die narrative Plausibilität, ist er an diesem Punkt auffällig sorgenfrei gewesen. Als würde die Größe der Gnade durch die Härte der Fügung nur umso eindrücklicher.

Danach läuft die Geschichte wie am Schnürchen, wie eine Karwoche mit Palmsonntagsjubel – nur ohne Gang ans Kreuz. Stattdessen geht's in den Vatikan unter großem Geläut. Der Rahmen schließt sich. Die Narratheologia gloriae eskaliert, weil der Stellvertreter an der Vergebungsvollmacht derart Gefallen findet, dass der Erwählte den Erwählenden übertrifft: »seine verwegene Art, die Gottheit zur Gnade anzuhalten« (VII, 239) erscheint nicht nur

<sup>8</sup> Vgl. Friedrich Ohly, Thomas Mann: »Doktor Faustus« und »Der Erwählte«, in: ders., *Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld*, Opladen: Westdeutscher Verlag 1976, S. 123–135, 123.

gnädig, sondern allzugnädig, wenn nicht allzumenschlich. Nicht nur »Gnade vor Recht« (VII, 242), sondern in dubio Gnade *statt* Recht scheint die Maxime, nach der er alles Mögliche und Unmögliches »löst«. Die narrative Liquidität dieser Allvergebung wirkt wie eine Liquidierung der strengen Währungshüter-schaft der Kurie, die den Thesaurus gratiae bis dato so restriktiv wie möglich verwaltet hatte. Die Vergebungslust wird vom Stellvertreter derart exzessiv ausgelebt, wie es sich selbst ein Gott wohl kaum träumen ließe.

### 3. *Das primum movens: die Gnade als bewegter Bewegter*

Der ganz »aus Sünde gemacht[e]« (VII, 176, vgl. 138) Grigorß wird erwählt, erniedrigt, errettet und erhöht. »Es gibt Gnade«, lautet die Urimpression und das teleologische Movers der Narration,<sup>9</sup> und zwar »Gnade *trotz allem*«. Selbst die größte Sünde kann von der Gnade überwunden werden. Damit es Gnade geben kann, bedarf es eines Gnadenbedarfs und daher der Sünde, genauer: einer »Erbsünde«, und hier mehr noch einer *unvergeblichen* Sünde. Die theologische Zuspitzung ist demnach das Problem der Vergebung des Unvergeblichen.<sup>10</sup>

Soll man in der Hyperbolik der Gnade – ihrer ordnungswidrigen Erwählung des Maximalsünders und in ihren Eskalationen von »Gnade statt Recht« – ein protestantisches Pathos entdecken: ein das Ethos (gar den Logos) überschreitendes Pathos der Hyperbolé, bei noch so strengem Gesetz ein immer noch gnädigeres Evangelium gelten zu lassen – bis zur Übertreibung von Evangelium *statt* Gesetz? Jedenfalls wird hier Gnade nicht mehr im Rahmen einer Ökonomie verstanden, weder von Tun und Ergehen, noch von Werk und Lohn oder Buße und Vergebung, sondern maßlos, überschwänglich oder »an-ökonomisch«. Einerseits ist sie damit ebenso unbedingt (und darin durchaus lutherisch inspiriert) wie absolut, »legibus solutus«, und damit ebenso frei wie indes auch nicht mehr recht einsichtsfähig in ihrem Warum, Wem und Wieviel. Solch ein Gnadenabsolutismus *wäre* als mögliche Konsequenz lutherischer Gnadenlehre verstehbar (die allerdings weder christologisch noch rechtfertigungstheologisch näher bestimmt wird). Mir scheint sich diese ungeheure Maßlosigkeit

<sup>9</sup> Vgl. »eine Geschichte also von Sünde und Gnade« (Mann, Selbstkommentare, S. 35); vgl. »Es ist eine fromme Grotteske, bei deren Conception ich viel lachen muß, handelt aber eigentlich von der Gnade« (ebd., S. 10).

<sup>10</sup> Vgl. Philipp Stoellger, Vergebung als Gabe, in: Hermeneutische Blätter, Jg. 2002, H. 2, S. 33–46; ders., Bild, Pathos und Vergebung. Ricœur's Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund (mit Blick auf G. Didi-Huberman), in: Burkhard Liebsch (Hg.), Bezeugte Vergangenheit oder versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur, Berlin: Akademie-Verlag 2010, S. 179–216.

eher einer literarischen Lizenz zur Übertreibung<sup>11</sup> zu verdanken: kalkulierte Absurditäten und Unmöglichkeiten wirklich werden zu lassen im Medium der Narration. Der Narration ist nichts unmöglich, oder wenigstens fast nichts.

Zunächst sollte man allerdings zur Orientierung Gnade von Gnade unterscheiden:

1. Die *erzählte Gnade* ist zentral die Erwählung des Erzsünders.

2. Der Erwählte und Erhöhte vermag aber darüber hinaus als »Allvergeber« auch Gott weiterzutreiben, weiter als er von sich aus gegangen wäre (»unvergebliche Sünden vergeben«, VII, 242, oder Trajan aus der Hölle loszubeten, vgl. VII, 239). Die ganze Hyperbolik der Vergebung in aller Vollmacht des Papstes übertreibt, treibt die Gnade über sich selbst hinaus. Die erzählte, thematische Gnade erfährt eine Verschiebung und Eskalation kraft der Erzählung in deren Eigendynamik.

3. Rückblickend erscheint in der Erhaltung Sybillas eine andere, leise, unspektakuläre Gnade am Werk, die nicht übersehen werden sollte. »Schöpfung und Erhaltung«, diesseits der großen Rettung und eskalierenden Vergebung ist eine »unmerkliche« Gnade, die tragend ist und bleibt, wie eine »Bundestreue«. Ähnlich ist die Erhaltung Grigorß' durch die wunderliche »Erdmilch« eine kleine, aber feine Gnade, wenn auch etwas wunderlich.

4. Sowohl Erhaltung als auch Rettung sind die Gnaden, kraft derer Grigorß von hoher See gerettet, vom Abt gehütet und erzogen sowie im Zweikampf gerettet wird. All diese für die Erzählung »lebensnotwendigen« kleinen Ret-tungen sind gleichsam »ad hoc« Gnaden (der Josephsgeschichte ähnlich), die bei noch so viel Stolz oder Lastern des Helden ihn kraft der Gnade »trotzdem« überleben lassen.

5. Von all den *erzählten* Gnaden ist die *Erzählgnade* zu unterscheiden: nicht die gesagte, dargestellte, sondern die Form und Dynamik der Darstellung als Gnadenmedium. Erzählwelt und Erzählzeit sind bekannt, Erzählgnade ist die narratheologische Pointe des *Erwählten*. In der Erzählung als Erzählung, kraft der Erzählung also, kommt eine Gnade zur Sprache und zur Welt bis hin zu jedem Leser. Diese Gnade ist nicht nur thematisch, sondern »effektiv« oder »fungierend«. Sie gehört zur Performanz und medialen Eigendynamik der Narration, ohne die sie nicht wäre und wirkte, was sie alles vermag.

6. Theologisch könnte man weitergehend den Gnadenbegriff »dahinter« und (nicht zu verwechseln) die »Gnade *selbst*« als Gottes Eigenschaft unterscheiden; oder auch Gnade als »Ereignis« und die Erfahrung des Menschen als »wirkliche« Gnade im Unterschied zur erzählten oder Erzählgnade. Aber diese theologi-

<sup>11</sup> Vgl. Alexander Düttmann, Philosophie der Übertreibung, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2004; vgl. Bernhard Waldenfels, Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung, Berlin: Suhrkamp 2012.

schen Differenzen scheinen mir für die Narratheologie des *Erwählten* zwar möglich, jedoch sekundär zu sein.

Der Mehrdimensionalität der Gnade als ›Movens‹ der Erzählung entsprechend sind auch deren Deutungen nicht ganz einig, sondern konfliktiv: *Friedrich Ohly* hatte für den *Erwählten* (im Unterschied zum *Faustus*) überraschend wenig übrig, wenig mehr als einige theologische Kritik. So meinte er, die Gnade sei keine freie Gabe mehr, wenn sie auf Initiative des Menschen Gott nahegelegt oder abgerungen werde:<sup>12</sup>

Der Sünder darf, mit Außer-Ordentlichem auch Gott zu Außer-Ordentlichem treibend, zwar nicht vermessen im Sinne der Praesumptio, aber doch verwegen kalkulieren, dass die Tiefe seines Sturzes seiner Erhebung in die Höhe ihr unglaubliches Maß bestimme.<sup>13</sup>

*Christoph Schwöbel* meinte dagegen zum Ende des *Faustus*:

Das Paradox der Gnade, die Transzendenz der Verzweiflung ist erst dort erreicht, wo die nach allen menschlichen Maßstäben geforderte Verdammnis eingestanden wird, wo nicht doch noch ein letzter Rest bleibt, der als Bedingung der Begnadigung betrachtet werden könnte. Nur so, in der absoluten Verzweiflung kann das Paradox der Gnade gelten, kann die Gnade im ›sola gratia‹ als bedingungslose Gnade erscheinen.<sup>14</sup>

So erscheint denn das letzte Wort als Bitte um Gnade: »Gott sei eurer armen Seele gnädig, mein Freund, mein Vaterland« (10.1, 738). Auffällig nur, dass Schwöbel hier erstaunlich konvenient formuliert: eine These über den Text, über den Autor (?), über ›die Gnade‹ und über die protestantische Rechtfertigungslehre. *Wer spricht hier worüber?* Die Konvenienz ist so auffällig und die Interpretationsthese so deutlich ein Satz des Dogmatikers, dass das Zweifel streut. Ganz dieser affirmativen These folgend, steht Schwöbels Interpretation des *Erwählten* unter dem Titel ›Sola Gratia‹. Hier werde die »Paradoxie der Gnade, mit der *Faustus* endet, in eine Positivität der Gnade« gewendet, »in der es neben der Gnade keine andere Erzähl- und Deutungsperspektive gibt«<sup>15</sup>. Daher werde hier nicht die Gnade ironisiert, sondern: »Aus der Perspektive der ›mit reinem Ernste‹ erfassten Gnade wird alles andere ironisiert«<sup>16</sup>. Wirklich?

<sup>12</sup> Vgl. Ohly, »Doktor Faustus« und »Der Erwählte«, S. 132.

<sup>13</sup> Ebd., S. 134.

<sup>14</sup> Christoph Schwöbel, *Die Religion des Zauberers. Theologisches in den großen Romanen Thomas Manns*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, S. 54.

<sup>15</sup> Ebd., S. 55. »Die ironisch-parodistische Erzählperspektive wahrt gegenüber ihren Gegenständen durch die Ironie nicht das ›Pathos der Distanz‹. Vielmehr ist die Erzählperspektive eine, die alles Geschehen konsequent aus der Perspektive der Gnade ins Auge fasst« (ebd.). Wie indes eine ironische Perspektive durch die Ironie nicht die Distanz der Ironie wahren kann, bleibt für mein Verständnis näherer Erklärung so fähig wie bedürftig.

<sup>16</sup> Ebd., S. 56.

Zunächst ist es unnötig, zwischen Ironie und Ernst solch eine Differenz zu setzen, dass Ironie nicht ernst sein könne und Ernst nicht ohne Ironie. Zudem aber ist auch nicht wirklich nötig, den ›reinen Ernst‹ der Gnade derart affirmativ aufzufassen und dabei von Selbstkommentaren des Autors<sup>17</sup> auf den Erzähler und die Erzählung zu schließen.<sup>18</sup> Könnte es sein, dass hier die dogmatische Perspektive die Deutung beherrscht und der Erzählung zu wenig Mitsprache zugestehet? Dann würden Differenzen und Eigenarten der Erzählung als Erzählung verspielt werden. In Differenz zu Schwöbel trifft die bereits erwähnte und auf andere Weise überschießende Deutung Ohlys, der *Erwählte* »reitet [...] über den Bodensee theologischer Probleme ohne Grausen«<sup>19</sup>. Gnade sei hier gar »keine freie Gabe Gottes«, denn die »Initiative des Menschen legt Gott nahe, eine bei ihm angeregte Gnade als das Seine zu erkennen und zu leisten«<sup>20</sup>. Warum nur argumentiert ein derart gelehrter und geistreicher Interpret wie Ohly derart eindeutig für einen Gnadenbegriff, der keine ›Beweglichkeit‹ Gottes zu kennen scheint? »Hinter Gott steht hier wie eine Nötigung zur Gnade [sic!], es sei denn, er komme ihr zuvor, indem er sich selber gegen sich selbst zu dem ihm nicht Gemäßen nötigt«<sup>21</sup>.

Der Deutungskonflikt ist klar: Schwöbels affirmative Deutung im Zeichen des lutherischen sola gratia gegen Ohlys kritische Deutung einer Scheingnade, die nur der Nötigung entspringe und darum keine Gnade mehr sei. Schwöbel trägt eine lutherische confessio als Dogma in die Deutung ein, schließt erstaunlich schnell vom Selbstkommentar Manns auf den Textsinn und schreibt der Erzählung so seine dogmatische These zu. Ohly hingegen deutet unter der Prämisse eines Begriffs der Gnade als ›absolut freier Gabe‹, so dass jede Resonanz und Respondenz Gottes auf die Menschen nicht mehr ›frei‹ und darum keine Gnade mehr sein könne.

Ohlys Prämisse setzt eine ›allzu freie‹ Gabe voraus, als könne und dürfe Gott nicht bewegt werden vom Leid des Sünders und einer Vergebungsbite. Dagegen sei an Luther erinnert: »Deus est mutabilis quam maxime« (WA 56, S. 234)<sup>22</sup> – Gott ist *maßlos* wandelbar. Wollte man diesen Gegensatz zum Axiom der Apathie bzw. immutabilitas biblisch begründen, wäre an Jona und

<sup>17</sup> Vgl. Mann, Selbstkommentare, S. 57: »erst ist es ihm unter dem allen mit der Idee der Gnade, in deren Zeichen seit langem mein Denken und Leben steht«; vgl. wie es »pure Gnade« sei, dass er nach dem *Faustus* noch dieses »in Gott vergnügte Büchlein hinbringen konnte« (ebd., S. 57; dito 53, 55 f., 58, 61, 73, 74, 75, 82, 84).

<sup>18</sup> Ebd., S. 107f. Vgl. »Ich kenne die Gnade, mein Leben ist lauter Gnade, und ich bestaune sie. Ist es denn nicht auch pure Gnade, daß es mir vergönnt war, nach dem ›Faustus‹, der mich fast umgebracht hätte, noch dieses in Gott vergnügte Büchlein zu schreiben?« (Ebd., S. 77).

<sup>19</sup> Ohly, »Doktor Faustus« und »Der Erwählte«, S. 130.

<sup>20</sup> Ebd., S. 132.

<sup>21</sup> Ebd., S. 133.

<sup>22</sup> WA = D. Martin Luthers Werke, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger 1883–2009.

Ninive zu erinnern oder an Jahwes Reue und rettenden Selbstwiderspruch (der Barmherzigkeit gegen sein Gericht) wie in Jeremias' Trostrolle.<sup>23</sup> Oder mit Grigorij's Worten, er sucht seine Eltern und erklärt:

Ich muß sie sehen! Ich muß sie suchen über die Welt hin, bis ich sie finde und ihnen sagen kann, daß ich ihnen verzeihe. Dann wird auch Gott ihnen verzeihen, er wartet wahrscheinlich nur darauf. Ich aber, nach allem, was ich von divinitas weiß, ich, der ich nur ein armes Monster bin, werde durch die Verzeihung Menschheit gewinnen (VII, 114).<sup>24</sup>

Ohly sieht jedoch etwas, das Schwöbel zu übersehen scheint: Eine Kreuzung von Ironie und Gnade wie von Glaube und Humor oder Verzweiflung und Erwählung. Diese Chiasmen sind nicht aufzulösen als bloße Ironie gegenüber bloßer Gnade. Der narrative Witz scheint in deren Koinzidenz und Komplikation zu liegen. Der Ernst der Ironie sei unbestritten und die Ironie im Ernst ebenso. Wenn aber Ironie und Gnade einander so kreuzen, kann das zünden und beide wundersam wandeln: Ironie wandelt, modalisiert die Gnade zu einer anscheinend ›allzumenschlichen‹ Gnadenlust und -laune, die sich bewegen, berühren, ja bedrängen lässt, ohne darum nicht mehr Gnade zu sein. Die Gnade ist so frei, auch als erbetene oder genötigte noch Gnade zu sein (Ninive). Aber solch einen logisch oder dogmatisch unreinen Gnadenbegriff kann sich wohl nur die Narration erlauben. Die Ironie scheint das narrative Lösungsmittel für die Gnade zu sein, sie aus ihrer Freiheit und Reinheit zu erlösen wie aus ihrem ›alten Ernst‹.

Im Kontext religiöser Rede oder der Verkündigung wäre solch eine Ironisierung der Gnade wenn nicht ›daneben‹, so doch hochriskant. Man müsste schon Jonas' Handel mit Gott oder Hiobs Klage gegen ihn in Erinnerung rufen, um – ohne Ironie – zu zeigen, dass Gott *angegangen* werden kann und sich angehen lässt, was ihn bewegt. Literatur wie die Narration des *Erwählten* hingegen ist so frei mit ihrer Lizenz zum Unmöglichen, die dogmatischen Unmöglichkeiten nicht nur möglich, sondern wirklich werden zu lassen. Dass das dann dogmatisch nicht ganz stubenrein ist, versteht sich. Suchte man nach einer dogmatischen Legitimierung solcher Unreinheiten, sei nochmals auf die ›Mutabilität‹ Gottes, seine Beweglichkeit oder Responsivität hingewiesen. Das

<sup>23</sup> Jer 31,20: »Ist nicht Ephraim mein teurer Sohn und mein liebes Kind? Denn sooft ich ihm auch drohe, muß ich doch seiner gedenken; darum bricht mir mein Herz, dass ich mich seiner erbarmen muß, spricht der HERR.«

<sup>24</sup> Damit ist am Rande eine bemerkenswerte These zu Gottes Vergebungsvollmacht im Spiel: dass Gott nicht an den Opfern vorbei vergeben kann. Die weitergehende These, dass wenn Grigorij verzeiht, werde das auch Gott, ist so plausibel – wie sie an einer Unklarheit krankt. Wie ›kann‹ er verzeihen? Ist das ein Wollen und Können? ›Wie man das macht‹, Vergeben, bleibt (auch hier) unklar.

narrative Gedankenexperiment, Gottes Gnade derart beweglich zu denken, ist auch dogmatisch nicht unsinnig. Umgekehrt die erzählte Gnade als gut lutherisches ›sola gratia‹ zu affirmieren, verkennt die Liquidisierung und Labilisierung ›kraft der Erzählung‹. Ganz abgesehen davon, dass die von der erzählten Gnade zu unterscheidende ›Erzählgnade‹ damit noch gar nicht im Blick ist (wie der erzählte Geist im Unterschied zum Erzählgeist).

Tritt die narrative Gnadenlehre im Medium der Distanzkunst der Ironie auf, scheint eine wechselseitige Potenzierung beider die Folge zu sein: eine Art Eskalation, mit der das ›Lösungsmittel‹ der Ironie das ›Erlösungsmedium‹ der Gnade steigert, hochtreibt, so dass es größer nicht gedacht werden kann und größer wird, als dass es noch gedacht werden könnte – während andererseits an diesen Eskalationen der Gnade die Ironie ihren Spaß hat und sich hochtreiben lässt. Die beiden befördern einander aufs Lustigste. Zu dieser ›quecksilbrigen‹<sup>25</sup> Liquidität des *Erwählten* trägt die Art und Weise der Ironie entscheidend bei. Der Einwand (wie ihn etwa Ohly zu vertreten scheint) ist nur naheliegend, im *Erwählten* sei ›alles nur Ironie‹ und damit etwas arg leichtfüßig, am Ende nur eine Unterhaltung Gottes (nur, was hieße hier ›nur‹?). Ironie und Religion haben bei Mann die gemeinsame Wurzel einer Spannung von ›Geist und Leben‹ (bzw. Natur) sowie die anthropologische Funktion, die Stellung des Menschen in dieser Spannung zu gestalten.<sup>26</sup> Die Ironie wird zum ›Pathos der Mitte‹, weniger pathetisch gesagt: zum Mittler, Medium, zum lebendigen Zwischenraum dieser Spannung. Dass dabei ›Ironie‹ nicht kognitiv verfasst ist als Aufklärung des Nichtwissens in allem Wissen (Sokrates), dass sie auch nicht die Erhebung des romantischen Subjekts über die Endlichkeit ist (Schlegel), nicht absolut negativ, wie Hegel einwandte, oder nicht bloß ästhetische Existenz (Kierkegaard), macht den Unterschied Manns aus. Ob er von Kierkegaards ästhetischer Hoch- wie religiöser Geringschätzung der Ironie unbetroffen bliebe, wäre einen Vergleich der beiden wert.

Manns Ironie ist Medium der Labilisierung und Liquidität: einer narrativen Verflüssigung des ›alten Ernstes‹ (Blumenberg) und starrer Differenzen wie metaphysischer Monster wie einer abstrakt gewordenen Allmacht. Diese außerordentliche Liquidität ›kraft der Narration‹ liquidiert Altes, um aus dem Fluss der Erzählung Neues entspringen zu lassen. Insofern könnte man sie auch schöpferische oder genauer *eschatologische Ironie* nennen: im Gestus der Vollendung das Alte am Alten vergehen und das Neue entstehen zu lassen. Dass

<sup>25</sup> Vgl. Neal Stephenson, Quicksilver, München: Goldmann 2004; vgl. auch online <http://www.nealstephenson.com>.

<sup>26</sup> Vgl. Christoph Schwöbel, Ironie und Religion. Theologische Bemerkungen zu ihrem Verhältnis in Thomas Manns Werk, in: Niklaus Peter/Thomas Sprecher (Hg.), Der ungläubige Thomas. Zur Religion in Thomas Manns Romanen, Frankfurt/Main: Klostermann 2012, S. 167–189, 183.



darin eine neue, ultimative ›Härtung‹ entstehen könnte, die ›Vollendungsform‹, die Mann (in den Selbstkommentaren) immer wieder prätendiert, wäre auch eine praesumptio, die weder nötig noch wünschenswert ist. Mit Ironie wird die Religion der Alten verflüssigt und das alt Gewordene daran, nicht aber, um sie im Orkus des Vergessens vergehen zu lassen. In der ironischen Arbeit an der Religion ist die Religion ihrerseits an der Arbeit. Sie gibt der Ironie ihren Ernst, im *Erwählten* den von Mann ja immer wiederholten unbedingten Ernst von ›Sünde und Gnade‹. Nicht dass dieser Ernst ironiefrei wäre, aber die Ironie zeigt ihr Gewicht erst in ihrem Ernst.<sup>27</sup>

Analoges ließe sich zum Humor sagen, wenn Mann (mit Verweis auf Albrecht Goes) zustimmend formuliert, »die Sphäre des Glaubens sei die des Humors«<sup>28</sup>. Im doppelten Genitiv verdoppelt sich die Metapher der Gnade des Humors und des Humors der Gnade – bis in die Ununterscheidbarkeit.<sup>29</sup> Im Sinn ist hier kein ›bloßer‹ Humor,<sup>30</sup> sondern ein vielleicht ›existentiell‹ zu nennender Humor,<sup>31</sup> mit einem recht eigenen soteriologischen Charakter: »Das Komische, das Lachen, der Humor erscheinen mir mehr und mehr als Heil der Seele«<sup>32</sup>. Vielleicht kann man das *Antinihilismus* nennen. Gegen den Nihilismus, vor dem er floh, setzt er einen nihilismuskritischen Nihilismus, als könnte in dieser Negation des Negativen ein kurzer Blick auf einen anderen, humorigen Horizont eröffnet werden. Gegenüber der »Ausweglosigkeit der Weltlage, die krankhaft gespannte Atmosphäre«<sup>33</sup> könne das Buch »zur Erholung dienen von dem Grauen der Zeit. Was soll werden? Die Lage scheint ausweglos und unaufhaltsam gleiten wir in Nacht, Katastrophe und Barbarei hinein«<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> In der Theologie könnte man von Remetaphorisierung der Metaphysik sprechen (in Weiterführung Blumenbergs), um an den metaphysisch verhärteten Themen noch in imaginativer Variation arbeiten zu können. Remetaphorisierung ist der Narrativierung verwandt, oder einer Wendung zu den Tropen und Figuren.

<sup>28</sup> Mann, Selbstkommentare, S. 58; vgl. Thomas Mann – Wolf Jobst Siedler, 23. 4. 1951, in: Mann, Selbstkommentare, S. 56; vgl. Philipp Stoellger, Grenzreaktionen Gottes. Hat Gott etwas zu lachen?, in: *Theologica*, Jg. 2000, H. 1, S. 14–21.

<sup>29</sup> Vgl. zur ›theologischen Humoristik‹ Mann, Selbstkommentare, S. 89; Humor richte sich gegen ›menschliche Verzweiflung‹ (ebd., S. 59); »dieses in Gott vergnügte Büchlein« (ebd., S. 64 u. ö.); vgl. Das Privilegierte Ordentliche und Vermehrte Dreißdne Gesang-Buch, Dresden/Leipzig: Verlag der waltherischen Buchhandlung 1759, S. 347, »Eines wahren Christen wahre Vergnügung in Gott, welcher seines Herzens Trost und Theil«, Nr. 565; Jede der 16 Strophen beginnt »Ich bin vergnügt« und endet mit »... in Gott vergnügt.«

<sup>30</sup> Auch wenn manche Selbstäußerungen Manns so klingen mögen: »Mich verlangt durchaus nach Komik« (Mann, Selbstkommentare, S. 15); aber vgl.: »Man sollte wohl nicht solche Allotria treiben« (ebd., S. 23).

<sup>31</sup> Vgl. Thomas Mann – Albrecht Goes, 21. 4. 1951, ebd., S. 55 f.; vgl. ebd. S. 41, zu »höhere[r] Heiterkeit«.

<sup>32</sup> Ebd., S. 7; vgl. auch 30, 36.

<sup>33</sup> Ebd., S. 58.

<sup>34</sup> Ebd., S. 59; vgl. ebd., S. 71.

Das ist ein Hinweis auf den ›Sitz im Leben‹ dieser Narration. Ist doch der *Erwählte* ein Buch *zwischen den Zeiten*, genauer ›zwischen den Kriegen‹: zwischen dem zweiten Weltkrieg und dem kalten Krieg. Ob ›bewusst‹ oder nicht, diese Erzählung ist *auch* ein politisches Buch, eine Intervention, und sei es in Form indirekter Mitteilung. Wenn dieses Buch so in den Horizont seiner Zeit eingebettet wird, drängt sich eine narratheologisch ›häretische‹ Rückfrage auf: Darf man die Vermutung wagen, die dergestalt hochgetriebene, wenn nicht übertriebene Gnade insinuiere eine Vergebung des Unvergebaren? Sie lasse das Undenkbare, wenn nicht denkbar, so doch erzählbar werden? Eine *Vergebung der Shoa*? So zu fragen, ist deswegen wohl ›häretisch‹, weil es kurzschlüssig wäre und im Übrigen auch Manns Geste der Distanz zu Politik und Moral unterliefe. Und dennoch: Wenn es mit der Gnade so ›ernst‹ ist, ist die theologische Frage zumindest schwer zu unterlassen. ›Es gibt die Vergebung des Unvergebaren‹, so wie es Unvergebbares gibt. Wenn diese Paradoxie der Vergebung auf *die* Maximalsünde der Shoa bezogen wird – was dann? Manns Selbstkommentare zum *Erwählten* geben m.W. keinen belastbaren Hinweis<sup>35</sup> auf solch eine ›applicatio‹ oder diesen möglichen Hintersinn. Und dennoch – es wäre eine Antwort auf Adorno, die zumindest erzählbar wäre. Das Medium der Narration wäre so gnädig, die Vergebung des Unvergebaren wenigstens erahnen zu lassen.

#### 4. Was war die Sünde?: das *secundum movens*

In der Erzählung geht es explizit um anderes, auch wenn keineswegs klar ist, was denn eigentlich ›die Sünde‹ sein soll. Was ist ›das Problem‹, das die Erzählung zu lösen unternimmt – zu erlösen? Der doppelte Inzest? Der gilt in der Erzählung ›eigentlich‹ als ›nur natürlich‹, so wie in Manns Selbstkommentaren wiederholt betont.<sup>36</sup> Hier konfliktieren möglicherweise antike, christliche und spätneuzeitliche Auffassungen: Ödipus vergeht sich an einer metagöttlichen Weltordnung (des Kosmos). Der mittelalterliche Gregorius vergeht sich an einer Schöpfungsordnung. Gregoriß' vergeht sich – woran eigentlich genau? Am Inzesttabu, einer Rechtsordnung, einer Moralvorstellung? Wäre die Sünde nur

<sup>35</sup> Vgl. ebd., S. 75, 94. Dass Manns Kritik des Nationalsozialismus und seine Nähe zu Frisch in diesem Punkt für die oben gewagten Vermutungen sprechen könnten, sei nur notiert. Vgl. dazu u. a. Katrin Bedenig, Thomas Mann und Max Frisch in der Tradition des politischen Schriftstellers 1945 bis 1955, in: *TM Jb* 25, 2012, S. 275–290, 277 f.; Kurt Sontheimer, Thomas Mann und die Deutschen, München: Langen-Müller 2002, S. 212 et passim.

<sup>36</sup> Thomas Mann – Walter Rilla, 11. 1. 1951: »Der kleine Inzest-Roman, der unter der Hand zu verstehen gibt, daß das ›Unnatürliche‹ doch eigentlich etwas recht Natürliches ist, da man sich nicht wundern darf, wenn Gleich und Gleich sich liebt [...]« (Mann, Selbstkommentare, S. 47).

der Inzest, ein natürlich allzu-natürlicher Moralverstoß, wäre die narrative Lösung eine gnädige Suspension der Moral mit einer recht modernen Ausdifferenzierung der Natur- von der Moralordnung. Aber sollte das alles gewesen sein? Dazu hätte es der narrativen Hyberbolik der Gnade nicht bedurft. Was war die Sünde? Zumal eine Sünde, für die man nichts kann?

Die Geschwisterliebe ist so naheliegend wie natürlich. Sollen Gregoriß' Zeugung und Geburt ihn zum Erbsündenträger machen, als hätte im Hintergrund der späte Augustin das Sagen? Gregoriß' Mutterliebe ist wie die Geschwisterliebe nur zu naheliegend, zumal für einen Freudleser. Ist er also ein Sünder ohne Wahl und Wissen oder im Grunde ohne Fehl und Tadel? Per se und ursprünglich eigentlich sündlos? Was ist ›der Inzest‹? Tabubruch, Moralvergehen, Rechtsbruch? Jedenfalls, so Clemens wie Mann, eigentlich gar nicht wider die Natur. Und – das ist entscheidend – *nicht gegen Gott, gegen Glaube oder gegen Liebe* gerichtet.

Die Erzählung stellt den doppelten Inzest als nur zu natürlich dar, als menschlich und allzumenschlich. Allerdings bedarf es der Dramatik der ›Erzsünde‹, um die Erzählung in Gang zu bringen, zu halten und in der Gnadenallmacht gipfeln zu lassen, bis zur Peripetie der Allvergebung durch den Papst. Angesichts der Gnadenhyperbolik erscheint der doppelte Inzest beinahe lächerlich banal, eher unterhaltsam als ungeheuer. Hinge die Vergebungsmacht *daran*, wäre sie doch kaum der Rede wert. Ein Literaturkritiker könnte einwenden, dass die Erzählung hier auf die falsche Sünde gewettet hat, zu leicht, zu natürlich. Mit diesem Gegner kann die Gnade nicht so hochgetrieben werden, wie es der Gang der Erzählung bedarf. Ein theologischer Kritiker könnte einwenden, hier werde viel Kluges über die Gnade erfunden. Aber leider, leider werde zu wenig über die Sünde nachgedacht, die seltsam blass bleibt, obwohl dauernd von ihr die Rede ist. Was also mag Sünde sein – im Allgemeinen, im theologisch Besonderen und im narrativ Singulären?

Hier ist eine theologische Unterscheidung nötig, die in der Erzählung (und in Manns Selbstkommentaren) leider nicht deutlich wird: Sünde im Unterschied zu Sünden.<sup>37</sup> *Sünden* im Plural, in einem substantiellen oder moralischen Sinn sind wesentlich Handlungen oder Ordnungsverstöße. In dem Sinn wird noch heute allgegenwärtig von Sünden gesprochen, meist im moralisierten Sinn, oft auch im trivialisierten (Diät etc.). *Sünde* im singulare tantum, im theologischen Sinn, ist der Gegenbegriff zu Glaube, und daher nicht eigentlich ein defectus von Wissen oder Wollen. Sowenig Glaube primär eine Frage von Wissen und Wollen ist, sowenig kann das für Sünde im theologischen Singular gelten. Als Gegenbegriff zu Glaube ist sie nicht malefactum, sondern schlicht ›Unglaube‹ in einem keineswegs moralischen Sinn. Anders gesagt: Gottesbeziehungsstö-

rung, Gott-losigkeit, Indifferenz oder Glaubens- und Lieb- und Hoffnungslosigkeit. So wie Glaube eine Qualifikation des Gottesverhältnisses ist, so auch Sünde: entweder ein verfehlendes oder fehlendes Gottesverhältnis. Sünde und Glaube sind gegenläufige Relationsbestimmungen von Mensch zu Gott. Dass und wie beide zusammen ausgesagt werden könnten (simul iustus et peccator), muss hier nicht erörtert werden. Nur sollte dieser theologische Sinn von Sünde klar sein im Unterschied zu moralisch verstandenen Sünden.

Dann mag der erzählte Inzest eine mehr oder minder lässliche der Sünden sein. Sünde im theologischen Singular ist er keineswegs. Das heißt – narrationskritisch – allerdings, dass Sünde in einem theologisch strikten Sinn hier gar nicht thematisch wird: Unglaube, Gottlosigkeit, von Gott nichts wissen wollen, Gott los sein (wollen). Sollte dann das Ergebnis sein, hier werde ein Gnadentheater gespielt, bei der die Vergebungsmacht eigentlich gar nichts zu vergeben hat? Die Vergebung des Unvergeblichen bekäme den Nebensinn, dass hier nichts zu vergeben wäre.

Adrian Leverkühn sagte zum Teufel im *Faustus*:

Die contritio ohne jede Hoffnung und als völliger Unglaube an die Möglichkeit der Gnade und Verzeihung, als die felsenfeste Überzeugung des Sünders, er habe es zu groß gemacht, und selbst die unendliche Güte reiche nicht aus, seine Sünde zu verzeihen, – erst das ist die wahre Zerknirschung, und ich mache euch [den Teufel] darauf aufmerksam, daß sie der Erlösung am allernächsten, für die Güte am allerunwiderstehlichsten ist. Ihr werdet zugeben, daß der alltäglich-mäßige Sünder der Gnade nur mäßig interessant sein kann. In seinem Fall hat der Gnadenakt wenig Impetus, er ist nur eine matte Betätigung. Die Mittelmäßigkeit führt überhaupt kein theologisches Leben. Eine Sündhaftigkeit, so heillos, dass sie ihren Mann von Grund aus am Heil verzweifeln läßt, ist der wahrhaft theologische Weg zum Heil. [...] Und doch kommt es erst durch dies Non plus ultra zur höchsten Steigerung der dramatisch-theologischen Existenz, das heißt: zur verworfensten Schuld und dadurch zur letzten und unwiderstehlichsten Herausforderung an die Unendlichkeit der Güte (10.1, 360f.).

Ohly sprach hier vom »verwegenen Anschlag auf das Dogma von der Sünde wider den heiligen Geist«<sup>38</sup>, den Adrian Leverkühn gegen den Teufel wagt.

Was immer mit dieser ›Sünde wider den heiligen Geist‹ gemeint sein mag (Mt 12,22–32; Mk 3,22–30; Lk 11,14–23; vgl. Joh 8,48; Heb 6,4–8; 10,26–29; 2Thess 2,3), war Gegenstand unendlicher ›Sündenforschung‹. Eine möglichst schlichte Auffassung davon wäre, Gott nicht die Sündenvergebung zuzutrauen, also sein Heilshandeln anzuzweifeln, sei es in existentieller Verzweiflung oder Ignoranz, Indifferenz oder auch Sündenstolz. Nicht darauf zu vertrauen, dass Gott auch noch die größte Sünde zu vergeben vermag und sucht, also letztlich schlicht Unglaube gegen Gottes Heilswillen und -wirken. Dass Gott selbst den

<sup>37</sup> Vgl. aber Mann, *Der Erwählte*, S. 45: »ich sage ›Sünden‹ und nicht ›Sünde‹«.

<sup>38</sup> Ohly, »Doktor Faustus« und »Der Erwählte«, S. 124.

zu versöhnen vermag, ist Grundüberzeugung allen Gottesglaubens, sonst gäbe es ihn gar nicht. Das heißt, Adrian trifft sehr genau die Pointe: »von Grund aus am Heile verzweifeln« ist die dramatisch zugespitzte Version, Gottes Gnade nicht die Sündenvergebung zuzutrauen und damit Gott letztlich nicht zu vertrauen. Ebendies scheint im *Erwählten* aus- und vorgeführt: die Maximalsünde,<sup>39</sup> die dann aber nicht der Inzest ist, sondern Grigorß Regression in die fast tödliche Buße als Ausdruck seiner *Gewissheit von der Unmöglichkeit der Vergebung*: eine letale Liaison von *desperatio* und *praesumptio*. Das ist die eigentliche »Sünde« im *Erwählten*. Gegen sie tritt Gottes Vergebungsmacht an und auf. Ohly sah darin eine besondere Entdeckung Manns. Nur – die Hybris der Demut ist spätestens Nietzsches Entdeckung. Für einen Nietzscheleser dürfte das eingängig und präsent sein.

Adrians »vermessene[...] Gnadenerwartung« ist »in die Verzweiflung«<sup>40</sup> eingebettet. Theologisch formuliert ist sie in noch so großer *desperatio* eine immer noch größere *praesumptio*. Bei Grigorß verhält es sich etwas anders. Er verkörpert bei noch so großer *praesumptio* eine immer noch größere *desperatio*. Er mag mit Bußwut und Sündenstolz auf die Insel gegangen sein, mit einem gärenden Gemisch von *desperatio* und *praesumptio*; aber es kann schwerlich dabei geblieben sein. Was aus ihm wird, der moosige Igel, erscheint jenseits dessen oder weit diesseits und unterhalb derer. Die *praesumptio* dürfte ihm gründlich vergangen sein in seiner »retour à la nature«. Aber die Sünde im theologischen Singular ist er damit keineswegs losgeworden. Eberhard Jüngel schlug vor, Sünde zu bestimmen als »Drang in die Beziehungslosigkeit«, und dementsprechend Tod als ultimative Beziehungslosigkeit.<sup>41</sup> Dann wäre Grigorß auf der Insel letztlich am Ziel: ohne Beziehung zu Welt und Gott, Selbst und Nächstem, wie ein Stück Moos auf dem Felsen (mit dem vergeblichen Nebensinn, dass Natur *diesseits* von gut und böse ist, der Sünde nicht fähig). Buße in dieser eskalierten Form erscheint oberflächlich als ungeheuer fromm und unbedingter Wille, Gott zu gefallen in der Selbstkasteiung. Sie führt aber auf der einsamen Insel in eine gottlose Beziehungslosigkeit. Das war und ist die Sünde, um die es hier eigentlich geht, theologisch gelesen.

<sup>39</sup> »Extreme Sündhaftigkeit, extreme Buße, das schafft Heiligkeit – durch die Gnade; und des Fischers Frau erkennt in dem Bettler den Heiligen. Auch hält Grigorß sich ganz im Sinne des hl. Chrysostomus für der Sünder größten, ein Titel, den die Zerknirschung seiner Mutter ihm streitig machen. Ein christlicher Wettstreit!« (Mann, Selbstkommentare, S. 74).

<sup>40</sup> Ohly, »Doktor Faustus« und »Der Erwählte«, S. 124. Vgl. auch ders., *Desperatio und Praesumptio*. Zur theologischen Verzweiflung und Vermessenheit, in: *Ausgewählte und neue Schriften zur Literaturgeschichte und zur Bedeutungsforschung*, hg. v. Uwe Ruberg und Dietmar Peil, Stuttgart/Leipzig: Hirzel 1995, S. 177–216.

<sup>41</sup> Vgl. Eberhard Jüngel, *Tod*, Gütersloh: Mohn 1993.

Das erlaubt noch einen Rückblick auf den Inzest: Oberflächensemantisch gilt der Inzest als »malefactum«, als gewusstes und gewolltes Tun wider die Ordnung (der Natur, der Kultur, der Moral, der Religion?). Tiefengrammatisch hingegen ist das eigentlich Üble am Inzest eine bestimmte Beziehungslosigkeit der erweiterten Selbstliebe. Ob hier Augustins »amor sui« nachklingt, sei dahingestellt. Gewichtiger als die doxographische Frage ist, dass die Narration »aus Versehen« (?) die Sünde im Unterschied zu Sünden entdeckt: dass Sünde (wie Glaube) eine Bestimmung des Gottesverhältnisses ist, nicht des Tuns, Wissens oder Wollens. Wenn Liebe vor allem Selbstliebe ist, ein unbedingtes »sich selbst lieben« und dabei des Anderen ermangeln, *des* Anderen, der nicht nur alter ego ist. Wenn Liebe also zum Spiegelverhältnis wird, fehlt die Offenheit für Andere, für die Welt wie für Gott. Diese »incurvatio« (lutherisch formuliert) oder des Anderen wie des Unendlichen zu ermangeln (mit Kierkegaard) ist das eigentliche malum daran, das malum *theologicum* zu nennen ist: Gott-losigkeit. – Mit bemerkenswertem Sinn für erhellende Widersprüchlichkeiten wird kraft der Erzählung aber die Selbstliebe in sich unterschieden: Die Liebe darin kann nicht Sünde sein, sondern ist im Grunde Natur (und damit sündlos), und mehr noch ist sie als Liebe eine Verwandte der Gnade, auch eine Erwählung. In der Selbstliebe den Narzissmus daran von der Liebe darin zu unterscheiden, das ist phänomenal und theologisch so gewagt wie gewichtig.

Die »römische« Wendung dieser Selbstsuche von der Selbstsucht des Büßers in die Suche nach den Anderen in Taten der Liebe wird dann als Wirkung der Gnade und Versöhnung der Sünder verständlich. Als sollte gelten, *gratia non tollit, sed perficit naturam*, erzählt die Geschichte gut scholastisch von Vergebung und Versöhnung weder als absolutem Riss noch als Selbstvollendung. Die so natürliche wie gnädige Dynamik der Liebe wird »nur« umgelenkt, von sich zu den Nächsten: so bei Sibylla, die ihr Leben im Hospiz verbringt, und analog im Leben des Papstes, das wesentlich im Vergeben besteht, im überfließenden Weitergeben des Widerfahrens.

Im Nebeneffekt wird *Der Erwählte auch* zu einer kleinen feinen Theodizee: zu einer Geschichte davon, wie Gott und malum miteinander bestehen können, wobei das malum kraft der Erzählgnade vergeht. Die Lösung ist schlicht, das malum entsteht nicht aus »freiem Willen«, sondern aus der Ambivalenz des Begehrens. Gott verhält sich zu dem so ungewollt entstandenen Übel nicht richtend und vernichtend, sondern gnädig und überwindend. Wenn der Abt des Klosters »Not Gottes« dessen Bedeutung umschreibt mit den Worten »Gott hatte unsere Sünde zu Seiner Not gemacht« (VII, 84), trifft das eine Theodizee im Zeichen der *compassio* und damit *passio* Gottes. Dabei ist diese narrative Theodizee klüger als manche rationalistischen Versuche. Tritt rationalistisch das pure »quia voluit« des Sünders dem »quia voluit« der Gnade Gottes gegenüber (ein doppelter, nicht einsichtsfähiger Voluntarismus von Sünde versus Gnade),

so wird vom *Erwählten* die Genealogie der Sünde ›tiefer gelegt‹: sie entsteht aus der Dynamik des *ambivalenten* Begehrens. Nicht eigentlich Wissen und Wollen begründen den Sündenfall, sondern Sünde wird behutsam ›naturalisiert‹: Ist es nicht nur zu natürlich und naheliegend, dass die beiden ›exceptionellen‹ Geschwister einander lieben? Und dementsprechend auch Sohn und Mutter – im Drang der Natur oder natürlichen Drang zu Seinesgleichen? Was aber nur zu natürlich erscheint, hat destruktive Nebenwirkungen, die derart eskalieren, dass eine Geschichte daraus wird. Nur die Vergebung kann hier noch helfen, die Erzählgnade, der die Wendung der Geschichte zu verdanken ist.

### 5. Gott gegen Gott: Gotteskonflikte

Der *Erwählte* operiert auf mehreren Ebenen mit konfliktiven Differenzen, die die Erzählung in Gang bringen und halten, und von deren wundersamer Wandlung ›kraft der Erzählung‹.

1. Zentral ist ›natürlich‹ Sünde gegen Gnade und Gnade gegen Sünde. Die leitende Grundfigur ist eine Sünde ›quo nihil maius cogitari potest‹, die auf eine Gnade trifft, von der man ebenso sagen kann, dass über sie hinaus nichts größeres gedacht werden kann – bis dahin, dass sie in der ›harten Fügung‹ am Ende der Erzählung größer erscheint, als dass sie noch gedacht werden könne. Dieser doppelte und agonale Komparativ, diese Kompetition von Sünde und Gnade scheint das *movens* der Erzählung zu sein, mit der Wette: Stark wie die Sünde ist die Gnade – und letztlich doch stärker, immer noch größer als gedacht.

2. Unterhalb dieser dramatischen Großwetterlage spielt der Konflikt von Natur gegen Moral (Inzest gegen Inzestverbot), nicht aber Natur gegen Natur oder Widernatürliches gegen die Natur. Auch wenn der Erzähler Clemens wie die christliche Vorlage von einer Identität von Moral und Natur ausgehen mögen, von einer Schöpfungsordnung (wie einem Naturrecht), wird (anachronistisch) Moral als thesei, nicht physei eingeführt: als verhandelbares Menschenwerk, nicht als ewige Ordnung Gottes.

3. Dem Konflikt von Natur gegen Moral entsprechend ist die Parallelaktion Gnade gegen Moral. Denn Gnade tritt hier erstaunlich ›außermoralisch‹ auf. Moral ist Menschenwerk, kann man vermuten, Gnade dagegen Gotteswerk.

4. Im Gefolge dessen treten allerdings zweierlei Ordnungen aus- und gegeneinander: Die Ordnung der Moral und die der Liebe und Vergebung. So spricht Grigorß gegen seine Mutter und Frau:

›Frau‹, sagte er, ›redet nicht so und übergebt Euch nicht der Verzweiflung – es ist wider das Gebot. Denn an sich selbst mag der Mensch verzweifeln, nicht aber an Gott und seiner Gnadenfülle (VII, 179).

Bei noch so großer Ordnungswidrigkeit und noch größerer Verzweiflung gilt Grigorß die Regel: Gott ist immer noch gnädiger als gedacht. Kritisch gelesen hieße das: bei noch so großer *desperatio* eine immer noch größere *praesumptio*? Konstruktiv hingegen hieße es: Sowohl *desperatio* als auch *praesumptio* werden von Gottes Gnade überwunden kraft einer Vergebungslust, die *maius quam cogitari potest* erscheint. Die mediale Form dieser Vergebungslust ist die Erzählung selber als Medium der Erzählgnade.

5. Im Hintergrund geht es um einen Strukturkonflikt, den man Ordnung gegen Außerordentliches nennen kann. Dreht sich doch alles um das ›Exzeptionelle‹, Außergewöhnliche oder Außerordentliche, das einerseits wider die Ordnung ist, andererseits eine neue Ordnung entdecken oder gar entstehen lässt: bei noch so großer Sünde eine immer noch größere Vergebung. Man könnte das ästhetische Theodizee nennen oder Anthropodizee oder auch ›Malitätsbonisierung‹ (Marquard), als Entsündigung der Sünde durch Naturalisierung (gleich und gleich liebt sich gern), durch Moralkritik (Nietzsche) gegen eine puritanische Moral, durch Ironisierung und Humor als Liquidisierung, Labilisierung und Distanzgewinn, durch Narrativierung in narrativer Genealogie der Sünde, durch theologische Differenzierung von Sünde versus Sünden, und durch Vergebung in einer Hyperbolik der Gnade, die weder der Moral noch dem Tun-Ergehen bzw. Lohngedanken folgt.

6. In theologischer Lesart kann man diese Konfliktkaskade noch etwas weiterreiben und darin dem Drang zur Übertreibung der Erzählung begegnen. Geht es um Sünde gegen Gnade und Gnade gegen Sünde, geht es theologisch um den Konflikt von Gerechtigkeit Gottes gegen seine Gnade, oder lutherisch: um Gesetz gegen Evangelium. Die Erzählung ist so gesehen ein narratives Experiment auf die Allmacht der Gnade, und zwar mit theologisch triftiger Pointierung der Allmachtsfrage. Es geht nicht um die logische oder ontologische Allmacht eines Metaphysikmonsters, sondern um das religiös allein Relevante, die *Allmacht der Gnade* – die ebenso begrenzt wie fokussiert ist auf das, was der Erzählung (ähnlich wie Mann selber) entscheidend und ernst ist: Vergebungsmacht, also ob Gott so mächtig ist (gedacht, erzählt, geglaubt) werden kann, dass er noch das Maximalübel überwinden kann. Das ist *soteriologische* Allmacht zu nennen (im Unterschied zu bloß logischer Allmacht, die die bekannten Logeleien provozierte).<sup>42</sup>

7. Im Grunde wird hier ein *Gotteskonflikt* auserzählt und ausgelebt: *Gott gegen Gott*. Ruft doch Clemens Goethes Erfindung »Nemo contra Deum, nisi

<sup>42</sup> Allerdings, ob Gottes Gnade stark ist wie der Tod? Und damit im Grunde stärker? Wäre doch ›stark wie‹ der Tod nur das, was er nicht überwinden kann und das darum zugleich stärker wäre als er.

Deus ipse« auf (VII, 66, groß geschrieben), anlässlich der wunderbaren Errettung Grigorß' aus den Wellen.

Nun seht, wie Gott es fertigbrachte und gegen sich selbst mit größter Gewandtheit durchsetzte, daß Herrn Grimalds Enkel, das Kind der schlimmen Kinder, in dem Fäßlein glücklich zu Lande kam (VII, 79).

Warum Gott gegen sich selbst? Gott als Ordnungshüter, als Gerechter, der sein Gesetz geltend macht und strafen müsste, trifft auf Gott als Versöhner und Vergebender. Das ist im AT vorbereitet (Gottes Erbarmen gegen seinen gerechten Zorn über Israel), im NT grundlegend (Evangelium gegen Gesetz) und bei Luther hyperbolisch hochgetrieben, wenn er zur Kreuzigung zu sagen wagte: »da streydet Got mit Gott« (WA 45, 370).<sup>43</sup> Bei Luther war der Konflikt auf Golgatha im Sinn: Christus gegen seinen Vater, den er anklagt (warum hast Du mich verlassen?), worin der *revelatus* gegen den *absconditus* antritt, die Verkörperung der Vergebung gegen die richtende Gerechtigkeit. Christus spielt zwar im *Erwählten* keine explizite Rolle. Es geht vielmehr um ein »Zögern der Allmacht« (VII, 19)<sup>44</sup> und ein immer weiter gehendes »Nachgeben«: eine Geschichte des Gnädigwerdens Gottes, bis er schließlich vom »großen Papst« immer weitergetrieben wird, ja sogar überboten und übertrieben »kraft der Vergebung« alles Möglichen.<sup>45</sup> Im *Erwählten* scheint es noch etwas komplizierter zu sein als auf Golgatha, weil »mehr Götter« im Spiel sind: der Naturgott (oder die Natur als Göttin), der Moralgott (als Ordnungshüter), der Gnadengott (der bei aller Allmacht und Vorsehung mit sich reden und handeln lässt), und nicht zuletzt der Geistgott (der Geist der Erzählung). Der ist womöglich das probate Medium, den Gotteskonflikt zu inszenieren – und einer Lösung zuzuführen, einer ebenso humorigen wie gnädigen Erlösung. Der Geist als luftiges wie lus-

<sup>43</sup> Vgl. WA 45, S. 370, 34–38: »Der kampff deß todts ym gartten Ist mit dem nicht zuvergleichen. Denn da streydet Got mit Gott, yhm gartten hat er noch ein got gehabt, der yhm gnedig sey, Denn eß ist khein ungluck und leyden so groß, wir konnens ertragen, Wo nur der Trost ist: Wir haben noch Einen Gnedigen Gott, Eß sey umb unser Leyden, wie eß wolle«; vgl. WA 43, S. 202, 16–18: »Haec tentatio non potest vinci, et longe maior est quam a nobis possit comprahendi. Est enim contradictio, qua ipse Deus sibi ipsi contradicit, hoc carni impossibile est intelligere«; vgl. WA 5, S. 167, 15; vgl. ebd. S. 204, 25–27: »Proinde aliae omnes tentationes sunt huius perfectissimae velut rudimenta et praeludia, in quibus assuescamus ad deum contra deum confugere«; vgl. Jan Bauke-Ruegg, *Die Allmacht Gottes. Systematisch-theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998, S. 502; vgl. Carl Heinz Ratschow, *Der angefochtene Glaube. Anfangs- und Grundprobleme der Dogmatik*, Gütersloh: Bertelsmann 1957, S. 236.

<sup>44</sup> Die Geburt der beiden Kinder geschieht »nach langem Zögern der Allmacht« (VII, 19); Satan ist »nicht allmächtig« (VII, 258).

<sup>45</sup> Die traditionelle Allmachtsformel, dass vor Gott »kein Ding unmöglich« ist, wird von Clemens im Kapitel »Die Buße« zu Beginn aufgerufen (vgl. VII, 189), nur um das gleich wieder zu retrahieren (vgl. VII, 190).

tiges Medium der Liebe unterscheidet und vermittelt den Konflikt, allerdings so, dass die außerordentliche Vergebung das letzte Wort hat.

## 6. Der Geist der Erzählung – oder der Geist als Erzählung?

In der Erzählung zeigt der Erzähler, wessen Geistes Kind er ist: des Geistes der Ironie wie der Vergebung, vergebender Ironie und ironischer Vergebung. Dieser Geist des Kreuz und Quer ist quecksilbrig wie Hermes, einerseits mit apollinischem Maß, andererseits von dionysischer Übertreibung. Zwischen den Falten der Gewänder griechischer Götter tritt ein wunderbar wundervoll liebender Vater hervor, der sich immer noch mehr gefallen lässt, als er selbst gedacht hätte. Dieses Götterspiel trägt griechische Masken, aber versteckt hinter Ödipus ist ein Sündenmaximus, der den Christus gibt: Im Grunde sündlos trägt er die Sünd der Erzählwelt, um sein Leben zu geben für alle Sünder dieser Welt. Anders als Christus ist dieser Erlöser allerdings erlösungsbedürftig, ein erwählter Sünder, der sich nicht selbst erlösen kann, sondern kraft des Erzählgeistes und seiner Erzählgnade erlöst wird.

Wie meinte Reich-Ranicki,

mit der Idee von Sünde und Gnade ist es Thomas Mann schon sehr ernst. Nur wäre zu fragen, wer es denn ist, der im *Erwählten* Gnade walten lässt? Gott etwa, an den Thomas Mann nicht recht glauben kann? Nein, Gnade lässt walten, der im 1. Kapitel die Glocken Roms läutet – der Geist der Erzählung.<sup>46</sup>

Wer spricht, oder wer hat hier das Sagen in Sachen Gott und Geist? Reich-Ranicki kraft Amtes der Kritik? Mann selber in seinen Kommentaren? Nollens volens der Leser und verspätete Interpret? Aus Gründen hermeneutischer Diät (oder Epoché) würde ich vorziehen: Erstlich und letztlich der Geist der Erzählung, der sich zum Fürsprecher des Gnadengottes macht, aber mit ihm *kraft ästhetischer Differenz* nicht identisch sein kann. Es mag zwar von Gott, Geist und Gnade erzählt werden, aber der erzählte Gott ist vom Erzählgott zu unterscheiden, wie der erzählte Geist vom Erzählgeist. Der Geist der Erzählung ist ein genitivus subiectivus, kraft dessen die Erzählung das Sagen hat, was hier Erzählgeist zu nennen ist.

Darum wüsste man gern mehr als die Erzählung von ihm verrät. Wer ist der Geist der Erzählung, als dessen Inkarnation sich der Erzähler Clemens ausgibt (in frommer Hybris?)? *Der Geist Gottes?* *Der Geist der Erzählung,*

<sup>46</sup> Marcel Reich-Ranicki, *Die Liebe ist nie unnatürlich. Über Thomas Manns unterschätzten und beinahe vergessenen Roman »Der Erwählte«*, in: FAZ, Jg. 42, Nr. 127 (2. Juni 1990), S. 2.

von Erzählung *überhaupt*?<sup>47</sup> Der Geist *dieser* Erzählung, *über* den wenig, aber *von* dem alles erzählt wird, der Geist, der *in* der Erzählung *als* Erzählung zur Sprache kommt, zur Welt, zur Lese- und Leserwelt? Der Geist, *in dem* erzählt wird, hieße auch, es ist kein Allgemeingeist, sondern der Geist, der in dieser Erzählung weht: der Geist der allseitigen Gnade, vielseitigen Liebe und unbeherrschten Vergebung. So direkt zu formulieren, wird leicht zu affirmativ, als könnte man vom Erzählgeist auf den erzählten schließen, um bei einem längst bekannten Gnadengott zu landen. Ist der Geist der Erzählung »nur« der Geist des Gnadengottes, der hier seine listig-labyrinthischen Vergebungslüste auslebt, um aus der Unordnung der Welt doch noch Ordnung werden zu lassen? Oder ist es der Geist der *Erzählung*, Geist des *Erzählgottes* und der an ihn Glaubenden, der Leser?

Dann könnte man in gewagter Vermutung noch weiter gehen als Reich-Ranicki: Es sei nicht »nur« der Geist *der* Erzählung, sondern der Geist *als* Erzählung, wie die Erzählung *als* Geist. Wer inkarniert hier wen und worin? Die Erzählung ist die Verkörperung des Geistes. Denn der Geist ohne die Erzählung wäre körperlos, wie nicht gewesen oder weniger als ein Gespenst. Reich-Ranicki meinte Geist statt Gott, nur ist das eine sonderbare Opposition. Es ist durchaus Gott, der hier waltet: der Erzählgott und sein Erzählgeist. Und beiden ist nun wirklich gar nichts unmöglich. Ist es doch die Erzählung *als* Erzählung, die eine Vergebung des Unvergeblichen *in der Erzählung als Erzählung* wirklich werden lässt. Diese »unmögliche Vergebung« *wird* möglich und wirklich, weil der allmächtigen Erzählung »nichts unmöglich« ist – ergo: indem die Erzählung als Erbin von Gottes Eigenschaften auftritt.<sup>48</sup> Doch da stockt man schon. Als Erbin? Nach dem Tode Gottes?

Der Geist, verkörpert als Erzählung, ist allmächtig und allwissend, allvergebend und allversöhnend. Er tötet und macht lebendig (vgl. VII, 57), vollbringt Wunder, lässt die Glocken läuten, ist der Schöpfer der Geschichte, ihr Beender und Vollender. Er macht Worte über Worte, eine Erzählung über die Erzählung: über das Erzählen. Er versucht sich an einer Narratodizee, nicht nur, wie Erzählen nach der Shoa noch möglich sei, sondern was die Erzählung als Erzählung vermag: Vergebung des Unvergeblichen.

<sup>47</sup> Wie meinte Mann: »Die Geschichte lasse ich von einem irischen Mönch, der in St. Gallen zu Besuch ist, zur Unterhaltung aufschreiben. Er ist etwas abstrakt von Person, eigentlich »der Geist der Erzählung«, und es ist weder ganz sicher, *wann* er dort sitzt, noch in welcher Sprache er eigentlich schreibt. Er sagt, es sei die Sprache selbst«, Mann, Selbstkommentare, S. 11. »Was liegt an sprachlichen Landesgöttern? Mir scheint, über den Sprachen steht die Sprache«, ebd., S. 18. Daher kann er den *Erwählten* auch »sheer narrative« nennen, ebd., S. 60.

<sup>48</sup> Vgl. Philipp Stoellger, Potenz und Impotenz der Narration. Zur Allmacht der Erzählung – und deren Kritik, in: Albrecht Grötzinger/Andreas Mauz/Adrian Portmann (Hg.), Religion und Gegenwartsliteratur. Spielarten einer Liaison, Würzburg: Königshausen & Neumann 2009, S. 33–51.

Die Erzählung also als Erbin Gottes? Die moderate Deutung wäre, es gehe nicht um einen friendly oder unfriendly takeover von Gottes Eigenschaften, sondern die Erzählung inszeniere sich als *Medium Gottes*, nicht als sein Konkurrent oder Nachfolger. Dann wäre die Erzählung »nur« Gnadenmedium. Aber wann wäre je ein Medium *nur* ein Medium? Wettet die Erzählung auf ihre Medialität, auf ihre Lösungsenergie für die genannten Konflikte? Wird *ibr* »Wort allein« zum Erlösungsmedium für die erzählte Welt, die erst als Erzählwelt ihre höhere Ordnung findet?

Der Leib des Geistes *ist* die Erzählung, so wie sein Inkarnat der Erzähler. Der Geist ward Wort – nicht Fleisch, sondern Buchstabe. Und die Buchstaben sind lebendig kraft des Geistes. Kraft des Geistes allein? Nicht ohne Leser, nicht ohne den Lesergeist, der im Buchstaben den Geist erweckt. Wäre das der Gipfel der Erzählgenüsse: dass Geist Geist erkennt? Nicht diese Geistunmittelbarkeit, sondern ihre Verzögerung, ihr Umweg über die Buchstaben, lässt die Geister erst kommunizieren. Denn das Leben des Geistes besteht in der Bewegung, im Spiel der Buchstaben als dem Leben der Erzählung. Wie Geist mit Buchstabe und Buchstabe mit Geist (mit Lesergeist) zusammenspielen, ist die »sakramentale« Kommunion der Erzählung: der Erzählung als *verbum efficace*. In ihr wird präsent, ironisch realpräsent, wer sie erzählt. Seinesgleichen geschieht *in* Erzählung *als* Erzählung. Sie *gibt* den »Geist der Erzählung« – *er gibt sich in ihr* als Mittler von Sünde und Gnade, von Geist und Natur, wie von Erzähl- und Leserwelt.

### 7. Narratheologie und narrative Theologie

Im *Erwählten* entfaltet sich eine Narratologie, die man *Narratheologie* nennen kann. Im Anfang war Tohuwawohu, die Unordnung, aus der alle Ordnung entsteht – kraft der Erzählung, kraft des Geistes und seines Wortes allein. Das Tohuwawohu allerdings muss sorgfältig gepflegt werden. Denn die Ordnung bedarf der Unordnung, um in Bewegung zu bleiben. Sonst wäre alles nur in Ordnung und die Erzählwelt wüst und leer. Die Sünde war und ist daher *movens* der Erzählung, nicht *primum movens* vielleicht, aber doch *secundum*. Das Zweite bringt das Erste erst in Bewegung. Der Geist wird zum bewegten Bewegter, bewegt vom lebendigen Antagonisten, der Natur und ihrer wirren Wuselei. Wozu und zu welchem Ende aber führt dieses Spiel von Geist und Natur? Stark wie die Sünde ist die Vergebung, wäre vielleicht ein allzu frommes Motto. Aber letztlich geht es doch gut aus, allzu gut, mag man meinen. Kommt letztlich wieder alles in Ordnung? Oder kommt eine *neue* Ordnung zur Welt (in der Erzählung als Erzählung)? Ist diese Narratheologie vor allem Lübecker Protestantismus oder doch etwas außerordentlich Anderes? So gefragt, wäre

die Frage schon entschieden. Dass hier hingegen beides *zusammenspielt*, lässt die Narratheologie des *Erwählten* so spannend werden.

Eine Natur- und davon zu unterscheidende Moralordnung vorausgesetzt, kommt die Erzählung in Gang durch die Ordnungsstörung und -verletzung, lebt im Fortgang aber von der (ironischen oder mehr als ironischen?) Wette auf einen ›fröhlichen Wechsel‹: dass aus der Verletzung eine *höhere* Ordnung entsteht, eine neue Ordnung maßloser Vergebung, als ginge es um einen Protestantismus jenseits von gut und böse im Zeichen einer Liebe, die maßloser ist, als dass sie noch konsistent gedacht werden könnte. Narratologisch ungewöhnlich scheint mir, dass hier nicht die Erzählung als Orientierungs- und Ordnungsgefüge gefeiert, sondern gegen die vorgängige Natur- und Moralordnung, deren Störung, wenn nicht sogar Zerstörung riskiert und forciert wird. Nicht einfach fromme oder ordentliche Orientierung, sondern hinreichend unfrome Desorientierung leistet sich die Erzählung, in der Wette auf eine immer noch frömmere Orientierung an der Macht der Vergebung – oder der Macht der Erzählung? Ihrer Deutungsmacht, die Leser glauben zu machen, solch eine Erzählgnade sei mehr als nur möglich?

Narratologisch bleibt die Frage, wie sich die Welten zueinander verhalten werden: die Welt des Erzählten, der Erzählung, des Erzählers (Geist) und die vielen Welten der Leser. Mit Ricoeur formuliert wird die Wette auf die Erzählgnade entschieden erst in der ›Refiguration‹ der Leserwelt. Geht die Performanz der Erzählung soweit, den Leser glauben zu machen und leben zu lassen im Zeichen der Erzählgnade? Die Erzählung setzt sich dem Leser aus: *ecce narratio*. Was folgt auf solch eine Exposition an den Leser, der aus der Erzählwelt eine Ordnung machen kann, in der er seinen Willen zum Sinn durchsetzt, zur Ruhe und Ordnung. Kommt letztlich alles in Ordnung? Spannend bliebe es, wenn die Erzählwelt des Geistes soviel Desorientierung und Widerstand böte, dass ebenso der fromme wie der unfrome Wille zum Sinn irritiert in der Schwebe bleiben. Nichts kommt ›in Ordnung‹, sondern es dreht sich alles um ein absurd Außerordentliches (Vergabung trotz allem)?

Einem *Theologen* mit Sinn für Narration könnte nur zu leicht der Lapsus unterlaufen, hier seine Vormeinungen bestätigt zu finden: mit dem Aufatmen aus ästhetischer Distanz alles wieder in Ordnung kommen zu sehen. Einem *Theologie- und Religionskritiker* hingegen könnte der entsprechende Lapsus unterlaufen, hier auch nur seine Vormeinung bestätigt zu finden: mit dem Lachen aus ästhetischer Distanz die Gnade nur für Ironie zu halten und die Inszenierung der Ordnung für lächerlich. Beide nutzten die Erzählung, um ihren Lesergeist zu befriedigen, den unbedingten Willen zum Glauben oder zum Unglauben. *Beide* verpassten damit die Eigendynamik der Erzählung, ihre dynamis, die *Deutungsmacht*, den Leser *anders* lesen zu lassen, als zuvor

gedacht: ihn anders sehen, denken und glauben zu machen, als er zuvor meinte und gerne hätte.

Die Stärke dieser kleinen ›Gnadenmär‹ zeigt sich darin, beide Bedürfnisse *nicht* zu befriedigen. Es kommt weder einfach alles in Ordnung, noch endet es in *bloßer* Ironie. Die Gnadenlust bringt alles in Außerordnung – und eskaliert. Sie überschreitet die Erwartungs- und Erfahrungshorizonte der frommen wie der unfrommen Dispositionen. Dabei ist die Erzählgnade nicht die altbekannte Gnade, sondern wider alle Ordnung und nicht kirchlich verwaltet, sondern nur in der Erzählung als Erzählung zu finden. Sie ist auch nicht ›nur‹ ironisiert, sondern Ironie wird zum Lösungsmittel für alte Ordnungen ebenso wie für alte Religionskritik. »Ist dieser Geist ›nur‹ der Geist des Gnadengottes ... Oder ist es der Geist der *Erzählung*, Geist des Gottes der *Erzählung* und der an sie Glaubenden?« war oben die Frage. Es ist die Erzählung als Geist und der Geist als Erzählung: Narration als Inkarnation des Geistes, der nie leiblos sein kann.

Was heißt dann *Glaube* im Spiel der Erzählgnade? Mann meinte:

Und doch bleibt in dieses Begreifen ein Glaube eingeschlossen an die Autonomie der Kunst und daran, daß von ihr unter allen Umständen, auch wenn sie sich nicht als gesellschaftliche Fackelträgerin gebärdet, eine läuternde, befreiende, befriedigende Wirkung ausgeht auf den Menschengestalt; anders gesagt, ein platonischer Glaube an das Schöne, das frei Spielende, Reizende, das Gefühl der Anmut Verbreitende ist damit verbunden, und wie ich bin, kann ich nicht hoffen oder wünschen, diesen – mag sein altmodisch-idealistischen – Glauben je zu besiegen.<sup>49</sup>

Das drängt zu einer Unterscheidung. Denn es könnte in einen humanistisch nur zu bekannten (und bankrotten) Kunstglauben führen, ähnlich wie wenn Kunst als Rettungsmedium der Religion gefeiert wird. Meine Vermutung wäre, Glaube wird hier zu einem *Andersglauben*: weder alter noch neuer Glaube, sondern *Erzählglaube*. Denn die Deutungsmacht der Erzählung wettet allein auf ihre Wortmacht. Die Erzählung kann uns sehen lassen und sehen machen, bis dahin uns glauben zu lassen und Glauben zu machen, was sie erzählt. Dazu bedarf es eines gehörigen Maßes an Wortglauben und auch ›Willen zum Glauben‹: Sprach-, Narrations- oder Literaturglaube. Es ist nicht der Lübecker Protestantenglaube, auch nicht schlicht der noble Kunstglaube, sondern – *ecce narratio* – ein Vertrauen in die dynamis der Erzählung als Erzählung.

Die im *Erwählten* wirksame ›Allmacht Gottes‹, der ›nichts unmöglich sei‹, erwies sich als Allmacht der Erzählung, der nichts unmöglich ist. Theologisch gerät das in riskante Nähe zur Häresie; aber da scheint Gelassenheit ebenso angebracht wie theologische Konzilianz. Denn wenn Gott wäre, wäre er machtlos ohne Worte. Selbst ein Gott bedarf der Erzählung, um sagbar zu werden und

<sup>49</sup> Mann, Selbstkommentare, S. 84, vgl. ebd., S. 111 f.

zur Welt zu kommen. Die Macht Gottes ist eine ›hybride Macht‹: nicht einfach ›seine eigene‹, die er souverän und unmittelbar zur Geltung bringt, sondern sie ist angewiesene Macht, angewiesen auf die Eigendynamik der Medien, wie der Erzählung.

Wollte man hier noch deutlicher werden, müsste man fragen, ob nicht Gottes Macht stets *geliebene* Macht ist: von der Erzählung geliehen, und darin teils auch verliehen von Autor und Lesern mit ihrem Willen zum Glauben. Anstößig wäre das nur für Theologien, die von der reinen Gottheit Gottes ausgingen, die sie nur zu schnell gefährdet sähen. Für eine Theologie, die vom *ecce homo* ausgeht, vom Gekreuzigten, sieht das anders aus. Was immer ihm in seiner Ohnmacht an Macht zukommt, wird ihm im Rückblick zugeschrieben, verliehen oder auch aufgeladen.

Eberhard Jüngel formulierte einst programmatisch den Grundsatz seiner narrativen Theologie: Gottes Sein ist »im Kommen«<sup>50</sup>. »Gott hat nicht Geschichte, er ist Geschichte«<sup>51</sup>, weswegen »die Menschlichkeit Gottes sachgemäß auch in einer post-narrativen Zeit [1977] nur als Geschichte erzählt werden kann«<sup>52</sup>. Jüngel schränkte diese Hochschätzung der Erzählung indes umgehend wieder ein: »Der Gottesgedanke kann nur als – *begrifflich kontrollierte* – Erzählung von Geschichte gedacht werden.« Und dennoch folgt bei ihm: »Will das Denken Gott denken, muß es sich im Erzählen versuchen«<sup>53</sup>. Nun sei unbestritten, dass *ex post* die Reflexion eine Erzählung kritisch befragen kann, so wie die Metaphernkritik überschießende Metaphern oder die Bildkritik die gelegentlich seltsame Eigendynamik des Bildglaubens. Aber wenn die begriffliche Kontrolle das erste und letzte Wort haben soll, würde die dynamis der Narration, ihr Imaginationspotential und ihre riskante Horizonterweiterung von vornherein beschnitten. Es gälte eine Hermeneutik des Verdachts der Narration gegenüber, die – wie ein Bild – zu eigendynamisch erscheint, als dass man sie sich selbst überlassen könnte. Es bedürfte der begrifflichen Kontrolle, auf dass der Begriff herrscht über die Erzählung wie über das Bild. »Die Argumentation auf der Ebene des Begriffs muß geleistet werden, damit dann die Erzählung der Geschichte selbst argumentieren kann«<sup>54</sup>.

Was soll man dazu sagen? Für die Theologie gilt die Regel, das Christentum beginne mit dem Übergang vom Verkündiger zum Verkündigten, vom

verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus. Das ist noch etwas weiterzutreiben: Denn Christus wird erst *praesens*, wenn er in der Verkündigung miterzählt und gegenwärtig wird, also wenn der Verkündigte selber zum (Mit)Verkündigenden wird. Vom Verkündiger zum Verkündigten erneut zum Verkündiger – *das* wäre die passende Weiterführung, wenn Christus *praesens* wird in den supplementären Medien seiner Realpräsenz. Das ist analog auch narratologisch zu formulieren: vom Erzähler zum Erzählten zum in der Erzählung von ihm Miterzählenden.<sup>55</sup>

Ist das der Narratheologie im *Erwählten* so fern? In dieser Erzählung wird nicht nur von Gott und Gnade erzählt, sondern sie wird ›herbeierzählt‹ *kraft* der Erzählung. Die Erzählung ist nicht nur Repräsentations-, sondern Präsenzmedium. Allerdings – nicht gleich einem Sakrament Realpräsenzmedium, sondern *Realabsenz*medium (kraft ästhetischer Differenz), aber darin *Imaginärpräsenz*medium. Das Imaginäre wird durchaus realpräsent, bleibt aber imaginär. Nur wird darin die Erzählgnade in der Erzählung als Erzählung durchaus wirklich und wirksam – ein effektives Ansinnen an die Leser.

Dabei *bedarf* die Erzählung keineswegs der begrifflichen Kontrolle oder Grundlegung. Narratheologie und narrative Theologie treten hier auseinander, bei noch so großer Nähe. Nach der Narratheologie des *Erwählten* zu fragen, treibt eine Differenz von Narration und Theologie hervor. Denn die imaginäre Inszenierung eines Singulären und Außerordentlichen kann wider die Ordnung stehen und sperrt sich gegen die generalisierende Arbeit des Begriffs. Aber, kann nicht ein Singuläres das Generelle, die Regel herausfordern und womöglich sogar widerlegen? Oder kann ein Singuläres (Christus) nicht eine *neue* Regel zur Welt kommen lassen? Die generelle These, dergleichen sei unmöglich, wird widerlegt durch die Möglichkeit und schon eine einzige Wirklichkeit. Und genau das vermag die narrative Inszenierung zu zeigen: dass es erzählbar ist und damit durchaus möglich.

Wenn man das zugesteht, wird im Imaginären der Literatur denkbar und möglich (gemacht), was der Theologie in der Regel als unmöglich gilt: dass Gott wider alle Vernunft, Moral und Ordnung handeln könnte. ›Kraft der Erzählung‹ kann dargelegt, gezeigt, auch narrativ argumentiert werden, wenn man diese Kraft ›beim Wort‹ nimmt. Die Deutungsmacht der Narration besteht darin, etwas zu ermöglichen, was sonst als unmöglich exkludiert bliebe: etwas glauben zu lassen bis dahin, ›Glauben zu machen‹. *Etsi gratia plena daretur ...*

<sup>55</sup> Das wäre etwa an der Emmausgeschichte zu exemplifizieren. Vgl. Philipp Stoellger, *Im Vorübergehen. Präsenz im Entzug als Ursprung der Christologie*, in: Elisabeth Hartlieb/Cornelia Richter (Hg.), *Emmaus – Begegnung mit dem Leben. Die große biblische Geschichte Lukas 24,13–35 zwischen Schriftauslegung und religiöser Erschließung*, Stuttgart: Kohlhammer 2014, S. 99–110.

<sup>50</sup> Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, S. 430.

<sup>51</sup> Ebd., S. 428f.

<sup>52</sup> Ebd., S. 426. Kurz darauf präzisiert Jüngel: »*Gottes Sein als Geschichte* läßt sich zwar durch *Geschichten* andeuten, aber doch nicht einholen. Sie hat als Passionsgeschichte ihre eigene Anschauung an sich« (ebd., S. 428). *Diese* Grundgeschichte ist das ›dynamische Objekt‹ aller weiteren Geschichten – aber sie ist ihrerseits nur als Geschichte sagbar.

<sup>53</sup> Ebd., S. 414, kursiv P.S.

<sup>54</sup> Ebd., S. 428; vgl. dazu auch IV, 432f.



Das wird auf konstruktive Weise thelogiekritisch: Gottes Allmacht gilt seit ihrer ersten Konzeptualisierung im 11. Jh. bei Petrus Damiani als eine generelle logische und ontologische Frage. Dass bei Gott nichts unmöglich sei, wird als metaphysische Allmacht verhandelt. Dagegen sitzt Manns Pointe, dass die *soteriologische* Allmacht die eigentlich relevante Frage ist. Ist Gottes Macht so groß zu denken, dass sie seinem Gesetz widerstreiten und es überschreiten kann? Die biblisch begründbare Antwort wäre ein riskantes Ja mit Jona und Jeremia 31. Auch die Gleichnisse oder die Auferweckung Jesu wären je singuläre Exempla dafür.

Um aber eine ›billige Gnade‹ oder ›Amoralität‹ auszuschließen, wird theologisch, auch protestantisch, in der Regel das Evangelium eingehegt durch das Gesetz. Gott sei ›mit seiner Gnade im Recht‹, konnten Barth und Jüngel formulieren. Damit soll die Kontinuität und Geltung des Bundes wie Gesetzes gewahrt bleiben und die Gnade nicht als deren Aufhebung oder gar Bruch gelten. Was aber, wenn Gott so frei wäre? Wäre das nicht Willkürfreiheit, die den theologischen Absolutismus wiederholt, und sei es im freundlichen Gewand eines Gnadenabsolutismus? Die theologisch riskante Konsequenz wäre: Gottes Gnade ist womöglich immer noch freier und mächtiger als gedacht, und vielleicht größer, als dass sie stets konsistent gedacht werden könnte. – Nur, aus dieser Vermutung eine generelle These zu machen, wird schnell absurd. Für solche Konjekturen (der *ars coniecturalis* des Cusanus verwandt) bedarf es einer Lizenz zur Imagination, die sich die Theologie meist verboten sein lässt. Dann wird Literatur nötig, um solche Vermutungen dennoch zu wagen – es zu wagen, sich seiner Einbildungskraft zu bedienen, wenn die kritische Vernunft etwas für unmöglich erklärt. Für eine imaginative und investigative Theologie wird die Narration dann zur ›mehr als notwendigen‹ Horizonterweiterung, um noch vorstellen zu können, was ansonsten unvorstellbar bliebe.

Um eine methodische Konsequenz zu formulieren: Die Narratheologie ist eine außerordentlich sinnvolle Methode, um Exklusionen im Namen einer generellen Regel zu korrigieren und Horizontüberschreitungen wagen zu können, die sonst undenkbar und ungedacht blieben. Narrative Vernunft wäre die Arbeit an der Grenze von möglich und unmöglich, womöglich eine experimentelle Verschiebung dieser Grenze.

Für Literaten und Literaturwissenschaftler könnte das trivial klingen. Wenn man daraus eine methodische Konsequenz für eine Wissenschaft zieht (wobei Theologie nicht nur Wissenschaft ist), wird es durchaus untrivial: Das Narrative wird zur imaginativen Variation und Investigation der Theologie. Sünden- und Gnadenforschung bedürfen der Erzählung *als* Erzählung. Dafür wird zumeist die biblische Tradition aufgerufen, was ja auch immer wieder erhellend ist (wie in der Reue oder Anfechtung Gottes). Mann erweitert das um die legendarischen Traditionen des Christentums, auch gut. Im Grunde indes geht

es um eine Zeitgenossenschaft, um geistesgegenwärtige Narration, bis in die Narrativität der theologischen Vernunft selber. Sie ist keine leiblose Vernunft des möglichst reinen Begriffs, sondern in ihrer Sprache und Stimme in Logos, Ethos und Pathos auf die Erzählung und ihre Verwandten angewiesen. Wenn Theologie etwas zu sagen hat, sollte sie sich einiges erzählen lassen.



Herausgegeben in Verbindung mit der Deutschen Thomas Mann-Gesellschaft,  
Sitz Lübeck e.V. und der Thomas Mann Gesellschaft Zürich

Redaktion und Register: Angelina Immoos und Benjamin Bill

© Vittorio Klostermann GmbH Frankfurt am Main 2016

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.  
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in  
einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Ver-  
wendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg,

alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC-zertifiziert 

Satz: post scriptum, [www.post-scriptum.biz](http://www.post-scriptum.biz)

Druck: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISSN 0935-6983

ISBN 978-3-465-03945-7