

MARCEL KRINGS

Franz Kafka: Der ‚Landarzt‘- Zyklus

Freiheit – Schrift –
Judentum



Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg



BEITRÄGE
ZUR NEUEREN
LITERATURGESCHICHTE

Band 377



MARCEL KRINGS

Franz Kafka: Der ‚*Landarzt*‘- Zyklus

Freiheit – Schrift – Judentum

Universitätsverlag
WINTER
Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Für M. und S.,
Expertinnen des „Großen Lärms“,
Meisterinnen des „Schweigens der Sirenen“

UMSCHLAGBILD

Die Alchimistengasse auf dem Hradschin
© Archiv Klaus Wagenbach
Haus Nummer 22 (das schwarze vorn links) hatte Ottla Kafka
im November 1916 gemietet und Ihrem Bruder Franz überlassen –
hier entstanden viele der ‚Landarzt‘-Erzählungen.

ISBN 978-3-8253-6822-7

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt ins-
besondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2017 Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg
Imprimé en Allemagne · Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Klaus Brecht GmbH, Heidelberg
Druck: Memminger MedienCentrum, 87700 Memmingen

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier

Den Verlag erreichen Sie im Internet unter:
www.winter-verlag.de

Inhalt

0	Einleitung.....	7
	0.1 Kafka und die Forschung	7
	0.2 Das Freiheitsthema: Leben, Sprache und Literatur	13
	0.3 Das Religionsthema: Tradition und ‚Neues Judentum‘ ..	18
	0.4 Parabel und Allegorie.....	24
1	„Niemand kann nach Indien führen“. Assimilation und Anarchie im <i>Neuen Advokaten</i>	29
2	Das „Fehlläuten der Nachtglocke“. Messias-Parodie und Freiheit in der <i>Landarzt</i> -Erzählung	47
3	Die Tränen des Galeriebesuchers. Die Katastrophe von Freiheit, Religion und Kunst in <i>Auf der Galerie</i>	73
4	Ein „Mißverständnis“. Die fehlgeschlagene Rettung des Vaterlandes in <i>Ein altes Blatt</i>	87
5	Die vertane Gelegenheit. ‚Missverstehen‘ und ‚richtiges Auffassen‘ in <i>Vor dem Gesetz</i>	103
6	„Nichts als Reinheit wollen wir“. Freiheit und Religion in <i>Schakale und Araber</i>	125
7	Bergbau der Schrift. Zur Revision von Ich und Religion im <i>Besuch im Bergwerk</i> ...	141

8	Vita brevis, ars longa. Kunst, Leben und Religion in <i>Das nächste Dorf</i>	171
9	Sagenhafte Vergangenheit. Zum Verfall von Freiheit und Religion in <i>Eine kaiserliche Botschaft</i> und <i>Beim Bau der chinesischen Mauer</i>	177
10	Der verlorene Sohn. Freiheit und Judentum in <i>Die Sorge des Hausvaters</i>	207
11	Familienbande. Assimilation und ‚reine‘ Literatur in <i>Elf Söhne</i>	223
12	Hass auf Empirisches. Schuld und Bestrafung in <i>Ein Brudermord</i>	253
13	Vom Traum, sterben zu können. Freiheit, Religion und Literatur in <i>Ein Traum</i>	267
14	Der Menschengang. Erdenschwere und Assimilation im <i>Bericht für eine Akademie</i>	289
15	Kafkas <i>Faust</i> . Freiheit, Judentum und Goethe-Modifikationen im <i>Kübelreiter</i>	309
	Nachwort: Zu Struktur und Thematik des <i>Landarzt</i> -Bandes	335

0 Einleitung

0.1 Kafka und die Forschung

Dass Kafkas Dichtung zwar esoterisch, keineswegs aber unverständlich sei, davon ist der Großteil der Kritik bis heute nicht zu überzeugen. Lieber glaubt man an die „Resistenz der Werke Kafkas gegen eine eindeutige Sinnfixierung“¹, meint, der Autor habe „gleitende Paradoxa“² geschrieben, die auf kein vermittelndes *tertium* mehr rückführbar seien, und stellt ihnen „gleitende Metaphern“ und „paradoxe Weltinnenräume“³ an die Seite. Man diagnostizierte in den Texten ein „Spannungsverhältnis zwischen Erkenntnisdrang und Erkenntnisverweigerung“⁴, welches hermeneutische Aporie befördere, Signifikanz zersetze und Schrift auf bloße Materialität reduziere. Den Gründen solcher Sinnverweigerung suchten die Germanisten mit sämtlichen Methoden der Literaturwissenschaft auf die Spur zu kommen. Angesichts der herrschenden These von der Offenheit und Indeterminiertheit aller Kafkatexte, mit der findige Kritiker – wie Alexander vor dem Gordischen Knoten – Kafkas Texträtsel angemessen zu beschreiben glauben, hat man freilich heutzutage entweder nur materialen Text vor Augen oder ebenso viele Texte wie Deuter, deren Auslegungen prinzipiell immer zulässig sind. Im *Proceß* ermahnt zwar der Geistliche K. – und den Exegeten: „Du mußt nicht zuviel auf Meinungen achten. Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber“

¹ Michael Müller: *Vorwort*, in: *Interpretationen: Franz Kafka. Romane und Erzählungen*, hg. von Michael Müller, Stuttgart 2003, S. 7-10, hier S. 7.

² Gerhard Neumann: *Umkehrung und Ablenkung. Franz Kafkas ‚Gleitendes Paradox‘*, in: *DVjs* 42 (1968), S. 702-744.

³ Hans H. Hiebel: *Franz Kafka: Form und Bedeutung*, Würzburg 1999, S. 13.

⁴ Müller (Anm. 1), S. 9. Ebenso Oliver Jahraus: *Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate*, Stuttgart 2006, S. 13.

(KKAP, S. 298)⁵. Doch wozu der Text noch taugt, steht dahin, wenn alle Deutungen je nach „Verständnishorizont“ des Auslegenden „irgendwie schlüssig“⁶ sind und sich eine Parallelgesellschaft der Exegese etabliert hat. Die Resignation ist angesichts der grassierenden Partikularismen überall zu spüren, und seit langem gehört es zum guten Ton der deutenden Forschung, das Wuchern der Theorien und Auslegungen zu beklagen. Denn welche Relevanz besitzt noch eine Lesart, bei der es um nichts mehr geht und die mit anderen nicht konkurriert, sondern dem unendlichen Feld der Deutungen nur eine weitere hinzufügt? Möglicherweise hat man sich aber zu selten gefragt, welche Verbindlichkeit einer modernen und postmodernen Philologie zukommt, die, angetreten, Kafkas Texte aus der vermeintlichen hermeneutischen Deutungswut zu befreien, längst selbst dogmatisch geworden ist und Heterodoxie zur Orthodoxie machte. Natürlich ist ihre Genese bekannt. Walter Benjamin, Theodor W. Adorno oder Jacques Derrida – um hier nur diese drei zu nennen – haben wirkungsmächtige Theorien und Textauslegungen hinterlassen, die sie insbesondere an Kafkas Schriften auswiesen. Vor allem durch die breite Rezeption der Kritischen Theorie und der Dekonstruktion entstand um Kafka ein spezifischer „Mythos“⁷ der Moderne, der den Schriftsteller emphatisch als Repräsentanten *avant la lettre* beanspruchte, ihm bedenkenlos die Anschlussfähigkeit an jegliche Denkschule und

⁵ Hier wie überall in der vorliegenden Untersuchung werden Franz Kafkas Werke zitiert nach der kritischen Ausgabe seiner Werke, hg. von Jürgen Born et. al., Frankfurt/Main 1982ff. Verwendet werden die üblichen Siglen mit Seitenangaben: KKA V [Der Verschollene], KKA S [Schloß], KKA P [Proceß], KKA T [Tagebücher], KKA N I bzw. II [Nachgelassene Schriften und Fragmente I bzw. II], KKA D [Drucke zu Lebzeiten]. Kafkas Briefe werden, wo nicht anders kenntlich gemacht, unter der Sigle KKA B und römischer Bandangabe nach der von Hans-Gerd Koch besorgten Kritischen Ausgabe zitiert (Franz Kafka: *Briefe*, bislang 4 Bde., Frankfurt a. Main/New York 1999-2013). Apparatbände werden jeweils durch den Zusatz ‚App.‘ kenntlich gemacht.

⁶ Hans-Gerd Koch: *Ein Bericht für eine Akademie*, in: Müller: *Interpretationen* (Anm. 1), S. 173-196, hier S. 192f. Das 2008 erschienene Kafka-Handbuch listet die gängigen Ansätze und Methoden auf (*Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Bettina von Jagow und Oliver Jahraus, Göttingen 2008, S. 239-400).

⁷ Anna-Lena Scholz: *Kleist / Kafka. Diskursgeschichte einer Konstellation*, Freiburg 2016, S. 48.

alle *turns* der Germanistik sicherte und andere Auslegungen in den Ruch des Un- und Vormodernen oder gar methodischer Defizite geraten ließ. Das letzte Wort in Sachen Kafka muss das freilich nicht sein. Mythen, *turns* und Theorien stellen trotz ihres dogmatischen Gestus keine unhintergehbaren Deutungszusammenhänge dar. In letzter Zeit mehren sich daher die Stimmen, die angesichts der problematischen Forschungslage eine Rückkehr zur Lesbarkeit anmahnen und auf werkgeschichtlicher Kontextualisierung insistieren. Boten in den 1980er Jahren Peter Pfaffs *Proceß*-Lektüre⁸ und Gerhard Kurz' Kafka-Monographie⁹ entsprechende Ansätze, haben Daniel Hartwich für das *Urteil*,¹⁰ Marius Meller für die *Strafkolonie*,¹¹ Bernhard Greiner für den *Verschollenen*¹² und zuletzt Fernando Bermejo-Rubio für die *Verwandlung*¹³ Plausibilität und Berechtigung einer hermeneutischen Interpretation aufgezeigt. Besonders letzterer kommt zum dezidiert forschungskritischen Schluss, demzufolge die Tatsache, dass die Kafka-Philologie auf der These von der Suspension des Verstehens beharrte, „should make us, once and for all, take seriously the possibility that it [die Forschung, M.K.] is completely misguided.“¹⁴ Denn entgegen der immer wieder vorgebrachten These vom Ende jeglichen Sinns und entgegen der Gültigkeit noch der partiku-

⁸ Peter Pfaff: *Die Erfindung des Prozesses*, in: *Verteidigung der Schrift. Kafkas ‚Prozess‘*, hg. von Frank Schirmacher, Frankfurt/Main 1987, S. 10-35, ebenso Ders.: „Was kann man wissen?“. In: Ebd., S. 88-137.

⁹ Gerhard Kurz: *Traum-Schrecken. Kafkas literarische Existenzanalyse*, Stuttgart 1980.

¹⁰ Wolf-Daniel Hartwich: *Böser Trieb, Märtyrer und Sündenbock. Religiöse Metaphorik in Franz Kafkas ‚Urteil‘*, in: *DVjs* 67 (1993), S. 521-540.

¹¹ Marius Meller: *Die Mechanik der Schrift in Franz Kafkas ‚Strafkolonie‘*, in: *Das Judentum im Spiegel seiner kulturellen Umwelten. Symposium zu Ehren von Saul Friedländer*, hg. von Dieter Borchmeyer und Helmuth Kiesel, Neckargemünd 2002, S. 181-206.

¹² Bernhard Greiner: *Im Umkreis von Ramses: Kafkas ‚Verschollener‘ als jüdischer Bildungsroman*, in: *DVjs* 77 (2003), S. 637-658. Vgl. zum *Verschollenen* auch Marcel Krings: *Goethe, Flaubert, Kafka und der schöne Schein. Zur Kritik der Literatursprache in Goethes ‚Lehrjahren‘, Flauberts ‚Education sentimentale‘ und Kafkas ‚Verschollenem‘*, Tübingen 2016.

¹³ Fernando Bermejo-Rubio: *‚Diese ernsten Herren...‘. The solution to the riddle of the three lodgers in Kafka's ‚Die Verwandlung‘*, in: *DVjs* 85 (2011), S. 85-123.

¹⁴ Ebd., S. 122.

larsten Auslegung vertreten die genannten Beiträge den Standpunkt, keines von Kafkas Werken sei „an *opera aperta*, on which it is possible to multiply interpretations without exhausting the meaning“¹⁵, oder gar „a conundrum which cannot be satisfactorily interpreted“¹⁶. Wie bei anderen Autoren auch sei es möglich, aus dem Kontext von Werk, Tagebüchern, Briefen oder Gattungen die Themen und Anliegen von Kafkas Literatur historisch zu entwickeln, sie am Text auszuweisen und auf diese Weise ein bemerkenswert kohärentes Denken aufzuzeigen, das wohl schwierig, keineswegs aber so beliebig oder unverständlich ist, wie es in der Forschung den Anschein hat. Was also wäre, wenn man Kafka verstehen könnte? Die vorliegende Studie will die Probe aufs Exempel machen. Vor dem Hintergrund von Werk, Poetik und Zeitkontext will sie den *Landarzt*-Zyklus hermeneutisch auslegen und Text und *littera* wieder in den Vordergrund stellen.

Der *Landarzt*-Zyklus bietet sich aus zwei Gründen als Textkorpus an. Erstens enthält die Sammlung – ein Konvolut von Texten, die zwischen 1914 und 1917 entstanden und von Kafka zu Publikationszwecken zusammengefasst wurden – mit *Vor dem Gesetz*, *Der Sorge des Hausvaters* oder dem *Bericht für eine Akademie* nicht nur einige der bekanntesten, sondern auch der offenbar rätselhaftesten Texte, die Kafka seinen Lesern zumutete und die von der postmodernen Kritik als Paradigmen des Kafkaschen Schreibens ausgezeichnet wurden. Insbesondere sie eignen sich daher bereits dazu, die entsprechenden Wege – und Mythen – der Forschung in den Blick zu nehmen. Zweitens aber liegt bis heute eine Gesamtdeutung des Zyklus nicht vor. Während die Forschung zu *Vor dem Gesetz* kaum mehr überschaubar ist und etwa die Zahl der hauptsächlich anglophonen Untersuchungen zur *Kaiserlichen Botschaft* und dem Kontext des *Baus der chinesischen Mauer* zuletzt rapide angewachsen ist, hat man andere Texte nahezu völlig vernachlässigt. Nichts Genaues weiß man über den *Brudermord*, der kurze Text *Das nächste Dorf* blieb ebenso ein Stiefkind der Forschung wie der *Traum*, und bei *Elf Söhne* und dem *Besuch im Bergwerk* gilt als letztes Wort immer noch eine These Malcolm Pasleys aus den 1960er Jahren, die sich nicht halten lässt. Fünf der vierzehn Texte der Sammlung – über ein Drittel – sind somit eine exegetische *terra incognita*. Bei anderen liegen die

¹⁵ Ebd., S. 121.

¹⁶ Ebd., S. 120.

Probleme vor allem in der selektiven Textwahrnehmung, die einzelne Teile der Erzählungen für die Deutung verabsolutiert und andere ausblendet.¹⁷ Die Parole ‚Jedem sein Kafka‘ hat offenbar auch zur Losung ‚Jedem sein eigenes Werk‘ geführt und kohärente Textwahrnehmung wie Gesamtdeutung verhindert. Gerhard Neumann suchte zwar 1979 die Texte semiotisch unter dem Thema der Identität zu subsumieren.¹⁸ Kafka habe in den Bereichen Familie, Gesellschaft, Tier und Kunst um „Selbständigkeit“¹⁹ gerungen und im Zyklus diverse Möglichkeiten – utopische in den Tiergeschichten, biographisch beeinflusste in anderen Texten – durchgespielt, die Fragen „‚Wer bin ich?‘ [...], ‚Wer bist du?‘, ‚Wer seid ihr?‘“²⁰ zu beantworten. Doch mag man einige Textzuordnungen zu bestimmten Bereichen ebenso bezweifeln wie die Methode, den Text auf den Autor zu beziehen. Dass es in den Erzählungen um Probleme Franz Kafkas gehe, ist selbst kein Bestandteil der Schrift. Und auch die „Art [von] neuer Identität“ oder gar die „Selbstfindung des schöpferischen Autors“²¹, die Neumann sich in den Geschichten vollziehen sieht, lässt sich bestreiten: Keinem der Protagonisten gelingt eine befriedigende Selbstversicherung, alle leben mit schlechtem Gewissen, und auch Kafka selbst war sich, wie zu zeigen bleibt, über Sinn und Zweck seiner Literatur keineswegs im Klaren. Die Monographie von Gregory B. Triffitt (1985) geht solchen Problemen aus dem Weg, indem sie sich auf die rhetorisch-strukturelle Qualität der Erzählungen beschränkt.²² Als die vier Säulen von Kafkas Literatur werden Allegorie, Parabolik, Einsinnigkeit und Paradoxie bestimmt, zum Teil – wie etwa

¹⁷ Heinz Hillmann (*Das Sorgenkind Odradek*, in: *ZfdPh* 86 (1967), S. 197-210) listete schon 1967 die häufigsten methodischen Fehler der Forschung auf. Seit 50 Jahren hat sich daran kaum etwas geändert.

¹⁸ Gerhard Neumann: *Die Arbeit im Alchimistengäßchen (1916/1917)*, in: *Kafka-Handbuch in zwei Bänden*, hg. von Hartmut Binder, Stuttgart 1979, Bd. 2, S. 313-349. Dieser Auslegung ist diejenige von Juliane Blank verpflichtet (‚*Ein Landarzt*‘, *Kleine Erzählungen*‘, in: *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hg. von Manfred Engel und Bernd Auerochs, Stuttgart 2010, S. 218-239).

¹⁹ Neumann: *Alchimistengäßchen* (Anm. 18), S. 314.

²⁰ Ebd., S. 347.

²¹ Ebd., S. 316.

²² Gregory B. Triffitt: *Kafka's ‚Landarzt‘ Collection. Rhetoric and Interpretation*, New York/Bern/Frankfurt a. Main 1985.

die narratologische Einsinnigkeit – zurückgewiesen und zum Teil als Auslegungsfolie bekräftigt. Hart geht der Autor dabei mit der Kafka-Forschung ins Gericht, deren Methoden er „inadequacy“²³ attestiert. Gegenüber diesem Teil fallen die folgenden textimmanenten Einzelinterpretationen der Erzählungen dann freilich reichlich kurz aus, machen die gewonnenen forschungs- und rhetorikkritischen Einsichten nicht fruchtbar und lassen sich, zumal die vernachlässigten Texte nicht erhellt werden, für eine genaue Deutung nicht verwenden. Der auf eine Tagung zurückgehende Sammelband von Elmar Locher und Isolde Schiffermüller (2004)²⁴ analysiert schließlich den *Landarzt*-Zyklus im Wesentlichen im Lichte der Dekonstruktion und neuerer, heterogener Theorien. Kafka habe Signifikanz, Sinn und Textaussage aufgehoben, und so berichteten seine Erzählungen von der reinen Materialität der Schrift ebenso wie von ihrer Unlesbarkeit. Freilich: Warum jemand dem Verständlichen sein ganzes Leben lang ein Schnippchen schlagen sollte, wird nirgends begründet. Vor allem aber führen Kafkas Erzählungen das Unverständnis der meisten Protagonisten nicht auf die *différance* des Textes zurück, sondern – wie etwa bei Josef K., der sich mit dem Geistlichen über *Vor dem Gesetz* unterhält – auf Begriffsstutzigkeit: Müde, überfordert und ungeübt in der Exegese ist K. (vgl. KKAP, S. 303). Es gäbe also eigentlich etwas zu verstehen, heißt das, und ebenfalls: Keinesfalls solle man sich mit Ahnungslosen gemein machen. Die Forschung müsste weiter sehen als Kafkas allzu beschränkte Protagonisten.

Zu bedenken ist also: Zu früh ließ man womöglich alle Hoffnung auf Deutbarkeit fahren. Zwar mag nicht alles eindeutig auszulegen sein. Aber Kafka hatte zweifellos seine Themen. Den Tagebüchern ist zu entnehmen, dass er sich transzendental-kritisch zu reflektieren und absolut zu begründen suchte²⁵ – und sich darüber beklagte, wie schwer sein Ich in Worte zu fassen sei. Von den Mühen des freien Geistes oder der „Selbsterkenntnis“ (KKAN II, S. 31) zeugen daher schon die frühen Texte, Briefe und Tagebucheinträge. Doch ab 1912 berief Kafka neben

²³ Ebd., S. 9.

²⁴ *Franz Kafka: ‚Ein Landarzt‘. Interpretationen*, hg. von Elmar Locher und Isolde Schiffermüller, Bozen 2004.

²⁵ Vgl. dazu Manfred Frank/Gerhard Kurz: *Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka*, in: *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel*, hg. von Herbert Anton, Bernhard Gajek und Peter Pfaff, Heidelberg 1977, S. 75-97.

Selbstreflexivem auch die jüdische Tradition. Auch als Beitrag zu einer spezifisch jüdischen Literatur sind Kafkas Texte also zu lesen, und schon die Zeitgenossen Walter Benjamin, Hans-Joachim Schoeps und Max Brod debattierten ausführlich über des Autors Glauben.²⁶ Doch Kafka hielt Distanz zu religiöser Überzeugung und konzipierte ein „neue[s] Judentum[...]“ (KKAN II, S. 191), von dem er im *Brief an den Vater* berichtete. Wie er es im *Landarzt*-Band zusammen mit dem vielschichtigen Thema der Freiheit gestaltete, wie er seine Themen begründete und sie in seinen *Landarzt*-Erzählungen auf mehreren Textebenen durchführte, ist zu zeigen. Dann wäre eine Gesamtdeutung gewonnen, die die Berechtigung hermeneutischer Lektüre darlegte, den gern bezweifelten²⁷ inhaltlichen Zusammenhang des Bändchens aufzeigte und bloß partikuläre Lesarten sowie die Polyphonie der Forschung kritisch hinterfragte.

0.2 Das Freiheitsthema: Leben, Sprache und Literatur

Kafkas Schreiben ist Ausdruck einer weitreichenden Sprach- und Erkenntniskritik, die der bekannte Zürauer Sprachaphorismus formuliert:

Die Sprache kann für alles außerhalb der sinnlichen Welt nur andeutungsweise, aber niemals auch nur annähernd vergleichsweise gebraucht werden, da sie entsprechend der sinnlichen Welt nur vom Besitz und seinen Beziehungen handelt (KKAN II, S. 126).

Der Text trennt das sprachlich Fassbare von einem nicht mitteilbaren Bereich des ‚Außerhalb‘ oder des Metaphysischen – etwa des ‚reinen‘

²⁶ Vgl. *Im Streit um Kafka und das Judentum. Der Briefwechsel zwischen Max Brod und Hans-Joachim Schoeps*, hg. von Julius H. Schoeps, Königstein/Taunus 1985; Max Brod: *Über Franz Kafka: Franz Kafka, eine Biographie; Franz Kafkas Glauben und Lehre; Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas*, Frankfurt/Main 1974, sowie Walter Benjamin: *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hg. von Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1981. Zu Kafkas distanziertem Verhältnis zum Judentum vgl. außerdem: Ritchie Robertson: *Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur*, aus dem Englischen von J. Billen, Stuttgart 1988.

²⁷ Vgl. Neumann: *Alchimistengäßchen* (Anm. 18), S. 122.

Geistes, der Idee der Freiheit oder dem Absoluten. Sprache berichtet also allein von den Verhältnissen der empirischen Welt. Auch Kafkas Schreiben geht daher immer von Realem aus und betrachtet das Leben als physische, das Denken als methodische, die Sprache als grammatische Bedingnisse des Geistes.²⁸ Wird aber auf das ‚Außerhalb‘ abgestellt, erweisen sich solche Grenzen als zu eng. Der ewig mittelbaren Beschränktheit alles Irdischen ist das „innere[...] Leben[...]“ (KKAT, S. 546) schlechthin inkommensurabel, das Kafka zu einem Thema seines Werks erhob: das Selbst oder Ich, dem Philosophie seit Kant absolute Freiheit zuschrieb und das Psychologie erschließen zu können meinte. Nun aber ist das Ich kein Element der sinnlichen Welt, und so kann es von der Sprache – anders als die durchaus beschreibbare Welt – nicht auf den Begriff gebracht werden:

Wie kläglich ist meine Selbsterkenntnis, verglichen etwa mit meiner Kenntnis des Zimmers. (Abend.) Warum? Es gibt keine Beobachtung der innern Welt, so wie es eine der äußern gibt. Psychologie ist wahrscheinlich in der Gänze ein Anthropomorphismus, ein [Annagen] der Grenzen (KKAN II, S. 31f).

Reflexion und Wissenschaft verfehlen das Unsagbare, weil sie es mit einer aufs Sinnliche eingeschränkten Begrifflichkeit erfassen wollen – oder müssen. Dadurch aber messen sie dem Unendlichen nach menschlichem Muster Eigenschaften und Wirkungen zu, und es unterläuft ihnen jene Verwechslung von Idee und Sache, die Kant „Amphibolie“²⁹ nannte. Niemals kann der Geist daher rein erkannt werden, weil die Vorstel-

²⁸ Vgl. dazu Tuvia Rübner: *Einige Bemerkungen zur Bedeutung der Sprache bei Kafka, dem Juden*, in: *Jüdische Selbstwahrnehmung / La prise de conscience de l'identité juive*, hg. von Hans Otto Horch und Charlotte Wardi, Tübingen 1997, S. 275-84, ebenfalls ausführlich Krings: *Goethe, Flaubert, Kafka* (Anm. 12), S. 297-309.

²⁹ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, in: Ders.: *Werke in sechs Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1986, Bd. II, B 316ff. Kafka war mit Kants Werken bereits im Prager Fanta-Zirkel in Berührung gekommen. Insbesondere aber durch die Schriften des Neukantianers und jüdischen Religionsphilosophen Hermann Cohen, die Kafka bereits zwischen 1910 und 1913 intensiv zur Kenntnis nahm, war er mit Kants Denken recht gut vertraut. Vgl. dazu Stephen Taubeneck: *The Traces of Kant in Kafka*, in: *Journal of the Kafka Society of America* 1/2 (1985), S. 115-130.

lung der „inneren Welt“ nur durch eine beständig defiziente Reflexion generiert ist. Der Mensch, dieser „Vollgesogene der Erde“, sehe, wohin er sich auch wende, immer nur „Erde“ (KKAN II, S. 32).

Sprache erzählt also nur Geschichten, auch über etwas, das sie nicht wissen kann, und solche Mythologie erzeugt nichts als den Schein von Wahrheit. Ab 1912 hatte Kafka erkannt, dass auch das Absolute in die Erkenntniskritik einbezogen werden musste. Denn insofern es ebenfalls der Sphäre des Erfassbaren entrückt und darin dem Selbst vergleichbar war, lasse sich über ein wie auch immer philosophisch oder religiös konzipiertes ‚Außerhalb‘ nichts mit Bestimmtheit aussagen. Im kurzen Text *Von den Gleichnissen* heißt es:

Wenn der Weise sagt: „Gehe hinüber“ so meint er [...] irgendein sagenhaftes Drüben, etwas was wir nicht kennen, was auch von ihm nicht näher zu bezeichnen ist und was uns also hier gar nichts helfen kann. Alle diese Gleichnisse wollen eigentlich nur sagen, dass das Unfaßbare unfaßbar ist und das haben wir gewußt (KKAN II, S. 531f.).

Solche Rede vom Jenseits sei „unverwendbar“ (ebd., S. 531), weil sie bloß den Schein höherer Einsicht erwecke. Weder durch Begriffe noch durch Gleichnisse könne das Absolute adäquat zur Sprache gebracht werden. Denn auch jedes vergleichende ‚so wie‘, Kernformel des Gleichnisses, begehe den Fehler, Eigenschaften auf das Absolute zu projizieren und amphibolischen Schein zu generieren. Also habe, wer gleichnishaft spreche, schon „verloren“ (ebd., S. 532), weil er die poetische Fabel für bare Münze nehme und mit ihr die Idee aus den Augen verliere.

Die dezidierte Erkenntniskritik ließ eine Literatur des ‚Außerhalb‘ zum Problem werden. Keineswegs nahm aber Kafka, wie die Forschung gelegentlich meinte, die Sprachskepsis zum Anlass, die Existenz von Intelligiblem zu bestreiten. *Von den Gleichnissen* schließt nicht das Unfassbare aus, sondern nur die Möglichkeit, es mit einer Sprache zum Ausdruck zu bringen, die aufs Sinnliche beschränkt und auf die Regeln ihres Funktionierens festgelegt ist. Um Absolutes adäquat zu denken zu geben, war daher eine neue Sprache zu konzipieren, die den Schein der Begriffe vermeiden könnte. Damit hatte Kafka die Aufgabe seiner Literatur gefunden. Denkbar radikal ist die Methode. Um die Welt ins „Reine, Wahre, Unveränderliche“ (KKAT, S. 534) zu heben, müsse Sprache aus ihren referentiell-grammatischen Beschränkungen, kurz: aus ihren

irdischen Bezüglichkeiten herausgelöst und frei werden. Dazu nutzen Kafkas Texte ein Moment der Negativität,³⁰ das Signifikanz aufzulösen, Semantik zu verunklaren und Bilder und Begriffe zu zerstören sucht. Alle sind nur die wertlose „Hülse“ (KKAN II, S. 29) um jenes „Eine“ oder „Absolute“ (ebd.), das der Mensch zu begreifen hätte: „Das Negative zu tun, ist uns noch auferlegt, das Positive ist uns schon gegeben“ (ebd., S. 119). Doch wie würde eine freie Sprache, die man sich als Begriffe ohne Begriffe oder als Bilder ohne Bilder vorstellen müsste, noch die Fasslichkeit der Aussage sichern? Die drohende Gefahr des Endes aller Literatur bannt der Sprachaphorismus, indem er auf dem „andeutungsweise[n]“ (KKAN, S. 126) Reden vom Unvordenklichen beharrt. Durch die Technik der Andeutung konnte die Auslöschung der Sprache bis an die Grenze der Sprache vorangetrieben werden, ohne auf Verständlichkeit zu verzichten. Denn Andeutungen – zu denen auch Anspielungen und die allegorischen oder parabolischen Techniken indirekter Sinnerschließung gehören – können verstanden werden, insofern sie wie die Sprache Bestandteil der gegenständlich-begrifflichen Welt und also gemäß dem Sprachaphorismus begreifbar sind. Kafkas Texte sind also trotz aller Sprachskepsis nicht undeutbar, und auch das Ende allen Sinns läuten sie nicht ein. Vielmehr kann man sie nach den Regeln der Hermeneutik auslegen.

Weder auf Semantik noch auf Signifikanz verzichten Kafkas Texte also. Freilich: Dem freien Denken ist das Fortbestehen materialer Zeichenqualität ein Ärgernis – ebenso wie alles Empirische. Wer sich im Licht der Freiheit reflektiert, muss daher nicht nur sein Denken, sondern auch die eigene physische Existenz als beschränkt und darum verächtlich erkennen – und begreifen, dass sie „unerträglich“ (KKAD, S. 33) und nicht zu „verteidigen“ (ebd., S. 27) ist. Kafkas bekannter Zürauer Kettenaphorismus berichtet in diesem Sinne, dass der Mensch ein mit einer „Kette“ (KKAN II, S. 127) an Erde und Himmel gefesselter Mischwesen sei, in dem Körper und Geist widerstreiten. Die „Erden-schwere“ (ebd., S. 121) des Physischen halte auf der Erde fest, der Geist hingegen strebe in Richtung des freien Himmels. Unter dem Gesichtspunkt der Freiheit wurde mithin bei „der ersten Fesselung“ (ebd.) – also der Fesselung an die Erde – ein „Fehler“ (ebd., S. 127) gemacht. Er

³⁰ Vgl. dazu Sabine Kienlechner: *Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas. Eine Untersuchung zu seinem Denken anhand einiger später Texte*, Tübingen 1981.

müsste berichtigt werden. Die Erdenkette, die den Aufschwung verhindert, wäre dafür zu durchtrennen. Wer ein „Bürger des Himmels“ (KKAN II, S. 128) und des Freiheitsreichs werden will, hat von der Welt Abschied zu nehmen. Dafür muss der Leib, jener sprichwörtliche „Käfig“ (ebd., S. 117) des Geistes, vernichtet werden. Selbstreflexion führt zu suizidaler Konsequenz, die gegen das Leben spricht und dazu aufruft, sich zu richten. Kafka kannte den Todeswunsch selbst: „Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben“ (ebd., S. 116), heißt es in den ‚Zürauer Aphorismen‘, das Tagebuch berichtet von des Autors eigener „Selbstmordlust“ (KKAT, S. 637) und Messer markieren in den Aufzeichnungen die ultimative Möglichkeit der Selbstvernichtung: „Heute früh zum erstenmal seit langer Zeit wieder die Freude an der Vorstellung eines in meinem Herzen gedrehten Messers“ (ebd., S. 220). Und ein anderer Eintrag lautet:

Immerfort die Vorstellung eines breiten Selchermessers das eiligst und mit mechanischer Regelmäßigkeit von der Seite her in mich hineinfährt und ganz dünne Querschnitte losschneidet, die bei der schnellen Arbeit fast eingerollt davonfliegen (ebd., S. 560).

Den ‚Selcher‘ – einen Schweineschächter – beruft, wer seinen Körper für ein unreines, den Geist beengendes Tier hält, sich seiner zu entledigen sucht und sich das „Schweineschlachten“ (KKAN II, S. 57) herbeiwünscht. Auch Kafkas Erzählungen und Romane berichten in diesem Sinne von Messern und anderen spitzen Stichwaffen oder Instrumenten. Man hat die Texte in diesem Sinne als „Thanatologie“³¹ bezeichnet, und besonders im *Landarzt*-Zyklus ist das Motiv rekurrent. So zeigen etwa das Schwert und das Verb „morden“ (KKAD, S. 251) im *Neuen Advokaten* an, dass die Freiheit des Geistes oder das absolute Ich erst dann verwirklicht wären, wenn man sich des Physischen entledigte. Messer und Mord gibt es auch im *Brudermord*, die Nomaden in *Ein altes Blatt* tragen Schwerter und Pfeile, die Schakale tragen eine Schere herbei und der Landarzt legt schon seine Pinzette bereit. Sie alle erinnern daran, dass Kafka sich wohl gewünscht hätte, durch Schrift zu sterben oder – besser noch – den eigenen Tod herbeizuschreiben. 1917 notierte er in sein Tagebuch:

³¹ Kurz: *Traum-Schrecken* (Anm. 9), S. 36.

daß ich auf dem Sterbebette vorausgesetzt daß die Schmerzen nicht zu grob sind, sehr zufrieden sein werde. Ich vergaß hinzuzufügen und habe es später mit Absicht unterlassen, daß das Beste was ich geschrieben habe, in dieser Fähigkeit zufrieden sterben zu können, seinen Grund hat. An allen diesen guten und stark überzeugenden Stellen handelt es sich immer darum, daß jemand stirbt, daß es ihm sehr schwer wird, daß darin für ihn ein Unrecht und wenigstens eine Härte liegt und daß das für den Leser wenigstens meiner Meinung nach rührend wird. Für mich aber, der ich glaube auf dem Sterbebett zufrieden sein zu können, sind solche Schilderungen im geheimen ein Spiel, ich freue mich ja in dem Sterbenden zu sterben, nütze daher mit Berechnung die auf den Tod gesammelte Aufmerksamkeit des Lesers aus, bin bei viel klarerem Verstande als er, von dem ich annehme, daß er auf dem Sterbebett klagen wird [...] (KKAT, S. 708).

Doch gegen den natürlichen Lebenswillen vermögen solche Abgründigkeiten nichts. Niemand wählt aus bloßer intellektueller Einsicht den Tod: „Die Logik ist zwar unerschütterlich, aber einem Menschen, der leben will, widersteht sie nicht“ (KKAP, S. 149). Also amüsierte Kafka sich darüber, dass auch er wie die meisten seiner Protagonisten lieber weiterlebte, obwohl er von nichts anderem als dem Exitus schrieb: „Immerfort sprichst Du vom Tod und stirbst doch nicht“ (KKAN II, S. 340). Sowenig wie die freie Sprache ist ein freies Leben unter der Bedingung der Endlichkeit möglich. Immerhin literarischen Nutzen konnte Kafka aber aus seinen Überlegungen ziehen. Künftig führte er Erkenntniskritik und Religiöses parallel und berichtete davon, wie die Menschen Absoluten vermeiden und lieber als Hund, Schakal, Affe oder als ein anderes verächtliches Tier weiterleben.

0.3 Das Religionsthema: Tradition und ‚Neues Judentum‘

Nun verfügte Kafka über Form und rhetorische Mittel für sein Anliegen. Doch das Todesthema erwies sich als literarisch nicht sehr ergiebig. Gerade Kafkas frühe Texte brechen nach dem Aufruf zur Freiheit regelmäßig ab oder beschränken sich auf pointierte Paradoxa von wenigen Zeilen. Dem Autor fehlte der Stoff, wo Natürliches banal schien und sich vom absolut freien Geist nichts erzählen ließ. Doch ab 1912 hatte Kafka mit der vitalen Gläubigkeit des Ostjudentums und dem jüdischen

Theater Bekanntschaft gemacht und setzte nun beides gegen des Vaters religiöse Indifferenz, die den assimilierten Haushalt der Familie Kafka dominierte. Der *Brief an den Vater* berichtet, wie der seltene Besuch in der Synagoge leeres Ritual und der Sederabend gar zur „Komödie mit Lachkrämpfen“ (KKAN II, S. 187) geworden war. An Religionen habe er, Kafka, also „keinen ererbten Anteil“ (ebd., S. 98):

Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten“ (ebd.).

Mit dem Argument, einer, der nicht glaube, könne Jenseitiges nicht bedenken, bestreitet man gern, dass es Kafka um Jüdisches zu tun war.³² Doch einer, der keinen ‚ererbten‘ Anteil an der Tradition hat, kann wohl einen anderen haben. „[E]twa zähes Judentum ist noch in mir“ (KKAT, S. 727), notierte Kafka Anfang 1915 in sein Tagebuch – und wusste, welche Anstrengung es ihn kostete. An Milena Jesenska schrieb er:

Wir kennen doch beide ausgiebig charakteristische Exemplare von Westjuden, ich bin, soviel ich weiß, der westjüdischste von ihnen, das bedeutet, übertrieben ausgedrückt, daß mir keine ruhige Sekunde geschenkt ist, nichts ist mir geschenkt, alles muß erworben werden, nicht nur die Gegenwart und Zukunft, auch noch die Vergangenheit, etwas das doch jeder Mensch vielleicht mitbekommen hat, auch das muß erworben werden, das ist vielleicht die schwerste Arbeit, dreht sich die Erde nach rechts – ich weiß nicht, ob sie das tut – müßte ich mich nach links drehen, um die Vergangenheit nachzuholen. Nun habe ich aber zu allen diesen Verpflichtungen nicht die geringste Kraft, ich kann nicht die Welt auf meinen Schultern tragen, ich ertrage dort kaum meinen Winterrock (BrM, S. 294).

Als geschichtslosen Westjuden ohne Vergangenheit und Zukunft in Überlieferung oder Glaubensvolk betrachtete sich Kafka. Also mussten fehlende Kenntnisse nachträglich erworben werden. Wenngleich nie orthodox, war Kafka um die Aneignung der jüdischen Tradition und

³² Frank Möbus etwa meint, nur „in konjunktivischer Form“ lasse sich Religiöses finden (*Sünden-Fälle. Die Geschlechtlichkeit in Erzählungen Franz Kafkas*, Göttingen 1994, S. 151).

Geschichte bemüht. Ab 1912 beschäftigte er sich intensiv mit dem Chassidismus und ging gelegentlich in die Synagoge – „Altneusynagoge gestern“ (KKAT, S. 47), ebenso in die „Pinkassynagoge“ (ebd., S. 48) –, und das Tagebuch dokumentiert mit „Mesusa“ (ebd., S. 67), „Kolnidre“ (ebd., S. 47) oder Mikwe (vgl. ebd., S. 200f) Kenntnisse der Glaubenspraxis. Kafkas Interesse galt Tora, Talmud, Kabbala und Gnosis ebenso wie jüdischen Legenden und Märchen, der *Volkstümlichen Geschichte der Juden* von Heinrich Graetz (vgl. ebd., S. 215) und der Bibel, die er spätestens seit seinem Aufenthalt in Jungborn im Juli 1912 intensiv las (vgl. ebd., S. 1045).³³ Wie fundiert gerade seine Kenntnisse der Esoterik im Einzelnen waren, steht dahin.³⁴ Dass er aber im Folgenden religiöse Sujets in Parabeln, Romanen und Aphorismen reflektierte, ist zweifellos. Denn aus der reichen chassidischen Tradition sowie überhaupt aus der toristisch-biblischen Überlieferung ließen sich lange gesuchte Gegenstände der *fabula* gewinnen, die den Mangel an Stoff kompensieren konnten. Alle Texte ab 1912 erzählen daher auch religiöse Geschichten oder bedienen sich zumindest religiöser Motive. Durch die populäre Reihe *Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart*, von der er nicht weniger als 22 Bände besaß,³⁵ verschaffte Kafka sich, von der Germanistik kaum je bemerkt, noch bis 1916 einen entsprechenden Überblick über die jüdische Geschichte und Schriftauslegung. Und noch zwischen Mai und Juli 1916, also nur wenige Monate vor der Entstehung der *Landarzt*-Texte, studierte er erneut ausgiebig die Bibel. Das Tagebuch verzeichnet Exzerpte aus dem Alten Testament: Adam und Eva, Kain, Jakob, Esau, Isaak und Abraham werden erwähnt (vgl. KKAT, S. 789, 792, 296) und Kafka notierte sich als zentrales Thema das „Wüten Gottes gegen die Menschenfamilie“ (ebd., S. 789). Warum sollte man also auf eine religiöse Textdeutung verzichten?

³³ Vgl. dazu Hartmut Binder: *Kafkas Welt. Eine Lebenschronik in Bildern*, Reinbek bei Hamburg 2008, 357; ebenso Bertram Rohde: *„und blätterte ein wenig in der Bibel“*. *Studien zu Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk*, Würzburg 2002, vgl. ebenso Krings: *Goethe, Flaubert, Kafka* (Anm. 12), S. 312f.

³⁴ Man sollte Kafka daher nicht zum Spezialisten der jüdischen Geheimlehren machen, wie es in den 1980er Jahren gelegentlich geschah. Er wird von der Esoterik gewusst haben, was Allgemeingut war,

³⁵ Vgl. Jürgen Born: *Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis*, Frankfurt/Main 1990, S. 120-127, Nr. 185-206.

Nichts Traditionelles schwebte Kafka freilich vor. Sein „neue[s] Judentum[...]“ (KKAN II, S. 191), das er literarisch ausarbeiten wollte, sollte die alte Überlieferung anders, transzendental reflektiert, vor Augen führen. Aufgefallen war Kafka, dass auch die jüdische Tradition jenes Sprach- und Erkenntnisproblem enthielt, das er im Sprachaphorismus umrissen hatte. Denn auf Ich und Gott traf die Verfügung zu, es dürfe und könne von ihnen weder Bild noch Gleichnis gemacht werden: Sprache sei dem Inkommensurablen niemals adäquat, weil sie nur von Irdischem handle. Das mosaische Gebot entsprach Kants kritischen Erkenntnisvorbehalten. Nun verstößt freilich selbst die Tora gegen das Bilderverbot, wenn sie dem Herrn nach menschlichem Muster Befindlichkeiten – Zorn, Liebe, Enttäuschung – zuspricht. Sprachlich rein sollte deshalb das „neue Judentum“ sein, das Kafka vorschwebte. Alle Bilder wollte er tilgen, das Repräsentationsverbot ernst nehmen. Dabei nutzte er zusätzlich den Begriff der Gerechtigkeit, durch den die Tora Transzendentes ersetzt. Anders als das Christentum ist das Judentum eine strenge Gesetzesreligion, in der eine Vielzahl von Geboten, Vorschriften und Pflichten den Bund Gottes mit seinem Volk reglementiert. Nur unbedingte Gesetzestreue sichert die Nähe Gottes.³⁶ Derlei Zwang zur Rechtfertigung des Handelns vor dem Gesetz des Herrn ließ sich nun – neben dem Bilderverbot – ebenfalls als Analogie zum Freiheitsthema verstehen. Denn auch das Ich zwingt Empirisches unter die Gebote des Geistes und bedenkt alles Tun und Wollen im Hinblick auf absoluten Anspruch. Wie der Gott Israels hält es unbarmherzig Gericht über Verfehlungen, erkennt jede Schuld – und muss erleben, dass die gestellten Ansprüche gemeinhin den Menschen überfordern. Kafkas Figuren sind also zumeist solche, die zur Rechtfertigung vor Gott und Freiheit nur wenig disponiert sind. Sie verfallen einem Gesetz, das sie nicht mehr kennen, oder leben so irreflexiv, dass sie nicht ahnen, was ihnen der Geist zumutet. Man begreift also die Bedeutung von Schuld und Gewissen sowie den *basso ostinato* von Gericht, Anwälten, Kanzleien, Urteil und Strafe sowie Kafkas Verwandlung geistiger und allmächtiger Instanzen in abstrakte Behörden mit aberwitziger Prozessführung.

³⁶ Aus dem Maß an Übertretung resultiert der spezifisch jüdische Begriff der Schuld. Vgl. dazu Karl Erich Grözinger: *Schuld und Sühne bei Kafka im Lichte jüdischer Theologie*, in: *Das Schuldproblem bei Franz Kafka*, hg. von Österreichische Franz Kafka-Gesellschaft, Wien/Köln/Weimar 1995, S. 126-148.

„Schreiben als Form des Gebetes“ (ebd., S. 354), nannte Kafka seinen Versuch der Annäherung an das schlechthin Inkommensurable. Also transponierte er Israel in die Moderne und suchte es in seinem Sinne neu aufzubauen. Israels Erscheinungsformen setzte er einem Prozess negativer Auflösung aus. Die Bilder- und Sprachkritik sollte auf die Summe aller Überlieferung und Praxis angewendet werden. Also achtete Kafka die bild- und begriffslose Inkommensurabilität des Allerhöchsten, die Literatur nur andeuten, nicht erfassen kann, und verdunkelte die judaistische Referenz allen Geschehens. Solch unmimetische Literatur ist nicht leicht verständlich und trug ihrem Autor den Vorwurf der *obscuritas* oder, schlimmer, der Undeutbarkeit ein. Doch Kafka bestreitet nicht die Transzendenz, sondern nur ihre Fassbarkeit in Sprache oder Denken. Zur Andeutung des Bereichs des ‚Außerhalb‘ nutzt er konventionelle Tropik, deren undarstellbare Referenz er freilich dem direkten Ausdruck entzog. Andeutungen und alle Konventionalität jedoch können und müssen erfasst und hermeneutisch gedeutet werden, sofern sie eben wie die Sprache Bestandteil der gegenständlich-begrifflichen Welt sind. Es wäre an der Zeit, dass die Kafka-Forschung dies zur Kenntnis nimmt.

Dann könnte sie leichter den ungeheuren messianischen Anspruch begreifen, dem die Texte entsprechen. Ausgehend von der Zeitdiagnose vom Niedergang der Religionen, erwägt der Autor, die kritischen Fundamente eines neuen religiösen Lebens zu legen:³⁷

Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sondern nur die allgemeine menschliche Schwäche, mit dieser – in dieser Hinsicht ist es eine riesenhafte Kraft – habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen, sondern gewissermaßen zu vertreten das recht habe, kräftig aufgenommen, an dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten. *Ich bin Ende oder Anfang*“ (KKAN II, S. 98, Hervorhebung M.K.).

³⁷ Vgl. dazu Kurz: *Traum-Schrecken* (Anm. 9), S. 56-69.

Der Schriftsteller imaginiert sich als ästhetischer Erlöser, der den „großen welterlösenden Kampf“ (BrM, S. 68)³⁸ siegreich beenden und damit das *eschaton* eines ‚neuen Judentums‘ bringen werde – übrigens die passionsgeschichtliche Analogie des Todesthemas. Den „Hochmut“ (KKAT, S. 849) seiner ästhetisch-heilsgeschichtlichen Verve bemerkte Kafka durchaus. Ende *oder* Anfang sei er, nicht Ende *und* Anfang, heißt es daher in charakteristischer Kontrafaktur der bekannten Stelle aus Offenbarung 21,6 und 22,13. Dem Vater schrieb er jedenfalls sein Aufbegehren gegen Westjudentum und Abfall vom Gesetz ins Stammbuch und widmete ihm den *Landarzt*-Band. Die darin enthaltene Religions- und Kulturkritik sollte eine Anklage der verlorenen Söhne der Judenheit gegen ihre Väter auf den Weg bringen. Denn die „schreckliche[...] innere[...] Lage“ der „jungen Juden“ hänge doch mit dem „Verhältnis [...] zu ihrem Judentum“ (Br, S. 337) zusammen. Von diesem Judentum habe sich die junge Generation längst ebenso entfernt wie von den Vätern, denen die Überlieferung ursprünglich noch vertraut war. Also betreffe der „Vaterkomplex“,

von dem sich mancher geistig nährt, nicht den unschuldigen Vater, sondern das Judentum des Vaters [...]. Weg vom Judentum, meist mit unklarer Zustimmung der Väter (diese Unklarheit war das Empörende), wollten die meisten, die deutsch zu schreiben anfangen, sie wollten es, aber mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration (ebd.).

Religiös, nicht psychoanalytisch, ist das zu lesen. Die Schuld der Väter besteht darin, den schleichenden Abfall der Kinder vom Gesetz toleriert zu haben, kurz: nicht ausreichend glaubensstreng gewesen zu sein. Zwar lasse sich die religiöse Entwurzelung als schriftstellerische Inspiration nutzen. Wie aber wäre der Welt im Zeitalter untergehender Glaubens-treue und Kenntnisse eine literarische Heilsgeschichte zu verfassen? Schon der *Landarzt* beklagt ja, es sei zwar leicht, „Rezepte [zu] schreiben“, aber schwer, „sich mit den Leuten [zu] verständigen“ (KKAD, S. 257). Niemand also, soll das heißen, verstehe Religiöses mehr leicht, und ob ihres Desinteresses hätten die Leute in seiner Gegend bereits

³⁸ Franz Kafka: *Briefe an Milena*, hg. von Jürgen Born und Michael Müller, Frankfurt/Main 1983, S. 294. Im Folgenden zitiert als BrM.

„den alten Glauben verloren“ (ebd., S. 259). Nun sitze der Pfarrer allein „zu Hause und zerzupf[e] die Meßgewänder“ (ebd.). Auch andere Erzählungen berichten vom Verfall der Glaubenspraxis, und kaum tröstlicher kann da gewesen sein, dass Kafka assimilierte Juden gelegentlich als Affen auftreten ließ, die bei ihren westlichen Herren nur deshalb überleben, weil sie sich in Verhalten und Manieren bis zur Selbstaufgabe an sie anpassen. Vor allem aber die transzendente Radikalität des ‚neuen Judentums‘ machte Kafka zu schaffen. Er sorgte sich, eine vollständige Vernichtung der Bilder müsse die Juden ihrer Überlieferung berauben – und das auserwählte Volk damit von Selbstverständnis und Zukunft abschneiden. Das Gottesvolk verlöre sich schließlich in der allgemeinen Menschheit. Also schrieb Kafka Parabeln. Denn eine Parabel, wie Metapher, Allegorie oder Gleichnis eine der Formen uneigentlichen Sprechens, gibt die gemeinte Sachspäre ohne konkreten Gegenstandsbezug zu denken,³⁹ und diese Einklammerung des Faktischen oder Verdunklung der Referenz berücksichtigte sprachkritische und religiöse Bedenken beim Ausgreifen auf Unvordenkliches.

0.4 Parabel und Allegorie

Die religiöse Deutung, die in Kafkas Texten Parabeln und Allegorien bemerkt, hat es freilich in den letzten Jahrzehnten schwer gehabt. Ihr macht das Tabu zu schaffen, mit dem Walter Benjamin sie schon in den 1930er Jahren belegte⁴⁰ und das die moderne Forschung nicht müde wird zu wiederholen. Eine allegorische, theologisierende Auslegung sei deshalb nicht möglich, weil kein Ausleger die „Lehre“⁴¹ besitze, welche Kafkas Texte illustrierten. Also gebe es immer etwas Ungreifbares in

³⁹ Vgl. Renate von Heydebrand: *Parabel*, in: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, hg. von Jan-Dirk Müller, Berlin/New York 2007, 3 Bde., Bd. III, S. 11-15.

⁴⁰ Vgl. Walter Benjamin: *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in: Ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1977, S. 410-438, hier S. 425 (= *Gesammelte Schriften* Bd. II, 2).

⁴¹ Ebd., S. 420.

Kafkas Texten, eine „wolkige Stelle“⁴² in den Parabeln, die folglich nicht auf klar Definiertes zurückgeführt werden könnten. Doch man schüttete das Kind mit dem Bade aus. Man begriff weder Kafkas Parabeln noch seine Sprachkritik, und bis heute bestreitet man Deutbarkeit und Sinn der Texte im Zeitalter des vermeintlichen Endes aller Metaphysik: „Allegorie und Parabel sind nur möglich vor dem Hintergrund einer fest umrissenen Religion, Philosophie oder Weltanschauung. Der Hintergrund der Kafkaschen ‚Parabeln‘ aber ist leer.“⁴³ Also seien Kafkas Texte weder Parabeln noch Allegorien, denn

dieses Allegorische und Parabolische läßt sich nicht mehr systematisch ausdeuten, d.h. es handelt sich überhaupt nicht mehr um Allegorie und Parabel im strengen Sinn. Nur im Durchlauf durch sämtliche Bilder und Aussagen selbst läßt sich der universelle Sinn des Werkes erschließen. Mit anderen Worten: die Bilder und Aussagen Kafkas sind *doch* das ‚Eigentliche‘ selbst, sind gar nicht uneigentliche oder allegorische oder parabolische Gestaltung. Jedes Wort und jedes Bild meint in der Tat sich selbst [...].⁴⁴

Das Ende des „eindeutig bestimmbaren Sinn[es]“⁴⁵ sei gekommen, wo der Text nichts als Schrift sei, und „allem begrifflich Vereinheitlichen und Faßbaren“⁴⁶ weiche Kafka aus, indem er nur die Unabschließbarkeit des Verstehensprozesses ins Werk setze oder nur noch eine „externe[...] Bedeutungswelt“ vor Augen führe, die „mit dem Beginn der Moderne hinfällig geworden“⁴⁷ und daher „im nicht mehr Deutbaren

⁴² Ebd., S. 427. Dann irritiert freilich, dass Benjamin diese ‚wolkige Stelle‘ plötzlich als „Frage der Organisation des Lebens und der Arbeit in der menschlichen Gesellschaft“ (ebd., S. 420) bestimmt. Als generelle inhaltliche Bestimmung kann das nicht gemeint sein. Was hätte ein Text wie *Vor dem Gesetz* mit Arbeit zu tun? Aber auch methodisch gilt, dass etwas entweder nicht zu verstehen oder doch herleitbar sein muss.

⁴³ Wilhelm Emrich: *Franz Kafka*, Frankfurt/Main 1970 [zuerst 1957], S. 77. Vgl. ebenfalls Krings: *Goethe, Flaubert, Kafka* (Anm. 12), S. 301f.

⁴⁴ Emrich: *Franz Kafka* (Anm. 43), S. 78.

⁴⁵ Ebd., S. 77.

⁴⁶ Theo Elm: *Die moderne Parabel. Parabel und Parabolik in Theorie und Geschichte*, München 1982, S. 159.

⁴⁷ Peter-André Alt: *Franz Kafka: Der ewige Sohn. Eine Biographie*, München 2005, S. 372. Alt will eine allegorische Deutung nur zugestehen, sofern sie

angesiedelt“⁴⁸ sei. Man hält also, einigermaßen paradox, das Nicht-Verstehen für Verstehen, den Nicht-Sinn für den Sinn – und vergisst so, dass sich eine Interpretation keineswegs einer „ungesichert-spekulative[n] Sinnkonkretion“⁴⁹ schuldig macht, wenn sie den Text nach dem eigentlich Gemeinten befragt. Kafkas Sprachaphorismus gab zu bedenken, dass Sprache durchaus Referentialität besitze, und der kurze Text *Von den Gleichnissen* forderte zum Verweis auf ein Inkommensurables auf. Der Hintergrund der Kafkaschen Texte ist also nicht ‚leer‘, denn Kafka bestreitet nicht die Existenz eines Unvordenklichen, sondern nur dessen begriffliche Fassbarkeit. Seit je sprechen Dichtung und Religionen von inkommensurablen Wahrheitsgründen, die sich dem Denken ebenso wie der Repräsentierbarkeit entziehen – und Kafka dachte darüber nach, wie seine Texte sich dem nur ‚andeutungsweise‘ gestaltbaren Absoluten annähern könnten. Also konzipierte er sie als – zweifellos spezifisch anverwandelte –⁵⁰ Parabeln und Allegorien, die das Gemeinte nicht explizit zur Sprache bringen und dennoch nach den Regeln der Hermeneutik ausgelegt werden können.⁵¹ Man muss sich die Sache nicht schwerer machen, als sie ist. Kafka schrieb zwar kompliziert, aber viel weniger ‚modern‘, als eine furiose Forschung es gern sähe, die offenbar aus der Modifikation von Gattungen auf das Ende aller Gattungen, aus der Verdunklung von Sinn auf das Ende allen Sinns und aus der Nichterfassbarkeit des Absoluten auf das Ende aller Metaphysik schließt.

den „Abstand zwischen Zeichen und Bedeutung“ (ebd., S. 373) markiert. Gerade das tut aber Kafkas Schreiben doch.

⁴⁸ Ebd., S. 372.

⁴⁹ Ebd., S. 161. Man muss ja nicht gleich in Kurt Weinbergs allzu freie Assoziationen verfallen, sondern kann Kafkas Themen durchaus angeben (vgl. Kurt Weinberg: *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, Bern 1963).

⁵⁰ Zu Kafkas Parabelmodifikationen gehört etwa das Fehlen des Epimythions, das traditionell die Moral der Geschichte enthielt. Man muss und kann es erschließen. Nicht immer muss Literatur sagen, wovon sie handelt.

⁵¹ Die Plausibilität allegorischer Lektüre ist inzwischen bemerkt, die ältere Forschung korrigiert worden. In einer geradezu programmatischen Deutung der *Verwandlung* hat Fernando Bermejo-Rubio die drei Zimmerherren als Allegorien des Gewissens gelesen (*„Diese ernsten Herren...“* (Anm. 13)). Vgl. zu einer ausführlichen allegorischen Lesart des *Verschollenen Krings*: *Goethe, Flaubert, Kafka* (Anm. 12), S. 344-445.

Der Tradition von Parabel und Allegorie sind einige von Kafkas *Landarzt*-Texten schon auf den ersten Blick verpflichtet. *Der neue Advokat* und *Schakale und Araber* enthalten mindestens Elemente der Fabel – also einer Parabel, in der Tiere Protagonisten sind –, und wer gar den *Bericht für eine Akademie* nur als Affengeschichte liest, muss glauben, Kafka sei unter die Zoologen gegangen. Denn alle Kafkatexte beginnen mimetisch, verlassen die realistische Textebene aber alsbald zugunsten einer Metawirklichkeit, die man parabolisch oder allegorisch erfassen muss. Ein Gutteil der Forschung, so scheint es, liest freilich auch dann noch auf der Sachebene weiter, wenn der Text sie längst aufgegeben hat. Dabei vergisst man nicht nur Kafkas ‚negative‘, auf die Aufhebung alles Empirischen gerichtete Poetik oder die Regeln der Parabelexegese, sondern auch, dass das Verfahren der mehreren Sinn-ebenen durchaus beabsichtigt war. In einem Brief an Felice Bauer vom 10. Juni 1913 schrieb Kafka über das *Urteil*: „Die Geschichte steckt voll Abstraktionen, ohne daß sie zugestanden werden“ (KKAB II, S. 205). Hinter der Textebene liegt eine abstrakte Bild- oder Sachsphäre, die über erschließbare Verweise – ein *tertium* – abgeleitet werden kann. Dass sie nicht leicht zu erkennen sein mag, hat auch narratologische Gründe. Zumeist sind die Texte in interner Fokalisierung gehalten. Darin spiegelt sich die Beschränktheit der Protagonisten wider, die Geschehen oder Welt nicht begreifen oder überhaupt nicht wissen, wie ihnen geschieht. So schimpfen im *Landarzt*-Band etwa die Schakale auf Araber und Umstände, anstatt ihre eigene Verächtlichkeit zu bemerken. Und die Handwerker im *Alten Blatt* verstehen ihre Aufgabe sowenig, wie der Landarzt sich erklären kann, auf welche Weise er in die ungemütlichen Eiswüsten geriet. Es hieße freilich nun, solche Ahnungslosigkeit absolut zu setzen, wollte man aus ihr auf die prinzipielle Auflösung aller Bedeutung schließen. Warum soll man nicht weiter sehen können als Kafkas beschränktes Personal, warum nicht angeben können, was den Protagonisten entgeht? Denn völlig „einsinnig“⁵² sind die Texte nicht erzählt, die ja in überdeterminierten Details oder in nullfokalisierten Andeutungen zur Herstellung von Sinn geradezu auffordern.

Die folgenden Einzelanalysen der *Landarzt*-Texte weisen als Gesamtdeutung des Zyklus nach, dass Kafkas Thema von der Freiheit des

⁵² Vgl. zum Begriff Friedrich Beissner: *Der Erzähler Franz Kafka*, Stuttgart 1952, S. 28.

Denkens, der Existenz und der Schrift neben dem Religionsthema die inhaltliche Kontinuität der Erzählungen verbürgt. Die konfessionelle Lesart rückt den Zyklus als Kafkas literarische Reflexion auf den Niedergang alles Jüdischen in der Moderne und auf die Vertagung von Freiheit und ‚reiner‘ Schrift in den Blick, also als pessimistische Religions- und Kultur- bzw. Literaturkritik. Jede Einzelanalyse beinhaltet eine Forschungsdiskussion, die das Dilemma der Kafka-Philologie verdeutlicht und kritisch beleuchtet, bevor es in der Textauslegung nochmals, diesmal praktisch, hinterfragt wird. Zusätzlich zu den vierzehn von Kafka in den Druck gegebenen Texten untersucht die Monographie auch den *Kübelreiter*, der kurz vor der Publikation aus der endgültigen Textliste gestrichen wurde. Auch bei diesem Text lassen sich Kafkas Sujets nachweisen – und die Frage beantworten, warum die Erzählung entfiel. Im Sinne der Lesbarkeit jeder Einzeldeutung wurde jeweils Wert auf eine ausreichend präzise begründete Herleitung der Kafkaschen Themen und ihrer Implikationen gelegt. Sollten dabei gewisse Redundanzen aufgetreten sein, möge man sie als notwendige Übel und als Beleg für die Geschlossenheit des Textuniversums im *Landarzt* verstehen. Frau Telse Sundermann sei für ihre unverzichtbare Hilfe bei Korrektur und Recherche gedankt, Herrn Dr. Andreas Barth für die freundliche Aufnahme ins Programm des Winter-Verlags. Es bleibt nun zu hoffen, dass die Studie ihren Beitrag zum Verständnis der Erzählungen leisten und die Relevanz hermeneutischer Interpretationsarbeit verdeutlichen möge.

Marcel Krings
Heidelberg, im August 2017

1 „Niemand kann nach Indien führen“. Assimilation und Anarchie im *Neuen Advokaten*

I.

Der kaum zwei Druckseiten füllende Text *Der neue Advokat* ist im Januar oder Februar 1917 entstanden und liegt – anders als die meisten Erzählungen des *Landarzt*-Bandes – als Handschrift vor.¹ Im Oktavheft B des Nachlasses lässt sich nachvollziehen, wie aus der Vorstufe die davon unabhängige Geschichte des Dr. Bucephalus wird, der es vom ehemaligen Streitroß Alexanders des Großen immerhin zum Advokaten gebracht hat. Mag das auch manchem als zweifelhafte Karriere erscheinen, für Kafka war es jedenfalls Grund genug, die Erzählung nach einiger Überlegung an die erste Stelle im Zyklus zu rücken.² Diese Entscheidung zu verstehen, hat sich die Forschung alsbald ebenso bemüht wie sie den Text als Einleitung in die Sache des Zyklus auffasste – und darüber spekulierte, um welche Sache es sich handle. Bis heute ist vorgeschlagen worden: Kafka dekonstruiere im *Advokaten* Schrift und Signifikanz, befreie also Zeichen und Literatur vom Zwang einer Bedeutung.³ Oder man befand, es sei dem Autor im Gegenteil um „Grundbe-

¹ Die meisten anderen Texte der Sammlung sind nur in Manuskriptform erhalten. Zitiert wird der Text wie sonst auch nach der von Jürgen Born et. al. herausgegebenen Kritischen Ausgabe. Zur Datierung des Textes vgl. KKAD App., S. 316, der vom 10. Februar 1917 als ungefährem Datum der Niederschrift ausgeht.

² Vgl. zur Textgenese KKAN I, S. 324-327. Zu Druckgeschichte und zunächst geplanten Abfolgevarianten vgl. KKAD App., S. 288-300.

³ Roland Reuß: *Franz Kafka: ‚Der neue Advokat‘*, in: *Franz Kafka: ‚Ein Landarzt‘. Interpretationen*, hg. von Elmar Locher und Isolde Schiffermüller, Bozen 2004, S. 9-20.