

**Hermes ist der menschenfreundlichste Gott. Mythos, Frömmigkeit und hermetische ‚Welthaftigkeit‘ in Thomas Manns Roman *Joseph und seine Brüder*.**

In seinem Roman *Joseph und seine Brüder* erzählt Thomas Mann vom Aufstieg des jüdischen Sklaven Joseph zum Traumdeuter des ägyptischen Pharaos und zum Ernährer des Landes. Flankiert wird diese beispiellose Laufbahn von der „Carrière eines Gottes“. Zunächst tritt er noch als Anubis „halb tierisch und satyrhaft“ auf. Im weiteren Verlauf wandelt er sich dann zum „Hermes-Psychopompos“. In dieser Eigenschaft als Seelenführer lehrt er Joseph, sich sowohl im heimischen Glauben wie auch im Leben in der Fremde jeder „geist- und intellektfeindlichen Bewegung“ zu widersetzen.<sup>1</sup> Soviel Einfluss eines antiken Gottes auf den Israeliten Joseph lässt bereits ahnen, mit wieviel dichterischer Freiheit Thomas Mann die biblische Josephs-Geschichte bearbeitet. Letztere gehört bekanntlich zum Komplex der sogenannten Wanderungserzählungen, die von der Volkwerdung Israels auf dem Weg zu ihrem Schöpfergott berichten. Thomas Manns Roman beschäftigt sich demgegenüber mit einem Einzelnen, der sich von den religiösen Bindungen seiner Herkunft löst, um sich zur Welt bekennen zu können. Warum er dafür des Hermes Psychopompos bedarf, erläutert Thomas Mann in mehreren Briefen an den ungarischen Mythenforscher Karl Kerényi. Hermes, so heißt es in einem Schreiben vom März des Jahres 1934, sei seine „Lieblingsgottheit“. Wie kein anderer Weltenlenker lehre er „in friedlich-hermetischer Weise“ das „Verbinden von Uraltem mit Neuestem“. Unter allen Göttern sei Hermes außerdem der „philanthropotatos theos“ – der menschlichste Gott. Mit seiner „Humanität“<sup>2</sup> gewinne er der Religion etwas Humoristisches ab, denn Hermes sei ein Gott der „Saekularisierung“ und überführe den Glauben „ins profan Sittliche“.<sup>3</sup>

Sowohl christliche als auch humanistisch gebildete Leser mag dieses hermetische Bekenntnis verwundern. Immerhin führt sich Hermes in der griechischen Mythologie nicht nur als Götterbote ein. Als Sohn des Zeus beschützt er bsp. auch die Schelme und Diebe. Warum dieser eher weltliche Beistand trotzdem dazu taugt, Joseph zum Hermetiker zu bekehren, diese Frage soll im Verlauf der weiteren Ausführungen mit Hilfe einer Beobachtung

---

1 *Thomas Mann – Karl Kerényi: Gespräche in Briefen*. Hg. v. Karl Kerényi. Frankfurt/M. o. J., S. 41f.

2 Ebd., S. 50 u. 56.

3 Ebd., S. 74f.

Karl Kerényis beantwortet werden. Im Rückblick auf den langjährigen Briefwechsel mit Thomas Mann bemerkt der Religionshistoriker, der Josephs-Roman habe den antiken Mythos wieder als einen weltbejahenden Glauben vorgestellt. Unter dem Beistand des Hermes lerne Joseph, das irdische Dasein wieder „göttlich“ zu sehen. Demgegenüber boykottiere überzogene Religiosität die Emanzipation zur Freiheit. Wo nämlich die Welt als „von Gott erschaffen“ betrachtet werde, dort untergrabe sowohl Eigennutz als auch Orthodoxie jeden zwischenmenschlichen Kontakt.<sup>4</sup> Mit dieser Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer mythologischen Disposition zur Welt beschreibt Kerényi präzise die hermetische Theologie des Josephs-Romans. Ihr soll im Folgenden mit Hilfe dreier Leitthesen nachgegangen werden:

- erstens zeigt Thomas Mann in *Joseph und seine Brüder* auf, wie aus religiöser Erstarrung ein Glaube an die göttliche Menschheit hervorgehen kann. Dabei öffnet Hermes dem jungen Joseph schrittweise die Augen dafür, wie er aus eigenem Antrieb „an die Welt [...] „abhanden“ kommen kann (S. 1326)<sup>5</sup>;
- zweitens bekehrt ihn Hermes zu einer modernen Frömmigkeit. Angespornt durch die Humanität des Götterboten, begreift sich Joseph in einem ersten Schritt als freies Ich. In seiner Funktion als Ernährer wendet er sich anschließend gegen die ethnischen und menschenverachtenden Vorurteile seiner Umwelt.
- Vor allem seine Brüder müssen sich drittens darüber aufklären lassen, warum ein falsch verstandener Glaubenseifer eine völkerverbindende, transnationale Zukunft hintertreiben kann.

Bevor diese Thesen näher diskutiert werden, scheint es einleitend sinnvoll, noch einmal an die antike Gottesfigur des Hermes zu erinnern. Im Weiteren folgt dann ein kurzer Überblick über Thomas Manns literarische Beschäftigung mit dem Götterboten. Erst auf dieser Basis lässt sich nachvollziehen, welche ‚Karriere‘ Hermes in *Joseph und seine Brüder* einschlägt.

### **Hermes in der griechischen Mythologie**

Zu den bekanntesten Aufgaben des Hermes gehört es, den Menschen die göttlichen Ratschlüsse zu überbringen. Als Psychopompos geleitet er daneben die Seelen Verstorbener in den Hades. Ferner gilt Hermes in der Antike als Traum- und als Glücksbringer, der den

---

4 Ebd., S. 21.

5 Zitate aus *Joseph und seine Brüder* werden im Text direkt mit Seitenzahl belegt. Zitiert wird nach: Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder*. 3 Bde. Frankfurt/M. 1986.

Menschen zu Reichtum verhelfen kann. Ob er dafür immer auf jene Kenntnisse zurückgreift, die er sich als Schutzpatron der Diebe aneignet, ist nicht überliefert. Möglicherweise bleibt ihm für solche Schnippchen auch kaum Gelegenheit, denn als Gott der Wanderer ist Hermes meist unterwegs, und dies mit berühmten Flügelschuhen, mit denen er den Schall und sogar die Zeit zu überholen vermag. Inwieweit sich diese rapide Reiselust wiederum mit der Oberaufsicht über die Gymnastiker verträgt, muss hier nicht geklärt werden.

Wegweisender für den im Folgenden vorzustellenden Sohn des Zeus scheinen dessen erfinderische Qualitäten. Schon am Tag seiner Geburt baut Hermes der Sage zufolge aus dem Panzer einer Schildkröte ein neuartiges Instrument: die Lyra. Sie wird ihn wenig später vor väterlichem Ungemach schützen. Nachdem Hermes nämlich seinem Halbbruder Apollon fünfzig Rinder gestohlen und damit die Weitsicht des Lichtgottes empfindlich in Frage gestellt hat, muss er sich vor seinem olympischen Vater verantworten. Doch neben allerlei Lügen und Finessen beschwichtigt Hermes ihn mit seinem schönen Leierspiel. Ganz ungeschoren kommt der schelmische Meisterdieb allerdings nicht davon. Fortan verehren die Griechen nicht ihn, sondern Apoll als Gott der Musen. Hermes hingegen muss jetzt zwischen Dies- und Jenseits vermitteln – eine Aufgabe, die ihm bald schon missfällt. Zugleich wirft sie ein bezeichnendes Licht auf das Menschenbild der griechischen Götter. Dass man sich als Boten einen aus den eigenen Reihen wählt, der nebenbei auch die Rhetoren beschützt, mag man ja noch nachvollziehen. Aber was hat sich Zeus bloß dabei gedacht, einen jugendlichen Straftäter auf die Menschheit loszulassen, der seine bisweilen rebellischen Reden musikalisch untermalt? Scheint es nicht einleuchtend, dass solch ein Gangster mit irdischen Vorurteilen zu kämpfen hat? Beredtes Zeugnis für diese Annahme legen die Alchemisten ab. Seit Jahrhunderten verschließen sie ihre Phiolen und Tiegel allabendlich *cum sigillo hermetis*. Da sich ihre Hoffnungen bislang nicht erfüllt haben, müssen sie irgendetwas an den Botschaften des Hermes missverstanden haben.

Auf ein manchmal vertracktes Verhältnis der Menschen zu ihren Göttern verweist auch die Herkunft des Namens Hermes. Herma nannte man in der Antike jene Steinhäufen, die Gläubige auf dem Rückweg vom Tempel am Straßenrand errichteten, um anderen den Weg in die richtige Richtung zu weisen. Aber wie sieht es mit den Händlern aus, die Hermes ja ebenfalls patronisiert? Protzten sie, nachdem ihre Gebete erhört wurden, mit besonders kostbaren Dankessteinen? Oder verzichteten sie listigerweise darauf, andere Hilfebedürftige zum Heiligtum zu geleiten? Für diese Lesart der antiken Zeugnisse sprechen die zahllosen

Wegelagerer, deren sich Hermes vermehrt annehmen muss. Allerdings geschieht auch dies mit wachsender Unlust, was den Verdacht bestärkt, Hermes kümmere sich eher um die Mächtigen und Reichen. Immerhin überlässt er die von ihm erfundene Schrift den ägyptischen Pharaonen und einigen vorderasiatischen Königen. Ausgerüstet mit einem so einflussreichen Herrschaftsinstrument, schreiben die Höfe fortan ihre selbstischen Machtansprüche fest. Und damit sich an dieser Privilegierung so schnell nichts ändert, sorgen die Schriftgelehrten dafür, dass all die unkundigen Massen in Hermes weiterhin den Gott des Boxkampfes anbeten.

Aus diesem facettenreichen Hermes-Mythos übernimmt Thomas Mann in Werken, die vor *Joseph und seine Brüder* entstehen, die Wesenszüge des Totenführers und des schelmischen Diebes. So erblickt der sterbende Gustav von Aschenbach in der *Tod in Venedig* noch einmal den geliebten Tadzio, wie er mit dem Finger hinaus auf das Meer, ‚ins verheißungsvoll Ungewisse‘ weist. Einem ähnlichen Boten begegnet Hans Castorp im berühmten Schneetraum des *Zauberbergs*. Mit ‚Todesernst‘ grüßt ihn ein schöner Knabe und lenkt dann Castorps Blick auf eine steinerne Plastik. Diese stellt Persephone, die Enkelin des Hermes, an der Seite ihres Geliebten dar, des Gottes Hades. Felix Krull verkörpert demgegenüber geradezu prototypisch die hochstaplerischen Qualitäten des antiken Hermes. Schon sein Vorname spielt auf den Gott des Glücks an, und ähnlich wie dieser kennt sich Krull in rhetorischen Kabinettstückchen ebenso gut aus wie er sich aufs Stehlen und Betrügen versteht.

Im Exilroman *Joseph und seine Brüder* erlaubt sich Thomas Mann seinen eigenen Worten zufolge einen Schabernack. Mit Hermes führt er einen recht missmutigen Götterboten ein, der sich frustriert über die Olympier auf die Betreuung engstirniger Glaubenseiferer eingelassen hat. Statt Botschaften aus dem Jenseits zu überbringen, predigt er jetzt ein vielfarbiges Leben. Statt die Menschen an hochtrabenden religiösen und politischen Verheißungen irre gehen zu lassen, ermuntert sie Hermes, sich wieder ihres eigenen Verstandes zu bedienen. Wie zunächst anzunehmen wäre, leidet unter dieser ‚Weltfrömmigkeit‘ allerdings nicht das Verhältnis des Menschen zu Gott. Aber es wird, wie Joseph nach seiner Bekehrung zum Hermetiker darlegt, auf einem anderen Fundament errichtet: „Zwischen Irdischem und Himmlischem ist die Grenze fließend, und nur ruhen zu lassen brauchst du dein Auge auf einer Erscheinung, damit es sich breche ins Doppelsichtige. [...] Einer höchsten Politik mit irdischer Politik zu begegnen ist unerlässlich, will einer durchs Leben kommen.“ (S. 673 u. 1147).

## Joseph und seine Brüder

Erstmals tritt Hermes im Roman während Jaakobs sogenanntem ‚Tammuz-Traum‘ auf. Noch nicht gänzlich verwurzelt in der eigenen religiösen Herkunft, träumt der Hirte von einem Tiermenschen mit „üblem Hundskopf mit spitz hochstehenden Ohren und schnabelhaft vorspringender Schnauze“. Von dieser merkwürdigen Erscheinung geht zudem eine eklige „Schakaldünstung“ aus. „Du bist“, so weiß Jaakob bald schon, „Anup, der Führer und Öffner der Wege“ (vgl. S. 214f. u. Abb. 1). Dass Jaakob eigentlich von Tammuz träumen will, statt dessen aber dem ägyptischen Gott Anubis begegnet, verweist auf die Verwandtschaft des griechischen Hermes mit einer Reihe vorderasiatischer und nordafrikanischer Götterboten. So verehrten die Sumerer in Tammuz einen Vegetationsgott, dessen Name übersetzt ‚rechtmäßiger Gottessohn‘ bedeutet. Im babylonischen Reich hieß er Dumuzi und galt als Gott der Unterwelt und der Hirten (Abb. 2). Auch der altägyptische Anubis wacht über die Totenriten. Seinem Namen gemäß, haust er allerdings ‚in den Mumienbinden‘. Meist als Schakal dargestellt, gehörte er zu den vier Söhnen des Sonnengottes Re. Weitere familiäre Kontakte unterhält Hermes mit dem ägyptischen Gott Thot (Abb. 3). Als Schreiber der Götter führt dieser Ibisköpfige Buch über alle Seelen, die sich der Unterwelt als würdig erweisen.

Was nun all diese Götter miteinander verbindet, ist ihr Engagement auf zwei entgegengesetzten Aufgabenfeldern. Ob Tammuzi über Wachsen und Gedeihen herrscht oder Thot die Ordnung der Welt gewährleistet, ob Dumuzi die Herden bewacht oder Hermes den Wissenszuwachs auf Erden garantiert – über ihr Amt als Seelenführer hinaus beeinflussen sie das irdische Leben auf fruchtbringende Weise. Darauf pocht auch der Schakalköpfige in Jaakobs Tammuz-Traum. Unmissverständlich gibt Anup dem schlafenden Jaakob zu verstehen, „voll dumpfen Gleichmuts“ spiele er vordergründig eine gottwohlgefällige Maskerade. Hintersinnig aber erwäge er zugleich, welche politischen Vorteile ihm eine Heirat mit Rahel einträgt. Als sich Jaakob über diese Enttarnung empört, antwortet ihm Anup, ein hermetischer Gott könne nur ans Licht fördern, was der Menschen längst in seiner Seele beschlossen habe: „Wüßtest du’s nicht [...], so könnt ich’s dir nicht sagen.“ (S. 215) Anup beendet diese scharfe Zurechtweisung mit einer abschließenden Mahnung. Weil er Jaakobs zwielichtige Umtriebe durchschaut hat, verkündet ihm Anup, er werde die Familie in seiner Funktion als Hirte im Auge behalten. Da zu befürchten stehe, dass sich Jaakob auch als Vater für einen strengen Gottesglauben verwende, strebe er zudem seine göttliche Wandlung zu einem ‚menschenswürdigeren‘ Hermes an. Folgerichtig endet der Traum mit Anups prophetischen

Worten: „Ich werde meinen Kopf schon noch los.“ (S. 217)

Als Hermes dann in griechischer Aufmachung (Abb. 4) das erste Mal mit Joseph zusammentrifft, begegnet er einem jungen Mann, der mit schnöseliger Gewissheit von sich behauptet, er sei von Gott zum „Retter der Menschheit“ bestimmt. Dass Joseph darüber seine Hirtenpflichten vernachlässigt, quittiert Hermes mit übler Laune. Daran ändert sich auch nichts, als Joseph die Verantwortung für den Unfall eines Tieres, das sich während ihres Dialogs am Bein verletzt, von sich weist. Harsch entgegnet ihm Hermes: „Das ist rechte Menschenart, durchaus einen Schuldigen haben zu müssen, wenn etwas schiefgegangen ist, wie man’s vorhersagen konnte!“ (S. 408) Aber auch diese berechtigte Lektion ändert am göttlichen Misstrauen wenig. Empört muss Hermes im weiteren Verlauf des Gesprächs beobachten, wie engstirnig der selbsternannte Menschheitserlöser auf Fremde reagiert. Weil Joseph in Hermes nämlich einen Nichtabrahamiten kennenlernt, unterstellt er diesem postwendend, er bestehle ihn gleich mehrfach während des Gesprächs. In dieser dramatischen Situation bietet Hermes dem Hirten völlig uneigennützig seine Hilfe an. Vor soviel Großherzigkeit kapituliert sogar der anmaßende Joseph. Fast schon kleinlaut legt er mit den Worten, „du bist recht wie ein Mensch, du hast deine guten Seiten, und vom anderen reden wir nicht.“, den Grundstein für seine Entwicklung zum Hermeten (S. 409).

Solch ein rascher Gesinnungswandel erklärt sich aus der Fähigkeit des Hermes, die Gegenwart und das Traditionelle in einen Zustand des Übergangs zu verwandeln. Auf diese Weise führt der Botengott auch Joseph zu der Einsicht, ererbte Glaubensrituale und vermeintlich immergültige Wahrheiten bedürften bei Zeiten einer grundlegenden Revision. „Das Musterhafte“, weiß Joseph bald schon seinem ersten ägyptischen Dienstherrn, Potiphar, darzulegen, „ist zuerst, und dann geht’s mehrfältig zu.“ (S. 687) Gleichzeitig leitet Hermes den jungen Joseph an, sich als autonomes und verantwortungsbewusstes Subjekt zu begreifen: „Wo man ist, da ist die Welt – ein enger Kreis zum Leben, Erfahren und Wirken; das übrige ist Nebel.“ (S. 714) Diese Hinwendung zum Hier und Jetzt erfordert allerdings auch vom zukünftigen Traumdeuter die Bereitschaft, sich aktiver auf seine Vernunft zu besinnen und sich dabei auf die Gefahr einzulassen, die ein oder andere Gottesbotschaft falsch zu interpretieren. Mögliche Skrupel weiß Hermes dabei mit dem Argument zu beschwichtigen, da Gott stets zu vielen sprechen müsse, drücke er sich für Einzelne bisweilen nicht immer ganz „deutlich“ aus. Zudem seien die Himmelmächtigen durch zu einseitige Berichte aus dem Mund des Götterboten auch nicht immer auf der Höhe der Zeit. Verantwortung für seine

Mitmenschen und Gottesglauben gegeneinander abwägend, entscheidet sich Joseph angesichts solcher Kommunikationsstörungen für eine weltbejahende Lebensperspektive: „Muß man sich aber nicht auf die Sünde verstehen, um sündigen zu können? Zum Sündigen gehört Geist; ja, recht betrachtet, ist aller Geist nichts anderes als Sinn für die Sünde.“ (S. 851)

### **Religion und Mythos**

Josephs Wandel vom Abrahamiten zum Hermetiker wird im Roman als Übergang von der Religion zur Mythologie beschrieben. Unter Mythos versteht Thomas Mann dabei in Anlehnung an Nietzsche eine intellektuelle ‚Abbrüder der Erscheinung‘. Das heißt: der Mythos übersetzt die Vielfalt der Welt in Bilder, mit deren Hilfe sich das Neue und Vielgestaltige tagtäglich interpretieren lässt. Allerdings verdichtet sich dieser mythische Fokus nicht zu einer Art Matrix oder ritualisierten Weltanschauung. Vielmehr hält der mythische Fokus die Wahrnehmung und Vernunft von allen himmelsschauenden Exkursen ab. Insofern scheint es auch angemessener, statt vom Mythos von Mythologie zu sprechen. Im Zusatz ‚Logos‘ deutet sich dabei das distanzschaffende Moment an, welches den mythischen Menschen vom religiösen unterscheidet.

Um die sozialpolitische Dringlichkeit dieser Mythologie plastischer konturieren zu können, sprechen Thomas Mann und Karl Kerényi der Hermes-Figur mehr „Welthaftigkeit“<sup>6</sup> zu als verwandten Seelendieben. Darüber hinaus legen sie den Schwerpunkt ihrer Charakterisierung des Götterboten auf den Gott der Wanderer. Warum sich ebenso wenig wie der mythisch Gläubige im Verlauf solcher Welterkundungen ins Erlöserhafte verliert, erläutert Karl Kerényi mit den Worten:

Der Wanderer haftet, trotz seiner Fortbewegung, am Boden, nur nicht an einem eng begrenzten. Mit einem jeden Schritt ergreift er von einem weiteren Stück Erde Besitz. Dieses Besitzergreifen ist zwar nur seelisch. Indem er mit einem jeden erwanderten Horizont sich selbst erweitert, erweitert sich sein Besitztum von der Erde fortwährend. Er bleibt aber dem festen Boden unter seinen Füßen stets verbunden und sucht sogar die menschliche Gemeinschaft.<sup>7</sup>

Von dieser mythologischen Horizonterweiterung wird in *Joseph und seine Brüder* konsequent der religiöse Gottesdienst des jungen Joseph abgegrenzt. Daraufhin angelegt, alles Wissen auf Gott hin auszurichten und vorväterliche Glaubenserfahrungen ‚gegenwärtig‘ zu machen, sieht sich der junge Hebräer lange Zeit verpflichtet, das gottwohlgefällige Leben Abrahams zu wiederholen. Ohne diese Unbedingtheit wäre Gott nicht ständig im religiösen Denken und Handeln präsent. Auf die Folgen dieser Glaubenspraxis für den Einzelnen macht der Erzähler

---

6 Kerényi, Karl: *Hermes der Seelenführer*. Zürich 1944, S. 62.

7 Ebd., S. 21.

bereits im *Höllenfahrt* betitelten *Vorspiel* des Josephs-Romans aufmerksam. Zwar entlaste der als Dienst begriffene Glaube von Schuld und Verantwortung. Doch gleichzeitig „verblende“ er geistig (vgl. S. 133). Insofern realisiere der im religiösen Sinne Gläubige eine „Erscheinung“, die

wir als Imitation oder Nachfolge bezeichnen möchten, eine Lebensauffassung nämlich, die die Aufgabe des individuellen Daseins darin erblickt, gegebene Formen, ein mythisches Schema, das von den Vätern gegründet wurde, mit Gegenwart auszufüllen und wieder Fleisch werden zu lassen. (S. 94)

Noch dramatischer gestaltet sich das Leben in der Wiederholung für Josephs Stammesgemeinschaft. Statt die Entwicklung einer „offenen Identität“ (vgl. 94) zu begünstigen, schürt die Religion zunächst beim Einzelnen eine narzisstische „Verliebtheit in die Seele“ (S. 31). Weiß er sich aber erst einmal im rechten Glauben und lebt das Erbe der Väter nach, so reift alsbald die Gewissheit, einem bevorzugten Glauben anzugehören. Als einer dieser Privilegierten sieht sich Joseph schon in jungen Jahren, und entsprechend eitel beginnt er, sich seinen Stamm als das zukünftig auserwählte Volk vorzustellen – ein sedierender Chauvinismus, über den der Erzähler schon auf der ersten Seite der Josephs-Tetralogie festhält:

So gibt es Anfänge bedingter Art, welche den Ur-Beginn der besonderen Überlieferung einer bestimmten Gemeinschaft, Volkheit oder Glaubensfamilie praktisch-tatsächlich bilden, so daß die Erinnerung, wenn auch wohl belehrt darüber, daß die Brunnenteufe [der Vergangenheit, stg.] damit keineswegs ernstlich als ausgepeilt gelten kann, sich bei solchem Ur denn auch national beruhigen und zum persönlich-geschichtlichen Stillstande kommen mag. (S. 5)

Als sich Joseph dann im Lauf der nächsten Jahrzehnte zum Hermetiker wandelt, durchschaut er auch den grundsätzlichen Unterschied zwischen Religion und Mythos. Im großen Gottesgespräch mit dem Pharaon wird er später erklären, wie alle abstrakten Systeme basieren die Religion auf Setzungen, die von der empirischen Wirklichkeit des einzelnen Menschen abstrahieren. So wird die religiöse Unterscheidung zwischen Dies- und Jenseits mit dem Hinweis legitimiert, jeder Mensch müsse im irdischen Jammertal akzeptieren, dass ihm Gott nur solange beistehe, wie er sich in Demut und Gehorsam übe. Hinsichtlich dieser machtkonstitutiven Ordnung macht sich Religion also unhinterfragbar, indem sie den Einzelnen unter ihre verallgemeinernden Verhaltensnormen beugt. Nun mag man einwenden, ohne solche Regulative arte menschliches Zusammenleben ins Chaotische aus. Doch der Josephs-Roman diskutiert nicht die Sinnfälligkeit von Ordnungssystemen an sich. Auf der mythologischen Diskursebene hinterfragt er, ob Macht aus der Perspektive der Mächtigen oder der des einzelnen Subjekts reflektiert wird. Mit Josephs Worten vor Amenhotep heißt dies: Erhält „das Zeitlich-Einzige und Besondere mehr Wert und Würde [...] vom Ewigen her

– oder dieses von seiten des Einzig-Besonderen” (S. 1074)? Die Antwort fällt in der Romantetralogie eindeutig zugunsten des je einzigartigen, unverwechselbaren Erdenmenschen aus. An dessen Chance, sich zu Lebzeiten gleichsam göttlich vervollkommen zu können, muss sich der religiös gefärbte Glauben messen lassen.

Welche Möglichkeiten diese mythologische Infragestellung von Herrschaftsverhältnissen dem Einzelnen eröffnet, diskutieren Joseph und der Pharaon an einem weiteren Charakterzug des hermetischen Götterboten: an seinem neuerworbenen Selbstverständnis als Vermittler zwischen Gott und dem freien Subjekt. Nachdem Hermes den jungen Joseph dazu befähigt hat, sich aus der eigenen spirituellen Tradition heraus als freies Subjekt zu begreifen, emanzipiert sich der Jaakobssohn als „Gott-Schalk” (vgl. S. 1068). Hinter dieser humorvollen Etymologie verbirgt sich die Erfahrung des Botengängers, seine ‚Übersetzungen’ göttlicher Ratschlüsse fänden in neuerer Zeit immer dann besonderes Gehör, sobald er sich auf das Ich des jeweiligen Ansprechpartners einlasse. Mit menschlichem Eigennutz hat diese Einsicht schon deshalb wenig gemeinsam, weil das Bewusstsein von sich als Selbst nach Josephs Worten zu den unverbrüchlichen Rechten des Einzelnen gehört. Bleibt diese göttliche Zusage im Sphärendialog unberücksichtigt, kommt zwischen Dies- und Jenseits zu Kommunikationsstörungen. Hermes muss folglich daran gelegen sein, das subjektive Selbstbewusstsein zurückzubinden an ein den Menschen zugewandtes Leben:

Denn das musterhaft Überlieferte kommt aus der Tiefe, die unten liegt, und ist, was uns bindet. Aber das Ich ist von Gott und ist des Geistes, der ist frei. Dies aber ist gesittetes Leben, daß sich das Bindend-Musterhafte des Grundes mit der Gottesfreiheit des Ich erfülle, und ist keine Menschengesittung ohne das eine und ohne das andere. (S. 1062)

Dass der schalkhafte, weltbejahende Mythos trotzdem nicht geschützt ist vor machtpolitischen Übernahmen, darauf verweist Thomas Mann in einem Brief an Karl Kerényi vom 18. Februar 1942. Der Josephs-Roman, so heißt es dort, sei ein Versuch, „den Mythos” wieder „den fascistischen Dunkelmännern aus den Händen zu nehmen und ihn ins Humane umzufunktionieren.”<sup>8</sup> Wie es den Nazis gelingen konnte, die Deutschen für eine teuflische Politik zu instrumentalisieren, diese Frage wird im Josephs-Roman mit Blick auf eine spätromantische Tradition der Frömmigkeit beantwortet.

### **Frömmigkeit und hermetischer Mythos**

Von Frömmigkeit im religiösen Sinne sprechen eigentlich erst der Pietismus und die romantische Theologie. Bis dahin gilt als ‚fromm’, wer sich in der Gesellschaft nützlich

---

<sup>8</sup> Kerényi, *Gespräch in Briefen*, S. 98.

macht. Erstmals theologisch definiert wird der Begriff dann in Schleiermachers 1821/22 erscheinender Abhandlung *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*. Die Frömmigkeit, so heißt es dort, sei ‚weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls.‘ Der Fromme bestimmt sich folglich allein im Wissen um seine Abhängigkeit von Gott.

Mit dieser Herleitung beendet Schleiermacher aus protestantischer Sicht das dreißig Jahre zuvor von seiten der Frühromantiker verkündete Projekt einer Neuen Mythologie. Radikal wurde seinerzeit eingefordert, in der individuellen Besonderheit jedes Lebewesens eine unverwechselbare Manifestation göttlicher Allmacht zu sehen. Der junge Schelling hatte dieses Credo in die Worte gefasst: ‚Was etwas ist, muß widerstehen. Das absolut Widerstandslose nennen wir Nichts‘. Übertragen auf das Verhältnis von Gott und Subjekt, zieht diese Grundlegung eines modernen Subjektbegriffs die theologische Konsequenz nach sich, dass ein Mensch, der an seiner körperlichen und intellektuellen Entfaltung gehindert wird, auch Gott die Möglichkeit nimmt, sich am Subjekt seiner Vollkommenheit zu vergewissern. In historischen Kategorien gedacht, lässt sich diese Kernthese frühromantischer Mythologie auch folgendermaßen formulieren: Da Gott der Natur nun einmal das Streben nach unendlicher Vervollkommnung eingeräumt hat, steht es keiner irdischen Interessenvertretung zu, sich vollendende Individualität zu unterdrücken.

Philosophisch wird diese Beweisführung als ‚negative‘ Mythologie umschrieben. Dabei der Zusatz ‚negativ‘ auf die Wertschätzung hin, die das Subjekt in göttlicher Absicht genießt. Davon abzugrenzen ist die ‚positive‘ Mythologie. Indem sie die Frömmigkeit in die Innenwelt des Gläubigen verlagert, wird es diesem möglich, sich allerorten und zu jeder Zeit persönlich Gott anzuvertrauen. Doch kann Frömmigkeit deshalb als subjektivste Form von Spiritualität angesehen werden? Da Schleiermacher den Menschen als grundsätzlich abhängig von äußeren Mächten bestimmt, kann es freie Vernunft- und Willensentscheidungen nur in bedingtem Maße geben. Um diese folgenschwere Korrektur des romantischen Menschenbildes legitimieren zu können, definiert Schleiermacher das Frommsein wieder ausschließlich von Gott her. Ferner begreift er den Menschen als Mängelwesen, das ständiger Fürsorge bedarf. Und dazu gehört eine Frömmigkeit, die das Seelenleben vor den Irrungen und Wirrungen des modernen Alltags schützt.

Von Thomas Manns Roman *Joseph und seine Brüder* her betrachtet, offenbart sich diese Frömmigkeit als eine Art bürgerliches Kontrollprogramm. Gleichsam automatisch trägt es

dazu bei, dass sich der Einzelne als ‚Nichts‘ akzeptiert und auf jede subjektive Widerständigkeit verzichtet. Dementsprechend ‚positiv‘ integriert er sich ins ‚System‘ und ‚funktioniert‘ als Frommer auch ohne Außensteuerung. Dieser instrumentalisierende Gehorsam erleichterte es den Nazis später maßgeblich, ihr Terrorregime zu errichten: Indem sie den Dienst an der Sache zu einer inneren Überzeugung machten, ließen sich moralische Skrupel ausschalten. Der Eindruck, Unrecht mit irrationaler Inbrunst zu begehen, wurde mit Hilfe eines weltzugewandten Ariermythos eliminiert. Er suggerierte dem Einzelnen, selbständig und aktiv einer pangermanischen Zukunft vorzuarbeiten. Auf diese Weise sicherten sich die Braunhemden das politische Engagement des Einzelnen. Unabhängig vom Führerkult konnte sich jeder Subalterne also aufgrund der ihm vermeintlich zugestandenen Souveränität von seiner hermetischen Weltsicht überzeugen.

Um sich vor solch einer Vereinnahmung zu schützen, entscheidet sich Joseph in Thomas Manns Tetralogie für eine ‚negative‘ Mythologie. Einerseits hält sie ihn dazu an, überall dort genauer hinzuschauen, wo die göttliche Freiheit zum Ich machtpolitischen Interessen aufgeopfert und Menschheit als Verfügungsmasse auf ihre Passivität eingeschworen wird. Andererseits nimmt ihn die negative Mythologie in die Pflicht, sich mit Nutz und Frommen für eine humanitäre und zugleich vielgestaltige Menschheit einzusetzen. Negativer Mythologie eignet insofern etwas sozialpolitisch Destabilisierendes. Indem sie dazu auffordert, sich der Nichtigkeit des Individuums zu widersetzen, negiert sie aus Rücksicht auf den Einzelnen jeden Erlöseranspruch und stiftet statt dessen kritische Öffentlichkeit. Demgemäß kann Joseph den wiedergefundenen Brüdern erklären: „euer Bruder ist kein Gottesheld und kein Bote geistlichen Heils“, sondern „nur ein Volkswirt“ (S. 1261).

Der bisweilen komplexe Unterschied zwischen beiden Frömmigkeitsformen wird im Roman mit zahlreichen christologischen Anspielungen herausgearbeitet. Die mitunter scharfen Kommentare über das Verhältnis zwischen Erlöser und Gläubigem erklären sich aus den Vorbehalten, die Thomas Mann einer Religion gegenüber hegt, die Leben ausschließlich als Vergegenwärtigung Gottes ausweist und zur spirituellen, innerlichen Wiederholung anhält. Exemplarisch lässt sich diese Religionskritik an der Unterscheidung zwischen frommem Eingedenken und mythischem Fest festmachen. Auf beide kommt der Erzähler bereits im Kapitel *Höllenfahrt* zu sprechen. Kritisch widmet er sich zunächst der sogenannten Traumerinnerung, die der Religion zugeordnet wird. Mit deutlichen Parallelen zur Psychologie des frühen 20. Jahrhunderts heißt es über sogenannte Archetypen, im spirituellen

Seelenhaushalt des Menschen verschuldeten sie eine „entsetzliche Wirklichkeitsauffassung“. Mit „Durchblickstäuschungen“ geschlagen, verwechsle der religiös Gläubige Feuersbrünste oder große Fluten mit einer „Heimsuchung“ (vgl. S. 21):

Das Erlebnis bestand weniger darin, daß etwas Vergangenes sich wiederholte, als darin, daß es gegenwärtig wurde. Daß es aber Gegenwart gewinnen konnte, beruhte darauf, daß die Umstände, die es herbeigeführt hatten, jederzeit gegenwärtig waren. Jederzeit waren die Wege des Fleisches verderbt oder konnten es bei aller Frömmigkeit sein [...]. (ebd.)

Solch eine tiefe Furcht vor „entlegenen Urbildern“ entzieht die Menschen nach Auskunft des Erzählers aber nicht nur dem „Jetzt und Hier“. Sie bestraft Frömmigkeit zudem mit immer neuen „fürchterlichen Gedächtnisauffrischungen“. Solchermaßen geplagt vom Kranksein an der ‚leibhaftigen‘ Welt, ergibt sich der Gottesfromme dem „Gegenwärtigwerden von etwas tief Vergangenen“ (vgl. S. 22).

Im mythischen Fest steht demgegenüber die Zeit für einen überschaubaren Zeitraum still. In solchen Augenblicken findet der Einzelne die Muße, sich von einem Denken zu rehabilitieren, „welches in jeder Heimsuchung durch Wassernot einfach die Sintflut erkannte.“ (S. 23) Mit anderen Worten: im mythischen Fest findet der Gläubige den Mut, sich mit Hilfe eines aktiv erworbenen Wissens vor einer ‚katastrophischen‘ Lebensführung zu schützen. Von solch einer Freiheit profitiert übrigens auch Gott selbst. Denn wer sich einem strafenden Herrn unterstellt, legt auch Gott auf eine Rolle fest, schränkt seine metaphysischen Kompetenzen ein und reduziert spirituelle Dialogbereitschaft auf das Verharren in Angst. Eine solche Weltanschauung bleibt nach Josephs Worten über die Zeiten hinweg ‚heillos‘. Wer hingegen an eine göttliche Welt glaubt und Frömmigkeit mythologisch praktiziert, dem erschließt sich Gott als Zielpunkt aller Geschichte – ein durch und durch frühromantischer Gottesbegriff, demzufolge nur die vollendete Individualität alles Seienden Gott die Möglichkeit einräumt, sich selbst zu erkennen:

Frömmigkeit ist eine Verinnigung der Welt zur Geschichte des Ich und seines Heils, und [...] ohne die Versetzung des Ich und seines Heils in den Mittelpunkt aller Dinge, gibt es Frömmigkeit nicht [...]. Ihr Gegenteil ist die Nichtachtung des eigenen Selbst und seine Verweisung ins Gleichgültig-Peripherische, aus welcher auch für die Welt nichts Gutes kommen kann. [...] Darin eben erweist sich der Zusammenhang des Ich mit der Würde der Menschheit. [...] Verinnigung bedeutet nicht Verengung, und die Hochschätzung des Ich meint keineswegs seine Vereinzelnung, Abschnürung und Verhärtung gegen das Allgemeine, das Außer- und Überpersönliche [...], so ist Feierlichkeit seine Ausdehnung und sein Verfließen ins Immer-Seiende, das in ihm wiederkehrt [...]. (S. 1287)

Was Joseph hier mit dem Verfließen umschreibt, charakterisiert seine Frömmigkeit als Weg hin zu einer aus gutem Grund vielgestaltigen Menschheit. Andere Frömmigkeitssymbole, die das religiöse Dasein verbildlichen, sind der Kreis oder das Kreuz als Symbole der Wiederholung bzw. der Erlösung. Verglichen mit dem Kreisen um Archetypen, so wird

abschließend zu zeigen sein, erweist sich der Hermetiker als Wanderer, der sich immer neue Wissensstände erschließt, um das Jammertal auf Erden in ein göttliches Refugium umzugestalten. Als Dieb engagiert er sich gleichzeitig dafür, die Gruppe derjenigen zu vergrößern, die sich vom johanneischen Weltgericht abwenden und dem Projekt einer ‚grenzenlosen‘ Menschheit verschreiben.

### **Hermetische Welthaftigkeit**

In seiner Untersuchung der homerischen Hermes-Hymnen in der *Odyssee* hat Karl Kerényi geltend gemacht, das Leben im Zeichen des Hermes gestalte sich individuell und nach inhärenten Interessen. Ruhm oder Heldenmut gehörten dabei nicht zu den bevorzugten Leitwerten. Vielmehr stehe Hermes für den „unheroischsten Auswegs“.<sup>9</sup> Statt also Menschen zur Nachahmung der Taten eines Odysseus oder anderer Heroen anzuhalten, werbe der wandernde Bote für ein friedfertiges Miteinander. Begründet wird diese weniger rustikale Vernunftperspektive mit der Grenzenlosigkeit des Wandergottes. Hermes nämlich geht nicht in Hautfarbe, Kleidung und ähnlichen Zugehörigkeitsattributen auf. Demgemäß eignet ihm trotz „Raub und Trug und Schamlosigkeit“ eine „göttliche Unschuld“ – die Unschuld des ganz und gar Unphiliströsen.<sup>10</sup>

Kerényis Ausführungen über *Hermes den Seelenführer* erscheinen 1944, also ein Jahr nach dem letzten Band der Josephs-Tetralogie, und sie werben für einen Gott, der sich auf das „Hervorzaubern des lichten Lebens aus dem dunklen Abgrund“ versteht.<sup>11</sup> Der Kreis seiner Adressaten bleibt nach Kerényi allerdings eingeschränkt auf „Forscher, Deuter, Philosophen“.<sup>12</sup> Für ein hermetisch ähnlich Selbstverständnis des Intellektuellen scheint sich Thomas Mann in den bereits 1918 erscheinenden *Betrachtungen eines Unpolitischen* zu verwenden. Im Kapitel *Bürgerlichkeit* solidarisiert sich der Götterbote mit einem Bürgertum, das sich im ausgehenden 18. Jahrhundert noch als homogene Gruppe definiert. Noch nicht gespalten in die unterschiedlichen politischen und ökonomischen Fraktionen, reflektiert es seinen Bildungsanspruch auf der Basis eines Menschenbildes, zu dessen hervorragenden Eigenschaften ein unpolitisches ‚Vagabundenwesen‘ gehört. Diese Adellung des freien Intellekts ist in den nächsten Jahrzehnten vielfach missverstanden und zur Zielscheibe politischer Verdächtigungen geworden. Doch so berechtigt die meist ideologiekritisch

---

9 Kerényi, *Hermes*, S. 14ff.

10 Ebd., S. 63.

11 Vgl. ebd., S. 106f..

12 Vgl. ebd., S. 107.

formulierten Einwände im Einzelnen auch sein mögen, so entschlossen ignorieren sie die Begriffe ‚Bürgerlichkeit‘ und ‚Romantik‘ in Thomas Manns Ausführungen. Infolgedessen entgeht den Kritikern die historisch präzise fundierte Herrschaftskritik, mit der in den *Bekenntnissen* von romantischer Bürgerlichkeit gesprochen wird. So heißt es über den Bürger, er begreife sich zwar als Mitglied einer Schicht, sein „unverbrüchlich [...] romantisches Element“ verpflichte ihn allerdings nicht auf eine klassenkonforme Gesinnung: „der Bürger ist romantischer Individualist“. Historisch begründet Thomas Mann diese Annahme mit dem Hinweis, der individuell vernünftige Bürger sei das „geistige Produkt einer überpolitischen oder doch vopolitischen Epoche, einer Humanitätsepoche, in der [...] ‚die Gesellschaft in Atome zerfiel und bis zur eigenen Negation ging, in der jeder Bürger sich in einen *Menschen* verwandelte‘.“<sup>13</sup>

Setzt man nun Romantik mit allerlei Innigkeit und gruseligem Nationalismus gleich, so muss der Eindruck entstehen, Thomas Manns *Bekenntnisse* konfirmierten hinter ihrem elitären Anstrich eine eher sentimentalische Volkskultur. Dagegen spricht jedoch der mehrfache Hinweis auf die Atomisierung der Gesellschaft. Ähnliche Erfahrungen beschreiben bereits die Frühromantiker im Anschluss an die Französische Revolution. In der Gemengelage aus Revolutionsbegeisterung, Ständekritik und der wachsenden Furcht zahlreicher deutscher Staaten, in den 1790er Jahren ihre politische Souveränität einzubüßen, nehmen sie das soziale ‚Chaos‘ zum Anlass, sich für ein Kulturleben einzusetzen, das auf dem Besonderen, Vielfältigen und Einzigartigen gründet. Anstelle von abstrakten Leitwerten oder Lebensmustern wird diese individualistische Gesellschaft mit Hilfe der ästhetischen Kompetenz jedes Einzelnen zusammengehalten. Diese ästhetische Kompetenz aber, darauf weisen die Frühromantiker unermüdlich hin, legitimiert sich nicht nur im Dienste des einzelnen Subjekts. Vielmehr vollendet sich der romantische Bürger erst dort, wo er auch in ‚universalpoetischer‘ Absicht zur langfristigen Kulturwerdung der Menschheit beiträgt. Als überpolitisches Korrektiv wird schließlich allein der Kunst – und dazu gehört die Kunst des widerständig individuellen Menschseins – zugetraut, politisch und territorial beschränkte Weltanschauungskategorien zu überwinden. Aus der Perspektive dieses ästhetischen Kosmopolitismus betrachtet, wird auch verständlich, warum sich die Frühromantiker nicht die politische Einheit der Nation auf ihre Fahnen schreiben. Auf welche ‚nationalen‘ Kategorien hätten sich Friedrich Schlegel, Novalis oder Schelling denn auch berufen sollen – auf die eines

---

13 Mann, Thomas: *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Frankfurt/M. 1988, S. 128.

sächsischen Königs oder hessischen Kurfürsten? Ist daher von Einheit die Rede, so ist ‚prophetisch‘ die geeinte Menschheit gemeint. Einheit aber vermag sich historisch nur aus der kulturellen Vielfalt zu entwickeln.

Auf dieses ‚unpolitische‘ Bekenntnis beruft sich Thomas Mann, wenn er über den Bürger als romantischen Individualisten anmerkt, „Artistik, Zigeunertum und Libertinage“ seien sein „überpolitisches“ Erbe. Als „Teil des Menschlichen“ verwirkliche das „atomistisch-individualistische“ Subjekt „das Menschliche selbst.“ Werde dieser vagabundische Weltbürger freilich auf nationale Grenzen eingeschworen, so verkomme er alsbald zum Philister. Der romantische Individualist hingegen bekenne sich zu einer „antinationalen“ oder „übernationalen“ Denkungsart, die ihn vor der Mentalität des Spieß- und „Staatsbürgers“ bewahrt: nie wird er Staatsphilister, Reichsphilister sein, nie glauben lernen, daß der Staat Zweck und Sinn des menschlichen Daseins sei, daß die Bestimmung des Menschen im Staat aufgehe, und *daß Politik menschlicher mache.*“<sup>14</sup> Solch ein „radikaler Individualismus“ mag heutzutage nur noch bedingt überzeugen.<sup>15</sup> Allerdings haben wir uns in den letzten zwei Jahrhunderten mit der nicht nur kulturwissenschaftlichen These arrangiert, das Subjekt sei kaum mehr als ein soziales Konstrukt des Herrschaftsdiskurses. Abgesehen von Fragen der persönlichen Freizeitgestaltung, scheint das Individuelle als Lebenshaltung sogar gänzlich in Misskredit geraten zu sein. Beide Entwicklungen bestätigen freilich auf tragische Weise, was Thomas Mann in den *Bekenntnissen eines Unpolitischen* anmahnt: mit der Abschaffung des Subjekts verschwindet auch das hermetisch ‚Vagabundenhafte‘. Hat der Mensch aber seine Fremdbestimmtheit erst einmal gebilligt, so degradiert er sich auch widerstandslos zum Instrument welcher Macht auch immer. Unabhängig von politischen Programmen, dokumentiert Thomas Mann diese skeptische Einschätzung am Beispiel jener „lächerlichen National-Eitelkeit“, zu der sich die nachbürgerliche Gesellschaft bis Mitte des 20. Jahrhunderts verstiegen hat.<sup>16</sup>

Joseph jedenfalls führt im Exilroman den Nachweis, nicht nur Religionen, auch Ideologien oder Nationen gründeten auf einem ‚schablonenhaften‘ Denken. Gemeint ist damit jene polarisierende Logik, die zwischen ‚normalen‘ und ‚abartigen‘ Lebensformen, aber auch zwischen dem Eigenen und dem Fremdartigen zu unterscheiden hilft. Im Zeitalter nationaler Diskurse wird solch ein systemisches Denken durch ein Zivilisationsmodell begünstigt, das

---

14 Mann, *Betrachtungen*, S. 125 u. 128f.

15 Ebd., S. 124.

16 Ebd., S. 125.

die Aufklärung in Anlehnung an die christliche Erlösungsgeschichte entwickelt. Mit seiner Hilfe kann der sich als fortschrittlich definierende Deutsche beispielsweise sein kultiviertes ‚Erlösertum‘ von einer zu erlösenden Primitivität abgrenzen. Gleichzeitig rechtfertigt die Vorstellung, einer privilegierten Nation anzugehören, auch den Anspruch, die Welt nicht von allen Vorzügen des eigenen Fortschritts überzeugen zu müssen.

Mit Blick auf den Josephs-Roman mögen solche herrschaftskritischen Erkundungen schon deshalb befremden, weil Joseph seine Karriere zwar im Vielvölkerstaat Ägypten macht. Als Traumdeuter und Ernährer etabliert er sich allerdings in der aristokratischen Oberschicht. Insofern stellt sich die Frage, ob der vornehme Reformler die Hoffnung auf eine grenzenlose Menschheit plausibel zu transportieren vermag. Solch berechtigten Einwänden wird man jedoch mit dem Hinweis begegnen müssen, dass Thomas Mann seine literarische Bearbeitung der biblischen Geschichte für deutsche Leser schreibt, die sich um 1940 wohl kaum mit weiteren Führergestalten identifizieren mochten. Konsequenterweise erzählt *Joseph und seine Brüder* von einem Exilanten, der sein Leben in der Fremde als historische Chance begreift. Und dazu gehört nach Thomas Manns Worten die Beobachtung, das Exil begünstige in besonderem Maße „eine Auflösung der Nationen“.<sup>17</sup> Solch eine Fremderfahrung muss allerdings als diebische ‚Festzeit‘ akzeptiert werden. Nur in ihr eignet sich der Hermetiker wieder sein Vagabundenwesen. Und dazu gehört vor allem das „Wissen“, dass „einer recht sein kann und doch falsch.“ (S. 1085f.)

Zwei beispielhafte Szenen aus dem Roman mögen diese Grundlegung einer transnationalen Menschheit im Zeichen des Hermes abschließend erläutern. Mit viel Gespür für die Migrationsprobleme moderner Gesellschaften arbeitet Thomas Mann die Assimilierung seines Protagonisten heraus. So eignet sich Joseph schon bald nach seiner Ankunft die Sprache und verschiedene Umgangsformen seines Gastlandes an. Allerdings durchschaut der Hermetiker ebenso frühzeitig, dass diese Kultur wie jede andere auch zur Verabsolutierung eigener Wert- und Normvorstellungen neigt. Um daher nicht zum ‚Muster-Ägypter‘ zu mutieren, distanziert sich Joseph von dem Anspruch, die ägyptischen Verhaltensmuster möglichst ‚authentisch‘ zu kopieren. Solch eine ‚Nachfolge‘ implizierte schließlich auch, die Enge und Begrenztheit nationaler Gewohnheiten zu übernehmen. Joseph indes passt sich nur ‚schelmisch‘ an das Fremde an, weshalb der Erzähler notiert:

In zugezogenen Söhnen der Fremde bilden sich die Triebe und seelischen Eigenschaften ihres Wirtsvolkes oft fast stärker und beispielhafter aus als in den Ursassen selbst. Dem Joseph war

---

<sup>17</sup> Kerényi, *Gespräch in Briefen*, S. 99.

während der zwanzig Jahre seiner Einbürgerung ins Land seiner Entrückung und Absonderung die auszeichnend-bezeichnende ägyptische Idee sorgend-abwehrender Selbstbehütung in Fleisch und Blut übergegangen, und zwar so, daß er zwar aus ihr handelte, es aber nicht unbewußt tat, sondern Abstand genug dabei von der bestimmenden Idee bewahrte, um [...] noch ihre Volkstümlichkeit im lächelnden Auge zu haben und diese auf sein Handeln abzustellen – eine Vereinigung von Echtheit und Humor, die reizvoller ist als Echtheit allein, ohne Abstand und Lächeln. (S. 1182)

Auf ägyptischer Seite setzt dieses Zugeständnis an Josephs Anderssein natürlich voraus, dass man ihm nicht mit provinziellen Dünkeln begegnet, sondern seine Fremdheit als etwas Ergänzendes, Inspirierendes akzeptiert. Mit lustigen Multikulti-Offerten hat diese Akzeptanz freilich wenig gemeinsam, denn auf eine sich anbahnende Auflösung der Nation reagieren Menschen zumindest unterschwellig mit Abschottung. Nur oberflächlich mögen sie dasjenige gelten lassen, was sich nach außen hin als Toleranzfähigkeit verkaufen lässt. Transnationalität indes setzt in Josephs hermetischer Denkungsart auch von den Ägyptern die Bereitschaft voraus, die eigenen nationalen Identifikationsangebote nicht als etwas zeitlos Gültiges anzusehen. Aus Respekt vor soviel Entgegenkommen tauft Joseph seine beiden Söhne Manasse und Ephraim. Obwohl es sich um hebräische Namen handelt, signalisieren sie in der Übersetzung, dass sich Joseph in eine Kultur integriert hat, die sein hermetisches Anderssein akzeptiert. So bedeutet Manasse: „Gott hat mich vergessen lassen all meine Bindungen und mein Vaterhaus“; Ephraim dagegen steht für „Gott hat mich wachsen lassen im Lande meiner Verbannung“ (S. 1142 u. 1147).

Biographisch betrachtet, thematisieren die Namen der Söhne noch einmal den Lebensweg Josephs, der sich von allem Traditionalismus löst, um sich einer göttlichen Welt zuwenden zu können. Darüber hinaus symbolisieren Manasse und Ephraim, welche Relevanz sein angestammter Gott im Prozess der Einbürgerung spielt. Nachdem sich Joseph für das Welthafte entschieden hat, vermag er auch wieder, auf seine Brüdern zuzugehen. Sie verkörpern seinem letzten Gottesgespräch zufolge all das, was in Joseph sterben musste, um seine Karriere als Hermetiker beginnen zu können. Gott aber als Teil dieser Herkunft hat ihm seine Weltfrömmigkeit nicht zugestanden, um das Hergebrachte völlig in Vergessenheit geraten lassen. Auch was kulturell beschnitten wird, verhindert die Einheit in der Differenz. Diese entscheidende Entdeckung macht Joseph allerdings erst, als er bemerkt, dass ihn die Brüder als Weltmann bewundern, der nonchalant ein gar zu bequemes Leben in Ägypten verheißt. Von solchen rhetorischen Unverbindlichkeiten profitiert aber weder das hermetische Subjekt noch die vielgestaltige Menschheit der Zukunft. Im Gegenzug besinnt sich Joseph daher wieder auf eine der humaneren Qualitäten des Hermes: seine vermittelnde Sympathie. Als „eine Begegnung von Tod und Leben“ vereint sie das Denken im weiten Welthorizont mit

einer gewissen kulturellen ‚Bodenhaftung‘. Ohne dieses vermittelnde, gesellige Korrektiv verlöre sich das Bekenntnis zum freien Selbstsein in einer ebenso heillosen Programmatik wie das gedankenlose Kokettieren mit dem unbeschränkten Dasein. Sympathie indes

entsteht nur, wo der Sinn für das eine dem Sinn für das andre die Waage hält. Sinn für den Tod allein schafft Starre und Düsternis; Sinn für das Leben allein schafft platte Gewöhnlichkeit, die auch keinen Witz hat. Witz und Sympathie entstehen nur da, wo Frömmigkeit zum Tode getönt und durchwärmt ist von Freundlichkeit zum Leben, diese aber vertieft und aufgewertet von jener. So war Josephs Fall [...]. Der doppelte Segen, mit dem er gesegnet war, von oben herab und von der Tiefe, die unten liegt [...] – dies war er. (S. 1127)

**Abbildungen:**



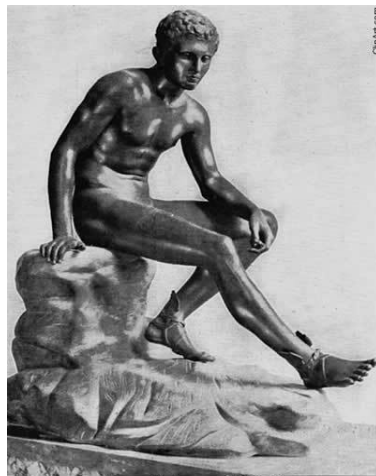
*Abbildung 1: Anubis*



*Abbildung 2: Dumuzi*



*Abbildung 3: Thot*



Hermes (Lysippos, c. 350 BCE)

**Anschrift:**

Prof. Dr. Stefan Greif  
Institut für Germanistik  
Universität Kassel  
Georg-Forster-Str. 3  
34109 Kassel  
Email: greif@uni-kassel.de

