

ULF ABRAHAM

---

# „Die strafenden Blicke eines vergehenden Glaubens.“ Kafka und die Thora

---

## I.

„1942. Ich bin neun Jahre alt. Mein Hebräischlehrer, Dr. Kafka, ist neunundfünfzig. Für die kleinen Jungen, die jeden Nachmittag ‚von vier bis fünf‘ an seinem Unterricht teilnehmen müssen, heißt er – nicht zuletzt auch wegen seiner seltsam zurückgezogenen und melancholischen Art, vor allem aber, weil wir an ihm unsere Wut darüber auslassen, daß wir hier eine uralte Kalligraphie lernen müssen, während wir uns doch gleichzeitig auf dem Sportplatz herumtreiben und uns die Zunge aus dem Hals schreien sollten – nur: Dr. Kishka. Diesen Namen hat er, ich gestehe es, von mir. Sein saurer Atem, der so gegen fünf Uhr nachmittags noch zusätzlich mit Darmsaft gewürzt ist, verleiht diesem jiddischen Ausdruck für ‚Innereien‘ ganz besondere Intensität, wie ich finde.“<sup>1</sup>

Natürlich wissen wir, daß der amerikanisch-jüdische Romanier Philip Roth, von dem diese fiktive Kindheitsgeschichte stammt, neun Jahre nach Kafkas Tod geboren ist; und wir wissen, daß Kafka – im Gegensatz zu seinem ersten Romanhelden Karl Roßmann – nicht nach Amerika verschlagen wurde. Hätte der Prager Jude und Versicherungsbeamte freilich Roths Geburtsjahr (1933) erlebt und überlebt, so stecken das Ende

seiner Schwester Ottla (Theresienstadt, Auschwitz), Walter Benjamins Selbstmord und Philip Roths Fantasie vom Emigranten Kafka in der „Neuen Welt“ tatsächlich die denkbaren Möglichkeiten ab.

Roths Gedankenspiel wird hier jedoch nicht zitiert, um etwa die hinreichend bekannte Biografie Kafkas von hinten her zu beleuchten – auch wenn Roths fiktive Reduktion Kafkas auf seine *Innereien* ihres symbolischen Reizes nicht entbehrt. Wenn die Geschichte vom Dr. Kishka hier auszugsweise zu Wort kommen soll, so verdankt sie dies wichtigeren, aber auch schwieriger zu klärenden Bezügen zum Thema.

Ich kreise sie durch drei Fragen ein.

1. Was soll die scheinbar absurde Vorstellung von Kafka als *Hebräischlehrer*, und wie absurd ist sie wirklich?
2. Was hat sein literarisches Werk mit dem *Judentum* zu tun, aus dem der Autor, Sohn eines zeitlebens mit Akzent Deutsch sprechenden jüdischen Kleinbürgers aus dem tschechischen Hinterland, eher zufällig herauszuwachsen scheint?
3. Welche Beziehung besteht überhaupt zwischen Kafka – als Mensch, als Jude, als Schriftsteller – und der *Thora*?

Kafka ist – nach allem, was man sicher zu wissen glaubt – eine innige Beziehung zu den fünf Büchern Mosis kaum nachzusagen, und das Stichwort *Thora* war dem Kind Franz Kafka *negativ besetzt*, nämlich mit einer Mischung aus Langeweile und Angst. Im berühmten „Brief an den Vater“ heißt es:

„Du gingst an vier Tagen im Jahr in den Tempel, warst dort den Gleichgültigen zumindest näher als jenen, die es ernst nahmen, erledigtest geduldig die Gebete als Formalität, setztest mich manchmal dadurch in Erstaunen, daß Du mir im Gebetbuch die Stelle zeigen konntest, die gerade rezitiert wurde, im übrigen durfte ich, wenn ich nur (das war die Hauptsache) im Tempel war, mich herumdrücken, wo ich wollte. Ich durchgähnte und durchduselte also dort die vielen Stunden (so gelangweilt habe ich mich später, glaube ich, nur noch in der Tanzstunde):“ (H 144<sup>2</sup>)

Wenn schon der Vater dem Sohn die Religion der Väter nur noch als *Erledigung von Formalitäten* weitergeben konnte, als ein „Nichts an Judentum“ (Kafka, ebd.), so wird dieser damit eingeführt in ein *leeres, aber deshalb keineswegs gleichgültiges* Ritual. Es wird vielmehr auf zwei Weisen bedeutsam:

1. Der Vater, der lauwarm in Dingen des Glaubens, aber eifrig in der Erfüllung des religiösen Rituals das Gerufenwerden zur Thoravorlesung zugleich haßt und herbeisehnt (weil soziale Anerkennung damit verbunden ist<sup>3</sup>), überträgt nicht nur seine a-religiöse Grundhaltung, sondern auch sein *Schuldbewußtsein darüber* auf den Sohn (vgl. H 144); und die subjektive Langweiligkeit und Lächerlichkeit der religiösen Zeremonien kann der Sohn sich nur selbst als Schuld anrechnen.
2. Das „Zur-Thora-Gerufenwerden“ ist ständige Drohung einer Prüfung, bei der man mit einer solchen Haltung durchfallen *müßte*. Über die Synagoge sagt Kafka nämlich an der zitierten Stelle weiter: „Im übrigen habe ich dort auch viel Furcht gehabt, [ . . . ] weil Du einmal nebenbei erwähntest, daß auch ich zur Thora gerufen werden könnte, davor zitterte ich jahrelang.“ Hinter den lächerlichen und langweiligen Formalitäten also lauert etwas Älteres, Größeres, Mächtigeres: *Das Gesetz* hat die Macht, den einzelnen vor versammelter Gemeinde zutiefst bloßzustellen und zu demütigen.

Das Gesetz *hätte* aber auch die Macht, den Gerufenen, wenn er die Prüfung denn besteht, vor aller Augen „als vollwertiges Gemeindemitglied“<sup>4</sup> zu erweisen und bei sich aufzunehmen als einen, der alle wichtigen Lebensregeln kennt und befolgt. Das Gesetz kann *zeichnen* oder *auszeichnen*. Wer die *Zeichnung* so fürchtet, daß er dem Gesetz überhaupt aus dem Weg geht, sozusagen außer Hörweite bleibt, falls er gerufen würde, der hat sich damit offensichtlich auch um die Möglichkeit der *Auszeichnung* gebracht. Es liegt mir fern, Kafkas gelegentliche Bekenntnisse mangelnden Glaubens einfach aus dieser Beobachtung erklären oder gar mit ihrer Hilfe beklagen zu wollen. Das steht mir aus verschiedenen Gründen überhaupt nicht zu. Ich meine aber, er selber hat sein Verhältnis zum Judentum aus dieser Beobachtung bestimmt, und zwar mit steigendem Alter in zunehmender Schärfe.

## II.

In einem Brief des 26jährigen an die Verlobte Felice Bauer wird die Tatsache, daß „für die jüdische Allgemeinheit [ . . . ] die religiösen Ceremonien sich auf Hochzeit und Begräbnis einge-

schränkt haben“, mit dem Satz kommentiert: „man sieht förmlich die strafenden Blicke eines vergehenden Glaubens.“ (BF 244) Diese paradoxe Definition erfaßt eine *Doppelbindung*: Das Gesetz der Juden gilt Kafka als nicht mehr erfüllbar, es ist jedoch damit nicht abgetan; *es ist noch da, aber als unerfüllbares, und der vergehende Glaube* daran läßt ein Bewußtsein, ein Schuld-Bewußtsein fehlender Erfüllung zurück. Wie stark Kafka selbst deren *strafende Blicke* noch als Erwachsener auf sich ruhen fühlte, wissen wir nicht; es ist auch nicht mein Thema. Wenn aber fast alle seine literarischen Helden beständig unter strafenden Blicken leben und leiden, und zwar jeweils so lange, bis ihnen der Glaube an ein Weiterleben ohne Schuldgefühl endgültig *vergangen* ist, so muß es erlaubt sein zu fragen, ob der vergehende Glaube an die Möglichkeit tätiger Übereinstimmung mit der jüdischen Gemeinschaft nicht doch etwas mit dem zu tun hat, wonach Josef K. im *Proceß*-Fragment so vergeblich sucht. Das „assimilierte“ Westjudentum, dem Kafka sich selbst (korrekterweise) zurechnet, und von dem er im *Proceß*-Roman das Jüdische streicht, das Assimilierte aber deutlich herausarbeitet, hat – jedenfalls seiner Meinung nach – die relativ fortgeschrittene Anpassung an die „herrschende“ mitteleuropäische Kultur des frühen 20. Jahrhunderts durch einen hohen, vielleicht zu hohen Preis erkaufte: nämlich den Verlust, die Aufgabe einer kollektiven ethnischen Identität, die dem einzelnen Sicherheit und Schutz bieten könnte. Einer der berühmten „Briefe an Milena“ projiziert die Sehnsucht danach auf die Ostjuden, die der Thora aus Kafkas Perspektive noch ein Stück näher sind:

„Wenn man mir gestern abend (als ich um 8 Uhr von der Gasse aus in den Festsaal des Jüdischen Rathauses hineinsah, wo weit über hundert russisch-jüdische Auswanderer – sie warten hier auf das amerikanische Visum – untergebracht sind, der Saal ist gedrängt voll wie bei einer Volksversammlung [. . .], wenn man mir freigestellt hätte, ich könnte sein, was ich will, dann hätte ich ein kleiner ostjüdischer Junge sein wollen, im Winkel des Saales, ohne eine Spur von Sorgen, der Vater diskutiert in der Mitte mit den Männern, die Mutter, dick eingepackt, wühlt in den Reisefetzen, die Schwester scherzt mit den Mädchen und kratzt sich in ihren schönen Haaren – und in ein paar Wochen wird man in Amerika sein.“ (BM 168)

In der Neuen Welt, ja – aber *anders* als der Held Karl Roßmann, der 16jährig und allein zu Hause hinaus- und dort hineingeworfen wird; der eine Anpassungsleistung zu vollbringen hätte, zu der er ohne fremde Hilfe außerstande ist; anders auch als Philip Roths Hebräischlehrer Dr. Kafka, der dem etablierten amerikanischen Judentum ebensowenig zugehört wie den Bewohnern seines eigenen schäbigen Wohnviertels – anders als diese und nicht allein, sondern zusammen mit hundert *Angehörigen*, in deren Mitte man sich geborgen fühlen kann, ein kleiner jüdischer Junge unter vielen. Daß und in welchem Ausmaß ausgerechnet Kafka damit die Situation mittelloser Emigranten idealisiert, ist erstaunlich und wäre kaum verständlich, zöge man aus den wenigen allgemein bekannten einschlägigen Kafka-Zitaten den falschen Schluß, Judentum, jüdische Überlieferung, jüdisches *Gesetz* (Thora) als unbedeutend für sein Leben und Werk ansehen zu dürfen. Der Verlobten Felice schreibt er (etwa fünf Jahre vor dem eben zitierten Brief an Milena<sup>5</sup>): „das Halten der Gebote ist nichts Äußeres, im Gegenteil der Kern des jüdischen Glaubens“ (BF 700); und gemeint sind hier kaum die „zehn Gebote“, sondern eher die 365 *Ver-* und 248 Gebote, die Mose dem Vernehmen nach von Sinai mitgebracht hat.<sup>6</sup> Sie alle zu halten, verbiete sich ihm durch „Herkunft, Erziehung, Anlage, Umgebung“. Vergleiche er sich mit gläubigen Juden, so habe er folglich „nichts, was man aufzeigen könnte, mit ihrem Glauben gemeinsam.“ (BF 700) Der Glaube, den er nicht hat, würde *Gemeinsamkeit stiften*, und zwar im Zeichen der Thora. Sie ist diejenige Instanz, zu der gerufen zu werden *Angst macht*, aber auch die *Hoffnung* der Bewährung *in einer* und *für eine* Gemeinschaft bietet. Furcht vor der Stigmatisierung als *unzugehörig* und Sehnsucht nach dem Aufgenommenwerden *trotz alledem* sind wie zwei gleichstarke Kräfte, die in Richtung und Gegenrichtung zerren. Das sorgt für Ambivalenz und Unmöglichkeit der Bewegung.

„Was habe ich mit Juden gemeinsam?“ notiert Kafka ins Tagebuch (Tb 255<sup>7</sup>); und er beantwortet die rhetorische Frage selber: „Ich habe kaum etwas mit mir selbst gemeinsam und sollte mich ganz still, zufrieden damit, daß ich atmen kann, in einen Winkel stellen.“

Es ist hier nicht der Ort, die offenkundige Ambivalenz dieser Zugehörigkeitsbezeugung mit weiteren Zitaten zu belegen. Statt-

dessen will ich diejenige Frage formulieren, die mir hier aufgegeben ist zu beantworten: **Inwiefern ist der Beitrag Kafkas zur Weltliteratur nicht nur derjenige eines Individuums von unklarer (und gleichgültiger) ethnischer Identität, sondern der eines Juden? Kommen zentrale Begriffe oder Fragestellungen aus der jüdischen Überlieferung „irgendwie“ in seinen Texten vor, und wenn ja: zu welchem Zweck, in welchem Sinn?**

### III.

Gibt es etwas spezifisch Jüdisches an Kafkas Werk? Ein Kolloquium über „Franz Kafka und das Judentum“ hat 1986 eine erstaunliche Menge an Hinweisen darauf zutage gefördert.<sup>8</sup> Man hatte vorher die Frage nach Jüdischem – bei Kafka oder sonstwo – lange nicht gestellt, um nicht Beifall von der falschen Seite zu riskieren. Wenn heute eine Antwort möglich scheint, so sollte aber kein Zweifel darüber bestehen, daß sie meist von Nichtjudaisten (wie mir) gegeben wird und immer subjektiv ausfällt.

Die Subjektivität *meiner* einschlägigen Wahrnehmung und die in ihr aufgegangenen Klischees mag ein unerwarteter Gewährsmann zeigen: Der amerikanische Filmphilosoph Woody Allen, der sehr zu unrecht für einen Kinokomiker gilt, rüstet seine prototypisch jüdischen Helden stets mit zwei Strategien der Alltagsbewältigung aus. All diese Stadtneurotiker, verkrachten Impresarios und Verwandlungskünstler lösen ihre verwickelten Probleme auffallend häufig

1. *durch listiges Erzählen von Geschichten*; Geschichten als Anekdoten, Witze, Beispiele der Nachahmung und der Abschreckung, deren Beweiswert im Einzelfall zwar zweifelhaft sein mag, die aber allemal den Vorzug haben, das Gegenüber nicht nur zu unterhalten, sondern auch *hinzuhalten* und damit die Katastrophe wenigstens hinauszuschieben, wenn sie schon nicht zu verhindern ist.
2. *durch eine latente Neigung, in allen Lebenslagen Schuld zuzuweisen, und zwar meistens sich selber*. Die erfolgreiche Lebensmaxime seines verstorbenen Vaters, vertraut der letztlich immergleiche Held Allens einem Freund an, sei gewesen: „*Fühle dich immer ein bißchen schuldig.*“

Wenn zwei so ungleiche Größen wie Woody Allen und Franz Kafka überhaupt verglichen werden dürfen, so spricht — da beide außer ihrem Judentum (und natürlich einer eigenwilligen Rezeption Freudscher Psychoanalyse) wenig gemeinsam haben — manches dafür, ähnliche Schaffensprinzipien als Reflexionen spezifisch jüdischer Alltags- und Lebensbewältigung zu verstehen. Man mag einwenden, Allen wende doch allenfalls ins Komische, was bei Kafka tragisch ist; aber so, wie sich als Vorurteil erweist, Allen sei bloß ein Komiker, so wäre auch das Urteil zu revidieren, an Kafka sei nichts Komisches. Ich komme darauf zurück.

Verfolgt man sowohl das listige Geschichtenerzählen wie das taktische Sichschuldigfühlen bis auf ihren vermutlichen Ursprung zurück, so dürfte beides aus einem gestörten Verhältnis zu etwas herrühren, was in den vergangenen 2000 Jahren fast immer *andere* hatten; ich spreche vom *jüdischen Verhältnis zur Macht*. Und ich meine dies nicht nur sozial und politisch, sondern auch religiös: auch die Macht des alttestamentarischen Gottes über „sein Volk“ ist etwas, womit der Umgang gelernt sein will. (*Unter allen Dichtern der größte Experte der Macht ist Kafka genannt worden, und zwar von einem anderen Experten, Elias Canetti.*)<sup>9</sup>

#### IV.

Wiederum lohnt es, einen zu Wort kommen zu lassen, der auch gerade lernt, sich „immer ein bißchen schuldig zu fühlen“:

„Zu Hause [. . .] finde ich den Gedanken an unseren spilleri-  
gen Flüchtlingslehrer mit seinem abgewetzten dreiteiligen  
blauen Anzug gar nicht mehr so lustig — und natürlich erst  
recht nicht mehr, als die gesamte Anfängerklassse des He-  
bräischkurses [. . .] den Spitznahmen Kishka begeistert auf-  
nimmt. Meine Schuldgefühle führen automatisch dazu, daß  
ich sie mit fantasierten Heldentaten zu kompensieren ver-  
suche, wie ich sie häufig habe — sie beziehen sich [1942!] vor  
allem auf „Juden in Europa“. Es bleibt mir nichts übrig — ich  
muß ihn retten. [. . .] Und natürlich sofort, wann sonst? Im  
Verlauf der nächsten Wochen habe ich nämlich herausge-  
funden, daß Kafka zur Untermiete in einem kleinen Zimmer  
bei einer älteren jüdischen Dame wohnt, unten am schäbigen  
Ende der Avon Avenue.“<sup>10</sup>

Diese Außensicht Philip Roths auf eine ins Irreale verlängerte Biografie, einen gealterten, heruntergekommenen Kafka, dürfte sich von den realen letzten Berliner Monaten (Winter 1923/24), in denen der an Lungentuberkulose Leidende von einer knappen, der Inflation ausgesetzten Pension leben muß, gar nicht so sehr unterscheiden; vielleicht besteht der wichtigste Unterschied darin, daß der reale, 39jährige Kafka in der Berliner „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“<sup>11</sup> noch Hebräisch *lernt*, statt es zu lehren. (Rechnet er damit, doch noch *zur Thora gerufen zu werden?*)

Die respektlose Außensicht hilft gegen das Idealbild, wohl auch: das Klischee des gewissermaßen ohne Bodenhaftung im eigens gemieteten Häuschen in der Alchimistengasse am Hradschin Texte von Weltgeltung niederschreibenden Dichters. Denn diese Texte sind ja eine denkbar unordentliche, planlose Ansammlung von begonnenen, aber meistens – das gilt unter anderem für alle drei Romane – nicht zuende geschriebenen Geschichten, oft nur wenige Zeilen langen Erzählanfängen, die abbrechen, die ihrem Verfasser aus der Hand gleiten, so wie er vieles abbricht, so wie ihm alles aus der Hand gleitet: drei Verlobungen und schließlich ein Leben. Daß das Erzählen für Kafka eine Strategie war, „das Kommende hinauszuschieben“, ist schon früh diesem fragmentarischen Gesamtwerk abgelesen worden, nämlich von Walter Benjamin, der Kafkas Geschichten nicht umsonst mit denen der Scheherezade verglichen hat.<sup>12</sup>

Was aber die zweite oben erwähnte Strategie betrifft, so genügt ein Blick in Texte wie *Der Verschollene*, *Das Urteil*, *Der Proceß*, *In der Strafkolonie*, vom „Brief an den Vater“ ganz zu schweigen, um zu ermessen, daß das Motiv der *zugeschriebenen Schuld* über einen langen Zeitraum hinweg Kafkas Arbeiten entscheidend bestimmt hat. Viele Kafka-Leser und Germanisten hat es so irritiert, daß sie es sich als ein globales *Geständnis ethischer, religiöser, gar „trans-ethischer Schuld“* (H.-J. Schoeps<sup>13</sup>) erklären wollten. Übersehen wurde dabei lange Zeit zweierlei:

- daß diese „Schuld“ eine nie wirklich greifbare, sondern immer nur verbal behauptete, d. h. in traumatisch wiederkehrenden, verhörähnlichen Szenen der Prüfung und Stigmatisierung ausgehandelte ist;<sup>14</sup> und
- daß die Irrationalität der verurteilenden Instanzen – vom alten Vater in der frühen Erzählung *Das Urteil* bis hin zur



unerreichbaren Schloßverwaltung im letzten Romanfragment – nicht auf eine „Transzendenz“ ihrer höheren Abkunft verweist, sondern lediglich auf die *Selbstverurteilung* des Helden, der zu ihrer Vergegenwärtigung und Beglaubigung eine Instanz braucht, und dem jede *Recht ist*.

Eine derartige Instanz ist das Dachbodengericht im *Proceß*. Vor einem Gericht, das bei Tageslicht betrachtet – von dem es auf dem Dachboden freilich zu wenig gibt – lächerlich und schäbig wäre, *zittert* Josef K. ebenso lange, wie der kleine Franz aus Furcht zittert, *zur Thora gerufen zu werden*. Ich will damit nicht sagen, „das Gesetz“, von dem die Dachbodenrichter reden, sei platterdings die Thora; ich komme aber an einer in der Kafka-Forschung längst bekannten *Analogie der Verhältnisse* nicht vorbei: Die Erfahrung der Macht als etwas *Fremdem*, das dem einzelnen in Form familiärer, religiöser, bürokratischer Instanzen gegenübertritt, ist in Kafkas Biografie belegbar und im Werk dargestellt. Sowohl biografische als literarische Ohnmachtserfahrungen also könnten – so sehr platte religiöse Deutungen sich verbieten – durchaus etwas zu tun haben mit dem *strafenden oder verstoßenden Gott des Alten Testament* und der Thora, dem Gesetz des „richtigen“ jüdischen Lebens, das Mose in Empfang nahm. So wenig ich denen recht geben möchte, die hier einfach eines auf das andere abbilden wollen, so unabweisbar scheint mir der Verdacht, daß es die immergleiche, stets präsente *Straf- und Verstoßungsangst* ist, die sich jeweils ihre Projektionen sucht. Daß das Wort „Gott“ bei Kafka nicht vorkommt, wie schon Walter Benjamin aufgefallen ist, beweist oder widerlegt nichts: Wer nicht verstehe, was Kafka den Gebrauch dieses Wortes verbiete, verstehe gar nichts von ihm.<sup>15</sup> Ein theologisierender Schriftsteller sei er gerade nicht; höchstens „dem würde der Schlüssel zu Kafka in die Hände fallen, der der jüdischen Theologie ihre komischen Seiten abgewönne“.<sup>16</sup>

## V.

*Die komischen Seiten der Theologie?* Kehren wir noch einmal zu Philip Roths Geschichte vom Dr. Kishka zurück, der seine Schüler „aus geraden Linien, gebogenen Linien und Punkten“ Phantasiealphabeten entwickeln läßt, weil ja schließlich die

hebräische Schrift auch aus nichts anderem bestehe.<sup>17</sup> Es ist genau dieser verfremdende (nicht ethnozentrische, sondern gleichsam *ethno-exzentrische*) Blick auf die eigene Kultur, der Kafkas Schreiben (aus)zeichnet; er ist übrigens vor gut 20 Jahren schon Martin Walser aufgefallen: Über Kafkas Tagebucheintrag, er lebe in einem „Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft“ (Tb 401; 29. 10. 1921) schrieb Walser: „Man kann in diesem Grenzland nicht leben, aber man kann beobachten, wie gelebt wird.“<sup>18</sup> Urbild der Gemeinschaft, in der Kafka leben wollte und doch auch wieder nicht, muß ihm die jüdische gewesen sein, auch und gerade als jüdische *Familie* – nicht umsonst ist sie in der Kafka-Forschung das *Paradigma der verlorenen Gemeinschaft* (Helen Milfull<sup>19</sup>) genannt worden.<sup>20</sup>

Daß Kafka nacheinander die Rollen des *Sohnes*, des *Verlobten*, des *Ehemanns* und *Hausvaters* verweigert hat, ist bekannt genug. Philip Roth hat auch mit diesem Motiv gearbeitet: Inzwischen hat der kleine Philip den großen Franz zum Dinner ins gutbürgerliche Zuhause einladen dürfen. Der Hebräischlehrer soll langfristig gesehen vielleicht sogar an eine ledig gebliebene Tante verkuppelt werden. Einstweilen und vorbereitend zeigt man ihm Familienfotos.

„Ich bin der festen Überzeugung“, sagt mein Vater, „daß die Familie die Grundlage des ganzen Lebens ist.“ Dr. Kafka hat die ganze Zeit über aufmerksam den Worten meines Vaters zugehört, die verschiedenen Dokumente, die ihm gereicht wurden, mit großer Vorsicht in die Hand genommen und sie mit einer [ . . . ] Hingabe betrachtet, die mich unwillkürlich daran erinnert, wie ich mich immer über die Wasserzeichen meiner geliebten Briefmarken beuge. [ . . . ] „Allein“, meint mein Vater abschließend, „allein, Dr. Kafka, ist ein Stein.“<sup>21</sup>

Max Brod hat 1916 in einem Aufsatz für die Zeitschrift *Der Jude* dem realen Kafka „wunderbar starke Symbole des reuigen Ausgeschlossenheitsbewußtseins“ nachgesagt und damit gemeint, es sei doch wohl ein Sich-selbst-Ausschließen. Kafka habe „ein starkes Gefühl für die Gemeinschaft, aber es ist ein Gefühl mit negativem Vorzeichen“.<sup>22</sup>

Daran ist etwas Wahres. Kafka hat tatsächlich nicht den bösen, aber doch den *fremden Blick*, er sieht seltsame Rituale und Zeremonien am Werk, wo andere schlicht den Alltag und seinen gesunden Menschenverstand eingelöst sehen; er betrach-

tet Fotos von den nächsten Verwandten wie Briefmarken aus ferneren Ländern. Er ist aus der „geschlossenen Gesellschaft“ der Juden (H. Milfull, ebd.) *heraus-* und in eine neue *hineingefallen*, die aber keine ist, sondern nur die klein- bis großbürgerliche „bessere Gesellschaft“ von Deutschen unter Tschechen in Prag. (Brod kann das nicht sehen, weil er als assimilierter deutscher Jude selber ebenso mittendrin steckt.)

*Herausfallen wie ein Stein.* Die Fremdheit der Vereinzelung ist in Kafkas Werk stets spürbar, nämlich als Ergebnis einer Kollision des Helden mit immer neuen Instanzen, die nicht nur das *Machtwort* der Verstoßung sprechen, sondern es im Akt der Verkündung auch noch in einen *Rechtsspruch* umwandeln.<sup>23</sup> Die Schuld am Verstoßenwerden aus der Gemeinschaft, in deren Namen das Urteil ergeht, wird damit immer dem Opfer zugeschoben. Es hat sich durch sein Verhalten *selber herausfallen lassen*, und genau dies wird ja im epischen Werk immer wieder als psychosozialer *Prozeß* beschrieben. Oft ist es ein Fallen gleichsam in Zeitlupe. Viele Texte Kafkas sind ja wahlweise *entweder* als bittere Parodien auf die bürokratisch verwalteten Machtverhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft zu lesen *oder* als psychopathologische Studien, die Längs- und Querschnitte durch ein deformiertes Bewußtsein legen. Wenn beide Sichtweisen die Perspektiven unzulässig verkürzen, so ist für mich eine übergeordnete dritte die *der abhandengekommenen Thora*, also eines fehlenden Maßstabs dafür, was richtiges Leben in einer Gemeinschaft bedeuten müßte – in einer Welt also, die gut geordnet wäre und nicht nur (mit Kafkas Lieblingsautor Kleist gesagt:) *gebrechlich eingerichtet*. Der einzelne müßte sich darin *aufgehoben* fühlen – genau das aber gilt für Kafka und die jüdische Lebensweise ebenso wenig wie für Kafkas Helden und ihre Umwelten. Die oft grotesk anmutenden sozialen und familiären Verhältnisse, in die sie immer wieder hineinstolpern, sind in ihrer wider Vernunft und Augenschein behaupteten Normalität ein Gegenbild zu einem Bild, das so verschwommen bleibt, daß man von *Utopie* nicht reden kann und doch *dauernd reden möchte*, wenn man über Kafka spricht.

## VI.

Von Judentum, von Religion, von Glauben also handelt Kafka weder ausdrücklich noch „irgendwie“ metaphorisch; aber er handelt vom *Gesetz* – und von einer Reihe anderer Begriffe, die zwar nirgends theologisch *gemeint* sind, aber oft eine Art alttestamentarischer Aura zu haben scheinen: *Rechtfertigung, Schuld, Richter, Gerechtigkeit*.<sup>24</sup> Beinahe möchte man meinen, sie seien einfach übriggeblieben, als die Thora jener Welt abhanden kam, die Kafka beschreibt. Freilich sind sie alle *auch* juristisch konnotiert; aber derjenige Begriff, in dem sich die juristische und die jüdisch-theologische Perspektive auf irritierende Weise schneiden, ist der des *Gesetzes*. Josef K., dessen Schuld ja in der Verletzung eines Gesetzes bestehen soll, das er nicht kennt, versucht bis zum Ende vergeblich, Erkundigungen über dessen Natur einzuziehen; was er bekommt, ist unter anderem eine gleichnishafte und sehr unklare Belehrung, die ihm der Gefängniskaplan im Dom zuteil werden läßt: in der berühmten Türhüterlegende mit dem Titel „Vor dem Gesetz“ (vgl. P 292f.). Jener „Mann vom Lande“, der den Türhüter um Eintritt in das Gesetz bittet, wird beschieden, daß dies jetzt nicht, vielleicht aber später gestattet sei. Inzwischen sei – man weiß es – schon der Versuch strafbar, durch die offene Tür hineinzusehen, geschweige denn, zu gehen. Ausdrücklich droht der Türhüter: „Ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehen aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr vertragen.“ Der Mann vom Lande läßt sich einschüchtern und beschließt zu warten, empfindet gar den schäbigen Schemel, auf dem er warten soll, als Gunst. Daß das Gesetz eigentlich „jedem und immer zugänglich sein“ sollte, dieser Einwand taucht in seinem einfältigen Hirn wohl einmal auf, er bringt ihn aber nicht vor. Sein Mut reicht lediglich zu einem Bestechungsversuch, den der Türhüter mit Zynismus quittiert: „Ich nehme es nur an, damit du nicht glaubst, etwas versäumt zu haben.“ Auf diese Weise wird der „Mann vom Lande“ seine ganze Habe los; er braucht sie auch nicht mehr, denn ehe er sich's versieht, hat er sein Leben wartend vertan. Die letzte Frage an den Türhüter, zu der er schließlich die Kraft findet, gilt der erst jetzt verwunderlichen Tatsache, daß all die Jahre niemand sonst Eintritt begehrt habe, wo doch eigent-

lich alle „nach dem Gesetz“ streben. Und im „Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht“, antwortet ihm der Türhüter jene Sätze, die vielleicht mehr Deutungsbemühungen ausgelöst haben als irgend sonst eine Stelle im Werk Kafkas: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“ (P 293)

Diese Geschichte aus dem *Proceß*-Fragment, die als einziger Teil daraus zu Lebzeiten des Autors (1915) publiziert wurde, und zwar in einer jüdischen Monatsschrift<sup>25</sup>, hat die Germanisten auf eine Weise beschäftigt, die jenen Satz des Kaplans ironisch zu bestätigen scheint: „Die Schrift ist unveränderlich, und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber.“ (P 294) Statt diesen Meinungen hier eine weitere hinzuzufügen, möchte ich lediglich zwei Punkte hervorheben:

1. Die Türhütergeschichte wird dem Josef K. erzählt *statt einer Antwort* auf seine Fragen; er will „den entscheidenden, annehmbaren Rat [. . .], wie man aus dem Proceß ausbrechen, wie man ihn umgehen, wie man außerhalb des Processes leben könnte“ (P 289), und er bekommt eine Geschichte, die selber erklärungsbedürftig ist, statt ihm etwas zu erklären. Der Erzähler, heißt das, praktiziert die *Strategie 1: Hinhalten durch Erzählen*. Und: der „Proceß“ geht weiter, außerhalb kann man nicht leben.
2. Im Unverständnis seiner Lage wie auch der Geschichte gegenüber sieht sich der Held auf sich selber zurückverwiesen; die „gute Absicht“ des Kaplans scheint ihm „zweifellos“, es muß also Josef K.s eigene Schuld sein, wenn er „nicht zwei Schritte weit“ sieht, wie ihm der Kaplan vorwirft. Dessen Verhalten also begünstigt die *Strategie 2 (Kultivierung eigenen Schuldgefühls)* ebenso wie das Verhalten des Türhüters in der Geschichte. Und: Niemand als man selbst ist verantwortlich („schuld“), wenn ein Leben vertan wird.

Mit solchen Überlegungen wäre freilich die Vermutung noch nicht bewiesen, daß der Titel „Vor dem Gesetz“ die *Thora* im Sinn hat<sup>26</sup> – gäbe es nicht handfestere Hinweise darauf, daß diese Türhütergeschichte eine *jüdische Geschichte* ist. Übersetzt man den „Mann vom Lande“ ins Hebräische, so hat man *einen „Unwissenden in der Lehre“; einen, der das Gesetz nicht kennt und nicht befolgt.*<sup>27</sup> Hellhörig macht außerdem jener schon

zitierte *Brief an Felice*, in dem Kafka der Verlobten auf die Gretchenfrage zu antworten hat, wie er's mit der Religion denn halte.

„Es fällt mir nicht ein, in den Tempel zu gehn. Der Tempel ist nicht etwas, an das man sich heranschleichen kann. [. . .] Diejenigen, welche sich nur infolge ihres Zionismus an den Tempel herandrängen, kommen mir vor wie Leute, die sich hinter der Bundeslade und durch sie den Eingang in den Tempel erzwingen wollten, statt ruhig durch den allgemeinen Menscheneingang zu gehn.“ (BF 700)

Mit den nämlichen Formulierungen nacherzählt, handelt die (knapp zwei Jahre früher geschriebene) Türhütergeschichte von einem, der ruhig durch den *allgemeinen Menscheneingang* ins Gesetz gehen will, aber zuviel Angst vor der Phalanx der Türhüter hat. *Heranschleichen* oder hintenherum hineinkommen, um eine Glaubensprüfung zu umgehen, kann man nicht. Auch wieder weggehen kann der Mann vom Lande offenbar nicht. Warum eigentlich nicht?

## VII.

Um dies zu erklären, wäre eine weitere Geschichte zu erzählen. Auch sie stammt von einem jüdischen Autor, freilich von einem anonymen, der im 6. oder 7. Jahrhundert in Palästina gelebt haben soll. Überliefert wurde sie wie so viele jüdische Geschichten durch die jahrhundertealte religiöse Erzählpraxis, Bibeltexte in der Synagoge durch Beispielgeschichten und epische Kommentare auszuschnücken. Hier muß eine trockene Inhaltsangabe dieses Midrasch genügen, der 2 Mose 24,15 f. ausfantasiert, also den Empfang der Thora auf dem Sinai.<sup>28</sup> Im Gegensatz zum biblischen Wortlaut schildert der Midrasch in epischer Breite all die Schwierigkeiten, die Mose auf seinem Weg zur Thora überwinden muß – besonders seine Kollisionen mit verschiedenen, in der Höhe gestaffelten Wachengeln. Schon der erste will den Mose nicht passieren lassen, obwohl dieser ihm genau erklärt, weshalb er gekommen ist. Als der Engel „dennoch nicht von ihm abließ, schlug Mose ihm eine Wunde und tilgte ihn aus der Welt“.<sup>29</sup> Statt sich schon vom ersten Türhüter einschüchtern zu lassen wie irgendein „Mann vom Lande“, ist also Mose zu allem bereit, und sei es ein Mord. Er ist schließlich

auserwählt, die Thora zu holen; er *ist berufen*. („Dieser Eingang war nur für dich bestimmt.“) Allein, schon der zweite Wachengel ist um einiges mächtiger und schrecklicher als der erste, und hier wäre auch Mose am Ende, wenn nicht Gott selbst eingriffe und seinen übereifrigen Wachengel zurechtwies. Dieser muß den Mose sogar weiterbegleiten – aber nur bis zum dritten Türhüter. Dort muß er sich verabschieden. Doch die Ausdauer des Mose wird ein weiteres Mal belohnt: Gott steigt herab und geleitet Mose am feuerspeienden Sandalfon vorbei und durch weitere Fährnisse hindurch. Den „Engeln des Verderbens“ gegenüber muß er schließlich, vor Angst an den göttlichen Thron geklammert, die Entgegennahme der Thora rechtfertigen, indem er darlegt, daß und warum die Israeliten sie dringender benötigen als die Himmlischen.

Ich kann nicht beweisen, daß Kafka diesen Midrasch gekannt hat, als er „Vor dem Gesetz“ schrieb, erst recht will ich nicht behaupten, daß er seinen Text bewußt, sozusagen Punkt für Punkt, als Parodie aufgebaut habe.<sup>30</sup> Aber angesichts verblüffender Parallelen kann ich Kafkas Text nicht anders lesen denn als Anti-Legende vom zur Thora gerufenen Mose, als *Gegen-Midrasch*, als moderne Probe aufs alte Exempel. Kafkas Mose vom Lande, ein einfältiger und furchtsamer Mensch, fühlt sich offensichtlich zum Gesetz berufen wie Mose zum Sinai. Er rechnet aber nicht mit Schwierigkeiten und gibt sofort klein bei, als einer auftritt, der ihm *Angst macht*. Statt auf brachiale Gewalt und das Vorrecht seiner Berufung vertraut er auf modernes Recht („das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein“) und verlegt sich, da dies nicht hilft, auf moderne Korruption und Mauschelei (er „bittet auch die Flöhe, ihm zu helfen und den Türhüter umzustimmen“). Wieder wegzugehen traut er sich nicht, weil er offenbar einen letzten Rest von mosaischem Berufungsbewußtsein in sich spürt – oder: weil der Weg nach vorn der Weg zurück *ist*: zum alten jüdischen „Gesetz“. Schließlich stirbt er an Altersschwäche, ohne die Thora zu Gesicht bekommen zu haben. Kafka *gewinnt* der Theologie ihre komischen Seiten ab. Der „Mann vom Lande“ ist ein Anti-Mose, der das Werk der Thora nicht vollbringt, sondern vereitelt.

## VIII.

*Die Thora ist dasjenige, von dem gerufen zu werden Angst macht, aber auch Hoffnung der Bewährung bietet:* Diesen trockenen Satz, der in biografischem Zusammenhang schon gefallen ist, verwandelt die „Türhüterlegende“, was immer sie sonst noch sein mag, in Weltliteratur. Der Mann vom Lande kommt nicht durch, weil er buchstäblich *nicht glaubt*. Er glaubt nicht, daß er es gegen den Willen und Widerstand der gestaffelten Türhüter schaffen könnte. Also schafft er es nicht. Und so, wie der Midrasch als kleine Geschichte eine große (biblische) Geschichte kommentiert, so kommentiert die „Türhüterlegende“ den *Proceß*-Roman und erweist Josef K.s Suche nach dem Gesetz, dem er etwas *schuldig* ist, als vergeblich: Er wird es nicht finden, er ist ja gänzlich assimiliert an eine bürgerliche Welt, in der es nicht gilt. Was bleibt, sind Schuldgefühle, sind *die strafenden Blicke eines vergehenden Glaubens*, und das ist mehr und anderes als der Glaube an irgendeinen Gott: es ist der Glaube an die Sinnhaftigkeit des Weiterlebens auf *diese* Art in *dieser* Welt; es ist der Glaube an sich selbst.

Ein Mißverständnis bleibt abzuwehren. Das Jüdische an Kafkas Texten, das ist nicht nur ein intellektualistisches Spielen mit Motiven aus einem Midrasch oder aus der jüdischen Überlieferung allgemein. Es ist, um es paradox zu sagen, die verborgene Präsenz einer abhandengekommenen Thora; es ist ein immer wieder abbrechendes, aber stets neu aufgenommenes und variiertes Erzählen davon – ein Erzählen als Rede von der Schuld und von der Angst. (Kafka erzählt ja vielleicht überhaupt von nichts anderem. Er sei schließlich Jude und müsse wissen, was Angst ist, schreibt er einmal an Milena [BM 51]). Die literarische Methode, die Kafka dafür findet, verzichtet bewußt und von vornherein darauf, etwa Helden zu thematisieren, die um ihren Glauben ringen oder ihn verlieren oder wiederfinden. Solche Geschichten hätten ihn nicht interessiert. Seine Methode ist vielmehr die einer literarischen Rede vom *Gesetz*, das *als Begriff* omnipräsent ist, zu dessen Inhalt (Innerem) aber der Held den rechten Zugang nicht findet. Daran gehindert wird er von selbst-ernannten Türhütern, die aus (irgendeinem) Prinzip die immergleiche Frage stellen: *Was hast du hier zu suchen?* Und der so An-Geherrschte antwortet sozusagen im Affekt: *eigentlich*



nichts, und schon ist er draußen, verfolgt von den strafenden Blicken einer Instanz, die auf andere Strafe ebenso verzichten kann wie Kafkas Vater, der auch lieber verstieß als züchtigte.

Angesichts dessen ist Max Brods Diktum vom Gemeinschaftsgefühl mit negativem Vorzeichen richtig, auch wenn die Unterstellung irgendeiner Freiwilligkeit etwas (unfreiwillig) Zynisches hat. Überall stehen ja Türhüter, die Berechtigungen sehen, Zugehörigkeiten bewiesen haben wollen. Und wer ist man, daß man sie beiseiteschöbe oder niederschläge – Mose vielleicht?

All dies gilt nicht nur für die Religions-Gemeinschaft, sondern für jede: Ehe, Familie, Gesellschaft, Zionismus. Aber der vergehende Glaube an die Möglichkeit einer Integration ist nie ganz vom vergehenden Glauben an die Thora zu trennen: Kafka ist nicht einfach ein Einzelgänger und ein Ungläubiger, sondern er bleibt ein ungläubiger *Jude*. Bekannt genug ist sein Diktum, Schreiben sei seine Form des Gebets (vgl. H 252).<sup>31</sup> Es ist freilich, das versteht sich jetzt, ein paradoxes Gebet, das nicht gemeinschaftsstiftende, sondern *vereinzeln*de Wirkung hat. *Schreiben statt beten, Erzählen statt die Thora lesen oder sie gar leben* – aber dieses Schreiben, dieses Erzählen wird zum fortlaufenden epischen Kommentar der „unveränderlichen Schrift“, ist produktiver *Ausdruck einer Verzweiflung darüber*. Das Werk der Thora sei, halte man sich an Kafkas Darstellungen, vereitelt worden, schrieb Benjamin. „Und alles, was einst von Moses geleistet wurde, wäre in unserm Weltzeitalter nachzuholen.“<sup>32</sup> – Wenn es möglich wäre, ist zu ergänzen. Denn von der Unmöglichkeit scheint mir Kafkas Werk gerade zu handeln. Und wie die Thora im Lauf der Jahrhunderte durch eine zweite „ungeschriebene Thora“ aus weiteren Geboten, aber auch Geschichten ergänzt wird, so ergänzt Kafka unermüdlich das *Fehlen der Thora* durch Geschichten, die von ihrem Abhandenkommen handeln. Kafkas Werk ist ein einziger Gegen-Midrasch. Es erzählt durchweg, bis hin zum letzten Romanfragment *Das Schloß*, von denen, die nirgends hingehören. Erzählt wird von ihnen *immer auch, um damit das Urteil über sie hinauszuschieben*. Das Reden von der Schuld bei Kafka ist eben gerade kein Urteil, sondern ein *Hinhalten* derer, die es fällen wollen. Daran mag es liegen, wenn wir als Leser mit solchen Texten nicht *fertigwerden*: sie sind auf Verschleppung angelegt und nicht darauf, ein Ende zu machen.

## IX.

Kafka hat den Weg zur Thora nicht begangen, den *allgemeinen Menscheneingang* ins Gesetz nicht gesucht. Er hat die überlieferte Wegbeschreibung widerrufen, dies allerdings verräterischerweise mithilfe einer Technik, die der jüdischen Überlieferung entnommen scheint: Ich meine das Deuten von Geschichten durch weitere Geschichten, das endlose Auslegen und Widerrufen von Auslegungen, das in Kafkas Werk häufig vorkommt – zum Beispiel im Anschluß an die Erzählung der „Türhüterlegende“ – er selbst hat das ja eine „Exegese“ genannt (Tb 326, 13. 12. 1914). Es ist gesagt worden, die endlosen und widersprüchlichen Selbstausslegungen des Kaplans im Dom entsprächen „dem Stil des talmudischen Kommentars“ (G. Kurz<sup>33</sup>), und wenn Kafka „in der säkularisierten Welt des emanzipierten Judentums“ etwas von der jüdischen Tradition geblieben sei, so „der Antrieb zur kommentierenden Interpretation“ (B. Witte<sup>34</sup>). Auch an die jüdische Mystik fühlte man sich erinnert; mit den Kabbalisten habe Kafka zumindest „die Vorliebe für paradoxe Wendungen, Oxymora, Steigerungen und Superlative“ gemeinsam.<sup>35</sup> Erst kürzlich wurde darauf hingewiesen, daß Kafkas Texte genau wie „die jüdischen Kommentare, Lehren und Geschichten“ die Fixierung einer einzigen, wahren Deutung der „Schrift“ immer wieder *aufschieben* (B. Siegert<sup>36</sup>).

Kafka schreibt, wenn ich es in die judaistische Terminologie übersetzen soll, die ich freilich nur unzureichend beherrsche, eine neue *Haggada*, weil die alte, überlieferte, sich auf eine *Halacha* bezieht, die für das („West“)Judentum im 20. Jahrhundert, dem der Glaube vergangen ist, nicht mehr gilt. Eine *andere Halacha*, das wäre: nicht das vom Religionsstifter dem auserwählten Volk ein für allemal gegebene Gesetz, sondern ein von jedem Gläubigen eigens und neu sich zu holendes. Damit aber ist der einzelne so radikal auf sich allein und seine Selbstverantwortung verwiesen, wie dies – jedenfalls nach meiner Kenntnis – in der jüdischen Religion nicht vorgesehen ist.

Kafka mag, wie er selbst der Freundin Milena beteuert, der „westjüdischste aller Westjuden“ sein (vgl. BM 189), d. h. der ungläubigste und assimilierteste, aber er hat doch mehr vom jüdischen Erbe, als es scheint. Und weil er ein guter Schriftsteller

ist, arbeitet er mit dem, was er hat. Sein Widerruf des Auserwähltseins bedient sich derselben epischen Mittel wie ehemals seine Verkündigung und Beglaubigung in der jüdischen Überlieferung; seine Weigerung, unzweideutig *die Wahrheit* über seine Figuren und ihre Handlungen anzugeben, hat in ihrer Vorliebe für scharfsinnige, aber auch paradoxe Logik einiges mit jener jüdischen „Tradierungsbewegung“ (B. Siegert) gemein, die das Judentum der Wahrheit der Thora widmet.

So hat Kafka zwar nicht den Eingang zum Gesetz gefunden, wohl aber einen Hintereingang, und der führt sozusagen an eine *Schreiberstelle*. Auf ihr vollbringt Kafka das Kunststück, sowohl abseits jeder Gemeinschaft allein zu arbeiten als auch, sich der Gemeinschaft gerade dadurch zurückzugeben: nämlich auf dem Umweg über das Geschriebene, das als nur scheinbar unjüdisches Werk seine Überlieferung so vielen Zufällen verdankt, daß wir heute noch ungläubig in ihm blättern.

## X.

Ein Schluß ist zu ziehen, und ein Ende ist nachzutragen, nämlich das des fiktiven Hebräischlehrers Dr. Kafka: Der hat die ledige Tante des kleinen Philip natürlich nicht geheiratet, obwohl sich die Sache zunächst ganz gut anließ; es gab dann aber einen kleinen Skandal, die Tante wollte den Verlobten nie wiedersehen, aber auch nie jemandem sagen, warum nicht. Im Hause Roth verkehrt der Hebräischlehrer danach natürlich nicht mehr, und einige Zeit später findet man eine Anzeige in der Lokalzeitung:

„Dr. Franz Kafka [. . .], von 1939 bis 1948 Hebräischlehrer an der Talmud Torah der Synagoge in der Schley Street, verstarb am 3. Juni im Deborah Heart and Lung Center in Browns Mills, wo er seit 1940 in Behandlung war. Er war siebzig Jahre alt und [. . .] hinterläßt keine Angehörigen.“ Er hinterläßt auch keine Bücher: keinen Prozeß, kein Schloß, keine Tagebücher. Niemand erhebt Anspruch auf die Aufzeichnungen des Toten, und so verschwinden sie.“<sup>37</sup>

Weithin unbemerkt von einer gutsituierten jüdischen Gemeinde, stirbt also ein etwas wunderlicher Mensch, groß, haager, mit abstehenden Ohren und einem starken Akzent. Und

da er nur Halbwüchsige unterrichten durfte, deren Interesse an der Thora nicht größer ist, als das seinige mit 13 gewesen war, konnte niemand ahnen, daß in dieser Vorstadtgemeinde ein großer Lehrer der Thora, ein „weltlicher Talmudist“<sup>38</sup> Asyl gefunden hatte: In den Aufzeichnungen, die niemanden interessierten, hätten sich unter anderem acht Schreibhefte im Oktavformat gefunden. In einem davon – nach Max Brods Zählung im dritten, nach der kritischen Ausgabe in Heft G – stehen erstaunliche Sätze. Was dieser eigenartige Hebräischlehrer zu sagen hatte, war etwa dies:

„Wir sind aus dem Paradies vertrieben worden, aber zerstört wurde es nicht. Die Vertreibung aus dem Paradies war in einem Sinne ein Glück, denn wären wir nicht vertrieben worden, hätte das Paradies zerstört werden müssen.“ (H 75)

Oder dies:

„Der entscheidende Augenblick der menschlichen Entwicklung ist immerwährend. Darum sind die revolutionären geistigen Bewegungen, welche alles Frühere für nichtig erklären, im Recht, denn es ist noch nichts geschehen.“ (H 54)

Am Ende aller Fragen steht – statt einer Antwort – dieser so beruhigende wie beunruhigende Satz: *Es ist noch nichts geschehen.*

#### Anmerkungen:

- 1) Philip Roth: „Über Franz Kafka“, in: *Lettre International*, Februar 1989, 58–64, Zitat 61
- 2) Zitiert werden Texte Kafkas nach folgenden Siglen: H = *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, Frankfurt/M.: Fischer, 1976; Tb = *Tagebücher 1910–1923*, a. a. O.; B = *Briefe 1902–1924*, Frankfurt/M.: Fischer, 1972; BM = *Briefe an Milena*, hrsg. v. Willy Haas, Frankfurt/M.: Fischer, 1966; BF = *Briefe an Felice*, hrsg. v. E. Heller u. J. Born, Frankfurt/M.: Fischer, 1976; P = *Der Proceß. Roman in der Fassung der Handschrift*, hrsg. v. Malcolm Pasley, New York/Frankfurt/M. 1990
- 3) Vgl. Hartmut Binder: *Kafka-Kommentar zu den Romanen, Rezensionen, Aphorismen und zum Brief an den Vater*, München: Winkler, 1976, 443
- 4) So H. Binder über das Barmizwe-Ritual, jene Initiation der Jungen in die erwachsene (Männer-)Gemeinde, die auch der 13jährige Kafka (1896) erlebte. (Vgl. H. Binder: *Kafka-Kommentar*, a. a. O. 442)
- 5) Brief an Felice Bauer vom 16. 9. 1916; vgl. BF 700

- 6) Vgl. Günter Stemberger: *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München 1979, 146
- 7) Januar 1914 (ein halbes Jahr, bevor er den *Prozeß*-Roman zu schreiben beginnt)
- 8) Vgl. K. E. Grözinger et al. (Hrsg.): *Kafka und das Judentum*, Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987
- 9) Vgl. E. Canetti: *Der andere Prozeß. Kafkas Briefe an Felice*, München: Hanser, 1969, 86
- 10) Philip Roth, „Über Franz Kafka“, a. a. O. 61
- 11) Vgl. die Briefe aus der Berliner Zeit, etwa an Max Brod vom 2. und 25. 10. 1923 oder an Felix Weltsch vom 18. 11. 1923. (Vgl. B 448f, 452ff., 466)
- 12) Vgl. *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hrsg. v. H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981, 27
- 13) Vgl. Julius H. Schoeps (Hrsg.): *Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod und H.-J. Schoeps: Briefwechsel*, Königstein: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1985, 166
- 14) Vgl. hierzu ausführlicher U. Abraham: *Der verhörte Held. Verhöre, Urteile und die Rede von Recht und Schuld im Werk Franz Kafkas*, München: Fink, 1985
- 15) Vgl. *Benjamin über Kafka*, a. a. O. 146
- 16) ebd., 91
- 17) „Über Franz Kafka“, a. a. O.
- 18) M. Walser, „Arbeit am Beispiel. Über Franz Kafka“, in: *Erfahrungen und Leseerfahrungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969, 143–147, Zitat 143
- 19) Vgl. H. Milfull, „Weder Katze noch Lamm“? Franz Kafkas Kritik des „Westjüdischen“, in: G. E. Grimm/H.-P. Bayerdörfer (Hrsg.): *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*, Königstein: Athenäum, 1985, 178–192, hier 178
- 20) Jener Blick durch die Fenster des Rathaussaales darauf, wie unter ostjüdischen Emigranten *gelebt wird*, ist nicht zufällig der Blick auf eine exemplarische ostjüdische Familie; und der erste Romanheld Karl trägt nicht von ungefähr ein Foto der Eltern in jenem einzigen Koffer, der ihm noch vor der Ausschiffung im Hafen von New York abhanden kommt.
- 21) Roth, „Über Franz Kafka“, a. a. O. 62
- 22) M. Brod, „Unsere Literaten und die Gemeinschaft“, in: *Der Jude I/Heft 7* (1916), 457–464, Zitat 463
- 23) Vgl. hierzu ausführlicher U. Abraham: „Rechtsspruch und Machtwort. Zum Verhältnis von Rechtsordnung und Ordnungsmacht bei Kafka“, in: W. Kittler/G. Neumann (Hrsg.), *Franz Kafka: Schriftverkehr*, Freiburg/Br.: Rombach, 1990, 248–278
- 24) Vgl. die Belege und ihre Auswertung in U. Abraham: *Der verhörte Held*, a. a. O. 67ff.
- 25) Vgl. H. Binder: *Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen*, a. a. O. 184

- 26) Auch Gerhard Kurz hat sie geäußert: vgl. „Meinungen zur Schrift. Zur Exegese der Legende ‚Vor dem Gesetz‘ im Roman ‚Der Prozeß‘“, in: K. E. Grözinger (Hrsg.), *Kafka und das Judentum* (a. a. O. 209–223), 215
- 27) Vgl. Heinz Politzer: *Franz Kafka. Der Künstler*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978, 279, und H. Milfull, a. a. O. 179
- 28) Vgl. hierzu ausführlicher U. Abraham: „Mose vor dem Gesetz.“ Eine unbekannte Vorlage zu Kafkas ‚Türhüterlegende‘“, *DVjs* 57/1983, Heft 4, 636–650
- 29) Vgl. die deutsche Erstübertragung des Midrasch durch J. Winter/A. Wünsche: *Die jüdische Literatur seit dem Abschluß des Kanons*, Trier, 1894, reprograf. Nachdruck Hildesheim, 1965, 447–453
- 30) Ich nehme insofern den Terminus *Vorlage* zurück, an dem Gerhard Kurz (a. a. O. 223) Anstoß nimmt.
- 31) Auf Äußerungen wie diese gründete Marthe Robert ihr Verdikt, die Literatur sei für Kafka eine „Religion ohne Kirche“ gewesen (vgl. M. Robert: *Einsam wie Franz Kafka*, Frankfurt/M.: Fischer, 1985, 133); „seine Liebe zu dem verlorenen Gesetz sowie seinen Haß auf es“ (ebd., 119) aber habe er in Schach gehalten durch den fortwährenden Versuch, *es sich neu zu erfinden* in Form der Selbstverordnung von Enthaltsamkeit (Essen, Sexualität, vgl. 102 f.) – wobei diese „persönlichen Regeln“ freilich „das Gegenteil dessen bewirken, was die Thora garantieren soll“ (103).
- 32) *Benjamin über Kafka*, a. a. O. 155
- 33) Vgl. „Meinungen über die Schrift“, a. a. O. 212 f.
- 34) Vgl. B. Witte: „Hier wird viel geschrieben.“ Kommentar zu einigen Passagen aus Kafkas Roman ‚Das Schloß‘“, in: *Kafka und das Judentum*, a. a. O. 238–252, hier 243
- 35) Vgl. Werner Hoffmann: „Kafka und die jüdische Mystik“, in: *Stimmen der Zeit*, 10/Okt. 1972, 230–248, Zitat 246
- 36) Vgl. B. Siegert: „Kartographien der Zerstreuung. Jargon und die Schrift der jüdischen Tradierungsbewegung bei Kafka“, in: W. Kittler/G. Neumann (Hrsg.), *Schriftverkehr*, a. a. O., 222–247, bes. 224
- 37) „Über Franz Kafka“, a. a. O. 64
- 38) Diesen Titel hat ihm einer seiner Biographen verliehen: vgl. E. Pawel: „Franz Kafkas Judentum“, in: *Kafka und das Judentum*, a. a. O. 253–258, hier 257 (vgl. Anm. 8)

## Literatur

- Abraham, Ulf: *Der verhörte Held. Verhöre, Urteile und die Rede von Recht und Schuld im Werk Franz Kafkas*, München: Fink, 1985
- Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hrsg. v. H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1981

- Binder, Hartmut: *Kafka-Kommentar zu den Romanen, Rezensionen, Aphorismen und zum Brief an den Vater*, München: Winkler, 1976
- ders., *Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen*, 2., durchges. Aufl., ebd. 1975
- Brod, Max: „Unsere Literaten und die Gemeinschaft“, in: *Der Jude I*/Heft 7 (1916), 457–464
- Canetti, Elias: *Der andere Prozeß. Kafkas Briefe an Felice*, München: Hanser, 1969
- Grözinger, K. E. et al. (Hrsg.): *Kafka und das Judentum*, Frankfurt/M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987
- Hoffmann, Werner: „Kafka und die jüdische Mystik“, in: *Stimmen der Zeit*, 10/Okt. 1972, 230–248
- Kittler, Wolf/Gerhard Neumann (Hrsg.): *Franz Kafka: Schriftverkehr*, Freiburg/Br.: Rombach, 1990
- Milfull, Helen: „Weder Katze noch Lamm“? Franz Kafkas Kritik des „Westjüdischen“, in: G. E. Grimm/H.-P. Bayerdörfer (Hrsg.), *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*, Königstein: Athenäum, 1985, 178–192
- Politzer, Heinz: *Franz Kafka. Der Künstler*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1978
- Robert, Marthe: *Einsam wie Franz Kafka*, Frankfurt/M.: Fischer, 1985
- Roth, Philip: „Über Franz Kafka“, in: *Lettre International*, Februar 1989, 58–64
- Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod und H.-J. Schoeps: Briefwechsel*, Königstein: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1985
- Stemberger, Günter: *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit*, München, 1979
- Walser, Martin: „Arbeit am Beispiel. Über Franz Kafka“, in: *Erfahrungen und Leseerfahrungen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1969
- Winter, J./A. Wünsche: *Die jüdische Literatur seit dem Abschluß des Kanons*, Trier, 1894, reprograf. Nachdruck, Hildesheim, 1965