

Ulf Abraham

Mose vor dem Gesetz.

Eine unbekannte Quelle für Kafkas Türhüterlegende

Kafkas Verhältnis zur Religion, insbesondere der jüdischen, sowie die vielfältige Bezüge seiner Texte zu judaischen Quellen verschiedener Art sind in den zehn Jahren seit der ersten Veröffentlichung dieses Aufsatzes¹ zum Thema ausgreifender und teilweise umfangreicher Forschungen geworden (vgl. z.B. Grözinger et al. 1987; Grözinger 1992). Über die schon lange bemerkten „Entstellungen“ biblischer Motive und Geschichten hinaus (vgl. schon Weinberg 1963 u. Krusche 1974) sind immer mehr Spuren anderer (nicht-alttestamentarischer) Quellen jüdischer Überlieferung in Kafkas Texten gesucht und gesammelt worden.

Am Anfang dieser Suche standen Vermutungen der folgenden Art: „The Talmudic tales and those of the Kabbala, into which [Jizchak] Löwy initiated Kafka, deeply influenced the structure of such works as *Der Prozeß* and its parable *Vor dem Gesetz*.“ (Sokel 1973, 238) Derart vage Aussagen, in ihrer Allgemeinheit weder beweisbar noch zu widerlegen, sind inzwischen, wie ich hier an genau dem schon von Sokel vermutungsweise genannten Text zeigen möchte, konkretisierbar durch Vergleich seiner „Struktur“ mit derjenigen einer „jüdischen Geschichte“, die für mich zweifelsfrei eine Quelle darstellt.²

I. Legenden. Die jüdische Überlieferung als epischer Horizont

Als Teil des Romans *Der Prozeß* 1914 geschrieben und mehrfach selbständig veröffentlicht, war dieser Text der Kafka-Forschung seit jeher verdächtig, Einflüsse jüdischer Erzähltraditionen mehr zu verbergen als offen aufzuweisen:³

– *Talmud*: Vor allem Kurz (1987) hat hier Grundlegendes gesagt und durch Verweise auf talmudische Texte abgesichert; aber auch schon Purdy (1968) hat als Bezugstext eine Talmudgeschichte vorgeschlagen, in der ein Bittsteller an die Tür eines Königs klopft, aber nicht genügend Geduld hat zu warten, bis ihm aufgetan wird: als der König ihn empfangen will, ist er fort. So reizvoll es nun

¹ In *DVjs* 57 (1983), H. 4, 636–650. Der hier vorliegende Nachdruck ist überarbeitet und ergänzt.

² Zurücknehmen will ich hiermit, die Kritik von Gerhard Kurz (in: Grözinger et al. 1987, 223) anerkennend, den schärferen Begriff der „Vorlage“, den ich seinerzeit verwendet habe.

³ Die folgende Aufzählung möglicher Quellen ist ergänzt durch einige seit 1983 neu in die Diskussion gebrachte Vorschläge.

ist, Vergleiche mit kafkaschen Helden anzustellen, die ähnliche Erfahrungen machen, so wenig überzeugt Purdys Behauptung einer „Analogie“ zur Türhütergeschichte: Wo ist der Türhüter? Dieselbe Frage muß sich Rosteutscher (1974) stellen lassen, der *Vor dem Gesetz* als „Antimärchen“ liest und neben eine hebräische Volkslegende aus dem Babylonischen Talmud (7. Jahrhundert) stellt. Diese Legende erzählt in märchenhafter Weise von einem kleinen Jungen, der auszieht, die Thora zu lernen und in einem dunklen Wald auf ein hellerleuchtetes Haus stößt. Nachdem er sechs leere Räume und sieben unbewachte Türen passiert hat, findet er im innersten Raum den Propheten Elias, in ein Buch („das Gesetz“?) vertieft.⁴

– *Kabbala*: Das Vordringenwollen zu einem ‚innersten Raum‘ als Zentrum weltlicher Macht oder religiöser Erleuchtung, in dem sich die bisher genannten Quellenbezüge freilich schon erschöpfen, ist fraglos ein tragendes Element der Türhütergeschichte; insofern sind auch verschiedene Hinweise auf die Kabbala, auf „gnostische und hermetische Anschauungen aus der jüdischen Mystik“ (Politzer 1965, 290) nicht von der Hand zu weisen.⁵ Doch sollte man sicherlich, wie Hoffmann (1972, 231) anmerkt, „nicht so sehr von der Einwirkung der jüdischen Mystik auf Kafka sprechen als von seiner Fähigkeit zu intuitivem mystischem Denken, das in einer eigentümlichen Bildersprache seinen Niederschlag findet.“⁶ Immerhin wirke die *Merkaba-Mystik* auf die Konzeption der Türhütergeschichte „in der Vorstellung der Säle im Haus des Gesetzes und der Türhüter nach, die Unbefugten den Eintritt verwehren“.⁷ Etwas konkreter hat jüngst Grözinger (1992, 24 ff.) im Buch *Reschit Chochma* (1579) [Anfang der Weisheit] des Kabbalisten Elijah de Vidas das Motiv von den auf dem „Weg zur Weisheit“ zu durchschreitenden „himmlischen Hallen“ gefunden und es mit dem „Türwächtermotiv“ kombiniert (vgl. ebd., 31 f.): Der Weg am Türwächter vorbei führt *idealiter* ins gut behütete Zentrum des Gesetzes. Solche Verweise, deren Grözinger (ebd.) auch zu anderen Kafka-Texten eine Vielzahl bietet, sagen freilich noch nichts aus über die spezifische Leistung des betreffenden Textes, dem ein Umgang mit solchen Stoffen und Motiven unterstellt wird, ohne daß klar würde, wie und zu welchem Zweck er damit umgeht.

– *Mosaisches Sagengut*: Binder (1975, 183) hat auf eine Legende hingewiesen, die in Franz Werfels unvollendetem Drama *Esther, Kaiserin von Persien*

⁴ Kafka könnte, wie Rosteutscher (ebd., 261) vermerkt, eine Variante der Geschichte aus ben Gorions Sammlung jüdischer Sagen (1913) gekannt haben, deren 1. Band in seine Handbibliothek stand.

⁵ Wenn jedoch Jofen (1987, 163ff.) im Anschluß an Politzer versucht, einen Türhüter aus dem *Sohar* – jener, wie Kafka selbst sagt, „Bibel der Kabbalisten“ (*Tagebücher*, 26.1.1912) aus dem 13. Jahrhundert – unmittelbar auf „Kafka’s own father“ abzubilden, dann sind damit solche Hinweise gerade nicht gewinnbringend konkretisiert, sondern nur auf die *idée fixe* einer unerträglich wahrnehmungsblinden ‚psychoanalytischen Deutung‘ zurückgebogen, die auch eine solche ernstlich nicht ist.

⁶ Die Skepsis von Manfred Voigts (in diesem Band, S. 108) in Bezug darauf, „Kafka in die Nähe der Kabbala zu rücken“, erscheint angesichts solch vager und globaler Behauptungen als berechtigt.

⁷Vgl. Hoffmann 1972, 233f. und Scholem 1967, 54.

bearbeitet ist: Mardochais Legende vom Tode Mosis. Aber daß Werfel zwei Akte des Stückes Anfang Dezember 1914 – also kurz vor der Entstehung der Türhütergeschichte – im Freundeskreis Kafkas vorgetragen hat,⁸ ist der einzige plausible Bezugspunkt, den ich sehe; Werfels Legende hat mit Kafkas Geschichte kaum mehr gemein als den *Tod des Helden*, unter denkbar verschiedenen Umständen. (Bei Werfel kämpft Mose mit Gott um eine letzte Lebensfrist.)

So sehr alle diese Hinweise auf mögliche Bezüge, je für sich genommen, unbefriedigend bleiben, so legitim ist es, die jüdische Überlieferung generell als epischen Horizont für Kafkas Text anzusetzen. Sein Interesse an der jüdischen Tradition (die in gewisser Hinsicht allemal schon eine religiöse Tradition ist) darf man unterstellen. Es ist daher alles andere als sinnlos, den Helden der Legende, die er in seinen Roman eingearbeitet hat, mit einem zu vergleichen, der die Thora sucht oder zu („König“) Gott selber vordringen will – ins „schiere Jenseits“ (Kurz 1987, 215). Deshalb ist es auch nicht abwegig, diesen Helden mit Mose zu vergleichen und sich dabei an die Werfel-Lesung zu erinnern. Zieht man nämlich eine zweite Moses-Legende zur Erklärung heran und setzt auch deren Kenntnis bei Kafka voraus, so wird verständlich, weshalb sich ihm nach dieser Lesung die merkwürdige Geschichte des „Mannes vom Lande“ aufdrängte. Werfels Drama muß ihn – das ist die hier vertretene These – an eine Legende erinnern haben, die so beginnt:

„In der Stunde, als Mose zur Höhe emporstieg, in derselben Stunde kam die Wolke und lagerte sich vor ihm hin. Mose wußte nicht, ob er sich auf sie emporschwingen oder sich an ihr festhalten sollte. Sofort that sie sich auf und er ging in sie hinein [...]. Die Wolke hob ihn empor, und er ging am Himmel einher. Da traf ihn der Engel Kemuël, der über die zwölftausend Engel des Verderbens gesetzt ist, die an der Pforte des Himmels weilen. Er fuhr Mose an und sprach zu ihm: Was willst du unter den Heiligen des Höchsten? Du kommst von einem Orte der Unreinlichkeit und gehst an einem Orte der Reinheit umher, ein Weibgeborener geht an einem Feuerorte einher!“⁹

Diese Erzählung aus dem Midrasch *Pesikta Rabbati* bezieht sich auf 2 Mose 24, 15 f.: Moses Gang zum Sinai. Während das Alte Testament dort aber lediglich vermerkt, Mose habe sich auf den Weg gemacht, vom Herrn die Gesetze (oder, nach jüdischer Terminologie, die Thora) in Empfang zu nehmen, und am

⁸ Vgl. hierzu *Tagebücher 1910–23*, hrsg. v. H.-G. Koch, M. Müller u. M. Pasley, Frankfurt/m. 1990 (künftig zit. als *Tagebücher*), 703f.

⁹ Winter/Wünsche (1894/1965, 447-453). Es handelt sich um die deutsche Erstübertragung der Legende aus den *Pesikta Rabbati*, deren hebräische Handschrift vermutlich aus dem Palästina des 6. oder 7. Jahrhunderts stammt. Eine deutsche Übertragung des hier herangezogenen Midrasch liegt vor bei Grözinger 1976, 37ff.; dort (142ff.) auch ausführliche Kommentierung. Ich ziehe die Übersetzung bei Winter/Wünsche hier vor, weil sie die einzige ist, die Kafka gekannt haben kann. – *Pesikta* sind ‚Sektionen‘ (vom verb *pasak*: ‚teilen‘, ‚segmentieren‘), und *Rabbati* bedeutet ‚die Größeren‘ zur formalen Unterscheidung von der aramäischen Handschrift *Pesikta de Rab Kahana*, die kürzer (und älter) ist. – Die ‚Sektionen‘ dieser Sammlung greifen, voneinander unabhängig, verschiedene Stellen des Alten Testaments auf und knüpfen Legenden oder Kommentare daran, die dazu bestimmt sind, die wöchentlichen Bibellesungen zu beschließen. – Für wertvolle Hinweise habe ich zu danken Jonathan Magonet (London) und Pnina Navé Levinson (Heidelberg).

siebten Tage seinen Ruf vernommen, schildert die zitierte Legende den Weg des zum Herrn Berufenen in epischer Breite; Midraschim greifen ja in der Regel biblische Situationen in eigenen Erzählungen auf, entweder um sie zu kommentieren oder sie auszuschnücken. In diesem Fall wird, um die Leistung des Mose und die Bedeutung seines Auftrags zu betonen, sein Weg mit besonderen Schwierigkeiten versehen. Kemuël ist nur der *erste* Wach-Engel, der Mose nicht passieren lassen will. Der Held will sich ausweisen: „Amrams Sohn bin ich. Ich bin gekommen, um für Israel die Thora in Empfang zu nehmen“ Der Türhüter Kemuël aber tut auch nur seine Pflicht und weiß von keiner Ausnahmegenehmigung. Er stellt sich dem Eindringling in den Weg. „Als er dennoch nicht von ihm abließ, schlug Mose ihm eine Wunde und tilgte ihn aus der Welt.“ Über die Leiche des (ersten) Türhüters also kann Mose sich Zutritt verschaffen. Aber seine Entschlossenheit wird auf weitere Proben gestellt:

„Nun ging Mose am Himmel einher, wie ein Mensch auf der Erde geht, bis er an den Ort des Engels Hadarniel gelangte, der um sechzigmal zehntausend Parasangen¹⁰ höher ist als sein Genosse (Kemuël) und dessen jedes einzelne Wort aus seinem Munde als zwei Feuerblitze hervorkommt. Dieser traf den Mose. Er sprach zu ihm: Was willst du an dem Orte der Heiligen des Höchsten? Als Mose seine Stimme vernahm, erschrak er vor ihm und seine Augen zerflossen in Thränen und er wollte von der Wolke herniederstürzen.“ (Ebd., 450f.)

Der den ersten Türhüter noch erschlagen hat, verzagt vor dem zweiten, der nicht nur höher, sondern mächtiger ist. Trotzdem stürzt Mose nicht von der Wolke, denn: „In dieser Stunde regte sich die Barmherzigkeit des Heiligen“; und Gott weist den Hadarniel zurecht:

„Wisset, daß ihr [Engel] von eurem Anbeginn an Männer des Streites seid. Als ich Adam, den Ersten, erschaffen wollte, machtet ihr vor mir den Ankläger und sprachet: ‚Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest‘ (Ps 8,5)? und liesset nicht von mir, bis ich Schaaren von euch im Feuer verbannte, und jetzt verharret ihr im Streite und lasset ihn Israel nicht die Thora geben. Wenn aber Israel die Thora nicht empfängt, so habe ich keine Wohnung und ihr keine.“ (Ebd., 451)

Diese Strafpredigt erreicht ihr Ziel. Der schreckliche Hadarniel läßt Mose nicht nur passieren, sondern bietet sich sogar selbst als „Geleitmann“ an. Doch die himmlische Hierarchie läßt es nicht zu, daß Hadarniel den Berufenen weiter begleitet als bis zum *dritten Türhüter*, dessen entsetzlicher Anblick von einem Feuer verdeckt ist. „Hier sprach Hadarniel zu Mose: Bis hierher habe ich Erlaubnis zu gehen, von hier weiter habe ich nicht Erlaubnis zu gehen, das Feuer des Sandalfon würde mich verbrennen.“ (Ebd.; bei Kafka wird das heißen: „Schon den Anblick des dritten [Türhüters] kann nicht einmal ich mehr ertragen.“¹¹) Wieder allein gelassen, bricht Mose abermals in Tränen aus und droht von der göttlichen Wolke zu fallen. Gott muß nun selbst eingreifen, um die Übergabe der Thora sicherzustellen: „In jener Stunde stieg der Heilige, geb. sei er! selbst von seinem Throne hernieder und stellte sich vor den Sandalfon hin,

¹⁰Altarab. und altpers. Längenmaß: 1 Parasange = 5760 m.

¹¹ *Der Proceß. Roman in der Fassung der Handschrift, im Rahmen der kritischen Ausgabe* hrsg. v. Malcolm Pasley, New York; Frankfurt/M. 1990 (künftig zit. als *Proceß*), 293.

bis er (Mose) vorbeigezogen war.“ (Ebd.) Auch ein so furchtloser und entschlossener Mann wie Mose kann also ohne persönlichen Schutz Gottes gar nicht bis zum Gesetz vordringen.

Dies gilt erst recht für die vierte Station: „Als er (Mose am Sandalfon) vorbeigezogen war, traf ihn Rigion, der Feuerstrom, dessen Kohlen die Engel verbrennen und die Menschen verbrennen.“ (Ebd., 452) Gott selbst führt Mose hinüber, geleitet ihn am *vierten Türhüter* (Gelizur) vorbei und beschützt ihn schließlich noch gegen eine „Schaar von Engeln des Verderbens, die, stark und mächtig, den Thron der Herrlichkeit umgeben.“ Damit sie Mose nicht „mit dem Hauche ihres Mundes“ verbrennen, darf er sich am Thron festhalten und damit am „Glanze“ des Herrn teilhaben, der ihn immunisiert. In dieser Position muß er die Entgegennahme der Thora gegenüber den mißgünstigen Engeln *rechtfertigen*, indem er den Nachweis antritt, daß die Israeliten sie dringender benötigen als die Himmlischen. Dann erst hat er sich bewährt und kann sie entgegennehmen: „Sobald Mose nun zur Höhe emporgestiegen war, öffnete der Heilige, geb., sei er! sieben Himmel und zeigte ihm das Heiligthum und zeigte ihm die vier Farben, aus denen er die Stiftshütte verfertigen sollte ...“ (ebd., 453). Diese Stiftshütte ist das Zelt, das Mose später abseits vom Lager der Israeliten aufschlägt, um es zur Stätte der Begegnung mit Gott zu erklären.¹² Damit ist eine Beziehung zu Gott gestiftet; Mose ist der Mittler zwischen ihm und seinem Volk, das zum *ausgewählten* wurde, als es in den Besitz der Thora gelangte.

II. Kafkas Gegenlegende

Das alles jedoch ist widerrufen durch Kafkas ‚Version‘. Ist die Legende im Midrasch ein Predigttext im weitesten Sinn, so kann Kafkas Gegenlegende gerade nicht als Predigt verstanden werden: Der Gefängniskaplan, der sie (im *Proceß-Roman*) erzählt, *verläßt* zu diesem Zweck die Kanzel. Auch er spricht von einem Mann, der zum Gesetz gelangen möchte; aber es ist nicht ein Ausgewählter, sondern irgendeiner, ein des Gesetzes unkundiger „Mann vom Lande.“¹³ Als er vom Türhüter zur Rede gestellt wird, kann er sich nicht rechtfertigen. Statt dessen bietet er schüchtern um Einlaß. „Aber der Türhüter sagt, daß er ihm jetzt den Eintritt nicht gewähren könne. Der Mann überlegt und fragt dann, ob er also später werde eintreten dürfen.“ Sowie er *überlegt*, hat er verspielt. Als Mose, dessen Rolle er nicht meistert, müßte er reden und handeln – müßte, um mit Manfred Voigts (unten, S. 115) zu reden, genau den „messianischen Impetus“ an den Tag legen, der den *Am-haarez* („Mann vom Lande“) religionsgeschichtlich auszeichnet. Aber sein Versuch, „durch das Tor ins Innere zu sehen“ statt zu gehen, kennzeichnet schon die Schwäche und Ohnmacht seines „Impulses“. Die Situation, mit der er konfrontiert wird, ist so genau diejenige des Mose, daß für mich ein Zweifel am Bezug von Kafkas Geschichte auf die

¹² „Und wenn Mose zur Stiftshütte kam, so kam die Wolkensäule hernieder und stand in der Tür der Stiftshütte, und der Herr redete mit Mose.“ (2 Mose 33, 7-11)

¹³ Zu den weiteren Implikationen dieser Bezeichnung in der jüdischen Überlieferung vgl. Voigts in diesem Band, S. 112ff.

Legende ausgeschlossen ist. Wie der Türhüter den Mann vom Lande abweist, so wollte Kemuël den Mose abweisen, da kein Sterblicher die himmlischen Hallen verunreinigen dürfe. Während sich aber Mose durchaus nicht aufhalten läßt, nimmt der Mann vom Lande bei Kafka die Auskunft des Türhüters als endgültig und sozusagen rechtskräftig hin. Mit der Chance verspielt er sein Leben, indem er sich einschüchtern läßt: „Wenn es dich so lockt, versuche doch, trotz meinem Verbot hineinzugehen. Merke aber: ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterstere Türhüter. Von Saal zu Saal stehen aber Türhüter, einer mächtiger als der andere.“

Hier wird dem Mann vom Lande genau der Weg beschrieben, den er als Mose zu gehen hätte, um zum Gesetz zu gelangen: Den untersten Türhüter hätte er zu erschlagen und sich vom zweiten zum dritten führen zu lassen; aber würde ihn dort Gott selbst erwarten, um ihm weiterzuhelfen? Das eben ist für Kafka die Frage, und an ihr läßt er seinen Helden scheitern: Diesem fehlt die Zuversicht. „Solche Schwierigkeiten“ hat er nicht erwartet, „das Gesetz sollte doch jedem und immer zugänglich sein, denkt er ...“ Hier verschränkt sich der archaische Gesetzesbegriff der jüdischen Religion – der diese Zugänglichkeit für jedermann so nicht enthält, wie auch Voigts (in diesem Band, S. 115) ausführt – mit einem modernen juristischen, wie so oft in Kafkas Texten.¹⁴ Denn daß das Gesetz als Garant der Gerechtigkeit, jedem offenstehe, daß Recht nicht gesprochen werden könne unter (dauerndem) Ausschluß der Öffentlichkeit, ist eine Auffassung neuzeitlicher Rechtstheorie. Dasjenige Gesetz, das Mose vom „Höchsten“ in Empfang nimmt, ist nicht jedermann zugänglich, sondern nur dem auserwählten Volk; und auch dazu bedarf es der Initiationsleistung eines besonders Berufenen. Gott kann (im Midrasch) dem Volk erst dann erscheinen, als Mose bis zu ihm vorgedrungen ist; erst dann offenbart er sich den Israeliten „Auge ein Auge“ (Winter/Wünsche 1894/1965, 453).

Die Vorstellung des Mannes vom Lande dagegen, wie man hier weiterkommen könne, entstammt landläufigen Erfahrungen im Umgang mit einer – ‚mosaisch‘ betrachtet – sehr jungen Institution: der korrupten Bürokratie. Der archaischen Art des Mose, sich „Recht“ zu verschaffen (dem Mord), wird so eine „moderne“ gegenübergestellt: der Mann vom Lande „verwendet alles, und sei es noch so wertvoll, um den Türhüter zu bestechen.“ Diese sozusagen unzeitgemäßen Bemühungen führen in Kafkas Text natürlich zu keinem Erfolg, denn an der entschlossenen *Beseitigung* des Kemuël, der ihm eben dazu in den Weg gestellt ist, hätte ein Mose sich bereits zum erstenmal zu bewähren. Der Mann vom Lande aber kann diesen Mord nicht begehen, denn er hält sich nicht für etwas Besonderes und zweifelt daran, daß gerade ihm erlaubt sein soll, was sonst niemandem erlaubt ist („dieser Eingang war nur für dich bestimmt“, heißt es ja am Ende des Textes¹⁵). Ebenso wie der angebliche Landvermesser im Romanfragment *Das Schloß* ist er nicht berufen; für ihn gilt dasselbe wie für jenen „anderen Abraham“, den Kafka dem Alten Testament (und seiner Behandlung

¹⁴ Zu dieser Verschränkung vgl. Abraham 1985, 115ff.

¹⁵ Daß dieser Satz, basierend auf der Konnotation von Eingang/ eingehen, „doppelseitig“ ist, vermutet Kurz (1987, 218): Er könnte auch bedeuten, „daß der Mann ‚jetzt‘, im Tode, Einlaß gefunden hat [...]. Der Eingang wäre dann sein Eingehen.“

in Kierkegaards *Furcht und Zittern*) entgegensetzt und dessen Problem er – wiederum als Legenden(um)dichter – in einem Brief an Robert Klopstock so beschreibt:

„er würde in der richtigen Verfassung [den Isaak] opfern, wenn er nur glauben könnte, daß er gemeint ist. Er fürchtet, er werde zwar als Abraham mit dem Sohne ausreiten, aber auf dem Weg sich in Don Quixote verwandeln. Über Abraham wäre die Welt damals entsetzt gewesen, wenn sie zugesehen hätte, dieser aber fürchtet, die Welt werde sich bei seinem Anblick totlachen [...]. Ein Abraham, der ungerufen kommt!“¹⁶

Dieselbe Sorge hat der Mann vom Lande: sich lächerlich zu machen. Walter Benjamin schrieb an Gershom Scholem, „dem würde der Schlüssel zu Kafka in die Hände fallen, der der jüdischen Theologie ihre komischen Seiten abgewönne.“ (Benjamin 1939/1981, 91) Diese Vermutung erweist sich als richtig (vgl. auch Abraham 1992). Denn so wie hier das Pathos des opfernden Erzvaters ins Komische umgebogen erscheint, so ist auch der *ungerufene* Mose in „Vor dem Gesetz“ im Grunde eine komische Figur. Ihm fehlt der Glaube an seine Auserlesenheit, und ohne diesen agiert er wie ein Komödiant im tragischen Fach; ohne es zu wollen, persifliert er die Rolle und bringt ihre Erfüllung nicht zustande, die gleichzeitig Erfüllung einer Aufgabe wäre. Weil er – genau wie Kafkas Abraham – nicht glauben kann, *daß er gemeint ist*, kann er sich den Zugang zum Gesetz nicht mit Gewalt verschaffen. Daß er beim vernichtenden Anblick des zweiten Türhüters mit dem Eingreifen einer höchsten Instanz rechnen könnte, scheint er nicht einmal zu ahnen. Ihm ist die Gesetzesverwaltung eine Art höherer Bürokratie, deren Spitze er ebensowenig zu Gesicht bekommt wie Josef K. die höheren Richter oder der Landvermesser K. den Grafen Westwest. Die Furchtbarkeit des Wächters ist ihm realer als die unsichtbare Verlockung des Gesetzes. Ihm fehlt das, was Kafka in einem Brief an die Verlobte Felice Bauer „ununterbrochene Beziehungen“ zu Gott genannt hat, zur Transzendenz als einer „unendlichen Höhe oder Tiefe“. Die Frage, ob die Adressatin im Gedanken „an das Judentum oder an Gott“ einen Halt fühle, impliziert ein negatives Bekenntnis; Kafka fährt nämlich an dieser Stelle fort: „wer das immer fühlt, der muß nicht wie ein verlorener Hund herumlaufen und bittend aber stumm herumschaun, der muß nicht das Verlangen haben, in das Grab zu schlüpfen, als sei es ein warmer Schlafsack und das Leben eine kalte Winternacht ...“¹⁷

„Wie ein Hund“, so stirbt bekanntlich Josef K., der Held des Romans, dessen „Dom-Kapitel“ die Türhütergeschichte enthält (vgl. *Proceß*, 292-295) Kein Mose hat ihm das Gesetz vom Himmel geholt, keine Beziehung zu Gott ist ihm gestiftet worden: Genau in diesem Sinn hat Kafka die Midrasch-Legende entstellt, vielmehr *richtiggestellt*. Der Mann vom Lande hat keine „Beziehungen“ zu Gott, und diesen Ausdruck aus Kafkas Brief an Felice darf man hier ruhig im doppelten Wortsinn lesen: Der Mann vom Lande genießt im Gegensatz zu Mose keine Protektion von höchster Stelle, die er ausnützen könnte, wenn ihm die untersten Instanzen „Schwierigkeiten“ machen. Denn die hierarchische Vorstel-

¹⁶ Franz Kafka, *Briefe 1902–24*, Frankfurt/M. 1975 (künftig zit. als *Briefe*), 333f.

¹⁷ *Briefe an Felice*, hrsg. v. E. Heller u. J. Born, Frankfurt/M. 1976, 289 (Februar 1913)

lung vom „Himmel“ ist ja im Midrasch schon vorgebildet und wird von Kafka – mehr *oder weniger bewußt* – ebenso in seine Gegenlegende übernommen wie das unzugängliche Gesetz. Die Frage nach der *Wahrheit* (dieses Gesetzes oder Gottes selbst) bleibt dabei wie oft in seinen Texten offen: Denn bekannt ist nur die Perspektive des Helden, dem niemand diese Wahrheit verbürgt (so wie die göttliche Stimme sie Mose verbürgt hat). Diese Beschränkung auf eine Perspektive macht schließlich auch unentscheidbar, ob der „Glanz“, den der Mann vom Lande am Ende seines sinnlos erwarteten Lebens aus der Tür brechen sieht, die Existenz des Gesetzes beweist oder ob er ein weiteres Symptom seiner Augenschwäche ist, die ihm auch die vorausgehende Dunkelheit vielleicht nur vorgetäuscht hat: ob also dieser „Glanz“ Schein ist im einen oder *Schein* im andern Sinn des Wortes.

III. Judentum auf der Gegenseite. Die biografische Perspektive

Wenn Henel (1963, 50) den „aus ihr allein“ zu erschließenden „Sinn“ der Legende „das wesentliche religiöse Anliegen Kafkas“ nennt, so unterstellt sie Kafka eine Überzeugung, die er nicht gehabt hat: *daß das Gesetz der Juden für ihn da sei*. Wäre die Türhütergeschichte eine „Parabel“, wie Henel (ebd., 52) auch meint, so diene sie wirklich „wie die biblischen Parabeln dem Zweck, dem Zuhörer die eigene Situation und die eigene Aufgabe verständlich zu machen“ (ebd.); aber diese Anti-Parabel verweigert sich eben diesem „Zweck“ und macht statt dessen die *Unerfüllbarkeit* der Aufgabe deutlich. Kafka ist, wie gerade angesichts jüngster Veröffentlichungen zum Thema (etwa Grözinger 1992) wieder betont werden muß, kein religiöser Dichter. Für das „nichtzionistische“ und „nichtgläubige“ Judentum, dem er sich nach eigenem Bekunden¹⁸ zugehörig fühlte, reduzierten die „religiösen Ceremonien sich auf Hochzeit und Begräbnis“, wie er an Felice Bauer schreibt, und auch hier bleibt nur die Erfüllung sinnleerer gewordener Konventionen übrig: „man sieht förmlich die strafenden Blicke eines vergehenden Glaubens“.¹⁹ Der „Rest von Glauben“ an eine Erlösung, von dem Kafka im Aphorismus 13 spricht²⁰ und der dem „westjüdischesten der Westjuden“²¹ geblieben ist, reicht gerade aus, um die lustlose Gesetzerfüllung an hohen Feiertagen und bei besonderen Anlässen mit Schuldgefühl zu besetzen. Jene oft zitierte Bemerkung Kafkas, das Problem der jüdischen Literaten Prags sei, daß sie mit den „Hinterbeinchen“ noch am Judentum klebten, während die „Vorderbeinchen“ keinen neuen Boden finden könnten,²² trifft genau das Dilemma eines Identitätsverlusts, in das der glaubenslose

¹⁸ Brief an Grete Bloch im Juli 1914: Vgl. *Briefe an Felice*, 598.

¹⁹ *Briefe an Felice*, 244 (Januar 1913). – Zu Kafkas ‚Glaubensproblem‘, von diesem paradoxen Satz aus beurteilt, vgl. im übrigen Abraham 1992.

²⁰ Vgl. *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, Frankfurt/M. 1976, 31

²¹ Kafka über sich selbst an Milena: *Briefe an Milena*, hrsg. v. W. Haas, Frankfurt/M. 1966, 189.

²² Juni 1921 an Max Brod: vgl. *Briefe*, 337

zum Sinai sowohl Voraussetzung als Ausdruck der Tatsache, daß die Juden im Bund mit „ihrem“ Gott waren (vgl. hierzu die in diesem Band abgedruckten Äußerungen der Judaisten Bergmann und Greßmann). Dieser Bund garantierte eine kollektive Identität, die weit über die bloße Glaubensgemeinschaft hinaus in die Sozialstruktur einer jüdischen Bevölkerung hineinreichte und gerade auch, wie die spätere Geschichte gezeigt hat, dort Zusammengehörigkeit stiftete, wo eine *nationale* Identität fehlte. Das Dilemma des historischen Augenblicks in der Säkularisierung des Judentums, in dem Kafka lebt und vom dem er spricht, besteht für ihn wie für viele jüdische Intellektuelle seiner Umgebung im Verlust der Voraussetzung für diese Zusammengehörigkeit per Gesetzestreue: im Verlust des Glaubens. Dem Zweifelnden werden aus Glaubenssätzen Paradoxa; das Argument, mit dem Gott im Midrasch den Hadarniel überzeugt, liefert ein Beispiel: „Wenn aber Israel die Thora nicht empfängt, so habe ich keine Wohnung und ihr keine.“ In diesem Satz, mit dem Gott im Grunde den Glauben „seines Volkes“ zur Voraussetzung seiner eigenen Existenz erklärt braucht man lediglich *wenn* durch *da* zu ersetzen, um Kafkas Problem beschrieben zu finden. Dieser scheint mir jedenfalls genau das zu reflektieren in jener verblüffenden Notiz im Oktavheft G (nach Brods Zählung Nr. 31, die lautet: „Der Gründer brachte vom Gesetzgeber die Gesetze, die Gläubigen sollen dem Gesetzgeber die Gesetze verkünden.“²³ Eben weil sich erst dadurch die „Wohnung“ Gottes bei den Israeliten konstituiert, sollen diese („die Gläubigen“) die Gesetze wiederum dem „verkünden“, von dem Mose („der Gründer“) sie gerade gebracht hat. Hier muß ein Ritual etabliert und ein Kommunikationskreis geschlossen werden, aber auch ein *Sinnzirkel*. Kafka faßt ihn in einem Brief an Felice Bauer noch einmal anders: „So wie man das Dasein Gottes aus dem Gottesbegriff, den man besitzt, beweisen zu dürfen glaubt, so kann man es auch aus dem Mangel des Begriffs widerlegen.“²⁴

Genau dieses Mißtrauen gegen die Zirkelschlüssigkeit eines Gottesbegriffs, dem man den Glauben, und eines Glaubens, dem man den Gottesbegriff verdankt, hat Kafka in seiner Bearbeitung des Midrasch von den Türhütern zum Ausdruck gebracht. Ohne Berufung kann der Mann vom Lande nicht zum Gesetz vordringen; aber ohne Glauben (an seine Auserwähltheit) kann er auch nicht berufen werden. Kafka, der „das in einem deutlichen unabsehbaren Übergang begriffene westeuropäische Judentum“ schon früh (1911²⁵) in einem Zerfallsprozeß jüdischer Tradition sah, griff – bewußt oder nicht – zur Darstellung dieses Zerfalls auf die Legende vom *Anfang* dieser Tradition zurück. Walter Benjamin (1934/1981, 155) notierte sich über seine Kafka-Korrespondenz mit Scholem: „das Werk der Thora nämlich ist – wenn wir uns an Kafkas Darstellungen halten – vereitelt worden. Und alles, was einst von Mose geleistet wurde, wäre in unserm Weltzeitalter nachzuholen.“ – Wenn es möglich wäre, hat man zu ergänzen. Denn Josef K. kennt das Gesetz ja gar nicht, nach dem das Gericht zu seinem Schuldspruch kommt. Er kann „das Werk der Thora“

²³ *Hochzeitsvorbereitungen*, 62

²⁴ *Briefe an Felice*, 385 (Mai 1915)

²⁵ Vgl. *Tagebücher*, 311

nicht tun, denn er hat sie nicht und kennt sie nicht. Seine Lage, die ja von der eingearbeiteten Gegenlegende episch kommentiert wird, ist die des Westjuden, wie Kafka sie an sich selbst erfahren hat: Schon das „Judentum“ des Vaters, durch Assimilationswünsche und -zwänge geschwächt, reichte nur noch „knapp zu einer Art jüdischen Lebens aus“, wie der Brief an den Vater bekanntlich formuliert; „aber zum Weiter-überliefert-werden war es gegenüber dem Kind zu wenig, es vertropfte zur Gänze, während Du es weitergabst.“²⁶ Resultat ist ein unerfüllbares Gebot, eine paradoxe Handlungsaufforderung im Sinn einer Doppelbindung: Das Kind wird mit in den Tempel genommen und soll die Rituale gewissenhaft befolgen wie der Vater; da aber dieser keinen Glauben mehr vermitteln kann, ist die Erfüllung des Gesetzes gerade als *nachgeahmte* sinnlos.

Man sollte also nicht, wie H.-J. Schoeps (1960, 119 ff.) vorgeschlagen hat, von einem „verlorenen Gesetz“ sprechen, als welches Kafka das jüdische Religionsgesetz beschrieben habe; denn ein vollständiger Verlust wäre (und das ist nicht so zynisch gemeint, wie es vielleicht klingt) ein kleineres Problem, es gäbe ja dann auch kein „Gericht“ mehr, das seine Unkenntnis als „Schuld“ anmahnen würde. Das größere Problem, das Kafka hier diagnostiziert, ist vielmehr, daß das Gesetz noch da ist, *aber als unerfüllbares*, dessen „strafende Blicke“ nicht aufhören, Schuldgefühl zu produzieren. „Zwischen Freiheit und Sklaverei kreuzen sich die wirklichen schrecklichen Wege ohne Führung für die kommende Strecke und unter sofortigem Verlöschen der schon zurückgelegten“, notiert sich Kafka nach einem Vortrag seines Freundes Hugo Bergmann über „Moses und die Gegenwart.“²⁷ „Freiheit“ wäre Fehlen eines bindenden Gesetzes, „Sklaverei“ bedingungslose Befolgung eines solchen. Dazwischen loka-

²⁶ *Hochzeitsvorbereitungen*, 145f.

²⁷ *Tagebücher*, 252. – Dieser am 17.12.1913 gehaltene Vortrag, der nie gedruckt worden sein dürfte, ist eine mögliche Quelle, aus der Kafka die Midrasch-Legende gekannt haben könnte. Hugo Bergmann (von 1910 bis 1914 Bibliothekar in Prag, 1920 nach Palästina emigriert, später Rektor der Universität Jerusalem) war seit seiner mit Kafka gemeinsamen Schulzeit Zionist. Seine erste Publikation war die Anthologie *Mosis Worte* (Minden 1913), aus der in diesem Band eine Passage abgedruckt ist. – Wie Kafka auf den Midrasch gestoßen ist, wird sich nicht restlos klären lassen:

– Er könnte Bergmanns erwähntes Buch, dessen Titel sich in einer (vermutlich im September 1918) auf Blatt 40 des Oktavheftes G erstellten Liste mitzunehmender Utensilien für einen Kuraufenthalt befindet (vgl. *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, hrsg. v. J. Schillemeit, Frankfurt/M. 1992, Apparatband, 41: „Worte Mosis“ zwischen „Tablette“ und „Geld“), schon länger in seinem Besitz gehabt, also zum Zeitpunkt der Niederschrift des ‚Dom-Kapitels‘ bereits gelesen haben.

– Er könnte, da er sich schon im Oktober 1911 den „Wunsch, die jiddische Literatur zu kennen“, ins Tagebuch notierte, sich auch für die „Geschichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Literatur“ interessiert und Winter/ Wünsche gelesen haben, deren Buch diesen Untertitel trägt.

– Die Geschichte könnte ihm von einem seiner einschlägig interessierten Freunde erzählt worden sein; in Frage kommen außer Bergmann vornehmlich zwei: a) der Rabbinersohn und Gelehrte Friedrich Thieberger, der seit seiner Kindheit Hebräisch konnte (vgl. Binder 1967; 529) und eine der Ausgaben der *Pesikta Rabbati* gekannt haben kann: Breslau 1831, Lemberg 1853, Wien 1880, Warschau 1893. – b) Jizchak Löwy, der Jargonschauspieler, Rezitator und Spaziergänge und Gespräche mit ihm, bei denen er nicht nur jüdische Geschichten vorlas und erzählte, sondern auch gelegentlich aus dem Hebräischen übersetzte.

lisiert sich Kafka: ohne Orientierung an einem Ziel („Führung“) einerseits und an einer Tradition andererseits („zurückgelegte Strecke“). Die intellektuellen Prager „Westjuden“ in der „Lächerlichkeit“ eingebildeter Überlegenheit – traditionslos oder, wie Kafka sagen würde, blind für die „zurückgelegte Strecke“ – verachten die „Ostjuden“,²⁸ die Kafka freilich, indem er sie gegen diese Verachtung in Schutz nimmt, auch idealisiert²⁹ In ihnen verkörpert sich für Kafka die gemeinschaftsstiftende Funktion eines „Gesetzes“, ohne die man „unrettbar an sich selbst verloren“ ist, wie das Tagebuch im Januar 1914 formuliert.³⁰ „Was habe ich mit Juden gemeinsam? Ich habe kaum etwas mit mir selbst gemeinsam und sollte mich ganz still, zufrieden damit, daß ich atmen kann, in einen Winkel stellen“ (ebd., 622). *Nicht mehr atmen* kann nicht zufällig Josef K. in den Kanzleien des Dachbodengerichts (vgl. *Proceß*, 99 f.). Er verträgt die schlechte Luft dort nicht; und trotzdem drängt es ihn immer wieder hin. Eine Woche nach der „ersten Untersuchung“ erscheint er ohne Vorladung wieder am Tagungsort (vgl. ebd., 99 f.); Kafka ‚distanziert‘ sich verbal von „den Juden“ und Josef K. sich vom Gericht. In beiden Fällen aber bleibt ein Rest, der nicht aufgehen will: „etwas zähes Judentum ist noch in mir, nur hilft es meistens auf der Gegenseite.“³¹

IV. Dunkel und Licht. Vor dem Gesetz und andere epische Kommentare Kafkas zum Glaubensproblem

Seit dem Erstdruck dieses Aufsatzes hat Manfred Voigts nicht nur einen Forschungsbericht, jüdische Quellen betreffend, vorgelegt, sondern auch eigene Schlüsse daraus gezogen, die sich in die hier entwickelte Deutung gut einfügen lassen: Will man nicht den „Zutritt zum Gesetz [...] zu einer Art Mutprobe verkommen“ sehen (in diesem Band, S. 117), so kann der Versuch, die Figur des Türhüters von den Cheruben und deren Rolle im Prozeß des Sündenfalls her zu verstehen, in der Tat heißen, daß der „irreparable Punkt [...], um den herum die Legende ‚Vor dem Gesetz‘ geschrieben wurde“, die *Forderung nach Läuterung* ist – eine Forderung, deren „Bodenlosigkeit“ (ebd.) dem Mann vom Lande (als modernem Anti-Mose) die Möglichkeit der Verständigung mit dem Türhüter versperrt: Ebensowenig, wie im *Proceß* als ganzem der Held (Josef K.) einsehen kann, zu welcher Schuld er sich bekennen, welche Sühne er leisten sollte, kann der „Held“ der Legende die unausgesprochene Voraussetzung für seinen Eintritt (der Advokat Huld würde sagen: „wirklichen Freispruch“!) erfüllen. Die von mir oben beschriebene Aporie kehrt, in anderen Worten und von anderen Quellen her formuliert, nämlich auch bei Voigts wieder: „Gerade weil der Läuterung heute keine Realität mehr entspricht, sind wir ganz auf das Gesetz zu-

²⁸ Vgl. *Tagebücher*, 730f. Zu Kafkas Kritik an den Westjuden vgl. im übrigen Milfull 1985.

²⁹ Vgl. hierzu Abraham 1992, 36f.

³⁰ *Tagebücher*, 621

³¹ *Tagebücher*, 727 (10.2.1915)

rückgeworfen, ein Gesetz, das – unausdenkbar – ohne die Möglichkeit der Läuterung gedacht werden müßte.“ (S. 120) Ich füge jedoch hinzu: Eben weil das „unausdenkbar“ ist, bleibt dem Mann vom Lande stattdessen nur die Vorstellung einer Mutprobe – zu der die Läuterungsforderung damit *faktisch verkommt*. Und weil das so ist, dies sehe ich, nach Kenntnis der Interpretation von Voigts, jetzt deutlicher –, deshalb gibt es für ihn weder Vor noch Zurück, deshalb bleibt er dem Schemel, auf den er gesetzt wird, sozusagen *verhaftet*; und um den Bogen zur biografischen Perspektive zurückzuschlagen: Wie der Mann vom Lande weder eintreten noch wieder weggehen, wie Josef K. den Schuldspruch des Dachbodengerichts weder ignorieren noch akzeptieren kann, so steht auch Kafka vor der Aporie, weder zum „Glauben der Väter“ zurückkehren noch eine neue Identität, ein neues Bekenntnis zu irgendeiner Gemeinschaft gegen das Judentum setzen zu können.

Der Gedanke, zum christlichen Glauben sich zu flüchten, mag freilich immerhin Spuren hinterlassen haben in einigen Texten Kafkas, allen voran im „Domkapitel“ selber: Eine zweite ‚Religionsgeschichte‘ ist ja dort eingearbeitet. Das Altarbild, das Josef K. mühsam mithilfe einer Taschenlampe studiert, bevor er auf den Geistlichen trifft, zeigt einen gepanzerten Ritter in Wachstellung vor einer „Grablegung Christi in gewöhnlicher Auffassung“ (*Proceß*, 281).³² Der Ritter *verstellt* den Weg aus dem Grab – als Weg zur Auferstehung – ebenso wie der Türhüter den Weg hinein ins Gesetz der Juden: Sowohl, daß Mose den Zugang zur Thora nicht findet, als auch, daß Christus mit Brachialgewalt am Auferstehen gehindert wird, sind Bilder für Kafkas beide Religionen betreffende Zweifel an der Gültigkeit ihrer Verheißung.

Vollends deutlich wird das an der Funktion jener kleinen Lampe, die der Kaplan im Dom, auf der Kanzel stehend, *höher schraubt* (vgl. *Proceß*, 285), die er nach dem Herabsteigen Josef K. zum *Halten* gibt (ebd., 292), und die in dessen Hand prompt *verlischt*. Die Erleuchtungsfunktion dieser einzigen Lichtquelle im Dom ist damit widerrufen. Der Kaplan wollte dem Helden ein Licht aufstecken, aber der läßt es ausgehen. In einer Fortführung dieser Licht-Dunkel-Metaphorik, die Kafka später offenbar als zu plump empfand und wegstrich, läßt sich Josef K. an der Hand des Geistlichen aus dem nun völlig dunklen Dom in die erleuchtete Sakristei führen, und es ist ihm „sehr willkommen, daß er den eigentlichen Dom verlassen durfte [...], immer war ihm nur Dunkel von allen Seiten entgegengefliegen“.³³ Die Stelle der Gesetzes kann hier probenhalber die

³² Weinberg (1963, 130f.) hat dieses Bildes wegen im Mann vom Lande eine Christusfigur vermutet. Der Ritter sei eine „Verkörperung des alttestamentarischen Geistes“ und überdies der Türhüter, der die Auferstehung Christi verhindern wolle. Wenigstens dieser zweite Vorschlag ist zu erwägen; dann hätte Kafka seine Zweifel an einer naiven Heilserwartung sowohl im jüdischen als auch im christlichen Sinn zum Ausdruck gebracht, im zweiten Fall ‚ikonografisch‘. Die Identifizierung des Mannes vom Lande mit einer „verhinderten Messiasfigur“ (Weinberg) führt zum selben Ergebnis wie seine Interpretation als ungerufener Mose: Eine Erlösung findet nicht statt.

³³ *Proceß*, Apparataband, 318. – Vielleicht hat Kafka die Stelle nicht nur gestrichen, weil er hier den Hell-Dunkel-Kontrast überbetont hätte, sondern auch, weil „die Hand des Geistlichen“, der ja – von der Forschung bisher eigenartigerweise kaum bemerkt – ein *Gefängnisplan* ist, aus dem „Dunkel“ gerade nicht hinausführen kann.

Sakristei einnehmen; Josef K. wird eben nicht – wie Mose im Midrasch – *hingeführt*. Jüdische und christliche Bilder und Motive vermischen sich in Texten Kafkas öfter. So ist auch in einer Tagebuchnotiz (25.6.1914), die wenige Wochen vor Beginn der Arbeit am *Proceß* entstand, die Frage nach dem jüdischen oder christlichen Charakter der Heilserwartung denkbar unerheblich: Da (*Tagebücher*, 538 ff.) erscheint einem stundenlang in seinem Zimmer auf und ab gehenden Erzähler endlich ein Engel, der durch die Decke herabfährt. „Es galt mir, da war kein Zweifel; eine Erscheinung, die mich befreien sollte, bereitete sich vor.“ Minutiös und damit wiederum auf der komischen Seite der Theologie wird das langsame Aufbrechen der Zimmerdecke, das Sichtbarwerden und Aussehen der Figur geschildert, die „das Schwert im erhobenen Arm waagrecht ausgestreckt“ hält: „„Also ein Engel!“ dachte ich, „den ganzen Tag fliegt er auf mich zu und ich in meinem Unglauben wußte es nicht. Jetzt wird er zu mir sprechen.““ Aber der „Unglauben“ ist berechtigt, denn der Engel hat nichts zu sagen. Er ist ja „kein lebendiger Engel, sondern nur eine bemalte Holzfigur von einem Schiffsschnabel, wie sie in Matrosenkneipen an der Decke hängen. Nichts weiter.“

Welcher Art die Befreiung war, die der Ich-Erzähler sich erhofft hatte, bleibt offen: ob der bewaffnete Engel Gerechtigkeit hätte üben sollen oder Rache, den Zugang zum Gesetz ins Paradies gewähren oder verhindern, ein Paradies vor Unbefugten schützen? Es bleibt offen, weil der Schwertknauf in Wirklichkeit ein Kerzenhalter ist: „eine Kerze fand sich noch, so stieg ich also auf einen Sessel, steckte die Kerze in den Schwertknauf, zündete sie an und saß dann noch bis in die Nacht hinein unter dem schwachen Licht des Engels.“ Bis an die Grenze der Lächerlichkeit ist hier die Licht-Dunkel-Metaphorik vorangetrieben; doch wiederum ist die „Erscheinung“, wie die des Kaplans im Dom, mit einer Verdunkelung und anschließenden Erleuchtung verbunden. Weder dem einen noch dem andern Helden aber bringt diese Erleuchtung die ersehnte „Befreiung“ vom „Unglauben“: Will man Licht haben, muß man es sich selber aufstecken.

V. Schluß

Jener „andere Abraham“, der es nicht einmal bis zum „Altkleiderhändler“ bringen würde, geschweige denn zum Erzvater („der widerliche alte Mann und sein Kind, der schmutzige Junge: *Briefe*, 333), und der andere Mose, der fluchend auf seinem Schemel hockt und die Flöhe im Pelz des Türhüters um Fürsprache bittet, sind Figuren einer biblischen (alttestamentarischen) Gegengeschichte, der Kafka immer wieder Episoden hinzugefügt hat.³⁴ Der Erzähler dieser Ge-

³⁴ Ein weiteres Beispiel ist der andere *babylonische Bau*, der kein Turm, sondern ein Schacht werden soll (vgl. *Hochzeitsvorbereitungen*, 280) oder dessen Erbauer (in einer anderem Um-Schreibung) sehnsüchtig auf die Erfüllung einer Prophezeiung warten, derzufolge „die Stadt von einer Riesenfaus in fünf aufeinanderfolgenden Schlägen zerschmettert werden wird.“ (*Beschreibung eines Kampfes*, Frankfurt/M. 1976, 70f.)

gengeschichte(n) spricht mit verschiedenen Stimmen, genau wie die Bibel und die Midraschim, bedient sich ihrer epischen Mittel und Bilder, gelegentlich auch ihres Tons der Verheißung oder ihres „Kommentarstils“ (vgl. Kurz 1987, 212). „Der Messias wird kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen ...“ (*Hochzeitsvorbereitungen*, 67): Kafka setzt gegen die Heilsbotschaft jüdischer wie christlicher Quellen eine Unheilsbotschaft, gegen ihre Prophezeiungen Darstellungen der Unerfüllbarkeit oder zumindest Unerfülltheit; er verkündet die „Botschaft“, indem er sie widerruft, und widerruft sie in der entstellten Verkündung. Auch das Gesetz, könnte man sagen, *wird erst einen Tag nach seiner Öffnung geöffnet*, zu spät vielleicht: *Hoffnung*, soll Kafka zu Gustav Janouch gesagt haben, *gibt es, aber nicht für mich*.

Literatur

- Abraham, Ulf (1985): *Der verhörte Held. Verhöre, Urteile und die Rede von Recht und Schuld im Werk Franz Kafkas*, München
- Abraham, Ulf (1992): „Die strafenden Blicke eines vergehenden Glaubens“. Kafka und die Thora“ in: O. Beisbart/ U. Abraham (Hrsg.): *Einige werden bleiben. Und mit ihnen das Vermächtnis. Der Beitrag jüdischer Schriftsteller zur deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Bamberg, 33-55.
- ben Gorion, Micha Josef (1913): *Von der Urzeit. Jüdische Sagen und Mythen*, Frankfurt/M.
- Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hrsg. v. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1981
- Binder, Hartmut (1967): „Kafkas Hebräischstudien“, in: *Jahrbuch der deutschen Schil-lergesellschaft* 11, 527-556.
- Binder, Hartmut (1975): *Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen*. (2. durchges. Aufl.), München
- Grözinger, Karl Erich (1976): *Ich bin der Herr, dein Gott, Eine rabbinische Homilie zum Ersten Gebot (PesR 20)*, Frankfurt/M.: P. Lang (= Frankfurter Judaistische Studien Bd. 2)
- Grözinger, Karl Erich (1992): *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka*, Frankfurt/M.
- Grözinger, Karl Erich et al. (Hrsg.) (1987): *Kafka und das Judentum*, Frankfurt/M.
- Henel, Ingeborg (1963): „Die Türhüterlegende und ihre Bedeutung für Kafkas ‚Prozeß‘“, in: *DVjs* 37, 50-70
- Hoffmann, Werner (1972): „Kafka und die jüdische Mystik“, in: *Stimmen der Zeit* 10 (Okt. 1972), Freiburg/Br.
- Jofen, Jean (1987): *The Jewish Mystic in Kafka*, New York
- Kurz, Gerhard (1987): „Meinungen zur Schrift. Zur Exegese der Legende ‚Vor dem Ge-
setz‘ im Roman ‚Der Prozeß‘“, in: Grözinger et al. (Hrsg.), 209-223
- Krusche, Dietrich (1974): *Kafka und Kafka-Deutung*, München
- Milfull, Helen (1985): „Weder Katze noch Lamm“? Franz Kafkas Kritik des Westjüdi-
schen“, in: G.E. Grimm/ H.P. Bayerdörfer (Hrsg.): *Im Zeichen Hiobs. Jüdische
Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*, Königstein/Ts.
- Politzer, Heinz (1965): *Franz Kafka. Der Künstler*, Frankfurt/M.
- Purdy, Strother B. (1968): „A Talmudic Analogy to Kafka's Parable ‚Vor dem Gesetz‘“,
in: *Papers on Language and Literature* 4/4, 420-427
- Rosteutscher, J. (1974): „Kafkas Parabel ‚Vor dem Gesetz‘ als Antimärchen“, in: u.
Gaier/ W. Volke (Hrsg.), *FS für Friedrich Beißner*, Bebenhausen, 359-363
- Schoeps, Hans-Joachim 1960: *Was ist der Mensch?* Göttingen
- Scholem, Gershom (1967): *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M.
- Weinberg, Kurt (1963): *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Bern u. Mün-
chen
- Winter, J./ A. Wünsche 1894: *Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons. Ge-
schichte der jüdisch-hellenistischen und talmudischen Literatur*, Trier; Neudruck
Hildesheim 1965.