

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Andrea Polaschegg · Daniel Weidner (Hrsg.)

Das Buch in den Büchern

Wechselwirkungen von Bibel und Literatur

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes und die ihm zugrunde liegende Tagung wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.

Umschlagabbildung:

Sandro Botticelli: Madonna del Magnificat, Öl auf Holz, 1481, Detail.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll, Berlin
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5243-6

(De-)Figurationen des Messianischen in
Hermann Brochs *Schlafwandler*-Trilogie und
Hermann Cohens Religionsphilosophie

In Hermann Brochs Romantrilogie *Die Schlafwandler* (erschienen zwischen 1930 und 1932) spielen messianische Motive eine große Rolle. Die *Schlafwandler* stellen einen Epochenroman dar, dessen erzählte Zeit die dreißig Jahre der Regierungszeit Wilhelms II. (1888–1918) umfasst. Den Protagonisten des Romans, die als Repräsentanten ihrer Epochen angelegt sind, dienen Geburt, Kreuzigung und Auferstehung Christi als mehr oder weniger bewusste, mehr oder weniger christlich verstandene, mehr oder weniger erfolgreiche Orientierungshilfen in gesellschaftlichen Krisensituationen. Außer diesen christlichen Figuren des Messianischen spielen aber auch jüdische eine Rolle. Im Epilog der *Schlafwandler*, zugleich dem letzten von insgesamt zehn in den dritten Roman der Trilogie eingeflochtenen geschichtsphilosophischen Exkursen über den »Zerfall der Werte«, wird das Bedürfnis nach einem »neuen Ethos«¹ messianisch formuliert. Einerseits wird hier der Messias als Führergestalt evoziert, andererseits aber defiguriert sich das Messianische zur »Messiashoffnung der Annäherung«². Meines Erachtens wird mit der »Messiashoffnung der Annäherung« terminologisch auf Hermann Cohen verwiesen, in dessen Religionsphilosophie nicht nur der jüdische Messianismus einen herausragenden Platz einnimmt, sondern auch die »Annäherung« (התקרבות) das Beziehungsideal zwischen Mensch und Gott darstellt.³ Dieses ist wiederum für Cohens ethische Interpretation der Religion charakteristisch.⁴

1 Hermann Broch: »Der Wertzerfall und die Schlafwandler«, in: ders.: *Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie*, kommentierte Werkausgabe, Bd. 1, hg. v. Paul Michael Lützel, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1978, S. 734 f., hier S. 735

2 Broch: *Die Schlafwandler* (Anm. 1), S. 715.

3 In Brochs Bibliothek befanden sich viele Werke Cohens, darunter auch *Religion der Vernunft* (vgl. Klaus Amann/Helmut Grote: *Die Wiener Bibliothek Hermann Brochs. Kommentiertes Verzeichnis des rekonstruierten Bestandes*, Wien u. a. [Böhlau] 1990, S. 41–43).

4 Dem Zusammenhang von Brochs und Cohens Bezugnahmen auf den jüdischen Messianismus bin ich schon einmal an anderer Stelle nachgegangen (vgl. Elke Dubbels: *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933*, Berlin u. a. [De Gruyter] 2011, insb. S. 165–196). Anders als in der vorangegangenen Untersuchung ist der Fokus in dem vorliegenden Aufsatz auf Fragen der philosophischen Biblexegese und deren literarischer Anverwandlung gerichtet.

Die folgenden Ausführungen zielen darauf ab, die inhaltlichen und poetologischen Implikationen der »Messias Hoffnung der Annäherung« im dritten Roman von Brochs *Schlafwandler*-Trilogie mithilfe von Hermann Cohens philosophischer Interpretation des jüdischen Messianismus zu erhellen. Cohens Interpretation des jüdischen Messianismus ist im Zusammenhang seiner philosophischen Bibel-Exegese zu sehen. Die Hebräische Bibel wertet Cohen explizit als Literatur, als »Poesie«, deren Urform das nationale Epos sei. In dieser epischen Urform macht Cohen einen historischen Entwicklungsprozess hin zur Vergeistigung, zur Selbstreflexion im Autokommentar, aus.⁵ Einen ähnlichen Prozess der Vergeistigung nimmt Cohen auch in der Figuration des Messias bei den Propheten wahr, welche er als »Dichterdenker«⁶ als »Epiker[] der weltgeschichtlichen Zukunft«⁷, auffasst. Bei den Propheten wandle sich der Messias von einer politisch-nationalen Amtsperson zum Symbol einer sittlichen, geschichtsphilosophischen Idee.

Cohens philosophische Interpretation der Bibel als Literatur wird bei Hermann Broch wieder zur Literatur. Die ethische Interpretation des jüdischen Messianismus greift Broch im letzten Roman der *Schlafwandler* nicht nur motivisch, sondern auch poetologisch auf. Dabei erhält die »Messias Hoffnung der Annäherung« einen dialogischen Sinn, der sich in einer polyphonen Poetik reflektiert. Um Brochs literarische Adaption von Cohens philosophischer Interpretation des biblischen Messianismus untersuchen zu können, bedarf es einiger Vorarbeit. Zuerst ist es vonnöten, einen Überblick über die (De-)Figuretionen des Messianischen in allen drei Teilen des Broch'schen Romanwerks zu geben. In einem zweiten Schritt sind Hermann Cohens philosophische Studien der literarischen Quellen des Judentums im Hinblick auf seine Interpretation des jüdischen Messianismus vorzustellen. Brochs literarische Adaption von Cohens Bibellektüre, die anschließend in den Blick genommen werden kann, stellt keinen unmittelbaren, sondern einen über die philosophische Exegese vermittelten Eingang der Bibel in die Literatur dar. Es geht also um ein »literarisches Bibelwissen«, das sich generell weniger auf die Bibel in ihrem originalen Wortlaut stützt denn auf ein Wissen von der Bibel, wie es durch unterschiedliche Diskurse, Medien, Künste und Verwendungen der Bibel produziert wird.⁸ Das literarische Bibelwissen hat dabei nicht nur eine eigene Geschichte, sondern auch einen »ästhetischen

5 Vgl. Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Wiesbaden (Fouquier) 1978, S. 43 f.

6 Ebd., S. 64.

7 Hermann Cohen: »Der Stil der Propheten«, in: ders.: *Jüdische Schriften*, hg. v. Bruno Strauß, Bd. 1, Berlin (C. A. Schwetschke & Sohn) 1924, S. 262–283, hier S. 272.

8 Vgl. zu dem Konzept eines »literarischen Bibelwissens« Andrea Polaschegg: »Literarisches Bibelwissen als Herausforderung für die Intertextualitätstheorie«, in: *Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften*, 11 (2007), S. 209–240.

Eigensinn«⁹, der bei Broch insofern zum Tragen kommt, als er das Bibelwissen der philosophischen Biblexegese nicht nur motivisch nutzt, sondern auch poetologisch fruchtbar macht.

Drei Offenbarungserlebnisse – drei Figurationen des Messianischen in Hermann Brochs *Schlafwandler*-Trilogie

Im ersten Roman der Broch'schen Trilogie, betitelt »1888 · Pasenow oder die Romantik«, steht mit Joachim von Pasenow ein Vertreter des protestantischen, national gesinnten preußischen Junkertums im Zentrum der nach dem Modell eines traditionellen Familienromans aufgebauten Handlung. Während eines militärischen Gottesdienstes schwebt ihm das Bild der »Heiligen Familie«¹⁰ vor Augen. Pasenows Identifikation mit dem messianischen Kind¹¹ erscheint als Ausdruck der romantisch regressiven Tendenz von 1888. Hält Pasenow an überkommenen Institutionen und Traditionen fest, so zeigt sich für den Buchhalter August Esch, den Protagonisten des zweiten Romans (»1903 · Esch oder die Anarchie«), die gesellschaftliche Krise gerade im Versagen der öffentlichen Rechts- und Gesetzesinstanzen sowie der religiösen Gewissensinstanzen. Esch erlebt die historische Situation seiner Gesellschaft als soziale »Opferkrise«¹², deren ins Metaphysische gesteigertes Sinnbild für ihn die Varieté-Darstellerin Ilona wird, die Abend für Abend aufs Neue in einer Messerwerfernummer »gekreuzigt«¹³ wird. Die Szene gibt Eschs »Gewissen« einen »Stich«.¹⁴ Die Instanzen jedoch, gegenüber denen

9 Ebd., S. 215.

10 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 129.

11 Vgl. ebd., S. 130: »er selbst ein Jesusknabe«.

12 Der Terminus ist hier in seiner doppelten Bedeutung zu verstehen: Einerseits produziert die Gesellschaft *sinnlose* Opfer, d. h. Opfer, die sich nicht für eine Sinnproduktion kapitalisieren lassen; andererseits ist damit das Versagen regulierender Ordnungsprozesse angesprochen, handle es sich hierbei nun um das moderne Gerichtsverfahren oder das Opferritual der vor-modernen Gesellschaften. In Auseinandersetzung mit dem Opferritual hat René Girard die Opferkrise als »Krise des Opferkultes« beschrieben: »Die Krise des Opferkultes, d. h. der Verlust des Opfers ist der Verlust der Differenz zwischen unreiner und reinigender Gewalt. Wenn diese Differenz verloren geht, dann ist keine Reinigung mehr möglich, und die unreine, ansteckende, d. h. gegenseitige Gewalt breitet sich in einer Gesellschaft aus. Die opferkultische Differenz, der Unterschied zwischen dem Reinen und dem Unreinen, kann nicht aufgehoben werden, ohne alle anderen Unterschiede mitzureißen. Es handelt sich hier um ein und denselben Prozeß der Überflutung durch die gewalttätige Reziprozität. Die Krise des Opferkultes ist also als Krise der Unterschiede zu definieren und damit als Krise der kulturellen Ordnung insgesamt« (René Girard: *Das Heilige und die Gewalt*, übers. v. Elisabeth Mainberger-Ruh, Frankfurt a. M. [Fischer] 1992, S. 76 f.).

13 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 203.

14 Vgl. ebd., S. 203.

sich Eschs Gewissen verantwortlich fühlen könnte – Familie, soziale Gruppe, Staat, Kirche, Gott –, haben ihre Bindungskraft verloren. Mehr noch: Sie können die Opferkrise, die Produktion sinnloser wie unschuldiger Opfer, nicht mehr steuern, sondern Gericht und Polizei produzieren selbst unschuldige Opfer. Esch sinnt darauf, selbst durch ein Opfer, ein Gründungsoffer, wieder Ordnung herzustellen. Die Bedeutung des Opfers schillert bei Esch zwischen schlichtem moralischem Verzicht, physischem Selbstopfer und Fremdropfer, das er plant, aber letztlich nicht vollzieht.

Nach Geburt und Kreuzigung wird die Auferstehung Christi zum Vorbild für den Protagonisten des letzten Romans, überschrieben »1918 · Huguenau oder die Sachlichkeit«. Im Schützengraben hat der Protagonist des dritten Romans, der Kaufmann Wilhelm Huguenau, eine an Matthias Grünewalds »Isenheimer Altar« angelehnte Auferstehungsvision,¹⁵ aufgrund derer er desertiert. Er zelebriert das letzte Kriegsjahr als »Ferien«¹⁶ von moralischen Zwängen, betrügt, begeht einen Mord, und kehrt nach dem Krieg in sein bürgerliches Leben zurück. Die Christus-Vision veranlasst Huguenau zu einer, wie man sagen könnte, *Imitatio Christi* aus atheistischem Geist. Die göttliche Freiheit von irdischen Banden wird zum Vorbild für das »wertfreie[]«, »aus jedem Wertverband entlassene«¹⁷ Individuum, dem Endprodukt des sogenannten »Zerfalls der Werte«. Der letzte Roman der *Schlafwandler* ist erzähltechnisch avanciert, es wird multiperspektivisch erzählt, indem der Erzähler nacheinander unterschiedliche Personen als »Reflektoren« der Handlung wählt.¹⁸

Die geschichtsphilosophischen Exkurse haben eine Art philosophische Kommentarfunktion im dritten Roman. Mit der Reformation, so heißt es hier, sei die »mittelalterliche Ganzheit«¹⁹ und »platonische Einheit der Kirche«²⁰ aufgelöst und damit die »Atomisierung der Wertgebiete«²¹ eingeläutet worden. Jedes »Partialwertsystem« strebe nun nach Autonomie, frei nach den zeitgenössischen Devisen: »Krieg ist Krieg, l'art pour l'art, in der Politik gibt es keine Bedenken, Geschäft

15 Paul Michael Lützeler argumentiert, dass der Aufbau von Brochs Trilogie überhaupt eine strukturelle Analogie zum Tryptichon des »Isenheimer Altars« Matthias Grünewalds aufweist: Geburt, Verkündigung und Kreuzigung würden motivisch auch die Abfolge der drei Romane organisieren (vgl. ders.: *Kulturbruch und Glaubenskrise. Hermann Brochs »Die Schlafwandler« und Matthias Grünewalds »Isenheimer Altar«*, Tübingen u. a. [Francke] 2001). Mit Lützeler wäre Brochs »literarisches Bibelwissen« motivisch durch den »Isenheimer Altar« vermittelt und strukturiert. Im Unterschied zu Lützeler erblicke ich allerdings mehr im Opfer als in der Verkündigung das Leitmotiv des zweiten Romans.

16 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 390–393 u. S. 395.

17 Ebd., S. 693.

18 Vgl. zu diesem Modell multiperspektivischen Erzählens Volker Neuhaus: *Typen multiperspektivischen Erzählens*, Köln u. a. (Böhlau) 1971, S. 136.

19 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 540.

20 Ebd., S. 540.

21 Ebd., S. 536.

ist Geschäft.«²² Auf der Linie dieser Argumentation wird der Erste Weltkrieg, in dessen letztem Kriegsjahr der dritte Roman spielt, geistesgeschichtlich mit der Tendenz der Moderne erklärt, die wissenschaftliche Eigenlogik von einzelnen »Objektgebieten« zu verfolgen, ohne dass diese noch in ein übergreifendes Wertsystem eingebettet wären.²³

Die Sehnsucht nach exemplarischer Zusammenfassung der auseinandergefallenen Wertgebiete ruft bereits im ersten Exkurs den »Führer« auf den Plan, »in dem alles Geschehen dieser Zeit sinnfällig sich darstellte«²⁴. Auch der Epilog der *Schlafwandler* gibt der »Sehnsucht nach dem Führer«²⁵ Ausdruck. In Brochs Werken tauchen immer wieder Führergestalten auf, deren Bewertung zwischen Kritik und Affirmation nie ganz eindeutig ist. Im Hinblick auf den Epilog der *Schlafwandler* ist nun zu beobachten, dass der »Führer« als »Heilsbringer« zwar evoziert, aber sogleich wieder eingeklammert wird:

Doch selbst wenn der Führer käme, das erhoffte Wunder bliebe aus: sein Leben wäre Alltag im Irdischen, und gleichwie der Glaube im Für-wahr-Halten versenkt ist und das Für-wahr-Halten im Glauben einer stets rationalen Religion, der Heilsbringer wandelt im unscheinbarsten Gewande und vielleicht ist es der Passant, der jetzt über die Straße geht [...], sein Weg ist der Zionsweg, dennoch unser aller Weg, [...] seine Freiheit ist die schmerzliche Freiheit der Pflicht, ist Aufopferung und Sühne für das Geschehene [...]. [S]o vergeblich unser Hoffen auch sei, daß mit dem sichtbaren Leben des Führers das Absolute sich im Irdischen jemals erfüllen werde, ewig annäherbar bleibt das Ziel, unzerstörbar die Messias Hoffnung der Annäherung, [...] unverlierbar die Brüderlichkeit der gedemütigten Menschenkreatur, [...] Einheit des Menschen.²⁶

Die »Sehnsucht nach dem Führer« macht einer individualethischen Interpretation des Messianismus Platz, die wesentliche Momente von Hermann Cohens Religionsphilosophie aufruft: so die Vorstellung einer »rationalen Religion«, die bei Cohen »Religion der Vernunft« heißt, der Messias als Symbol des sittlichen Individuums und der Einheit der Menschen, schließlich die »Annäherung« als ethische und geschichtsphilosophische Aufgabe. Auch mag man in der Formulierung, dass der Messias im »unscheinbarsten Gewande« wandelt, eine Anspielung auf den Gottesknecht aus Jes 53,2 vernehmen, »der nicht Gestalt und nicht Schönheit hatte, daß wir auf ihn sähen«,²⁷ und für Cohen die Vollendung des

22 Ebd., S. 496.

23 Vgl. ebd., S. 536.

24 Ebd., S. 421.

25 Ebd., S. 714.

26 Ebd., S. 715.

27 Zitiert nach der Übersetzung von Leopold Zunz (*Die Heilige Schrift. Hebräisch-Deutsch*, Tel Aviv [Sinai Verlag] 1997).

jüdischen Messianismus repräsentiert. Bevor ich den inhaltlichen und poetologischen Konsequenzen weiter nachgehe, die diese Deutung der Führergestalt für Brochs Roman hat, möchte ich die (De-)Figurationen des Messianischen im Rahmen von Hermann Cohens philosophischer Bibelexegese näher vorstellen.

(De-)Figurationen des Messianischen in Hermann Cohens philosophischen Studien der literarischen Quellen des Judentums

Hermann Cohens Interpretation des jüdischen Messianismus weist einige zentrale Aspekte seines Umgangs mit den Quellen des Judentums auf, die Cohen explizit als »literarische Quellen«²⁸ begreift. Damit hebt Cohen nicht nur auf das Judentum als Schriftkultur ab, sondern auch auf die »Poesie [...] als die Ursprache der Literatur«, die »den geistigen Gedanken durch die Form innerlicher [macht], als er durch die bildende Kunst werden kann«.²⁹ So sieht Cohen in der Hebräischen Bibel das »ganze Stoffgebiet der Poesie« – bis auf das Drama, an dessen Stelle die Redekunst trete – zur »literarischen Quelle« werden.³⁰ Zu den literarischen Quellen des Judentums zählt Cohen nicht nur die biblischen Texte, sondern auch deren »Fortzeug[ung]«³¹ im Talmud, den Midrasch-Sammlungen und dem »ganzen weiten Gebiet der Bibelexegese«³². Aber auch die Produkte der religiösen Poesie und der jüdischen Religionsphilosophie rechnet Cohen noch zu den literarischen Quellen des Judentums. Die literarischen Quellen des Judentums zeichnen sich für ihn gerade durch ihre Mannigfaltigkeit aus, die bereits die Bibel charakterisiere. Diese umfasse nicht nur unterschiedliche literarische Formen, poetische und prosaische, sondern rühre auch von verschiedenen Autoren her, wie er in Übereinstimmung mit der historischen Bibelkritik feststellt. Trotzdem erkennt er eine Einheit der literarischen Quellen des Judentums, insofern er sie als Erzeugnisse des jüdischen »Nationalgeistes« auffasst, dessen ursprünglicher Gedanke die Idee vom einzigen Gott sei.³³

Der Messias gilt Cohen nun als Symbol der »Einheit der Menschen« in einer »idealen Sittlichkeit«.³⁴ Diese Interpretation des jüdischen Messianismus als universeller Ethik macht verständlich, warum er den Messianismus zum »Gipfel«³⁵ des Monotheismus, der Lehre vom einen, einzigen Gott, erklärt: Ist es doch

28 Cohen: *Religion der Vernunft* (Anm. 5), S. 28.

29 Ebd., S. 43 f.

30 Ebd., S. 30.

31 Ebd., S. 32.

32 Ebd., S. 34.

33 Vgl. ebd., S. 28.

34 Vgl. ebd., S. 298.

35 Ebd., S. 24, 57.

ein Grundanliegen seiner Religionsphilosophie, den Anteil der Religion an der Vernunft aufzuzeigen, den er in der sittlichen Erkenntnis verortet. Cohen argumentiert, dass sich in den literarischen Quellen des Judentums ein Prozess der »Vergeistigung« und der »Idealisierung« des Messianismus beobachten lasse. Der Messias löse sich bei den exilischen und nachexilischen Propheten vom »nationalen Heros und Befreier zum Symbol des Zeitalters der Einen den Einen Gott erkennenden Menschheit«,³⁶ auf. Der Messias, der ursprünglich eine politische Bedeutung hatte und den gesalbten König bezeichnete, habe sich bei den Propheten zu einer geschichtsphilosophischen Idee verwandelt. »Der Gesalbte wird zur Idee einer geschichtlichen Periode des Menschengeschlechts idealisiert«,³⁷ heißt es in »Die Messiasidee«. Er werde »schlechthin zur Idee der Weltgeschichte«³⁸ und verweise auf das Ziel, nämlich »die sittliche Weltordnung«³⁹. In dieser Entwicklung des »Messias« von einer politisch-nationalen Amtsperson zum Symbol einer geschichtsphilosophischen Idee erkennt Cohen nicht nur die Überwindung der »nationalen Enge[]«⁴⁰, die mit dem Begriff des Messias ursprünglich verbunden gewesen sei. Darüber hinaus sollen im Zuge dieser Entwicklung auch »alle Zweideutigkeiten des persönlichen Heroismus«⁴¹ von der Bedeutung des Messias abgetrennt worden sein.

Mit der Behauptung, dass sich in den biblischen Texten ein »Fortschritt in der religiösen Erkenntnis«⁴² finde, macht sich Cohen einerseits ein Paradigma der Geschichtsphilosophie der europäischen Aufklärung – den Fortschritt der Vernunft – für seine Bibelinterpretation zu eigen. Andererseits zeigt sich hier aber auch seine Vertrautheit mit der jüdischen Kommentartradition, denn für ihn vollzieht sich »der Fortschritt in der religiösen Erkenntnis an der Bearbeitung und Umdeutung der Quellen [...], während diese selbst in ihren einzelnen Schichten erhalten bleiben und nur etwa neu geordnet oder neu unterstrichen werden«⁴³. Eliezer Schweid hat herausgestellt, dass Cohen mit solchen Sätzen die Form des jüdischen Bibelkommentars, des Midrasch, bereits für die Bibel selbst geltend macht.⁴⁴ Der Kommentar erscheint Cohen der Bibel gegenüber nicht

36 Hermann Cohen: »Die Messiasidee«, in: ders.: *Jüdische Schriften*, hg. v. Bruno Strauß, Bd. 1 (C. A. Schwetschke & Sohn) 1924, S. 105–124, hier S. 109.

37 Ebd., S. 108.

38 Ebd., S. 116.

39 Ebd.

40 Ebd., S. 106.

41 Ebd., S. 108.

42 Cohen: *Religion der Vernunft* (Anm. 5), S. 44.

43 Ebd.

44 Vgl. Eliezer Schweid: »Hermann Cohen's Biblical Exegesis«, in: Helmut Holzhey/Gabriel Motzkin/Hartwig Wiedebach (Hg.): »*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*«. *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, Hildesheim u. a. (Olms) 2000, S. 353–379, hier S. 361.

sekundär, sondern er sieht die Bibel sich selbst kommentieren, insofern die biblischen Texte ein Gewebe unterschiedlicher historischer Schichten und Positionen bilden. Die älteren Positionen werden dabei nicht ausgelöscht, sondern bleiben erhalten. Sie werden neu arrangiert und reflektiert. Hierin drückt sich für ihn der Entwicklungsprozess zwischen den einzelnen Stadien der Bibel aus. So verbindet sich für ihn in der Bibel die Naivität des (nationalen) Epos mit der Reflexion des Kommentars. Grundsätzlich begreift er die Hebräische Bibel als nationale Literatur, durch die sich monotheistische Reflexion breche.

Dies gilt auch für den jüdischen Messianismus, entwickelt sich der Messias doch für Cohen von einem »politisch-nationale[n] Grundelement«⁴⁵ zum Symbol des weltgeschichtlichen Ziels, der »idealen Sittlichkeit« und der »Einheit der Menschheit«⁴⁶. Als Symbol ist der Messias für ihn eine »ästhetische Figur«⁴⁷, mit der die Propheten operieren, die er ohne Umschweife zu »Dichtern«⁴⁸ deklariert: zu »Epikern der weltgeschichtlichen Zukunft«⁴⁹. Dabei rangiert Deuterocesaja bei Cohen als »Vollender des Messianismus«⁵⁰. Denn Deuterocesaja vollende die anti-heroische Deutung des Messias in der Figur des Gottesknechts.⁵¹

Mit der »idealen Sittlichkeit«, die der Messias symbolisiert, ist bei Cohen nun keine religiöse Ethik im Unterschied zu einer philosophischen Ethik gemeint. Seine religionsphilosophische Geste besteht vielmehr darin, die Begriffe der Religion als »Ergänzung«⁵² zur philosophischen Ethik zu betrachten, eine Ergänzung, die dort relevant wird, wo sich »Lücken« in der philosophischen Ethik der griechisch-platonischen Tradition auftun. Religion hat bei ihm »Eigenart«⁵³, ist aber nicht selbständig gegenüber der philosophischen Ethik. An zwei Stellen macht er hier »Lücken« aus: im Mangel am Begriff des Mitmenschen als eines »Du«⁵⁴ und

45 Cohen: »Messiasidee« (Anm. 36), S. 108.

46 Ders.: Religion der Vernunft (Anm. 5), S. 298.

47 Ders.: »Stil der Propheten« (Anm. 7), S. 278.

48 Vgl. Cohen: *Religion der Vernunft* (Anm. 5), S. 64: »Der Kampf gegen die Kunst in den Götterbildern wäre den Propheten nicht wohl möglich geworden, wenn sie ihn nicht selbst als Künstler hätten führen können: als Dichterdenker in der Vollkraft dichterischer Phantasie.«

49 Ders.: »Stil der Propheten« (Anm. 7), S. 272.

50 Ders.: *Religion der Vernunft* (Anm. 5), S. 64.

51 Vgl. ders.: »Stil der Propheten« (Anm. 7), S. 279: »Alle Reize des Heroen fehlen ihm [dem Messias]. Aber der Geist Gottes haucht aus ihm. Der Spiritualismus der Sittlichkeit, das ist der sittliche Idealismus, der die ästhetische Enge und Engherzigkeit aufgedeckt und abgewehrt, der sich mit der Feindschaft gegen die Plastik der Götter und Heroen verbündet hat. Es sind Übergriffe der ästhetischen Gesinnung, welche den Heroenkultus in die Höhe gebracht haben. Der Messias ist kein Heros, sondern »Knecht des Ewigen«. Seine Attribute sind nicht Kraft und Schönheit, sondern Krankheit und Leiden. In der Ausmalung dieses Knechts des Ewigen ergießt sich die Rührung, das Mitleid mit den Armen der Erde. [...] Der Messias ist der Held der Menschheit. Er wird dem sozialen Elend das Ende bringen.«

52 Ders.: *Religion der Vernunft* (Anm. 5), S.18 f.

53 Ebd., S. 27.

54 Ebd., S. 17 ff.

an der Vorstellung einer »allgemeinen Menschenliebe«⁵⁵, eines »Universalismus der Humanität«⁵⁶.

Mit der »Messiasoffnung der Annäherung« ruft Broch nun im Epilog der *Schlafwandler* eine zentrale Kategorie von Cohens ethischer Interpretation der jüdischen Religion generell wie des Messianismus im Besonderen auf. Denn in dem Terminus der »Annäherung« fasst Cohen die Liebe des Menschen zu Gott, die ihrer beider Beziehung als »Korrelation« entspricht. Annäherung an, nicht Vereinigung mit Gott bedeute die Liebe zu Gott im Judentum, wie er betont, um den jüdischen Monotheismus von aller Mystik zu unterscheiden. Was meint nun aber die Annäherung an Gott, wenn dieser, wie für ihn feststeht, strikt unkörperlich zu denken ist? Sie richtet sich auf Gott als »Urbild der sittlichen Handlung«⁵⁷. Das »Urbild« ist kein »Abbild«, das es nur von den natürlichen Dingen des Universums, nicht aber von Gott geben könne.⁵⁸ Keine »Nachahmung« wie beim plastischen Bild, sondern nur eine »Nacheiferung« sei möglich bei dem monotheistischen Gott. Dessen Attribute seien nicht körperlich zu verstehen, sondern als »Attribute der Handlung«, wie Cohen im Hinblick auf die rabbinische Auslegungstradition der Bibel konstatiert.⁵⁹ Anders gesagt: Die Annäherung an Gott als dem »Urbild der sittlichen Handlung« ist selber nur möglich in der sittlichen Handlung.

Kein Mensch könne das »Urbild der sittlichen Handlung« darstellen (lies: verkörpern), so heißt es in *Religion der Vernunft*.⁶⁰ Diesem Grundsatz entspricht die De- und Refiguration des Messias in den literarischen Quellen des Judentums, die Cohen behauptet: Die Defiguration (Entkörperlichung) des Messias als (Amts-)Person geht mit seiner Refiguration als Symbol einher. Cohens Ethik der messianischen »Annäherung« ist zwar deutlich idealistisch geprägt: »Annäherung« ist die geschichtliche wie ethische »Aufgabe«, die die Wirklichkeit beständig über sich hinaus einem idealen Ziel zutreiben soll.⁶¹ Man kann dieses Konzept der »Annäherung« aber auch dialogisch interpretieren, wie Rosenzweig, der in seiner »Einleitung in die Akademieausgabe der jüdischen Schriften Hermann Cohens« schreibt, dass in der Cohenschen Korrelation »Gott und Mensch gerade deshalb zusammenkommen, weil sie wesentlich getrennt bleiben.«⁶² Für

55 Ebd., S. 167.

56 Ebd., S. 187.

57 Ebd., S. 189.

58 Vgl. ebd., S. 62 f.

59 Vgl. ebd., S. 187 f.

60 Ebd., S. 186.

61 Vgl. ebd.

62 Franz Rosenzweig: »Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens«, in: ders.: *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hg. v. Annemarie Mayer/Reinhold Mayer, Dordrecht u. a. (Nijhoff) 1984, S. 177–223, hier S. 214.

Rosenzweig zeigt die Korrelation eine Beziehung von wechselseitig unableitbaren Existenzen an, womit er Cohen zum Vorreiter seines eigenen Dialogdenkens bzw. einer dialogischen Existenzphilosophie macht. Damit geht Rosenzweig gewiss über Cohens Philosophie hinaus, die dem idealistischen Denken verhaftet bleibt. Für Cohen bewährt sich zwar die Bedeutung der Religion darin, dass sie den Menschen als Mitmenschen zur »Entdeckung« bringt. Gott bleibt in seinem Modell allerdings »Idee« statt eines personalen »Du«. ⁶³ Und auch das »Du« des Mitmenschen kommt bei Cohen nur durch begriffliche Deduktion zur »Entdeckung« statt durch das Ereignis des Dialogs.

Cohens Religionsphilosophie in den *Schlafwandlern*

Wenn der Epilog der *Schlafwandler* das Bedürfnis eines »neuen Ethos« mit zentralen Vokabeln von Cohens Religionsphilosophie formuliert, so wertet er diese auf, nachdem sie im achten der geschichtsphilosophischen Exkurse noch als Symptom des Zerfalls erschienen ist. Hier wird dem Judentum ein abstrakter Gott zugeschrieben, dessen einzige Bindung zum Irdischen »das Gesetz« darstelle. Darin sei das Judentum dem Protestantismus ähnlich, bei welchem die »Schrift« die Funktion des »Gesetzes« vertrete. ⁶⁴ Auch wenn Cohens Name nicht fällt, steht er doch Pate für die Vorstellung einer Kongruenz zwischen Judentum und, wo nicht dem Protestantismus, so aber doch der kantischen Philosophie, die in Brochs Roman als Konzentrat des Protestantismus erscheint. ⁶⁵ Im Gegensatz zu Cohen postuliert jedoch der Schreiber der Exkurse, dass der »protestantische Gedanke: der kategorische Imperativ der Pflicht« zum »Zerfall der Werte« seit der Reformation geführt habe. Der Autonomie der einzelnen Wertgebiete gemäß werde der religiöse »Wert« »aus dem religiösen Wertgebiet selbst gewonnen«. ⁶⁶ In diesem Rückzug der Religion aus dem Sichtbaren büße sie die Funktion ein, die sie im Mittelalter gehabt habe: Zentralwert für alle Gebiete des Lebens zu sein.

Ein umfassendes Wertesystem, dem ein »finales Weltganzes« ⁶⁷ entspricht, erscheint in den Exkursen der *Schlafwandler* immer wieder als Ideal, das auf das katholische Mittelalter projiziert wird. Demgegenüber figuriert der Jude »kraft

63 Vgl. Alexander Altmann: »Hermann Cohens Begriff der Korrelation«, in: Helmut Holzhey (Hg.): *Hermann Cohen*, Frankfurt a. M. u. a. (Lang) 1994, S. 247–268, hier S. 267.

64 Vgl. Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1). S. 580.

65 Die Spur Cohens im achten Exkurs hat bereits Gisela Brude-Firnau verfolgt (vgl. dies.: »Der Einfluß jüdischen Denkens im Werk Hermann Brochs«, in: Richard Thieberger [Hg.]: *Hermann Broch und seine Zeit. Akten des Internationalen Broch-Symposiums Nice 1979*, Bern u. a. [Lang] 1980, S. 108–121, insb. S. 115–118).

66 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 579.

67 Ebd., S. 497.

der abstrakten Strenge seiner Unendlichkeit« als der »fortgeschrittenste« Mensch kat'exochen⁶⁸. Erst im Epilog der *Schlafwandler* wird es denkbar, dass »der einer ›abstrakten Unendlichkeit‹ [...] ausgelieferte Mensch aus der ihm gegebenen Autonomie heraus zu einer neuen Ethik [...] findet.«⁶⁹ Die neue Ethik wird sich der »abstrakten Unendlichkeit« stellen müssen, wie etwa Cohens Ethik der »Annäherung«, die als »unendliche Aufgabe«⁷⁰ gedacht ist und im Epilog der *Schlafwandler* in der »Messiashoffnung der Annäherung« aniziert wird. Mit Cohen verstanden, löst die »Messiashoffnung der Annäherung« die Vorstellung geschlossener Totalität auf, um der unendlichen Totalität der werdenden Menschheit Raum zu geben. Es mag fraglich sein, wie weit diese Ethik trägt – der Sehnsucht nach dem Führer, der die Einheit zwischen dem Einzelleben und dem »Gesamtgeschehen«⁷¹ der Zeit verkörpern soll, erteilt sie auf jeden Fall eine Absage.

Für Cohen stellt die Religion ein »Grenzgebiet« zwischen Kunst und Wissenschaft, Literatur und Philosophie dar.⁷² In seiner philosophischen Exegese der Bibel als Literatur geht es ihm nicht einfach darum, die Bibel allegorisch zu lesen wie etwa Maimonides, um ›unter‹ ihrer literarischen Form philosophische Wahrheiten zu entdecken. So gesehen wäre die literarische Sprache der Bibel defizient gegenüber der philosophischen Begriffssprache. Die biblisch literarische Sprache erscheint bei Cohen vielmehr als Sprache der Erfahrung, die sich symbolisch ausdrückt und den Willen adressiert. Als solche Sprache *sui generis* ist sie nicht durch die philosophische Sprache der Vernunft zu ersetzen, sondern nur zu übersetzen.⁷³ Brochs literarisches Schreiben in den *Schlafwandlern* bewegt sich wiederum zwischen Wissenschaft und Religion. Denn außer den wissenschaftlichen, geschichtsphilosophischen Exkursen ist die »Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin« in den Huguenau-Roman eingeschaltet. Deren Protagonisten sind der orthodoxe Jude Nuchem Sussin, das fromme Heilsarmeemädchen Marie und der Philosoph »Dr. phil.«⁷⁴ Bertrand Müller, aus dessen Perspektive die Heilsarmee-Episoden geschrieben sind. Er wird auch als Schreiber der geschichtsphilosophischen Exkurse zu erkennen gegeben. Was die 16 Heilsarmee-Episoden auszeichnet, ist nicht ihre dürftige Handlung, sondern dass sich in ihnen ein Dialog zwischen den Exponenten der unterschiedlichen Wertgebiete (Religion und Wissenschaft) und Religionen (christliche Freikirche und Judentum) ereignet. Hiermit geht ein polyphones statt eines poly-

68 Ebd., S. 581.

69 Friedrich Vollhardt: *Hermann Brochs geschichtliche Stellung. Studien zum philosophischen Frühwerk und zur Romantrilogie »Die Schlafwandler«*, Tübingen (Niemeyer) 1986, S. 223.

70 Cohen: *Religion der Vernunft* (Anm. 5), S. 129.

71 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 419.

72 Vgl. Cohen: »Stil der Propheten« (Anm. 7), S. 264.

73 Vgl. Schweid: »Hermann Cohen's Biblical Exegesis« (Anm. 44), S. 378.

74 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 450.

perspektivischen Erzählens einher. In den Episoden der Geschichte um Nuchem Sussin, Marie und Bertrand Müller nimmt die »Messiahshoffnung der Annäherung« den echt dialogischen Sinn an, den Rosenzweig in Cohens Konzept der Korrelation immer schon wahrgenommen hat.

Der Ich-Erzähler Bertrand Müller lebt im letzten Kriegsjahr in einer Berliner Wohnung mit einer Gruppe orthodoxer polnischer Juden,⁷⁵ unter denen sich Nuchem Sussin befindet, der zu dem Heilsarmeemädchen Marie eine tiefe Zuneigung fasst, was von ihrer beider Umwelt als Vorbote einer verbotenen Liebesgeschichte gedeutet wird. Nuchem und Marie verbindet, woran kaum einer glauben mag: eine »religiöse Liebe«, deren literarischer Ausdruck nach Hermann Cohen der Psalm als »Stilform des Gebetes«⁷⁶. In der Rezitation des Psalms 122 und im gemeinsamen Gebet finden auch Marie und Nuchem zueinander.⁷⁷ Den Fluchtpunkt des gemeinsamen Gebets bildet bei Cohen die »messianische Menschheit«⁷⁸, und auch bei Broch wird die Verbindung zwischen Nuchem und Marie messianisch überhöht. In einem lyrischen Dialog zwischen Nuchem und Marie wird Nuchem geradezu messianisch überdeterminiert. In Anspielung auf den Propheten Sacharja, der den Messias, den gerechten König, auf einem Esel reitend nach Jerusalem einziehen sieht als Boten eines messianischen Friedensreiches aller Völker (vgl. Sach 9,9–10), beginnt der zwölfte Abschnitt der »Geschichte des Heilsarmeemädchens«:

Er sprach: mein Maultier trabt mit raschen Hufen,
mit Schellenkränzen und mit Purpurzaum
und trägt uns beide durch den Zionstraum.⁷⁹

Marie identifiziert Nuchem schließlich mit Jesus Christus:

Er sprach: hell glänzt der Zionsweg der Frommen.
Sie sprach: Für uns am Kreuze littest du.⁸⁰

75 Der Ich-Erzähler stellt seine jüdischen Mitbewohner nicht ohne Ressentiment dar. Brude-Firnau sieht darin einen Ausdruck der Abwehr osteuropäischer Juden und Jüdinnen, die zeittypisch war (vgl. dies.: »Der Einfluß jüdischen Denkens im Werk Hermann Brochs« [Anm. 65], S. 111).

76 Vgl. Cohen: *Religion der Vernunft* (Anm. 5), S. 435.

77 Vgl. Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 550.

78 Cohen: *Religion der Vernunft* (Anm. 5), S. 450.

79 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 600.

80 Entgegen der Ansicht Brude-Firnaus (vgl. ebd., S. 192).

In Nuchem die letzte »abortive Christusfigur«⁸¹ der Trilogie zu erkennen, heißt, ihn mit den Augen Maries zu sehen. Nuchems messianische Allusionen bleiben jüdisch geprägt. Auch wird Nuchems »jüdische Gesetzesstrenge« nicht gemildert.⁸² In seinem letzten Gespräch mit Bertrand Müller sagt Nuchem vielmehr: »Das Gesetz bleibt«,⁸³ nachdem Bertrand Hegel zitiert hat: »Hegel sagt: es ist die unendliche Liebe, daß Gott sich mit dem ihm Fremden identisch gesetzt hat, um es zu töten. Das sagt Hegel ... und dann wird die absolute Religion kommen.«⁸⁴ Gegen diese Vereinnahmung des Anderen durch ein Denken der Identität des Selbst richtet sich die »Messias Hoffnung der Annäherung«, die der lyrische Abschnitt zum Ausdruck bringt, der dem Gespräch zwischen Nuchem und Bertrand folgt. Er endet mit dem Hoffen,

daß wir dereinst verklärt zu höheren Gestalten
uns nähern werden auf der licht-erhöhten
Stufe der Gnade, uns nähern werden, ohne uns zu töten.⁸⁵

Die »Messias Hoffnung der Annäherung«, die im Epilog der *Schlafwandler* mit Cohen gelesen auf die unendliche Aufgabe einer werdenden Menschheit zielt, erhält in der »Geschichte des Heilsarmee Mädchens in Berlin« einen dialogischen Sinn. Man kann diesen religiös lesen, so dass die messianische Hoffnung sich auf einen Dialog von Judentum und Christentum richtet.⁸⁶ Geht man noch weiter in der Richtung der religiösen Interpretation, mag man in den Heilsarmee-Episoden die »religiöse Kunst« an die Stelle der »ästhetischen Kunst« treten sehen.⁸⁷ Statt anzunehmen, dass der Ich-Erzähler Bertrand Müller durch seine Erfahrungen mit Nuchem und Marie einem »Läuterungsprozess«⁸⁸ unterworfen wird, kann man sich aber auch auf den ästhetischen Befund beschränken, dass der Ich-Erzähler die souveräne Erzählposition zugunsten einer Dialogisierung der Erzählerstimme aufgibt.

Denn die Versuche des Erzählers, Marie und Nuchem als seine »Geschöpfe«⁸⁹ zu dirigieren, mit ihnen zu spielen, scheitern. Weder gelingt es ihm, sie zu

81 Vgl. Gisela Brude-Firnaus: »Die 9. Episode der ›Geschichte des Heilsarmee Mädchens‹«, in: dies. (Hg.): *Materialien zu Hermann Brochs »Die Schlafwandler«*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1972, S. 180–196, hier S. 191.

82 Entgegen der Absicht Brude-Firnaus (vgl. ebd., S. 192).

83 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 688.

84 Ebd.

85 Ebd., S. 689.

86 Vgl. Brude-Firnaus: »Die 9. Episode der ›Geschichte des Heilsarmee Mädchens‹« (Anm. 81), S. 194.

87 Vgl. ebd., S. 186.

88 Ebd., S. 187.

89 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 616.

verkuppeln, noch, sie voneinander zu trennen. Auf die poetologische Implikation der Konstellation hat bereits Brude-Firnau hingewiesen, denn insofern der Ich-Erzähler Marie und Nuchem als seine »Geschöpfe« oder auch als seine »Kinder«⁹⁰ bezeichnet, schreibt er sich die Rolle des »Schöpfers« zu, »wofür das lateinische Wort *auctor* und damit eben Autor eingesetzt werden kann.«⁹¹ Gegenüber der Allmacht, die sich der Ich-Erzähler als Autorfigur anmaßt, »die Welt formen zu dürfen«,⁹² mit seinen »Geschöpfen« sein »Spiel[]«⁹³ zu treiben, ist, wie Brude-Firnau konstatiert, eine »fortschreitende Emanzipation der Figur zu erkennen«⁹⁴. Brude-Firnau deutet diese Emanzipation der Figuren vom Erzähler nun allerdings als Überhöhung des literarischen Werkes, das sich zum Vehikel religiöser Kräfte mache.

Man kann die Eigenständigkeit der Figuren gegenüber dem Erzähler aber auch dichtungsimmanent betrachten. Dann wird sie als zentrales Kennzeichen des polyphonen Romans lesbar, dessen Theorie Michail Bachtin in seiner Beschäftigung mit den Romanen Dostojewskis geliefert hat.⁹⁵ Durch die Technik des multiperspektivischen Erzählens realisiert der dritte Roman der *Schlafwandler* grundsätzlich eine relative Selbständigkeit der Figuren gegenüber dem Erzähler. Bachtins Konzeption der Polyphonie meint jedoch noch mehr. Denn Bachtin hebt auf eine Dialogisierung der Erzählerstimme ab. Im polyphonen Roman tritt an die Stelle einer Einheit des Bewusstseinszentrums der Dialog mit den Figuren.⁹⁶ Diese Dialogisierung der Erzählerstimme findet so nur in den Episoden der »Geschichte des Heilsarmeemädchens in Berlin« statt, die von einem fiktiven Ich-Erzähler geschrieben sind. Demgegenüber erhebt sich in den restlichen Teilen des dritten Romans die Erzählerrede oftmals über die Rede und die Gedanken der Figuren und kommentiert sie von übergeordneter Warte, ohne dabei selbst in Frage gestellt zu werden.

Die ethische Interpretation des jüdischen Messianismus kann in Form einer philosophisch begrifflichen Explikation erfolgen wie bei Hermann Cohen. Cohens Rekurs auf den jüdischen Messianismus ist von dem Bemühen getragen, die Lücken im System der philosophischen Ethik durch Konzepte der

90 Ebd., S. 550.

91 Brude-Firnau: »Die 9. Episode der ›Geschichte des Heilsarmeemädchens‹« (Anm. 81), S. 184.

92 Broch: *Schlafwandler* (Anm. 1), S. 616.

93 Ebd., S. 575.

94 Brude-Firnau: »Die 9. Episode der ›Geschichte des Heilsarmeemädchens‹« (Anm. 81), S. 184.

95 Vgl. Michail Bachtin: *Probleme der Poetik Dostoevskijs* (zuerst 1929), übers. v. Adelheid Schramm, Frankfurt a. M. u. a. (Ullstein) 1985.

96 Vgl. hierzu auch den Kommentar von Paul Ricœur: *Zeit und Erzählung*, übers. v. Rainer Rochlitz, Bd. 2, München (Fink) 1989, S. 165.

Religion zu füllen, die hierin ihren Anteil an der Vernunft beweisen soll. Im Epilog der *Schlafwandler* wird mit der »Messiashoffnung der Annäherung« auf Cohens ethische Interpretation des jüdischen Messianismus verwiesen, die in Brochs Roman freilich nur eine von verschiedenen Perspektiven auf Religion in der Moderne darstellt. Broch greift Cohens ethische Interpretation des jüdischen Messianismus nicht nur motivisch, sondern auch poetologisch auf, indem er den dialogischen Sinn der »Messiashoffnung der Annäherung« in ein polyphones literarisches Verfahren übersetzt. Cohen interpretiert die Bibel als Literatur und beschreibt sie in der Sprache der Philosophie – bei Hermann Broch wird hieraus wieder Literatur.