

mandelbaum *verlag*

Markus Grafenburg

GEMEINSCHAFT VOR DEM GESETZ

Jüdische Identität bei Franz Kafka

mandelbaum *wissenschaft*

www.mandelbaum.at

© mandelbaum *verlag*, wien 2016
alle Rechte vorbehalten
ISBN 978-3-85476-809-8

Korrektorat: KEVIN MITREGA
Lektorat hebräischer Texte: NOAM ORDAN, Haifa, Israel
Satz & Umschlaggestaltung: KEVIN MITREGA
Umschlagbild: Tagebuchzeichnung der Bindung Isaaks, FRANZ KAFKA
Druck: PRIMERATE, Budapest

INHALT

1. EINLEITUNG: JÜDISCHE GEMEINSCHAFT VOR DEM GESETZ <i>Kafka als Elischa ben Avuja</i>	7
2. »... WIE ICH IN EINEM GEWÄSSER VORWÄRTSKAM« <i>Das »Urteil« und Kafkas Rettung im Schreiben</i>	22
3. »VOR DEM GESETZ«	40
4. »... UND ER ZIEHT MIT IHNEN MITTEN DURCH DAS BUCH WIE EINMAL DIE JUDEN DURCH DAS ROTE MEER ...« <i>Kafkas »Der Verschollene« als Ahasver-/Moses-Figuration</i>	60
5. »DER PROCESS« <i>»Gesetz, Erinnerung, Tradition«</i>	91
6. »DAS SCHLOSS« <i>»Zum Geschrieben-, nicht zum Gelesenwerden«</i>	118
7. JUDENTUM ALS GEMEINSCHAFT <i>Drei Erzählungen</i>	141
8. DER »BRIEF AN DEN VATER«	165
9. KAFKA, FELICE UND DIE BINDUNG ISAAKS	178
10. MILENA UND KAFKA	198
11. VOR DER SCHWELLE DES GLÜCKS	210
12. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS	222
LITERATURVERZEICHNIS	234

1. EINLEITUNG: JÜDISCHE GEMEINSCHAFT VOR DEM GESETZ

Kafka als Elischa ben Avuja

Martin Buber hebt in seinen »Drei Reden über das Judentum« (1911 veröffentlicht) mit der Frage einer ganzen Generation an: »Warum nennen wir uns Juden? Weil wir es sind? Was bedeutet das, daß wir es sind?«¹ Angesichts dieser Frage spiegelt sich im Werk des Prager Juden Franz Kafka, worauf insbesondere Walter Benjamin und Gershom Scholem in ihrem Briefwechsel hingewiesen haben², die Krise der jüdischen Tradition zu seiner Zeit wider.³ Hiermit ist nicht nur, so Stéphane Mosès und Robert Alter, die Infragestellung religiöser Glaubensinhalte, sondern auch der Verfall ihrer Überlieferungspra-

- 1 Martin Buber: *Drei Reden über das Judentum*. 2. Auflage. Frankfurt a.M. 1920, II. – Die erste dieser drei Reden, die Buber am 20. Januar 1909 in einem Prager Hotel vortrug, war mit dem Titel »Der Sinn des Judentums« versehen. In ihr erscheint das Judentum als eine »Gemeinschaft des Blutes«, als Kette der Generationen. In seiner zweiten Rede vom 3. April 1910, »Das Judentum und die Menschheit«, formulierte Buber die messianische Aufgabe, aus der intellektualistischen Kultur der *Galut* zur schöpferischen Einheit des Volkes zurückzukehren. In seiner dritten Rede »Die Erneuerung des Judentums«, im Jüdischen Rathaus in Prag im Dezember 1910 gehalten, die Franz Kafka dort wahrscheinlich zusammen mit Max Brod gehört hat, forderte Buber in einem Akt der Umwertung aller Werte des jüdischen Lebens die Hinwendung zu einer messianischen Zukunftsorientierung. Entscheidende, immer wiederkehrende Begriffe sind »Einheit«, »Tat« und »Leben«, die Buber mit seinen Vorstellungen von dem, was er als »Ostjudentum« porträtierte, verband.
- 2 Walter Benjamin – Gershom Scholem: *Briefwechsel*. Hg. von Gershom Scholem. Frankfurt a.M. 1985. – S. auch Gershom Scholem: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt a.M. 1985. – Im Folgenden wird aus der Ausgabe *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*. Hg. von Hermann Schweppenhäuser. 2. Auflage. Frankfurt a.M. 1992 zitiert. In diesem Band sind alle wesentlichen Dokumente des Austausches über Kafka zwischen Benjamin und Scholem abgedruckt.
- 3 S. hierzu Stéphane Mosès: *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*. Frankfurt a.M. 1994 und Robert Alter: *Unentbehrliche Engel. Tradition und Moderne bei Kafka, Benjamin und Scholem*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Martin Herz. Berlin 2001.

xis gemeint, als deren Orte in herausragender Weise die Familie (Vater-Sohn-Verhältnis) und das Lehrhaus, bzw. die Synagoge (Verhältnis Lehrer-Schüler) als Garanten der Beständigkeit des kollektiven Gedächtnisses fungieren. Für die Mehrheit der westeuropäischen Juden – und gerade Kafka hat für sich die Bezeichnung »westjüdisch« in Anspruch genommen – fiel aufgrund des Assimilationsdrucks der zwar inzwischen säkularisierten, aber christlich geprägten Gesellschaft der Eintritt in die Moderne mit der Aufgabe des traditionellen Judentums zusammen. Hierbei gilt es daran zu erinnern, dass das Volk Israel sich auf die Gesetzgebung am Sinai gründet: »Gemeinschaft« in jüdischer Tradition ist immer Gemeinschaft »vor dem Gesetz«. Israel ist »Volk« nur als Volk des »Bundes«, wie es Ex 19 bezeugt:

»Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein. / Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.« (Ex 19,5f)

Gottes Erwählungs- und Befreiungshandeln geht voraus (V. 4: »Ihr habt gesehen, was ich mit den Ägyptern getan habe und wie ich euch getragen habe auf Adlersflügeln und euch zu mir gebracht«), der Bund wird aber »einmütig« von dem ganzen Volk bestätigt (V. 8). Die Verkündigung des Gesetzes am Sinai begründet die jüdische Gemeinschaft in ihrer Doppelbestimmung als Religion und Volk. Auch Saadja Gaon (882–942) betonte mit seinem Ausspruch

אומתנו איננה אומה כי אם בתורתיה.

[»unsere *umma* (Volk, Gemeinschaft) ist keine *umma*, es sei denn vor ihren Geboten (d.h. vor der Tora)«], dass sich das jüdische Volk nur vom mosaischen Gesetz her konstituiert.⁴

Angesichts der *Conditio moderna Judaica* werden Tradition und Überlieferung (schriftliche und mündliche Tora) – so Mosès und Alter –

4 [Saadja Ben Josef Fajjumi] Saadjah Bar-Josef: ספר האמונות והדעות [*Kitāb al-amānāt wa-al-ʿiṭiqādāt*]. Aus dem Arabischen übersetzt von Jehudah Ibn-Tibbon [Jehudah Ben-Saul Ibn-Tibbon]. Hg. von Israel QJTWBR [Kituber]. Reprint der Ausgabe Warschau 1913. Tel Aviv 1969, 115 [פרק ז].

5 Der Begriff »Jüdische Moderne« wird m.E. zum ersten Mal von Nathan Birnbaum in seinem Vortrag *Die Jüdische Moderne*, 1905 im akademischen Verein »Kadimah« in Wien gehalten, gebraucht. S. den Vortrag in Nathan Birnbaum: *Die Jüdische Moderne. Frühe zionistische Schriften*. Mit einem Vorwort von Henryk M. Broder. Augsburg 1989, 39–81. Die in dieser Ausgabe veröffentlichten Aufsätze erschienen erstmals 1910 im Verlag der Buchhandlung Dr. Birnbaum & Dr. Kohut, Czernowitz. – Als kulturwissenschaftliche Darstellung des

zweifelhaft, das »Gesetz«, für Scholem Chiffre für »Sinn«,⁶ hat sich zurückgezogen, wird unverständlich und unvollziehbar, das Leben bleibt aber ein Leben »vor dem Gesetz«, es bleibt auch, weil von jeher vor dem Gesetz konstituiert, ein Leben in Gemeinschaft.

Um zu verdeutlichen, was mit dem Terminus der jüdischen Moderne gemeint ist, sei darauf verwiesen, dass mit dem Begriff »Moderne« im Deutschen die Epoche der späteren Neuzeit bezeichnet wird.⁷ Darüber, wann ihr Beginn anzusetzen ist, gibt es unterschiedliche Meinungen. Am frühesten hat, so Figal, Reinhart Koselleck die Moderne datiert, indem er für den »Umwandlungsprozeß zur Moderne« die »Schwelle von etwa 1770« geltend macht.⁸ Einflußreich geworden ist auch Walter Benjamins an der Dichtung Charles Baudelaires orientierte Datierung der Moderne auf die Mitte des 19. Jahrhunderts.⁹ Wichtiger als die Frage nach dem Beginn der Moderne sei, so Figal, deren »eigentümliche Signatur«: »Modern ist die Erfahrung der Zeit als Kluft zwischen der eigenen Gegenwart und der Vergangenheit.«¹⁰ Demnach wäre die jüdische Moderne durch das Erlebnis der Diskontinuität, eines Bruches zwischen der eigenen Tradition und der je gegenwärtigen Situation charakterisiert.

Angesichts der von der jüdischen Erfahrung in Mitteleuropa bestimmten *Conditio moderna Judaica*, die bei Franz Kafka (wie bei vie-

Weg[es] der jüdischen Gesellschaft in die Moderne sei verwiesen auf: Jacob Katz: *Tradition und Krise*. Aus dem Englischen von Christian Wiese. Mit einem Vorwort von Michael Brenner. München 2002.

- 6 Mosès, *Der Engel der Geschichte*, 197.
- 7 Günter Figal: *Art. Modernel/Modernität*. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 5. L–M. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Hg. von Hans Dieter Benz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel. Tübingen 2002, Sp. 1376–1378.
- 8 A.a.O. Sp. 1377. – Will man die jüdische Moderne noch früher ansetzen, könnte mit Amos Elon (*Zu einer anderen Zeit. Porträt der jüdisch-deutschen Epoche*. Aus dem Amerikanischen von Matthias Fienbork. München, Wien 2002) die Ankunft des vierzehnjährigen Moses Mendelssohn, dem Begründer der *Haskala* in Deutschland, 1743 vor dem für Juden zugänglichen Rosenthaler Tor in Berlin als Datum gewählt werden.
- 9 Bei Figal auch der Verweis auf Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Ralf Tiedemann u.a. Band 1,2. Frankfurt a.M. 1974, 570–604. Durch Benjamins Argumentation schimmert der Hinweis auf den Beginn der kapitalistischen Produktionsweise hindurch (s. a.a.O. 597).
- 10 Figal, *Art. Modernel/Modernität*, Sp. 1377.

len jüdischen Intellektuellen seiner Zeit)¹¹ auch biographisch nachvollzogen werden kann (die Assimilation des Vaters, die versperrte Rückkehr in die Welt des Großvaters), ist es das Anliegen dieser Arbeit, der Frage nach der jüdischen Identität *vor dem Gesetz* in der Moderne bei Kafka nachzugehen. Zu untersuchen wäre also, wie Franz Kafka, an dem »hagadischen Element« (nach Benjamin) festhaltend, von der jüdischen Tradition bestimmt bleibt und ob die Verfahrensweise seiner Texte hiervon beeinflusst wird.

Hierbei soll, ausgehend von Kafkas Schriften, Tagebüchern und Briefen, auf seine Lebenswelt als Prager Jude und auf Diskurse seiner Zeit (»Ostjuden«/»Westjuden«, Kulturzionismus) Bezug genommen werden. Der Arbeit liegt Kafkas Gesamtwerk zugrunde, obgleich nicht alle Texte untersucht werden können. Unter dem Aspekt von Kafkas jüdischer Identität (*Judentum als Gemeinschaft vor dem Gesetz*) können neue Lesarten seiner Werke entwickelt werden, die bis zu der Frage der Interpretation einzelner Texte Kafkas Selbstverständnis als Schriftsteller und Jude in einer Weise darzulegen imstande sind, die – dies das *proprium* dieser Arbeit – seine jüdische Identität als konstitutiv für das Verständnis seiner Romane und Erzählungen begreift. Die universale Wirkungskraft der Texte Kafkas steht hierzu nicht im Widerspruch, werden doch Aporien der Moderne in einer gleichzeitig allgemein verständlichen wie auch geheimnisvollen Weise angesprochen.

Karl Erich Grözinger stellt in »Kafka und die Kabbala« fest, dass Kafkas Texte »ein erstaunlich hohes Maß an jüdischem Wissen [offenbaren], das sich Kafka außer eigener Lektüre in Gesprächen mit Freunden, in der Familie und aus der Beobachtung des Prager jüdischen Lebens insbesondere in der Synagoge erworben hat.«¹² Hier sollte m.E. jener Prager Horizont ausgedehnt werden und da lohnt es sich, noch einmal die in den Texten Kafkas angelegten Spuren zu verfolgen und diese dann, ohne etwas in sie hineinlesen zu wollen, was

- 11 Erinnert sei neben Sigmund Freud (s. Mosès, *Der Engel der Geschichte*, 186f) und Gershom Scholem (s. Alter, *Unentbehrliche Engel*, 49–51) auch an Anton Kuh [s. Andreas B. Kilcher: *Anti-Ödipus im Land der Ur-Väter: Franz Kafka und Anton Kuh*. In: Mark H. Gelber (Hg.): *Kafka, Zionism, and Beyond*. Tübingen 2004, 69–88] und Bruno Schulz [s. Stefan Schreiner: *Der Prophet aus Drohobycz. Zu Leben und Werk von Bruno Schulz*. In: *Orientierung* 59 (1995), Nr. 2, 17–20, und Nr. 3, 33–36].
- 12 Karl Erich Grözinger: *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*. 5., aktualisierte und erweiterte Auflage. Frankfurt a.M. 2014, 16.

zu sehr im Bereich des Spekulativen bliebe, auszudeuten. Dies kann nur geschehen, wenn Kafka als ein Schriftsteller der jüdischen Moderne verstanden wird, der in Elischa ben Avuja als einer häretischen Gestalt im rabbinischen Judentum, wie weiter unten ausgeführt werden soll, eine heuristische Figur fand, durch die es ihm möglich wurde, das, was für ihn existentiell war – die Literatur und sein Judentum – miteinander zu verbinden.

Die Auswahl aus dem Werk Kafkas erfolgt unter zwei Gesichtspunkten. Zum einen sind Texte gewählt worden, an denen sich die Fragestellung, die im Prinzip auf alle Werke Kafkas, auch auf die Frühwerke, anzuwenden ist, besonders anschaulich entfalten lässt. Zum anderen werden aus Gründen des Umfangs dieser Arbeit nur sehr zentrale Texte behandelt, so die drei Romane als *opera magna* und einige ausgewählte Erzählungen. Die Konzentration auf einige sehr bekannte Werke hat den Vorteil, dass ein etwaiger Vorwurf, die Frage der jüdischen Identität bei Kafka nur bei einigen ausgewählten Werken darstellen zu können, abgewehrt werden kann. Der biographische Bezug¹³ der einzelnen Texte ist die Richtschnur für ihre Anordnung, wobei ihre chronologische Folge dann durchbrochen wird, wenn ein von ihrer Gattung bestimmter Zusammenhang dies nahelegt. So folgen nach Überlegungen zu den Erzählungen »Das Urteil« und »Vor dem Gesetz« Kapitel über Kafkas drei Romane »Der Verschollene«, »Der Proceß« und »Das Schloß«. Unter dem Gesichtspunkt »Judentum als Gemeinschaft« werden darauf die Erzählungen »Beim Bau der chinesischen Mauer«, »In unserer Synagoge lebt ein Tier« und Kafkas letztes Werk, »Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse« in den Blick genommen. Ausführungen zum »Brief an den Vater« leiten dann über zu zwei Kapiteln, die Kafkas Beziehungen zu Felice Bauer und Milena Jesenská im Licht der jeweiligen Briefwechsel beleuchten. Das vorletzte Kapitel schließt den Bogen mit Untersuchungen zu Kafkas letzten Lebensjahren, bevor dann die erarbeiteten Ergebnisse noch einmal zusammengefasst werden. Leitfaden durch alle Kapitel hindurch soll

13 Gegen den Einwand, Kafkas Texte im Licht seiner Biographie lesen zu können, hat zuletzt Hartmut Binder (*Kafkas »Verwandlung«. Entstehung – Deutung – Wirkung.* Basel, Frankfurt a.M. 2004, 15f) als Gegenfrage vorgebracht: »Überhaupt: wovon denn, wenn nicht von sich selbst, sollte ein Autor des zwanzigsten Jahrhunderts schreiben? Täte er es nicht, hätte er sich des einzigen Sujets beraubt, von dem er mit größerem Sachverstand zu handeln wüßte als seine Zeitgenossen.«

die im Titel dieser Arbeit angegebene Fragestellung nach »Gemeinschaft vor dem Gesetz« in der jüdischen Moderne im Spiegel von Kafkas *Œuvre* sein.

Zum einen soll versucht werden, den »Sitz im Leben« von Kafkas Texten biographisch, sozialhistorisch und theologisch zu ermitteln, zum anderen aber die Welt, die die Texte darstellen, zu präsentieren, um dann zu fragen, wie beides aufeinander bezogen werden kann, miteinander korrespondiert und was infolgedessen über Kafkas Selbstverständnis als Schriftsteller auszusagen ist.

Wenn Heinz Politzer 1950 Max Brod »das Ur-Übel aller Kafka-Interpretationen« vorwarf, »nämlich die unmittelbare Übersetzung der dichterischen Bilder in die Sprache der Theologie, der Philosophie oder der Psychologie und die damit zwangsläufig verbundene Verflachung ihres dichterischen Werts« – Brod habe »aus dem Werk Franz Kafkas Programm-Musik gemacht«¹⁴, so darf nicht übersehen werden, dass auch Brod erkannte: »K[afka] ist nicht Symboliker im üblichen Sinne. In seinen wirklichkeitsgesättigten Novellen und Romanen ›bedeutet‹ nicht etwa ein Ding ein anderes oder eine Idee.«¹⁵ Vor dem Hintergrund dieser Aussagen soll dennoch versucht werden, anhand von Kafkas Leben und Werk zu beschreiben, was »Kafka's curious authority as *the* Jewish writer, neither normative nor quite Gnostic, yet inescapably central to Jewish spirituality in this century« (Harold Bloom)¹⁶ ausmachen könnte. Auch diese Arbeit kann nur eine Stimme sein, die Zustimmung oder Widerspruch verlangt, aber stets darum bemüht sein will, Kafkas »ursprüngliche, hartverdiente Identität als Prager Jude«¹⁷ herauszuarbeiten.¹⁸

14 Heinz Politzer: *Problematik und Probleme der Kafka-Forschung*. In: Ders. (Hg.): *Franz Kafka*. 2., unveränderliche Ausgabe. Darmstadt 1980, 214–225, hier 216.

15 Max Brod: *Art. Franz Kafka*. In: *Jüdisches Lexikon*. Band III. Berlin 1929, Sp. 542f.

16 S. Harold Bloom's *Editor's Note in Franz Kafka*. New York 1986, I.

17 Ernst Pawel: *Franz Kafkas Judentum*. In: *Franz Kafka und das Judentum*. Hg. von Karl Erich Grözinger et al. Frankfurt a.M. 1987, 253–258, hier 258.

18 In diesem Sinne versucht die hier vorliegende Arbeit das einzulösen, was Helen Milfull bereits vor Jahrzehnten eingefordert hat: »... I feel it is already possible to attempt a ›theological‹ interpretation of Kafka's work of a radically different kind from Brod's which, on the other hand, does not ›extract‹ Kafka from the Jewish context Brod so rightly emphasised in his early studies.« (Helen Milfull: *Franz Kafka – The Jewish Context*. In: *Leo Baeck Institute Year Book XXIII*. London 1978, 227–238, hier 238.)

Wenn »die Erfahrung der Zeit als Kluft zwischen der eigenen Gegenwart und der Vergangenheit« als signifikant für die Moderne bezeichnet werden kann, ist Kafkas Entwicklung auf der Suche nach der eigenen Identität umso bemerkenswerter. Zur Darstellung des von Kafka angesichts der von jener »Kluft« herrührenden Krise der Kultur in der Moderne eingeschlagenen Weges möge noch einmal mit Christoph Schmidt¹⁹ daran erinnert werden, dass sich der moderne Mensch in der Zeit nach der Jahrhundertwende als Rätsel empfand, weil er sein Zentrum, das teleologische Universum der Kultur, das im Geiste der Zeit (Kulturprotestantismus, Neukantianismus) auf der Grundlage des einen (kantischen) Gesetzes als Ordnung formieren sollte, verloren hatte.²⁰ Überall befand sich die Kultur auf der Suche nach einer neuen Grundlage, es ist die Zeit künstlerischer Experimente, ob in Malerei, Dichtung oder Tonkunst. Karl Barths »Römerbrief« erscheint 1918 und markiert im Rahmen der protestantischen Theologie eine antinomistische Wende zu einer »Theologie des Wortes Gottes«, in der Theologoumena wie *κατάλογος* und »Entscheidung« eine zentrale Bedeutung besitzen.

Wichtig werde der Begriff der Intuition, leicht in mystische Theologie umschlagend. In diesem Kontext sei auch Martin Bubers Wiederentdeckung der (chassidischen) Ostjuden als Exotisierung eines unbrochenen Daseins in Betracht zu ziehen.²¹

Auf der kulturpolitischen Rechten tritt gegen die liberale Fortschrittsidee und ihren immanenten Kulturmessianismus die apokalyptische Endzeiterwartung einer Erlöserfigur auf: Ein »eschatologisches Entsetzen« griff in jenen Jahren um sich.²² »Leben/Form, Mythos/

19 S. (auch die folgenden Zitate betreffend) Vorwort und erstes Kapitel in Christoph Schmidt: *Der häretische Imperativ. Überlegungen zur theologischen Dialektik der Kulturwissenschaft in Deutschland*. Tübingen 2000.

20 Vgl. Max Scheler: »Wir sind das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos »problematisch« geworden ist, in dem er nicht mehr weiß, was er ist.« (*Mensch und Geschichte*. In: Ders.: *Philosophische Weltanschauung*. Bonn 1929, 15–46, hier 15. – Zit. n. Schmidt, *Der häretische Imperativ*, 24.)

21 »Die Juden sind ein Volk, das nie aufgehört hat, Mythen zu erzeugen. In der Urzeit entspringt der Strom mythengebärender Kraft, der im Chassidismus mündet, von dem die Religion Israels zu allen Zeiten sich gefährdet fühlte.« (Martin Buber: *Die Legenden des Baalschem*. Umgearbeitete Neuauflage. Zürich 1955 [1907], 9.

22 S. Carl Schmitt: *Theodor Däublers »Nordlicht«*. *Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*. München 1916, 64. – Zit. nach Schmidt, *Der häretische Imperativ*, 42.

Logos, Ich/Gesellschaft, Nation/Kultur, Intuition/symbolische Form, Zeit/Raum etc.« können als »Dualismen und Modulationen eines sich verschärfenden Krisenbewußtseins« ausgemacht werden, eine »Auflösung des säkularen Zeit-Raums der Kultur« im Sinne einer »Dichothomie Gesetz versus Individualität«.²³

Auch Max Weber und Hermann Cohen konnten die Idee einer deutsch-jüdischen Symbiose zur Bewahrung des wahren Geistes der Kultur nicht vor dem Untergang bewahren.²⁴ In bemerkenswerter Affinität zu Weber unternahm Cohen in der »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums«²⁵ als politischer Theologie den Versuch, den Anderen, Fremden im Sinne von Lev 19,33 in die staatliche Ordnung zu integrieren, d.h. der prinzipiell ethischen Grundlage des Staates gerecht zu werden: »Das Individuum, das in seiner Verzweigung über die Anonymität und Antinomie des Gesetzes drohte, den immanenten Rahmen der Kultur lebensmystisch, mythisch oder existentiell zu destruieren, findet sich bei Cohen jedoch in einer Gemeinde der Betenden wieder, die keineswegs den Rückzug aus der Politik, sondern eigentlich deren Intensivierung auf der messianischen Ebene symbolisiert: als Vorwegnahme des idealen Staates, d.h. einer gewaltfreien Gesellschaft durch diese jüdische *civitas Dei*.«²⁶

Vor dem Hintergrund dieser Skizze der kulturpolitischen Situation in Deutschland in den ersten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts erhalten Äußerungen Kafkas eine neue Bedeutung, wenn er etwa (hier gar nicht so weit von Cohen entfernt) Gedanken über das »Gebet« und den »Mitmenschen« zu einem Aphorismus verbindet:

»Die Demut gibt jedem, auch dem einsam Verzweifelnden, das stärkste Verhältnis zum Mitmenschen und zwar sofort, allerdings

23 Schmidt, *Der häretische Imperativ*, 43.

24 S. hierzu Max Weber: *Das antike Judentum*. In: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 3. Tübingen 1973 [1923], und Hermann Cohens Schrift *Deutschtum und Judentum*. In: *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*. Hg. von Christoph Schulte. Stuttgart 1993, in den Ausführungen Schmidts (2. Exkurs: *Arche Noah – Hermann Cohens politische Theologie*. In: *Der häretische Imperativ*, 43–61).

25 Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Nach dem Manuskript des Verfassers neu durchgearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Bruno Strauß. Nachdruck der Ausgabe 1918. Wiesbaden 1995. Das in unserem Zusammenhang wichtige Kapitel VIII *Die Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen* findet sich auf den Seiten 131–166.

26 Schmidt, *Der häretische Imperativ*, 48.

nur bei völliger und dauernder Demuth. Sie kann das deshalb, weil sie die wahre Gebetsprache ist, gleichzeitig Anbetung und festeste Verbindung. Das Verhältnis zum Mitmenschen ist das Verhältnis des Gebets, das Verhältnis zu sich das Verhältnis des Strebens. Aus dem Gebet wird die Kraft für das Streben geholt.«²⁷ Wird nun im Sinne Scholems, worüber noch zu sprechen sein wird, das »liberale Gesetz der Kultur im Kontext der Problematik des Gesetzes der jüdischen Tradition«²⁸ gedacht, so lässt sich in Kafkas Schreiben als »Form des Gebets«²⁹ ein »neuer Messianismus« als »Offenheit der Deutung«³⁰ der Tora ausmachen, die allerdings in der Moderne erst einmal davon auszugehen hat, dass jene »Kluft« zwischen Vergangenheit und Gegenwart nicht ohne weiteres zu überwinden ist:

»Viele umschleichen den Berg Sinai. Ihre Rede ist undeutlich, entweder sind sie redselig oder schreien sie oder sind sie verschlossen. Aber keiner von ihnen kommt geraden Weges herab auf einer breiten, neu entstandenen, glatten Straße, die ihrerseits die Schritte groß macht und beschleunigt.«³¹

Nicht von ungefähr erinnert diese literarische Skizze Kafkas an die *Paraschat Wesot Habrachta*, also den Text in der Tora, mit dem die Heilige Schrift auf sich selbst als geoffenbarte und zu lernende Offenbarung verweist und der zu *Simchat Tora*³² den letzten der im Synagogengottesdienst zu lesenden vierundfünfzig Abschnitte einleitet, bevor sogleich mit Gen 1 (*Bereschit*) ein neuer Zyklus eröffnet wird:

»Dies ist der Segen, mit dem Mose, der Mann Gottes, die Israeliten vor seinem Tod segnete. / Er sprach: Der Herr ist vom Sinai gekommen und ist ihnen aufgeleuchtet von Seir her. Er ist erschie-

27 Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hg. von Jost Schillemeit. In: Ders.: *Schriften. Tagebücher. Kritische Ausgabe*. Hg. von Jürgen Born, Gerhard Neumann, Malcolm Pasley und Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 2002, 96 und 138f (Aphorismus 106).

28 Christoph Schmidt: *Vor dem Gesetz. Zur Dialektik von jüdischer Moderne und politischer Theologie*. In: Ashraf Noor (Hg.): *Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren deutsch-jüdischer Moderne*. Freiburg i.Br. 1999, 115–140, hier 139.

29 *NSII* 354.

30 Schmidt, *Vor dem Gesetz*, 139.

31 *NSII* 354.

32 Zu *Simchat Tora* s. Israel M. Lau: *Wie Juden leben. Glaube, Alltag, Feste*. Aufgezeichnet und redigiert von Schaul Meislich. Aus dem Hebräischen übertragen von Miriam Magall. Unter Mitarbeit von Michael Krupp. 4. Auflage. Gütersloh 1997, 214–217.