

# Mose “Vor dem Gesetz”

## Eine unbekannte Vorlage zu Kafkas “Türhüterlegende”

Von ULF ABRAHAM (Erlangen)

### ABSTRACT

Eine Midrasch-Legende, in der Mose eine Reihe von Türhütern überwinden muß, bevor er von Gott die Thora entgegennehmen darf, ist die Vorlage, zu der sich Kafkas berühmte “Legende” verhält wie ihre Negation. Der “Mann vom Lande” ist ein Anti-Mose, der seine biblische Rolle verspielt. Durch diese “Um-Schreibung” stellt Kafka den Glauben eines “auserwählten Volkes” an Gott und an sich selbst in Frage.

A midrashic legend according to which Moses has to overcome a set of doorkeepers before receiving the Tora from God is the source Kafka’s famous “legend” is (negatively) based on. The “man from the country” is an Anti-Moses blundering in his biblical role. By retelling (or, as it were, detelling) the old Jewish story Kafka calls in question the faith of an “Elect People” in God and in itself.

Man hat sich daran gewöhnt, in Franz Kafka einen Schriftsteller zu sehen, der nahezu frei ist von “Einflüssen,” die literarhistorisch nachweisbar wären. Dennoch finden sich in seinen Texten Parodien, Travestien und Anspielungen verschiedener Art; auf das Phänomen der “Deformation klassischer Motive” etwa hat schon Dietrich Krusche hingewiesen.<sup>1</sup> Man möchte jedoch in diesem Zusammenhang nicht so sehr vom “Einfluß” antiker Stoffe und Motive auf Kafka als vom “Einfluß” Kafkas auf diese sprechen: dann was immer er auf seine Weise umerzählt hat, kann danach niemand mehr lesen oder hören, als kenne er Kafkas “Version” nicht. Das gilt für Odysseus und die schweigenden Sirenen<sup>2</sup> ebenso wie für Poseidon, den obersten Bürokraten der Weltmeere.<sup>3</sup> Es gilt aber auch für epische Stoffe und Motive aus der jüdisch-christlichen Tradition. Überblickt man die von der Forschung bisher bemerkten Anspielungen und “Entstellungen” biblischer Motive und Geschichten,<sup>4</sup> so fällt Kafkas Vorliebe für das Alte Testament auf – woraus man aber nicht voreilig schließen sollte, daß sich allein darin sein Judentum zeige oder erschöpfe. Tatsächlich sind auch Spuren anderer (nicht-biblischer) Quellen jüdischer Überlieferung in Kafkas Texten schon vermutet, allerdings bis jetzt nicht plausibel identifiziert worden. So schreibt etwa Walter H. Sokel in seinem Aufsatz “Franz Kafka as a Jew”: “The Talmudic tales and those of the Kabbala, into which [Jizchak] Löwy initiated Kafka, deeply influenced the

<sup>1</sup> Vgl. Dietrich Krusche, *Kafka und Kafka-Deutung* (1974), S. 92 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande* (1976), S. 58 f.

<sup>3</sup> Vgl. *Beschreibung eines Kampfes* (1976), S. 73 f.

<sup>4</sup> Eine Zusammenstellung bietet Hartmut Binder, *Motiv und Gestaltung bei Franz Kafka* (1966), S. 38–55.

structure of such works as *Der Prozeß* and its parable 'Vor dem Gesetz'.<sup>5</sup> Daß ein namhafter Kafka-Forscher sich mit einer derart vagen und in dieser Allgemeinheit unbeweisbaren Aussage zufriedengibt, kennzeichnet den unbefriedigenden Stand der Erkenntnis in diesem Punkt. Welche jüdische Erzählung welche Struktur beeinflusst hat, läßt sich jedoch sehr wohl aufklären, wie dieser Aufsatz zeigen möchte.

## I

Sokel erwähnt Kafkas kleine Geschichte "Vor dem Gesetz" sehr zu Recht. Als Teil des Romans *Der Prozeß* im Dezember 1914 geschrieben, dann aber mehrfach selbständig veröffentlicht, zuerst in der *Selbstwehr. Unabhängige jüdische Wochenschrift* (9, Nr. 34, 1915), war dieser Text der Kafka-Forschung seit jeher verdächtig, Einflüsse jüdischer Erzähltraditionen mehr zu verbergen als aufzuweisen. So schlug Strother B. Purdy eine Talmudgeschichte als Bezugstext vor, 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.<sup>6</sup> So reizvoll es nun sein mag, Vergleiche mit Kafkaschen Helden anzustellen, die ähnliche Erfahrungen machen (etwa der Landvermesser im *Schloß*), so wenig überzeugt Purdys Behauptung einer "Analogie" zur Türhütergeschichte: wo ist der Türhüter? Dieselbe Frage muß sich J. Rosteutscher stellen lassen, der "Vor dem Gesetz" als "Antimärchen" verstanden wissen will.<sup>7</sup> Er stellt Kafkas Geschichte neben eine hebräische Legende, die in märchenhafter Weise von einem kleinen Jungen erzählt, 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 vertieft. Nun ist das Vordringen-Wollen zu einem "innersten Raum" zweifellos auch ein Element der Türhütergeschichte, und insofern ist auch Heinz Politzers Hinweis auf "gnostische und hermetische Anschauungen" aus der jüdischen Mystik nicht von der Hand zu weisen.<sup>8</sup> Aber die Vorlage für Kafkas Text ist diese Legende nicht.

Auf eine andere Legende hat Hartmut Binder hingewiesen.<sup>9</sup> Sie stammt aus Franz Werfels unvollendetem Drama *Esther, Kaiserin von Persien*: Mardochais Legende vom Tode Mosis.<sup>10</sup> Aber daß Werfel zwei Akte des Stückes zu Anfang

<sup>5</sup> Walter H. Sokel, "Franz Kafka as a Jew," *Leo Baeck Institute Yearbook*, 18 (1973), 233–238; Zitat S. 238.

<sup>6</sup> Strother B. Purdy, "A Talmudic Analogy to Kafka's Parable 'Vor dem Gesetz,'" *Papers on Language and Literature*, 4/4 (1968), 420–427.

<sup>7</sup> J. Rosteutscher, "Kafkas Parabel 'Vor dem Gesetz' als Antimärchen," U. Gaier/W. Volke (Hg.), *FS für Friedrich Beißner* (1974), S. 359–363.

<sup>8</sup> Heinz Politzer, *Franz Kafka. Der Künstler* (1965), S. 290.

<sup>9</sup> Vgl. H. Binder, *Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen* (1975), S. 183.

<sup>10</sup> Vgl. Franz Werfel, *Dramen 2* (1959), S. 349–352.

Dezember 1914 (also kurz vor der Entstehung der Türhütergeschichte) im Freundeskreis Kafkas vorgetragen hat,<sup>11</sup> ist eigentlich der einzige plausible Bezugspunkt, den Binder aufweisen kann. Werfels Legende hat mit Kafkas Geschichte kaum mehr gemeinsam als den *Tod des Helden* – unter denkbar verschiedenen Umständen. (Bei Werfel kämpft Mose mit Gott um eine letzte Lebensfrist.) Dennoch ist es nicht abwegig, den “Helden” der Legende, die Kafka in seinen Roman eingearbeitet hat, mit Mose zu vergleichen. Zieht man nämlich eine zweite Moses-Legende zur Erklärung heran und setzt auch deren Kenntnis bei Kafka voraus, so wird verständlich, weshalb er nach Werfels Lesung die Geschichte des “Mannes vom Lande” schreiben konnte. Werfels Text muß ihn – und 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!<sup>12</sup>

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 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 auszuschmücken. 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

<sup>11</sup> Vgl. *Tagebücher 1910–23* (1976), S. 323.

<sup>12</sup> J. Winter/A. Wünsche, *Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons* (1894; Neudruck 1965), S. 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. Der Text ist vollständig übertragen nur ins Englische, kommentiert von William Braude (1968). *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. (Vgl. hierzu Braude, Introduction, S. 2ff., und *The Universal Jewish Encyclopedia*, hrsg. von Isaac Landmann [1948].) Die ‘Sektionen’ dieser Sammlung greifen, voneinander unabhängig, verschiedene Bibelstellen 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).

lassen will. Der Held will sich ausweisen: "Amrams Sohn bin ich. Ich bin gekommen, um für Israel die Thora im 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 Parasangen<sup>13</sup> 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.

Der den ersten Torhüter 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 sprachtet: "Was ist der Mensch, daß du sein gedenkest" (Ps 8,5)? und liesset nicht von mir, bis ich Schaaren von euch im Feuer verbrannte, 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.

Diese Strafpredigt erreicht ihr Ziel: der schreckliche Hadarniel läßt Mose nicht nur passieren, sondern bietet sich sogar selbst als Führer an: "Jetzt will ich ihm ein Geleitsmann sein und vor ihm hergehen wie ein Schüler vor seinem Lehrer."

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." (Bei Kafka wird das heißen: "Schon den Anblick des dritten [Türhüters] kann nicht einmal ich mehr vertragen."<sup>14</sup>) 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 nicht zu gefährden: "In jener Stunde stieg der Heilige, geb. sei er! selbst von seinem Throne hernieder und stellte sich vor den Sandalfon hin, bis er (Mose) vorbeigezogen war." Auch ein so furchtloser und entschlossener Mann wie Mose kann also ohne persönlichen Schutz Gottes gar nicht bis zum Gesetz vordringen.

<sup>13</sup> *Parasange*: altarab. und altpers. Längenmaß ( $\cong$  5760 m).

<sup>14</sup> *Der Prozeß* (1976), S. 182.

Dies gilt erst recht für die vierte Station: "Als er (Mose am Sandalfon) vorübergezogen war, traf ihn Rigion, der Feuerstrom, dessen Kohlen die Engel verbrennen und die Menschen verbrennen." Gott selbst führt Mose hinüber, geleitet ihn am *vierten Türhüter* (Galizur) 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 am "Glanze" des Herrn teilhaben, der ihn immunisiert. So muß er die Entgegennahme der Thora gegenüber den mißgünstigen Engeln *rechtfertigen*, indem er den Beweis 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 . . ." Diese Stiftshütte ist das Zelt, das Mose später abseits vom Lager der Israeliten aufschlägt, um es zur Stätte der Begegnung mit Gott zu erklären (vgl. 2 Mose 33,7–11): "Und wenn Mose zur Stiftshütte kam, so kam die Wolkensäule hernieder und stand in der Tür der Stiftshütte, und der Herr redete mit Mose." Damit ist eine Beziehung zu Gott gestiftet; Mose ist der Mittler zwischen ihm und seinem Volk, das zum *ausgewählten Volk* wurde, als es in den Besitz der Thora gelangte.

## II

Das alles jedoch ist widerrufen durch Kafkas "Version" (vgl. *Prozeß*, S. 182f.). Ist die Legende im Midrasch ein Predigttext im weitesten Sinn, so kann Kafkas Gegenlegende gerade nicht als Predigt verstanden werden: der Gefängniskaplan, der sie erzählt, *verläßt* zu diesem Zweck die Kanzel (vgl. *Prozeß*, S. 181). Auch er spricht von einem Mann, der zum Gesetz gelangen möchte; aber dieser Mann ist kein von Gott Ausgewählter, kein Stifter einer Beziehung zu ihm, sondern eben einer "vom Lande," einer wie viele. Als *er* vom Türhüter zur Rede gestellt wird, kann er sich nicht rechtfertigen. Statt dessen bittet 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. Sein Versuch, "durch das Tor ins Innere zu sehen" statt zu gehen, kennzeichnet seine Hilflosigkeit. Die Situation, mit der er konfrontiert wird, ist so genau diejenige des Mose, daß ein Zweifel am *Bezug* von Kafkas Geschichte auf die 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 ließ, nimmt der Mann vom Lande 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 es doch, trotz meinem Verbot hineinzugehen. Merke aber: ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste 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: ihm fehlt die Zuversicht. "Solche Schwierigkeiten" hat er nicht erwartet, "das Gesetz sollte doch jedem und immer zugänglich sein, denkt er . . ." Hier verschränkt sich ein archaischer (theologischer) Gesetzesbegriff mit einem modernen (juridischen), wie so oft in den Texten Kafkas.<sup>15</sup> Denn daß das Gesetz, als kodifizierter Garant einer Gerechtigkeit, allgemein *zugänglich* sein müsse, daß Recht nicht gesprochen werden könne unter (dauerndem) Ausschluß der Öffentlichkeit, ist eine Auffassung neuerer Rechtstheorie – und bleibt oft genug auch bloße Theorie, die (keineswegs nur bei Kafka) von der Praxis Lügen gestraft wird. Dasjenige Gesetz jedenfalls, das Mose vom "Höchsten" im Empfang nimmt, um es seinem Volk zu stiften, ist zunächst nicht jedem und immer zugänglich: es bedarf der Initiationsleistung eines besonders Inspirierten und 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 in Auge."<sup>16</sup>

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 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"). Ebenso wie der angebliche Landvermesser im Roman *Das Schloß* ist er nicht berufen; für ihn gilt dasselbe wie für jenen "anderen Abraham," den Kafka dem Alten Testament (und seiner Behandlung in

---

<sup>15</sup> Zur Bedeutung und Funktion des Gesetzesbegriffs und der Rechtsprechung bei Kafka vgl. die demnächst erscheinende Dissertation des Verfassers: *Der verhörte Held. Verhöre, Urteile und die Rede von Recht und Schuld im Werk Franz Kafkas*.

<sup>16</sup> Winter/Wünsche, S. 453.

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!<sup>17</sup>

Dieselbe Sorge hat der Mann vom Lande: sich lächerlich zu machen. Walter Benjamin schrieb einmal an Gersholm Scholem, “dem würde der Schlüssel zu Kafka in die Hände fallen, der der *jüdischen Theologie ihre komischen Seiten abgewönne*.”<sup>18</sup> Diese Vermutung erweist sich als richtig. Denn so wie hier das Pathos des opfernden Erzvaters ins Komische umgebogen wird, so ist auch der *ungerufene Mose* 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. Und ob er beim vernichtenden Anblick des zweiten Türhüters mit dem Eingreifen einer höchsten Instanz rechnen könnte, ist (ihm) durchaus zweifelhaft. Vielleicht erwiese sich die Gesetzesverwaltung tatsächlich nur als höhere Bürokratie, deren Spitze er ebensowenig je zu Gesicht bekäme 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 etwas, was Kafka in einem Brief an die Verlobte Felice Bauer “ununterbrochene Beziehungen” zu Gott genannt hat, zur Transzendenz als einer “unendlichen Höhe oder Tiefe.” Und wenn Kafka Felice fragt, ob sie im Gedanken “an das Judentum oder an Gott” einen Halt fühle, so ist das nicht nur eine Frage, sondern ein (negatives) Bekenntnis. Er fährt nämlich 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 . . .”<sup>19</sup>

“Wie ein Hund” (vgl. *Prozeß*, S. 194): so stirbt ja Josef K., der Held des Romans, dessen “Dom-Kapitel” die Türhütergeschichte enthält. 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

<sup>17</sup> *Briefe 1902–24* (1975), S. 333f.

<sup>18</sup> Zitiert nach *Benjamin über Kafka*, hrsg. von H. Schweppenhäuser (1981), S. 91.

<sup>19</sup> *Briefe an Felice* (1976), S. 289 (Februar 1913).

Wortsinn lesen: er genießt keine Protektion, die er ausnützen könnte, wenn ihm die untersten Instanzen "Schwierigkeiten" machen. Denn die hierarchische Vorstellung vom Himmel ist ja im Midrasch schon vorgebildet; sie hat Kafka ebenso in seine Legende übernommen wie das unzugängliche Gesetz. Die Frage nach der *Wahrheit* (dieses Gesetzes oder Gottes selbst) bleibt dabei, wie oft in den Texten Kafkas, offen: denn bekannt ist nur die Perspektive des Helden, dem niemand diese Wahrheit garantiert (so wie die göttliche Stimme eine Garantie für Mose bedeutet). Diese konsequente Beschränkung auf eine Perspektive macht es 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 nun 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

Wenn nun Ingeborg Henel den "aus ihr allein" zu erschließenden "Sinn" der Legende "das wesentliche religiöse Anliegen Kafkas" genannt hat,<sup>20</sup> so hat sie zwar die zentrale Bedeutung der Geschichte für den ganzen Roman richtig erkannt, Kafka jedoch eine dogmatische Überzeugung unterstellt, die er nicht gehabt hat. Wäre die Türhütergeschichte eine "Parabel," wie Henel meint, so diene sie wirklich "wie die biblischen Parabeln dem Zweck, dem Zuhörer die eigene Situation und die eigenen Aufgabe verständlich zu machen";<sup>21</sup> aber diese Anti-Parabel, die Kafka selbst ja ausdrücklich als "Legende" bezeichnet hat,<sup>22</sup> verweigert sich eben diesem "Zweck" und macht statt dessen die *Unerfüllbarkeit* der Aufgabe deutlich. Zuzugeben ist, daß das allerdings nicht "aus ihr allein" erschlossen werden kann, wie Ingeborg Henel in Unkenntnis der Vorlage forderte. Kafka ist kein religiöser Dichter. Für das "nichtzionistische" und "nichtgläubige" Judentum, dem er sich nach eigenem Bekunden<sup>23</sup> zugehörig fühlte, reduzieren die "religiösen Ceremonien sich auf Hochzeit und Begräbnis," wie er an Felice Bauer schreibt, und auch hier bleibt nur die Erfüllung sinnlos gewordener Konventionen übrig: "man sieht förmlich die strafenden Blicke eines vergehenden Glaubens" (Januar 1913, *Briefe an Felice*, S. 244). Der "Rest von Glauben" an eine Erlösung, von dem Kafka im Aphorismus 13 spricht (vgl. *Hochzeitsvorbereitung*

<sup>20</sup> Ingeborg Henel, "Die Türhüterlegende und ihre Bedeutung für Kafkas 'Prozeß,'" *DVjs*, 37 (1963), 50–70, insbes. S. 50–52.

<sup>21</sup> Henel, S. 52.

<sup>22</sup> Vgl. Tagebucheintrag vom 13. 12. 1914 (*Tagebücher*, S. 326).

<sup>23</sup> An Grete Bloch im Juli 1914, vgl. *Briefe an Felice*, S. 598.



gen, S. 31), und der dem "westjüdischesten der Westjuden"<sup>24</sup> noch geblieben ist, reicht gerade aus, um die lustlose Gesetzeserfüllung an hohen Feiertagen und bei besonderen Anlässen mit *Schuldgefühl* zu bestrafen.<sup>25</sup> 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 (an Max Brod, *Briefe*, S. 337), trifft genau das Dilemma eines Identitätsverlusts, in das der glaubenslose Jude unweigerlich gerät. Denn die Erfüllung des Gesetzes war seit Moses Gang zum Sinai sowohl Voraussetzung als Ausdruck der Tatsache, daß die Juden im Bund mit "ihrem" Gott waren; dieser Bund, symbolisiert durch die Stiftshütte, garantierte eine kollektive Identität, die weit über die bloße *Glaubensgemeinschaft* hinaus in die Sozialstruktur einer jüdischen Bevölkerung hineinreichte. Gerade ein Volk in der Diaspora, das jeder nationalen (und politischen) Identität beraubt war, mußte sich an diese gleichermaßen kultische und kulturelle Gesetzeserfüllung klammern. Das Dilemma des historischen Augenblicks in der Säkularisierung des Judentums, in dem Kafka lebt und von dem er spricht, besteht für ihn (wie wohl für viele der jüdischen Intellektuellen seiner Umgebung) im Verlust der Voraussetzung für diese Gesetzestreue: 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. Er scheint mir genau dies zu reflektieren in jener verblüffenden Notiz im Oktavheft G (nach Brods Zählung Nr. 3), die lautet: "Der Gründer brachte vom Gesetzgeber die Gesetze, die Gläubigen sollen dem Gesetzgeber die Gesetze verkünden."<sup>26</sup> 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 erst 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."<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Kafka über sich selbst an Milena; vgl. *Briefe an Milena* (1966), S. 189.

<sup>25</sup> Daß das Judentum "die Religion der Väter" ist, war für Kafka keine leere Formel; im "Brief an den Vater" benennt er ausdrücklich diesen als denjenigen, vor dessen (wenn auch formalistischer) Gesetzeserfüllung das Kind versagt zu haben glaubte. Das Schuldgefühl gegen Gott ist identisch mit dem Schuldgefühl gegen den Vater. (Vgl. *Hochzeitsvorbereitungen*, S. 144).

<sup>26</sup> *Hochzeitsvorbereitungen*, S. 62.

<sup>27</sup> *Briefe an Felice*, S. 385 (Mai 1915).

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 der Midrasch-Legende zum Ausdruck gebracht. Ohne Berufung kann der Mann vom Lande nicht zum Gesetz vordringen; aber ohne den Glauben (an seine Auserwähltheit und die des jüdischen Volkes) kann er auch nicht berufen werden.

Kafka, der "das in einem deutlichen unabsehbaren Übergang begriffene westeuropäische Judentum" schon früh (1911<sup>28</sup>) distanziert als kulturgeschichtlich interessante Merkwürdigkeit betrachten konnte, und der sich am Ende eines Zerfallsprozesses jüdischer Tradition fühlte, griff zur Darstellung dieses Verfalls auf die Legende vom *Anfang* dieser Tradition zurück. Walter Benjamin 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 Moses geleistet wurde, wäre in unserm Weltzeitalter nachzuholen."<sup>29</sup> – 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" nicht tun, denn er hat sie nicht und kennt sie nicht. Seine Lage ist die des Westjuden, wie Kafka sie an sich selbst erfahren hat: schon das "Judentum" seines Vaters reichte, durch Assimilationswünsche und -zwänge geschwächt, nur noch "knapp zu einer Art jüdischen Lebens aus," wie der "Brief an den Vater" es formuliert; "aber zum Weiter-überliefertwerden war es gegenüber dem Kind zu wenig, es vertropfte zur Gänze, während Du es weitergabst" (*Hochzeitsvorbereitungen*, S. 145 f.). Ein unerfüllbares Gebot, eine paradoxe Handlungsaufforderung im Sinn einer Doppelbindung<sup>30</sup> entsteht also hier wie in anderen (im "Brief an den Vater" beschriebenen) Fällen: 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 Hans-Joachim Schoeps vorgeschlagen hat, von einem "verlorenen Gesetz" reden, als welches Kafka das jüdische Religionsgesetz beschrieben habe;<sup>31</sup> denn ein vollständiger Verlust wäre (und das ist nicht so zynisch gemeint, wie es klingt) kein Problem, es gäbe dann ja auch kein "Gericht" mehr, das seine Unkenntnis als "Schuld" anmahnen würde. Das Problem der westjüdischen Existenz Kafkas ist vielmehr, daß das Gesetz noch da ist, *aber als unerfüllbares*, dessen "strafende Blicke" Schuldgefühl produzieren. "Zwischen Freiheit und Sklaverei kreuzen sich die wirklichen schrecklichen Wege ohne Führung für die kommende Strecke und unter sofortigem Verlöschen der schon

<sup>28</sup> Vgl. *Tagebücher*, S. 150.

<sup>29</sup> *Benjamin über Kafka*, S. 155.

<sup>30</sup> Zum Phänomen der Doppelbindung vgl. Paul Watzlawick et al., *Menschliche Kommunikation* (1969), S. 194 ff.

<sup>31</sup> Vgl. H.-J. Schoeps, *Was ist der Mensch?* (1960), S. 119–140.

zurückgelegten“: notiert sich Kafka nach einem Vortrag seines Freundes Hugo Bergmann über “Moses und die Gegenwart.”<sup>32</sup> “Freiheit” wäre vollständiges Fehlen eines bindenden Gesetzes, “Sklaverei” seine bedingungslose Befolgung. Dazwischen lokalisiert sich Kafka: ohne Orientierung an einem Ziel (“Führung”) einerseits und an einer Tradition andererseits (“zurückgelegte Strecke”).

Eben die Lebendigkeit und Orientierungskraft einer Tradition ist es, wofür Kafka zeitlebens die Ostjuden beneidet hat. Sowohl seine Kontakte mit jüdischen Schauspielern um (den schon im eingangs zitierten Aufsatz Sokels erwähnten) Jizchak Löwy<sup>33</sup> als auch gelegentliche Äußerungen über Ostjuden im Allgemeinen deuten darauf hin, daß er bei ihnen jene Vertrautheit mit dem “Gesetz” vermutete, die ihm gefehlt hat. (Ob er damit die Ostjuden seiner Zeit idealisierte, mag offenbleiben.) So notiert er etwa im März 1915 nach einem Diskussions-

---

<sup>32</sup> Vgl. *Tagebücher* S. 252. – Dieser Vortrag, gehalten am 17. 12. 1913, der nie gedruckt worden sein dürfte, ist eine mögliche Quelle, aus der Kafka die Midrasch-Legende gekannt haben könnte. Hugo Bergmann (\* 1887, von 1910 bis 1914 Bibliothekar in Prag, 1920 Emigration nach Palästina, später Rektor der Universität Jerusalem) war seit seiner (mit Kafka gemeinsamen) Schulzeit Zionist. Seine erste Publikation war die Anthologie *Mosis Worte* (Minden 1913). Es ist zu vermuten, daß er sich für mosaisches Legendengut besonders interessiert hat. – Woher Kafka die Legende gekannt hat, wird dennoch nicht restlos zu klären sein. Zum einen könnte er, der 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; ein Hinweis auf eine solche Lektüre hat sich jedoch nirgendwo gefunden. Zum anderen ist es denkbar, daß ihm die Geschichte von einem seiner einschlägig interessierten Freunde erzählt worden ist. In Frage kommen außer Bergmann vornehmlich zwei:

a) der Rabbinersohn und Gelehrte Friedrich Thieberger, bei dem Kafka 1917 Hebräischunterricht nahm, den er aber schon vor dem Krieg kennenlernte. (Vgl. Hartmut Binder, “Kafkas Hebräischstudien,” *Jahrbuch der dt. Schillergesellschaft*, 11 [1967], 527–556, bes. 529.) Thieberger konnte hebräisch seit seiner Kindheit und könnte eine der Ausgaben der *Pesikta Rabbati* gekannt haben: Breslau 1831, Lemberg 1853, Wien 1880, Warschau 1893.

<sup>33</sup> b) Jizchak Löwy, der Jargonschauspieler, Rezitator und Geschichtenerzähler; zwischen Oktober 1911 und Januar 1912 vermerkt Kafkas Tagebuch lange Spaziergänge und Gespräche mit ihm, bei denen er nicht nur jüdische Geschichten vorlas und erzählte, sondern auch gelegentlich aus dem Hebräischen übersetzte (vgl. *Tagebücher*, S. 182). – Kafka, der sich seit seiner Bekanntschaft mit Löwy intensiv mit dem Judentum auseinandersetzte (vgl. Klaus Wagenbach, *Kafka. Eine Biographie seiner Jugend 1883–1912* [1958], S. 179–82), und der die *Geschichte des Judentums* von Heinrich Graetz “gierig und glücklich” zu lesen begann (*Tagebücher*, S. 98), hat das Interesse an jüdischem Erzählgut und jüdischer Geschichte zeitlebens nicht verloren, wie noch seine Besuche der “Hochschule für die Wissenschaft des Judentums” in der letzten Berliner Zeit beweisen (vgl. Brief an Felix Weltsch vom November 1923). Auch ohne seine “Informationsquelle” eindeutig identifizieren zu können, wird man angesichts der Strukturanalogie der Midrasch-Legende zur Türhüterlegende davon ausgehen können, daß er sie zumindest schon einmal gehört (wenn nicht gelesen) hatte, als er das Kapitel “Im Dom” schrieb.

abend, den Prager Zionisten mit ostjüdischen Flüchtlingen veranstaltet hatten: "Die Verachtung der Ostjuden für die hiesigen Juden. Die Berechtigung dieser Verachtung. Wie die Ostjuden den Grund dieser Verachtung kennen, die Westjuden aber nicht" (*Tagebücher*, S. 339). Es ist die von Kafka dann betonte "Lächerlichkeit" der westjüdischen Überlegenheit, die sich großstädtisch gibt und auf die Ostjuden herabsieht, aber doch auf Entwurzelung und Traditionsverlust beruht: diese "Lächerlichkeit" ist den Prager Juden nicht bewußt, denn sie sind (mit Kafkas Worten) blind für die "zurückgelegte Strecke." Ihnen fehlt die gemeinschaftsstiftende Funktion des "Gesetzes," und ohne sie ist man bei aller sozialen Respektabilität "unrettbar an sich selbst verloren," wie Kafka einmal im Tagebuch formuliert (5. 1. 1914). "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" (*Tagebücher*, S. 255). *Nicht mehr atmen* kann Josef K. in den Kanzleien des Dachbodengerichts (vgl. *Prozeß*, S. 62 ff.). Er verträgt die schlechte Luft dort nicht, und trotzdem drängt es ihn immer wieder in die Nähe des Gerichts. Eine Woche nach der "ersten Untersuchung" erscheint er ohne Vorladung wieder am Tagungsort (vgl. S. 46). Kafka 'distanziert' sich von den "Juden" und Josef K. sich vom Gericht; in beiden Fällen bleibt ein Rest, der nicht aufgeht: "etwas zähes Judentum ist noch in mir, nur hilft es meistens auf der Gegenseite" (*Tagebücher*, S. 338).

Die "Verzweiflung" der jüdischen Literaten über das verlorene Judentum sei ihre "Inspiration" gewesen, als sie anfangen, deutsch zu schreiben, sagt Kafka in jenem schon zitierten Brief an Max Brod (*Briefe*, S. 337). Hier wird er sich selbst nicht ausgenommen haben. Vielleicht ist es dieselbe Verzweiflung, deren Ausdruck nach den Worten des Gefängniskaplans die verschiedenen "Meinungen" über die unveränderliche Schrift sind (vgl. *Prozeß*, S. 185).

#### IV

Wie also der Mann vom Lande weder ins Gesetz eintreten noch sich von seinem Schemel neben dem Eingang entfernen kann, wie Josef K. den Schuldspruch des Gerichts weder akzeptieren noch ignorieren kann, so steht 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 Ausweg, zum scheinbar zeitgemäßerem christlichen Glauben sich zu flüchten, wird im *Prozeß* erwogen und verworfen. In das Kapitel "Im Dom" ist nämlich eine zweite "Religionsgeschichte" eingearbeitet: das Altarbild, das Josef K. mühsam mit Hilfe einer Taschenlampe studiert, bevor er auf den Geistlichen trifft, zeigt einen gepanzerten Ritter in Wachstellung vor einer "Grablegung Christi in gewöhnlicher Auffassung" (S. 175). Kurt Weinberg hat dieses Bildes wegen in dem Mann vom Lande eine Christusfigur vermutet. Der Ritter sei eine

“Verkörperung des alttestamentarischen Geistes” und überdies der Türhüter, der die Auferstehung Christi verhindern wolle.<sup>34</sup> Dieser zweite Vorschlag ist zu erwägen, aber weshalb der Ritter gerade den Geist des Alten Testaments verkörpern soll, leuchtet nicht ein. Wenn man hier allegorisieren will, wird man in ihm eher die Personifikation *weltlicher* Macht sehen, die immer schon stärker ist als die des Glaubens und die Auferstehung als Vorbedingung des Heils sozusagen standrechtlich immer aufs neue verhindert. Damit 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 im Grunde zum selben Ergebnis wie seine Interpretation als ungerufener Mose: eine Erlösung findet nicht statt.

Sowohl, daß Mose den Zugang zum Gesetz nicht findet, als auch, daß Christus nicht aufersteht, 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. *Prozeß*, S. 178), die er nach dem Herabsteigen Josef K. zum *Halten* gibt (vgl. S. 182), und die in dessen Hand *verlöscht*. Die Erleuchtungsfunktion dieser einzigen Lichtquelle im Dom ist damit widerrufen. Der Kaplan wollte dem Helden ein Licht aufstecken, der aber läßt es ausgehen. In einer Fortführung dieser Metapher, die Kafka dann 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, es ist ihm sogar “sehr willkommen, daß er den eigentlichen Dom verlassen durfte, der hohe, weite, mit den Augen nur im kleinsten Umkreis zu durchdringende Raum bedrückte ihn, schon öfters hatte er im Bewußtsein der Nutzlosigkeit dessen nach oben geblickt, immer war ihm nur Dunkel von allen Seiten entgegengeflogen” (S. 222). Vielleicht hat Kafka die Stelle nicht nur gestrichen, weil er hier den Hell-Dunkel-Kontrast überbetont hatte, sondern auch, weil die “Hand des Geistlichen,” der ja (was in der Forschung bisher kaum bemerkt worden ist) ein *Gefängniskaplan* ist, aus dem “Dunkel” auch nicht wirklich herausführen kann.

Eine Opposition von Judentum und Christentum im Denken Kafkas wird man zugunsten der grundsätzlicheren Opposition von Glauben und Unglauben aufgeben müssen. Nichts deutet darauf hin, daß er in einem Übertritt zum christlichen (Un-)Glauben eine Lösung gesehen hätte. Jüdische und christliche Bilder und Motive vermischen sich überdies oft, wo Kafka das Glaubensproblem angeht. So ist auch in einer Tagebuchskizze, die wenige Wochen vor Beginn der Arbeit am *Prozeß* entstand, die Frage nach dem jüdischen oder christlichen Charakter der Heilserwartung denkbar unerheblich. In diesem Text (vgl. *Tagebücher*, S. 295 f.)

<sup>34</sup> Kurt Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos* (1963), S. 130 f.

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 Eingang ins Paradies gewähren oder verhindern. 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."

Bezeichnenderweise ist auch diese "Erscheinung," wie die des Kaplans im Dom, mit einer Verdunkelung und anschließender 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

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*, S. 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 Gegengeschichte, der Kafka immer wieder einmal eine Episode hinzugefügt hat: jenen anderen babylonischen Bau etwa, der kein Turm, sondern ein Schacht werden soll<sup>35</sup> oder dessen Erbauer (in einer anderen *Um-Schreibung*) sehnsüchtig auf die Erfüllung einer Prophezeiung warten, derzufolge "die Stadt von einer Riesenfaust in fünf aufeinanderfolgenden Schlägen zerschmettert werden wird."<sup>36</sup> Der Erzähler dieser Gegengeschichte(n) spricht mit verschiedenen Stimmen wie die Bibel und die Midraschim, bedient sich ihrer epischen Mittel und Bilder, gelegentlich auch ihres Tons

<sup>35</sup> Vgl. *Hochzeitsvorbereitungen*, S. 280.

<sup>36</sup> Vgl. *Beschreibung*, S. 70f.

der Verheißung. ("Der Messias wird erst kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen . . ." <sup>37</sup>) Aber gegen die Heilsbotschaft jüdischer und christlicher Quellen setzt er mit diesen Mitteln eine Unheilsbotschaft, gegen ihre Prophezeiungen Darstellungen ihrer Unerfüllbarkeit oder zumindest Unerfülltheit. Er verkündet die "Botschaft," indem er sie widerruft, und widerruft sie in der (entstellten) Verkündung. "Man ist eben" (schreibt Kafka an Milena über Todesangst und Todeswunsch) "als biblische Taube ausgeschickt worden, hat nichts Grünes gefunden und schlüpft nun wieder in die dunkle Arche." <sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Vgl. *Hochzeitsvorbereitungen*, S. 67.

<sup>38</sup> *Briefe an Milena*, S. 180.