

*Steffen Köhler*

*„Unsere Rettung ist der Tod,  
aber nicht dieser.“*

*Kafka  
in eschatologischer Perspektive*

## Inhalt

1. Einleitung
2. Philosophische Ergründung
  - 2.1. Geschichte
    - 2.1.1. Negative Dialektik
    - 2.1.2. Zeit
      - 2.1.2.1. Quantität
        - 2.1.2.1.1. Linearität
        - 2.1.2.1.2. Zyklik
      - 2.1.2.2. Qualität
    - 2.1.3. Erkenntnis
      - 2.1.3.1. Sein
        - 2.1.3.1.1. Sein und Erkenntnis
        - 2.1.3.1.2. Erkenntnismangel des Seins
        - 2.1.3.1.3. Seinsabfall der Erkenntnis
      - 2.1.3.2. Urteil
      - 2.1.3.3. Schein
    - 2.1.4. Freiheit
      - 2.1.4.1. Freiheit vom Sein
      - 2.1.4.2. Freiheit des Daseins
      - 2.1.4.3. Das Ende der Freiheit
    - 2.1.5. Geschichtliche Dialektik
      - 2.1.5.1. Doppelte Negation
      - 2.1.5.2. Das Unzerstörbare
  - 2.2. Existenz
    - 2.2.1. Faktizität
      - 2.2.1.1. Kreativität
      - 2.2.1.2. Entfremdung
        - 2.2.1.2.1. Wort und Ding
        - 2.2.1.2.2. Versinken der Dinge
        - 2.2.1.2.3. Die Bedeutung des Anderen
        - 2.2.1.2.4. Die Rache der Dinge
      - 2.2.2. Gewissen
        - 2.2.2.1. Der Einzelne
          - 2.2.2.1.1. Schuld und Numen
          - 2.2.2.1.2. Quantität und Qualität
          - 2.2.2.1.3. Subjekt und Objekt
        - 2.2.2.2. Der Einzelne und das Ganze
          - 2.2.2.2.1. Individuum und Allgemeinheit
          - 2.2.2.2.2. Rechtfertigung und Gericht
        - 2.2.2.3. Das Ganze
          - 2.2.2.3.1. Identität und Differenz
          - 2.2.2.3.2. Form und Inhalt
      - 2.2.3. Tod
        - 2.2.3.1. Bruch
          - 2.2.3.1.1. Verscheidende Entscheidung
          - 2.2.3.1.2. Verkennende Erkenntnis

- 2.2.3.1.3. Aufbauende Zerstörung
- 2.2.3.1.4. Erlösende Auflösung
- 2.2.3.2. Durchgang
- 2.2.3.2.1. Statik
- 2.2.3.2.2. Prozess
- 2.2.4. Vollzüge
- 2.2.4.1. Verzweiflung
- 2.2.4.1.1. Glaube
- 2.2.4.1.2. Gebet
- 2.2.4.1.2.1. Verbindung
- 2.2.4.1.2.2. Schreiben
- 2.2.4.1.2.3. Objektivierung
- 2.2.4.1.3. Glück
- 2.2.4.1.4. Spaß
- 2.2.4.2. Schweigen
- 2.2.4.3. Unwissen
- 2.2.4.4. Unwirkliche Möglichkeit
- 2.2.5. Existenz
- 2.2.5.1. Person und Neutrum
- 2.2.5.2. Geist und Leben
- 2.3. Theologische Begriffe
- 2.3.1. Himmel und Erde
- 2.3.2. Erbsünde
- 2.3.3. Endgestalten
- 2.3.3.1. Messias
- 2.3.3.2. Christus
- 2.3.3.3. Herr
- 2.3.4. Zwischensumme
- 3. Theologische Bedeutung
- 3.1. „Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser.“
- 3.1.1. Der Tod als Rettung
- 3.1.1.1. Zauberkraft des Negativen
- 3.1.1.2. Seinen Tod sterben
- 3.1.2. Der vernichtende Tod
- 3.1.2.1. Ende aller Entwürfe
- 3.1.2.2. Bittere Zwiesprache
- 3.1.3. Der Tod als Folge der Sünde
- 3.1.3.1. „Nicht der Mensch starb, aber der paradiesische Mensch“
- 3.1.3.2. Frauen und Sexualität
- 3.1.3.3. Unschuldige, sündige Kinder
- 3.1.3.4. „Einerlei“ des „freien Willens“
- 3.1.3.5. „...dass an ihm die Erbsünde begangen wurde.“
- 3.2. Die Tat des Todes
- 3.2.1. Endentscheidung
- 3.2.1.1. Aufhebung durch die Endentscheidung
- 3.2.1.2. Aufhebung der Endentscheidung
- 3.2.1.3. Tod und Sterben

- 3.2.1.4. Trennung von Körper und Geist
- 3.2.1.4.1. Das Platonische
- 3.2.1.4.2. Das Dionysische
- 3.2.2. Grundentscheidung
- 3.2.2.1. Glaube und Verzweiflung
- 3.2.2.2. Offenbarwerden
- 3.2.3. Entscheidung und Gnade
- 3.2.4. Relationalität
- 3.2.4.1. Unvertretbarkeit
- 3.2.4.2. Verbindung
- 3.2.5. Rechtfertigung
- 3.2.5.1. Dasein ohne Rechtfertigung
- 3.2.5.2. Notwendigkeit der Rechtfertigung
- 3.2.5.3. Grenze der Rechtfertigung
- 3.2.5.4. Kains Rechtfertigung
- 3.2.5.4.1. Schutzfunktionen
- 3.2.5.4.1.1. Schmar
- 3.2.5.4.1.2. Schutzmann
- 3.2.5.4.2. Heillose Sündenmodelle
- 3.3. Gericht
- 3.3.1. Standrecht und Endurteil
- 3.3.2. Gericht und Nicht-Gericht
- 3.3.3. Nähe und Ferne
- 3.3.4. Selbstgericht und Überkommnis
- 3.3.4.1. Erwartung und Vollstreckung
- 3.3.4.2. Gerechtigkeit und Richter
- 3.3.5. Ekstasen
- 3.3.5.1. Hören und Sehen
- 3.3.5.1.1. Licht
- 3.3.5.1.2. Musik
- 3.3.5.1.2.1. Synästhesie
- 3.3.5.1.2.2. fascinosum et tremendum
- 3.3.5.1.3. Augenblick
- 3.3.5.1.4. Form und Inhalt
- 3.3.5.2. Innen und Außen
- 3.3.5.2.1. Entrückung
- 3.3.5.2.2. Vertierung
- 4. Ästhetische Eschatologie
- 4.1. Schreiben
- 4.2. Lesen
- 5. Zusammenfassung

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

## 1. Einleitung

Die theologische Deutung von Kafkas Werken gehört mit zu den ersten überhaupt. Der Motor hierfür waren Kafkas Prager Freunde. Bereits Max Brod wies in seinem Nachwort zum Schloss-Roman<sup>1</sup> (1926) auf zwei Dinge nachdrücklich hin: Auf die Gnadenproblematik und die Kierkegaardrezeption Kafkas. Auch Willy Haas<sup>2</sup> sah bereits 1929 in Kafka primär den homo religiosus. Forscher von Rang, etwa Hugo Friedrich<sup>3</sup> schlossen sich an. Neben der psychologischen Deutung<sup>4</sup>, die sich besonders aus den Erkenntnissen Sigmund Freuds speiste, war die Theologie in dem ersten Jahrzehnt der Zugang zu Kafka<sup>5</sup>.

Innerhalb der theologischen Deutung stellte sich die Frage, ob Kafkas jüdische Seite dominiere oder inwiefern Anschluß gefunden werden könne an eine christliche Perspektive. Die von Brod festgestellte Kierkegaardrezeption wies ja, wenn auch indirekt, ins Christentum. Hans Joachim Schoeps<sup>6</sup> machte 1929 als erster den direkten Versuch, Kafka für das Christentum zu erschließen. Fred Höntsch<sup>7</sup> zog 1934 nach. Sein Zugang bleibt allerdings unpräzise und vage, es waren erste intuitive Annäherungen an die Thematik. Leitgedanke war das Ausbleiben des Christlichen bei Kafka: Kafka

---

<sup>1</sup> „Das Schloß“. Nachwort zu ersten Ausgabe (1926), wieder abgedruckt in: Heinz Politzer (Hg.), Franz Kafka, Darmstadt 1980, 39-47.

<sup>2</sup> Willy Haas, Franz Kafkas Glaube, in: Ders., Gestalten. Essays zur Literatur und Gesellschaft, Berlin, Frankfurt, Wien 1962, 208-228.

<sup>3</sup> Hugo Friedrich, Franz Kafka, in: Neue Schweizer Rundschau 23, 1930.

<sup>4</sup> Etwa Hellmuth Kaiser, Franz Kafkas Inferno. Eine psychologische Deutung seiner Strafphantasie, in: Imago 17, 1931, 41-103.

<sup>5</sup> Vgl. Heinz Politzer, Probleme der Kafka-Forschung, in: Politzer (Hg.), Kafka, a.a.O., 214-225.

<sup>6</sup> Hans Joachim Schoeps, Franz Kafka, in: Die christliche Welt, 17.08.1929, 43. Jahrgang Gotha, 761-771.

<sup>7</sup> Fred Höntsch, Gericht und Gnade in der Dichtung Franz Kafkas, in: Hochland, 31. Jahrgang, München 1934, 160-167.

finde keine religiöse Erlösungsperspektive, weil er zu Christus keinen Zugang habe. Dennoch ließen Kafkas geistige Nähe zu Blaise Pascal und Sören Kirkegaard, die sich besonders in seinen „nichtliterarischen“ Reflexionen niederschlug, eine christliche Deutung zu.

Eine erste Opposition gegen Psycho- und Theologisieren bildete Walter Benjamin, der 1934 einen Vorstoß ins soziologische Deutungsmuster vornahm. Eine grundsätzliche Neubewertung erfolgte erst nach 1945, da mit dem Wegfall der Nazidiktatur eine breite Rezeption der vormals verbotenen Bücher einsetzte. Die Unmöglichkeit einer metaphysischen Konturierung – es gibt bei Kafka keinen Gott! – sowie die Einwände gegen eine allegorische Deutung, die im behördlichen Apparat einen Gott zu finden meinten, erzwangen einen Rückzug vom existenziell-religiösen Verständnis in den Bereich des Existenziellen ohne Religion, mithin in die Existenzphilosophie. Die existenzialistische Gestimmtheit der Nachkriegsgeneration, die den Existenzialismus zu vorherrschenden philosophischen Bewegung der 50er und 60er Jahre machte, griff dabei besonders auf Sartre zurück<sup>8</sup>, der wiederum im Einflußbereich Heideggers stand, so dass auch hier Parallelen aufzuweisen waren<sup>9</sup>, zumal sich auch Existenzialisten wie Sartre und Camus in ihren Schriften direkt auf Kafka bezogen<sup>10</sup>.

Bis hierher fällt auf, daß bei der Deutung von Kafkas Werken mehr über die Deuter als über die Deutung zu Tage tritt: Die Situation der Prager Intellektuellen, das Vakuum der Nazidiktatur, die Nachkriegszeit. Martin Walsers Besinnung auf die „Beschreibung

---

<sup>8</sup> Z.B. Heinz Ide, Existenzzerhellung im Werk Kafkas, in: Jahrbuch der Wittheit zu Bremen 1957, 66-104; Walter H. Sokel, Kafka und Sartres Existenzphilosophie, in: Arcardia 5, 1970, 262-277.

<sup>9</sup> Z.B. Max Bense, Die Theorie Kafkas, Köln 1952; Wilhelm Emrich, Franz Kafka. Das Baugesetz seiner Dichtung. Der mündige Mensch jenseits von Nihilismus und Tradition, Wiesbaden 1975.

<sup>10</sup> Albert Camus, Die Hoffnung und das Absurde im Werk Franz Kafkas, in: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1991, 102-112.

einer Form"<sup>11</sup> weist in eine methodische Selbstreinigung der Deutungen von Voreingenommenheiten zeitgeschichtlicher und ideologischer Natur. Walser ging es nicht um ideologische Auffüllungen von vermeintlichen Leerstellen bei Kafka, sondern um eine formale Analyse. Insgesamt tobte zu dieser Zeit bereits eine regelrechte Schlacht um Kafka, in der jedes Lager um eine Vereinnahmung bemühte: Soziologen um Adorno sahen in Kafka einen Propheten des heraufziehenden Faschismus oder einen kleinbürgerlichen „Intellektuellen, der es unterließ, sich mit den revolutionären Strömungen seiner Gesellschaft zu alliieren“<sup>12</sup>. Heinz Politzer schrieb früh gegen diesen Methodenpluralismus an, in dem „Programm-Musik“ witterte: Das zuvor Hineingelegte werde nur herausgelesen, die auf ihr jeweiliges Fach beschränkte Brille (Soziologie, Psychologie, Theologie, Philosophie) sehe letztlich nur sich selber. Politzer plädierte für eine ausschließlich historisch-literarische Deutung<sup>13</sup> - auch eine theologische Deutung sei nur zulässig als eine historisch-theologische<sup>14</sup> -, uneingedenk der Tatsache, dass, wie ich meine, auch hier eine methodische Beschränkung vorgenommen wird: Blind für das Nicht-Historische wird der Historiker letztlich selber ein Opfer seiner begrenzten Sicht. Die theologische Deutung war zu einer neben anderen verkommen, ja zu einer Unterabteilung des historischen Denkens. Dasselbe gilt für die Philosophie.

Der Sachgrund dieses Faktums liegt in dem Missverständnis von Tatsachen- und prinzipiellem Denken. Das Tatsachendenken leitet ein Faktum von einem anderen her, etwa einen Text von einer historischen (biographischen, psychologischen, soziologischen, biologischen) Konstellation ab. Es geht davon aus, dass ein

---

<sup>11</sup> Frankfurt am Main 1992.

<sup>12</sup> Kafka-Handbuch Band 2, hgg. v. Hartmut Binder, Stuttgart 1979, 453.

<sup>13</sup> Politzer, a.a.O., 224f.

Faktum ein anderes bedingt, so dass eine Kette bzw. ein Teppich entsteht. Problematisch wird dies jedoch, wenn erstens Texte nicht *Tatsachen*, sondern *prinzipielle* Sachverhalte zur Sprache bringen, zweitens wenn Texte selber mehr sind als Tatsachen, d.h. wenn sie als Kunstform über das Tatsächliche hinausweisen. Mit anderen Worten: Wird die *Selbsttranszendenz* des Textes außer Acht gelassen, dann wird über Kafka nie mehr zu sagen sein, als dass er in Prag lebte (dieses Prag wird dann zu erforschen sein, sofern das heute noch möglich ist) und Jude war, wobei dieses Judentum zu spezifizieren ist. Warum nichtjüdische Nichtprager oder Menschen ohne Interesse an Prag und Judentum leidenschaftlich Kafkatexte lesen, müsste nach der Politzerschen Logik folgendermaßen beantwortet werden: Weil sie ihre eigene Situation *hineinprojizieren*. Und genau diese Unterstellung eines hermeneutischen Zirkels ist unsachlich und typisch für die Perspektive des Historismus. Für eine Verstehbarkeit von *literarischem* Text überhaupt bedarf es nämlich (unter *ästhetischem* Blickwinkel) keiner historischen Kenntnisse, da das Primäre des *geistigen* Nachvollziehens vor dem rationalen Interpretieren - hierunter fällt *auch* das *Sehen des Schönen* - direkten Zugang *ohne Denken* besitzt<sup>15</sup>. In *existenzieller* Lektüre kommt das Historisieren ebenfalls zu spät: Hier rangiert das *persönliche* Angesprochensein mit dem sich anschließenden *denkenden Ergründen*, warum der Leser angesprochen sein kann. Und das ist der entscheidende Punkt, nämlich der der

---

<sup>14</sup> Ebd., 219.

<sup>15</sup> Wer behauptet, eine philosophische Deutung sei ein „außerästhetisches“ Kriterium (Peter Cersowsky, „Mein ganzes Wesen ist auf Literatur gerichtet“. Kafka im Kontext der literarischen Dekadenz, Würzburg 1983, 7), um dann einen „Ausweg aus methodischen Sackgassen“ in einer „literarhistorischen“ Deutung zu suchen, hat nicht genug berücksichtigt, dass die Ästhetik selbst philosophisch ist bzw. philosophisch reflektiert wird, dass die Philosophie Schönheit denkend zu ergründen sucht. Die Entscheidung, literarhistorisch vorzugehen, ist, bewusst oder



*anthropologischen Konstante*<sup>16</sup>. Die existenziellen Erfahrungen, die Kafkas Schaffen zugrunde liegen, berühren die des Lesers (heute). Sie freizulegen ist *philosophische* Aufgabe. Dabei geht es *nicht* um *Herantragen* der Philosophie an den Text, sondern um philosophisches Fragen, welche Erfahrung einer Aussage zugrunde liegen muss, dass sie so ist wie sie ist, und wie sie näherhin einzuordnen ist. Anders formuliert: Der Historiker kann feststellen, dass es Erfahrungen gibt (besser gesagt: gab, damals in Prag), der Philosoph ergründet ihren Stellenwert im Gesamtvollzug des Menschseins und fragt, *warum* sie ist, sein kann.

Das *Grundsätzliche* der Debatte um Kafka - es geht bei den Zugängen um Prinzipielles und nicht darum, welche Disziplin ein Interpret aus *persönlicher Neigung* befürwortet oder ablehnt - das Grundsätzliche in der Debatte um Kafka, nämlich die Grundfragen des Interpretierens und der Text(be)deutung, ist *methodologisch* nie in aller Schärfe gestellt worden. Auch herausragende Arbeiten, wie etwa die von Max Bense, greifen *intuitiv* philosophisch zu, ohne den Stellenwert der Philosophie überhaupt zu thematisieren. Ist sie „Weltwissenschaft“ (Rudolph Berlinger), d.h. schafft sie den Überstieg vom *Faktum* zum *Prinzip*, dann kommen andere Wissenschaften immer „zu spät“, d.h. die philosophische Interpretation hat einen *ontologisch uneinholbaren Vorsprung*. Über die philosophische Reflexion von Kafkas Schaffen und einer Deutung seines *Denkens in Bildern* hinaus ist der (in Aphorismen) *reflektierende Kafka* mit einzubeziehen<sup>17</sup>.

---

nicht, philosophischer Natur.

<sup>16</sup> Ivan Sviták (Kafka - ein Philosoph, in: Politzer, a.a.O., 378-405) hierzu: „Diese wesentliche Sicht seines gedanklichen Vermächtnisses enthüllt uns nämlich nicht nur die besonderen historischen Seiten des Lebens der Menschen im 20. Jahrhundert, sondern kämpft sich zu den allgemeinen menschlichen Grundlagen der Existenz des Menschen durch.“ (Ebd., 378.)

<sup>17</sup> Ingeborg C. Henel (Kafka als Denker, in: Franz Kafka. Themen und Probleme, hg.v. Claude David, Göttingen 1980, 48-65, hier:

Was das für eine verantwortliche Theologie bedeutet liegt auf der Hand: Indem sie nicht positivistisch historische Zipperlein abklappert, sondern sich immer *bezogen* weiß auf die Notwendigkeit eines begründenden Denkens (das freilich durch die Axiome einer übernatürlichen Offenbarung auf einer anderen Ebene stattfindet), sticht sie zwischen den Faktenwissenschaften hervor, geht Hand in Hand mit der Philosophie, ohne die Unterschiede beider voneinander aufzuheben. Eine solchermaßen theologische Deutung von Kafkas Werken sucht nicht nur theologische Motive in den Texten; sie sucht sie *auch* und wird sogar fündig. Sie identifiziert nicht die Schlossbehörde oder das Gericht mit einem Gott, aber sie sieht *gelegentliche* Parallelen aufblitzen. Ihr Hauptanliegen ist es, die (in einem ersten Teil) erarbeitete *Darstellung* einer philosophischen Kontur Kafkas thematisch zu befragen auf *Anknüpfungsmöglichkeiten* theologischer Besinnung, um so die bei Kafka nicht zu sich selbst gekommene Erfahrung der Existenz zu bergen. Dabei wird nicht dialektisch das Noch-nicht Kafkas in seiner Mangelhaftigkeit umgedeutet in ein Doch-schon<sup>18</sup>, wengleich der Grund der Möglichkeit von jenem ein Vorgreifen zu diesem enthält. Kafka war kein Theologe, aber seine Existenzenerfahrung kann (nach philosophischer Reflexion)

---

50): „Daß man Kafka die Denkfähigkeit abgesprochen hat, liegt jedoch nicht nur daran, daß er seine Gedanken in Bilder kleidete, sondern auch daran, daß sie, wenn er sie als abstrakte Betrachtungen brachte, so ungewöhnlich und paradox erschienen, daß man ihnen keine Gültigkeit als denkerische Leistungen zugestehen wollte.(...) Kafkas Denken ist keineswegs ohne inneren Zusammenhang, es hat allerdings seine eigene Form.“

<sup>18</sup> Was *ontologisch* einsichtig ist, nämlich der „existentielle Vorgriff“ (Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 46) auf ein *seinsmäßiges* Woraufhin, ist für die Kafkaphilologie schlichtweg Aufdringlichkeit und Vereinnahmung, da hier *ontisch*, d.h. an der reinen Tatsächlichkeit orientiert, argumentiert wird. Das Vorgehen Verweyens bei seiner Deutung von Kafkas „Kaiserlichen Botschaft“ ist dennoch methodisch sauber, da ihn der ontologische *Grund* des existentiellen *Fragenkönnens* interessiert und er Kafka

theologisch befragt werden. Dass da „responsorisch“ (Ganoczy) geantwortet wird auf stumm gestellte, „unthematische“ (Rahner) Fragen, liegt in der Natur der Sache.

*Darüberhinaus* werden die *Tatsachenforscher* und *Faktenreiter* mit Fragen zu konfrontieren sein, wie etwa: Wieso (auf der Tatsachenebene gefragt) wurde von Kafka das theologische Deuten abgezogen, obwohl sich bei einer *direkten* Lektüre etwa des Prozess-Romans ein Waten in christlichen Motiven einstellt? Die *zentrale* Passage spielt in einem katholischen<sup>19</sup> Dom (wie auch die Erzählung „Gespräch mit dem Beter“<sup>20</sup> „in einer Kirche“ beginnt), in dem ein katholischer Gefängniskaplan dem Protagonisten eine Parabel vorträgt, nachdem sich dieser die Grablegung Christi betrachtete, so dass eine parallele Lektüre von Grablegung und Türhüterparabel schon aus kompositorischen Gründen nahegelegt scheint, zudem noch Einzelbeobachtungen das Bild verstärken? Wie kann es sein, dass Kafka neutestamentliche *Topoi* übernimmt und abwandelt (z.B. die Variation des „verlorenen Sohnes“, oder die neutestamentlich-apokalyptischen Anleihen aus dem „Verschollenen“), und zugleich eine „Programm-Musik“, d.h. eine Eis-Egese, unterstellt wird? Wie kann es ferner sein, dass Kafka ca. 140 Seiten (in der Pasley-Edition) über Sündenfall, Erbsünde und damit zusammenhängende Themen verhandelt, und Theologisieren als Vereinnahmung gebranntmarkt wird?<sup>21</sup> Es scheint, die

---

keine tatsächlichen existentiellen *Antworten* unterstellt.

<sup>19</sup> Wenn Michel Reffet eine Studie vornimmt über „Die Rezeption Kafkas in der katholischen Literaturkritik“ (in: *Das Phänomen Franz Kafka*, hgg. v. Wolfgang Kraus und Norbert Winkler, Prag 1995, 107-125), hat dies hierin zumindest einen legitimen Anlass.

<sup>20</sup> D 384.

<sup>21</sup> Georg Guntermann sieht in der Tatsache, daß nicht alle Aphorismen Kafkas explizit theologischer Natur sind und „keineswegs durchgängig seine Tagebücher“ bestimmen (*Das Fremdwerden der Dinge beim Schreiben. Kafkas Tagebücher als literarische Physiognomie des Autors*, Tübingen 1991, 277), einen Hinweis darauf, dass Kafka nicht theologisch gedeutet werden dürfte. Dass die Tagebücher wichtiger seien als das ästhetische

Tatsachenforscher sind nicht Herren im eigenen Haus, oder zumindest übertönt deren eigene Programm-Musik die Stimme Kafkas. Oder fasst man etwa die *Grablegung Christi* (P 281) und die Parabel *Vor dem Gesetz* (P 292f) als Referenztexte (zumal sie kurz aufeinander folgen), die in Spannung zueinander stehen, wie es Rudolf Kreis<sup>22</sup> vornimmt, haben wir im *textlichen Zentrum* von Kafkas Schaffen die *thematische* Konfrontation von christlichem Person- und jüdischem Gesetzdenken. Hartmut Binders Vorwurf, es gebe „keine Hinweise dafür, daß er (Kafka) zur Zeit, als der Roman (sc. „Der Prozess“) entstand, auch nur die primitivsten Hauptbegriffe christlicher Lebensweise gekannt, geschweige denn psychisch realisiert hätte“<sup>23</sup>, ist angesichts der faktischen Befunde der Texte völlig unhaltbar: Das gesamte Kapitel „Im Dom“ zeugt von Vertrautheit mit katholischer Liturgie.

Auf der Tatsachenebene ist über die jüdischen Einflüsse und Parallelen viel gearbeitet worden, so dass ein gut ausgeleuchtetes Forschungsfeld vor Augen liegt. Dieser Strang ist bis heute lebendig.<sup>24</sup>

Das spezifische Profil dieser Arbeit besteht nicht im *Zusammentragen* des Forschungsmaterials. Auch sollen nicht christliche und jüdische Einflüsse gegeneinander ausgespielt werden, um Kafka in die eine oder andere Ecke zu ziehen. Es wird nach einer *phänomenologischen* Beschreibung dessen, was in Kafkas

---

Werk und gegen diese ausgespielt werden müssten, scheint eine gewagte These.

<sup>22</sup> Kafkas „Proceß“. Das große Gleichnis vom abendländisch „verurteilten“ Juden. *Heine - Nietzsche - Kafka*, Würzburg 1996, 41f.

<sup>23</sup> Hartmut Binder, *Kafka-Kommentar zu den Romanen, Rezensionen, Aphorismen und zum Brief an den Vater*, 2.Auflage, Darmstadt 1982, 185.

<sup>24</sup> Aus der Fülle der Forschungsergebnisse werden einige *neuere* genannt, wie etwa: Franz Kafka und das Judentum, hgg. v. Karl Erich Grözinger, Stéphane Mosès und Hans Dieter Zimmermann, Frankfurt am Main 1987; Ritchie Robertson, *Kafka. Judentum* Gesellschaft Literatur, Stuttgart 1988; Giuliano Baioni, *Kafka -*

Werk vorkommt, eine *philosophische Besinnung* einsetzen. Kafka hat nämlich eine innere Systematik, an die es sich anzunähern gilt. Der These Frank Schirrmachers ist zuzustimmen, dass einer vermeintlichen *geistigen* „Unverstehbarkeit“ entgegenzutreten ist, vielmehr werden bei Kafka „metaphysische“ „Glaubens- und Denkmodelle“<sup>25</sup> durchgespielt. Diese sind mit den Texten zu konfrontieren, ohne dass sie in Kafkas Biographie nachweisbar sein müssen. *Das Hauptmissverständnis der Kafkaforschung liegt in jenem Biographismus begründet, der meint, alles Nicht-Biographische aus der Deutung eliminieren zu müssen.* Wenn Kafka platonische oder hegelianische Denkmodelle verwendet, dann ist nicht die primäre Fragestellung, wann Kafka Hegel studierte, sondern welche *anthropologische* Bedeutung sie haben. Dass gute Theologie philosophischem Denken standhalten muss, ohne in diesem Aufzugehen, ist der *Grund*, dass über Kafkas theologisch gesprochen werden kann, *Anlass* ist Kafkas Zitation theologischer Motive.

Ziel vorliegender Schrift ist der Aufweis einer *inneren Systematik* Kafkas *entlang* des Todesproblems<sup>26</sup>, das sein Gesamtwerk gleichsam als ein verborgener Unterton durchzieht. Sie

---

Literatur und Judentum, Stuttgart, Weimar 1994.

<sup>25</sup> Vorwort, in: Frank Schirrmacher (Hg.), Verteidigung der Schrift. Kafkas „Prozeß“, Frankfurt am Main 1997, 7-9, hier: 7.

<sup>26</sup> Josef Hermann Mense, der gearbeitet hat über „Die Bedeutung des Todes im Werk Kafkas“ (Frankfurt am Main, Bern, Las Vegas 1978), ist nicht ansatzweise zu der Freilegung einer Systematik vorgedrungen und erklärt: „Wir werden hier in den Grenzbereich des Weltanschaulichen geführt, ohne daß sich von den Texten her etwas klären ließe.“ (Ebd., 113.) Er beschränkt sich daher auf ein *Ansameln* einzelner Deutungsversuche, die er nicht einmal im Zusammenhang zu denken vermag. So stellt er im einen Fall fest, der Tod habe den „Charakter einer Erlösung“ (ebd., 44), um für eine andere Passage in Anspruch zu nehmen, es gebe hier keine Erlösung (ebd., 48) – wie sich beide zueinander verhalten, wird nicht thematisiert. Das Anliegen seiner Arbeit, die Frage nach der *Bedeutung* des Todes, holt Mense in keiner Weise ein.

hat theologische Relevanz. Sie kann für sich in Anspruch nehmen, nicht das Dies und Das ontischer Befindlichkeit detektivisch hervorzuheben, sondern mündet mit dem Überstieg zur ontologischen Fragestellung in das systematische Problem schlechthin, das im Zentrum von Kafkas Schrifttum steht, nämlich das der *negativen Dialektik*<sup>27</sup>. Von hier aus können in einem zweiten Schritt diejenigen Deutungsversuche unternommen werden, die die Kafkaforschung des vergangenen letzten halben Jahrhunderts leistete, die aber nicht das eigentliche Thema dieser Arbeit bilden; Gemeint ist die *Entfaltung* der Dialektik im Bereich des Ontischen, namentlich in psychologischer, soziologischer, biographischer, historischer und politischer usw. Hinsicht. Diese verdeutlicht die ontologische Systematik in ihrer ontisch-eindimensionalen Abbildhaftigkeit, ohne jedoch die Frage auf die Ganzheit des Daseins gerichtet zu haben. Dabei werden Verhältnisse zurechtgerückt: Die biographische Historizität der Texte wird dabei als *Bedingungsgefüge* anerkannt, die Stoßrichtung bleibt systematischer Natur.

Der Frageaspekt ist eschatologisch. Er ist in zweifacher Hinsicht zentral: Erstens ist die Eschatologie als Traktat mit den anderen Traktaten der Theologie zutiefst verbunden, in der Eschatologie ist die ganze Theologie (mehr oder weniger) enthalten<sup>28</sup>. Zweitens ist *tatsächlich* der Tod (und seine Konsequenzen) bei Kafka ein, wenn nicht *das* Thema. Eine eschatologische Inblicknahme Kafkas<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> In der Forschung ist des Öfteren die Rede vom „Paradox“, Gerhard Neumann hat die Formel „Gleitendes Paradox“ geprägt (Umkehrung und Ablenkung: Franz Kafkas „Gleitendes Paradox“, in: Deutsche Vierteljahrsschrift, Sonderheft 1968, 702-744). Er meint damit die Negation eines Gesagten bzw. Gesetzten, die den Sachverhalt nicht auf eine positive (synthetische) Ebene führt, sondern im Widerspruch verharren lässt: Es ist der Sachort einer negativen Dialektik.

<sup>28</sup> Vgl. Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik, 2.Auflage, Freiburg, Basel, Wien 1996, 516f.

<sup>29</sup> Henel hat ein „eschatologisches Anliegen“ (a.a.O., 60) Kafkas veranschlagt, ohne es allerdings im einzelnen auszuarbeiten.

als von ihm ausgehend wird nicht den ganzen Traktat erschöpfend behandeln können, sondern ihn auf Kafka focusieren. Einige „traditionelle“ „eschata“ (Gericht, Richter) werden ebenso einzubeziehen sein wie die Entscheidungsthematik, wie sie in der anthropologischen Wende des 20. Jahrhunderts (bes. durch Karl Rahner) herausgestellt wurden<sup>30</sup>. Wenn auch keine erschöpfende Darstellung der Eschatologie vorgenommen wird, so doch ein eschatologischer Aufriss, die Rekonstruktion der inneren Logik von Kafkas Tod-Denkens (bes. in den Tagebüchern und Aphorismen) und Tod-Thematisierens (bes. in seinem poetischen Werk). Da Kafka einen übersteigerten Begriff des Einzelnen hat, wird sich naturgemäß das Vorhaben auf die *individuelle Eschatologie* richten und somit ein ganzer Block des Traktates - der Gemeinschaftsaspekt - herausbrechen. Um Kafka nicht zu vereinnahmen, ist die *kollektive Eschatologie* auf ein Minimum zu reduzieren, so wird kontrastierend angedeutet, was Kafka nicht leistet, nicht leisten kann, nicht leisten will. Als systematische Eschatologie schließt sie sich an die philosophische Dialektik an, so dass sich eine gewisse Nähe zur dialektischen Eschatologie, etwa der eines Karl Barth ergibt.

## 2. Philosophische Darstellung

### 2.1. Geschichte

#### 2.1.1. Negative Dialektik

Der Grund negativer Dialektik ist die Positivität Sein. Ihre Absolutheit entbehrt jeder Bezogenheit, sowohl auf sich selbst als auch auf eine andere Positivität hin. Diesen Mangel zeigt Kafka an der Erkenntnislosigkeit und Unerkennbarkeit des Seins auf (vgl. den Abschnitt „Erkenntnislosigkeit des Seins“). Aber

---

<sup>30</sup> Vgl. Medard Kehl, *Eschatologie*, 2.Auflage Würzburg 1986, 17f.

gerade in dieser Hinsicht hat diese Absolutheit, d.h. Losgelöstheit, den Charakter des Beziehungs- und Bezogenheitslosen, mithin des Mangelhaften, des Noch-nicht-zu-sich-selbst-Gekommenen. Dieses Ungenügen des so als defizitär ausgewiesenen „Absoluten“ setzt den Prozess der Selbstwerdung in Gang. Die „Positivität“ extrapoliert ihr Gegenstück, ein schlechterdings Anderes, das in seiner Andersheit die Einsheit der Positivität gänzlich negiert und infolgedessen als eine der Positivität gegenüberstehende Negativität aufscheint. In der Erkenntnis, die Kafka dem Bereich des Seienden zurechnet, sieht er die Opposition zum Sein, so dass ein Dualismus von Sein und Erkennen auszumachen ist (vgl. den Abschnitt „Sein und Erkenntnis“). Dadurch wird uranfänglich jene Differenz gesetzt, die der Einsheit des Absoluten selbst als differenzloser, absoluter Selbstidentität fehlt. Die absolute Einsheit (Sein) gebiert die von ihr „absolut“ differente Erkenntnis, die Positivität das schlechthin Andere, das sie völlig negiert. Problematisch ist dies in zweifacher Hinsicht. Erstens bleibt unklar, worin Differenz gründet, ist doch die Positivität als Ausgangspunkt differenzlos mit sich identisch und somit gar nicht imstande, Differenz zu setzen. Zweitens kann diese Differenz nicht absolut gefasst werden, da doch der Selbstwerdungsprozess der Positivität als minimales Einheitskriterium eine absolute Differenz kategorisch ausschließt. Der Prozess selbst ist nämlich das Band der Einheit, das eine gänzliche Verschiedenheit ausschließt.

Die Überwindung von Position (Sein) und Negation (Erkenntnis) sucht Kafka in der doppelten Negation, die die Negativität der Dialektik ans Licht bringt.<sup>31</sup> Verneinte sich die Positivität im

---

<sup>31</sup> Michael Schreiber kann daher für Kafka geltend machen, dass dieser von der „Position“ über die „Negation“ ins „Paradoxon“ kommt („Ihr sollt euch kein Bild...“ Untersuchungen zur Denkform einer negativen Theologie im Werk Kafkas, Frankfurt am Main,



Setzen der Negation selbst, um sich durch das Gegenteil ihrer selbst scheinbar zu bereichern, so gewinnt sie aus der Negationsbewegung keine neue Positivität, etwa diejenige ihrer eigenen Selbstwerdung (vollendetes Sein), sondern verneint diese Negativität in der vermeintlichen schlechthinnigen Andersheit des Andern so sehr, daß ihr Grundakt der Verneinung als Negation der Negativität, d.h. der doppelten Verneinung, als Ergebnis dieses Prozesses hervortritt. Das Nichtfunktionieren des Umschlagens ins Positive bestätigt Kafka: An „dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil.“ (N II 98)

Das Ganze kann auf die Kurzformel These-Antithese-Synthese<sup>32</sup> gebracht werden: Die in sich undifferenzierte Einsheit der Positivität (These) setzt die Negativität (Antithese), um sich auszudifferenzieren und hierin Gestalt zu gewinnen. Da die Differenz als absolut gesetzt wird, bedürfte es eigentlich einer Aufhebung, einer Negation der Negativität, um die klaffende Wunde der absoluten Differenz zu heilen. Doch bei Kafka kommt eine eigentliche Synthese wegen der Unvereinbarkeit der Gegensätze nicht zustande, er hat „keinen Anteil“ an ihr.

Es muss nochmals die Frage gestellt werden, kraft welchen Vermögens die „tote Einsheit“ (Hegel) eine Differenz setzen kann bzw. ob die Einsheit nicht immer schon eine, wie auch immer geartete Differenz in sich bergen muss, um einen Gegenüber, einen von ihr differenten Andern zeugen zu können. Ansonsten fiele der gesetzte „Andere“, die Negativität, immer schon auf jene Einsheit

---

Bern, New York 1986, 263).

<sup>32</sup> Werner Kraft hat das Verhältnis von „Kafka und Hegel“ (in: Neue Deutsche Hefte, 150, 1976, 252-270) untersucht. Cecil A.M. Noble erklärt: „...wenn Kafka aber das Argumentationsmodell der Hegelschen Religionsphilosophie ohne wesentliche Änderungen übernommen haben sollte, dann müßte die Antwort lauten: das Negative sei uns von der Welt auferlegt, das Positive von Gott gegeben.“ (Dichter und Religion. Thomas Mann - Kafka - T.S.Eliot, Bern, Frankfurt am Main, New York, Paris 1987, 66.)

zurück, bevor er im Grunde als solcher bezeichnet werden kann. Der Prozess kehrt somit immer wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück, ohne im eigentlichen Sinne prozessual voranzuschreiten. Er wird im „kleinen Kreis“ (P 217) gedreht. Kennzeichnet die doppelte Negation doch nur das Unvermögen einer diffenzlos-diffusen Positivität, einen wahrhaften Setzungs- oder Schöpfungsakt zu vollbringen. Der dialektische Prozess entpuppt sich vielmehr als ontologischer Leerlauf, der immer wieder auf den Ausgangspunkt zurückfällt. Die Zusammenkunft von These und Antithese in der Synthese offenbart so die wesenhafte Identität der Nichtthese mit der These, die die zirkuläre Struktur des dialektischen Prozesses begründet: Synthese ist ursprüngliche These. Die letztliche Identität von These, Antithese und Synthese<sup>33</sup> gründet in der Differenzlosigkeit der thetischen Positivität, die auch durch den dialektischen Prozess nicht überwunden werden kann. Dass diese „nicht bis zur Synthese vorstoßende, abgehackte“<sup>34</sup>, „bloß rotierende Dialektik“<sup>35</sup> theologisch bedeutsam ist, belegen zum Einen Kafkas Verwendung theologischer Begriffe und Zusammenhänge, wie im Teil „Theologische Titel“ zu sehen sein wird. Zum Andern drängt die Sache selbst - Begründung der Welt durch ein Prinzip, Nichtung der Welt an ihrem Ende - in die Traktate Eschatologie, Schöpfungs- und Gotteslehre.

---

<sup>33</sup> Beda Allemann spricht daher von einem Stillstand in der Geschichtskonzeption Kafkas, „daß von einer Entwicklung im üblichen Sinn gar nicht die Rede sein kann.“ (Zeit und Geschichte im Werk Franz Kafkas, Göttingen 1998, 16.)

<sup>34</sup> Bense, a.a.O., 73.

<sup>35</sup> Walser, a.a.O., 84.

## 2.1.2. Zeit

### 2.1.2.1. Quantität

#### 2.1.2.1.1. Linearität

Eine zeitliche Entfaltung der zirkulären Struktur der Dialektik auf einer quantifizierenden, linearen Zeitachse teilt das Muster These-Antithese-Synthese in Zeitetappen ein. Aus der Zweigliedrigkeit wird unter zeitlicher Rücksicht eine triadische Struktur, deren dritter Teil dem ersten entspricht. Ausgangspunkt der zeitlichen Gliederung in der triadischen Geschichtsentfaltung bildet ein Zeitquantum, dem sich als Antithese ein darauffolgendes, ihm entgegengesetztes anschließt.

Kafkas quantifizierender, linearer Zeitbegriff ist durch und durch triadisch.<sup>36</sup> In den zentralen Prosastücken dominiert ein zeitliches Mittelstück, von dem aus wehmütig-zurückschauend die Vorzeit beweint oder hoffnungsvoll-vorausblickend die Nachzeit ersehnt wird.

In der „Verwandlung“ erinnert sich der unter der momentanen Situation leidende, käfergewordene Mensch Gregor Samsa der „schönen“, „alten Zeiten“ (D 152f), als er in Menschengestalt und familiärer Eintracht mit seinen Eltern lebte. Der Tod des Käfers Gregor als Aufhebung bzw. Negation seines negativen Käferdaseins stellt diese familiäre Einheit wieder her. Triadisch gesehen liegt die erste Zeitzäsur in der Negation des familiären „Urstandes“ durch die Käferwerdung, mit der die Erzählung einsetzt, die zweite fällt mit dem Tod Gregor Samsas zusammen, wodurch die Familienharmonie neu begründet wird. Das Zwischenstück, Gregors Käferdasein, wird als negativ empfunden,

---

<sup>36</sup> Evelyn W. Asher stellt parallel zur zeitlichen Triadik auch eine räumliche fest und belegt sie mit der Erzählung „Das Urteil“, deren „hervorstechendstes Merkmal“ „die triadische Struktur“ ist. (Urteil ohne Richter, Psychische Integration oder Charakterentfaltung im Werke Franz Kafkas, New York, Berne, Frankfurt on the Main, Nancy 1984, 33.)

die Erfahrungen, die mit ihm erfolgten, werden als ausschließlich negative übergangen und bilden kein Moment am Selbstvollzug der Familie. Stattdessen wird die paradiesische Dreierkonstellation Vater-Mutter-Kind restituiert.

„In der Stafkolonie“ verhält es sich mit der Zeit völlig analog: „Wie war die Exekution anders in früherer Zeit!“ (D 225), beklagt sich hier der Offizier. Unter dem „alten“ (D 224), „früheren Kommandanten“ (D 210) herrschte ein von der erzählten Jetzt-Zeit verschiedenes Regiment. Eine Aufhebung des momentanen Zustandes wird erst gleichsam „eschatologisch“ in Aussicht gestellt, denn „nach einer bestimmten Anzahl von Jahren“ (D 247) wird, so „eine Prophezeiung“, die „Wiedereroberung der Kolonie“ stattfinden und mit ihr die zukünftige Restitution der „alten Zeit“ (ebd.).

Auch „Ein Hungerkünstler“ sehnt sich nach „früher“ (D 333), denn damals waren „andere Zeiten“ (D 334). In ihnen herrschte Einheit mit dem Publikum. Diese wurde „in den letzten Jahrzehnten“ (D 333) aufgehoben. Erst der Tod des Hungerkünstlers als Aufhebung dieser Negativität und die Attraktion des „jungen Panthers“ (D 349) setzen eine neue Einheit mit dem Publikum, die nach dem Todeszeitpunkt einsetzt: „Aber sie (=das Publikum) überwandten sich, umdrängten den Käfig und wollten sich gar nicht fortrühren.“ (ebd.) Wie in der „Verwandlung“ preist Kafka am Ende der Novelle (im Abschnitt der Nachzeit) das reine, unbekümmert-vitale, jugendliche Dasein: Der Panther sinnbildlich die blanke „Freude am Leben“ (D 349), während Gregors Schwester „als erste sich erhob“ und „wie eine Bestätigung“ „ihren jungen Körper dehnte“ (D 200).

Im Roman „Der Verschollene“ liegt zeitlich vor dem Amerika-Aufenthalt die Einheit Karls mit seiner Familie, die aufgehoben wird, „weil ihn ein Dienstmädchen verführt und ein Kind von ihm bekommen hatte“ (V 7). Dieser Verlust der Heimat als Ende der paradiesisch-familiären Vorzeit versetzte Karl in den Zustand der

Heimatlosigkeit, in Anschluß an den, völlig analog zur „Strafkolonie“, eine Art „eschatologische Heilszeit“ in Aussicht gestellt wird. Ihr bleibt es vorbehalten, Karl in die Einheit der Theatergemeinschaft aufzunehmen, die das rastlose Wandern beendet. Diese Gemeinschaft verbindet das Ende des Romans mit seinem Anfang, nämlich der paradiesisch-familiären Konstellation. Im Prosastück „Zur Frage der Gesetze“ heißt es: „Das für die Gegenwart Trübe dieses Augenblicks erhellt nur der Glaube, daß einmal eine Zeit kommen wird“ (N II 272), in der gegenwärtiger Entfremdungszustand von den Gesetzen aufgehoben wird, so dass das „Gesetz dem Volk gehört“ (ebd.). Die Gegenwärtigkeit eines Entfremdungszustandes wird in der Zukunft aufgehoben.

Auch der Zeitbegriff im „Process“ ist triadisch strukturiert. Der Roman setzt exakt beim Verlust der Einheit Josef K.s mit sich und seiner Umwelt ein. Das unbeschwerte Leben ist dahin, „wo er die kurzen Abende und Nächte als junger Mensch genießen“ (P 171) konnte. Von nun an plagen ihn die Schuld- und Erkenntnisfrage. Die Verhaftung zu Beginn des Romans markiert die erste zeitliche Zäsur: Die Erzählzeit des Romanfragments entspricht der zweiten (antithetischen) Zeitstufe des triadischen Geschichtsmodelles. Mit dem Tod Josef K.s, mit der Vernichtung seiner von Negativität geprägten Existenz enden Roman und antithetische Zeit. Eine Befreiung von der Negativität kann nur durch Negation in Form von Tod oder Vernichtung vollzogen werden, wie sie die „wirkliche Freisprechung“ (P 213) beinhaltet: „Sogar der Freispruch ist vernichtet, alles ist vernichtet.“ (P 214) Erst die Negation, „Vernichtung“ der Negativität, vermag den dialektischen Umschlag herbeizuführen. Dass sogar der Freispruch vernichtet wird, ist bezeichnend: Die Erfahrung von Schuld und Befreiung haben keine substantielle Bedeutung beim Prozess menschlicher Selbstwerdung, sondern ihre Funktion ist allein diejenige des Übergangens. Kafkas dialektischer Zeitbegriff mündet als doppelte Negation in

das Todesproblem, der schon jetzt als zentraler Aspekt seiner Dichtung auffällt. Der Tod steht bei Kafka an Wendepunkten, in denen eine Negativität durch deren Negation überwunden werden soll. Dieser Sachverhalt wird in Bezug auf das Existenzproblem an anderer Stelle intensiver zu behandeln sein.

#### 2.1.2.1.2. Zyklik

Der quantitative Zeitbegriff gliedert die lineare Zeitachse in Etappen. Wie bereits oben aufgewiesen, bilden sie einen Aspekt von Kafkas Zeitbegriff, nämlich den eindimensional-linearen. Seiner Struktur gemäß - die Synthese wird selber These, fällt somit auf den Ausgangspunkt zurück - strebt er über die Linearität hin zur Kreisform. Ein solches Kreisen entlarvt den Gang der Geschichte als einen wertlosen, da sich permanent wiederholenden Zyklus: Geschichte als zeitlicher Ablauf wird andauernd gesetzt, um genichtet zu werden usf. Von hier aus fällt ein Schatten auf Kafkas Geschichtsdeutung. Der Sinn des „Processes“ - der Titel des Romans hat neben der juristischen Bedeutung die des Procedere der individuellen Lebensgeschichte - liegt für Josef K. in seiner Selbstaufhebung: Nur die vollständige Vernichtung des je eigenen Prozesses erscheint für Josef K. erstrebenswert: „Bei einer wirklichen Freisprechung sollen die Proceßakten vollständig abgelegt werden, sie verschwinden gänzlich aus dem Verfahren, nicht nur die Anklage, auch der Proceß und der Freispruch sind vernichtet, alles ist vernichtet.“ (P 213f) Die absolute Selbstaufhebung des Prozesses, der die „wirkliche Freisprechung“, also die Freiheit Josef K.s begründet, hebt sogar die Freisprechung selber auf, denn auch diese wird vernichtet. Diese Vernichtung soll den Protagonisten in den Zustand vor seinem 30. Geburtstag zurückversetzen, in das unbeschwerte, schuldfrei-

genießeriſche Leben „außerhalb des Processes" (P 291). Die eigentliche Kreisbewegung kann nun von Neuem einsetzen, denn der gänzlich gerichtete Prozess vermag nun wieder als Antithese zur These des unbeschwerten Daseins neu zu entstehen, um erneut aufgehoben zu werden. Die triadische Geschichtsstruktur reduziert sich, da ihre Linearität zur Zyklik strebt, auf einen Kreis bzw. Pendelschlag zwischen antithetischen Polen.

Die gesamtgeschichtliche Kreisförmigkeit spiegelt sich wider in einer prozessimmanenten Kreisform: Neben der oszillierenden Prozessualität von Prozess und Nicht-Prozess bietet sich Josef K. eine weitere Möglichkeit, seinen Prozess zu bestehen: Dieser kann im „kleinen Kreis" „gedreht werden" (P 217). Verhöre als Prozesselemente und das subjektive Gefühl der Freiheit vom Gericht (=Nicht-Prozess) wechseln einander ab. Da der innere Ort des „kleinen Kreises" der Prozess selbst ist, fühlt sich der Angeklagte nur scheinbar frei - es handelt sich ja nur um eine „scheinbare Freisprechung" -, in Wahrheit untersteht er dem Prozess. Würde Kafka, der hier im Kleinen die Widersprüchlichkeit der dialektischen Methode ad absurdum führt, diesen Gedankengang auf den „großen" Prozess selbst, d.h. auf die Prozessualität von Prozess und Nicht-Prozess anwenden, so käme dies dem Ende der zirkulären Denkstruktur im Ganzen gleich. Die Prozessualität selbst nämlich wäre der Fixpunkt jenseits von Prozess und Nicht-Prozess; seine innere Spannung, Fixpunkt und Bewegtheit zugleich in sich zu vereinen, könnte Kafkas Prozessbegriff weiterführen. Stattdessen bewegen die vielen kleinen, geschichtsinwärtigen Kreise den großen Kreis der Geschichte.

Bei Kafka finden sich immer wieder Anspielungen auf die Kreisförmigkeit von Dasein und Geschichte: Im Schlossroman sind Anfangs- und Endpunkt der individuellen Lebensgeschichte von K. mit denselben heimatlichen Attributen ausgestattet, denn das Schloss als Inbegriff von K.s möglicher Zukünftigkeit trägt

Merkmale des Ortes seiner Herkunft: Das Schloss erinnert K. „an sein Heimatstädtchen, es stand diesem angeblichen Schlosse kaum nach (...) wäre es K. nur auf die Besichtigung angekommen, dann wäre es schade um diese lange Wanderschaft gewesen und er hätte vernünftiger gehandelt, wieder einmal die alte Heimat zu besuchen.“ (S 18) Die Identität der architektonischen Eigenheiten von Ausgangspunkt Heimatstädtchen und Zielort Schloss schließen den Kreis der Geschichte. Die Ringform der Dorfanlage um das Schloss sowie der Kreis der Rennbahn in Clayton sinnbildlichen die zirkuläre Struktur der Zeit.

Hier, im Verschollenen-Roman, hat Kafka am Häufigsten das Zeitthema behandelt. Die Paradiesessymbolik, das permanent sich wiederholende Geschehen von Verlust und Gewinn des Paradieses – „die ewige Wiederholung des Vorgangs“ (N II 62) – als Sinn der Geschichte und ihrer Zeitlichkeit dominiert von der ersten bis zur letzten Zeile. Als Antriebskraft von Roßmanns Amerikageschichte fungiert die aufgehobene Paradiesessituation bei seinen Eltern, die mit der sexuellen Verführung in Anlehnung an die biblische Genesis erzählung endet. Nach der Auflösung dieser Einheit folgt die Situation der Ungewissheit bis zur erneuten Geborgenheit bei seinem Onkel. Auch diese Einheit wird aufgehoben, bis schließlich nach einer Phase der Ungebundenheit die Oberköchin den Karl Roßmann aufnimmt. Diese „Analogie der Handlungsfunktionen“<sup>37</sup> läßt Roßmann dialektisch zwischen paradiesischer Einheit und deren Aufhebung hin- und herpendeln. Was sowohl den großen Rahmen des Geschichtsprozesses bestimmt, nämlich der dialektische Dreischritt als große, zyklische Umklammerung, wird parallel geschichtsimmanent entfaltet. Der Verlust des Daseins in der Heimat spiegelt sich im Verlieren der jeweiligen Lebenssituation, die wahrscheinlich endgültige

---

<sup>37</sup> Wolfgang Jahn, Kafkas Roman „Der Verschollene“, Stuttgart 1965, 12.



Aufnahme im Theater wird möglicherweise mit dem Aufgenommenwerden an den unterschiedlichen Punkten seiner Reise angedeutet. Spielerisch wird hier das Mythos-Motiv variiert. Dem „kleinen Kreis“ als Mikrostruktur des Prozesses entspricht der sich wiederholende Paradiesesverlust und -gewinn im Verschollenen. Auf der Symbolebene bedient sich Kafka eines alttestamentlichen Topos: Er läßt seine Protagonisten in den sauren Apfel des Sündenfalls beißen, der das zeitliche Ende paradiesischer Einheit verdeutlicht. Josef K. verzehrt diese Frucht im signifikanten ersten Prozess-Kapitel (P 16) ebenso wie Karl Roßmann vor seiner Entlassung (V 208f). Gregor Samsa erfährt seinen Paradieshinauswurf spätestens im Apfelbombardement, das nahezu zeitgleich mit der Vereinigungsszene (D 117) seiner Eltern stattfindet. Der Apfel markiert somit symbolisch die zeitliche Zäsur zwischen paradiesischer Positivität und deren Negation.

#### 2.2.2.2. Qualität

Drängt die triadische Linearität der Zeit unter dialektischer Rücksicht hin zur Kreisbewegung, zur „ewigen Wiederholung“ (N II 62), so offenbart ihre Permanenz einen nichtzeitlichen Charakter: Die „ewige Wiederholung“ des Zeitkreises ist „außerzeitlicher, ewiger Vorgang“ (ebd.). Die leer um sich selbst rotierende Zeit in ihrer ewigen Wiederkehr schlägt um in den „außerzeitlichen, ewigen Vorgang“, wie auch diese Ewigkeit wieder auf die Zeitlichkeit zurückfällt. Dialektisch bedingen sie einander gegenseitig: „Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ein außerzeitlicher, ewiger Vorgang (...) (und) ewige Wiederholung des Vorgangs“ (ebd.). „Ewigkeit ist“ daher „nicht Stillstehn der Zeitlichkeit“ (ebd. 88), sondern ihre leere Dynamik der Kreisbewegung.

Ewigkeit und Zeitlichkeit sind so unter ontologischer Rücksicht keine aufeinanderfolgende Kategorien, sondern ein sich wechselseitig auslegendes Geschehen: Die „ewige Wiederholung“ der Zeitlichkeit ist ein „außerzeitlicher ewiger Vorgang“ (ebd. 62). Zeitachse bzw. Zeitkreis werden auf den Zeitpunkt gebracht, an dem Ewigkeit und Zeitlichkeit zusammenfallen. Die dialektische Zuordnung beider Größen läßt, wie bei R. Bultmann und K. Barth, den jüngsten Tag als die Aufhebung der Zeitlichkeit bzw. das Ende der Zeiten in die Mitte der Zeit, die Gegenwart fallen: „Nur unser Zeitbegriff läßt uns das jüngste Gericht so nennen, eigentlich ist es ein Standrecht“ (ebd. 54.)

Diese Entzeitlichung der Zeit, die das Ende der Zeit als die Aufhebung ihrer selbst schon in sich trägt, zeigt sich als Kehrseite der Verzeitlichung der Ewigkeit, deren „Außerzeitlichkeit“ in der Zeit zur „ewigen Wiederholung“ wird. Diese leeren und ewigen Wiederholungen bringen die Sinnlosigkeit der Zeitlichkeit ans Licht und werden in der Ineinssetzung von Zeit und Ewigkeit als die sich auslegende sinnlose Ewigkeit gedeutet. Die ewig sinnlose Zeitlichkeit offenbart sinnlose Ewigkeit.

Der quantitative Zeitbegriff und dessen Hin und Her unter ontischer Rücksicht entfaltet in der Zeit das ontologisch-dialektische Ineinander von Zeitlichkeit und Ewigkeit. Ewigkeit wird hier in zweifachem Sinn gebraucht, einmal als andauernde, „ewige“ Sinnlosigkeit der Zeit, zum Anderen als „jenseitige“ Größe außerhalb der Zeit im triadischen Vorher und Danach. Einer verzeitlichten „schlechten“ (und sinnlosen) Ewigkeit steht eine „gute“ gegenüber, die sich einer Verendlichkeit zu verweigen vermag. Beide Ewigkeitsdeutungen, sowohl die Negativqualifizierung des Seins infolge der Zeitabhängigkeit (dialektische Identität) als auch das Wegschieben des Seins aus der Zeit, sind bei Kafka nachweisbar, wenngleich ihre *Widersprüchlichkeit* nicht einfachhin

harmonisiert werden kann. Seiner linearen Zeitkonzeption völlig zuwiderlaufend erklärt nämlich Kafka: „Dem Diesseits kann nicht ein Jenseits folgen, denn das Jenseits ist ewig, kann also mit dem Diesseits nicht in zeitlicher Beziehung stehen" (ebd. 62).

Die Ineinssetzung von Diesseits und Jenseits, der Zusammenfall von „ewiger Vertreibung aus dem Paradies" und „jüngstem Gericht" in der Zeit verschränken den Sündenfall als Anfang der Geschichte mit dem Ende der Zeiten. Sündenfall wird zum permanenten Fallen, Endgericht zum „Standgericht": „Ich habe dich schon früher gesehen, die Wunder der Vorzeit und am Ende der Zeiten." (N II 97) Diese Ineinssetzung ist ein ewiges Zugleich von Sündenfall, Gericht („Nur unser Zeitbegriff läßt uns das jüngste Gericht so nennen, eigentlich ist es ein Standrecht", N II 54) und Paradies, wie es der 64. Aphorismus bekennt: „Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ewig: Es ist also zwar die Vertreibung aus dem Paradies endgiltig, das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorgangs aber macht es trotzdem möglich, daß wir nicht nur dauernd im Paradiese bleiben könnten, sondern tatsächlich dort dauernd sind, gleichgültig ob wir es hier wissen oder nicht." (N II 127) Es gilt also *beides*: Unter zeitlich-linearer Sicht sind wir völlig aus dem Paradies vertrieben, die „Vertreibung ist endgiltig". Zugleich sind wir in qualitativer Hinsicht *sub specie aeternitatis* im Paradies, da (sinnlose) Ewigkeit und geschichtliche Zeitlichkeit zusammenfallen. Was in eindimensionaler Perspektive als völlige Gegensätzlichkeit erscheint: „Die Geschichte hat das Paradies verloren", ist in mehrdimensionaler Sicht Selbigkeit: Geschichte ist Paradies, Zeit ist Ewigkeit.

Dieser objektive Widerspruch ist nur denkbar, wenn Ewigkeit negativ konzipiert wird: Als sinnloses "ewiges" Fortdauern der Zeit oder als von Zeit uneinholbare und in diesem Sinne für Zeit sinnlose Ewigkeit. Die Negativdeutung von Ewigkeit läßt das

Paradies ebenfalls negativ werden: Der Mensch ist im Paradies und merkt es nicht (siehe 64. Aphorismus), d.h. er hat ein Erkenntnisproblem.

### 2.1.3. Erkenntnis

#### 2.1.3.1. Sein

##### 2.1.3.1.1. Sein und Erkenntnis

Die Verhältnisbestimmung von Ewigkeit und Zeit zieht Kreise und bleibt nicht auf sich selbst beschränkt. Wenn Zeit das ewig sinnlose Nacheinander ist, das ziellos um sich selbst rotiert und hierin sich selbst schlechte Unendlichkeit wird, wenn Ewigkeit als Erfüllung nie in einem Verhältnis zur Zeit trotzen kann, dann leidet menschliche Erkenntnis auf der Suche nach Halt und Sinn, da sie die reine Zeitlichkeit nicht wirklich überschreiten kann. Sein und Erkenntnis schließen sich für Kafka aus. Sein meint für ihn Erkenntnislosigkeit, Erkenntnis hingegen Seinsverlust. Die wesenhafte Ungegliedertheit, Beziehungs- und Bezogenheitslosigkeit des amorphen Seins - Kafka nennt sie Unteilbarkeit - „begründet“ die Antithetik: „Die Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen.“ (N II 69) Ihre Unteilbarkeit läßt eine Differenz im Sein, nämlich einer von Erkennung und Erkenntnis, Beziehung und Bezogenheit, Einigung und Einheit der Seinswahrheit zu sich selbst nicht zu und schließt so Erkenntnis aus. Diese Differenzlosigkeit und Gestaltarmut wird für Kafka zur Trostlosigkeit: „Das Gute ist im gewissen Sinne trostlos“ (ebd. 49): Es kann weder dem nach Wahrheit suchenden Menschen Halt und Trost geben, noch sich selbst als ewige Vollendetheit ausweisen. Solchermaßen ist das Sein des Guten, das Sein der Wahrheit, eine trostlose Nicht-Erkentnis: „Ich kenne den Inhalt nicht... denn ich bin es selbst“ (ebd. 55), denn inhaltliche Erkenntnis

versperert sich dem Sein in der Wahrheit (der Seiende im Sein), wie auch dem Sein der Wahrheit (das Sein selbst): Beide dunkeln vor sich hin in der Nacht der Unkenntlichkeit. Die „Wahrheit des Ruhenden“, das Sein selbst, „das Gute selbst“, das „weder vom Guten noch vom Bösen“ weiß (N II 84): Diese „Wahrheit des Ruhenden“ gehört „der Ewigkeit“ an und erstarrt zur ewigen Grabesruhe. „Ruhe im Allgemeinen“ (ebd. 103), das „Ruhem im Absoluten“ (ebd. 21) bezeichnet Kafka im Unterschied zur erkennenden „Intuition“ als „Erlebnis“ (ebd. 92), wobei sich dieses „Erlebnis“ des unverstellten Seins ohne das Licht der Erkenntnis unmittelbar vollzieht.

#### 2.1.3.1.2. Erkenntnismangel des Seins

Der Erkenntnismangel des Seins, der „trostlos“ (ebd. 49) ist, seine dumpfe Ununterschiedenheit, die Nacht seiner fehlenden (Selbst-)Erkenntnis, diese „tote Einheit“ (Hegel) tritt aus sich heraus, setzt Seiendes, das in sich unterschieden und different ist, um in diesem Prozeß des Setzens sich selbst zu schauen, mithin das Sein selbst zu werden. Das Setzen der Erkenntnis als Differenz zu sich selbst tilgt jedoch zugleich mit der Erkenntnislosigkeit des Seins das Sein selbst, so daß Erkenntnis einem Seinsverlust gleichkommt, wie auch das Sein einer Erkenntnislosigkeit. Die Setzung der Differenz erkenntnislos- unerkanntes Sein und erkennendes Seiendes ist im eigentlichen Sinn nie eine wirkliche, denn der Mangel an Differenz im Sein selbst vermag es nicht, Differenz zu setzen, so dass die Gleichung „Sein ist Erkenntnislosigkeit“ nur rückwärts betrachtet wird: Erkenntnis ist Seinsverlust. Für Kafka bedeutet daher das sich selbst unerkannte Sein zugleich Seinslosigkeit der Erkenntnis. So gilt: „Wer sie (=die Wahrheit) erkennen will muß

Lüge sein" (N II 69), denn ein Sein in der Wahrheit, ein Sein im Guten, ein Ruhen im Allgemeinen vermag nicht zu erkennen: „Das Böse weiß vom Guten, aber das Gute vom Bösen nicht" (ebd. 48). Wird geschichtliches Dasein mit dem Bösen identifiziert, so kann geschichtsimmanent erkannt werden in dem Maße, als geschichtliche Vielheit dem Sein des Ganzen entfremdet gegenübersteht. Geschichte „ist" böse, da seins-, wesen- und sinnlos. Das Sein selbst ist jedoch blind, da gnoseologisch ungelichtet und unlichtbar. Innergeschichtlich erkennbar ist die Sinnlosigkeit der Geschichte, geschichtslos seiend im Sein kann die eigene Verfassung nicht erschaut werden. Wahrheit-Sehen contra Wahrheit-Sein: „Jeder kann die Wahrheit sehn, aber nicht sein." (Ebd. 62)

#### 2.1.3.1.3. Seinsabfall der Erkenntnis

Wer erkennt, kann das Sein nicht einholen. Der Baum der Erkenntnis hat ihn um den Urstand gebracht, damit so das ungelichtete, blinde Sein ins Licht der Erkenntnis rückt. Die Erkenntnis „muss" jedoch einsehen, dass sie als die vom Sein absolut gesetzte Differenz stets das Sein los ist. Erkenntnis als die Antithese des Seins sieht sich immer schon als um das Sein gebracht und bedarf einer Selbstaufhebung, um des Seins teilhaftig zu werden. In der Selbstaufhebung der Erkenntnis, der Negation der Negativität ihres Seinsverlustes, soll sie zu sich selbst, mithin ins Sein gebracht werden. Dass dieses Sein, das zwar die Erkenntnis durchlaufen hat, dieses jedoch von Grund auf negiert, selber wieder tote, erkenntnislose Einsheit sein muss, liegt an der Struktur der triadischen Dialektik, die, wie auch der Zeitbegriff, in die Kreisförmigkeit einmündet. Ralf R. Nicolai hat geltend gemacht, dass Anfang und Ende der Geschichte

bei Kafka als *coincidentia oppositorum* ineinsfallen<sup>38</sup>. In diesem Prozess ist die Erkenntnis als Antithese zum Sein sowohl „Stufe zum ewigen Leben“, als auch „Hindernis vor ihm. Wirst Du nach gewonnener Erkenntnis zum ewigen Leben gelangen wollen - und Du wirst nicht anders können als es wollen, denn Erkenntnis ist dieser Wille - so wirst du Dich, das Hindernis, zerstören müssen, um die Stufe, das ist die Zerstörung, zu bauen.“ (Ebd. 78) Erkenntnis bedeutet sowohl Nicht-Sein, „Hindernis“ zum Sein, da es die Antithese zum Sein bildet, als auch Vorstufe zum Sein, „Stufe zum ewigen Leben“, da die völlige Negation der Erkenntnis, ihre „Zerstörung“, den dialektischen Umschlag zum Sein ermöglicht. Dass dem Seienden das Sein dennoch unerfahrbar bleibt, liegt an der Totalauflösung des Seienden. Ein wirklicher Überstieg ins Sein erfolgt also nicht. „Erkenne Dich... bedeutet also: Verkenne Dich! Zerstöre Dich!“ (ebd. 42), denn wer zurück in die Seinsheimat will, muss Erkenntnis und Geschichte im Verkenntnis- und Selbstzerstörungsakt hinter sich lassen. Die sich selbst aufhebende Erkenntnis entspricht dem Todeswunsch: „Erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben“ (ebd. 43). Nur wer stirbt, sich selbst zerstört und aufhebt, wird mit sich identisch: „Niemand kann sich mit der Erkenntnis allein begnügen, sondern muß sich bestreben, ihr gemäß zu handeln (...) er muß daher sich zerstören.“ (Aph. 86)

Paradiesesmythisch gesprochen ist der Erkennende zweifach vom Sein ausgesperrt: Durch das sündhafte Kosten vom Baum der Erkenntnis wurde Erkenntnis als Antithese zum Sein gesetzt; Durch das Noch-nicht-Kosten vom Baum des Lebens, des Seins, wurde die Antithese noch nicht aufgehoben, um synthetisch zum Ausgangspunkt zurückzukehren: „Wir sind nicht nur deshalb sündig, weil wir vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, sondern auch deshalb, weil

---

<sup>38</sup> Ende oder Anfang. Zur Einheit der Gegensätze in Kafkas „Schloß“, München 1977, 41.

wir vom Baum des Lebens noch nicht gegessen haben." (Ebd. 72) Der „Baum der Erkenntnis" bezeichnet den Umschlag vom Sein ins Erkennen, also den Hinauswurf aus dem Paradies, der „Baum des Lebens" den Umschlag zurück ins Sein, der den In-der-Welt-Seienden als Erkennenden (noch) nicht gegeben ist. Der triadische Zeit- bzw. Geschichtsbegriff erfährt hier seine ontologische Parallele in der Verhältnisbestimmung von Sein und Erkenntnis: Auch diese tendiert hin zum ewigen, sinnentleerten Kreis.

Kafkas Sündenfalltheologie mit dem ihr eigentümlichen Charakter steht in Opposition zu etwa der Perspektive, die die exegetische Forschung Jahrzehnte später auf diese Thematik freigibt. Claus Westermann<sup>39</sup> sieht in dem Noch-nicht-Gegessen-Haben vom Baum des Lebens gerade keine Fehler- oder Sündhaftigkeit wie etwa Kafka („Wir sind (...) sündig, (...) weil wir vom Baum des Lebens noch nicht gegessen haben." N II 72), sondern eine Maßnahme Gottes, die Hybris des Menschen nicht ins Uferlose wachsen zu lassen. Westermann: „Daß der Mensch durch das Essen vom Baum der Erkenntnis in seiner Fähigkeit des Erkennens von gut und böse gottähnlich geworden ist, macht es notwendig, daß ihm nun wenigstens die Frucht des Lebensbaumes vorenthalten werden muß."<sup>40</sup> Grund einer solchen Deutung liegt in der Nichttrennung von Sein (bzw. Leben) und Erkenntnis. Beide Pole sind in Gott positiv vereint. Sie bilden nicht, wie bei Kafka, den vom Menschen durchquerten Ausgang aus dem Paradies und den unbegehbaren Eingang, sondern sind Etappen auf dem Weg des Seins-wie-Gott. Kafka hingegen: „Wir sind von Gott beiderseitig getrennt: Der Sündenfall trennt uns von ihm, der Baum des Lebens trennt ihn von uns" (Ebd. 71): Unsere Erkenntnis trennt uns von ihm, und sein Sein trennt ihn von uns. Der Doppelcharakter der Trennung, die doppelte Zäsur der Erkenntnis vom Sein, bezieht

---

<sup>39</sup> Genesis, I. Teilband, Biblischer Kommentar Altes Testament, begründet von Martin Noth, Neunkirchen-Viun 1974.

<sup>40</sup> Ebd., 370.



sich auf die Nicht-Temporalität des Seins, das, sich selbst aufhebend, sich in die Zeit veräußert und sich wiederum in deren Aufhebung selbst findet: Der „paradiesische Mensch“ starb und wurde „göttliches Erkennen“ (ebd. 73).

Dass der Gang des Seins durch das Erkennen das Sein nicht zu lichten vermag, und infolgedessen Geschichtlichkeit nur Dreingabe zum Ewigen ist, gründet in der Negativität des dialektischen Umschlages: Er verneint jede Einheitlichkeit zwischen den unvereinbaren Polen Sein und Erkennen. Wie auch in der Dialektik von Zeit und Ewigkeit mündet das Gegensatzpaar Sein und Erkennen an ihrem Tiefpunkt in den Tod, der eine ontologische Wende, d.h. den Zugang zum Sein ermöglicht und den „Baum des Erkennens“ freigibt.

#### 2.1.3.2. Urteil

Die Abkopplung der Erkenntnis vom Sein nichtet zugleich das Sein als Kriterium der Erkenntnis. Die Essentialität eines Sachverhaltes vermag von der erkennenden Einsicht nicht erschaut zu werden. Wenn Kafka erklärt: „Wer sie (=die Wahrheit) erkennen will, muß Lüge sein“ (ebd. 69), so setzt Kafkas entbergende Erkenntnis des Seins ein „Sein“ in der Lüge, mithin ein „Sein“ im Nichtsein voraus. Ist aber die Lüge als Negation des Seins der Wahrheit Ort der Erkenntnis, so kann diese Erkenntnis nicht seinsgemäß wahr, sondern nur seinslos falsch und lügenhaft arbeiten. „Die Widersinnigkeit besteht darin, daß der, der Lüge ist, Wahrheit jedoch wiederum nicht erkennen kann, da das Wesen der Lüge Täuschung, Falschheit oder sonst ein der Wahrheit Gegensätzliches ist. Das heißt also: Nur wer Lüge ist, kann Wahrheit erkennen, aber wer Lüge ist, kann Wahrheit nicht

erkennen."<sup>41</sup> Das „Sein“ in der Lüge als vermeintlicher Grund der Wahrheitserkenntnis negiert die Wahrheit des Seins und kann diese nicht schauen. „Erkenne dich (...) bedeutet also: Verkenne Dich!“ (Ebd. 42) Erkenntnis und Nicht-Erkenntnis stehen hier auf einer Stufe, ihre absolute Differenz zerschmilzt zur Identität. Ein Sachverhalt ist mit seinem Gegenteil identisch.

Die Urteilskraft, die sich aus der Einsichtsfähigkeit speist, leidet gleichermaßen unter dem Erkenntnisproblem. Verlor die erkennende Einsicht mit dem Sein ihren Bezugspunkt, so ermangelt es der diskursiven Urteilskraft eines Kriteriums, nach dem (iudicare secundum) sie ihr Urteil fällt (iudicare de). Das Kafka-Wort: „Jeder kann die Wahrheit sehn“ (N II 62) eröffnet eine Ironie, nämlich die Erkenntnis der Wahrheit, von der Wahrheit getrennt zu sein. Für Kafka ergibt sich die Situation, Urteilskriterium und Urteilsakt ebenso zu trennen, wie Sein und Erkenntnis: „Hätten sie endgiltig wahr urteilen wollen, hätten sie für immer im Zimmer bleiben müssen, wären ein Teil des Familienrates geworden und dadurch allerdings wieder unfähig geworden zu urteilen.“ (N II 52) Das Sein im Familienrat verneint eine Urteilsmöglichkeit. Befähigung zum Urteilen und Rückgebundenheit an ein Urteilskriterium, Kraft dessen „endgiltig wahr urteilen“ möglich ist, schließen sich aus, so daß ein Urteil nicht „endgiltig wahr“ ist bzw. nicht zustande kommt. „Wirklich urteilen kann nur die Partei, als Partei aber kann sie nicht urteilen. Dennoch gibt es in der Welt keine Urteilsmöglichkeit, sondern nur deren Schimmer“ (ebd.). „Wirklich urteilen“ bedeutet, an ein „endgiltig wahres“ rückgebunden zu sein. Dies schließt jedoch ein In-der-Welt-Sein aus. Menschliches Urteil birgt allenfalls einen „Schimmer“ an Wahrheit, oder treffender: gar keine Wahrheit, denn ein Schimmer setzt jene Einheit beider

---

<sup>41</sup> Sabine Kienlechner, Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas, Tübingen 1981, 17.

voraus, die massiv geleugnet wird.

„In der Strafkolonie“ kennt der Verurteilte „sein eigenes Urteil nicht“ (D 211), weiß nicht einmal, „daß er überhaupt verurteilt wurde“ (ebd.). Die Wahrheit des Urteils ist uneinsehbar, aber sie bedarf auch keiner Einsicht: „Sie wirkt für sich“ (D 227). Ihr Insichsein läßt das Urteil a parte hominis als ungerecht erscheinen, da sie sich als ihr Gegenteil eröffnet: Gerechtigkeit als Attribut des Seins verkehrt sich im Seienden zur Ungerechtigkeit. Im „Process“ wird der Angeklagte „unwissend verurteilt“ (P 74). Er kennt weder Anklage noch Urteilkriterium. Der ganze Roman ist ein einziges erfolgloses Suchen nach einer Begründung von Anklage und Urteil.

Die Entbindung geistiger Einsicht vom Sein selbst entkoppelt in gleichem Maß die Urteilskraft von ihrem Kriterium, nach dem es zu urteilen vermag. Urteilen wird einem In-der-Welt-Seienden unmöglich und das gefällte Urteil unverständlich. Mit der Zerschneidung der Sinneinheit von esse und intelligere, von Kriterium und Urteil, läuft menschliche Erkenntnis in die Negativität des Scheins, dem sie anheimfällt, und von dem sie einen gnoseologischen Umschlag erwartet, allenfalls müsste sie sich ihr eigenes Ende eingestehen.

Um aber urteilen zu können, dass es der Urteilskraft eines Kriteriums mangelt, muss dieses *Urteil zweiter Ordnung* an ein solches gebunden sein, andernfalls kann überhaupt keine urteilende Aussage über die Urteilsfähigkeit getroffen werden. Dieser notwendige ontologische Vorgriff des Urteils über das Urteil in ein objektives Wahrheitskriterium durchbricht die Unvereinbarkeit. Kafka formuliert deshalb völlig zutreffend (und sich selber widersprechend): „In einer Welt der Lüge wird die Lüge nicht einmal durch ihren Gegensatz aus der Welt geschafft, sondern nur durch eine Welt der Wahrheit.“ (N II 82) Die Negation der Negativität Lüge, also ihr Gegensatz, genügt hier nicht zur

Herbeiführung einer Wende. Wahrheit ist mehr als der Gegensatz zu Lüge: Sie ist ontologisch vorgeordnet. Ihr Primat steht jenseits des dialektischen Gegensatz-Denkens.

#### 2.1.3.3. Schein

Seinslose Erkenntnis und willkürliches Urteil verschließen den Zugang zur Wirklichkeit. Fassen wir Wirklichkeit ontologisch, so gleitet das Subjekt Mensch am Sein selbst ab. Das Dies und Das ontischer Befindlichkeit wird zwar gewusst, so dass ein totaler Ausschluss einer Sinnanalogie ausbleibt, jedoch die Ganzheit des Daseins bleibt dem um Erkenntnis ringenden Menschen unerhellbar. Sie bleibt im Verborgenen, so dass die Verborgeneheit das Seiende mit dem undurchdringlichen Schleier des Scheins unnahbar macht. Als Faktizität zwar erkennbar, bleibt der Sinn des Seienden im Dunkeln. Die Frage nach der Bedeutung des Seienden: *Ist es absurd? Hat es Sinn?* bleibt richtungslos offen. Die Brutalität dieser Offenheit veranlasst den Menschen zur Verzweiflung.

Im Prosastück „Auf der Galerie“ vermag „ein junger Galeriebesucher“ (D 262) nicht zu erkennen, ob der Zirkusbetrieb in der Arena für die Kunstreiterin absurde Qual oder glückliche Leichtigkeit bedeutet. Der Mann auf der Galerie erliegt letztlich dem „schönen“ Schein und verzweifelt, „weint“ (ebd.) darüber. Doch selbst sein weinendes Verzweifeltsein liegt jenseits seiner Erkenntnismöglichkeit, sogar hierüber liegt der Schleier des Scheins: Er weint, „ohne es zu wissen“ (ebd.). Der Schein wird ihm als Schein nicht offenbar, denn nicht einmal die eigene Verzweiflung wird ihm klar. Die ironische Kommentierung Kafkas, der den Schein als Wirklichkeit ausgibt – „da dies so ist“ (ebd.) – versucht, sogar den Leser in das Verwirrspiel von Schein und Wirklichkeit hineinzunehmen.

Das Problem des Standes jenseits des zu beurteilenden Scheines als Sein in der Wirklichkeit, als Objektivität jenseits zügelloser, unüberwindbarer Subjektivität, kehrt im Schlossroman wieder in der Beziehung K.s zum Schloss; Diese wird zur schlechthin scheinbaren degradiert: „Sie sind eben noch niemals wirklich mit unseren Behörden in Berührung gekommen. Alle diese Berührungen sind nur scheinbar, sie aber halten sie infolge ihrer Unkenntnis für wirklich.“ (S 115) K. hat noch „mit keinem wirklichen Beamten unmittelbar gesprochen“ (S 137), eine „wirkliche Bedeutung“ (ebd.) kommt der Kommunikation nicht zu. K. ist „gar nicht imstande Klamm wirklich zu sehn“ (ebd. 80), denn K. will ja nur eine „scheinbare Verbindung mit dem Schlosse“, damit er nicht als „scheinbarer Dorfarbeiter (...) in Wirklichkeit sein ganzes Arbeitsverhältnis vom Schloß bestimmen lassen muß“ (S 42). Für die Kommunikation im Ganzen gilt: „Wie es sich aber in Wirklichkeit verhält wissen wir nicht“ (S 173), „vielleicht entspricht der Schein tatsächlich der Wirklichkeit“ (S 410).

Das Auseinandertreten von Wirklichkeit und deren Erscheinung bis hin zu einer möglichen Gegensätzlichkeit setzt dem Sein als Wirklichkeit die Seienden mit ihrem scheinbaren Wirklichkeitsbezug entgegen. Wirklichkeit tritt nicht in Erscheinung (lucere), sondern verweigert den Zugang durch die Mauer des blanken Scheins (videri), dessen mögliche Übereinstimmung mit der Wirklichkeit das Subjekt in eine dialektische Offenheit zurückverweist. Die Frage, ob der Schein trägt oder das Sein zur Erscheinung bringt, bleibt unbeantwortet und methodisch unbeantwortbar.

Der Doppelcharakter des Scheins als lucere und/oder videri betrifft auch den „Schein“ der „endlich erreichten und schon vergehenden Gerechtigkeit“ (D 226) „in der Strafkolonie“. Für den Forschungsreisenden als beurteilender Instanz des

Exekutionsvorganges ist die „Ungerechtigkeit“ „zweifellos“ (D 222), somit die vom Offizier gelobte Gerechtigkeit ein *videri*. Dieser selbst hingegen faßt sie als *lucere*.

Im dialektischen Rahmen bedarf das *videri* der Selbstaufhebung, um den Weg zur Wirklichkeit freizugeben. So muss „der Schein des unvergänglichen Feuers“ „ausgezogen“ (N II 77), negiert, aufgehoben werden, um den Zugang zum „Allerheiligsten“ als Inbegriff der Wirklichkeit zu ermöglichen.

„Zur Frage der Gesetze“ (N II 270f) formuliert Kafka: „Übrigens können auch diese Schein-Gesetze eigentlich nur vermutet werden (...) denn der Charakter dieser Gesetze verlangt auch das Geheimhalten ihres Bestandes.“ Der Geheimnischarakter und die Verborgenheit des Bestandes lassen ihn aus menschlicher Sicht zum Schein werden. Die Verbindung von Schein und Wirklichkeit, ihre Einheit und Entsprechung ist „vielleicht nur ein Spiel des Verstandes, denn vielleicht bestehen diese Gesetze die wir hier zu erraten suchen überhaupt nicht.“ (Ebd.) Dem in-der-Welt-seienden Menschen begegnet nach Kafka die Wirklichkeit des Seins nur als trügender Schein. Das Sein selbst schließt doch Erkenntnis aus bzw. setzt diese antithetisch als seinslos. Ein Urteilen nach einem übergeordneten, einsehbaren Kriterium verbietet ein so gearteter Erkenntnisbegriff.

Kafkas Erkenntnisse und Urteile über Erkenntnis und Urteil setzen jedoch eine Erkenntnis- und Urteilsmöglichkeit voraus, andernfalls wären sie blanker Schein. Diese notwendig vorhandene Einheit von Wirklichkeit und Erscheinung überwindet im Ansatz die Entgegensetzung beider Größen, relativiert ihre vermeintliche Unvereinbarkeit und öffnet den wirklichkeitsfremden Schein hin zu einer Erscheinung der Wirklichkeit, die jenseits eines dialektischen Umschlagens die Einheit beider verbürgt. Kafka weiß um diese Analogie, wenn er im Schlossroman erklären läßt, dass „irgendein Bezug“ zum Schloss als Zielgrund der Bemühungen K.s

besteht. Dieser äußerste Minimalkonsens zwischen dem Verwirrspiel im Dorf und der Wirklichkeit des Schlosses wird nicht aufgekündigt und steht jenseits des Kafkaschen Denkens. Von hier aus zeigt es sich als vorläufig und noch nicht zu sich selbst gebracht .

Und dennoch: Kafka konzipiert seinen Zeit- und Erkenntnisbegriff über die Maßen gegensätzlich: Das Ende der Zeit ist Ewigkeit und Ewigkeit negiert Zeit. Erkenntnis sieht sich immer um das Sein gebracht; Sein hingegen ist wesenhaft erkenntnislos. Unter zeitlicher Rücksicht bedeutet Erkenntnis immer Bestimmtheit durch Zeit, Sein hingegen Zeitfreiheit. Die Entfaltung der Spannung in der Triadik der Geschichte ermöglicht eine lineare Sicht des komplexen Ineinanders, das sich in ein zeitliches Nacheinander gliedert.

#### 2.1.4. Freiheit

##### 2.1.4.1. Freiheit vom Sein

Mit der Erkenntnisfrage geht die Freiheitsfrage Hand in Hand. Bedeutet der Paradieseszustand die Identität des Seienden mit dem Sein, welches statisch und differenzlos in sich ruht, so schließt dies zugleich Freiheit aus; entspringt doch Freiheit aus der fruchtbaren Spannung von Identität und Differenz, über die Kafkas Seinsbegriff nicht verfügt. Die Identität des Seienden mit dem Sein entbehrt jeder Freiheit. Mit dem Gesetzsein der vom Sein geschiedenen Erkenntnis, die dem Seienden zukommt, tritt ebenfalls jene Freiheit des Seienden vom Sein auf den Plan, die als Gegensatz zum Sein dessen Aufhebung bedarf. Eröffnet Erkenntnis als Differenz vom Sein Differenz überhaupt, so bildet diese den inneren Ort der Freiheit, denn die absolut unterschiedslose Einsheit des Seins meint Unmöglichkeit der

Freiheit des Seienden. Die Aufhebung des Seins als Setzung der Differenz von Sein und Nichtsein ermöglicht die auf Differenz angewiesene Erkenntnis und Freiheit.

Mit der Negation des Seins können diese jedoch nicht mehr voll ontologisch entfaltet werden, sondern sind auf das in-der-Welt-Sein reduziert. Ein solcher Freiheitsbegriff meint infolgedessen Entscheidungsfreiheit und nie freiheitliches Sein des Seienden im Sein oder Sein als Sein der Freiheit. Erkenntnis vollzieht sich im In-der-Welt-Sein fortan dialektisch als Trennung von gut und böse, und nicht als Gelichtetheit des Seins.

Um ihrer selbst willen muss - und das ist hier ein echtes Muss - menschliche Freiheit sich absolut vom Sein emanzipieren, um in dieser „absoluten“ Differenz den Ort der freien, eigenen Existenz zu finden. Freiheit wird hier primär als Freiheit vom Sein definiert.

Die Freiheit vom Sein wird an zentralsten Stellen von Kafkas Werk thematisiert. Die Exegese der Türhüterparabel im Prozessroman greift sie ebenso auf wie die Auslegung des ersten Briefes von Klamm im Schlossroman. In beiden Fällen wird die Verbindung zu einer übergeordneten Instanz (Gericht bzw. Schloss) um der existentiellen Freiheit willen negiert. Die Deutung dieser übergeordneten Instanz als das Sein selbst interpretiert die Beziehung von (Josef) K. zu (Gericht oder) Schloss als Beziehung zum Sein. Der Vollzug der Freiheit erfordert gänzliche Distanznahme, um einem Seinszwang zu entgehen: „Vor allem ist der Freie dem Gebundenen übergeordnet. Nun ist der Mann tatsächlich frei“ (P 300). Seine Handlungen erfolgen „frei, die Geschichte erzählt von keinem Zwang.“ (Ebd.) Auch K. will sich vom Schloss nicht vereinnahmen lassen, er behauptet seine Freiheit als Freiheit vom Sein/Schloss: „Auch fürchte ich, daß mir das Leben oben im Schloß nicht zusagen würde. Ich will immer frei sein.“ (S 14) „K. zögerte nicht zu wählen (...), (nur) als Dorfarbeiter,



möglichst weit den Herren vom Schloß entrückt" (S 42), sieht er die Möglichkeit zur eigenen Freiheit. Diese Freiheit vom Sein als rein negativ bestimmte Freiheit - sie realisiert sich allein in der Distanznahme und Negation der Negativität einer Bestimmung von Außen - geht mit dem Sein auch ihrer Ausrichtung verlustig und wird leerer Selbstzweck, verneint sie doch freiheitliche Zuwendung als Bedrohung ihrer selbst. Ohne Ausrichtung wird die Freiheit sinnlos: Zwar ist K. „freier als jemals“, jedoch gibt es „gleichzeitig nichts Sinnloseres, nichts Verzweifelteres als diese Freiheit.“ (S 169) Freiheit vom Sein beinhaltet als Kehrseite Sinnlosigkeit und Verzweiflung. Mit der Distanznahme K.s vom Schloss, um in seiner Freiheit zu insistieren, gab K. zugleich die, wenn auch minimale Verbindung mit dem Schloss preis, so daß er sich selbst von dem Ziel seiner Freiheit, nämlich ins Schloss zu gelangen, distanzierte. Auch im Process wird die Negativität des Freiheitsmomentes thematisiert. Hier heißt es, im Gegensatz zu oben zitierter Stelle: „Gebunden zu sein ist unvergleichlich mehr als frei in der Welt zu leben" (P 302), denn Gebundenheit irrt nicht ziellos umher.

Weil Freiheit im Sein als gänzliche Identität mit dem Sein und (Fremd-)Bestimmtheit durch das Sein gedeutet wurde - Gericht wie Schloss schließen für Kafka die existentielle Freiheit des Subjektes aus, da für ihn menschliche Freiheit durch das Sein nicht begründet, sondern aufgehoben wird -, erscheint die Aufrechterhaltung der eigenen Freiheit nur durch Distanz zum Sein und Entfremdung von ihm möglich. So kommt Kafka zu den dialektischen, widersprüchlichen Formulierungen, „der Freie ist dem Gebundenen übergeordnet" (P 300), da er die absolute Freiheit genießt, wobei zugleich aber gilt: „Gebunden zu sein ist unvergleichlich mehr als frei in der Welt zu leben" (P 302), da Freiheit Bindungslosigkeit („alle Verbindung abgebrochen", S 167) und Sinnlosigkeit („nichts Sinnloseres... als diese Freiheit",

ebd.), mithin Verzweiflung bedeutet.

#### 2.1.4.2. Freiheit des Daseins

Die Freiheit des Menschen als In-der-Welt-Seiender gebiert in ihrer Radikalität Ziellosigkeit und Verzweiflung. Im dialektischen Prozess strebt die Verneinungsbewegung nach einer Aufhebung dieses Mankos durch die erneute, doppelte Negation. Sie beseitigt mit der Freiheit ihre Ziellosigkeit und Verzweiflung und gewinnt so „Freiheit“ von dieser Entscheidungsfreiheit. Es tritt eine Wende ein im Freiheitsbegriff: Wurde Freiheit vom Sein als Grundbedingung der Entscheidungsfreiheit gesetzt, um in den sich nun ausdifferenzierenden Möglichkeiten innerhalb der weltlich Seienden einen Entscheidungsspielraum zu gewinnen, so geschieht nun das Gegenteil: Die Last der vom Sein losgekoppelten und deshalb sinnlosen Freiheit gilt es abzuwerfen, um vom Entscheiden-Müssen Abstand nehmen zu können. Verneint die erste, gesetzte Freiheit die Identität mit dem Sein, um entscheiden zu können, so negiert die zweite Freiheitsphase im dialektischen Prozess kraft dieser Freiheit die Befähigung zur Entscheidung, wird „frei“ von dieser Freiheit. Dass hier der Rückschritt ins Sein vollzogen wird, liegt auf der Hand; er geschieht mit der gleichen Notwendigkeit, mit der sich die seinslose Erkenntnis im Sein selber aufhebt. Wird das Sein jedoch gefasst als unfrei und erkenntnislos, so meint dies letztlich das Dasein selbst in seiner Umweltverhaftetheit. Freiheit gibt es demnach nur in der unmittelbaren Daseinserfahrung, wie sie dem Tier zukommt. Eine Erfahrung mit der Daseinserfahrung beinhaltet dies nicht, denn diese Unvermitteltheit ist noch ungebrochen durch die Reflexion, ginge doch sonst die Identität mit dem Dasein verloren.

Im „Bericht für eine Akademie“ blickt deshalb ein

menschgewordener Affe auf sein „äffisches Vorleben“ zurück. Schlagartig wurde er seines Tierseins per Schuss beraubt, so dass die reflektierende Erinnerung einsetzt: „Nach jenen Schüssen erwachte ich - und hier beginnt allmählich meine eigene Erinnerung.“ (D 302) Mit dem Verlust seiner Animalität geht die Aufhebung seiner Freiheit des Daseins Hand in Hand. Das Menschliche verfügt nicht über vitale Unmittelbarkeit, die Kafka als Freiheit deutet: „Ich sage absichtlich nicht Freiheit. Ich meine nicht dieses große Gefühl der Freiheit nach allen Seiten. Als Affe kannte ich es vielleicht“ (D 304). Als Affe war der Mensch dem rein animalischen Dasein näher, war mit ihm identisch und war hierin „frei“ von der Entscheidungsfreiheit. Menschwerdung besagt demnach Aufgeben der Freiheit: „Ich hatte gar keinen anderen Weg, immer vorausgesetzt, daß nicht die Freiheit zu wählen war.“ (D 312) Menschsein entriegelt die Identität mit dem Dasein, die Kafka Freiheit nennt. Der Keil der Reflexion trennt von nun an Dasein und Bewusstsein und schafft ein Bewusstsein des Bewusstseins. Das „Eindringen der Wissensstrahlen von allen Seiten ins erwachende Hirn“ (D 312), dieses Aufwachen des Geistes beendet die "Freiheit" des Daseins. Gemäß der Dialektik von Wirklichkeit und Schein, wobei der Schein den Modus der menschlichen Erkenntnis im Raum der Geschichte ausmacht, erscheint die Nicht-Unmittelbarkeit des Menschen zum Dasein, d.h. seine Triebentsichertheit als Freiheit, obwohl sie doch den Verlust der unmittelbaren Identität mit dem Dasein bedeutet. Die Freiheit der Menschen erscheint nur als solche, im Grunde ist die vitale Unmittelbarkeit, das äffisches Vorleben, verloren und es herrscht Täuschung darin, dass der jetzige Zustand, das Menschsein, Freiheit beinhaltet: „Nebenbei: Mit Freiheit betrügt man sich unter Menschen allzuoft. Und so wie die Freiheit zu den erhabensten Gefühlen zählt, so auch die entsprechende Täuschung zu den erhabensten“. (D 304) In

Wirklichkeit ist die menschliche Pseudofreiheit nichts als „Verspottung der heiligen Natur“ (D 305), d.h. des unmittelbaren Daseins; bekräftigt wird dies durch „das Gelächter des Affentums“ (D 305), vor dessen Daseinsidentität der reflektierende Mensch nicht standhält, verfügt er doch nicht über die „Freiheit“ des Daseins, sondern nur über eine Freiheit vom Dasein. Wähnt er sich frei, so erliegt er einer „Täuschung“ (D 304).

Der äffischen Präexistenz des Menschen entspricht die Postexistenz des Panthers in der Hungerkünstler-Novelle. Hier wird die Triebentsichertheit des Menschen an der Nahrungsaufnahme verdeutlicht. Der Hungerkünstler, dem die Identität mit seinem vitalen Dasein nicht gegeben ist, vermag keine „Speise“ zu finden (D 349). Daraus folgt seine Entfremdung von jedweder vitalen Verwurzelung. Erst sein Tod als Negation der gebrochenen Daseinsweise, eröffnet im dialektischen Umschlag das Dasein des nun folgenden „Panthers“, eines „wildes Tieres“: „Die Nahrung, die ihm schmeckte, brachten ihm ohne langes Nachdenken die Wächter; nicht einmal die Freiheit schien er zu vermissen; dieser edle, mit allem Nötigen bis knapp zum Zerreißen ausgestattete Körper schien auch die Freiheit mit sich herumzutragen; irgendwo im Gebiß schien sie zu stecken.“ (D 349) Die „Freiheit“ des Panthers gründet in seiner unbändigbaren Vitalität, sie steckt im „Gebiß“, eine Freiheit, die dem Hungerkünstler versagt blieb. So wird der Panther zum Inbegriff der „Freude am Leben“ (D 349).

Menschliche Existenz zeigt sich als der Zustand zwischen dem zeitlichen Vorher äffisch-vitaler Daseinsfreiheit und dem Nachleben als Freiheit des Panthers. Panther und Affe meinen letztlich dasselbe: Die Erfüllung der menschlich-scheinbaren Freiheit liegt in der animalisch-wirklichen. Menschliche Existenz verfügt nicht über jene schlechthinnige Identität mit dem Dasein, die das tierische Wesen ausmacht. Die in diesem Sinne vorhandene Freiheitslosigkeit des Menschen ist ein Aspekt seiner

Seinslosigkeit, in der, wie oben gezeigt, menschliche Erkenntnis gründet.

Dies erhellt, daß Kafka den Freiheitsbegriff auf den Kopf stellt, indem er den Adel des Menschen als freier Existenz im Sinne einer Not des permanenten Entscheidenmüssens interpretiert. Von diesem Verdammtsein zur Freiheit ersucht Kafka den Menschen zu befreien, indem er seine vergangene Animalität retrospektiv ins Visier nimmt und die vermeintlich kommende prospektiv erwartet. Dass aber die Befreiung von der Unfreiheit (gemeint ist: Verfasstheit) des Freiseinmüssens - die Grundgelegtheit des Menschen als freiem Wesen ist ontologisch irreversibel, auch nicht oder gerade nicht durch eine Entscheidung kraft dieser Freiheit -: Dass aber die Befreiung nicht in die Freiheit des Daseins, sondern in ihr Gesetz der Determinierung umschlägt, liegt an der Struktur der negativen Dialektik, deren Negativität durch Negation bestärkt, und nicht aufgehoben wird. Äffisches Vorleben als „Freiheit nach allen Seiten“(D 304) zu deuten oder dem nachkommenden Panther eine „Freiheit“ „im Gebiß“(D 349) zu bescheinigen, entspringt jener Denkstruktur, die für Kafkas Weltbild signifikant ist.

So entsteht eine unsachgemäße Nähe von Dasein und Sein: Hatte Kafka den Stand des erkennenden Menschen als Seinsabfall (im doppelten Wortsinn: als Müll und Verlust) gedeutet, so entspricht dies der Entfremdung des Menschen vom Dasein, von der „Freiheit“ des Daseins, der er, geschichtsphilosophisch gesprochen, teilhaftig war im äffischen Vorleben und teilhaftig sein wird als Panther. Das Anwesen im Sein entspricht folglich dem Auf- und Untergehen im Dasein, so dass die Aufhebung der Existenz im Dasein ihrer Erfüllung im Sein gleichkommt. Das präexistente In-Sein des Menschen im Sein entspricht seiner vormaligen Identität mit dem Dasein, auf das er gleichsam „eschatologisch“ hoffen darf.

Das Umkippen der Entscheidungsfreiheit zum Entscheidungsdruck

sowie die Deutung der gänzlichen Fremdbestimmtheit des Daseins als Freiheit von der Freiheit verwischt die Differenz von Freiheit und Unfreiheit. Bald wird die eine mit der anderen identifiziert, bald treten sie geschichtsphilosophisch auseinander, getrennt durch die Zäsur des dialektischen Umschlags. Phasenweise wird dieser Verschleierungsvorgang bei Kafka augenscheinlich. So spricht er im Zusammenhang mit der Freiheitsdeutung im triadischen Geschichtsbild vom „Dreierlei des freien Willens“ (N II 138), das „im Grunde“ einem „Einerlei“ gleichkommt. Unter Dreierlei versteht er: „Erstens war er (sc. der Mensch) frei, als er dieses Leben wollte, jetzt kann er es allerdings nicht mehr rückgängig machen... Zweitens ist er frei, indem er die Gangart und den Weg dieses Lebens wählen kann. Drittens ist er frei, indem er als derjenige, der er einmal wieder sein wird, den Willen hat, sich... zu sich kommen zu lassen“(ebd.). Die unpräzise Fassung des Freiheitsbegriffes - ersterer meint das Gesetzsein menschlicher Freiheit als Freiheit-in-der-Welt durch den Sündenfall, zweitens die menschliche Entscheidungsfreiheit in der Welt und die dritte die Wiederherstellung ("derjenige, der er *wieder* sein wird", Hervorhebung S.K.) des Paradieses durch Identischwerden mit dem Dasein, indem „er kein Fleckchen dieses Lebens unberührt läßt.“ (ebd.) Das Dreierlei des freien Willens entpuppt sich als Einerlei, „daß es keinen Platz hat für einen Willen, weder für einen freien noch unfreien.“(ebd.) Freiheit des Daseins/Seins ist letztlich identisch mit Freiheit von ihm.

#### 2.1.4.3. Das Ende der Freiheit

Ein so gearteter Freiheitsbegriff meint letztlich sein Gegenteil, so dass es „nichts Sinnloseres, nichts Verzweifelteres gibt als

diese Freiheit" (S 169). Freiheit bedeutet Haltlosigkeit: „Der Geist wird erst frei, wenn er aufhört. Halt zu sein" (Aph. 78), Haltlosigkeit meint Verlorenheit: „Du bist frei und dadurch bist du verloren" (N II 235). Die Flucht aus dieser Freiheit führt Kafka ins Gegenteil, in die totale Bestimmung durch die Daseinsmächte. Kafka vertritt, und das können wir bereits an dieser Stelle ausmachen, eine negative Anthropologie. Das, was es im Menschen von Natur aus an Freiheit gibt, ist so fehlerhaft, dass jedes Tier um sein Tiersein beneidet wird. Doch nicht einmal diese Erkenntnis ist sicher: Kafkas Erkenntnis pessimismus relativiert auch diese Aussage als Auswurf des menschlichen Geistes, der mit Täuschung geschlagen ist. Gnostisch würden wir Kafkas Geschichtsablehnung und Sehnsucht nach dem Ewigen nennen, wenn er nicht dem ewigen Sein die Gelichtetheit der Gnosis, Erkenntnis, absprechen würde. Dieses Zerrbild des menschlichen Wesens hat in der Negation, in der Abwendung und Distanzgewinnung, ihr Zentrum gefunden. Zum Abschluss der Überlegungen zur geschichtlichen Dialektik Kafkas sei diese Negation nochmals in den Mittelpunkt gerückt, um von hier aus die Frage nach dem „dritten Punkt" in Angriff zu nehmen; anschließend erfolgt eine erneute Erörterung von Kafkas Geschichtsdeutung, die das Kapitel beschließen soll.

## 2.1.5. Geschichtliche Dialektik

### 2.1.5.1. Doppelte Negation

„Man kann doch nicht nicht-leben. Eben in diesem „kann doch nicht" steckt die wahnsinnige Kraft des Glaubens, in dieser Verneinung bekommt sie Gestalt." (N II 102f) Die negative Gangart des Glaubens, d.h. ihre Konturierung vom Negativen, vom Gegenteil des Nicht-Glaubens her als positiver Wesensbestimmung - eine

zweifache Verneinung begründet das „Grund-Ja“ (ebd.) -, konstituiert Kafkas System. Der hier vorliegende Glaube speist sich nicht aus einer umfassenderen Positivität oder zumindest aus seinem eigenen Positivum, sondern „bekommt in dieser Verneinung Gestalt.“ Kein Plus, das sich infolgedessen nicht ohne Minus ausweisen könnte! Warum belässt Kafka seinen Lebensbegriff nicht auf positiven Fundamenten? Warum ist das Durchwandern des Nichtlebens notwendig für das Leben? Warum ist „Leben Verneinen, also Verneinung Bejahung“ (T 861)? - Weil Kafka die Gegensätze einebnet: Das völlig Gegensätzliche, das sich Ausschließende, das Unvereinbare wird aufeinander bezogen, Wahrheit bedarf der Lüge: „Wer die Wahrheit erkennen will, muß Lüge sein“ (N II 69), und: „Das Negative zu tun, ist uns noch auferlegt, das Positive ist uns schon gegeben.“ (ebd. 119) Im Schlossroman beruht K.s Dasein im Dorf auf einem „Fehler“ (S 104f) im Berufungsverfahren. Dieser Fehler wird aber nicht durch Wahrheit wieder gut gemacht, sondern erst ein erneuter, zweiter „Fehler“ (S 413) ermöglicht die Rehabilitierung des Landvermessers: Allein die in Aussicht gestellte Möglichkeit eines erneuten Fehlers kann die Wirklichkeit des ersten Fehlers relativieren. In dieser doppelten Negativität gründet K.s Zuversicht: Als falscher Mann am falschen Platz zu sein, mit der Hoffnung auf einen neuen Irrtum, der ihn ins vermeintliche Recht, d.h. aber in Wirklichkeit: ins doppelte Unrecht, setzen soll.

Doch neben diesen Hoffnungen hegt Kafka Zweifel an einem positiven Ergebnis der Verneinerei. Er bekennt: Ich habe „das Negative meiner Zeit (...) kräftig aufgenommen, an dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umgekippten 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." (N II 98) Das „zum Positiven umkippende Negative" bezweifelt Kafka, obwohl es den Kern seines eigenen Denkens markiert. Konsequenterweitergedacht müsste nämlich Kafka zu einer negativen Religionsbegründung kommen können, wie etwa Kierkegaard, für den tiefe Verzweiflung die Voraussetzung für tiefen Glauben ist.

Kein Anteil am zum Positiven kippenden Negativen: Ein negativer Geschichtsausgang, d.h. kein Ausblick auf ein triadisches Postquam, keine Freiheit im Dasein, keine Rückkehr des Seienden ins Sein, kurz: das Ende der Geschichte als Vollendung der geschichtlichen Katastrophe und nicht als ihr Ende - im obigen Zitat blitzt der Zweifel am eigenen System kurz auf. Jüdisch-christliche Perspektiven auf ein Eschaton, von dem her Geschichte ihren Sinn empfängt, liegen hier fern, wenngleich obiges Zitat nicht repräsentativ für Kafkas Gesamtwerk ist. - „Das Negative allein kann, wenn es auch noch so stark ist, nicht genügen." (T 898)

#### 2.1.5.2. Das Unzerstörbare

Um die innere Logik der doppelten Aufhebung nachvollziehen zu können, bedarf es eines Standortes, der selbst nicht involviert ist. Er muss alle Momente der Dialektik umfassen, um über die Zeitenfolge aussagen zu können. Er muß Seiendes und Sein gleichermaßen erkennen, um es zu thematisieren. Ein so gearteter dritter Punkt liegt jenseits von These, Antithese und Synthese, wie auch Hegels Denken selbst über dem Ablauf des sich selbst findenden, absoluten Geistes stehen *muss*, will es nicht selbst als nur vorläufig und phasenweise gültig gelten; wie auch Sartres System selbst *nicht* zwischen Sein und Nichts hin- und herschwingen *kann*, sondern Fixpunkt ist, der den

Schwingungsvorgang konstatiert.

Kafkas Fixpunkt ist das „Unzerstörbare“ im Menschen. Vom Paradies her bis über das irdische Leben hinaus waltet es als Kontinuum und eigentliche Mitte des Menschen. Es ist Garant und Träger seines Menschseins. Von dieser Unsterblichkeit her, die Prä- und Postexistenz mit einschließt, kann über die Geschichte hinausgeblickt werden.

Der Hinauswurf des Seienden aus dem Sein, der geschichtliches Dasein des Seienden ermöglicht, hat als Konstante, dass das „Unzerstörbare“ paradiesisch und geschichtlich existiert. Es verbindet Paradies und Geschichte durch die Klammer des substantialistischen Menschseins. „Nicht der Mensch starb, aber der paradiesische Mensch, sie wurden nicht Gott, aber das göttliche Erkennen.“ (N II 73). Der Gang vom Sein ins Erkennen wird vom Menschen selber getragen, der zwar vom paradiesischen zum geschichtlichen Menschen wird, jedoch in seiner Substanz unberührt bleibt. Dieser Substantialismus fasst personale Eigentlichkeit nicht auf als ein Sein in Zeit oder einen Geist in Welt, sondern als eine Position hinter der Position, als einen überhistorischen Wesenskern, dessen äußeres Dasein kein Moment des inneren Vollzugs beschreibt; es ist schlechterdings uneigentlich. Person wird geschichtlich nicht greifbar, da in keiner Dimension veränderbar. Wie ein kaltes Projektil durchfliegt sie die Zeit. Sie untersteht keinem Prozess, etwa dem der existentiellen Selbstwerdung. Ihr geschichtliches Gewand hat akzidentellen Charakter. Nichts, was sie tut, wirkt auf ihr Personsein im Sinne einer Wesensgestaltung zurück. Sie ist immer schon der, der sie einmal sein wird. Die eigene Lebensgeschichte wird zurückgelassen wie ein alter Schuh, der in der Ecke landet. Kafka wahrt zwar mit seinem Personbegriff Distanz gegenüber einer Verweltlichung der Person, vermag diese jedoch nicht geschichtlich rückzukoppeln.

Auch in Kafkas Erzählwerk sind paradiesisches Vorher und Jetztzeit der Geschichte durch den jeweiligen Protagonisten verbunden, so etwa in den drei großen Romanen. Auch harte Zäsuren - die „endlose“ (S 95), „große“ (S 110), „lange, schwere Reise“ (S 119) im Schlossroman, die Schifffahrt im Verschollenen, die Nacht vor dem Einsatz der Erzählzeit in der „Verwandlung“ wie im „Process“ - werden durch personale Kontinuität überbrückt. Am Käfer Gregor Samsa wird die Diskrepanz von äußerem Dasein und substantieller Kontinuität am deutlichsten, denn sein Käferkörper hat mit seinem vorherigen keine Gemeinsamkeit.

Dieses Unzerstörbare im Menschen wird über den Tod hinaus, der so nur als ein „scheinbares Ende“ (N II 100) anzusehen ist, ins Sein tragen. Das „andauernde Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich“ (Aph 50) ist Glaubensakt, der den Seienden ins Sein zurückvermittelt: „Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien oder richtiger: sich befreien oder richtiger: unzerstörbar sein oder richtiger: sein.“ (N II 55) Im Glauben sich der eigenen Unzerstörbarkeit inne werden und als Seiender das Sein einholen: So relativiert sich die harte Zäsur von Seiendem und Sein im Glaubensakt. Der Tod verliert seine Schärfe angesichts des Unzerstörbaren im Menschen, an das er nicht rühren kann, das als dritter Punkt die unterschiedlichen Seinsmodi in einem ontologischen Vorgriff durchwaltet und überblickt. Dieses Unzerstörbare verbindet die Menschen auch untereinander, stiftet Gemeinsamkeit: „Das Unzerstörbare ist eines, jeder einzelne Mensch ist es, und gleichzeitig ist es allen Menschen gemeinsam, daher die beispiellose untrennbare Verbindung der Menschen.“ (Aph 70/71). Diese ontologische Ursubstanz, in der Sein im Seiendem anwesend, meint jedoch nicht das Sehende im Seienden - insofern es ein Seiendes im eigentlichen Wortsinn ist, erkennt es nicht -, sondern das Seiende im blinden Glauben, denn „glauben heißt(...) sein“ (N II 50), Sein aber Erkenntnislosigkeit.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Das Aufscheinen des Seins im Seienden begründet die Unzerstörbarkeit des Seienden; insofern aber Seiendes erkennt, entfernt es sich von der eigenen Unzerstörbarkeit, denn Kafkas Seinsbegriff denkt esse und intelligere nicht zusammen. Das Anwesen des Seins in der Unzerstörbarkeit des Seienden liefert den dritten Punkt, der an allen drei Geschichtsstadien teilhat.

Dennoch Kafka: „Theoretisch gibt es die vollkommene Glückseligkeit: An das Unzerstörbare in sich (sc. seiend) glauben und nicht zu ihm (sc. erkennend) zu streben.“ (N II 65) Dieser Urdualismus von esse und intelligere, von Paradies und Geschichte wird aber auch mit dem „Unzerstörbaren“ als drittem Punkt nicht behoben, sondern bleibt bestehen. Der geschichtslose Mensch taugt nicht zur Verbindung von Geschichte und Ewigkeit. Abschließend nochmals, „daß diese Welt ein nur ein Übergang ist“ (N II 138). Sie hat keine Relevanz für das Ewige. Sie ist ganz Verfall. In ihr entsteht nichts, was über sie hinausweist oder über sie hinaus Bestand hätte. Alles, was sie überlebt, war zuvor. Das Unzerstörbare im Menschen bringt keinen geschichtlichen Ertrag. Nichts wurde, was immerdar sein sollte. Was immer war, blieb ohne geschichtliche Signatur. Das Entfremdungsphänomen in Kafkas Dichtung wird hier erneut aus einer nahezu gnostischen Weltverachtung heraus beleuchtet. Was als Entfremdungserscheinung des modernen Menschen in Kafkas Werk erscheint, trägt die uralte Feindseligkeit des leiblosen Geistes in sich. Daher der sachlich berechtigte Vergleich mit dem cartesischen Dualismus<sup>42</sup> von res cogitans und res extensa in Bezug auf das Getrenntsein beider, nicht auf die Begründung einer Erkenntnis, die es bei Kafka ja

---

<sup>42</sup> Arnold Heidsieck, Kafkas fiktionale Ontologie und Erzählperspektive, in: Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft, Band 21, Amsterdam 1989, 389-402, hier: 392. Ferner: Henel, a.a.O., 49.

nicht gibt.

## 2.2. Existenz

Die Entfaltung von Kafkas Dialektik auf dem Feld der Geschichte drängt hinaus über das *eindimensionale* Nacheinander zu einem *dimensionalen* Ineinander, das nicht nur quantitativ geschichtliche Abläufe reiht, sondern komplexe Sachverhalte als Qualitäten eines Gefüges freilegt. Die Verlagerung von geschichtlicher Linearität oder Zyklik hin zu ontologischer Durchdringung von Grund auf vollzieht sich für das Einsicht suchende Denken. Der zweite Anlauf unserer Überlegungen konzentriert sich daher auf die menschliche Existenz selbst. Frageaspekt ist weniger das geschichtliche Vor- oder Nachher, als vielmehr die Qualitäten der existenziellen Akte, die Möglichkeit und Wirklichkeit existenzieller Wirklichkeit sind. Das Verhältnis zu bedingtem Dasein und unbedingtem Sein fällt darunter. Die Bedeutung des Todes als Ort von Eigentlichkeit oder Nichtung der Existenz gehört hierzu. Sie markieren gelungenes oder missglücktes Durchgreifen der Existenz zum Sein selbst, worin sich Selbstfindung oder -Verfehlung ereignet.

### 2.2.1. Faktizität

#### 2.2.1.1. Kreativität

Auf der Ebene der Daseinsgestaltung begegnet Existenz der faktischen Lebenswelt. Ihr Vorhandensein ist im Bewusstsein gegenwärtig, ihre Tatsächlichkeit ein existenzieller Bezugspunkt. Diese Beziehung will gestaltet sein. Was überwiegt hier? Das gestalterische Vermögen der Existenz, die die weltliche

Vorgegebenheiten bis zur Unkenntlichkeit überformt? Oder die Tatsachen selbst, die das kreative Potential des Menschen ausschalten, so daß sich Existenz an den Tatsachen totläuft? Als Dialektiker betont Kafka beide unvereinbare Pole gleichermaßen. Menschliche Existenz ist schöpferisch, Phantasie rege: „Alles ist Phantasie“ (T 869). Sie vermag, das Dasein zu überformen. Vor ihr bleibt nichts, was es war. Sie versetzt Berge. Die Schaffenskraft des Menschen als innerlicher Verwandler thematisiert Kafka zentral in seinem Prosafragment „Beschreibung eines Kampfes“ als dem Subjekt-Objekt-Kampf. Der Protagonist fungiert hier als universeller Schöpfer und gestaltet Welt in einem innerlichen Überformungsvorgang nach seinem Willen: Er läßt mittels seiner Innerlichkeit die Landstraße steiniger werden, „einen Gegenwind in starken Stößen nach uns blasen“, „einen Berg aufstehn“ (N I 73f) etc.: Ein komplett verwandeltes Landschaftsszenario entsteht „nach meinem Willen“(ebd.). Doch dies wird, wie später zu zeigen ist, in die Aufhebung der Existenz ins Dasein münden, denn der absolute Schaffenswille schlägt bei Kafka ins Gegenteil um, denn „es hat keinen Platz für einen Willen, weder für einen freien, noch für einen unfreien“ (N II 95). Doch zunächst gilt: Der Mensch erschafft sich seine Welt und fasst Welt als Wille und Vorstellung. Empirische Härte wird flüssig, Dinge verlieren ihre „Begrenzung“ (N II 95): „Du leugnest in gewissem Sinne das Vorhandensein dieser Welt“ (ebd. 90), „damit leugnest Du die Weltschöpfung“ (N II 85), denn: „Es gibt nichts als eine geistige Welt“ (ebd. 124). - Völlig parallel zur geistigen Landschaftsgestaltung bei Kafka heißt es bei Novalis (Friedrich von Hardenberg): „Bald waren ihm die Sterne Menschen, bald die Menschen Sterne, die Steine Tiere, die Wolken Pflanzen, er wußte wo und wie er dies und jenes finden und erscheinen lassen sollte“<sup>43</sup>, denn "Object ist das vom Stoff (Gefühl) und Form

---

<sup>43</sup> Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von

(Reflexion) Hervorgebrachte, dem jenes Vermögen im reinen Ich und jene Kraft im Subject korrespondiert - oder durch die es frey hervorgebracht wird."<sup>44</sup> Dieses freye Hervorgebrachtsein des Objects vom Subject lässt Physik und Poesie zu kompartiblen Größen werden. Welt als das frei Hervorgebrachte hat kein Ansichsein, sondern hängt ab vom Fürsichsein der Existenz. Dies steigert die Macht des Selbst, das spontan und uranfänglich Dasein frei zu setzen vermag, ist doch Welt identisch mit den Vorstellungen, die der Mensch von ihr hat. Mit Novalis steht der frühe Kafka dem Schaffensoptimismus des Deutschen Idealismus sehr nahe, vergegenwärtigt man sich nur die folgenden Äußerungen aus Fichtes Schrift „Die Bestimmung des Menschen“: „Das Bewusstseyn des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewusstseyn meiner Erzeugung meiner Vorstellung vom Gegenstande.“<sup>45</sup> Der Gegenstand erschöpft sich in der Erzeugung einer Vorstellung von ihm: „Darum ist auch dieses Ding dem Auge deines Geistes durchaus durchsichtig, weil es dein Geist selbst ist.“<sup>46</sup> Umgang mit der Welt erfordert hier ein Höchstmaß an tätigem Geistsein, das Welt in und aus seinem Innern hervorbringt. Das Ding vor dem geistigen Auge ist der kreative Geist selbst. Das Äußerlich-Weltliche wird gänzlich aufgelöst im Innerlich-Menschlichen, ja mehr noch: Es gibt nur das Geistige, das Körperliche ist gar nicht da, es ist geistige Vorstellung von Körperlichem. Diese Position ist dermaßen vergeistigt, dass sie nicht einmal dualistische Züge trägt: Es gibt kein Außen, das dem Innen ernsthaft entgegentreten könnte. Der Geist berührt nur sich selbst: Ich bin die Welt.

Im Eduard-Raban-Fragment vertritt Kafka noch einen Leib-Seele-Dualismus. Denn Eduard Raban konnte seinen Körper aufs Land

---

Hardenbergs, hg. v. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, Band 1, München u.a. 1978, 202.

<sup>44</sup> Ebd. Band 2, 37.

<sup>45</sup> Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971, Band II, 221.

<sup>46</sup> Ebd. 229.

schicken, um selbst zu Hause zu bleiben: „Ich brauche nicht einmal selbst aufs Land zu fahren, das ist nicht nöthig. Ich schicke meinen angekleideten Körper nur(...) Wankt er zur Tür meines Zimmers hinaus, so zeigt das Wanken nicht Furcht, sondern seine Nichtigkeit.“ (N I 17). Der Körper in seiner Nichtigkeit wankt aufs Land, während der personale Kern zu Hause im Bett bleibt, wobei Geist hier immer noch körperlich gedacht wird, nämlich als zu Hause im Bett. Dieser Dualismus ist in der „Beschreibung eines Kampfes“ zunächst in Richtung Geist aufgehoben. Geist ist hier alles, Welt nichts.

Dieser Totalitarismus kennt keinen Realunterschied zwischen geistiger Namensnennung und gemeintem wirklichen Ding: Das Ding erschöpft sich im Namen, ganz gemäß dem George-Duktus: „Kein Ding sei wo das Wort gebricht.“<sup>47</sup> Gibt es doch nur eine geistige Welt, die als vom Menschen gesetzte nur ihm voll zugänglich ist, so fallen subjektiver Sinn und objektive Bedeutung im Raum des Geistes zusammen. Sprachliche Wirklichkeit identifiziert geistigen Sinn und empirische Bedeutung; sie selbst ist reiner Geist. In der „Beschreibung“ ermächtigt sich der Protagonist der Wirklichkeit mittels schlagartiger Benennung, wie sie einer geistigen Intuition zukommt: „So kannte ich mit einem Male alle die vielen Sterne bei Namen, trotzdem ich es nie gelernt hatte. Ja, es waren merkwürdige Namen, schwer zu behalten, aber ich wußte sie alle sehr genau. Ich(...) nannte die Namen.“ (N I 70). Die Differenz von Namen und Benanntem fällt im Wort zusammen, in dem das Ding erst anwesen kann.

---

<sup>47</sup> Stefan George, Das neue Reich, Düsseldorf und München 1964, 134.



## 2.2.1.2. Entfremdung

### 2.2.1.2.1. Wort und Ding

Das Wort verkommt zur Worthülse: Es bedeutet nichts; es hat keine außergeistig-außersprachliche Wirklichkeit; es greift nicht in der Empirie; es ist höchste geistige Autonomie, nämlich die Freiheit, sich durch Phantasie alles anders, nämlich je-eigen vorzustellen: eine echte Idiotenautonomie. Diese wird dann zur gänzlichen Fremdbestimmtheit, wenn die geleugnete Welt den weltseienden Menschen einholt, denn er ist als Geist in Welt von Welt einholbar.

Das Wort verkommt zur Worthülse: Die Wortgläubigkeit schlägt schlagartig in der „Beschreibung“ in Sprachskepsis um. Per Knieverletzung wird den geistigen Höhenflügen hier ein Ende gesetzt, Worte finden die Welt nicht mehr: „Ich hatte die Namen der Sterne vergessen“ (N II 71), d.h. „den wahrhaften Namen der Dinge vergessen“ (N I 89): „Deren Wesen ist so, daß ihr den wahrhaftigen Namen der Dinge vergessen habt und über sie jetzt in einer Eile zufällige Namen schüttet. Nur schnell, nur schnell! Aber kaum seid ihr von ihnen weggelaufen, habt ihr wieder ihre Namen vergessen.“ (Ebd.) Welt wird unsagbar, Worte prallen an ihr ab. Benn: „wer trennte sie: die Worte und die Dinge“<sup>48</sup>. Mit den Worten gleiten geistige Vorstellungen von Welt an dieser ab. Sie werden zu „hinfälligen Vorstellungen“ (N I 91). Zu untersuchen bleibt, „wie es sich mit den Dingen eigentlich verhält, die um mich wie ein Schneefall versinken.“ (Ebd. 159)

---

<sup>48</sup> Gottfried Benn, Gesammelte Werke in vier Bänden, hg. v. Dieter Wellershoff, Stuttgart 1989, Band III, 5.

#### 2.2.1.2.2. Das Versinken der Dinge

Die geistig uneinholbaren und unbenennbaren Dinge versinken ins Bodenlose. Der Vorgang gleicht einer „Seekrankheit auf festem Lande“ (ebd. 89). Hier kann ein „Nachdenkender“ in seiner inneren Haltlosigkeit problemlos ein „Gespräch mit dem Betrunknen“ (D 395ff) führen. Beiden werden Mond und Papplaterne ebenso ununterscheidbar wie Menschen und Roboter („automata“) in Descartes' „Meditationes de prima philosophia“<sup>49</sup>. Ist einmal die res cogitans von der res extensa, dem nichtigen „Körper, der aufs Land geht“, in aller Konsequenz getrennt, so bedeutet diese Trennung Ausgesperrtsein von der Daseinswelt. Romantischer Übermut wird zum cartesischen Zweifel. In einer Tagebuchnotiz von 1921 wird die Konfrontation von Phantasie und Lebenswirklichkeit sehr drastisch geschildert: „Alles ist Phantasie(...), Wahrheit aber ist nur, daß Du den Kopf gegen die Wand einer fenster- und türlosen Zelle drückst.“ (T 869) Das phantasierende Bewusstsein kann nicht über sich hinaus und wird zum Kerker, von dem aus die Verbindung zur Außenwelt abgeschnitten ist. Hier kann nicht beurteilt werden, was draußen los ist, ob die „hinfälligen Vorstellungen“(N I 90) der menschlichen Sinne auf eine Weltwirklichkeit verweisen. Dasein wird zur bloßen Vorstellung, die zwischen dem Sein und dem Nichts hin- und herschwingt (Sartre).

Das autonome Ich im leeren Raum ist die Wirklichkeit des Menschen, Kafkas Tagebuch hierzu: „Als wichtigster oder reizvollster ergab sich der Wunsch, eine Ansicht des Lebens zu gewinnen(...), in der das Leben zwar sein natürliches schweres Fallen und Steigen bewahre aber gleichzeitig und nicht mit minderer Deutlichkeit als ein Nichts, ein Traum, ein Schweben erkannt werde.“(T 855). Das Leben als Leben und „gleichzeitig und

---

<sup>49</sup> Hamburg 1977, 57.

nicht mit minderer Deutlichkeit als ein Nichts": Es empfängt hier erneut seinen Sinn vom Nicht-Leben, vom Nichts; erst in Bezug zu ihm profiliert es die eigene Wirklichkeit. Es ist zugleich ein „wirkliches" und ein „Nichts", und durch das „Nichts" wird es noch „wirklicher" (ebd.) Dies ist „eine Verteidigung" (ebd.) des Nichts als Stachel zum Positiven, dem Nichts wird „ein Hauch von Munterkeit" (ebd.) verliehen. Ob das Stoßen mit dem Kopf an die fenster- und türlose Zelle des Bewusstseinskastens so munter ist, bleibt fraglich.

Es war Max Horkheimer, der das Idealismusproblem in bezug auf die Daseinsgestaltung sozialphilosophisch überdachte. Die „Gestalt vollendeter Freiheit und Autonomie" des kreativen Ichs erwies sich in seiner Sicht als „beschränkte Freiheit", als „Schein, in dem seit Descartes der Idealimus lebt."<sup>50</sup> Zwischen Ich und Welt herrscht der Zustand der „Entfremdung"<sup>51</sup>. Die Herrschaft des Daseins in Form gesellschaftlich-irrationaler Mächte hat sich gegenüber der bloß innerlichen Freiheit eines senilen spätkapitalistischen Bürgertums voll durchgesetzt: Diese war von Anfang an Fiktion.

#### 2.2.1.2.3. Die Bedeutung des Anderen

Konnte Eduard Raban noch seinen nichtigen Körper aufs Land schicken, um das Selbst zu Hause zu lassen, so verzweifelt der „Beter" an seiner veridealisierten Körperlichkeit. Krampfhaft sucht er einen Fixpunkt, von dem aus seinem Subjektivismus die empirische Objektivität seines Körpers versichert wird. Ein menschlich-personales Gegenüber, der Andere, scheint ihm hierfür geeignet. Der Beter verhält sich daher auffällig, um durch den

---

<sup>50</sup> Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, hg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main 1987, Band 4, 185.

<sup>51</sup> Ebd., Band 5, 31.

Anderen seiner eigenen Körperlichkeit versichert zu werden. Sie soll so von der subjektiven Fiktion überwechseln zur intersubjektiven Verbindlichkeit. Er versucht, „schreiend zu beten, um angeschaut zu werden und Körper zu bekommen.“ (N I 109). Der Andere vermittelt zwischen Geist und Körper: „Bedürfnis ist es für mich, Bedürfnis, von diesen Blicken mich für eine Stunde festhämmern zu lassen“ (N I 157), um für eine Stunde dem reinen Geistsein zu entgehen. Da aber der Andere bereits im Bewusstsein versubjektiviert ist und wie ein Ding neben anderen angesehen wird, kann von ihm aus keine Überwindung des Subjektiven erfolgen.

Für Sartre ist auf diese Weise der verdinglichte Andere nicht geeignet, den Subjektivismus zu durchbrechen: „Ich erfasse zwar, daß der Gegenstand-Andere sich durch Intentionen und Handlungen auf mich bezieht“ - das will ja der Beter, wenn er angesehen wird -, „aber eben weil er Gegenstand ist, wird der Spiegel-Andere trüb und spiegelt nichts mehr.“<sup>52</sup> Der Andere als Gegenstand wird genauso versubjektiviert wie die eigene Körperlichkeit. Siegfried Dangelmayrs Argumentation geht ebenfalls in diese Richtung<sup>53</sup>.

#### 2.2.1.2.4. Die Rache der Dinge

Kein Weg führt aus dem Geist zu den Dingen. Nach Abwendung aus Freiheit werden sie fremd. Es gib keine Namen für sie. Nun wird die Gleichung rückwärts gelesen: Nicht mehr Welt ist Geist, sondern Geist ist Welt. Das Fürsich wird Opfer des Ansich. Die Negation der Negativität Welt durch das schöpferische Ich

---

<sup>52</sup> Das Sein und das Nichts, hg.v. Traugott König, Reinbeck 1991, 440.

<sup>53</sup> Der Riß im Sein oder die Unmöglichkeit des Menschen. Interpretationen zu Kafka und Sartre, Frankfurt/Main, Bern, New York, Paris 1988.

erbringt keine Positivität, denn Kafka hat keinen Anteil „am zum Positiven umkippenden Negativen“ (N II 98). Geist fährt sich in Welt fest; Es ist die Rache der Dinge: „Ja, Rache ist es, denn wie oft haben wir diese Dinge angegriffen“ (N I 84), angegriffen via idealistischer Überspielung. Nun erstickt die Freiheit „an den empörten Dingen“ (N I 90), denn das geleugnete „Vorhandensein der Welt“ (N II 90) schlägt zurück<sup>54</sup>. Wilhelm Emrich kommentiert die Empörung dieser Dinge wie folgt: „Aus der Übermacht des Bewußtseins entspringt die Umkehrung: Die Übermacht der Dinge und Sachen über das Leben und Denken des Menschen. Die Dinge treten sinnlos beherrschend ins menschliche Leben ein.“<sup>55</sup> Eine negative Dialektik waltet hier. Der Geist liegt in Ketten. Wurde seine Freiheit absolut gefasst, so nun ebenso seine Sklaverei. Geistesgeschichtlich gesehen steht Kafka hier an jenem Sachort, der den Umschlag von Hegel zu Marx markiert: Die Verkehrung des Geistes in Materie, des Bewusstseins in das Sein oder, wie Karl Löwith es formuliert, der Philosophie in die Welt: „Das Philosophischgewordensein der Welt bei Hegel verlangt ein ebenso vollständiges Weltlichwerden der Philosophie bei Marx.“<sup>56</sup> Diese „Dialektik der Aufklärung“ (Adorno/ Horkheimer) degradiert, sozialphilosophisch gesprochen, den Menschen zum Sklaven von Produktion, Konsum und Kulturindustrie. Auch ironische Relativierungen Kafkas, etwa: „Es ist der alte Scherz: Wir halten die Welt und klagen, daß sie uns hält.“ (N II 90), können nicht über die unausweichliche Negativität seiner Dialektik hinwegtäuschen.

Der hier gespannte Bogen skizziert die Denkfigur der Neuzeit. Der

---

<sup>54</sup> Die dialektische Aufhebung der Freiheit hat Felix Greß im Spätwerk Kafkas genauer untersucht (Die gefährdete Freiheit. Franz Kafkas späte Texte, Würzburg 1994) und verbindet sie mit der Todesthematik: „Die Freiheit ist durch die Sterblichkeit gleich wieder bedroht.“(73).

<sup>55</sup> Emrich, a.a.O., 87.

<sup>56</sup> Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1961, 109.

Gang von Descartes über Hegel zu Marx ist ihre historische Ausprägung. Absolute Ratio wird zum irrationalen Dasein, völlige Freiheit zur Knechtschaft. Was sich geschichtlich im Nacheinander ereignet - Marx nach Hegel, Entfremdung und Fremdbestimmtheit nach dem Romantisieren in der „Beschreibung eines Kampfes“ - entfaltet die Komplexität eines Sachverhaltes, legt seine Kehrseiten frei, die ihm immer schon innewohnen und intuitiv bereits als Schlagschatten eines allzu grellen Lichtes des idealistischen Geistes erschaut werden können. Die Fassung des Menschen als reines Geistwesen krankt schon an seinem In-der-Welt-Sein, bevor dieses Moment geistesgeschichtlich freigeschaufelt ist. Eine Synopsis tut hier Not, denn Denkprobleme sind mit dem Ableben ihrer philosophiegeschichtlichen Urheber nicht passé, ansonsten es nie Probleme waren. Hegel hat Marx schon im Genick, bevor beide davon wissen.

### 2.2.2. Gewissen

#### 2.2.2.1. Der Einzelne

Ging es in den bisherigen Überlegungen um die Verhältnisbestimmung von Geist und Welt, so werden diese vertieft in der existenziellen Fragestellung. Nicht mehr intellektueller Geist, sondern personale Existenz steht im Mittelpunkt. Den Ort existenzieller Puntierung nennen wir Gewissen. Es weiß um das Sein-Sollen menschlichen Daseins, es wird zu ihm aufgerufen. In diesem Aufruf liegt ein Mehr-als, eine Allgemeinheit, die den Menschen überkommt. Entscheidend für das Folgende wird sein, ob dem Gewissen ein Aufscheinen von Transzendenz zugesprochen werden kann, oder ob es, immanent verkürzt, als bloßes Epiphänomen der Existenz gedeutet wird, dem kein wirkliches Mehr innewohnt. Kommt es dem Geist zu, Welt aus sich hervorzubringen (oder in ihr

untergehen zu müssen), so ist es das Spezifikum des Gewissens, von der Sinnfrage getroffen zu sein (oder sich mit der Frage selbst zu treffen). Geist wird im Gewissen existenziell überhöht, und die Frage nach Sinn oder Absurdität des Daseins personalisiert. Nach Camus ist sie die „dringlichste aller Fragen“<sup>57</sup>, denn sie geht aufs Ganze, trifft ins Herz. Man kann an ihr verenden. Sie ist Ort von Bewährung oder Scheitern. Sie vermag, Dunkelheit zu erhellen und Dunkelheit zu stiften. In ihr kann keiner vertreten werden: Die Antwort fällt je eigen. In ihr gründet personale Würde.

Der Einzelne ist die Kategorie Kafkas, auch wenn Einzelheit „die untrennbare Verbindung aller Menschen“ bedeutet. Das ändert nichts an der Einzelheit. Der Einzelne ist je für sich. Er steht alleine da. Ob er Welt von Grund auf als positiv oder negativ erfährt, ist seine Urtat, niemand kann ihm das nehmen. Es ist sein unübertragbares, persönliches Eigentum. Der Zugang zu Sinn oder Absurdität des Daseins ist je individuell, je „nur für Dich“ (P 295). Hier darf und kann „keine Hilfe mehr geleistet werden“ (P 163). Versuche, diese Last wegzuzwerfen, scheitern. „Gemeinsam läßt sich gegen, das Gericht nichts durchsetzen. Jeder Fall wird für sich untersucht.“ (P 258). Auch geht die „kaiserliche Botschaft“ an den „Einzelnen“ (D 280) und nicht an ein Kollektiv oder eine Gemeinschaft. In „Josefine, die Sängerin“ heißt es: Es „kommt eine Botschaft des Volkes zu dem Einzelnen“ (D 362). Der Einzelne kann als Person nicht ersetzt werden; austauschbar ist Person nur hinsichtlich der Eigenschaften und Attribute, also nie sie selbst.

Kafka rückt hier in die Nähe von Kierkegaard, der „jeden Einzelnen“<sup>58</sup> von jeder Form von Kollektivierung fernhalten will, um ihn im existenziellen Vollzug zu belassen. Kafka selbst

---

<sup>57</sup> Albert Camus, Der Mythos von Sysiphos, Reinbeck 1991, 9.

<sup>58</sup> Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, Frankfurt am Main 1984, 27.

bestätigt die Nähe: „Wie ich es ahnte, ist sein Fall trotz wesentlicher Unterschiede dem meinen sehr ähnlich, zumindest liegt er auf der gleichen Seite der Welt. Er bestätigt mich wie einen Freund.“ (T 578) Der Individualismus der Moderne hat dieses ontologische Fürsichsein radikalisiert, nämlich der Sache nach meint Individualisierung der Person noch nicht Unfähigkeit zur Gemeinschaft, was aber eine individualistische Sicht des Problems suggeriert.

#### 2.2.2.1.1. Schuld und Numen

Das Herz ist personale Mitte. Die Bezeichnung „Seele“ ist legitim, wenn nicht *nur* die Psyche gemeint ist. Kafka bezeichnet es als das Unzerstörbare. Es ist Grund des Menschseins, ohne dass zunächst die Körperlichkeit abgewertet wäre. Das ontologische Fürsichsein schließt aber kein Ek-sistieren auf einen Anderen, auf ein Anderes hin apriori aus. Vielmehr tritt hier das Andere in Erscheinung: als das den Einzelnen Übersteigende und dennoch zutiefst Anrührende; als Allgemeines, das individuell begründet; als Absolutes, das im Menschen seinem Menschsein gemäß zum Absoluten reizt; ein Weltübersteigendes, das anspricht. Nach Richard Jayne ist es jene „Unvorhersehbarkeit der Epiphanie des Anderen“, das die geistige Nähe von Kafka und Sartre ausmacht.<sup>59</sup> Kafka kennt die je einzelne Existenz Erfahrung. Als Negativfolie ist sie Schuld Erfahrung im „Process“, wo um die Differenz von wirklicher und seinsollender Existenzialität gerungen wird. Positiv gewertet ist sie die Erfahrung des Absoluten im Alltag: der numinose Wink der Götter. Der Gesang von „Josefine, der Sängerin“ stellt „nichts Außerordentliches“ (D 351) dar. Und

---

<sup>59</sup> Erkenntnis und Transzendenz. Zur Hermeneutik literarischer Texte am Beispiel von Kafka „Forschungen eines Hundes“, München 1985, 29.



dennoch ereignet sich in der Banalität eines unkünstlerischen Singens ein Numen, das existenziell anrührt: „Es gibt niemanden, den ihr Gesang nicht fortreißt.“ (D 350). In den „Forschungen eines Hundes“ geht es noch weiter: „Ich glaubte nämlich zu erkennen (...), daß die Melodie von ihm getrennt nach eigenem Gesetz durch die Lüfte schwebte und über ihn hinweg, als gehöre er nicht dazu, nach mir, nur nach mir hin zielte. (...) Das Schlimmste aber war, daß sie nur meinetwegen vorhanden zu sein schien, diese Stimme“ (N II 479). Die Erfahrung hat Doppelcharakter: Sie ist erstens allgemein, denn es gibt niemanden, den sie nicht betrifft und ihn fortreißen könnte. Sie ist zweitens je individuell zugeschnitten, meint den Einzelnen in seiner unvertretbaren Person. Aus einer einfachen Melodie steigt ein Mehr-als-Melodie auf; ein Ding entpuppt sich als ein Mehr-als-Ding; sein Mehrwert vermag, ins Innere des Menschen einzudringen und zuzupacken. Die alltägliche Erfahrung entfaltet einen Überschuß. Das Banale wird numinos - und Josefines Gesang ist doch erklärtermaßen banal.

#### 2.2.2.1.2. Quantität und Qualität

Woher das Numen? Das Mehr-als? Woher seine Macht über den Menschen? Der Gesang ist „wie eine Botschaft des Volkes“ (D 362). Josefine steht exemplarisch für den Volkskörper, sie ist seine Glieder. Diese steigern sich zum Volk als neuer Qualität: Josefine. Die Quantität der Einzelnen macht die Qualität des Ganzen: ein dialektischer Umschlag. Emile Durkheims Überperson des Kollektivs meint eben diese Übersummativität: Das Ganze als Summe der Einzelnen überschlägt sich nach oben, oder mit Camus gesprochen: „Quantität bedeutet manchmal Qualität.“<sup>60</sup> Die

---

<sup>60</sup> Camus, a.a.O., 55.

Ansammlung steigert sich zum monströsen Riesen.

Im Berufungsverfahren zur Landvermesserei im Schloss haben sich einzelne Beamte analog zur Überperson formiert: „Es ist als hätte der behördliche Apparat (...) aus sich selbst heraus ohne Mithilfe der Beamten die Entscheidung getroffen.“ (S 110) Diese Entscheidung begründet erstens das personale Betroffensein des K. und gründet zweitens in der Übersummativität des behördlichen Apparates, der so sehr ein Mehr-als ist, dass er, verselbständigt, ohne die einzelnen Beamten auskommt und sich doch aus Beamten konstituiert. So gesehen ist der Apparat eine Dialektik von unten nach oben, vom Weniger zum Mehr, wobei das Mehr aus der Luft gegriffen ist - woher sollte es denn sein? Auch bei einer unendlichen Stufenfolge jeweils ranghöherer Beamten (P 157) bleibt unklar, kraft welchen Vermögens ein qualitativer Aufstieg erfolgen kann. Auch bei Heidegger bleibt das Problem ungeklärt: „Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.“<sup>61</sup> Bin ich der Gott, der sich ruft, ein Selbst-Erreger? Ist es die eigene, unheimliche Unendlichkeit, die solche Kräfte freilegt? Ergibt das Nur-Menschliche ein Über-Menschliches? Bin ich nur das Geheimnis meiner selbst, oder schwingt noch ein Drittes mit?

#### 2.2.2.1.3. Subjekt und Objekt

Diese Sicht versubjektiviert. Das personale Betroffensein gründet in einer Überperson, die durch die menschlichen Einzelpersonen konstituiert wird. Sie hat ontologischen Mehrwert, kraft dessen sie über den Einzelnen verfügt. Die Summe der Einzelnen ruft, deren Teil ich selbst bin. Martin Heidegger: „Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.“<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1991, 275.

<sup>62</sup> Ebd.

Kafkas Glockensymbolik sinnbildlich diesen Sachverhalt. Ihr Klang, der das Herz beben lässt, droht, sich von seiner überpersonalen Schlossherkunft in das Dasein des Dorfes aufzulösen: „(...) eine Glocke, die wenigstens einen Augenblick lang das Herz erbeben ließ, so als drohe ihm - denn auch schmerzlich war der Klang - die Erfüllung dessen, wonach er sich unsicher sehnte. Bald verstummte diese große Glocke und wurde von einem schwachen eintönigen Glöckchen abgelöst, vielleicht noch oben, vielleicht aber schon im Dorfe." (S 29) Das Herz bebt, Erfüllung droht: Schmerz und Sehnsucht, gründend „oben" oder „vielleicht schon im Dorfe", im Dasein selbst. Eine gestrichene Stelle des Romanfragments betont die Subjektivität noch stärker: „vielleicht war es nur so für mich" (SA 143). Dennoch bleibt ein transzendentaler Bedeutungsüberschuss, ein geheimnisvolles Mehr und das verwunderte Gewahrwerden dieses Phänomens: „Was war das für ein Dorf, das solche Glocken hatte!" (V 128)

Im „Process" erfolgt „das Glockenzeichen zu Beginn des Prozesses" (P 267), jenes Prozesses des Anerkennens eigener Schuldverhaftetheit. Die Glocke bedient aber der Schuldige selber, denn für Josef K. gilt: Zu Beginn des Prozesses „läutete er. Sofort klopfte es und ein Mann, den er in dieser Wohnung noch niemals gesehen hatte, trat ein." (P 7) Der Eintritt des Unbekannten wird vom Subjekt bestimmt und selbst gesetzt, das Subjekt ist autonom. - Nichts tragischer als ein leeres Angerufensein, dem keine Realität entspricht, nichts tragischer als das Fehlläuten der Nachtglocke: „Einmal dem Fehlläuten der Nachtglocke gefolgt - es ist niemals gut zu machen." (D 261) Doch auch hier ist das Unverfügbare das Dasein selbst. Dazu der ironische Kommentar: „Man weiß nicht, was für Dinge man im eigenen Haus vorrätig hat" (D 253). Im eigenen Haus: in der eigenen Subjektivität. Das Subjekt fällt auf sich selbst zurück. Dasein ruft sich selbst. Die Botschaft einer das Dasein

überragenden Instanz ist nicht zu empfangen. Du „erträumst sie Dir, wenn der Abend kommt.“ (DL 282) Du selbst bist die Botschaft an Dich. Dein Geist ist reines Beisichsein, das Herz schlägt nur für sich. Seine Unverfügbarkeit ist das Geheimnis, das Du selbst bist. Es hat keine Verweisfunktion, es gibt kein Mehr, es ist sich selber der Überschuss. Das gilt erstens für die Daseinswelt: Sie soll nicht besorgt werden, der Landvermesser darf nicht arbeiten, obwohl „zum Landvermesser ernannt“ (S 12) bzw. berufen (S 110). Seine Berufung hat keine empirische Bedeutung. Zweitens betrifft es den Grund der Existenz selber: Da alles Gründen im existenziellen Alleingang geschieht, das sich nur angesichts einer immanent verkürzten Seinsnatur vollzieht, kann über den Bestand des Gegründeten keine Aussage gemacht werden hinsichtlich seiner objektiven Gültigkeit. Eine diesbezügliche Frage geht ins Leere. Der Kontakt zum Schloss hat so keine „wirkliche Bedeutung“ (S 117), d.h. „keine amtliche Bedeutung“, sondern nur eine subjektive, „private Bedeutung“ (S 117). Es gibt kein Hinaus über die eigene Subjektivität. Die wirkliche Person steht außerhalb transzendenter, objektiver Begründungszusammenhänge: „Nur glaube ich, daß hier zweierlei unterschieden werden müsse, nämlich erstens was innerhalb der Ämter vorgeht (...) und zweitens meine wirkliche Person, ich, der ich außerhalb der Ämter stehe“ (S 105). Person rührt nicht an amtlich-objektive Bedeutung, sondern verharret im Fürsichsein: „Alle diese Berührungen sind nur scheinbar, Sie aber halten sie in Ihrer Unkenntnis der Verhältnisse für wirklich.“ (S 114) Der Durchstoß kann nur subjektiv erfolgen. Der „private Gesichtspunkt“ (S 412) ist leitend, „dagegen leidet die amtliche Beurteilung.“ (Ebd.) Der Dialektiker sieht die Subjektivität über sich hinauswachsen. Sie erlangt „große Bedeutung“ (S 290), „viel mehr Bedeutung als eine amtliche Zuschrift.“ (S 15), welche? Sie macht das Subjekt subjektiv stark. Sie setzt auf seine Kreativität. Es wird nur

dann eigentlich, wenn es selber will. Es erhebt sich selbst ist sich selbst alles: Gewissen. Seine Urtat ist unersetzbar.

Ein Umschlag zum Objektiven misslingt jedoch im Letzten. Der Dualismus von „Amt und Leben“ (S 94) bleibt bestehen, Amtsperson und Privatperson sind inkompartibel, es „wird hier ein Unterschied gemacht“ (N II 268), ein unüberbrückbarer. Allein subjektiv, imaginativ und illusionär gibt es ein Fortkommen - also gibt es keines. Das Schloss bleibt unerreichbar, der Mann bleibt vor dem Gesetz.

#### 2.2.2.2. Der Einzelne und das Ganze

##### 2.2.2.2.1. Individuum und Allgemeinheit

Dennoch fußt Einzelheit in Ganzheit. In der Transzendentalität ist Ganzheit, wenn auch nur fragmentarisch: Als Wissen um Ganzseinsollen der Existenz; als Wissen um (wenn auch fragmentarisches) Ganzsein der Existenz bereits im Ausgreifen auf Ganzheit, setzt dies doch in irgendeiner Weise Teilhabe an Ganzheit voraus. Existenzielle Einzelheit ist verwiesen auf Ganzheit und in dieser Verwiesenheit waltet bereits das Ganze. Es ist Grund der Möglichkeit und Ziel der Wirklichkeit. K. kann so die „Einheitlichkeit“ (S 37) des Schlosses bemerken, „die bewunderungswürdige Einheitlichkeit des Dienstes“ (S 92). Dies gründet in der Zugehörigkeit des Einzelnen zum Ganzen. K. gehört zum Schloss (S 28), wie auch das Dorf zum Schloss gehört (S 8). Im „Process“ „gehört alles zum Gericht“ (P 294), so dass gilt: „Alle streben nach dem Gesetz“ (P 294). Diese Zuordnung hat ontologischen Charakter. Das Schloss beruft den Einzelnen, das Gericht klagt ihn an. Der Einzelne ist erstens zutiefst ergriffen, d.h. das Ganze hat Macht über ihn. Zweitens erlebt er das Ganze als Übermacht, die ihn zu überrennen droht. Der

Einzelne kommt im Ganzen nicht vor, es saugt ihn auf. Sieht er sich einerseits zutiefst auf es verwiesen im Wunsch nach Entrinnung vor der eigenen Fragmentarität, so tilgt Ganzheit mit der Fragmentarität die Individualität des Einzelnen, zieht ihn hinein in die eigene Universalität, wo der Einzelne zum Teil einer diffusen Masse verkommt. - K. stört in Dorf und Schloss, es ist für ihn kein Ort. Bedeutet doch Individuierung Verlust des Allgemeinseins; Ganzheit hingegen meint Tilgung des Subjekts. K.s Wunsch, ins Schloss zu gelangen, ist das Begehren nach Aufhebung der eigenen Negativität in Gestalt des Fragments. Nach Friedrich Beißner<sup>63</sup> besteht ja die Schuld Josef K.s in seiner bloßen Existenz als Einzelner. Sein Individuum-Sein stört das Nichtindividuierte.

Es ergibt sich ein Doppelcharakter: Einerseits Bezogensein auf Ganzheit, andererseits Abgelehntsein durch es. Einerseits Berufung des Einzelnen, andererseits seine Zurückweisung. Einerseits Dasein des Einzelnen, andererseits die Schuld des Einzelnen durch sein bloßes Dasein. Heinz Ide: „Die Entscheidung für das Sein bedeutet Selbstaufgabe des Daseins, die des Daseins für das In-der-Welt-Sein Absage an das Sein, an den Ursprung, an die Eigentlichkeit“.<sup>64</sup> In Platons Nomoi wird die Auflösung des Einzelnen im Ganzen gepredigt, bei Hegel tilgt der absolute Geist jede Form der Vereinzelnung: Hier ist der Sachort von Kafkas Teil-Ganzes-Relation, Sachort im philosophischen, nicht philologischen Sinne. Zwar ist Existenz bei Kafka als Einzelne angerufen; doch der Anruf ist Schuld, Schuld des selbstbewussten Daseins. Beide werden als identische Größen am Ende des Prozessromans per Erdolchung getilgt. Der kardinale Rang des Todes als Aufhebung des Seienden im Sein, des Einzelnen im Ganzen, gewinnt erneut Kontur. Er zerstört Individuierung. Der Mensch wird zum Tier: Der

---

<sup>63</sup> Der Erzähler Franz Kafka. Stuttgart 1952.

<sup>64</sup> Ide, a.a.O, 71.

Panther ersetzt den Hungekünstler, wie auch im Process der Individuierung der Mensch das Tier ablöste, denn aus dem Affen im „Bericht für eine Akademie“ wurde evolutiv ein Mensch. Die Zerstörung des Menschen gibt ihn zurück ins Sein, in die gestaltlose Allgemeinheit. Sein Wesen geht verloren, er ist nicht zu rechtfertigen.

#### 2.2.2.2.2. Rechtfertigung und Gericht

Menschliches Wesen ist „gegenwärtiger sündhafter Stand.“ (N II 135) Er muss (demnach) als solcher gerechtfertigt werden, weil er Unrecht verkörpert: Nicht weil Menschsein Sündersein bedeuten kann und faktisch ist, sondern weil sich Menschsein im Sündersein erschöpft. Daraus folgt die Bedrückung durch die „einstige ewige Rechtfertigung unserer Zeitlichkeit“ (ebd.), d.h. nicht einzelner Sünden, sondern der prinzipiellen Schuld durch Ausdifferenzierung in der Zeit, d.h. Schuld durch Dasein in Zeit. Rechtfertigung kann jedoch nicht innergeschichtlich geschehen, da ein qua Dasein Schuldiger erst sich selber aufheben muss, um die andauernde Schuld abzustellen. „Eben deshalb, denn mit Rechtfertigung könnte ich nicht leben. Wie könnt ich denn die Vielheit meiner Taten und Lebensumstände rechtfertigen.“ (N II 82) Individualisierung bedeutet Konkretion, d.h. konkretes Dasein und geschichtliche Ausdifferenzierung in Zeit und Raum, also Vielheit der Taten und Lebensumstände. Sie verstoßen gegen den Dogmatismus des Allgemeinen und sind untragbar. Sogar ein scheinbar unbedeutender Vorgang wie das Straßenbahnfahren (D 27) wird mit dieser Daseinsschuld zur Qual: „Ich kann es gar nicht verteidigen, daß ich auf dieser Plattform stehe, mich an dieser Schlinge halte, von diesem Wagen mich tragen lasse...“ „(...) ich bin völlig unsicher in Rücksicht meiner Stellung in dieser Welt“ (D 27).

Process- wie Schlossroman bringen das Problem zu Beginn: Eine „Erlaubnis“ (S 8) der Schloßbehörde wird eingefordert. Im Process genügen nicht einmal diese „Legitimationspapiere“ (P 13), das Dasein ist unrechtfertigbar, „denn mit Rechtfertigung könnte ich nicht leben.“ (N II 82). Leben und Rechtfertigung bzw. Gerechtfertigtsein sind unvereinbar. Allein die „Eschatologie“ des Verschollenen-Romans verzichtet auf Rechtfertigung (V 400) und lässt das Individuum Roßmann in die Allgemeinheit des Theaters eingehen.

Die Vorstellung eines Ewigen wird bedrückend. Im Angesicht der Ewigkeit ist Individuierung untragbar: „Was an der Vorstellung des Ewigen bedrückend ist: die uns unbegreifliche Rechtfertigung, welche die Zeit in der Ewigkeit erfahren muß und die daraus folgende Rechtfertigung unserer selbst, so wie wir sind.“ (N II 88f) Da muss noch ein anderer mitmachen, das kann der Mensch nicht aus sich allein. Aber wer? Das Sein selbst, das ein rechtfertigendes Gericht wäre? Mit dem Dualismus von Sein und Existenz, Einzelnem und Ganzem, Individuierung und Allgemeinheit müssen Rechtfertigung und Gericht analog gefasst werden: Entspringt doch Schuld dem Kontrast von Sein und Seiendem, so steht Gericht entweder auf der uneinholbaren Seite des Seins, oder, da es erfahren wird, auf der des Subjektes. Wie auch das Dasein selbst im quantitativen Überschlag Schuld und Numen hervorbringt, so ist Gericht unter versubjektivierter Perspektive Selbstgericht, und nur das. Es fällt auf, daß Kafka ein Denken vertritt, das Gegensätze hart gegeneinanderstellt, wie es hier geschieht, um die Dialektik in eine Richtung aufzulösen. Einerseits Angeklagtsein mit drohendem Gericht, das nichts von existentieller Einzelung übriglassen will, das die Rechtfertigung des Subjektes herausfordert und doch nicht gelten lassen kann. Andererseits die Versubjektivierung des Gerichtes, das als aus dem Subjekt selbst kommend beschrieben wird: Mit dem Glockenton



zu Beginn des Prozesses setzt Josef K. selbst das Gericht. Wo er hinget, findet die Gerichtsverhandlung statt; er erwartet seine Hinrichtung, ohne von Außen informiert zu sein, „ohne daß ihm der Besuch angekündigt worden wäre“ (P 305); er forciert sein Ableben, indem „er die Wegrichtung bestimmte“ (P 308). Er und seine Schergen bilden „alle drei eine solche Einheit, daß wenn man einen von ihnen zerschlagen hätte, alle zerschlagen gewesen wären.“ (P 306) Das Gericht wird Zusehens auf die Seite des Subjektes verlagert; es hängt alles vom Menschen ab; was er will, geschieht, das Gericht ist passiv: „Das Gericht will nichts von Dir. Es nimmt Dich auf, wenn Du kommst und entläßt Dich, wenn Du gehst.“ (P 304) „Ob K. also vor Gericht gestellt und angeklagt wird, darüber entscheidet letzten Endes er selbst“, urteilt Martin Beckmann<sup>65</sup>. Wie aber ist das starke Subjekt, von dem alles abhängt, vereinbar mit der Omnipotenz des Allgemeinen? Die Antwort lautet: Die Stärke des Subjekts beruht in dem Vermögen, Daseinsschuld per Selbstaufhebung selbst aufheben zu können. Das ist der Zielpunkt des Processromans. Dagewesen zu sein bleibt zwar untilgbare Schuld; die Schuld eines möglichen Fortlebens wurde durch die Ermächtigung des Subjektes zum Selbstmord umgangen. Selbstanklage und Selbstvollzug des Urteils (die gleichnamige Erzählung „Das Urteil“ endet ebenso wie der Processroman) sind die Stärken des Subjekts. Zwar wird ausgegriffen auf ein das Subjekt übersteigendes: Sein, Gericht, Allgemeinheit. Mit der Versubjektivierung wird dies jedoch relativiert. Erst die Selbstaufhebung des Subjekts gibt die Bahn frei für Objektives, das nicht als ein Offenbarwerden des in Zeit auf Ewigkeit hin Gewordenen, sondern als dessen Tilgung und idealistische Überspielung gefasst wird.

Wurde bereits Kafkas doppeltes Zeitbegriff als quantitativ-

---

<sup>65</sup> Franz Kafkas Romanfragment *Der Prozeß*, Verzweiflung als Selbst-Gericht, in: *Colloquia Germania*, hg. v. Paul Stapf, Bd. 24 1991, Tübingen und Basel, 203-236, hier: 216.

triadisch und qualitativ-dialektisch herausgearbeitet, so gilt Analoges für das Gerichtsproblem: Quantitativ kommt Ewigkeit nach Zeit, Gericht nach Geschichte, beide sind unverbunden. Qualitativ ist Zeit Ewigkeit, Geschichte Gericht: „Nur unser Zeitbegriff läßt uns das Jüngste Gericht so nennen, eigentlich ist es ein Standrecht.“ (N II 54) Das Gericht steht nicht aus, sondern steht in der Zeit. „Wie soll denn ausbleiben, was seinem Begriff nach überhaupt nicht eintreten kann?“, fragt Karl Barth<sup>66</sup>: Zeit ist doch wesenhaft Gericht; Gericht kann daher nicht eintreten, sondern ist immer schon präsent.

Über beide Aspekte, das Schon und das Noch-nicht („die Rechtfertigung unserer Zeitlichkeit in der Ewigkeit“), verfügt Kafka. Sie stehen nebeneinander, qualitativer und quantitativer Strang. Allein die Sinnlosigkeit einer ewigkeitslosen Zeit (lineares Denken) und einer ewig sinnlosen und hierin „Ewigkeit“ berührenden Zeit (durchdringendes Denken) vernetzt beide Aspekte.

#### 2.2.2.3. Das Ganze

Die Stellung des Einzelnen im Ganzen ist schwach. Es gibt keinen Ort für ihn, weder als Seiender im Dasein, noch im Sein. Seine Seiendheit kann nur durch Selbstaufhebung gerechtfertigt werden, sein Gewesensein hingegen bleibt Verfehlung. Doch was ist der Grund, gewesen sein zu können? Was der Grund, als Seiender angerufen zu sein? Was ist der Grund von Seiendem, also der Grund der Individuierung, dem von der Allgemeinheit des Seins Auflösung droht?

---

<sup>66</sup> Der Römerbrief, München 1922, 482.

### 2.2.2.3.1. Identität und Differenz

Paradiesesmythisch gesprochen liegt der Grund im Seienden selbst durch Setzung der Erkenntnis, was der Abwendung vom erkenntnislosen Sein gleichkommt. Sinnbild hierfür ist die bei Kafka immer wieder auftauchende geschlechtliche Verfehlung, was besonders Wolfgang Jahn herausgearbeitet hat<sup>67</sup>. Zugleich ist es ein Fehler des Seins selbst, Individuierung zu ermöglichen - und die Berufung K.s mit der darauf folgenden Individuierung weg von der paradiesischen Urgeborgenheit hin zur Vereinzelung im Dorf ist ein „Fehler“ (S 105) des Schlosses. Der Makel des Seins, Seiendes nicht zu verhindern, den triadischen Geschichtsablauf nicht zu unterbinden und so Erkenntnis nicht zu ersticken, bleibt an ihm haften. Kafka relativiert auch hier: „Fehler kommen ja nicht vor und selbst wenn einmal ein Fehler vorkommt, wie in ihrem Fall, wer darf dann endgiltig sagen, ob es ein Fehler ist.“ (S 104) Es ist also „dem menschlichen Urteil entrückt.“ (P 302) Durch das unendliche Ironisieren und Relativieren überbietet Kafka den jeweiligen Stand der Erkenntnis. „Aber wer darf behaupten, daß die zweiten Kontrollämter ebenso urteilen und auch die dritten und weiterhin die anderen?“ (S 105) K.s Individuierung ist ein Fehler des Seins - doch wer kann das mit Sicherheit erkennen? Immerhin wird in der Hierarchie des Schlosses und in der Hierarchie der Richter im „Process“ Differenz angedeutet: Sein ist Gegliedertsein durch ein je Größeres ins Unendliche. Andersherum geht eine Bewegung aus dem Sein ins Dasein, wobei ein qualitativer Abstieg bis in die Daseinswelt vollzogen wird. Karl Erich Grözinger hat diesen Neuplatonismus für Kafka geltend gemacht<sup>68</sup>. Das Problem, warum das Eine, das Sein als Grund der Welt Geist und Weltseele aus

---

<sup>67</sup> Kafkas Roman "Der Verschollene", Stuttgart 1965, 17.

<sup>68</sup> Kafka und die Kaballa, Frankfurt/Main 1994, 72f.

sich hervorgehen lassen *kann*; ob das Eine bei sich bleiben kann oder *notwendig* etwas setzt; wie denn die Differenz der Seienden hergeleitet werden kann, bleibt bei Plotin und Kafka gleichermaßen offen, wird einfach vorausgesetzt. Bei Plotin differiert nous vom göttlichen Einen, bei Kafka geschichtliches Erkennen vom ewigen Sein. Wir rühren hier an das Problem von Identität und Differenz, das Kafka doppelt beschreitet. Einmal als Differenz im Absoluten, das in einer absteigenden Bewegung Welt werden läßt (Plotin). Dann als Differenz der Innerlichkeit des Menschen im Gewissen: Dialogische Zwiesprache des Menschen mit sich selbst als dem Anderen seiner selbst, d.h. des Daseins mit sich selbst (Heidegger).

In der Differenz innerhalb der Schlossbehörde, in der Differenz ihrer unterschiedlich gestaffelten Qualität hin zur obersten Behörde gründet K.s Berufung. „Sordinis Abteilung“ (S 103) differiert von der übrigen Schlossbehörde. Der Seinsabfall als metaphysische Kontur ist Grund des je individuellen Berufenseins der Existenz zur Individuierung. Die Linie des ontologischen Abstiegs ist plotinisch. Das verinnerlichende Moment der Selbstanrufung des Selbst im „Prozeß“ entspricht eher Heidegger. Für den Zielpunkt dieser Überlegung gibt allerdings eine philosophiehistorische Zuordnung nicht den Ausschlag.

Wir können als Zwischensumme ziehen erstens: Das Sein ist in sich erkenntnis- und differenzlos. Zweitens. Das Sein emaniert ins Seiende; Seiendes ist ontologischer Abfall. Drittens. Die Dialogizität des Menschen, seine Differenz zu sich selbst in der Zwiesprache des Gewissens gründet in der Ausdifferenzierung des Seins im ontologischen Abfall.

Brennend bleiben die Fragen, warum erstens die Ununterschiedenheit des Seins emanieren *kann*, d.h. Seiendes hervorbringen kann und zweitens worin die Dialogizität des Menschen als des sich selber anrufenden Daseins *gründet*.

#### 2.2.2.3.2. Form und Inhalt

Mit der Frage nach dem Ort einer ontologischen Begründung des Berufenseins, etwa eines in sich strukturierten, differenzierten Seins als Möglichkeit allen Emanierens - Kafka verfügt nicht über einen solchen Seinsbegriff -, geht die Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit der Berufung Hand in Hand. Wenn der Grund selber nicht das Prinzip der Dialogizität ist, wie kann er den Menschen provozieren, „ein Gespräch mit sich und vor sich als dem anderen seiner selbst“<sup>69</sup> zu führen? Ist ein solcher Appell nicht schon zur Inhaltslosigkeit verdammt, da nach Kafka erstens Sein unerkennbare Inhaltlichkeit meint und zweitens die Ununterschiedenheit des Seins seine Unerkennbarkeit bewirkt? Existenzielles Angerufensein entbehrt jeden Inhaltes, etwa des Inhaltes, worin existenzielle Schuld bestehen, worauf hin ein Numen weisen und wie Existenz dem begegnen soll, um eigentlich zu werden. Was bleibt ist ein leerer Appell, zu existieren. Dieser formelle Existenzialismus hat nichts, wofür er eintreten könnte, außer der eigenen, formelhaften und sinnentleerten Existenz: *Existiere, entwerfe dich, egal wie!* (Was könnte der Mensch anderes als zu existieren, eigentlich oder uneigentlich?) Diese Formalisierung kann angetroffen werden bei Menschen, die sich weigern, die existenziellen Erfahrungen von Schuld und Unendlichkeit irgendwie *inhaltlich* zu bestimmen; statt dessen herrscht die landläufige Meinung, in diesen Erfahrungen gebe es kein Aufscheinen von Inhaltlichkeit. Selbstsein um jeden Preis ist die Folge, das keine Wertbindung kennt, sondern Inhalte ad libidum selbst bestimmt. „Ich kenne den Inhalt nicht (...), denn ich bin es selbst“ (N II 53), oder, konsequent zu Ende: Es gibt keinen Inhalt jenseits eines blanken Existierens.

---

<sup>69</sup> Rudolph Berlinger, Die Weltnatur des Menschen, Amsterdam u.a. 1988, 153.

Im Schloss fehlt daher der Inhalt der Akte von K.s Berufung, ein „leerer Aktenumschlag“ (S 100) kursiert. Der „fehlende Akt von der Berufung“ (S 100) ist unauffindbar. Er kann „von uns aus, von hier aus, ja selbst vom Amt aus nicht festgestellt werden“ (S 100). Auch im Process befinden sich die Angeklagten in „Unkenntnis“ (P 170) einer inhaltlichen Bestimmung ihrer Anklage. Form ohne inhaltliche Bestimmtheit durch den Seinsverlust der Seienden: Die Ausdifferenzierung der Seienden hat das Sein (zeitlich) hinter oder (ontologisch uneinholbar) über sich. Existenzielles Angerufensein in Schuld oder Numen ist als formales Existenzial inhaltlich unbestimmbar. Form und Inhalt sind wie Erkenntnis und Sein einander entgegengestellt. Ihre absolute Ausschließlichkeit ist Kafkas Programmatik. Die Unbestimmtheit beider Pole - bedürfen doch beide einer Einkehr ineinander, um sich wechselseitig auszulegen - sind ihr paradoxes Band der Einheit, das in Negation besteht. Doch die Negation des Inhaltes erbringt ihn nicht auf höherer Ebene; der Ausschluss ist unüberwindbar. Teilhabe an Inhalten, etwa am Sein als Inhalt schlechthin, ist nur möglich mit der Selbstaufgabe des Subjekts; doch gerade dann werden Inhalte a parte hominis unerfahrbar, wie das Sein selbst als ungelichtete Einsheit das eigene Dunkel erkenntnishaft nicht durchbrechen kann.

Walter H. Sokel hat dies als Gemeinsamkeit von „Kafka und Sartres Existenzphilosophie“ in seinem gleichnamigen Aufsatz geltend gemacht<sup>70</sup>. Der menschlichen Existenz gehe keine inhaltsbestimmte Essenz voraus. „Der einzige Sinn, den seine Existenz haben kann, ist der, den er sich selbst setzt.“ (Ebd. 273). Diese essentielle Unbestimmtheit schwingt auch mit, wenn Kafka Inhalt und Form dem Personal „König“ und „Kurrier“ zuordnet: „Da es keine Könige gibt“, rufen die Kurriere „einander selbst die sinnlos gewordenen Meldungen zu.“ (N II 56) Die zur sinnlosen Form degradierten

---

<sup>70</sup> In: Arcadia Bd. 5, hg. v. H. Rüdiger, Berlin 1970, 262-277.

Meldungen sind bar jeden Inhaltes.

### 2.2.3. Tod

#### 2.2.3.1. Bruch

##### 2.2.3.1.1. Verscheidende Entscheidung

Wurde zunächst als Verhältnisbestimmung von Dasein und Existenz vorgenommen (Punkt I), so erfolgte in einem zweiten Durchgang das existenzielle Selbstverständnis (Gewissen) im Horizont des Seins selbst (Punkt II). Eine Vertiefung des Problemgehaltes ergab sich: Existenz als selbstindividuierendes Seiendes kam in Gegenposition zur konturlosen Einsheit des Seins. Was auf der Ebene der Faktizität als Entfremdungserscheinung vom Dasein auftrat, erwies sich als begründet im Abgleiten vom Sein selbst. Die Fragestellung mündete dabei mit einer inneren Logik stets in das Todesproblem: Die Rache der Dinge war der Tod des Subjektes, das Aufscheinen des Ganzen war die Grenze des Einzelnen. In der geschichtlichen Dialektik kam der Tod dem Rückfall ins Urstadium der Geschichte gleich, dem Ruhen im Allgemeinen. Im Tod laufen die Fäden immer wieder zusammen und formieren sich zu einer einzigen großen Frage: Was bedeutet der Tod für das Subjekt? Was hält Stand? Gibt es Bewährung im Tod?

Individuierung, d.h. Verzweigung und Verästelung der Existenz entbehren in Kafkas Logik Allgemeinheit und Universalität. Was sich konkretisiert, hat keinen allgemeingültigen Charakter. Es geht auf in den Konkretionen, so dass keine Ganzheit in Erscheinung tritt. Alles zerfällt in Einzelheiten ohne einen roten Faden. Die „Vielheit meiner Taten“(N II 82) scheinen nicht in einer alle Einzelheiten zentrierenden Existenz zu fußen. Stattdessen zefleddert das Menschenleben, es gibt „nur

Bruchstücke eines Ganzen", da „Du dich nicht so zusammenfassen kannst, daß Du, wenn es zur Entscheidung kommt, dein Ganzes in einer Hand so zusammenhältst, wie einen Stein zum Werfen, ein Messer zum Schlachten." (N II 31)

Ein Zweifaches deutet Kafka an, erstens scheint die Selbstzentrierung der Existenz, ihre „Zusammenfassung" zu einer Ganzheit an der Vielheit ihrer Taten und der daraus folgenden Bruchstückhaftigkeit zu scheitern. Es gibt demnach keine klare Grundentscheidung der Existenz, die in Einzelentscheidungen ans Licht kommt und sich von diesen her neu definiert und Existenz signiert. Auch wenn jene existent wäre, so könnte das Bewußtsein eines Erdenlebens sie nie einholen, wie etwa „Auf der Galerie": Dort „weint er, ohne es zu wissen" (D 263), d.h. er kann sein fundamentales Verzweifeltsein nicht erkennen. Kafka kommt deshalb in einen Entscheidungsaktualismus und -aktionismus, der permanent Einzelentscheidungen trifft, sich an ihnen abarbeitet, ohne an Substanz zu gewinnen. Im Brief an Hedwig Weiler<sup>71</sup> vom 19. September 1907 heißt es: „Andere Menschen entschließen sich nur selten und genießen dann den Entschluß in den langen Zwischenräumen, ich aber entschliefse mich unaufhörlich, so oft wie ein Boxer, nur boxe ich dann nicht, das ist wahr." (B 62) Permanentes Dauerentscheiden („boxen") anstatt einmaliger Wegbestimmung überfordert dermaßen, dass weder einmalige Entscheidung, noch permanentes Entscheiden zustande kommt - ein echter Sieg der Negation, aus Tatendrang wird Lähmung.

Zweitens. Die Unmöglichkeit eines klaren existentiellen Konzeptes verhindert eine eindeutige Vorbereitung der Endentscheidung, wie sie in Anlehnung an Rahner und Boros genannt werden soll. In ihr erfolgt im Tod die definitive Festlegung dessen, wie und als was sich Existenz selbst wählt, was das Extrakt eines Lebens ist.

---

<sup>71</sup> Dasselbe Motiv kehrt im Brief an Max Brod vom 22. September wieder, vgl. B 63.



Im „Process“ will Josef K. „eine kurze Lebensbeschreibung vorlegen und bei jedem irgendwie wichtigen Ereignis erklären, aus welchen Gründen er so gehandelt hatte.“ (P 149); er will „das ganze Leben in den kleinsten Handlungen und Ereignissen in die Erinnerung“ (P 170) zurückbringen, um eine Standortbestimmung vorzunehmen. Dabei geht es intentionaliter nicht primär um ein historistisches Repetieren, sondern um das Verstehen der eigenen gegenwärtigen Entschiedenheit und Existenzverfassung, die sich in den vergangenen Entscheidungen einübte, vertiefte und sich von ihnen her versteht. Dieses Sichverstehen bedeutet zunächst keine Versklavung an Vergangenes. Sie kann aber gegenwärtige Entscheidungsmöglichkeiten und Entschiedenheitswirklichkeit erhellen und ihr Werden aufzeigen. Es war Kafkas persönliches Anliegen, sich durch Analyse der Einzelentscheidungen selber näher zu kommen. Im Tagebucheintrag vom 12.1.1911 heißt es: Es „dürfte eine Selbsterkenntnis nur dann werden, wenn dies in größter Vollständigkeit bis in alle nebensächlichen Konsequenzen hinein“ geschieht (T 143). Denn wenn dies nicht erfolgt, so tritt nur die „Wertlosigkeit des Notierten“(ebd.) zu Tage.

Es muß hier aber ernsthaft angefragt werden, ob Kafka nicht allzu mathematisch Quantitäten analysieren, sortieren und summieren will, um die vermeintliche Übersummativität einer zugrunde liegenden Entschiedenheit aus der „Vielheit der Taten“ herzuleiten. Zwar kann Existenz an ihren Entscheidungen festgemacht werden, doch geht sie nicht in diesen restlos auf. Intuition statt Quantifikation wäre hier am Platz.

Dennoch ist der ganze Processroman ein Suchen nach einer (schuldhaften) Grundentscheidung. Sie ist der Vorläufer, das Einüben einer Endentscheidung als Essenz eines Lebens: „Hier wird es nicht entschieden werden, aber die Kraft zur Entscheidung kann nur hier erprobt werden“ (N II 64), „wenn es zur Entscheidung kommt“, nimmt sich Existenz zusammen, das „Ganze in einer Hand“

(N II 31). Die Endentscheidung geschieht im Tod. „Entscheidung“ (P 312) bedeutet demnach definitive Festlegung der Existenz und verscheidendes Sterben. Sterben und Sichfestlegen werden kompatible Größen. Entscheiden ist Verscheiden und umgekehrt. Die vielen Entscheidungen eines Lebens sind ein Einüben und Vorbereiten auf die Tat des Todes: Im entscheidenden Verscheiden wird hier Existentialität auf den Punkt gebracht.

Die Überbietung der Entscheidungen durch die Endentscheidung nimmt ihnen ihre je einzelne Bedeutung. Geschichtliches Ausdifferenzieren fällt im Tod zusammen zur Tat des Todes. In ihm ist das Lebenskonzentrat. Das Leben war ein Einüben in die Endentscheidung. Die Scham über die eigene Differenzierung im Leben wird im „Process“ als die Selbsttranszendenz des Subjektes im existenziellen Akt aufgewiesen: „es war, als sollte die Scham ihn überleben“ (P 312), die Scham darüber, Individuum zu sein in der Vielheit des Daseins (vgl. P 169f).

Ein Zweifaches können wir hier festhalten, erstens: Die Tat des Todes als Endentscheidung wird in den Einzelentscheidungen eines Lebens eingeübt und gestaltet sich zu einer existentiellen Entschiedenheit, die im Tod als erneute Setzung durch das Subjekt aktuiert wird - oder auch nicht, denn dies liegt im Spielraum der Freiheit. Zweitens bedeuten Einzelentscheidungen geschichtliche Differenziertheit, also mangelnde Ganzheit. Indem sie gesetzt sind, trennen sie den Seienden vom Sein. Die Einübung in die Todesentscheidung durch Einzelentscheidungen ist somit zugleich Entfernung von ihr - „so wirst du dich, das Hindernis, zerstören müssen, um die Stufe, das ist die Zerstörung, zu bauen.“ (N II 78).

#### 2.2.3.1.2. Verkennende Erkenntnis

Die Endentscheidung als zusammenfassende Nihilierung der Entscheidungen erhellt das Dasein als Getrenntheit vom Sein. Kafka zollt der Tat des Todes daher auch eine Erkenntnisfunktion, nämlich Einsicht in die Bruchstückhaftigkeit des Daseins. Diese Enderkenntnis ist zugleich Erkenntnis am Ende des Daseins und Ende der Erkenntnis, da der Tod als Auflösung des Seienden im Sein Erkenntnis aufhebt (siehe den Abschnitt über den „Seinsabfall der Erkenntnis“).

„In der Strafkolonie“ ist der Hinrichtungsakt ein Erkenntnisakt. „Verstand geht dem Blödesten auf“ (D 226). Des Delinquenten Gesicht trägt „den Ausdruck der Verklärung“ (D 226), ein „Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen“ (ebd.), d.h. sich hinrichten zu lassen, um Teil zu haben an der Erkenntnis „dieser endlich erreichten und schon vergehenden Gerechtigkeit“ (D 226). „Wohl erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unauslöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht“ (P 294), heißt es im „Process“. „Nun lebt er nicht mehr lange. Vor seinem Tod sammeln sich in seinem Kopf alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage“(ebd.), die in die Enderkenntnis mündet, dass er als Erkennender vom Sein selbst ausgeschlossen ist. Er bleibt ein Mann vor dem Gesetz. Daher Kafkas Rede von den „brechenden Augen“ (P 312; D 349): Der Höhepunkt der Erkenntnis ist zugleich ihr Ende. Zu Janouch soll Kafka gesagt haben, dem Menschen bliebe im Todesmoment „nur ein einziges Aufschauen, ein einziges Ausatmen. Der Mensch überblickt in dem Moment wahrscheinlich sein ganzes Leben. Zum erstenmal – und zum letztenmal.“<sup>72</sup> „Die Erkenntnis ist gleichzeitig beides: Stufe zum ewigen Leben und Hindernis von ihm“ (N II 78): Wer

---

<sup>72</sup> Gustav Janouch, Gespräche mit Kafka, Frankfurt am Main 1968, 218.

erkennt, wird sich inne, als Seiender nur das Sein als Nicht-Erkennender einholen zu können. Erkenntnis muss sich selbst im Tod aufheben, um zu sich selbst zu kommen. „Erkenne Dich (...) bedeutet also: Verkenne Dich! Zerstöre Dich!“ (N II 42)

### 2.2.3.1.3. Aufbauende Zerstörung<sup>73</sup>

„...so wirst Du dich, das Hindernis, zerstören müssen, um die Stufe, das ist die Zerstörung, zu bauen.“ (N II 78) Der Seiende ist sich selbst Hindernis zum Sein, seine Individuierung verhindert Ganzheit. Allein der Tod als großer Vernichter gibt die Grabesruhe der Ewigkeit frei. Nach Max Brods Zeugnis sollte der Landvermesser auf dem Sterbebett erst seine Daseinsberechtigung erhalten<sup>74</sup>. Ein „Irrtum scheint beseitigt“ (N II 100), wenn ein Mensch stirbt: Der Irrtum seines Daseins. Mit Heidegger gesprochen: „Solange das Dasein als Seiendes ist, hat es seine Gänze nie erreicht. Gewinnt es sie aber, dann wird der Gewinn zum Verlust des In-der-Welt-Seins schlechthin. Als Seiendes wird es dann nie mehr erfahrbar“<sup>75</sup>, d.h. seine Individuierung wird getilgt. „Perissem, nisi perissem. In Kafkas

---

<sup>73</sup> Doris Kolesch deutet die aufbauende Zerstörung in ihrer gleichnamigen Schrift (Aufbauende Zerstörung. Zur Paradoxie des Geschichts-Sinns bei Franz Kafka und Thomas Pynchon, Frankfurt am Main 1996) im Sinne Adornos und seiner „Negativen Dialektik“ als „abrupte, akasale Brüche im Rahmen geschichtlicher Prozesse“ (ebd., 14). Obwohl Kafkas Text im eschatologischen Kontext steht – Kafka spricht zuvor vom „ewigen Leben“ (N II 78) – betont Kolesch nur die geschichtsinwärtige Dialektik und sieht vom Todesproblem, der Dialektik von Geschichte und Nicht-Geschichte, ab. Richard T. Gray hebt zwar zu Recht den ästhetischen Aspekt hervor in seiner Arbeit „Constructive Distruction. Kafkas Aphorism: Literary Tradition ans literary transformation“ (Tübingen 1987), dennoch liegt für Kafka der Focus hier auf der Todesthematik.

<sup>74</sup> Vgl. Emrich, a.a.O., 410.

<sup>75</sup> Heidegger, a.a.O., 256.

Sprache hätte das geheißen: Ich würde mich zerstören, wenn ich mich nicht zerstörte, d.h. ich würde das Ewige in mir zerstören, wenn ich das Zeitliche nicht zerstörte."<sup>76</sup>

#### 2.2.3.1.4. Erlösende Auflösung

Die Beseitigung des Irrtums Mensch löst den Menschen vollständig auf. Hierin besteht die Erlösung von der Qual des Daseins, sich entscheiden zu müssen, in Vielheit zu zerbersten und sich in Differenzierung zu verlieren. „Josefine aber, erlöst von der irdischen Plage(...) wird fröhlich sich verlieren in der zahllosen Menge der Helden unseres Volkes, und bald, da wir keine Geschichte treiben, in gesteigerter Erlösung vergessen sein wie alle ihre Brüder.“ (D 377) Erlösung von irdischer Plage und gesteigertes Erlöstsein in geschichtslosem Vergessen meinen die Auflösung des Bewusstseins, des „lästigen Bewußtseins“ (S 415). Eine Tagebuchnotiz von 1912 lautet: „Verlangen nach einem tiefen Schlaf, der mehr auflöst. Metaphysisches Bedürfnis ist nur Todesbedürfnis.“ (T 415) Im auflösenden Schlaf sind Tod und Metaphysik gleichermaßen und gleichmacherisch gegenwärtig. Alle Differenzen werden eingestampft. 1921 werden „die Auflösung, die Erlösung“ (T 868) auf eine Stufe gestellt. Für Josef K. wird das Beschriften des eigenen Grabsteines zur „Erlösung“ (D 298). Erlösung heißt hier verstehen, „daß man ins Grab gehört“<sup>77</sup>.

Der Tod erscheint bei Kafka unter den Aspekten Entscheidung, Erkenntnis, Aufbau und Erlösung zugleich als deren Gegenteil. Indem auf Ewigkeit entschieden wird, werden verscheidend Entscheidungen eingeebnet. In dem Maße ich erkenne, werde ich blind, verkenne ich. Aufbau ist Zerstörung, Erlösung Auflösung.

---

<sup>76</sup> Henel, a.a.O., 64.

<sup>77</sup> Mense, a.a.O., 71.

Bemüht sich Kafka einerseits, das Positive des Negativen, d.h. das Negative als Positives, herauszustellen, so schafft er andererseits nicht den Schritt ins Positive. Auch hier gilt: An „dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil.“ (N II 98) Unter dieser Rücksicht bleibt der Tod das große Minus, ein Aus für die Existenz. Auch wenn erklärt wird: in der Auflösung Erlösung, in der Zerstörung Aufbau, in Blindheit Erkenntnis, so bleiben beide ohne ein Drittes, auf das hin sie zentriert wären, unvermittelbar. Ihre Stoßrichtungen schließen sich aus. Die Beseitigung des Menschen aber löst seine Fragen nicht, sondern unterschlägt sie. „In der Strafkolonie“ ist deshalb „kein Zeichen der versprochenen Erlösung zu entdecken.“ (D 245). Das allerdings ist die rückwärtige Lektüre des Problems. Der Tod kommt über ein abbrechendes Ende nicht hinaus.

#### 2.2.3.2. Durchgang

##### 2.2.3.2.1. Statik

Die Frage nach dem Eschaton als der äußersten Möglichkeit des Menschen scheint verneint. Der Tod beendet. Nicht mehr sein zu müssen, ist die Anziehungskraft des Todes für die Menschen. Kafkas Rede vom Unzerstörbaren, die bereits näher dargelegt wurde, durchbricht diese Konzeption - ein Selbstwiderspruch Kafkas. Meint doch gerade die Aufhebung des Seienden im Sein die Aufhebung seiner individuellen Unzerstörbarkeit im Suppentopf des Allgemeinen. Wahrhaft unzerstörbar hingegen wäre es, wenn das Seiende im Sein Differenz, nämlich Eigensein, wahren könnte. Unzerstörbar ist somit nicht die Geschichte des Seienden, sondern ein innerer Kern, der ungeschichtlich wieder mit der Unzerstörbarkeit des Seins verschmilzt.

#### 2.2.3.2.2. Prozess

Wäre er hingegen im geschichtlichen Prozess, er würde sich gemäß Kafkas Logik an ihn verlieren. Die existenziell-kreative Aneignung des Daseins bedeutet vor diesem Hintergrund entweder die Beraubung des Daseins als nunmehr Verinnerlichtem um sein Eigensein, oder den Verlust des Selbst durch Veräußerlichung. Auflösung der Welt durch Verinnerlichung und Verweltlichung des Selbst durch Veräußerung sind zwei Seiten derselben Medaille. Verinnerlichung heißt bei Kafka: „Es hat nicht aufgehört, fremd zu sein, sondern überdies angefangen, 'ich' zu sein. Aber Fremde, die du bist, ist nicht mehr fremd. Damit leugnest Du die Weltschöpfung und widerlegst dich selber" (N II 85), da eine idealisierte Welt das Kehr Bild des verweltlichten Menschen ist. Mensch und Welt sind im *Verinneräußerlichungsprozess* aufeinander bezogen. Er *versubobjektiviert* beide.

Unter eschatologischer Perspektive ergibt sich nun eine Verewigung des Vorgangs: „Es ist mir zu eng in allem, was ich bedeute, selbst die Ewigkeit, die ich bin, ist mir zu eng. Lese ich aber z.B. ein gutes Buch, etwa eine Reisebeschreibung, erweckt es mich, befriedigt es mich. Beweis dafür, daß ich vorher dieses Buch in meine Ewigkeit nicht miteinschloß oder nicht zur Ahnung jener Ewigkeit vorgedrungen war, die auch dieses Buch notwendig umschließt." (N II 85) Dieser Aussage ist zu entnehmen, daß Erfahrung (z.B. Lesen eines Buches) kein weglassbares Akzidenz ist, sondern eine Signatur des Existenz selbst auf Ewigkeit hin, eine Selbstgestaltung der „Ewigkeit, die ich selbst bin". Die Verinnerlichung des Bücherlesens hat eschatologischen Rang. Welt wird verinnerlichend verewigt. Ihre zerfallende Faktizität wird ein Teil der Ewigkeit, die der Mensch selbst ist - ein Rilke'scher Gedanke über die vergänglichen Dinge! (...)"vergänglich/ traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichen

zu./ Wollen, wir sollen sie ganz im unsichtbaren Herzen verwandeln/ in -o unendlich -in uns!" (aus der neunten Duineser Elegie). Der Kafka-Rilke-Gedanke besagt Verewigung, d.h. wachsende Ewigkeit von Welt und Mensch via Freiheit des Menschen, Prozessualität des Ewigwerdens von Welt und Mensch. Diese enge Bezogenheit von Mensch und Welt fällt in Kafkas System jedoch als differenzlose Identität aus. Welt wird aus seiner Sicht so ihres Eigenseins beraubt: „Damit leugnest du die Weltschöpfung", also das Ansich der verinnerlichten Welt, „und widerlegst Dich selbst" (N II 85), d.h. du selber wirst Welt, denn Objekt und Subjekt sind dasselbe als „Rache der Dinge". Der Ansatz einer Prozessualität des Unzerstörbaren im Menschen wird so von Kafka auf die Folie seiner Dialektik gelegt, dass Verewigung Verzeitlichung meint: Die ewigwerdenwollenden Dinge bremsen das Selbst bei seinem Gang heim ins Sein. Bezogenheit des Unzerstörbaren im Menschen auf die Dinge bedeutet Versklavung an sie, Relation wird zur Krankheit. Von hier aus wird klar, dass Kafka einen Prozess an der Substanz des Subjektes nicht denken kann, sondern das Unzerstörbare, den personalen Kern, geschichtslos denken muss, um den Menschen irgendwie zu retten. Doch das Problem der Selbstkonturierung des Seienden im Sein ist hier nicht gelöst, sondern verschärft: Ist geschichtliche Individuierung ein Akzidenz und nicht auf Ewigkeit hin, so zerfällt der unzerstörbare Kern des Seienden in die namenlose Unzerstörbarkeit des Seins zu demjenigen, „der du wieder sein wirst" (N II 95), als wäre nie Geschichte an dir geschehen, als hättest du sie nie und dich selbst nie gestaltet. Das Einführen des Unzerstörbaren als dritter Größe, von dem aus eine Bastion gegen eine Vereinnamung und Verfremdung egal welcher Natur gebildet wird, entpuppt sich unter der Rücksicht der Wahrung des individuellen Personseins als Phantom: Ob das Selbst von den Dingen geknechtet wird oder ins Sein ver- und abdampft, bleibt



sich gleich; Personalität wird unrettbar, Geschichte unerheblich. Kafka kann keine Substanz im Prozess denken, weder die Substanz des Seins selbst, die aufgehoben wird, um Geschichte werden zu lassen und selbst die Aufhebung der Geschichte bedeutet, noch die Substanz des Menschen, die bei Kafka in Form des Unzerstörbaren geschichtslos über den Wassern schwebt. Ein Subjekt, das sich die Dinge subjektiv, romantisch und idealistisch anverwandelt, versklavt sich unter der Hand an die geleugnete Welt, da eine Rache der Dinge droht. Kafka vollzieht so einen Überstieg über die gegenseitige Verschränkung bzw. Vereinnahmung von Mensch und Welt zugunsten eines radikalen Getrenntseins beider auf der Stufe des Unzerstörbaren im Menschen, des prozesslosen Substrates. Ging der Dicke in der „Beschreibung eines Kampfes“ in der Welt unter (N I 111f), so hypostasiert Kafka das Unzerstörbare als ewigen, zeitüberlegenen Wesenskern des Menschen. Seine Bestimmung ist die Auflösung im ewigen Sein. Problematisch ist jedoch gerade diese Aufhebung der Person im Allgemeinen, Ganzen, Ewigen, Objektiven. Denn ob Person im Ewigen oder im Zeitlichen erlöscht, ändert nichts am Ende der Person. Daher kann Kafka Tiere als Sinnbilder der Auflösung des Bewusstseins im Dasein heranziehen, etwa der Panther in der Hungerkünstlernovelle. Tiere haben hier eine eschatologische Komponente, da sie die personale Auflösung (in der Ewigkeit) bereits hier (in der Zeitlichkeit) demonstrieren. Insgesamt haben wir bei Kafka zunächst eine aufsteigende Linie, etwa in der Befreiung vom Dasein, der Richtung hin zum Ewigen. Diese Linie läuft sich im Allgemeinen tot, dort ist das Ende des Einzelnen.

2.2.4. Vollzüge  
2.2.4.1. Verzweiflung  
2.2.4.1.1. Glaube

Als Seiender aufs Sein bezogen zu sein und von ihm abzugleiten, als Landvermesser nicht ins Schloss zu dürfen, als Mann vom Lande vor dem Gesetz zu bleiben, das macht die Tragik des Menschen aus. Die Aktuierung der Bezogenheit in eine Beziehung ist undurchführbar. Entweder Eingang ins Sein, was das Ende des Subjektes bedeutet, oder Außenvorbleiben, was die Struktur des Bezogenseins nicht erfüllt. Diese Alternativen meinen nichts anderes als differenzlose Identifikation und Differenz um jeden Preis.

Erstere Möglichkeit ist Glauben: „Glauben heißt (...): sein“ (N II 55); gemeint ist „ein Sein, ein nach dem letzten Atem, nach Ersticken verlangendes Sein“ (N II 52). Glauben meint demnach ein Vorgreifen auf den Rückgang ins Sein, ein Vorgreifen auf Aufhebung des Individuums und die Tilgung seiner Differenzen im konturlosen Sein. Glaubensgegenstand ist das „Unzerstörbare in sich“ (ebd.), d.h. der in seinem Substanzialismus unerreichbare und daher substanzlose Wesenskern. In Besinnung auf ihn erfolgt Glauben als Identischsein mit dem Sein und ein „Ersticken“ an ihm.

Das Pochen auf Eigensein widersetzt sich jedoch dem Glauben und treibt einen Keil zwischen sich und die gläubige Selbstauflösung. Dem Glauben als der restlosen Identifizierung des Seienden mit dem Sein ohne Eigenstand steht die gänzliche Abspaltung vom eigenen Ursprung als echte Alternative gegenüber. Sie bedeutet Entzweiung. Selbstsein wird durch Seinsabkoppelung realisiert, was zugleich eine Vereinsamung bedeutet. Der vereinsamte Einzelne hat keinen Ort im Ganzen, dem er hingegen als Gläubiger verfallen wäre. So verzweifelt er über seine Isolation. „Kampf mit der

Verzweiflung" (T 867) jedoch begründet ein gläubiges Dasein, das jedes individuelle Eigensein leugnet zugunsten einer vereinnahmenden Eschatologie: Er „ist tot zu Lebzeiten und der eigentlich Überlebende" (ebd.) im Identischwerden mit dem Sein. Das Totsein zu Lebzeiten in Form der zurückgedrängten Individuierung erweist sich als Nähe zum Sein selbst, als „Überleben" des ungezeitigten und unsignierten Unzerstörbaren im Menschen.

#### 2.2.4.1.2. Gebet

##### 2.2.4.1.2.1. Verbindung

Glauben als Ganzsein scheint die Wende zu bringen. Der zutiefst Verzweifelte springt in den Glauben. Das tut etwa Kierkegaard, wenn er über das Selbst sagt, daß es, „gerade indem es verzweifelt ist, sich selbst durchsichtig gründet in Gott" (a.a.O., 29).

Für Kafka liegt hierin die Überwindung der Einsamkeit im Glaubens- und Demutsakt. Der einsamste Mensch verbindet sich zutiefst mit seinen Mitmenschen in dieser spezifischen Gebetsform: Demut bedeutet Gebet, bedeutet Verbindung aller Menschen: „Die Demut gibt jedem, auch dem einsam Verzweifelnden, das stärkste Verhältnis zum Mitmenschen und zwar sofort, allerdings nur bei völliger und dauernder Demuth. Sie kann das deshalb, weil sie die wahre Gebetssprache ist, gleichzeitig Anbetung und festeste Verbindung. Das Verhältnis zum Mitmenschen ist das Verhältnis des Gebetes" (N II 96). Indem der Verzweifelte sein Pochen auf Eigensein und Entzweiung fahren lässt, sich demütig unter das Gesetz des Seins stellt und sein Eigensein aufgibt, aktuiert er eine Verbindung zu seinen Mitmenschen. Diese ist ontologisch grundgelegt durch das Unzerstörbare im Menschen

als Basis aller Menschen, eine „untrennbare Verbindung aller Menschen“: „Das Unzertörlbare ist eines, jeder einzelne Mensch ist es und gleichzeitig ist es allen gemeinsam.“ (N II 66) Besinnen sich die einzelnen Menschen auf ihr jeweiliges und gemeinsames Unzerstörbarsein, so entsteht „die beispiellos untrennbare Verbindung aller Menschen“. Das Erwachen des Potentials in Glauben und Gebet zielt aber nicht auf Individualität, sondern „Glauben“ ist als „Sein“ (N II 55) ein Allgemeinsein. Betet und glaubt der Einzelne, so geht er ein in das Allgemeine wie Josefina die Sängerin in den Volkskörper, wo sich keiner ihres Eigenseins erinnert und dieses Vergessen eine „gesteigerte Erlösung“ (D 377) bedeutet.

Eine eigentliche Wende von Verzweiflung in Glauben geschieht nicht, da die unterschiedlichen Stoßrichtungen sich ausschließen: Gläubige Totalanpassung steht gegen verzweifelte Selbstabkapselung. Im unüberwundenen Verzweiflungsstadium ist der „Weg zum Nebenmenschen“ naturgemäß „sehr lang“ (N II 112), eine Verbindung in Demut und Gebet hat keinen Rückhalt im Individuum. „Infolgedessen ist es unrichtig zu sagen, daß ich das Wort 'Ich liebe Dich' erfahren habe, ich habe nur die wartende Stille erfahren, welche von meinem 'Ich liebe Dich' hätte unterbrochen werden sollen, nur das habe ich erfahren, sonst nichts.“ (T 905)

#### 2.2.4.1.2.2. Schreiben

Neben der Demut, die Kafka erwägt, zu der er nach eigener Einschätzung jedoch nicht durchkommt, hat für Kafka das literarische Schaffen Gebetscharakter: „Schreiben als Form des Gebetes“ (N II 354). Kafka geht beim Schreiben an die „Grenzen des Menschlichen überhaupt“ (T 34), er nähert sich „hellseherischen Zuständen“ (ebd.). Dem Schreiben geht eine „Zeit

der Erhebung" (T 251) voraus. Es lindert Verzweiflung, ist es doch eine „Form des Gebetes" (N II 354). Die Überwindung der Verzweiflung im Schreibakt ist „gnadenweiser Überschuss" (T 834): „Mir immer unbegreiflich, daß es jedem fast, der schreiben kann, möglich ist, im Schmerz den Schmerz zu objektivieren, so daß ich z.B. im Unglück, vielleicht noch mit dem brennenden Unglückskopf mich setzen und jemandem schriftlich mitteilen kann: Ich bin unglücklich." (T 834) Im Schmerz den Schmerz zu objektivieren, ihn schreibend zu bewältigen und hierin zu beten, gibt Kafka Anlaß, sich zu wundern über den „gnadenweisen Überschuss": „Was für ein Überschuss ist es also?" (Ebd.) Woher der „erlösende Trost des Schreibens" (T 892), des „Schreibens als Gebet"?

Eine dritte Größe ist mit von der Partie, inspirierend und erhebend. Sie schafft Linderung innerhalb der Verzweiflung und ermöglicht Distanz, aus der heraus Verzweiflung objektivierbar wird. Im Schreiben wird „die Welt ins Reine, Wahre, Unveränderliche" (T 838) gehoben und vergeistigt. Schreiben macht objektiv. Als Gebetsakt aktiviert er das Unzerstörbare im Menschen und führt heim ins Sein. Zugleich vergeistigt er die Welt, verewigt sie und gibt ihr den Charakter des „Unveränderlichen".

#### 2.2.4.1.2.3. Objektivierung

Im Schmerz den Schmerz zu objektivieren, ist kreative Tat des Menschen. Schreibend betet er, und betend objektiviert er sich, fixiert sich und hebt die Welt ins Geistige. Doch die Dialektik des Vorgangs sieht in der Verewigung zugleich Verzeitlichung, in der Vergeistigung Verkörperlichung:

Betend bringt sich Existenz nicht nur ins geistige Wort, sondern wird körperlich festgehämmert: Beten geschieht, „um angeschaut zu

werden und Körper zu bekommen" (N I 109), „um mich für eine Stunde festhämmern zu lassen." (N I 157) Kata pneuma verewigt Existenz sich und die Welt im Schreibakt („die Welt ins Reine, Wahre, Unveränderliche heben", T 838), kata sarka verzeitlichen sie die anderen im Angschautwerden. Beim frühen Kafka gibt es noch ein Misstrauen gegen die Geistigkeit, der Kafka mit den cartesischen Zweifeln begegnet, die oben skizziert wurden. Er meint, diesem „Flattern", dieser „Schwebe" (N I 109) nur durch Verkörperlichung entgehen zu können. In einer synchronen Kafkalektüre schlägt hier ein Extrem ins andere um, in einer diachronen geht Kafka Schritte von einer skeptischen hin zu einer geistfreundlichen Betrachtungsweise. Für beide gilt jedoch: Die Fixierung des Subjektes in diese Art Objektivität verschlingt seine Subjektivität. Übrig bleibt das tote Objekt als blanke Körperlichkeit und geschriebenes Wort. Unter der Hinsicht der Aufhebung der Person ist es tatsächlich egal, ob diese im Sein, im Geist oder im Körper geschieht. - Die Dignität fällt auf, der würdevolle Gebetscharakter des Geschehens. Die geistige Verwandtschaft zu Rilke tritt erneut ans Licht, der ebenfalls eine Auflösung der Person im Geiste betreibt, wie es Romano Guardini zu Recht ankreidet.<sup>78</sup>

#### 2.2.4.1.3. Glück

Vertieftes Existieren im Verzweifeln bleibt aber Voraussetzung: „Als bekäme ich das wahre Gefühl meiner selbst nur, wenn ich unglücklich bin." (T 822). Selbstsein und Unglücklichsein sind hier identisch, denn Unglücklichsein veranlasst zur Vertiefung

---

<sup>78</sup> Romano Guardini, Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien, 4. Auflage, Mainz u.a. 1996, 372ff.

ins Existieren. Der Verzweifelte ist unglücklich, denn die Entzweiung schmerzt. „Vollkommene Glücksmöglichkeit“ ist, an „das Unzerstörbare in sich glauben“ (N II 128), das Unglück hingegen besteht in Verzweiflung, die das Existenzgefühl steigert. „Was ist fröhlicher als der Glaube“ (ebd.), was trauriger als Verzweiflung .

Wenn aber Verzweiflung eine Mitgift des Selbstseins ist, so sind Glück des Selbstseins als Sieg der Individuierung und Unglück der Verzweiflung wesenhaft dasselbe, mithin Position und Negation identisch. Je mehr Freude am Eigensein, desto mehr Verzweiflung daran. Je mehr Verzweiflung über Seinsferne, desto mehr Freude über die seinsferne Realisierung des Selbstseins. Verzweiflung ist Glück im Unglück und Glück des Unglücks. K. dazu exemplarisch im Schlossroman: Es schien, „als habe man nun alle Verbindung mit ihm abgebrochen und als sei er nun freier als jemals(...) und habe sich diese Freiheit erkämpft, wie kaum ein anderer es könnte (...), als gäbe es gleichzeitig nichts Sinnloseres, nichts Verzweifelteres als diese Freiheit, dieses Warten, diese Unverletzlichkeit.“ (S 169). Freiheit, Verzweiflung und Selbstand begründen K.s individuelles Eigensein. Er ist absolut frei, verzweifelt und hierin vertieft existierend: Ich habe "das wahre Gefühl meiner selbst nur, wenn ich unerträglich unglücklich bin" (T 882).

#### 2.2.4.1.4. Spaß

Ist Glauben der Gegensatz der Verzweiflung und Glück ein Moment an ihr, nämlich das schmerzhaft Glück der Existenzvertiefung im Unglück der Seinsferne, so ist Spaß die Übertünchung oder der Versuch, Verzweiflung zu entschärfen. Grotesk versucht Kafka, Verzweiflung ins Lächerliche zu ziehen und sie so zu

entmächtigen. Der „Process“ soll zu einer „Komödie“ (P 12; 38) heruntergespielt werden, zum „Spaß“ (P 11), wo sich alles in „lachen“ (P 11) auflöst. „Spaß und Verzweiflung“ (T 875) gehören zusammen. Bendemann nennt seinen Vater kurz vor dem eigenen Tod einen „Komödianten“ (D 58). Auch im Schloss begegnen die Beamten den verwzeifelten Anrufern im „Scherz“ (S 116). Zynisch wird hier mit Verzweiflung umgegangen. Doch der Spaß überwindet nicht, sondern verharrt in Verzweiflung. Signifikant auch eine Zwischenüberschrift in der „Beschreibung eines Kampfes“, die da lautet: „Belustigungen oder Beweis dessen, daß es unmöglich ist zu leben“ (N I 72). Oberflächliches Amüsement und Ausgeschlossen-sein vom Leben in der Verzweiflung stehen im engen Zusammenhang, Verzweiflung trägt die Maske des Späßes, das „Schreiben“ selbst „ist Spaß und Verzweiflung.“ (T 875)

#### 2.2.4.2. Schweigen

Ein Fragen über den Menschen hinaus, das Anschluss an ein den Menschen Übersteigendes sucht, ontologisch in ihm gründet und auf es vorgreift, wird im Keim erstickt. Liegt doch im Fragen eine Verschränktheit zwischen dem Frager als zur Frage Ermächtigten und dem Gefragten als bereits im Fragen intentional Ergriffenen. Die ontische Struktur der Frage hat ontologische Relevanz. Doch gerade diese will Kafka ausschalten, um Selbstsein zu wahren. Dem „Drang zu fragen“ entspricht ein „Drang zu schweigen“ (N II 554f). Jedes Überhinaus des Fragens kommt in diesem Denken an sein Ende. Solcherlei Schweigen hat Methode. Die Antwort wird totgeschwiegen oder verlächerlicht, „eine Antwort, die nichts ist als ein Scherz.“ (S 116) In einer Antwort, die Jenseits des Aussichselbst des Subjektes steht, beschränkt objektive Geltung jede subjektive Willkür. So herrscht bei Kafka „Schweigsamkeit



hinsichtlich der entscheidenden Dinge" (N II 442), „wir widerstehen allen Fragen, selbst den eigenen, Bollwerk des Schweigens, das wir sind." (N II 444) Ontologisches Überhinaus wird verkürzt auf das Schweigen des Menschen, das schweigend keine Antwort gibt und das Fragen zum ontologischen Leerlauf erklärt. „Die Gesamtheit aller Fragen und aller Antworten ist in den Hunden enthalten" (N II 441) als „Drang zum Fragen" und „Drang zum Schweigen".

Kafka verweigert sich erstens einer Objektivität, auf die das Fragen hinzielt, mithin eines Fragehorizontes. Zweitens sind Fragen und Antworten, „die Gesamtheit aller Fragen und Antworten" (N II 441), bereits im Frager restlos enthalten. Frage ist Antwort, sie enthält ihr Ziel bereits in sich. Es gibt keinen Bedeutungsüberschuss an Erfragbarem. Geheimnishaftigkeit als Unergründbarkeit durch Fragen, was sich in einem Frageimpuls usque ad infinitum äußert, hat hier keinen Platz. Drittens lautet als „Antwort" auf alles Fragen: Totschweigen. Diese Verweigerungshaltung gegenüber der Frage verendlicht die transzendente Mitgegebenheit des transzendentalen Fragevollzuges, demgegenüber das Schweigen keine eigentliche Antwort darstellt. „Hast du den Fraß im Maul, so hast du für diesmal alle Fragen gelöst." (N II 462)

Das Verschweigen ist Sichanschweigen gegenüber der Frage. Fragen geht ins Leere und erhellt die Leere als Leere, das Nichts als Nichts. Ist einmal im Überhinaus das Dasein hinterfragt, so bedeutet Schweigen keine Demut vor Unsagbarkeit, sondern Eingeständnis der Leere als Grund des Daseins. Die Trennung von Wort und Ding und das Versinken der Dinge machen ein Fragen nach ihnen überflüssig. „Fragen aber, die sich nicht im Entstehen beantworten, werden niemals beantwortet" (T 755), und: „Was soll die stumme Frage, die du damit (sc. mit deinem bloßen Dasein) stellst?" (D 294) Kafka steht Camus, dem von schweigenden Mauern

des Daseins Umgebenen, und Wittgenstein, der ein philosophisches Schweigen favorisiert, in nichts nach.

#### 2.2.4.3. Unwissen

Die Dialektik von Glauben und Verzweiflung schlägt um in Verzweiflung und das Fragen wird im „antwortenden“ Schweigen genichtet. Die Letztaufhebung des existenziellen Vollzugs geschieht in der Verlagerung des Problemkomplexes ins Unbewusste. Existenzialität, Glaube wie Verzweiflung, Fragen wie Schweigen treten in die Nähe des Unbewusst-Unzerstörbaren, dem unerreichbaren Wesenskern des Menschen. „Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien“ (N II 55), „wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben können.“ (N II 124) Mit der unbewussten Verzweiflung verhält es sich analog: "wie in einem schweren Traum versinkend, weint er, ohne es zu wissen." (N 263)

Diese Unwissenheit ist ein echtes Kierkegaardthema. Bei ihm wird nämlich gefragt, „ob du verzweifelt gelebt hast oder nicht, ob du so verzweifelt warst, daß du nichts wußtest von deiner Verzweiflung, oder so, daß du diese Krankheit verborgen in deinem Innern getragen hast wie ein nagendes Geheimnis, wie die Frucht einer sündigen Liebe unter deinem Herzen“ (a.a.O., 27) Die sich vollziehende Verbergung ist die Selbstbelügung des Subjektes. Die eigene Verzweiflung wird verborgen. Die Frageabsicht des sinnentleerten Fragens „ist verborgen, oft auch dem Frager“ (N II 452).

Der Zirkel kann überwunden werden im Eingeständnis, dass die Entscheidung für das Unbewusste, für Verbergung und Selbstbelügung, nur als bewusste Entscheidung, sei sie auch nur noch so minimal, erfolgen kann. Doch gerade diese Voraussetzungen

werden mit allen Mitteln entmächtigt. Kafkas Existenz Erfahrung des entbergenden Fragens, das im Fragen den Lichtkegel ins Nichts hält, um beim Blick ins Leere die eigene Frage zur Sinnlosigkeit zu stempeln und hierin den Frageimpuls zum Stillstand zu bringen, das ist die Erfahrung der Ekstasis ins Nichts. Die Frage kann nur als ge- oder bewusste zurückgedrängt werden, ihr Verborgensein nur einem Entborgensein folgen. Das Verborgensein der eigenen Existenzialität in der Oberflächlichkeit des blanken Daseinsvollzuges ist Folge einer wie auch immer geleugneten und im Leugnen gewussten Entbergung existentiellen Fragens. Die Setzung des Fragestop ist bewusste Tat, ansonsten nicht vom Fragen gesprochen werden kann. Die existenziellen Vollzüge werden in die dunkle Unwissenheit verlegt. Der Mensch weiß am Ende nicht mehr, wer er ist. Schmerzhaftes Fragen und Leiden an der Verzweiflung stören fortan nicht mehr das tägliche Leben.

#### 2.2.4.4. Unwirkliche Möglichkeit

Sind Glauben und Gebet existenziell von der Verzweiflung überholt und diese zu Schweigen und Unwissen verdammt, dann liegt die Erlösung und Befreiung der Existenz von dieser Verzweiflung nicht im Bereich des wirklich Möglichen. Eine Befreiung erfolgt allein in der Auflösung im Sein. Nur die Rückverlagerung in tiefere Bewusstseinschichten - gemeint ist das Unbewusste - verschafft oberflächliche Linderung. In dieser selbstgewählt dunklen Grundstimmung ist das lichte Sein für den In-der-Welt-Seienden nur unwirkliche Möglichkeit, denn sie kommt gar nicht in Frage, „sie kommt fast niemals vor“ (S 421). Ergreifung des Seins als Verbindung zum Schloss „kann gar nicht vorkommen. Aber eines Nachts (...) kommt es doch vor“ (S 421). Doch diese Möglichkeit wird sofort zurückgestuft zur faktisch nie realisierten. Sie ist

möglich, aber nie wirklich: „Freilich stimmen dann diese Gelegenheiten doch wieder insofern mit der Gesamtlage überein, als sie niemals ausgenützt werden.“ (S 410) Das niemelige Ausgenütztwerden lässt die bloß mögliche Möglichkeit zur Unmöglichkeit werden. Ein erster Grund liegt somit in der Wirklichkeit der existenziellen Entscheidung, die im Nichtergreifen der Möglichkeit, sich des Seins inne zu werden, diese Möglichkeit zur Unmöglichkeit nichtet und sie bloßstellt als Chimäre. Das Verdunkeln ist der Beweis gegen das Licht. Das (bis dato) Ungewirklichte ist das (in alle Zeiten) Unmögliche. Ein zweiter Grund liegt im Umkippen eines Extrems in das andere. Bedeutet Kafkas absolute Freiheit die Preisgabe des Ich an die Dinge, so analog die Möglichkeit: Wird sie übermächtig groß, dann schlägt sie um in das Gegenteil; „Nur gibt es freilich Gelegenheiten, die gewissermaßen zu groß sind, um benützt zu werden.“ (S 426) Auch das ist im Sinne Kierkegaards, der ein Zuviel wie ein Zuwenig an Möglichkeit als Anlass zur lähmenden Verzweiflung sieht. Dem Zuviel an Möglichkeit entflieht K. ins Unbewusste, das „lästige Bewußtsein“ (S 415) wird abgeschüttelt, hierin „fühlt er sich frei“. In der existenziellen Wirklichung aus Freiheit liegt sein unübertragbares Eigentum, „niemand sollte ihm das mehr rauben. Und es war ihm, als sei ihm damit ein großer Sieg errungen“ (S 415), man muss ergänzen: „ein Sieg, der keine Freude machte“ (S 168)

Auch eine Futurisierung der Möglichkeit wird zur Jenseitsvertröstung, die im Diesseits unerfahrbar und daher unmöglich wird: „Es ist möglich (...), jetzt aber nicht“ (P 292), „noch nicht“ (P 293). Die „zukünftige Möglichkeit“ (P 296) wird zum Aufschieben und ewigen Zukunftsverweis, einer Zukunft, die nie ankünftig wird. Sie ist uneinholbar.

Die Dialektik greift auf allen Ebenen: Linear-zeitlich gesehen ist sie das ewige Morgen, von dem der Mensch ausgesperrt bleibt.

Im Blickpunkt der Existenzialität gebiert das Übermaß an Möglichkeit das genaue Gegenteil, nämlich die „Unerreichbarkeit des Möglichen“<sup>79</sup>, i.e. dessen Unwirklichkeit, worüber verzweifelt und ins Unbewußte geflohen wird, d.h. der Galeriebesucher „weint, ohne es zu wissen“ (D 263): ein Sieg, der keine Freude macht. In Kafkas System sind „alle Möglichkeiten“ (N II 128) identisch mit gänzlicher Unmöglichkeit. Es muss betont werden, dass dies nur gilt für den Menschen als Weltwesen. Er kann ins Sein kommen, ins Schloss gelangen, das Gesetz betreten, doch nur um den Preis der Tilgung seiner selbst - „so wirst Du Dich, das Hindernis, zerstören müssen, um die Stufe, das ist die Zerstörung, zu bauen.“ (N II 78) - Denken wir, ausgehend von Kafkas Problematik, über das grundsätzliche Verhältnis von Wirklich- und Möglichkeit nach, so konstatieren wir einen notwendigen Wirklichkeitsgehalt im Möglichen, ansonsten wir nur theoretische und nicht wirklichbare Möglichkeiten vorfinden. (Ins Schloss zu kommen ist nur theoretisch möglich, d.h. im Grunde unmöglich.) Der notwendige Wirklichkeitsbezug alles Möglichen ist Grundvoraussetzung für jede Wahl: Gewählt werden nämlich zu realisierende Wirklichkeiten und keine hypothetischen Konstrukte. Kafkas Primat der Möglichkeit vor der Wirklichkeit lässt den Einzug ins Schloss bzw. Gesetz zu einer unwirklichen Möglichkeit, d.h. Unmöglichkeit, werden: Es ist theoretisch möglich, ins Schloss zu gelangen, jedoch ist es nicht wirklich möglich.

## 2.2.5. Existenz

### 2.2.5.1. Person und Neutrum

Abschließend soll das Spannungsfeld von Kafkas Existenzbegriff auf den Punkt gebracht werden. Im Verhältnis von Mensch und Welt

---

<sup>79</sup> Allemann, a.a.O., 23.

wurde deutlich, dass Kafkas Denken eine überzogene Ichstärke nicht halten kann. Sie verwandelt sich ins Gegenteil, wobei eine Verweltlichung des Ich eintritt und das Faktische dominiert. Jedoch im Verhältnis des Ich zum Du seiner selbst im geschichtlichen Absolutpunkt Gewissen führt eben diese Ichstärke zum formalen Leerlauf des Gewissens. Mit dem Rekurs des Ich auf sich selbst verflachte das Erleben des Numinosen zum existenzialistischen Entwerfungsaktualismus, dem weder transzendenter noch sonstwie verbindlicher Gehalt abgerungen werden kann. Die Dezendenzbewegung von der Versubjektivierung des Gewissens zur Verweltlichung des Ich gibt das Menschsein, seine Geheimnishaftigkeit, sein Numen, preis an das blanke Dasein, als dessen Epiphänomen der Mensch nun angesehen wird. Er ist fortan nichts mehr als plumpes Faktum. Menschsein unterbietet hier sich selbst. Die harte Alternative, entweder Subjekt oder Aufhebung in transzendenter Objektivität, wird konsequent zum Subjekt hin entschieden. Beim frühen Kafka („Beschreibung eines Kampfes“) verliert sich die übersteigerte Subjektivität des Ich jedoch an die Welt, wogegen erst der späte Kafka poetologisch intervenieren kann, wie im nächsten Abschnitt („Geist und Leben“) zu zeigen sein wird.

In den Ausführungen über das Todesproblem wurde deutlich, dass in der Zerstörung die Wende zu Positiven erwartet wird, einem Positiven freilich, das kein In-der-Welt-Sein kennt, sondern dessen harten Gegensatz es markiert. Personalität wird nach der Abkopplung von einer sie begründenden und ermöglichenden Instanz verloren an die Neutralität von Dasein und Sein, da in beiden die Gestalt der Person zersetzt wird ins dumpfe Es des Daseins oder ins gleißende Licht des Seins. Dasein und Sein sind zwar nicht dasselbe; allein ihr vermeintlicher Es-Charakter lässt sie in Kafkas System zusammenrücken.

#### 2.2.5.2. Geist und Leben

Menschlicher Geist als Vorgreifender auf das Sein und vitales Leben als Inbegriff des Daseins sind unpersonale und hierin neutrale Opponenten menschlicher Personalität und stehen selber im Zwist, hat doch Kafkas Seinsbegriff das Element des dem Dasein im triadischen Geschichtsbild Entrückten und Enthobenen. Diesen Zwist hat Kafka bis ins Tiefste hinein durchlitten in seinem Ringen um Juristendasein und Lebenspartnerin auf der einen Seite contra geistig-literarischem Schaffen auf der anderen. „Die Frau, noch schärfer ausgedrückt vielleicht die Ehe, ist der Repräsentant des Lebens“ (N II 95). Dem vergeistigten Hungerkünstler sind sie Widerpart, sie stören ihn bei seinem Geistsein, worin ihre Brutalität liegt. Daher sind es „scheinbar so freundliche, in Wirklichkeit so grausame Damen.“ (D 339). „Das Leben ist eine fortwährende Ablenkung“ (N II 340), es lenkt ab vom ungestörten Geistsein, das zwar jeder Personalität entbehrt und hierin Person letztlich nicht erfüllen kann, dem jedoch nicht den fluktuativen Charakter des Daseins zukommt. Geist ist beständiger als Leben, das vitale Auf und Ab kennt er nicht. Welt ist nur vergeistigt tragbar im poetischen Neuschaffen: „die Welt ins Reine, Wahre, Unveränderliche heben“ (T 838) bleibt Ziel. Zweierlei wird sichtbar: die Unvereinbarkeit von Geist und Leben und die Vergeistigung d.h. Aufhebung der Welt im Wort, ihre Nichtung im Literarischen. Allein der Tod des (Hunger-)Künstlers setzt das Leben ins Recht. Da das Leben jenseits des Geistes dualistisch als eigenständiger Pol bestehen bleibt, dem sich nur der Geist entziehen will, verläßt Kafka im Spätwerk Zusehens die poetologische Nähe zur Romantik, die alles verwandelt. Kafka wendet sich der Sache nach der Poetologie der Klassischen Moderne zu, die die Gegensätze hart nebeneinander stehenläßt, um sich dann für das Reich der Kunst zu entscheiden, wie es etwa bei

Baudelaire, George und Benn der Fall ist.

Baudelaire hat in seinem Albatros-Gedicht den Dualismus von geistiger Künstlerexistenz und Alltagsleben im Bild des Vogels gezeichnet: Seine Kontaktnahme mit den Matrosen wird für ihn zur Selbstvernichtung. George ist ihm hierin konsequent gefolgt, sowohl in der Übernahme des Vogelmotivs (man denke an "Herr der Insel"), als auch poetologisch und in der persönlichen Lebensführung, die sich weit entfernt vom lärmenden Literaturalltag wie von der Gesellschaft vollzog. Als Dritten können wir hier den späten, „klassischen“ Benn nennen, der geschichtspessimistisch und zivilisationsfeindlich „dem Gegenglück, dem Geist“ (Gedicht „Einsamer nie“) huldigt und den Dualismus von Geist und Leben wie kein anderer in aller Härte als Grundbefindlichkeit des Menschseins betonte.

### 2.3. Theologische Begriffe

Der Schritt in die Theologie fällt nun nicht schwer. Der *Sache* nach wurden bereits Problemfelder abgesteckt, die z.T. nur unter anderen *Begriffen* in der Theologie verhandelt werden, bereichert freilich um einen spezifisch religiösen Blickwinkel. Eine Theologie der Geschichte und der Existenz basiert notwendig auf anthropologischen Erfahrungsmomenten, an denen sie sich ausweisen muss, ansonsten sie im leeren Raum hängt. Über das *Sachverhältnis* hinaus gibt Kafka die Parameter vor, um die sich sein Denken dreht: Paradies als die theologische Anfrage an den Negativzustand der Geschichte, die er als erbsündig interpretiert; Himmel und Erde als Fortführung der Linie Geist und Leben; messianische Endgestalten als Wendepunkte zwischen Geschichte und Nachzeit bzw. Ewigkeit. Es ist bezeichnend für Kafka, daß er Theologumena reibungslos in die Grundstruktur



seines Systems einfügt. Die Strukturidentität von Kafkas anthropo- und theologischem Geschichts- und Menschenbild zeigt den Kafkaschen Menschen in seiner prinzipiellen Offenheit für theologisches Fragen; die von Kafka selbst eingebrachten theologischen Begriffe weisen den weiteren Weg in die Theologie. Eine solche Methodik ist kein willkürliches Theologisieren, keine „Programm-Musik“, wie Heinz Politzer meint, die nur das aus den Texten herausliest, was sie hineinphantasiert. Sie blickt vielmehr gemeinsam mit Kafka auf die Grundfragen menschlicher Existenz, von denen her sie erst Kafka ins Visier nehmen kann. Alles andere, auch der Politzersche Historismus, vermag ohne dieses Grundverständnis nicht in jene Tiefen vorzudringen, in denen sich Kafka mit der Selbstverständlichkeit eines Schlafwandlers bewegt.

### 2.3.1. Himmel und Erde

Die oben skizzierte Linie des poetologischen Dualismus von Geist und Leben hat eine theologische Fortführung in der Rede von Himmel und Erde. Die Zerrissenheit des Dichters spiegelt die grundsätzliche Stellung des Menschen im Kosmos wider. Der Mensch ist instinktentsichert und in diesem Sinne von der Erde entlassen und zugleich Erdenwesen. Er ist geist- und freiheitsbegabt und zugleich kein reines Geistwesen, sondern Geist in Welt. Ungewissheit und Wagnis beschreiben den Spielraum seines Daseins der exzentrischen Position zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Der „Landarzt“ quält sich mit „irdischen Wagen“ und „unirdischen Pferden“ (D 261), wobei beide in ihrer Gegensätzlichkeit das gespaltene Wesen des Landarztes und Menschen verkörpern. Kafka hat die Zerreißprobe im 66. Aphorismus skizziert: „Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde,

denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben und doch nur so lang, daß nichts ihn über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist auch an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde, drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel jenes der Erde." (N II 128) Zugleich im Himmel und auf der Erde gesichert zu sein, lässt den Menschen beide Sicherungen verlieren, denn die eine verneint die andere. Übrig bleibt die *insecuritas humana* (Peter Wust), die Kafka allerdings negativ verbucht: Die Zugehörigkeit zur Erde basiert auf einem „Fehler bei der ersten Fesselung" (N II 127). Der Leib ist eine Krankheit seines Geistes, wie auch das Leben die Literatur nur behindert. Die Spannung zwischen beiden wird weltfeindlich gelöst. In Kafkas Geschichtsdenken wird Geschichte auch von hier aus gänzlich abgewertet. Sie ist allenfalls das schillernde Spiel des selbstverliebten Geistes: Es gibt nichts anderes als eine geistige Welt; was wir sinnliche Welt nennen (...) ist nur eine Notwendigkeit eines Augenblicks unserer ewigen Entwicklung." (N II 124) Fraglich ist, was sich da entwickelt und worin der notwendige Charakter besteht, denn das „Unzerstörbare im Menschen", wie Kafka es nennt, kennt kein Bereichertwerden im Prozess der Geschichte, sondern genügt sich selbst im beziehungslos-leeren Insichsein.

Die Dämonisierung der Sinnlichkeit zu etwas Bösem folgt unmittelbar: „Die sinnliche Liebe täuscht über die himmlische hinweg" (N II 68), und „für unsere Augen" bildet „die sinnliche Welt" „Böses" (N II 74). Die Doppelstöckigkeit dieses Weltbildes lässt kein Ineinandergreifen beider Dimensionen zu, sondern beharrt auf strikter Trennung, entweder Himmel oder Erde. Die Abwertung des Irdischen, in dem kein Himmlisches anwesend sein kann, verleiht ihm Züge des Bösen: böse Sinnlichkeit, böse

Körperlichkeit, böses Dasein. Die ethische Negativqualifizierung degradiert menschliche Verfasstheit zum Katastrophenzustand. Aus ihr heraus muss erlöst werden. Keine Verwandlung der alten Erde zu einer neuen, sondern die Nichtung ihrer Negativität und mit dieser die gänzliche Aufhebung des alles Werdenden und Gewordenen ist Kafkas eschatologische Perspektive, wobei die Geschiedenheit von Himmel und Erde die Grenze von Gegenwart und Eschaton bedeutet. Erde sinnbildlich nie Himmel. Erde wird nie neu.

Ein einziges Verhältnis beider besteht dennoch, nämlich das der Perversion. Sinnliche Liebe vermag nur gegenüber der himmlischen einen Kontrast zu bilden, weil sie als deren Perversion an ihr wie auch immer teilhaben muss, um sie pervertieren zu können: „Die sinnliche Liebe täuscht über die himmlische hinweg, allein könnte sie es nicht, aber da sie das Element der himmlischen Liebe unbewußt in sich trägt, kann sie es.“ (N II 68) Hartes Gegensatzdenken bedarf eines dritten Punktes, von dem her gesagt werden kann, dass es sich um harte Gegensätze handelt. Bereits bei Kafkas Einführen des „Unzerstörbaren“ als Konstante wurden die verschiedenen, scheinbar geschiedenen Zeiträume miteinander verbunden. Himmel und Erde sind ebenfalls zusammenhängend, auch wenn dieser Zusammenhang derjenige einer Perversion ist: Weil die himmlische Liebe in der sinnlichen anwesend ist, vermittelt sie die Täuschung, restlos in dieser aufzugehen. Dass sie aber präsent ist, relativiert jede Unvereinbarkeit hin zu einer, wenn auch noch so minimalen Einheit. Funktioniert das Springen in den Himmel aber nicht - wie könnte es einem Geist in Welt letztgültig möglich sein! -, dann trifft die Auflösung des Dualismus in Richtung Erde um so härter. Die geleugnete Welt klagt das Ihrige ein, die Dinge rächen sich. Die Verzweiflung des Landarztes, dem seine „unirdischen Pferde“ (D 261) auch nicht mehr helfen können, beendet den Höhenflug der superbia.

### 2.3.2. Erbsünde

„Sündig ist der Stand, in dem wir uns befinden, unabhängig von Schuld“ (N II 72). „Ererbte“ Sündhaftigkeit ohne individuelle, subjektiv-ethische Schuld scheint auf die christliche Erbsündenlehre abzielen. Erfasst sie aber auch ihr Wesen? – Sündigkeit durch bloßes Dasein, unabhängig vom eigenen Zutun gleichsam als ontologische Negativität des Daseins begründet für Kafka die Erbsünde. Darüberhinaus definiert er sie als immer wiederkehrende Tat des Menschen: „Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, daß ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde.“ (T 857) Der Erbsündenbegriff wird hier gedoppelt; er besteht einmal darin, daß am Menschen „die Erbsünde begangen wurde“, d.h., dass er schuldlos, „unabhängig von Schuld“ (N II 72) schuldig wurde. Zugleich bekräftigt er diese Schuld, in dem er (Gott) den „Vorwurf“ macht, „daß ihm ein Unrecht geschehen ist“. Dem ontologisch-notwendigen Sündersein qua Schöpfung folgt als zweites das aktuierte Sündigen durch das tatsächliche Sündigsein in der Anklage (gegen Gott), den Menschen in dieses Dilemma gebracht zu haben. Die Basis der Argumentation bildet das defizitäre Handeln Gottes, denn unabhängig von der Schuld des einzelnen ist sein Dasein ein Sündigsein, das demzufolge nur in der Aufhebung des Subjektes durchbrochen werden kann. Das ontologische Negativsein der Welt, der Dualismus von Himmel und Erde wird bekräftigt.

Die beiden Zitate stehen in einer gewissen Opposition zueinander. Das „unabhängig von Schuld“ verweist auf die Seinsweise des Menschen, auf seine notwendige Verfasstheit. Die Rede „vom alten Unrecht, das der Mensch begangen hat“ (T 857), betont den

Spielraum der Freiheit, aus dem Erbsünde hervorgeht. Eine negative Anthropologie kann dieser Sentenz noch nicht entnommen werden. Erst die Zusammenschau beider vor dem Horizont von Kafkas Geschichtsbild ermächtigt zu der philosophischen Einordnung, die vorgenommen wurde.

Neben diesen aphoristischen Aussagen zur Erbsünde spiegeln auch Kafkas poetische Schriften dieses Thema wider. Die Romananfänge bezeugen das Ende paradiesisch-heimatlicher Zustände, die stets bei Romanbeginn verlorengehen. Im „Verschollenen“ heißt es: „Als der siebzehnjährige Karl Roßmann, der von seinen armen Elten nach Amerika geschickt worden war, weil ihn ein Dienstmädchen verführt und ein Kind von ihm bekommen hatte, (...)“ (V 7). Zwar ist die Sexualisierung der biblischen Sündenfallgeschichte eine (wenn auch in Tradition, Kunst und Kultur verbreitete) sekundäre Übermalung des biblischen Textes, jedoch ermöglicht gerade diese kollektive Umdeutung eine Zuordnung zum biblischen Text. Im „Process“ wird eindeutiger auf Gut und Böse angespielt: „Jemand mußte Josef K. verläumdet haben, denn ohne daß er etwas Böses getan hätte, wurde er eines Morgens verhaftet.“ (P 7) Gerade in der Leugnung des Bösen, die K.s verdrängenden Charakterzug widerspiegelt, liegt eine Fokussierung auf und Bestätigung eines wie auch immer gearteten Böse-Seins.

### 2.3.3. Endgestalten

Mit dem Ende der Geschichte endet die Erbsünde. Individuation ist dann nicht mehr, der Einzelne fällt flach. Der Umschlag wurde oben breit erörtert. Er ist das Aus des Daseins. Kafka hält für ihn Gestalten der Wende bereit, Endgestalten mit biblischen Anleihen. Er nennt: Messias, Christus und Herr. Er verwendet die Titel restaurativ und durchbrechend. Er verleiht ihnen

individuelle und kollektive Bedeutung. Er macht sie zu Hoffnungsträgern und er entrückt sie der Hoffnung. Messianisches und Apokalyptisches stoßen aneinander. Er integriert ihren Spannungsreichtum und ihre Gegensätzlichkeit in sein System.

Im Tod (oder zumindest kurz vor seinem Tod) erschaut Josef K. eine Lichtgestalt in der Ferne. Sie streckt die Arme (nach Josef K.?) weit aus, und Josef K. bündelt im Angesicht dieser Gestalt all sein Fragen: „Wie ein Licht aufzuckt, so fuhren die Fensterflügel eines Fensters dort auseinander, ein Mensch schwach und dünn in der Ferne und Höhe beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus. Wer war es? Ein Freund? Ein guter Mensch? Einer der teilnahm? Einer der helfen wollte? War es ein einzelner? Waren es alle? War noch Hilfe?“ (P 312) Damit ist die Grundfrage von Kafkas Messias- und Christuskonzeption<sup>80</sup> gestellt: Wie stehen Einzelner („War es ein einzelner?“), Mitmenschen („Waren es alle?“) und Erlösergestalt („War noch Hilfe?“) zueinander?

#### 2.3.3.1. Messias

„Es besteht eine Prophezeiung, daß der Kommandant nach einer bestimmten Anzahl von Jahren auferstehen und aus diesem Hause seine Anhänger zur Wiedereroberung der Kolonie führen wird. Glaubet und wartet!“ (D 247)

Dieses Pamphlet aus der „Strafkolonie“ trägt messianische Züge. Sie sind im einzelnen: Erstens Prophetische Ankündigung der Engestalt („Prophezeiung“), zweitens Identität der Endgestalt mit einer historisch gewesenen („auferstehen“), drittens weltlicher

---

<sup>80</sup> Maria Wolf (Kritik der Hoffnung, in: Schirrmacher, 51-87, hier: 57) sieht im Process eine ganze Reihe von „christologisch deutbaren Erscheinungen“, die sie an die bereits benannte Lichtgestalt anschließt.

Herrschertypus der gewesenen Gestalt („Kommandant“, „Wiedereroberung“), viertens Verheißung an die Anhänger, politisch herrschend zu werden („Wiedereroberung“), fünftens Durchhalteappell und Mahnung zum Glauben („Glaubet und Wartet!“), sechstens Kontinuität des Raum-Zeit-Zusammenhanges („nach einer bestimmten Anzahl von Jahren“, „aus diesem Haus“) und siebtens Kategorie „Haus“ als Keimzelle der Eroberung. Der Text steht fraglos in einem Sachzusammenhang mit der davidischen Messiashoffnung. David ist prophetisch angekündigt als Wiederkehrender zur Wiederherstellung von irdischem Frieden. Das Haus David ist die Kategorie des Anfangs.

Im „Verschollenen“ operiert Kafka mit Anklängen an die Johannesapokalypse, wie Wolfgang Jahn es belegt. Das Raum-Zeit-Schema bleibt konstant. Jedoch ist der Standort der Gegenwart nach vorne gewandert, das Ende geschieht nicht in der Zukunft, sondern in der Gegenwart. „Um zwölf wird alles geschlossen und nicht mehr geöffnet! Verflucht sei, wer uns nicht glaubt!“ (V 387) Das Verfluchen der Ungläubigen trägt dem bloßen Mahnen in der „Strafkolonie“ gegenüber einen unweigerlich härteren Zug.

Eine explizite Messiastitulatur begegnet nur an wenigen Stellen, etwa wenn es heißt: „Der Messias wird erst kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten.“ (N II 56f.) Das Hinausverlagern des Messias aus dem Hoffnungshorizont in ein Zu-spät seiner Ankunft, in eine Ankunft nach seiner Ankunft, beraubt ihn seiner Erlösungsfunktion. Im Gespräch mit Janouch soll Kafka dahingehend erklärt haben: „Es gibt Hoffnung, aber nicht für uns.“ Das „Glaubet und Wartet“ aus der Strafkolonie weicht einem soteriologischen Pessimismus, der den Messias in unerreichbare Fernen rückt. Dennoch bleibt für Kafkas Messiasbegriff festzuhalten: Die Rettung des Kollektivs durch ihn, die Fortführung von Raum und Zeit, und die Wiederherstellung

eines vergangenen, irdischen Friedenszustandes. Die Relativierung zur Unerreichbarkeit entspricht Kafkas System der Zurücknahme einer Aussage in ihr Gegenteil.

Aufschlußreich ist auch die Geburt der Messiashoffnung aus der Negativerfahrung der Welt: Weil das Dasein vor den Toren des Paradieses als negativ empfunden wird, entsteht Messiashoffnung. Zwar gibt es in der „Strafkolonie“ den Rückgriff auf den starken Mann vergangener Tage, von dem aus die Erwartung einer Rettergestalt erfolgt. Doch in den aphoristischen Äußerungen Kafkas fehlt ein solcher positiver Rückbezug gänzlich. Hans-Joachim Schoeps kann daher erklären, dass bei Kafka „jede ganz große Kraft der messianischen Hoffnung, (...) je grundloser sie ist, um so gewaltiger aufbricht.“<sup>81</sup>

#### 2.3.3.2. Christus<sup>82</sup>

Die christologische Lesart des Messiasbegriffs erbringt Sachveränderungen, unabhängig von der identischen Wortbedeutung des Hebräischen und Griechischen. Es ist die Vertauschung von Kollektiv und Individuum. Kafka kombiniert „Messias“ und „Individualismus“ als Eigentümlichkeit der „christlichen Lehre“ (N II 55), in der Stoßrichtung durchaus im Sinne Kierkegaards: „Sowohl in der tatsächlichen Aufzeigung des Beispiels, dem nachgefolgt werden soll, eines individualistischen Beispiels“ - Christus ruft demnach zur individuellen Nachfolge auf, zum Sich-Bekehren und nicht zur Sammlung der Massen -, „als auch in der symbolischen Aufzeigung der Auferstehung des Mittlers im

---

<sup>81</sup> Im Streit um Kafka und das Judentum, Der Briefwechsel zwischen Max Brod und Hans-Joachim Schoeps, hg. v. Julius H. Schoeps, Königstein 1985, 217.

<sup>82</sup> Mense gibt einen, wenn auch nicht gänzlich vollständigen Überblick über das Vorkommen des Christusbegriffs (a.a.O., 114-118).



einzelnen Menschen" (ebd.), d.h. die Auferstehung des Christus ist die Matrix des je Individuellen. Christologie für den Einzelnen unterscheidet sich vom Messianismus für die Massen.

Bezeichnenderweise spielt die zentrale Szene des Processromans mit der Türhüterparabel in einem katholischen Dom nach der Betrachtung der „Grablegung Christi" (P 281), im Anschluss an die der Protagonist *als Einzelner* beim Namen gerufen wird und in der Türhüterparabel zur Sprache kommt, dass der Eingang zum Gesetz „nur für Dich" (P 295), nur für den Einzelnen in seiner Einzelheit bestimmt ist. Die Unvertretbarkeit des Einzelnen jenseits eines Kollektivs wird im Angesicht der Grablegung Christi entfaltet: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für Dich bestimmt." (P 294f.)

Diese Aussage des Nur-für-dich, die auf Einzelheit abzielt, ist christologisch lesbar, da Türhüterparabel und Christusbild parallel angeordnet sind:

Erstens sind Türhüter und Ritter des Christusbildes „dazu bestimmt, Wache zu stehn" (P 281), in einer von Kafka gestrichenen Stelle wird der Türhüter sogar „Wächter"<sup>83</sup> genannt. Zweitens stehen beide, Mann vom Lande und Josef K., ohne sich dem Geheimnis (der Grablegung Christi bzw. des Innern des Gesetzes) anzunähern: „Es war erstaunlich, daß er so stehn blieb und sich nicht annäherte" (P 281). Das Personal ist demnach vergleichbar. Drittens legt ihr unmittelbares Aufeinanderfolgen einen Vergleich der Texte nahe.

Dieser Parallelismus von Grablegung Christi und Türhüterparabel ermöglicht, die leere Allgemeinheit des „Gesetzes" in der Türhüterparabel, die inhaltlich nicht spezifiziert wird, (bei synchroner Lesart beider Texte) christologisch zu füllen<sup>84</sup>: Der

---

<sup>83</sup> PHKA, Heft „Im Dom“, 45.

<sup>84</sup> Rudolf Kreis bringt die Opposition von (jüdischem) Gesetzesdenken und Überbietung durch Jesus Christus ins Spiel,

Mann vom Land bemüht sich demnach um eine Verhältnisbestimmung zur zuvor betrachteten „Grablegung Christi“, zum getöteten Christus. Das „Nur-für-dich“ der Türhüterparabel, d.h. die Vereinzelnung korrespondiert mit dem „Individualismus“ (N II 55) von Kafkas christologischen Überlegungen. Christologie wird so zur metaphysisch-religiösen Bestätigung des Einzelseins. Dass auf einer dritten Ebene Josef K. und der Mann vom Lande, sowie der Gefängniskaplan und der Wächter bei der Grablegung Christi Parallelfikturen sind, liegt nahe.

*Nochmals in aller Deutlichkeit: Die eben dargelegte Argumentation ist zunächst formal bzw. analytisch und orientiert sich an Textstrukturen. Erst im zweiten Schritt erfolgt eine theologische Entfaltung.*

Messias für die Massen, Christus für den Einzelnen: Dessen Einsamkeit verweist jedoch indirekt auf Gemeinsamkeit. Blicken wir zurück auf das Unzerstörbare, wo Einzelheit zugleich Verbindung bedeutet: „Das Unzerstörbare ist eines, jeder Mensch ist es, und gleichzeitig ist es allen Menschen gemeinsam, daher die beispiellose untrennbare Verbindung aller Menschen.“ (Aph. 70/71) Dennoch kommt diese Gemeinsamkeit schnell an ihre Grenzen: Die Tatsache, dass alle an etwas Unzerstörbarem teilhaben, vereint zwar auf einer formalen Ebene, jedoch begründet es noch keine Gemeinschaft. Im Gegenteil: Viele Einzel-Ich haben vielleicht teil am absoluten Ich, ein Wir ist daraus jedoch nicht

---

fasst demnach das von Kafka mit „Gesetz“ Benannte als jüdisches Gesetz, das eben noch nicht christologisch lesbar ist (Kreis, a.a.O., 41-44). Beide Deutungen sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden, bezeugen vielmehr erstens auf der Motivebene eine Legitimität theologischen Deutens. Zweitens ist die Vorgehensweise – Kontrastierung beider Texte und Vergleich – zunächst identisch, auch wenn Kreis für eine Opposition beider Texte votiert, die auch als Identität lesbar ist.

ableitbar. Auf diesem Grat geht Kafkas Christologie: Sie ist zwar am Einzelnen orientiert, stiftet jedoch noch keine Gemeinschaft. Wenn es heißt: „Christus hat für die Menschheit gelitten, aber die Menschheit muß für Christus leiden“ (N II 93), und Kafka „Menschheit“ zur „Gemeinschaft mit allen Mitmenschen“ (ebd.) entfaltet, so summieren sich die Einzelmenschen nie zur *communio*, sondern bleiben stets *collectio*. Die Ontologie des Unzerstörbaren (s.o.) hat ihren Riegel vor das Ich-Du-Wir geschoben und duldet im Vorgriff auf die Gestaltlosigkeit des Seins keine konstruktive Differenz von Ich und Du. „Es gibt also keine Gemeinsamkeit“ (P 238), kein echtes Wir, kann resümiert werden, „nur ein Einzelner erreicht“ (ebd.) etwas. Kafkas Basisaxiom der existenziellen Unvertretbarkeit und des unübertragbaren ontologischen Eigentums im je Fürsichsein („niemand sollte ihm das mehr rauben“, S 415) werden ausgeweitet zur Vereinzelung. Mit ihr korrespondiert die Christologie, Christus ist Ansprechpartner. Beide Stränge der Endgestalten, messianischer und christologischer, verhalten sich zueinander wie Marx und Kierkegaard: Das Kollektiv steht gegen die nackte Existenz, einsam sind beide. Bezeichnend hierfür die im narrativen Erzählfortgang unmotivierete Doppelfrage: „War es ein einzelner? Waren es alle?“ (P 312): Auf der Erzählebene handelt es sich fraglos um die Frage nach einer Person, auf der Sachebene jedoch um die Grundfrage nach dem Verhältnis von Einzelem und Masse im eschatologischen Rettungsvorgang .

Ein zweiter Aspekt muss bedacht werden. „Christus hat für die Menschheit gelitten, aber die Menschheit muß für Christus leiden.“ Beide Größen stehen auf einer Stufe. Keine von beiden vermag daher, die Situation aufzusprengen. Vertritt demgegenüber das Christentum die Lehre vom Gottmenschen, dessen Zweieinheit das Menschliche von innen her erneuert, dann verfügt Kafka nicht über diese Zugkraft. Seine christologische Pattsituation trifft eine Zuordnung von Einzelnen, nicht aber von Gott und Mensch.

Dessen uneingedenk fehlt ihm die ontologische Grundlage eines Leidens-Für, da es keinen Ort für eine Wir-Verfasstheit gibt.

#### 2.3.3.3. Herr

Ein dritter Titel: Herr. „Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben. Dieses Leben erscheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen, man bittet aus der alten Zelle, die man haßt, in eine neue gebracht zu werden, die man erst hassen lernen wird. Ein Rest von Glauben wirkt dabei mit, während des Transportes werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefangenen ansehen und sagen: Diesen sollt ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir.“ (N II 43) Der Herr rettet den Gefangenen des Daseins vor dem Zurückkehren in die irdische Hülle nach dem Tod, er erlöst ihn aus der Welt, aus dem Wiedergeborenwerden. Gegenüber dem Christus hat der Herr eine exponierte Stellung: Er zersprengt die Kreisbewegung der Geschichte, die nur leiden macht. Er interveniert und durchbricht.

Auch über eine Herr-Titulatur im linearen Kontext verfügt Kafka, etwa in der Erzählung „Schakale und Araber“<sup>85</sup>. „Herr, du sollst den Streit beenden, den die Welt entzweit.“ (D 273) Dem Zeitalter des Streites soll eines der „Reinheit“ folgen, das der „Herr“ durch Eingreifen herbeiführen soll.

Linearität und Zyklisch, Befreiung in und von der Welt, Masse und Einzelner: Innerhalb dieser Spannungsfelder jongliert Kafka mit

---

<sup>85</sup> Vgl.: Jens Tismar, Kafkas „Schakale und Araber“ im zionistischen Kontext betrachtet, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, 19. Jahrgang, Stuttgart 1975, 306-323.

Endgestalten. Sie werden zu Wendemarken. Ihre Verwendung ist dem traditionell Christlichen entzogen. Kafka füllt die Titel selbst auf mit eigenen Inhalten und integriert sie in sein Denken. Der Messias für das Volk behält weitgehend den Sinn des jüdischen Denkens, wenn auch seine Ankunft nie kommen wird, und wenn, dann als Ankunft „nach“ der Ankunft. Er bewegt sich auf der linearen Zeitachse. Der Christus betrifft den Einzelnen, vermag ihn aber nicht aus seiner Isolation zu befreien. Er ist eine Kategorie der Existenz. Der Herr hat als einziger eine wirkliche Erlöserfunktion: Er befreit von der ewigen Wiederkehr der gleichbleibenden Geschichte. Den unterschiedlichen Ebene kommen unterschiedliche christologische Konzepte zu, die allein durch Kafkas Systematik geeint sind.

#### 2.3.4. Zwischensumme

Fassen wir zusammen: Erbsünde ist für Kafka die Fortschreibung der Abwertung der Welt. Allein die Endgestalten bringen einen neuen Akzent, denn sie bedeuten eine personale Dimension. Ein transzendenter Eingreifer, auch wenn teilweise immanent reduziert, bereichert.

Das ausdrücklich theologische Stoffquantum scheint, gemessen an der Geschichts- und Existenzdarstellung, als gering. Vorlaut könnte man einwenden, Kafka in diese Richtung deuten zu wollen, entbehre der Textbasis. Die Ausbeute diesbezüglich sei zu gering. Sie ist es nicht. Mehr noch: Wenn Kafkas System nachgezeichnet wird, dann veranlasst jedes Theologumenon eine theologische Befragung des Systems, und das Stoffquantum der *Veranlassung* ist unerheblich. Ferner versetzt eine philosophische Systemanalyse von Grund auf die Theologie in die Lage, alle, auch scheinbar außertheologische Systeme auf ihre Struktur hin zu beleuchten und

ihre Denkfiguren auf eine Parallelität mit der Theologie zu erörtern. Die „Philosophie als Weltwissenschaft“ (Berlinger) enthält in ihrer historischen Ausprägung plurale Denkmodelle, stimmige und weniger stimmige, die in formaler Klarheit das durchdenken, was im gedichteten Wort nicht immer deutlich zutage tritt. Ein theologisches Andocken drängt sich nicht auf, sondern liegt nahe im Interesse der Sache.

Kafkas System wurde skizziert. Er denkt in harten Gegensätzen: Das Eine kontrastiert zum Andern, beide schließen sich aus. Die Begriffspaare sind bekannt. Phasenweise gibt es ein Drittes, auf das Kafka explizit hinweist, und das beide Begriffe eint, an dem beide Begriffe teilhaben, so daß Dialektik hier zwei Aspekte ein und derselben Sache meint, und nicht zwei gegensätzliche Sachen. Als zweites wurde, wo erforderlich, diachron analysiert, denn früher und später Kafka argumentieren gelegentlich unterschiedlich. Versinkt jener in den Dingen, so weiß dieser um die Macht des Geistes. Die Spannung Geist und Leben wird zwar unterschiedlich aufgelöst, bleibt im Kern aber erhalten.

Lässt man Kafka Revue passieren, so bedürfen einige Aussagen einer deutlichen Revision. Es erscheint als Widerspruch, wenn einerseits Gegensätze unvereinbar hart gefaßt werden und in einem Dualismus verharren, andererseits eine dritte Größe gelegentlich in Erscheinung tritt, um einige Kontraste abzuschwächen. Ein System muss aber an allen Stellen die Gesamtführung durchblicken lassen, um nicht am Selbstwiderspruch zu scheitern. Wenn einmal eine dritte Größe eingeführt wird (das Unzerstörbare, der Herr etc.), und diese das System weiterführt, so kann sie nicht beliebig wieder abgesetzt werden. Mal so, mal so: Das überzeugt nicht, das entbehrt systematischer Konsequenz.

Zweitens. Das Dritte überragt die Gegensätze. Es eint und zentriert sie. Es kann sein: Die Apape (Alexandre Ganoczy), der Sinn (Winfried Weier), das Sein des Seins (Gustav Siewerth), das

Eine (Platon) etc. Um aber die Spannung in Erscheinung treten zu lassen, ins Werk zu setzen und zu begründen, bedarf es einer Spannung, wenn auch auf analoge Weise. Der Rückschluss von der Differenz im Seienden und der Seienden auf eine im Sein, freilich analog gedacht, projiziert nicht, sondern sucht nach dem Grund der Möglichkeit. Differenz wird, wie auch immer, im Absoluten zu denken sein. Der Selbstwiderspruch von Kafkas Theorie besteht in der Unanwendbarkeit seines Systems auf sich selber, denn dies würde bedeuten, daß das System und zugleich das Nicht-System, ein Gegensystem, voll gültig wären, denn Kafka lässt absolute Widersprüche stehen.

Darüberhinaus erlangt in Kafkas Denken innergeschichtliche Erkenntnis nie ein wirkliches Übersichhinaus, sondern verharret im Fluß des Daseins, zumal ein Urteilskriterium nicht besteht. Doch gerade das Urteil der Unmöglichkeit eines Urteils ist Teil des selbstwidersprüchlichen Systems.

Ferner zieht Kafka seinen Ansatz nicht voll durch, d.h. er sprengt die eigene Dialektik nicht nur der Sache nach, sondern auch in Einzelaussagen, etwa hier: „In einer Welt der Lüge wird die Lüge nicht einmal durch ihren Gegensatz aus der Welt geschafft, sondern nur durch eine Welt der Wahrheit.“ (N II 82) Eine negative Dialektik erwartet von einer doppelten Lüge (wie etwa im Schloss von einem doppelten Fehler) den Umschlag in Wahrheit. Doch hier wird, völlig undialektisch, auf die Unzulänglichkeit des Gegensatzdenkens hingewiesen, denn Wahrheit ist mehr als der Gegensatz zu Lüge.

### 3. Theologische Fortführung

#### 3.1. „Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser.“

Nach der Darstellung von Kafkas Grundkonzeption im ersten Hauptteil folgt nun im zweiten eine theologische Fortführung. Anknüpfungspunkt bietet die Todesthematik, die bereits im ersten Teil immer wieder als Schaltstelle der Dialektik aufschien. Kafkas Aussagen über den Tod werden nun aus theologischer Perspektive zu beleuchten sein. Es gibt Parallelen, es gibt aber auch klare Unterschiede. Diese hervorzuheben ist im zweiten Teil Hauptanliegen. Kafkas Aussage: „Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser.“ weist den Weg in die Auseinandersetzung.

Demnach gibt es mehrere Tode, gute und schlechte, rettende und bedrohliche. Zur ersten *phänomenologischen* Annäherung an Kafkas Todeskonzeption ist es hilfreich, das plurale Spektrum der Geistesgeschichte heranzuziehen, um Kafka von hier aus Kontur zu geben und die Erfahrungen und Einsichten zu erarbeiten, die diese begründen.

Der christliche Todesbegriff ist besonders miteinzubeziehen, da a) Kafka selbst mit *christlichen Anleihen* operiert: Ein, wenn auch unpräziser, *Messias*titel spielt mit hinein, da der Messias eine Gestalt der Wende zwischen Leben und Tod ist; die von Kafka direkt und indirekt eingebrachte *Erbsünde* steht in Verbindung mit dem Tod als Sündenfolge; und b) wird über die Hegelsche Dialektik, mit der Kafka indirekt über seine *Kirekegaardrezeption* korrespondiert, und über die damit zutiefst zusammenhängende Hegelschen Trinitätstheologie das dialektische Todesproblem auch von hier aus neu anzugehen sein. Kafkas *explizite eschatologische Pamphlete* – gemeint sind besonders Textpassagen aus „Schakale und Araber“ (D 273), „In der Strafkolonie“ (D 247) und „Der Verschollene“ (V 387) – stützen den *systematischen* Gedankengang



auf der Ebene des Zitierens theologischer Eschatologie.

Es sind zwei Todestypen zu studieren: 1. der aus der idealistischen Tradition hervorgegangene Tod als Quell des Lebens, der Tod und Leben auf eine Qualitätsstufe stellt, das Leben bereichert und ihm erst die Fülle des Lebenswerten verleiht: Ohne Tod kein Leben. Die idealistische Tradition selber differenziert sich sehr stark aus innerhalb der positiven Todessicht. Über Hegel (und dessen Luther-Rezeption) wird ein erster theologisch fundierter Brückenschlag in Christologie und Eschatologie zu machen sein. 2. Demgegenüber steht der lebensfeindliche Tod, dessen Negativität für das Leben keine Frucht erbringt. Er ist der große Nihilator, eine Gefahr für den Menschen. Sartre und Camus stehen für ihn ein. 3. Vor diesen *schwarzweißen, positiv-negativen* Horizont fällt die katholische Sicht als moderate Überbietung aus: Beides beinhaltend führt sie es auf höherer Ebene zusammen.

„In der Strafkolonie“ werden zwei Tode gestorben: Der eine verleiht den „Ausdruck der Verklärung“ (D 226), der andere verweigert das „Zeichen der versprochenen Erlösung“ (D 245). Im „Process“ stirbt Josef K „wie ein Hund“ (P 312), d.h. er verendet wie ein Tier, jedoch ist das dumpfe Absterben zugleich „Entscheidung“ (ebd.), d.h. existenziell-kreative Tat, also auch hier zwei unterschiedliche Perspektiven.

Der gute Tod war ein Fest in der Vorzeit. „In der Strafkolonie“ nahmen viele Menschen Teil an der Verklärung. Im Sterben ging der Seiende sanft hinüber ins Sein. Es war die „erreichte und schon vergehende Gerechtigkeit“ (D 226): Erreicht, weil der Tod durch den Sterbenden transparent wurde, vergehend, weil diese Verklärung nur punktuell, im Kairos des Todes, ablesbar wurde. Demgegenüber der Tod in der Gegenwart: „Was die anderen gefunden hatten, der Offizier fand es nicht“ (D 245), sein Leben ist ganz Verfall.

### 3.1.1. Der Tod als Rettung

#### 3.1.1.1. Zauberkraft des Negativen

Hegel ist ein Vertreter des positiven Todesbildes. Er erklärt: Der Geist „gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht(...), sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.“<sup>86</sup> Das Positive des Lebens ist nach Hegel noch nichts, sondern das Negative des Todes verleiht dem Positiven erst sein Eigensein. Der Tod nährt das Leben. Diese Umkehrung scheint zunächst plausibel und in Einklang bringbar mit eigenen Existenz Erfahrungen: Wer sich inne wird, daß das eigene Leben im Tod endet, kann den gegenwärtigen Moment als besonders kostbar empfinden. Die Wirklichkeit des künftigen Todes greift per Existenz Erfahrung in die Gegenwart und veranlaßt den Menschen zu einer Neubewertung des Daseins. Das Leben scheint verjüngt. Die Zauberkraft des Hegelschen memento mori vermittelt demnach ins Leben hinein: Der Tod verhilft zum tieferen Vollzug des eigenen Menschseins.

Doch - auf derselben Erfahrungsebene gesprochen - kann nicht das Verharren im Negativen dazu führen, angesichts des Todes das Dasein als todesverfallen anzusehen, das demnächst unter der Todeslast zusammenbricht? Bedeutet nicht die Gleichgültigkeit von Leben und Tod, Positivem und Negativem eine Gleichschaltung auf dem niedrigsten Level, nämlich dem des Negativen? Das wäre eine Gleichgültigkeit als Gleichungültigkeit. An dem „zum Positiven umkippenden Negativen“ (N II 98) hatte Kafka keinen Anteil, und eschatologisch bedeutet dies für Kafka, dass er für den Sachort einer Hegelschen Eschatologie so nicht zu haben ist, bzw. dass er

---

<sup>86</sup> G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952, 30f.

sich hiervon keine personale Erfüllung erwartet. Wenn dem Offizier in der „Strafkolonie“ die „Verklärung“ nicht zugänglich wird, so aufgrund der nicht greifenden Hegelschen Dialektik.

Das „zum Positiven umkippende Negative“ ist aus der Sicht der Hegelschen Trinitätstheologie – die hier immer mitgedacht werden muss als Motor Hegelschen Denkens! – der „Tod des Todes“ in Kreuz und Auferstehung Jesu. Eberhard Jüngel hat diesen Aspekt präzise herausgearbeitet,<sup>87</sup> seinen Gedanken bleiben wir kurz auf der Spur. Für Hegel schlägt „der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts (...) im innern Begriffe zur absoluten Positivität um.“<sup>88</sup> Daher Jüngel über Hegel: „Der Kreuzestod wird schließlich als das Ereignis verstanden, in dem Hegels wichtigste Kategorie sozusagen ihren Sitz im Leben hat: Im Tod Jesu ereignet sich der Tod des Todes selbst, die Negation der Negation.“<sup>89</sup> Das allgemeine Schema von These – Antithese– Synthese wird christologisch rückgekoppelt: Christus negiert durch seinen Tod als Tod Gottes das Negative des menschlichen Todes. – Wenn Kafka seinen Protagonisten Josef K. eine *Grablegung Christi* betrachten lässt (und hierin eben jenen Tod Gottes), um anschließend zu erfahren, dass der Mensch ein wesenhaft Ausgesperrter (vom ewigen Leben? Von gültiger Erkenntnis?) ist, so verdeutlicht der tote Christus im „Process“ das Nichtumkippen des Negativen ins Positive. Mit anderen Worten: Josef K. wird nie mit einem Auferstehungsbild konfrontiert werden, für ihn ist der Tod immer Tod, nie „Tod des Todes“ (Hegel), denn Kafka hat keinen Anteil am „zum Positiven umkippenden Negativen.“ – Hegels Konzept stößt freilich zu schnell ins Positive vor, er denkt Tod und Auferstehung ineins, ohne die Spannung wirklich auszuhalten, die

---

<sup>87</sup> Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 6. Auflage Tübingen 1992, §7.2 Hegels Vermittlung, 83-131.

<sup>88</sup> Ebd., 122.

<sup>89</sup> Ebd., 123.

die Last des Todes auferlegt. Sein Karfreitag ist spekulativ, der Tod ideal.

### 3.1.1.2. Seinen Tod sterben

Heideggers Todesanalyse bietet einen zweiten idealistischen Zugang zum Todesproblem. Es war Heidegger vorbehalten, das Je-Eigene des Todes herauszustellen. „Tod ist je nur eigener“<sup>90</sup>, und: „Im Enden und dem dadurch konstituierten Ganzsein des Daseins gibt es wesensmäßig keine Vertretung.“<sup>91</sup> Der personal zugeschnittene Tod ermöglicht Selbstwerdung angesichts des Todes, da dieser zur Existenzialität provoziert. Dadurch wird er selber zu einem daseinsinwärtigen Moment, zum Motor freiheitlicher Entscheidung und Selbstwerdung. Die Nähe zu Hegel wird deutlich: Für beide Denker wird der Tod ins Leben geholt und fruchtbar gemacht. Heidegger jedoch betont noch mehr den personalen Vollzug des Todes, das existenzielle Sich-Verhalten-zu, und es ist dieser Aspekt, der sich mit Kafka überschneidet.

Auch wenn Kafka die Dialektik von Plus und Minus als nicht tauglich ansieht, so übereinstimmt er in der personalen Dimension: Der Mensch wird im Sich-Verhalten zum Tod existenziell. Treibend dabei ist weniger „die Zauberkraft des Negativen“ (Hegel), als die menschlichen Bemühungen. Diese Aktivität nennt Kafka „Rechtfertigung“, auf die später noch näher eingegangen wird. „Jeder Mensch muß sein Leben rechtfertigen können (oder seinen Tod, was dasselbe ist), dieser Aufgabe kann er nicht ausweichen.“ (N II 99) „Sein Leben leben“ und „seinen Tod sterben“ (N II 99) sind die ontologischen Aufträge, die je individuell zu bewältigen sind.

---

<sup>90</sup> Heidegger, a.a.O, 265.

<sup>91</sup> Ebd., 240.

Dort wo, wie bei Kafka, die Dialektik nicht umkippt, wo sie eine „abgehackte Dialektik“ (Max Bense) bleibt, behält der Tod sein finsteres Antlitz. Sie ist die Kehrseite des Hegelschen Optimismus, der zweite „Todestyp“ aus der „Strafkolonie“, die *Negativfolie* zur Hegelschen Trinitätsphilosophie und will verdeutlichen, wie in der phänomenologisch-dialektischen Philosophie, deren Fahrwasser Sartre ohne Zweifel angehört, die *Dialektik* von Tod und Leben *ihrerseits dialektisch* umkippt, mithin nicht mehr greift, so dass Sartre mit dem Tod selber überhaupt nichts mehr anfangen kann, ihn aus seiner Philosophie regelrecht verbannen muss. Das ist insofern spannend, als nahezu zeitgleich der protestantische Theologie Bonhoeffer den Tod *Jesu* in Anlehnung an Hegels Gedanken wiederentdeckt, oder, wie Jüngel es formuliert, zur „Heimkehr der Rede vom Tode Gottes in die Theologie“<sup>92</sup> beiträgt. Auch wenn Sartre nicht auf Bonhoeffer, sondern auf Heidegger reagiert, so bleibt es eine Reaktion auf die positive Integration des Todes in das Leben.

### 3.1.2. Der vernichtende Tod

#### 3.1.2.1. Ende aller Entwürfe

Diese Möglichkeit, sich auf den Tod hin entwerfen zu können, „sein Leben leben (oder seinen Tod sterben)“ (N II 99) zu können, blieb nicht kritiklos. Sartre erklärt demgegenüber, daß „jeder beliebig an meiner Stelle sterben“<sup>93</sup> kann. Die Unmöglichkeit der Erfahrbarkeit des Todes verhindert eine wirkliche Stellungnahme, denn der Tod ist immer der Tod der Anderen. Der Tod der Anderen bleibt äußerlich und ist somit subjektimmanent im Für-sich-Sein uneinholbar: „Im Für-sich-Sein ist kein Platz für den Tod“<sup>94</sup>,

---

<sup>92</sup> Jüngel, a.a.O., 74ff.

<sup>93</sup> Sartre, a.a.O., 937.

<sup>94</sup> Ebd., 939.

denn der Tod bleibt rein äußeres, subjektiv unerfahrbares Faktum. Damit ist der Tod ins Unerreichbare hinübergespielt, das Sartre mit einem Fragezeichen versieht.

Darüberhinaus konstatiert Sartre im existenziellen Entwurf auf den Tod hin, der das Ende des Entwerfenkönnens bedeutet, einen Widerspruch: Entscheidungswirklichkeit ziele (demnach) auf die eigene Aufhebung. Der Tod als Ende des Zeitspielraumes kann nicht gewähltes Ziel des Spiels der Freiheit bedeuten, denn er ist „eine jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten, die außerhalb meiner Möglichkeiten liegt.“<sup>95</sup> Wer tot ist *ek-sistiert* nicht weiter wie bisher, ein Umdisponieren gibt es nicht mehr. Ein Entwurf hin auf das Ende des Entwerfens hält Sartre für selbstwidersprüchlich. Wenn sich Existenz auf den Tod hin entwirft, einen Entwurf Wirklichkeit, der Tod aber die Möglichkeit des Entwerfens aufhebt, so zerstört ein Entwurf hin auf die Aufhebung des Entwerfenkönnens auch die gewirklichten Entwürfe. Der Lebende erwartet das Ende seines Daseins und zeigt in dieser Erwartung, dass das Getane von diesem Ende her eine totale Vernichtung zu erwarten hat. Ein solches Blicken-auf gesteht sich ein, dass das Leben nichts ist, „denn dieser Entwurf wäre Zerstörung aller Entwürfe.“<sup>96</sup> Dieser Schritt ist auf der Wirklichkeitsebene gedacht, die Wirklichkeit der getanen Tat im Auge, nicht mehr auf der Möglichkeitsebene, die das Entwerfenkönnen meint.

Konsequenz dieser Sicht ist ein Absehen vom Tod. „Während der Tod meinen Entwürfen entgeht, weil er unrealisierbar ist, entgehe ich dem Tod in meinem Entwurf selbst.“<sup>97</sup> Dieses Entgehen bedeutet Verbannung des Todes aus dem Leben durch Absehen von ihm im Entwerfen („den Tod weder denken, noch erwarten“<sup>98</sup>), denn

---

<sup>95</sup> Ebd., 923.

<sup>96</sup> Ebd., 928.

<sup>97</sup> Ebd., 941.

<sup>98</sup> Ebd.

„unabhängig von ihm“ ereignet sich das Leben. Gegen Heidegger gibt sich diese Schlußfolgerung geradezu als existenzialistisches Billigprodukt, denn eine Tabuisierung der Frage nach dem Tod entspricht nicht der ontologischen Dringlichkeit dieser Frage, die bei Sartre nur per Oberflächlichkeit überspielt, nie aber wirklich zum Verstummen gebracht werden kann.

### 3.1.2.2. Bittere Zwiesprache

Das, was Camus die „bittere Zweisprache mit dem Tod“<sup>99</sup> nennt, scheint eher auf Kafkas Linie zu liegen. Camus: „Nie habe ich in einem solchen Maße beides zugleich, meine eigene Auflösung und meine Vorhandenheit in der Welt, empfunden.“<sup>100</sup> Bemüht um eine „Freundschaft mit dem Tod“<sup>101</sup>, d.h. um eine positive Thematisierung, bleibt Camus nur die „bittere Zwiesprache.“<sup>102</sup>. Wie Hegel will er dem Tod ins Auge sehen, akzeptiert jedoch keine Zauberkraft, die im Leben weiterhilft oder ins Leben zurückverweist. Leben existiert für Camus, nicht *weil* es todesbedroht ist, sondern *obwohl* es bedroht wird, und der Heroe Camus will dieser Zernichtung tapfer ins Auge blicken. Der wahrhaftige Mensch nimmt „sein Ende auf sich“, um „bewußt zu sterben“<sup>103</sup> – eine Sisyphosarbeit.

Das Je-für-mich Heideggers und die Gefahr des Todes, der sich Camus stellen will, sind auch Momente an Kafkas Todessicht. Kafka verdrängt den Tod nicht, wie Sartre es versucht, er deutet ihn nicht dialektisch um, wie es bei Hegel der Fall ist. Die Positivität des Entwerfens angesichts des Todes wie auch seine

---

<sup>99</sup> Hochzeit des Lichts/ Heimkehr nach Tipasa, Hamburg 1988, 19.

<sup>100</sup> Ebd., 18.

<sup>101</sup> Ebd.

<sup>102</sup> Ebd., 19.

<sup>103</sup> Ebd., 21.

Gefährlichkeit ist eine erste, doppelte Perspektive, die in der Erörterung der christlichen Deutung weitergeführt werden soll.

### 3.1.3. Der Tod als Folge der Sünde

#### 3.1.3.1. „Nicht der Mensch starb, aber der paradiesische Mensch“

Zwischen der idealistischen Todesvariante und dem nihilistischen Pendant fällt die katholische Todessicht, die man als klassisch bezeichnen kann, als ein Grenzfall aus, denn sie verfügt über beide Momente in unterschiedlicher Hinsicht und stellt einen Zusammenhang zwischen Sündenfall und Tod her. Der ideale Charakter des Todes, der bei Hegel das Leben belebt und bei Heidegger zum vertieften Menschsein reizt, hat deswegen christliche Parallelen, weil der paradiesische Tod – genauer: die paradiesische Weise des Sterbens – etwa von Theologen wie Guardini oder Rahner als reiner Übergang vom Werden ins Sein der Vollendung gedeutet wird. Das Leidvolle des Absterbens kommt im *Urstand* nicht zum Zuge. Erst durch die Setzung von Sünde überhaupt kippt der übergängige „Tod“ um in den trennenden Tod, der als schmerzhafteste Zäsur die Vollendung nicht mehr ohne weiteres preisgibt, ein vormals *idealer* Tod, den es so nicht mehr gibt.

Es schließen sich eine Reihe von Fragen und Einwände an. Zunächst: Ist der Tod eine direkte Folge der Sünde Adams? Die Genesiserzählung selber weiß nichts von einem Kommen des Todes durch die adamitische Sünde. „So dürften wohl jene Exegeten recht haben, welche die Sündenstrafe Gottes nicht im physischen Tod erblicken, sondern in der Entfernung des Menschen aus dem Garten Eden, das heißt aus einer vom Schöpfer ihm zugedachten Gottesnähe (3,23f). Fern vom Lebensbaum verliert der Sünder einen ganz bestimmten Direktzugang zum ewigen Leben (3,22). Aber seine



natürliche Sterblichkeit scheint damit kaum zu tun zu haben. Zwar erwähnt Gen 3,19 die Rückkehr des Menschen in den Staub der 'adama, also in die leblose Materie; doch meint der Text damit wahrscheinlich nicht einen strafmäßigen Entzug irgendwelcher Unsterblichkeit. (...) Erst die späteren Schriften des Alten Testaments (...) werden einen engeren Bezug zwischen dem Tod und der Sünde behaupten."<sup>104</sup> Folglich ist der *Urstand* nicht als todesfreie Zone zu bewerten

Äußerungen auch namhafter Theologen des 20. Jahrhunderts erscheinen demgegenüber nicht unproblematisch, in der Interpretation Karl Rahners heißt es etwa: „Wenn der Tod eine Folge des Sündenfalls des ersten Menschen ist, dann ist damit implizit gesagt, daß dieser vor seiner Schuld nicht unter der Todesnotwendigkeit stand."<sup>105</sup> Was bedeutet es, nicht unter der Todesnotwendigkeit zu stehen? Wie soll man sich das näherhin vorstellen? Rahner weiter: „Es ist selbstverständlich, daß er sein *Leben beendet* hätte, daß er, freilich in seiner Lebensgestalt bleibend, dieses sein Leben von innen her auf eine Vollendung hin ausgezeitigt und ausgereift hätte."<sup>106</sup> Es wird erkennbar, auf welchem schmalen Grat eine Theologie wandert, die eine *Todesnotwendigkeit* verneint, und zugleich das *Lebensende* in den Blick nehmen will. Auch Romano Guardinis Theologie geht mit

---

<sup>104</sup> Alexandre Ganoczy, *Schöpfungslehre*, in: *Glaubenszugänge*, Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, hg.v. Wolfgang Beinert, Band 1, Paderborn 1995, 365-495, hier: 377. Vgl. hierzu Erich Zenger: „In den Erzählungen Gen 1-9 geht es nicht um etwas, was irgendwann einmal in den Anfängen oder am Anfang der Menschheitsgeschichte geschehen ist, sondern es geht um das, was gilt, seit und solange es Menschen gibt und geben wird: was Mensch-sein zutiefst ausmacht und bestimmt.“ (Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündentheologie, in: Siegfried Wiedenhofer, *Erbsünde - was ist das?*, Regensburg 1999, 9-34, hier: 24.)

<sup>105</sup> Zur Theologie des Todes, *Questiones Disputatae* 2, Freiburg i.Br. 1959, 33.

<sup>106</sup> Ebd.

Rahner in die gleiche Richtung: „Die Menschen wären natürlich nicht immer geblieben. Ihr Leben, das ja doch von Wesen ein Vorgang in der Zeit ist, wäre zu Ende gegangen. Dieses Ende wäre aber nicht der Tod gewesen, sondern etwas für uns nicht mehr zu Denkendes. Ein Hinübergang zu Gott; eine Verwandlung in die Ewigkeit.“<sup>107</sup> Am Begriff soll das Unternehmen nicht scheitern: Ob dieser Auszeitigungsvorgang im Paradies, wie Guardini meint, noch „Tod“ genannt werden kann oder nicht, ist unerheblich, wobei kritisch angefragt werden muss, warum Guardini sich gegen den Begriff sträubt.

Bei Kafka liest sich das ähnlich problematisch: „Nach Gott sollte die augenblickliche Folge des Essens vom Baume der Erkenntnis der Tod sein, nach der Schlange (wenigstens konnte man sie dahin verstehen) die göttliche Gleichwerdung. Beides war in ähnlicher Weise unrichtig. Die Menschen starben nicht, sondern wurden sterblich, sie wurden nicht Gott gleich, aber hielten eine unentbehrliche Fähigkeit, um es zu werden. Beides war auch in ähnlicher Weise richtig. Nicht der Mensch starb, aber der paradiesische Mensch, sie wurden nicht Gott, aber das göttliche Erkennen.“ (N II 73)

*Die Menschen (gemeint sind Adam und Eva) starben nicht, sondern wurden sterblich! Der Tod, das Sterblich-werden, ist demnach Folge der Sünde: hier wird zunächst eine biologische Deutung vertreten. Dann die Zurücknahme: „Nicht der Mensch starb, aber der paradiesische.“ Der Tod wird, entgegen der vorherigen Aussage des Sterblich-werdens, nun im übertragenen Sinne als ein *Enden des Paradieses* angesehen, Tod also nicht als Fakt der Biologie, sondern als ein Nicht-mehr-Sein im Paradies, ein Getrenntsein von Gott.*

Eine Biologie des Todes, wie sie Kafka mit dem *Sterblich-werden*

---

<sup>107</sup> Ethik. Vorlesungen an der Universität München 1950-1962, Band 2, hg.v. Hans Mercker, Mainz Paderborn 1993, 1217.

zunächst anspricht, ist nicht haltbar. Dazu W. Pannenberg: „Ist der Tod denn nicht ein ganz natürliches Phänomen? Alles Lebendige muß sterben(...) Der Tod scheint mit der Endlichkeit des Lebens gegeben zu sein, und die Endlichkeit wird man doch nicht als Sünde charakterisieren können.“<sup>108</sup>

Der Konnex von paradiesischer Sünde und Tod wird sich von der Biologie lösen müssen, bleibt im übertragenen Sinne jedoch gegenwärtig, etwa wenn er im „Process“ als Rahmengeschehen fungiert: Der Romanbeginn, der mit der (verdächtig dominanten) Unschuldsbeteuerung für Josef K. anfängt („ohne daß er etwas Böses getan hätte“, P 7) und die paradiesische Erkenntnisthematik zitiert, korrespondiert mit dem Tod des Protagonisten am Ende, bei dem die „Scham“ (P 312), jenes Gefühl nach der paradiesischen Gebotsübertretung, übermächtig wird. Wie Kafka bei *Schreibprozess* Anfangs- und Schlusskapitel in einem Guss, d.h. in unmittelbarster zeitlicher Folge, niederlegte, um in den darauffolgenden Monaten das Werk zwischen diesen Ecksteinen anwachsen zu lassen, so entspricht diese „produktionstechnische“ Klammer dem inhaltlichen Zusammenhang von adamitischer Verfehlung und Tod.

Beide Stränge, die biologische Deutung des Todes als Sündenfolge („Sterblich-werden“) und die im übertragenen Sinne („Tod des paradiesischen Menschen“) laufen bei Kafka nebeneinander her, unverbunden. Die philosophische Analyse (erster Teil dieser Arbeit) ergab ja bereits ähnliches: Hier existierte das Nebeneinander von *historisierender* Paradiesesdeutung und einer, die das Paradies im *außerzeitlichen* „Raum“ ansiedeln wollte. „Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ein außerzeitlicher Vorgang.“ (N II 62) Todesproblem und Historizitätsfrage sind insofern zu parallelisieren, weil an

---

<sup>108</sup> Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 135.

beiden das Aufeinandertreffen historisierender bzw. biologisierender Aussagen mit solchen erfolgen, die die Themen im *übertragenen* Sinne angehen.

### 3.1.3.2. Frauen und Sexualität

Die Negativdeutung von Sexualität ist für das Kafkasche Denken eine zweite Folge des Paradiesverlustes. In der Erzählung „Das Urteil“ sind sündhafte Geschlechtlichkeit, in der Kafka auf den Verlust des Urzustandes durch das Sündigen anspielt, und Verurteilung zum Tod in unmittelbarem Zusammenhang. Der „unendliche (Geschlechts-)Verkehr“ (D 61), der bei Kafka das Herausfallen aus dem Paradies markiert, zieht den Tod als unmittelbare Folge nach sich. Paradiesesanspielungen und Tod werden bei Kafka zusammengebracht, im Zusammenhang gedacht. Auch im „Verschollenen“ bildet die sexuelle Verführung das Eingangsmotiv, und der Roman endet mit Anspielungen auf die neutestamentlich-apokalyptischen Eschatologie, wie bereits Wolfgang Jahn in oben zitierter Schrift dargelegt hat.

Der Tod als Folge der Sünde ist in Kafkas Horizont denkbar, der Tod im Zusammenhang mit Sexualität<sup>109</sup> ist sicher eine Konstante seiner Weltsicht, wobei Sünde und sexuelle Verfehlung für Kafka stark beieinanderliegen. Der Genesismythos selbst weiß nichts von einer sexuellen Übertretung im Zusammenhang mit der ersten Sünde. Erst spätere Deutungen tragen diesen Aspekt an den Text heran. Wenn Kafka daher die Sexualität immer in einen sündhaften Kontext stellt, so nicht aufgrund der Paradieserzählung selbst.

Die erste Sünde wird in dieser Deutung zur Einstimmung des ersten Menschen in die Verführungskunst der Frau: „weil ihn ein Dienstmädchen verführt und ein Kind von ihm bekommen hatte“ (V

---

<sup>109</sup> Vgl. den Abschnitt über den dionysischen Tod.

7), „weil sie die Röcke gehoben hat“ (D 57). Die Frau als Veranlasserin der ersten Sünde, mit der das Paradies verloren geht und der Tod zur Bedrohung wird, bekommt hier eine negative Rolle. Die damit einhergehende Abwertung des Sexuellen als Unreinheit und Schmutz mutet in ihrer Leibfeindlichkeit gnostisch an. Im „Schloss“ findet die erste sexuelle Begegnung K.s mit Frieda im Schmutz statt: Beide liegen miteinander im „Unrat“ (S 68) und es vergehen „Stunden, in denen K. immerfort das Gefühl hatte, er verirre sich oder er sei soweit in der Fremde, wie vor ihm noch kein Mensch, eine Fremde, in der selbst die Luft keinen Bestandteil der Heimatluft habe, in der man vor Fremdheit ersticken müsse und in deren unsinnigen Verlockungen man doch nichts tun könne als weiter gehn, weiter sich verirren.“ (S 68f) Das Fremde und Schmutzige sind Synonyme für geschlechtliche Betätigung.

Frauen werden deshalb generell in den Bereich der Störung geistiger Entfaltung verwiesen. So muss der „Hungerkünstler“ seine geliebte Askese nach 40 Tagen abbrechen und wird von „scheinbar so freundlichen, in Wirklichkeit so grausamen Damen“ (D 339) aus dem asketischen Bereich zurück in die Welt geholt. Auch sind die „Damen des Kommandanten“ (D 223) der „Strafkolonie“ Störfaktoren: Sie behindern den Exekutionsvorgang, der durch die Entleibung den Schuldigen in den Verklärungszustand befördert. „Wegen dieses Kommandanten und seiner Frauen, die ihn beeinflussen“ (D 225), ist die mystische Verklärung in Gefahr. Kafka identifiziert hier Entleibung und Entweibung. Die Folgen einer Nähe zu den Frauen sind für einen Großteil von Kafkas Protagonisten tödlich: Sei es, weil der direkte Tod folgt („Das Urteil“), oder weil Frauen eine Verklärung stören („In der Strafkolonie“, „Der Hungerkünstler“), oder weil durch sie ein Zustand herbeigeführt wird, an dessen Ende der Tod steht („Der Verschollene“). „Die Frau“ ist das „Verführungsmittel dieser

Welt" (N II 95), mit der sie „in ihr Bett uns gelockt hat.“ (Ebd.) Kafka selbst hat in bezug auf eine eigene mögliche Ehe nur die Alternativen „reinbleiben“ und „verheiratetsein“ (N II 24) gesehen. Die schmutz<sup>110</sup>- und todbringende Frau veranlasst ein Herausfallen aus dem paradiesischen Hinübergehen des Werdens in das Sein der Vollendung. Die negative Sicht von Leiblichkeit und Sexualität trägt hier schon dualistische Züge.

Die augustinische Theologie geht mit Kafka in die gleiche Richtung. Sie deutet die Sexualität negativ, da sich durch sie die sog. Erbsünde<sup>111</sup> überträgt. Zugrunde liegt ein sachliches und sprachliches Missverstehen von Röm 5,12. Dort heißt es: „(...) Wie durch den einen Menschen die Sünde in die Welt hineingekommen ist und durch die Sünde der Tod und so zu allen Menschen der Tod gekommen ist, weil alle gesündigt haben(...).<sup>112</sup> Um die Übersetzung eben jenes letzten Teilsatzes geht es: Wie ist er näherhin zu verstehen? Im Griechischen heißt es „eph ho“, die Vulgata übersetzt „in quo (Adamo)“, eine problematische Übersetzung, da im Griechischen nicht „en“ steht. Mit Wilckens neigt die heutige Forschung zu einer kausal-konjunkionalen Übersetzung mit „weil“ bzw. „auf Grund dessen, daß“<sup>113</sup>. Im Anschluss an die Vulgata sieht Augustinus hingegen die Bahn frei für eine auch *historisierende* Deutung, die aus Sicht obengenannter Exegeten unhaltbar ist. „Augustin brauchte darum Adam auch als den *historisch* ersten Menschen, und folglich musste

---

<sup>110</sup> Vgl. M 216f.

<sup>111</sup> Weil Kafka (und mit ihm die gesamte Kafkaphilologie!) den Begriff der *Ursünde* nicht kennt, soll auf eine Differenzierung von *peccatum haereditarium*, *peccatum originale* und *peccatum radicale* verzichtet werden, sie bringen die Sache hier nicht voran. Es kann studiert werden bei: Jüngel, *Rechtfertigung*, a.a.O., 104f.

<sup>112</sup> Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 1. Teilband, Zürich u.a., 2. Auflage 1987, 306f.

<sup>113</sup> Z.B. Rudolf Pesch, *Römerbrief*, Würzburg 1983, 53; Dieter Zeller, *Der Brief an die Römer*, Regensburg 1985, 116.

er das „in quo“ der mythischen Partizipation naturalistisch deuten als präexistente Anwesenheit der Nachkommen in den Lenden des Stammvaters.“<sup>114</sup> „Mystische Partizipation“ und „Herkunft von einem historischen Stammvater“<sup>115</sup> werden bei Augustin vermischt, zeitlich-lineares und überzeitliches Denken nebeneinander gestellt. Die Dominanz des Zeitlichen ermöglicht dabei die Entwicklung des propagatio-Gedankens, der die Erbsünde über die Sexualität in linearer Verkettung vermittelt sehen will. Augustin behauptet, „die Libido (habe) sündhafte Begehrlichkeit zum Wesenszug, fungiere also als Übertragungs- und Vererbungsmittel der Sünde.“<sup>116</sup> Betonte Paulus mit Röm 5,12 das Kommen der Sündenmacht in die Welt, ohne auf eine Übertragung einzugehen, so geht Augustin so weit über das Paulinische hinaus, dass er im Grunde unbiblisch argumentiert.<sup>117</sup> Das Lehramt übernimmt in Trient zwar den propagatio-Begriff (DH 1513), thematisiert jedoch nicht den Übertragungsmodus – wohl um sich indirekt gegen Augustin abzugrenzen.

Die Gleichung: „Geschlechtsakt bedeutet Lust und zeugt Nachkommen“, und: „Lust bedeutet Sünde“ gibt der Geschlechtlichkeit eine rein negative Prägung. Kafka geht sogar noch einen Schritt weiter: Er sieht darüberhinaus die Frauen als Veranlasser der ganzen Misere.

Blicken wir zurück auf die poetologischen Gedanken, die bereits über Kafka gefasst wurden, dann fällt auf, dass sich der Dualismus von Geist und Leben auf *poetologischer* (Dichtung als

---

<sup>114</sup> Pannenberg, a.a.O., 120f.

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> Alexandre Ganoczy, Schöpfungslehre, Leitfaden Theologie 10, 2. Auflage, Düsseldorf 1987, 99.

<sup>117</sup> Auch wenn diese Deutung menschlicher Sexualität mit der Bibel „schwer vereinbar“ (Alexandre Ganoczy, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 124) ist, muss das positive Anliegen, nämlich die Betonung der „absoluten Notwendigkeit und Ungeschuldetheit der Gnade Christi“ (ebd.) als solches gewürdigt werden.

Gegensatz zum weltlichen Dasein) und *theologischer* Ebene (Sexualität als historisch durch Adam von Grund auf verdarbte) gleichermaßen durchzieht. Beide betreffen auch die Eschatologie: Bekennt Kafka das Schreiben als „Form des Gebetes“ (N II 354) und zollt der geistigen Existenz ein Überhinaus zu, das eschatologisch einzuholen sein wird, so hat das Sexuelle *eschatologisch* die Bedeutung des Kontraproduktiven, Gefährdenden und Todbringenden, das *protologisch* immer schon von Adam terminiert ist.

### 3.1.3.3. Unschuldige, sündige Kinder

Die *Übertragung* der Erbsünde geschieht, *augustinisch* gedacht, an die Nachkommen durch die Zeugung. Diese sind *seinshaft* unter der Herrschaft der Erbsünde, weil die *natura humana* selbst gesündigt hat.<sup>118</sup> Das trifft schon auf Neugeborene und Kinder zu. Die Sicht vertritt auch Kafka. Zwar sind für ihn Kinder der Inbegriff der *Unschuld*, sie sind aber dennoch im Sinne der Erbsünde „*sündig*“: „Sündig ist der Stand, in dem wir uns befinden, unabhängig von Schuld“ (N II 72).

In der Erzählung „Das Urteil“ erinnert der alte Bendemann seinen Sohn an sein vormaliges Kinderdasein, in dem er unschuldig war. „Ein unschuldiges Kind warst du ja eigentlich“ (D 60), resümiert er, „aber noch eigentlicher warst du ein teuflischer Mensch.“ Kein teuflisches *Kind!* Das Teuflische wird mit dem *Allgemeinmenschlichen* verbunden, nicht mit dem Kindlichen. Im „Schloss“ mahnt der Lehrer, Rücksicht zu nehmen auf die „Anwesenheit unschuldiger Kinder“ (S 20), vor denen K.s

---

<sup>118</sup> Vgl. *Retractationes* 1, 10,3.



Lebensproblematik ferngehalten werden soll. Mit der Koppelung von Unschuld und Kindheit verweist das Auftreten der Kinder auf einen vorschuldhaften Bereich.

Beim Telephonieren mit dem Schloss hört K. das „Summen zahlloser kindlicher Stimmen“ (S 36), von der Beamtenschaft einen Jubel „wie der Jubel von Kindern“ (S 430) und seine neuen Gehilfen verhalten sich auch kindlich (oder schon kindisch?). „In der Strafkolonie“ ist es der Übergang des Sterbenden in den Verklärungszustand, den die Kinder „staunend“ (D 334) beobachten und somit in diesen Zustand vorgreifen, wozu die Erwachsenen gar nicht in der Lage sind, denn die sehen das Ganze nur als einen „Spaß“ an. Und: Wer „um seine Kindheit gebracht“ (N II 436) wurde, hat diese Unmittelbarkeit verloren. In der Erzählung „Erstes Leid“ wird gerade der Verlust dieser Kindheit beschrieben, der sich im Gesicht des Trapezkünstlers abzeichnet; es sind „die ersten Falten auf des Trapezkünstlers glatter Kinderstirn“ (D 321), die den Übergang von geborgener Kindheit zur Ungeborgenheit bedeuten. Auch die Kinder um den Maler Titorelli („Process“) mit ihrer „Mischung von Kindlichkeit und Verworfenheit“ (P 190), die „schon ganz verdorben“ (P 189) sind, verlassen gerade ihr kindliches Dasein. Entfremdungszuständen ausgeliefert können die Protagonisten Kafkas nur neidvoll auf die Kinder blicken, denen eine Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit mit der Welt gegeben ist, die den Protagonisten ja gerade abhanden kam.

Trotz Unschuld stehen sie unter der Macht der Sünde, denn „unabhängig von Schuld“ ist der „Stand der Sünde“ (N II 72). Die Frage nach Sündhaftigkeit ohne eigenes schuldhaftes Zutun wirft die Frage nach der Bedeutung der Willens auf.

#### 3.1.3.4. „Einerlei“ des „freien Willens“

Zur Erinnerung: Kafkas (philosophisch nachgezeichnete) Freiheitskonzeption beginnt im idealistischen Freiheitsüberschwang und endet unter der Knechtschaft und in der Rache der Dinge. Das „Dreierlei des freien Willens“ ist im Grunde „ein Einerlei und ist im Grunde so sehr Einerlei, daß es keinen Platz hat für einen Willen, weder für einen freien noch für einen unfreien.“ (N II 138).

In einem philosophischen Kontext schlägt ein Extrem in ein anderes dialektisch um. Im Kontext der augustinischen Erbsünde ist die Ohnmacht des Willens eine ihrer Folgen. Einerseits hält Augustinus an der Freiheit des Menschen fest, jeder Mensch ist als frei erschaffen<sup>119</sup>. Andererseits ist durch die Sündenmacht der freie Wille beeinträchtigt. Darin besteht die „Zerrissenheit des (unerlösten) Menschen, der das Gute will und nicht tun kann und das Böse nicht will und dennoch tut.“<sup>120</sup> Es stellt sich die Frage, inwiefern de facto bei Augustinus noch von einem wirklich freien Willen gesprochen werden kann.

Luthers Augustinusrezeption radikalisiert das augustinische Konzept endgültig. Der Mensch hat nichts mehr zu wollen. Sein einziger Restwille besteht bei Luther darin, nichts mehr zu wollen, alles Gott zu überlassen, still zu halten, Gott handeln zu lassen. Gott steht so im „schärfsten Gegensatz zu unserem freien Willen. Denn entweder irrt sich Gott in seinem Vorherwissen und wird sich dann auch in seinem Tun irren – was doch unmöglich ist – oder wir handeln“ nach unserem freien Willen.<sup>121</sup> Luther löst die Alternativsetzung zugunsten Gottes, der

---

<sup>119</sup> Vgl. div qu,q2

<sup>120</sup> G. Ring, Bruch oder Entwicklung im Gnadenbegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zu K. Flasch, Logik des Schreckens, in: Augustiniana, 44, Fasc. 1-2, 1994, 31-113, hier: 62.

<sup>121</sup> Vom unfreien Willen, in: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hgg.v. Kurt Aland,

Wille gerät in die Knechtschaft Gottes (oder des Satans<sup>122</sup>).

Die pointierte Position Luthers provozierte eine Stellungnahme des Lehramtes auf dem Tridentinum. Die Aufhebung des freien Willens wurde so nicht übernommen. In der jüngsten Diskussion um die Rechtfertigungslehre, in die die Problematik des freien Willens voll hineinspielt, hat Jüngel die katholisch-tridentinische und die reformatorische Position klar voneinander abgegrenzt. Jüngel: „An dieser Stelle liegt denn auch der eigentliche Unterschied zwischen reformatorischer und römisch-katholischer Rechtfertigungslehre. Er tritt zutage, wenn man genauerhin fragt, wie sich der Mensch an seiner Rechtfertigung zu beteiligen vermag. Gar nicht – antworteten die Reformatoren und bestreiten deshalb, daß der Mensch kraft seines freien Willens Gnade aufzunehmen vermag. Das bestreitet nun in gewisser Weise zwar auch das Tridentinum: nicht *kraft* seines freien Willens, sondern kraft der Gnade Gottes; dies aber mit Hilfe seines bzw. durch seinen freien Willen, von dem er denn auch ausdrücklich betont, daß er durch die Sünde nicht völlig verloren und ausgelöscht sei.“<sup>123</sup> Jüngel betont ferner die eschatologische Relevanz des protologischen Sachverhaltes: „Der nicht völlig erloschene freie Wille des alten Adam bildet sozusagen die Konstante zwischen altem und neuem Menschen. Der freie Wille des alten Menschen ist so etwas wie ein Anknüpfungspunkt für den neuen Menschen – im Blick auf den die Reformatoren keinen anderen Anknüpfungspunkt kennen als *allein* die Gnade.“<sup>124</sup> Der Mensch vermag aus sich selbst nichts, aus seinem „Einerlei“ des „freien

---

Band 3: Der neue Glaube, 3. Aufl. Stuttgart und Göttingen 1961, 151-334, hier: 287.

<sup>122</sup> Vgl. ebd., 196.

<sup>123</sup> Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1998, 160f. Jüngel verweist in diesem Zusammenhang auf DH 1521 und 1555, die hier entscheidenden Belege des Lehramtes.

<sup>124</sup> Ebd., 161.

Willens". Der augustinisch-reformatorische Kafka gewinnt Statur.

### 3.1.3.5. „...dass an ihm die Erbsünde begangen wurde“

„Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, dass ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde.“ (T 857)

*Am Menschen wurde die Erbsünde<sup>125</sup> begangen.* Das ist das Überkommnis, das Passivische, die verdorbene Natur. Und: *Die Erbsünde ist ein Vorwurf, den der Mensch macht.* Hier liegt das Aktive. Was dominiert? Augustinisch das Passiv. Bei Kafka scheint es ein dialektisches Zugleich zu sein: Die Erbsünde bewirkt die *Vorwurf* gegen Gott und besteht zugleich in diesem Vorwurf. Sie geht ihm voraus und wird durch ihn aktualisiert. Was ist das für ein Aktualisieren? Eines aus dem „Einerlei“ des „freien Willens“? Dann ist es nur ein scheinbares, nur scheinbare Freiheitstat, gründend in der Last der *Erbsünde*.

Kafka benutzt diesen problematischen Begriff, deswegen wird er verwendet. Er betont die Erbfolge<sup>126</sup> der Sünde und verweist indirekt auch auf den Übertragungsmodus via Sexualität, also auf eine ganz bestimmte (und aus der Sicht der Nachkommen) passivische Deutung sowie das Verständnis eines zeitlich linearen *Nacheinanders* (und somit einer *historisierenden* Paradiesesvorstellung). Der Begriff der Ur(sprungs)sünde, eine treffendere

---

<sup>125</sup> Entgegen der direkten Benennung der Erbsünde durch Kafka selbst existiert in der Forschung eine (irrationale) Ängstlichkeit vor einer theologischen Deutung. So etwa Christian Schärf (Franz Kafka. Poetischer Text und heilige Schrift, Göttingen 2000), der im Zusammenhang mit der „Strafkolonie“ spricht von einer „transzendenten Schuld, die gleichsam wie die Erbsünde vor jeder schuldhaften Tat des einzelnen Menschen“ (ebd., 99) liegt. (Hervorhebung S.K.)

<sup>126</sup> Dabei überträgt nach antiker Vorstellung der „pater familias“

Übersetzung des *peccatum originale*, betont hingegen das Urgeschichtlich-Allgemeine und hilft hier wohl eher weiter. Es legt auch eine Deutung nahe, die über das augustinische Passiv hinausgeht. Imre Koncsik hat sie formuliert: „Bei der Ursünde handelt es sich demzufolge um den Nachentwurf der Tat Adams als Konstituierung eines ursündigen Zustandes, der sich aus den persönlich-freien Selbstwahlen erhält und der sie andererseits mitbedingt im Sinne des Veranlassens der Sünde.“<sup>127</sup> So schaukelt sich die Sünde durch die „Mithilfe“ des Menschen hoch: Gründend im je einzelnen Sündigen der Menschen wächst sie und veranlasst zu neuen Sünden, sie hängt vom Menschen ab und herrscht über ihn. Die menschliche Freiheit muss hier immer mitgedacht werden, ansonsten nicht wirklich von Sünde gesprochen werden kann. Kafka in einem Brief an Milena: „Gewiß bist du schuld, aber dann ist auch dein Mann schuld und dann wieder du und dann wieder er, wie eben bei einem menschlichen Zusammenleben es nicht anders sein kann, und die Schuld häuft sich an in unendlicher Reihe bis zur grauen Erbsünde, aber was kann es mir für meinen heutigen Tag... nützen, in der ewigen Sünde herumzustöbern?“<sup>128</sup> Die „Schuld“ „häuft sich“ zur „grauen Erbsünde“, wird interaktiv zum Störfaktor, aus jedem einzelnen kommend, auf jeden einzelnen rückwirkend. Die soziale Komponente der Erbsünde ist unübersehbar.

Gerhard Ludwig Müller unterscheidet demgegenüber in seiner Interpretation der Erbsünde zwischen einer Freiheit in rein „anthropologischer“ und einer in „theologischer“ Perspektive und setzt sich dabei von einer Deutung, wie sie etwa Koncsik vertritt, ab. Müller: „Es reicht nicht aus, von einer bloßen negativen Vorprägung der persönlichen Entscheidungen des Kindes

---

als Oberhaupt einer Familie seine Schulden auf seine Nachkommen.

<sup>127</sup> Die Ursünde – ein philosophischer Deutungsversuch, Marburg 1995, 37.

<sup>128</sup> Zitiert nach: Binder, Kommentar, a.a.O., 416.

oder Jugendlichen durch den vorgegebenen sozialen und geschichtlichen Kontext zu sprechen (P. Schoonenberg), denn es geht nicht nur um die kategorialen Bedingungen, sondern um die ihnen vorausliegende transzendente Relation zu Gott. Der einzelne Mensch existiert konkret schon vor seinen persönlichen Entscheidungen im objektiven Status des Sünders vor Gott.“<sup>129</sup> Was bedeutet ein Sündersein ohne individuelle Sünde? Dies nähert sich der Kafkaschen Deutung des Sündigseins ohne Schuld. Es verwundert, wie sehr sich der Prager Jude ohne christliche Vorprägung in ein spezifisch christliches Thema einfühlte, um es sich zutiefst anzueignen.

Die philosophische Analyse von Kafkas Freiheitsdenken, das von grundsätzlicher Widersprüchlichkeit<sup>130</sup> durchzogen ist, vervollkommnet Kafkas Freiheitsdeutung in bezug auf die Erbsünde.

### 3.2. Die Tat des Todes

Vor diesem Horizont von einer *Tat* des Todes sprechen zu wollen, scheint mehr als widersprüchlich. Die Freiheit ist in ihr Gegenteil umgeschlagen und liegt am Boden. Der Wille ist gelähmt. Und doch ist es jenes Zwischen, in dem sich Kafka beständig behaupten will: Zwischen Freiheit und Unfreiheit, zwischen

---

<sup>129</sup> A.a.O., 135.

<sup>130</sup> Kafkas Deutung von Freiheit und Erbsünde haben eine interessante Parallele in der neueren Erbsündenforschung: Helmut Hoping geht nämlich auch davon aus, daß der „Widerspruch in der Freiheit selbst“ (Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von I. Kant, Innsbruck, Wie, 1990, 12) liege und stimmt mit Kafkas *philosophischer* Deutung der menschlichen Freiheit als dialektisch bzw. *selbstwidersprüchlich* überein. Dabei korrespondieren Hopings Kantrezeption und das (implizit dialektisch-hegelianische) Denken Kafkas. Das wirft die schöpfungs-theologische Frage nach den (Un-)Fähigkeiten eines Schöpfergottes auf, der diesen Widerspruch nicht nur *duldet*, sondern *erschafft*.

Selbstfindung und Zerstörung, zwischen Positivum und Negativum. Kafka bleibt in der Schwebelage, weigert sich gegenüber einer Festlegung, stößt alles zurück in die Offenheit. Hierbei entstehen Widersprüche, die auf einer höheren Ebene nicht immer zusammengeführt werden können. Eine Aussage und ihr Gegenteil auf der Waage halten zu wollen, ist illusorisch. Gelingt es dennoch, so nur unter Gewaltanwendung. Diese bedeutet hier: Dass alles zum Negativen umkippt. Wenn dennoch eine Zwischenüberschrift dieser Arbeit lautet: Die Tat des Todes, so nur, weil diese Tat im Strudel der Unfreiheit vorläufigen und bedeutungslosen Charakter hat. Sie ist ein Irrlicht. Der geknechtete Wille wird sie schlucken.

### 3.2.1. Endentscheidung

Kafkas Anklänge zur idealistischen Todesvariante des individuellen Todes („seinen Tod sterben“, N II 99), die eine geistige Aktivität im Zusammenhang mit dem Tod als positiv und fruchtbar verbucht, so wie die Gefährlichkeit des Todes durch die sexuelle Sündhaftigkeit des Menschen sind erste Konturen von Kafkas Todeskonzeption. Das Basisaxiom („Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser“) spiegelt die Ambivalenz wider: Das zur Rettung Vorgesehene hat an Macht verloren. Dabei ist die Individualität des Seinen-Tod-Sterbens selber der Vernichtung ausgesetzt, denn diese Entscheidung kann nur im Moment des Todes, des Verschwindens, getroffen werden. Der Moment des Todes bekommt so einen kardinalen Rang: Aufgipfelung und Zentrierung des Lebens einerseits, Ende andererseits. Endentscheidung ist demnach die am Lebensende im Moment des Sterbens getroffene und ein ganzes Leben lang eingeübte Wahl dessen, wofür sich Existenz im Tiefsten entscheidet: Für einen das Dasein begründenden und durchwirkenden

Sinn oder dagegen („Das Schloss“), für das eigene Eingeständnis von Schuld oder dagegen („Der Process“), für Glaube oder für Verzweiflung.

Im „Prozess“ kommt es im Sterben zu einer „Entscheidung“ (P 312) und der sterbende „Mann vom Lande“ vermag „alle Erfahrungen der ganzen Zeit zu einer Frage“ (P 294), einem Extrakt, zu formieren, „daß Du, wenn es zur Entscheidung kommt, Dein Ganzes in einer Hand zusammenhältst wie einen Stein zum Werfen, ein Messer zum Schlachten.“ (N II 31) Diese Bildlichkeit von existenzieller Zug- und Durchschlagskraft hat Kafka im „Process“ ins Konkrete umgesetzt, und es ist das Versagen Josef K.s, nicht das *sinnbildliche* Messer *in concreto* genommen zu und die Ent- und Verscheidung herbeigeführt zu haben: „K. wußte jetzt ganz genau, daß es seine Pflicht gewesen wäre, das Messer (...) selbst zu fassen und in sich einzubohren. Aber er tat es nicht.“ (P 311) Kafka ironisiert hier die existenzielle Entscheidung am Lebensende in eine empirische, die den Selbstmord meint. Auch die Erzählung „Das Urteil“ koppelt das Schuldeingeständnis mit dem Selbstmord. Diese Verkürzung ist jedoch nur eine Facette der Komplexität „Endentscheidung“, die nun kurz umrissen wird.

#### 3.2.1.1. Aufhebung durch die Endentscheidung

Eine erste Annäherung an den Sachverhalt soll erbringen, wie sich die Endentscheidung bei Kafka zu der Entscheidungsgeschichte eines ganzen Lebens verhält: Vernichtet oder zentriert sie das Gewesene? -Da sie *freie* Entscheidung ist, vermag sie beides. Da aber der Processroman die Prozessualität mithin Geschichtlichkeit von Existenz mitmeint - Josef K. sucht nach dem Gewordensein seiner selbst -, wird eine Deutung von Kafkas Endentscheidungsbegriff diese Prozessdimension immer im Auge



behalten müssen. Das Suchen Josef K.s nach seinen vergangenen Lebensentscheidungen definiert Existenz ja immer auch über das Konkrete eigener Entscheidungen, deren Nacheinander den Charakter des Geschichtlichen tragen.

Kafkas Rede vom „Unzerstörbaren“ sowie das Scheitern des Suchens nach eigener Schuld rücken jedoch die Tiefe des Entscheidungsspielraumes in die Uneinholbarkeit des Unbewussten und ins Hypothetische eines Prozesses (oder Nicht-Prozesses) an der personalen Substanz. So geschichtlich Kafka zu denken versucht, so idealistisch entgleitet ihm das Letzte personaler Selbstbestimmung. Übrig bleibt ein zwischen den Fakten seines Lebens suchender Josef K., der die eigene Person hierin nicht recht zu entdecken vermag. Diese Uneinholbarkeit seiner selbst wird zum Problem in bezug auf sein Ende: „Sein letztes Lebensgefühl war Scham, bis ins letzte Sterben blieb ihm die Scham nicht erspart“<sup>131</sup>, „es war, als sollte die Scham ihn überleben.“ (P 312) Die Scham über die eigene Selbstkonfrontation wird im Tod zur universellen Perspektive. Das ein Leben lang Gesuchte wird erst im Tod offenbar, nicht aber es selber, sondern die Scham darüber, dass das Unentdeckbare entdeckt werden könnte, wird als Grundgefühl - *oder als Gefühl für das Entdecken des unerkennbaren Grundgefühls* - kenntlich.

Ob dieses „letzte Schamgefühl“, das ihn zu „überleben“ droht - das Überleben wäre hier eine eschatologische Perspektive, die über den Tod hinausweist -, ob dieses Schamgefühl die Einzelentscheidungen von Josef K. überbietet oder den in ihnen vorhandenen Grundtenor zur Durchsetzung verhilft? Ob in dieser Endentscheidung der Scham die Verweigerung K.s, sich überhaupt auf einen existenziellen Prozess einzulassen, überboten ist? Beraubt dann dieses Endereignis, das aus seiner Punktualität auf ein ganzes Leben ausgeweitet wird, nicht den Lebensprozess seiner

---

<sup>131</sup> PHKA, Heft „Ende“, 25.

Eigenwertigkeit?

In der Theologie hat Greshake diesen Vorwurf an die Vertreter der Endentscheidungshypothese gemacht. „Der Tod wird zum privilegierten Ort menschlichen Daseins. Damit wird aber die Bedeutung des konkreten Lebens, der konkreten menschlichen Geschichte entwertet.“<sup>132</sup> Gegen Greshake sei gesagt, dass Umkehr, auch im christlichen Sinne, immer das Vorherige relativiert und einen neuen Standort ermöglicht, der das Gewesene „entwertet“. Ein sklavisches Gebundensein an die Fakten des eigenen Lebens ohne neue eigene Verhältnisbestimmung entspricht nicht dem Vermögen der menschlichen Freiheit. Die Entscheidung im Tod ist die letzte Möglichkeit solcher Neubesinnung und insofern von besonderer Bedeutung. Dass sie im Kontext eines gelebten Lebens steht, ist damit nicht geleugnet, auch wenn die Endentscheidung diese überbieten kann, wie jede Form der *Metanoia* das Vorherige zu überholen vermag. Es stellt sich aber dennoch die Frage, ob der Tod als Ort privilegierten Daseins nicht überansprucht wird: Ist der Sterbende zu einem *Soviel an Tat* fähig? Ist er nicht überfordert? Und was, wenn ein Mensch mit einem lebenslangen fundamentalen Ja gelebt hat, auf dem Totenbett zu zaudern beginnt: Kann dieser Moment ein Leben aufwiegen? Und wenn einer zu gar nichts an Entscheidung mehr fähig ist? Überhaupt: Was ist mit der Überfrachtung dieses „kardinalen Punktes“ eigentlich gewonnen, theologisch, philosophisch oder sonstwie?

Auffällig ist bei Boros, einem Vertreter der Endentscheidungshypothese, eine Nähe zu Kafka, wenngleich eine Beeinflussung seines Denkens weniger durch Kafka zu veranschlagen ist, als durch das im Abendland gängige Modell geschichtstriadischen Denkens. So konstatiert Boros den Gang des Seins durch das Nichtsein hindurch in eine höhere Seinsstufe hinein und benennt

---

<sup>132</sup> Gisbert Greshake/ Gerhard Lohfink, *Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit, Untersuchungen zu christlichen Eschatologie, Questiones Disputatae* 71, Freiburg, Basel, Wien 1986, 129.

„die Etappen des Seins, des Nichtseins, und wiederum des Seins. Aus einem anfänglichen Seinsbestand heraus begibt sich das Dasein mit einer Geste des Selbstaufgebens in die Verneinung desselben Seinsbestandes und erreicht dadurch die Fülle des Seins. Durch den Untergang erreichen wir das Sein. Deswegen muß der Tod als Vollendung im Untergang gewertet werden.“<sup>133</sup> Kafka würde hinzufügen, dass dieser Tod zugleich die gänzliche Aufhebung der Differenz von Seiendem und Sein bedeute, man denke nur an das differenzlose Eingehen Josefines in des Volkskörper: „Josefine aber, erlöst von der irdischen Plage, (...) wird fröhlich sich verlieren in der zahllosen Menge der Helden unseres Volkes, und bald (...) in gesteigerter Erlösung vergessen sein wie alle ihre Brüder“ (D 377). Boros ähnlich: „Aus einem anfänglichen Seinsbestand heraus begibt sich das Dasein mit einer Geste des Selbstaufgebens in die Verneinung desselben Seinsbestandes und erreicht dadurch eine neue Fülle des Seins.“<sup>134</sup> In dieser triadischen Logik hat der Tod als Ort der Wende große Bedeutung. Für Boros ist er „unser erster vollpersonaler Akt“<sup>135</sup>, auch bei Kafka scheint das Gefühl der „Scham“ als „Entscheidung“ (P 312) erst der Tod freizulegen<sup>136</sup>. „In der Strafkolonie“ geschieht die „Verklärung“ erst im Tod, wobei eine verfehlte Endentscheidung am Tod des Offiziers als Negativvariante aufgezeigt wird. Die Endentscheidung als freie Tat kann jedoch das Leben auch bestätigen, gleichsam aus ihm hervorgehen: „Die Endentscheidung, obwohl sie unter allen Entscheidungen eine bevorzugte Stelle einnimmt, mindert nicht die Wichtigkeit der einzelnen, aufeinanderfolgenden Entscheidungen eines Lebens, aus denen in

---

<sup>133</sup> *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Öltzen und Freiburg 1962, 93.

<sup>134</sup> *Ebd.*, 79.

<sup>135</sup> *Ebd.*, 46.

<sup>136</sup> Nochmal wird an das Kafka-Wort zu Janouch (a.a.O.) erinnert, nach dem der Menschen im Tod „wahrscheinlich sein ganzes Leben“ „überblickt“. „Zum erstenmal - und zum Letztenmal.“

ständig zunehmender Weise unsere endgültige Haltung erwächst.“<sup>137</sup> Dieses Erwaschen vermeidet einen notwendigen Hiatt zwischen Leben und Todesstunde und hat Bedeutung für das Leben selbst: „So müssen wir uns in jedem Augenblick so entscheiden, wie wir uns im Moment des Todes entscheiden würden.“<sup>138</sup> Der Doppelcharakter der Endentscheidung als Bestätigung der eingeübten Grundhaltung und Möglichkeit einer Endrevision macht die Spannung von Boros' Denken aus. Kafka ähnlich: „Hier wird nicht entschieden werden, aber die Kraft zur Entscheidung kann nur hier erprobt werden.“ (N II 64)

Auch während des Prozesses treten das Schamgefühl Josef K.s und die Ablehnung einer solchen Scham wechselweise auf. Das vorhandene „Gefühl der Scham“ (P 169), sich selber vor dem Gericht bloßzulegen, das in der Endentscheidung übermächtig wird, bildet einerseits den Grundtenor, andererseits versucht sich K. an der Überwindung dieses Gefühls. Im „Brief an den Vater“ bekennt Kafka, ein „grenzenloses Selbstbewußtsein“ (N II 184) verloren zu haben und weiter: „In Erinnerung an diese Grenzenlosigkeit schrieb ich von jemandem einmal richtig: Er fürchtet, die Scham werde ihn einmal überleben.“ (Ebd.) Diese Worte beziehen sich sicher auf den „Prozess“, wo es heißt: „und es war, als sollte ihn die Scham überleben.“ (P 312) Die überlebende Scham als Gegenteil zu einem „grenzenlosen Selbstbewußtsein“ hat hier den Rang einer eschatologischen Entscheidung, die durchsetzt, als was sich ein Mensch in Endgültigkeit selbst gewählt hat. Sie geht aus dem Leben hervor und wird in diesem vorgreifend berührt.

Dieser Lebensbezug macht aus dem Leben ein Sterben. Frank Schirrmacher sieht deshalb in dem einjährigen „Prozess“ eine

---

<sup>137</sup> Boros, a.a.O., 110.

<sup>138</sup> Ebd.

künstlerisch ausgestaltete „Sterbestunde“<sup>139</sup>. Todesstunde und Leben müssen aufeinander bezogen werden.

Neben der Gefahr der Idealisierung der Sterbestunde existiert beim Künstler Kafka ein weiteres Problem: ihre Ästhetisierung. Das Sterben wird zum schönen Erlebnis, die künstlerische Klage darüber zum geistigen Genuss. Ein Tagebucheintrag unterstreicht dies: „Auf dem Nachhauseweg sagte ich Max, daß ich auf dem Sterbebett, vorausgesetzt, daß die Schmerzen nicht so groß 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 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 Hoffnung 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 den Sterbenden zu sterben, nütze daher mit Berechnung die auf den Tod gesammelte Aufmerksamkeit des Lesers aus, bin bei viel klarerem Verstand als er, von dem ich annehme, daß er auf dem Sterbebett klagen wird, und meine Klage ist daher möglichst vollkommen, bricht auch nicht etwa plötzlich ab wie wirkliche Klage, sondern verläuft schön und rein. Es ist so, wie ich der Mutter gegenüber immer über Leiden mich beklagte, die beimweitem nicht so groß waren, wie die Klage glauben ließ. Gegenüber der Mutter brauchte ich nicht so viel Kunstaufwand wie gegenüber dem Leser.“<sup>140</sup>

Das Sterben als Spiel! Zufriedenheit auf dem Sterbebett! Eine „kleine“ Einschränkung allerdings: „vorausgesetzt, dass die Schmerzen nicht so groß sind“ – die Schmerzen, das ist

---

<sup>139</sup> Die Dekonstruktion des literarischen Kanons bei Kafka und Harold Bloom, Frankfurt am Main 1987, 25.

<sup>140</sup> Ebd. Hervorhebungen S.K.

Heilmittel, um den Ästheten und Spieler aus seinem Geist zurück in den sterblichen Leib zu bekommen.

### 3.2.1.2. Die Aufhebung der Endentscheidung

Der nächste Schritt über diesen Todesmoment hinaus ist im triadischen Geschichtsbild der Schritt ins Sein selbst. Die „Tat“ der Scham in ihrer „Grenzenlosigkeit“ (N II 184) und in der daraus resultierenden universellen Bedeutung weist auf das bleibende Dauern des existenziellen Aktes. Zugleich relativiert das „er fürchtet“ die Tatsächlichkeit des Überlebens der Scham, wie auch das „sollte“ die Wirkmächtigkeit des Vorgangs einschränkt. Die Ausweitung des Bedeutungsradius wird zurückgenommen in eine Befürchtung und den bloßen Anschein. „Da dem aber nicht so ist“, so kann das Ganze in Anlehnung an den Prosastreifen „Auf der Galerie“ angedeutet werden. Warum ist dem nicht so? Scham ist das adamitische Gefühl, das vor die Türen des Paradieses verweist. Es markiert die Aussperrung vom Seinsbezug. Das Aufgipfeln der Scham im Tod ist das letzte Zucken von Geschichtlichkeit in ihrer Vernichtung - und die Scham am Ende der Geschichte wird der Höhe- und Endpunkt von K.s. Existenz Erfahrung. Die „Grenzenlosigkeit“ des „letzten Lebensgefühls“ besteht aber nur auf Seiten des Subjekts und der Gang ins Sein ist der Ende des Subjektes, mithin der Endentscheidung, die das Ende von Entscheidung überhaupt bedeutet. Der Tod als menschlicher Nullpunkt nichtet Akt und Akteur gleichermaßen. Was „bleibt“ ist der Eingang des Seienden ins konturlose Sein unter Preisgabe der freiheitlichen Selbstindividuation.

Im „Schloss“ erscheint das Mischungsverhältnis von Unbedingtheitserfahrung des Subjektes und objektivem Scheitern

auch in bezug auf den Tod. K. erinnert sich, die Friedhofsmauer bezwungen zu haben, die den Überblick über die „in der Erde versinkenden Kreuze“ (S 50) freigab. Dieser Vorgang geschieht im Kontext einer existenziellen Erhellung: „An einem Vormittag - der stille leere Platz war von Licht überflutet, wann hatte K. ihn früher oder später je so gesehen? - gelang es ihm überraschend leicht; an einer Stelle wo er schon oft abgewiesen worden war, erkletterte er, eine kleine Fahne zwischen den Zähnen, die Mauer im ersten Anlauf.“ (S 49) Dennoch scheitert das Unternehmen und es ist nur das „Gefühl dieses Sieges“, das „ihm damals für ein langes Lebens einen Halt zu geben schien“ (S 50) Das Zugleich von Triumph über die versinkenden Kreuze und das Scheitern des Unternehmens sowie das bleibende subjektive Gefühl lassen nur einen kurzen Sieg über die Kreuze (und den Tod) zu, danach erfolgt sofortiges Scheitern.

Wird diese Struktur auf das Todesproblem selber angewandt, dann gipfelt menschliches Leben punktuell im Tod und verlöscht im gleichen Moment. Die Endentscheidung beendet die Entscheidungsgeschichte des Menschen und raubt ihr jede Bedeutung, hebt sich selber auf.

Auch wenn sich die christliche Theologie grundsätzlich entschieden hat für die eschatologische Wahrung des Je-Eigenseins des Menschen, so sind einige Theologen dennoch mit Kafka insofern parallelzusetzen, als sie im Tod den Menschen als *gänzlich* zernichtet sehen. Auch wenn Gott hier zum übermächtigen Identitätsträger wird, der den Menschen durch den Nullpunkt, durch das Nichts hindurchvermitteln soll, so ändert das nichts an der gänzlichen Aufhebung von Subjekt und getaner Endentscheidung. Nach Jüngel gilt: „Im Tod wird der ganze Mensch vernichtet“<sup>141</sup> und mit ihm sein eschatologisches Tätigsein, und: „Zwischen Schöpfung

---

<sup>141</sup> Eberhard Jüngel, *Tod*, Stuttgart 1971, 145f.

und Neuschöpfung vermittelt allein der Schöpfer selbst"<sup>142</sup>, eine subjektimmanente Kontinuität ist nicht vorgesehen. Diese Sicht übereignet die Vermittlung des Diesseitigen in das Jenseitige einem überdimensionalen Gott, der durch das Nichts, auf das der Mensch gebracht werden muss, hindurchhilft. Die Nichtung ist Vorbedingung der Neusetzung. Was zunächst als fromm gedacht erscheint (Gott ist alles, der Mensch nichts), wirft das Problem der Kontinuität von urständiger und gefallener Schöpfung, vom altem und neuem Menschen auf. Die jeweilige Drehung um hundertachtzig Grad legt nahe, von zwei geschiedenen Schöpfungen und Menschen zu sprechen. Zwischen Ur- und Erwartungszustand sitzt eingeklemmt der Mensch.

Diesen anthropologischen Pessimismus teilt Kafka. Auch er hat Erwartungen an eine Gestalt der Wende. Doch er weiß um das Scheitern im Nullpunkt, er glaubt nicht an das Umkippen zum Positiven, „an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen ererbten Anteil.“ (N II 98). So wirklich sich im Tod das ganze Dasein zentriert und erhebt zur „Grenzenlosigkeit“ der Endentscheidung, so wirklich ist der Tod die Grenze dieser Zentrierung. Zutiefst vom Gegenteil durchwaltet wird die Ekstase des Todes zur gigantischen Lüge, zum Blendwerk der Existenz. Die idealistische Todesvariante ist durchwirkt von der Tilgung der Existenz, der sie nicht standhält. Der Tod ist nun beides: Ideales Dasein, Menschsein in seiner höchsten Qualität, „vollpersonaler Akt“ und zugleich Finale. Das Ende des Menschseins ist nicht überbietbar, denn Kafka hat keinen Gott, der ihm darüber hinweghilft. Die Fahrt endet abrupt bei Höchstgeschwindigkeit.

---

<sup>142</sup> Ingolf U. Dalferth, *Der auferweckte Gekreuzigte, Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994, 81.



### 3.2.1.3. Tod und Sterben

Die Aufhebung *durch die* Endentscheidung ist ein Akt des Menschen, die Aufhebung *der* Ententscheidung das Ende aller Akte. Die Differenz beider ist die Differenz von Sterben und Tod<sup>143</sup>. Ersteres vollbringt, so Kafkas Deutung, der Mensch, letzters übersteigt ihn. Ist der Mensch ein *Vollbringer* des Sterbens, so geschieht dies lebensinwärtig, da hier bereits entschieden wird und dieses Entscheiden ein Vorgreifen und Vorbereiten des eigenen Todesentscheids ist. Das Sterben als Entscheiden ist ein inneres Moment es Lebens selbst, und der alle Einzelheiten seines Lebens suchende Josef K. im „Process“ sucht nach seinen einzelnen Entscheidungen und hierin nach seiner Grundentscheidung, die ihn als Vorbereitung auf das Sterben ein Leben lang unterschwellig begleitet hat. Im Grunde sucht er sein lebenslanges Sterben, das sich in, genauer: unmittelbar vor dem Tod zum finale furioso aufbäumt. Was dann kommt ist der Tod, der alles wegwischt.

Kafka identifiziert das Sich-Entscheiden eines Lebens mit dem

---

<sup>143</sup> Obwohl hier nicht der Ort ist, auf Einzelheiten im theologischen Werdegang Rahners einzugehen, sei kurz erwähnt, daß Rahners Theologie, die anfänglich gewisse Parallelen zur Theologie eines Boros aufwies (besonders in seiner Schrift zur „Theologie des Todes“), später einen spezifisch christlichen Sterbegriff zu entwickeln suchte, der sich stark von Boros abhebt. Ob hier von einem Bruch in der Rahnerschen Theologie gesprochen werden kann, entzieht sich der Kenntnis des Verfassers. Rahner hat zumindest das Sterben aus der Exklusivität des Todesmomentes zurück ins Leben zu holen versucht und eine Differenzierung von Tod und Sterben vorgenommen: Für ihn ist das Sterben nicht nur am Lebensende erfahrbar, sondern in „Leid, Krankheit, Mißerfolg, Einsamkeit, körperlichem und geistigem Abbau“ (Das christliche Sterben, 269) immer gegenwärtig. Die Theologie des späten Rahner entdeckt noch andere Seiten des Sterbens: „Im Augenblick des Todes (unmittelbar davor oder darin oder `danach`?) kann alles Mögliche passieren“ (ebd, 272). Die Bandbreite reicht von einer „vollpersonalen Entscheidung“ bis zum Ausgeliefertsein an die Bedingungen menschlicher Existenz. Der späte Rahner setzt hier andere Akzente als etwa Boros.

Sterben. Dabei steht er mit dem Rücken zum Tod und übersieht den spezifischen Charakter des Sterbens, nämlich die Konfrontation mit dem Tod. Idealisiert und ästhetisiert er ihn einerseits als Ort der Erkenntnis, so verhärtet er ihn andererseits durch dessen übermächtige Tilgungsfunktion. Ein eigentliches Sterben gibt es bei Kafka streng genommen nicht: Wird es einerseits als lebendiges (existenzialistisches) Sich-Entscheiden gedeutet (das ein Leben lang dauert), so andererseits als ein Aufgesogenwerden vom Tod. Die Graustufen fehlen im Kontrastprogramm.

#### 3.2.1.4. Trennung von Körper und Geist

##### 3.2.1.4.1. Das Platonische

„Hinzu kommt, daß die Endentscheidungshypothese bei einer Reihe ihrer Vertreter einen stark platonischen Dualismus in der anthropologischen Bestimmung des Menschen voraussetzt. Im Übergang, d.h. in der Trennung von Seele und Leib, wird deshalb die vollpersonale und freieste Entscheidung gefällt, weil der Geist von den einengenden Bedingungen der Materialität befreit ist.“<sup>144</sup>

Ein zweiter Kritikpunkt Greshakes neben dem der Entwertung der Lebensentscheidungen durch die Endentscheidung bildet die Trennung von Körper und Geist, die Greshake im platonischen und nicht im christlichen Kontext angesiedelt wissen will. Es ist gerade dieser Punkt, den Kafka erneut in die Nähe der Endentscheidungshypothese rückt. Der sich bei ihm abzeichnende Dualismus von Geist und Leben, der von poetologischer und existenzieller Seite gleichermaßen gilt, hat auch für den Tod zentrale Bedeutung. „In der Strafkolonie“ ist der Sterbevorgang stark dualistisch geprägt. Eine zeitliche Zäsur nach sechs

---

<sup>144</sup> Greshake, Naherwartung, a.a.O., 128.

Stunden bedeutet die Aufhebung sämtlicher leiblicher Bedürfnisse und Schmerzen im Übergang vom leiblichen zum geistigen Dasein: „Die ersten sechs Stunden lebt der Verurteilte fast wie früher, er leidet nur Schmerzen (...) Erst um die sechste Stunde verliert er das Vergnügen am Essen (...) Wie still wird es um die sechste Stunde! Verstand geht dem Blödesten auf. (...) Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen.“ (D 219) Ebenso harte dualistische Züge trägt das Eduard-Raban-Fragment, in dem der Körper in seiner „Nichtigkeit“ aufs Land geschickt wird, wenngleich ein unmittelbarer Todesbezug nicht gegeben ist. „Der Tod mußte ihn aus dem Leben herausheben, so wie man einen Krüppel aus dem Rollwagen hebt.“ (N II 484) Auch hier klingt eine Befreiung der personalen Mitte von den Einschränkungen irdischer Bedingtheit an: Der Tod hebt den Geist aus der bedrängenden Körperlichkeit heraus. Der Tod beendet demnach das körperliche Dasein, der Geist erlebt hingegen ein scheinbares Ende: „Das Grausamste des Todes: ein scheinbares Ende verursacht einen wirklichen Schmerz.“ (N II 100)

Das dualistische Denken Kafkas bringt ihn also auch von dieser Seite in die Nähe der Endentscheidungshypothese: Entleibung ist die *conditio sine qua non* eschatologischer Vollendung. Dieser Körper-Geist-Dualismus hat im christlichen Kontext insofern seine Berechtigung, als der eschatologische Zwischenzustand der Seelen bis zum Jüngsten Tag einer personalen Trägerschaft bedarf, die, da die Auferstehung des Fleisches noch aussteht, das Individuelle bewahrt. Josef Ratzinger plädiert deshalb in seiner Eschatologie für einen Zwischenzustand der körperfreien Seelen, die auf die Wiedervereinigung mit ihren Leibern warten. Auch wenn diese Perspektive nicht unumstritten ist - Greshake etwa sieht dieses Modell als überholt an<sup>145</sup> und votiert für eine ganzheitliche Sicht - so genügt es hier festzustellen, dass der platonische Dualismus

---

<sup>145</sup> Greshake, Naherwartung, a.a.O., 120.

des körperfreien Fortexistierens der Seelen nach dem Tod auch Rückhalt in der christlich-katholischen Tradition hat. Protestantische Theologen wie etwa Paul Schütz haben, in Anlehnung an Luther, diesen - aus irdischer Perspektive - zeitlichen Hiat übersprungen: Bei der Auferstehung der Toten erwachen Adam und Nachkommen im gleichen Moment und haben den Eindruck, keine halbe Stunde tot gewesen zu sein.<sup>146</sup> Der Sprung von Zeit in Ewigkeit umgeht den „Zwischenzustand“ und die damit verbundenen Probleme des Körper-Geist-Dilemmas.

Festzuhalten bleibt für Kafkas eschatologische Konzeption: a) Kafka hat eine dualistische Anthropologie. Eine Rettung des Körperlichen ist nicht vorgesehen. Dieser Dualismus bestimmt bereits das Leben durch eine leibfeindliche Perspektive. b) Im Tod gipfelt geistige Existenz auf, die Fragen eines ganzen Lebens summieren sich (P 294), es kommt zur Entscheidung (P 312). Die Endentscheidung ist das letzte Aufflackern vor dem Verlöschen. c) Im Tod endet Individualität, allein das „Unzerstörbare“ existiert weiter, wobei in der Zeit kein Prozess an dieser personalen Substanz stattfand. Tod ist Eingehen des Seienden ins konturlose Sein.

Bei aller Nähe zur Endentscheidungshypothese muss eine fundamentale Differenz benannt werden: Boros misst ihr ein Durchsetzungsvermögen bei, das Existenz auf Ewigkeit hin gestaltet. Kafka verfügt nicht über dieses Moment. Kafkas Aufhebung der Endentscheidung im Tod trennt ihn nur halb von einigen protestantischen Denkern, die den Mangel an Trägerschaft existenzieller Entscheidung durch einen starken Gott ausgleichen, der diese Aufgabe übernimmt. Die Bewahrung eines Menschenlebens erfolgt allein durch die souveräne Tat eines übermächtigen Gottes, ohne dass der Mensch irgendwie beteiligt wäre.

---

<sup>146</sup> Vgl.: Paul Schütz, Das Mysterium der Geschichte, Von der Anwesenheit des Heilenden in der Zeit, Moers 1987, 123.

Katholischerseits aber ist menschliches Zutun für die Durchsetzung der Endentscheidung in die Ewigkeit hinein konstitutiv: Was auf Erden aus Freiheit auf Ewigkeit hin getan wurde, wird bleiben. *Ewigkeit aus Zeit*, so lautet Rahners eschatologische Achse.

Allein das Dass eines Lebens „nach“ dem Tod verbindet Kafka mit Rahner, die individuelle Ausgestaltung vermag Kafka nicht einzubringen. Wenn Kafka erklärt: „Das Grausame des Todes: ein scheinbares Ende verursacht einen wirklichen Schmerz.“ (N II 100), so versteht er den Sachverhalt nicht streng individual-eschatologisch im Sinne des in der Zeit auf Ewigkeit hin Gereiften. Rahner hingegen: „Nur weil wir schon im Leben Unsterbliche geworden sind, ist das Sterben und der in ihm drohende und nie durchblickbare Schein des Untergangs für uns so tödlich.“<sup>147</sup> Der „Schein des Untergangs“ (Rahner) und das „scheinbare Ende“ (Kafka) durchbrechen den faktischen Untergang, wobei Kafka ein Überhinaus des Todes nicht individuell zu denken vermag. Wird bei Rahner die Person durch den Tod hindurch selbstseiend, so findet diese personale Durchsetzung bei Kafka nicht statt. Das Eingehen ins Sein hat bei Kafka allgemeinen Charakter.

#### 3.2.1.4.2. Das Dionysische

Kafkas Leib-Seele-Dualismus spiegelt sich auch in der Absage an den dionysischen Tod wider. Trennt sich im Tod das Innere vom Äußeren, die Seele vom Leib, so wird das Vitale wie eine unbrauchbare Schlangenhaut abgestreift, Vitalität und Tod sind Gegenspieler. Vom Tod wird dann gerade nicht vitale Rauschhaftigkeit, sondern geistige Klarheit erwartet. Dass Kafka

---

<sup>147</sup> Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg Basel Wien 1970, 421.

in diesem Punkt der Dekadenzliteratur seiner Zeit massiv widerspricht und mit seinem asketischen Ideal der damals z.T. im Schwange befindlichen dionysischen Todeskonzeption<sup>148</sup> entgegentritt, kommt besonders im „Brudermord“ zu Tage, jenem kurzen Prosastück, das noch in bezug auf die Rechtfertigungsfrage beschäftigt wird. Der Tod ist hier ein letzte vitales Aufflammen: Der ermordete Wese (allein die Namesgebung verweist auf den nun einsetzenden Verwesungsvorgang des Körpers) erfährt noch im Tod eine geschlechtliche Vereinigung mit seiner Frau: „Frau Wese mit einer Volksmenge zu ihren beiden Seiten eilt mit vor Schrecken ganz gealtertem Gesicht herbei. Der Pelz öffnet sich, sie stürzt über Wese, der nachthemdbekleidete Körper gehört ihm, der über dem Ehepaar sich wie der Rasen eines Grabes schließende Pelz gehört der Menge.“ (D 295) Der Körper gehört dem Sterbenden, der Wese heißt, der im Verwesen begriffen ist, der den Tod in Vereinigung mit seiner Frau als rauschhaft erfährt. Dieser Todesvorgang ist zugleich das Eingehen in die „gesteigerte Erlösung“ (D 377) des Vergessenseins im Volk, das ja bei dem Vorgang zugegen ist und schon den Besitz des Grabes antritt. Der Mörder Schmar reagiert auf diese Art des Sterbes mit „Übelkeit“ (D 295): Zu fremd ist ihm das Ergreifen der Vitalität im Tod, er erteilt einer solchen Todessicht eine klare Absage und steht hierin im Einklang z.B. mit dem „Hungerküstler“. Diese Endentscheidung des Dionysischen ist nichts als das verzweifelte Festhalten am blanken Dasein. Auch Bendemann in „Das Urteil“ ergreift im Todesmoment das Brückengeländer „wie ein Hungriger die Nahrung“, und es ist ein „unendlicher Verkehr“ (in Anspielung an das Sexuelle), der gerade über die Brücke geht: Er lässt die Brücke, den „unendlichen Verkehr“ und mit ihm das Dionysische hinter sich.

---

<sup>148</sup> Vgl.: Hugo von Hofmannsthal, Der Tor und der Tod.

### 3.2.2. Grundentscheidung

#### 3.2.2.1. Glaube und Verzweiflung

Der Bezug der Endentscheidung zu den Entscheidungen eines Lebens wurde von Boros klar herausgestellt und die Greshake-Kritik relativiert sich von dort her. Das Entscheidungskonvolut eines Lebens, aus dem die Endentscheidung hervorgeht, kann nochmals untergliedert werden in Grund- und Einzelentscheidungen, Grob- und Feinziel, die Grund- und Nebensächliches einander zuordnen. Mit Kierkegaard gesprochen sind die Alternativen „Glaube“ oder „Verzweiflung“, an die sich auch Kafka anlehnt. Um diese Achsen drehen sich die Einzelentscheidungen, die sich von dorther definieren und selbst die Grundentscheidung prägen. Wohin diese tendiert, kann nicht immer einfachhin festgestellt werden. Unklarheiten herrschen oft über die Motivationslage einzelner Entscheidungen, das Geheimnis einer Person entzieht sich einer eindeutigen Zuordnung. Dies darf jedoch nicht dazu führen, die Grundentscheidung als ideales Phantom zu stark von den Einzelentscheidungen abzukoppeln, so dass es egal wird, was der Einzelne konkret tut und vollzieht, da die Einzelentscheidung sowieso nur begrenzt Auskunft geben kann über die Innerlichkeit des tiefen, personalen Wesens Mensch. Zugleich ist eine vorschnelle Identität von Grund- und Einzelentscheidung abzuwehren, denn die gute Tat macht noch keinen guten Menschen, hierzu bedarf es einer Motivationsklärung.

Diese versucht Josef K., wenn er beginnt, nach seiner Vergangenheit zu forschen. „Er wollte (...) eine kurze Lebensbeschreibung vorlegen und bei jedem irgendwie wichtigen Ereignis erklären, aus welchen Gründen er so gehandelt hatte.“ (P 149)<sup>149</sup> Wird „das ganze Leben in den kleinsten Handlungen und

---

<sup>149</sup> Karl-Heinz Volkmann-Schluck deutet diesen Vorgang als einen Bewusstwerdungsprozess und lehnt in diesem Zusammenhang den Begriff „Gewissenserforschung“ ab. (Bewußtsein und Dasein in

Ereignissen in die Erinnerung zurückgebracht" (P 170), so muss eine Erhellung der Motivation mithin eine Annäherung an die Grundentscheidung möglich sein, „denn endgiltig durch Aufschreiben fixiert, dürfte eine Selbsterkenntnis nur dann werden, wenn dies in größte Vollständigkeit bis in alle nebensächlichen Konsequenzen hinein sowie mit gänzlicher Wahrhaftigkeit geschehen könnte.“ (T 143) Doch gerade diese Wahrhaftigkeit erweist sich als Problem, eine letzte Klarheit wird zu Lebzeiten nicht gewonnen.

Dass Kafka einen roten Faden sucht, an dem sich Existenz verdichtet, ist unabweislich. Im „Process“ geht es nicht um diese oder jene Tat, die dem Angeklagten einen Prozess eingebracht hätte, denn trotz größter Wahrhaftigkeit findet Josef K. kein Vergehen, an dem sich der Prozess hätte entzünden können. Es geht um das Gesamt der Schuldigkeit, um das Gesamt einer Ablehnung oder Zustimmung. Gläubiges Sicheinfügen oder entzweieude Verzweiflung sind die Möglichkeiten seiner Wahl.

#### 3.2.2.2. Offenbarwerden

Die eschatologische Bedeutung der Entscheidungswirklichkeit der Gegenwart ist das Offenbarwerden des Menschen im Gericht. Daher die Erkenntnisfunktion, die Kafka dem Tod beimisst. Im „Process“ wird die Scham des Josef K. über sein Leben, wie er es gelebt hat, zum universellen Gefühl. „In der Strafkolonie“ geht dem „Blödesten“ „Verstand auf“, so daß er eigene Schuldhaftigkeit und verfehlte Existenzentscheidung erkennen kann. In der Parabel „Vor

---

Kafkas „Prozeß“, in: Ders., Von der Wahrheit der Dichtung, hgg. v. Wolfgang Jahnke und Raymund Weyers, Würzburg Amsterdam 1984, 191-202, hier: 193.) Eine stichhaltige Begründung für das Weglassen des *existenziellen* Aspektes liefert er allerdings nicht.



dem Gesetz" dringt der „unverlöschliche Glanz" (D 269) aus dem Gesetz und dieser Erkenntnis folgt der Tod: „Nun lebt er nicht mehr lange"(D 269). Erkenntnis im Tod bedeutet das Offenbarwerden der eigenen Wirklichkeit, die in der Endentscheidung bestätigt oder abgelehnt wird. Im Geschichtszustand herrscht noch Unkarheit über die existenzielle Verfasstheit und es ist die Radikalität von Kafkas Denken, das die Existenzialität gänzlich in den Bereich des Unwissens verbannt. „Auf der Galerie" herrscht der Zustand unerkennbarer, uneinholbarer Verzweiflung, der Zuschauer „weint ohne es zu wissen" (D 263). Bis zur Unkenntlichkeit ist die Grundentscheidung vom Menschen abgerückt.

Weniger radikal, jedoch zutiefst problembewusst äußert sich Romano Guardini zur Klarheit des Menschen über sich selbst. Auch er weiß um die Problematik von äußerem Ausdruck und innerer Motivation, von Einzel- und Grundentscheidung: „Immer neu tritt das Innere in die Erscheinung, offenbart sich das verborgene Wesen im sinnlich Wahrnehmbaren. Das ist aber nur die eine Seite des Verhältnisses; das gleiche Lebendige verbirgt sich auch in sich selber, verdeckt das Eigentliche. (...) Der Mensch kann sogar sein Inneres vor sich selbst verbergen und sich über seine eigenen Absichten etwas vormachen. So entsteht der Zustand der Verschlossenheit, den der Blick nicht durchdringen; ja der Zweideutigkeit und Irreführung, dem das Urteil sich nicht anvertrauen kann. Durch all das bekommt die Geschichte etwas Undurchsichtiges, Unverstehbares, ja Hinterhältiges und Tückisches."<sup>150</sup> Guardini spricht von der Verschleierungsmöglichkeit der eigenen Verfassung, die in der Geschichte im Bereich des Möglichen liegt. Das Sich-etwas-Vormachen, das Guardini benennt, ist das Hauptproblem Kafkas, er hat den Eindruck, das ganze Leben sei ein einziges Verschleierungsmanöver. Darin liegt die Chance einer Eschatologie

---

<sup>150</sup> Romano Guardini, Die letzten Dinge, Würzburg 1952, 67.

des Offenbarwerdens eigener Existenzialität: Sie deckt auf, was da ist, führt in die Selbsterkenntnis, ermöglicht ein letztes Mal im erkennenden Sterben, sich zu sich selbst zu zur eigenen Geschichte zu verhalten, worin die Berechtigung der Theologie eines Boros liegt.

Wie tief die Fundamentalentscheidung sitzt, wie sehr sie ins Mark des Menschen eingeschrieben ist, und wie vielschichtig sie im Laufe eines Lebens geworden ist, bezeugt Guardini, der in dieser Hinsicht für ein Kafkaverständnis sensibilisieren kann. Er erklärt: „Wie aber ist es mit jenem, in dem zwar der gute Wille war, dieser Wille aber noch nicht - oder noch nicht genug - das Sein ergriffen hat? Dessen gute Gesinnung nur um einiges unter die Oberfläche hinabgedrungen ist, während darunter die Auflehnung saß, und die Tiefen voll von Bösem und Unreinem waren?“<sup>151</sup> Konkrete Tat und guter Wille als, wenn auch dauernde Einzelentscheidungen sind per se noch keine fundamentale Basis, Guardini argumentiert unter Vorbehalt. Der punktuelle Wille eines Josef K. kann das in einem Leben Gewordene nicht in dieser Blitzartigkeit umschaffen. Guardini: „Wenn ich also die Wahrhaftigkeitsgesinnung wirklich in die Tat umsetzen will, muß ich von einer obersten, leicht zu erfassenden Schicht aus immer tiefer hinabdringen. Damit wäre ich erst am Ende, wenn die ganze lebendige Kraft sich jener Gesinnung zur Verfügung gestellt, wenn die Wahrhaftigkeit die innersten Regungen durchdrungen hätte, und nicht nur die bewußten, sondern auch die halb-, unter- und unbewußten...“<sup>152</sup> Kafkas Rede von der unbewussten Verzweiflung, vom „Weinen, ohne es zu wissen“, hat so ihren Sachort gefunden: Zwar prinzipiell einholbar, so die christliche Perspektive, jedoch im Dickicht der Existenz nicht unmittelbar zugänglich ruht die Fundamentalentscheidung im Herzen des Menschen. Eine

---

<sup>151</sup> Ders., Glaubenserkenntnis, Würzburg 1949, 186.

<sup>152</sup> Ebd., 183f.

Neubesinnung und Umformung bedarf des ganzen und andauernden Einsatzes aller Kräfte.

Die Problematik des Josef K. wird nun deutlich. Er ist in seiner Oberflächlichkeit erwischt worden. Er will „die kurzen Abende und Nächte als junger Mensch genießen.“ (P 171) Den Prozess hält er zunächst „für nichts“ (P 34), er will sich nicht auf ihn einlassen. Erst im Laufe des Romans anerkennt Josef K. überhaupt die Existenzialität des Prozesses, es dauert, bis die Beschäftigung mit ihm in die eigenen Tiefen vordringt. Der Endpunkt des Ganzen ist die Scham K.s, sein Eingedrungensein in sich selbst und das Eingeständnis dessen, dass sein Leben beschämend ist. Dieser Höhepunkt der Lebensgeschichte - K. erkennt sich im Tod - beendet sie zugleich. K. schämt sich, dass er so ist, wie er ist. „Ich wollte immer mit zwanzig Händen in die Welt hineinfahren und überdies zu einem nicht zu billigen Zweck.“ (P 308) Die Weltsucht hatte K. menschlich arm gemacht, ihn an der Oberfläche verharren lassen, und die Einsicht in diese Grundentscheidung schmerzt. - Dass K. sich im Tod schämen kann und sich so zu dem Vergangenen verhält und sich freiheitlich von ihm distanziert - Scham beinhaltet das Eingeständnis, dass eine Entscheidung falsch war -, erweist den Todespunkt als Offenbarungsort, der das Leben ins Licht der Klärung hebt, angesichts dessen die Tat der Scham möglich ist. Hier bricht Kafkas eschatologisches Denken ab.

### 3.2.3. Entscheidung und Gnade

Boros und Kafka muten dem Sterbenden viel zu. Auch wenn dieser aus dem Leben hervorgeht und nicht unter Absehen von ihm vollzogen wird, so ist er doch eine ungeheuerliche Anstrengung. Er ist nur möglich unter Volleinsatz aller Kräfte: Der Sterbende gibt sein

Letztes. - Kann er das? Ist er so voll von Energie? Handelt er auch hier noch völlig aus sich selbst? Oder besteht sein Handeln nicht vielmehr im Eingeständnis bedrängter Kreatürlichkeit, das den Blick zu einem anderen hinwendet, wissend, dass in dieser Stunde kein Alleingang der Freiheit möglich ist, sondern allenfalls ein Mitschaffen mit der stets zuvorkommenden Gnade? Boros gebärdet sich in dieser Hinsicht existenzialistisch und überspannt den Freiheitsgedanken. Kafka scheint noch ein Bewusstsein von dieser Grenze zu haben, wenn er sich Josef K. eingestehen lässt, dass ihm im Tod, trotz eigener Scham ein Rest an Kraft fehlt, die ihm „versagt“ geblieben ist von einer höheren Instanz: „Vollständig konnte er sich nicht bewähren, alle Arbeit den Behörden nicht abnehmen, die Verantwortung für diesen letzten Fehler trug der, der ihm den Rest der dazu nötigen Kraft versagt hatte.“ (P 312) Er kann sich nicht grenzenlos „bewähren“. Seine Entscheidung ist kräftemäßig auf einen Anderen angewiesen. Hier bleibt ein Minus. Dann tritt eine Lichtgestalt am Fenster auf, und K. fragt sich, ob sie weiterhelfen kann. Überhaupt ist das Vorkommen der „Gestalten der Wende“ eine Grenze des Menschen. Neben Aktivität bleibt also ein Rest an Erleiden des Todes. Er kann nicht in die Verfügbarkeitsgewalt überführt werden, ist nicht in den Griff zu bekommen. Der ganze Entscheidungsaktionismus wird in seine Grenzen verwiesen.

Die tatsächliche Inanspruchnahme des Übermaßes an freiheitlicher Entscheidung in der Endentscheidungshypothese bedeutet nämlich (bei Boros) ein methodisches Zurückdrängen Gottes als Ermöglicher dieser Entscheidungen. Er wirkt nicht gnadenhaft mit, hat sie allenfalls ermöglicht durch das Erschaffen der Welt. *Das Nichthandeln Gottes in der Geschichte ist die eigentliche Stoßrichtung der Endentscheidungshypothese:* Wer im Ende höchst aktiv ist, bedarf keines Helfers, der ihn aus der äußersten

Passivität befreit. Bei Kafka hat die Überstrapazierung der Endentscheidung ihren Grund in dem Ausbleiben eines handelnden Gottes, ist notwendige Folge seines methodischen Atheismus – oder zumindest Deismus. Wie der Weg im Einzelnen ist, ob vom Deismus zur Endentscheidung (Kafka) oder von der Endentscheidung zum (zumindest implizit-indirekt vorhandenen) Deismus (Boros), bleibt sich gleich, denn der nichthandelnde, „ungnädige“ Gott und die Handlungsdominanz des Menschen sind komplementäre Elemente.

### 3.2.4. Relationalität

#### 3.2.4.1. Unvertretbarkeit

In die Oberflächlichkeit geflüchtet, ein Dasein des „Man“ (Heidegger) fristend, überspielte Josef K. die Kategorie der Existenz: ihr Einzelsein. Diese Kierkegaardsche Fundamentalsoption, der sich Kafka verbunden weiß, und die die unvertretbare Mitte eines jeden meint, wird für Josef K., der sich ihr gegenüber verweigert, zum Verhängnis. Er verweigert letztlich sich selbst seiner selbst. In der „Kaiserlichen Botschaft“ hat Kafka den „Einzelnen“ (D 280) explizit als Adressaten von Existenzialität ausgewiesen. In der Türhüterparabel wird sein Scheitern exemplarisch vorgeführt: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für Dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“ (P 295) Je-individuell ist der Zugang zum Gesetz, dem in einer theologischen Interpretation „Gott“, in einer philosophischen „das Sein selbst“, „die Wirklichkeit an sich“ entspricht. Die Ermächtigung, im Sein fußen zu können, wird jedoch verspielt, wenn das Einzelsein, das „Nur-für-Dich“ im Man der Oberfläche aufgehoben wird. Der Zeitraum eines Lebens ist der Rahmen dieser Selbstbegründung. Der individuelle Zugang zum Gesetz ist für die

Dauer des individuellen Lebens erklärtermaßen offen, erst nach dem Tod endet die Möglichkeit, hineinzugelangen. Die Verweigerung Josef K.s, existenziell zu werden, sich von der Oberfläche des blanken Daseinsgenusses zu lösen, bedeutet die Selbstaussperrung von Seins- und Gottesbezug, mithin von Selbstwerdung. In einem Prosafragment fragt sich „ein Landgeistlicher“ (N II 257f) (in Anlehnung an den „Mann vom Lande“?), ob die Wächter „nur seinetwegen dagestanden haben“. Das Nur-Seinetwegen verweist auch hier auf das Personale im Zugang zur Selbstwerdung. „Vielleicht war die Wahrheit gar nicht mehr allzuweit, nur für mich zu weit, der ich versagte und starb.“ (N II 475) Für den Prozess als Ganzen gilt: „Jeder Fall wird für sich untersucht (...). Gemeinsam kann man also nichts durchsetzen, nur ein einzelner erreicht manchmal etwas im Geheimen“ (P 238). Das Geheime des Einzelnen ist im Horizont des bisher Erarbeiteten die verborgen-offenbare Grundentscheidung. Jede steht für sich, die Dimension der Gemeinschaft widerspricht der Unvertretbarkeit des Einzelnen. Auch die „Forschungen eines Hundes“ stellen die Personalität in den Mittelpunkt, das Abzielen einer umfassenden Macht auf den Einzelnen, der kaum glaubt, „daß sie nur meinetwegen vorhanden zu sein schien“ (N II 479), „meinetwegen“: auch hier die personale Stoßrichtung.

Es verwundert nicht, daß Abwälzungsversuche auf Dritte - Frauen, Advokaten - die Bewältigung der ontologischen Aufgabe zur Selbstwerdung nur behindern. „Du suchst zuviel fremde Hilfe (...), besonders bei Frauen“ (P 289), so der Vorwurf des Geistlichen an Josef K. Auch der Advokat, der seinen Klienten „gleich auf die Schultern hebt und ihn zum Urteil trägt und ohne ihn abzusetzen noch darüber hinaus“ (P 257), scheint ungeeignet für die Stellvertretung in der existenziellen Problemlage, so dass „der Proceß, förmlich im Geheimen, immer näher auf den Leib rückt.“ (P 254) „Der Proceß ist eben in ein Stadium getreten, wo

keine Hilfe mehr geleistet werden darf, (...) wo auch der Angeklagte für den Advokaten nicht mehr erreichbar ist." (P 163) Diese Unerreichbarkeit scheint ein Mitsein mit anderen auszuschließen.

Ein Vorwurf an Kafka kann hier lauten, dass die Unvertretbarkeit im ontologischen Auftrag zum Selbstsein zu sehr ins solipsistische Fahrwasser münde. Gehört zur Betonung von Individualität denn wirklich der Ausschluß von Gemeinschaft? Ist jede Bezugnahme auf einen anderen Menschen gleich Verlust der eigenen Identität, die den Auftrag zur Selbstwerdung gefährdet?

#### 3.2.4.2. Verbindung

Das Gemeinschaftselement kommt bei Kafka in verkürzter Form. Kafka kann hier Identität des Einzelnen und Differenz vom Andern nicht zusammendenken. Es gibt Gemeinschaft, jedoch unter Preisgabe des Individuellen. Josefine die Sängerin wird in „gesteigerter Erlösung“ in die diffuse Masse ihrer Artgenossen eingehen, ohne Eigensein zu bewahren. Allein der Titel des Prosastreifens weist auf den Dualismus des eschatologischen Programmes hin: „Josefine, die Sängerin oder das Volk der Mäuse“. Entweder Josefine bleibt solipsistisch sie selbst; dann wird sie aber nicht in den eschatologischen Volkskörper eingehen. Oder das Volk der Mäuse wird ins Recht gesetzt; dann geht Josefine allerdings in ihm auf und unter, sie wird „fröhlich sich verlieren in der zahllosen Menge unseres Volkes“ (D 377). Sie wird „in gesteigerter Erlösung vergessen sein wie alle ihre Brüder“ (ebd.), schließt Kafka und reiht Josefine eschatologisch ein in die namenlose Masse, um sie dort dem Vergessen anheimzugeben. Die oben skizzierte Alternative von Kierkegaard und Marx, Vereinzelung und Vermassung, wird in Kafkas

Todeskonzeption gegen Kierkegaard gelöst. Man fühlt sich erinnert an die „Rache der Dinge“, die nun in Personenform ihren eschatologischen Sinn bekommt: Ob Person aufgeht im Dasein der Dinge oder in einer anonymen Masse von anderen Personen, ändert nichts am Ende der Person. Verbindung der Menschen untereinander funktioniert eschatologisch nur über das „Unzerstörbare“, an jener personalen Substanz, an der für Kafka kein Prozess möglich und somit Individualität und individuelle geschichtliche Signierung nicht denkbar sind. Das Unzerstörbare verleiht zwar dem Menschen die Dignität des sicher Fortbestehenden, jedoch nicht in Form der Person, sondern unter ihrer Preisgabe. Im Abschnitt „Verbindung“ wurde die Problematik bereits erörtert.

Die existenzielle Unvertretbarkeit im Stand der Geschichte und die eschatologische Verbindung der „aufgelösten“ Menschen sind dualistische Gegensätze, die in ihrer Härte Einsamkeit und Vermassung zur Folge haben.

Christlicherseits besteht diese Trennung von Unvertretbarkeit und Verbindung nicht. Inspiriert vom *trinitarischen* Denken wird hier Person vom Andern her und auf den Andern hin gedacht: Unvertretbares In-Sich-Stehen schließt die Verbindung zum Ändern nicht aus, sondern vollendet sich in ihr. Wie der Vater nur dem Sohn gegenüber im Geist ganz Vater sein kann, so empfängt der Sohn sein Sohnsein nur in relatione ad patrem. Person und Beziehung bilden eine Einheit, sind nicht konkurrierend. Diese trinitarische Vorzeichnung ist Urbild für die eschatologischen Beziehungen der Menschen untereinander und zu Gott: In sich ruhend und in Verbindung zum Andern werden Identität (des Menschen mit sich selbst) und Einheit (der Menschen untereinander), Unvertretbarkeit und Verbindung in der *Communio* zusammengebracht. Wolfhart Pannenberg hierzu: „Daß Personen auf andere Personen bezogen sind und dabei ekstatisch ihr Selbstsein außerhalb ihrer selbst gewinnen und nur so als persönliches



Selbst ihr Dasein haben, das teilt menschliche Personalität mit den trinitarischen Personen.“<sup>153</sup> Diese Ekstasis denkt Unvertretbarkeit und Verbindung zusammen.

An diesem Punkt wird klar, daß der Personbegriff Kafkas, der nicht über Relationalität verfügt, sondern Identität (des Menschen mit sich selber) und Vereinsung (des Menschen in der Masse) als Fixpunkte vorgibt, ebenso metaphysisch motiviert sein muss wie der christlich-relationale Personbegriff, der sich trinitarisch inspiriert weiß. Kafkas metaphysische Konturlosigkeit des differenzlosen Seins, das Geschichte nur als absoluten Widerpart duldet, entspricht der eschatologischen Unförmigkeit der individuellen Person, die ins Sein, in den unklaren Volkskörper eingehen soll. Umgekehrt gedacht: Weil Person durch den Tod nicht individuell bewahrt bleibt, scheint es hierfür auch keine metaphysische Begründung zu geben. Kafkas Seins- und Personenbegriff korrespondieren ebenso miteinander wie der christliche Trinitätsbegriff und sein analoges Aufscheinen in der menschlichen Person. Kafkas kontruloses, „totes“ Sein kann ein Überhinaus des Menschen im Kontext des Todes nicht begründen. Dementsprechend ist die eschatologische Größe „Volk“ im Sinne Kafkas die Horde, die ein Vergessen verheißt, und im christlichen Verständnis hingegen die ausdifferenzierte Gemeinschaft.

Dennoch sollte diese Verbundenheit der Menschen untereinander nicht übersteigert werden. Ein „Prinzip Stellvertretung“, wie es Greshake geltend machen will<sup>154</sup>, gibt es so nicht. Was Greshake meint, ist das „Netzwerk personaler Beziehungen“<sup>155</sup>, in dem die Tat des Andern „meine Freiheit mitbestimmt“<sup>156</sup>. So verstanden meint die Verbundenheit der Menschen untereinander eher ein

---

<sup>153</sup> Wolfhart Pannenberg, Systematische Theologie Band 1, Göttingen 1988, 464.

<sup>154</sup> Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i.Br. 1997, 298f.

<sup>155</sup> Ebd.

<sup>156</sup> Ebd., 291.

Mitsein, ein „wesenhaft relationales Sein“<sup>157</sup>, als eine Stellvertretung, die es streng genommen unter Christen nicht gibt. Auch ist ein falsch verstandenes mystisches Eingehen in Gott, das personale Differenzierung und Relationalität aufhebt, nicht mit dem christlichen Personbegriff in Einklang zu bringen. Deshalb „hat alle (angeblich christliche) Mystik unrecht, die (...) die Rückwendung zu Gott mit einer Preisgabe des eigenen freien Andersseins gleichsetzt“<sup>158</sup>

Auch das Stellvertretertum Christi: dass er stellvertretend Sünden auf sich nahm, entbindet den Einzelnen nicht von seiner je-eigenen Aufgabe, sich das Heilsangebot anzueignen. Auf das Christusbild im Dom (Process-Roman) folgt deshalb der je-eigene Zugang zum Gesetz (Türhüterparabel), der allerdings und paradoxer Weise nicht genutzt werden kann.

Da Kafka Relationalität unter Wahrung und Entfaltung des Eigenseins nicht denken kann, erfolgt eine entsprechende eschatologische Akzentuierung. Es mögen hier persönliche Erfahrungen mit hineinspielen: Dass er seine Frauenbeziehungen als Okkupiertwerdenverstand; Dass Beziehung für ihn mit einer unangemessenen Zurückstellung des geliebten Schreibens einherging; Dass er sich nicht in der Beziehung verwirklichen konnte, dass er aus seiner Sicht nicht in der Beziehung vorkam. Doch das sind Spekulationen, die in einen Biographismus münden, dem hier nicht stattgegeben werden soll..

---

<sup>157</sup> Ebd.

<sup>158</sup> Hans Urs von Balthasar, Theodramatik IV, Das Endspiel, Einsiedeln 1983, 73.

### 3.2.5. Rechtfertigung

#### 3.2.5.1. Dasein ohne Rechtfertigung

Bisher wurde menschliche Kreativität im Vollzug der Tat des Todes betrachtet: Dass die Endentscheidung Höhe- und Endpunkt eines Lebens ist; Dass sie diesem Leben entspringt und sich auf dieses verwiesen sieht; Dass sie wesenhaft unvertretbar ist. Für Kafka ist die menschliche Freiheit keine Selbstverständlichkeit. Er weiß, dass sie ständig Maß nehmen muss an einer sie selbst übersteigenden Größe. Dieses Maßnehmen nennt er Rechtfertigung: Das Getane muss sich am Maßstab ausweisen können. Der Rechtfertigungsakt ist nicht problemlos, zeigt sich bei Kafka als schwieriges Unterfangen.

Ist der Maßstab das Sein selbst, so ist bereits der Status des Seienden problematisch. Das Individuelle widerstrebt dem Allgemeinen. So ist die ursprüngliche Existenzerfahrung Kafkas die des Störenden, dessen bloßes Dasein unhaltbar ist: „Ich kann es gar nicht verteidigen, daß ich auf dieser Plattform stehe, mich an dieser Schlinge halte, von diesem Wagen mich tragen lasse, daß Leute dem Wagen ausweichen oder still gehn oder vor den Schaufenstern ruhn.- Niemand verlangt es ja von mir, aber das ist gleichgültig.“ (D 27) Das Ausdifferenzierte der Welt, als dessen Teil sich der Fahrgast vorfindet, ist Abkehr vom Sein, wie bereits oben ausführlichst besprochen wurde. Der Ausstand einer diesbezüglichen Rechtfertigung, wird sie auch nicht konkret eingefordert, ist schmerzvoll, und der Abfall vom Sein der Einheit bedarf ja unbedingt einer Rechtfertigung, denn daseiende Vielheit ist Abfall vom Sein der Einheit: „Wie könnte ich die Vielheit meiner Taten und Lebensumstände rechtfertigen.“ (N II 82) Diese negative Deutung des Daseins ist im Kontext von Kafkas Erbsündenauslegung verständlich: Dasein ist per se negativ, da Abfall vom Sein. Der Grundzustand ist nur durch Selbstaufhebung

überwindbar.

### 3.2.5.2. Notwendigkeit der Rechtfertigung

Obwohl das Dasein negativ besetzt ist, ist ein Dasein ohne menschlichen Rechtfertigungsakt nicht denkbar. Jede menschliche Tat muss zugleich ein Moment der Rechtfertigung enthalten, das dieses Grunddefizit des ungerechtfertigten Daseins auszugleichen sucht. „Wir sehen jeden Menschen sein Leben leben (oder seinen Tod sterben). Ohne innere Rechtfertigung wäre diese Leistung nicht möglich, kein Mensch kann ein ungerechtfertigtes Leben leben.“ (N II 99) Das Umgreifende dieser Aussage - jeder Mensch ist gemeint - betont, dass dieser Widerstreit der einzelnen Rechtfertigungstat gegen den Zustand des Ungerechtfertigtseins notwendig dazugehört, damit der Mensch überhaupt möglich ist. „Allerdings muß jeder Mensch sein Leben rechtfertigen können (oder seinen Tod, was dasselbe ist), dieser Aufgabe kann er nicht ausweichen.“ (N II 99)

Das klingt nahezu wie ein Appell zur Existenzialität: Das Negative des Daseins bedarf einer Überwindung durch das Positive menschlichen Mitschaffens. Der Selbstwiderspruch ist auffällig: Wie kann das Negative, nämlich das menschliche Dasein, sich selbst überwinden? Ist nicht jeder Überwindungsakt dazu verurteilt, in der eigenen Negativität steckenzubleiben? War es Kafka nicht verwehrt, am „zum Positiven umkippenden Negativen“ Anteil zu haben?

### 3.2.5.3. Grenze der Rechtfertigung

So notwendig eine Rechtfertigung angesichts des

ungerechtfertigten Daseins ist, so beschränkt ist ihr Geltungsbereich. Der Umschlag von Zeit in Ewigkeit ist die Grenze ihrer Gültigkeit. Angesichts der Ewigkeit erlischt sie: „Was an der Vorstellung des Ewigen bedrückend ist: die uns unbegreifliche Rechtfertigung, welche die Zeit in der Ewigkeit erfahren muß und die daraus folgende Rechtfertigung unserer selbst, so wie wir sind.“ (N II 89) Wie die Endentscheidung nicht nur die Entscheidungsgeschichte eines Lebens bündelt, sondern zugleich nichtet, so ist in diesem Nichtungsakt auch die Rechtfertigungstat verpufft. Der Tod ist absolute Zäsur, durch seinen Nullpunkt hindurch kann menschliche Kreativität nicht vermitteln oder vermittelt werden.

Im „Process“ ist es auffällig, dass Josef K. einerseits einem ständigen Rechtfertigungsdruck unterliegt, der sogar dahingehend ironisiert wird, dass er seine hier völlig unpassende Radfahrerlegitimation vorlegen will. Eingaben sind zu schreiben, die das Leben rechtfertigen, die „das ganze Leben in den kleinsten Handlungen und Ereignissen in die Erinnerung“ (P 170) bringen und so rechtfertigend wirken. Doch so notwendig diese Eingabe ist, so begrenzt ist ihre Bedeutung. „Man kommt eines Tages nachhause und findet auf seinem Tisch all die vielen Eingaben, die man mit allem Fleiß und mit seinen schönsten Hoffnungen in dieser Sache gemacht hat, sie sind zurückgestellt worden, da sie in das neue Proceßstadium nicht übertragen werden dürfen, es sind wertlose Fetzen.“ (P 163) Das neue Prozesstadium, das den Radius erweitert, bedeutet die Ungültigkeit der bisherigen Rechtfertigungsleistung. Sie wird in diesem Stadium nicht anerkannt. So viel Mühe auch K. auf sie verwandt hat, so wirkungslos bleibt sie. Notwendigkeit der Rechtfertigung einerseits, das begründet ist in der durch die Erbsünde gekommenen Negativität des Daseins; Unfähigkeit zu einer Durchführung andererseits, da der Geltungsbereich entsprechender

Unternehmungen den subjektiven Horizont nie übersteigt. Menschlicher Entscheidungsspielraum einerseits, der auf Ewigkeit hin festlegen will; Nichtung der Existenz im Tod samt der ihr zugehörigen und sie bezeichnenden Akte andererseits. Unvertretbarsein in der je eigenen Entscheidung einerseits; eschatologisches Aufgehen in der Masse und vertretbar werden durch sie andererseits. - Das ist der Aufriss einer Tat des Todes, wie sie Kafka konzipiert: Beginnend und abbrechend; erwartungsvoll und enttäuscht; tätig und scheiternd.

Der klaffende Hiat zwischen Ethos und Eschata, zwischen subjektiver Anstrengung und objektiver Geltungslosigkeit, zwischen menschlichem Handeln und Unmöglichkeit eines Gerechtwerdens ist ein Dualismus, wie er etwa in den Todeskonzeptionen von Jünger und Dalferth vertreten wird. Es ist Luther selbst, der für diese Zweierstruktur einsteht. Sie durchzieht in ihrer Radikalität sein ganzes Denken. In bezug auf die Rechtfertigungstat des Menschen und die Aktivität Gottes formuliert er in der Römerbriefvorlesung 1515/16: „Denn Gott will uns nicht durch unsere eigene, sondern durch eine außer uns liegende Gerechtigkeit und Weisheit retten, die nicht von uns kommt und entsteht, sondern von anderswoher in uns hineinkommt, also nicht auf unserer Erde wächst, sondern vom Himmel kommt. Also muß man eine ganz außer uns liegende und fremde Gerechtigkeit lehren.“<sup>159</sup> Luther votiert ausschließlich für eine göttliche Kreativität, die von außen, *forensisch*, im Modus der Fremdheit an den Menschen herantritt. Menschliches Zutun hat keinen Sinn. Eschatologisch gewendet bedeutet dies die Unmöglichkeit, in irgendeiner Form an der Rechtfertigung seiner selbst mitzuwirken. „Der Mensch selbst hingegen kann für sein Zusammensein mit Gott nichts, gar nichts tun. Er kann nur empfangen. Er ist tatsächlich rein passiv (mere passive) an

---

<sup>159</sup> Luther Deutsch, a.a.O., Band 1: Die Anfänge, 108.

seiner Rechtfertigung beteiligt.“<sup>160</sup>

Die Ungeheuerlichkeit des Rechtfertigungsaktes kennt auch Kafka, weshalb beide in der Forschung miteinander verglichen wurden<sup>161</sup>.

„Was an der Vorstellung des Ewigen bedrückend ist: die uns unbegreifliche Rechtfertigung unserer selbst, so wie wir sind.“

(N II 89) In beiden Fällen dominiert das Unzureichende menschlichen Tuns, das mit dem Ewigen konfrontiert wird und hierin „bedrückt“. Begründet liegt dies im Negativstatus der Zeit selber: Vorbelastet durch die Erbsünde ist sie Abkehr vom Sein. Kafkas und Luthers Weltsicht überschneiden sich hier am Höhepunkt des anthropologischen Pessimismus.

Die Grenze der Rechtfertigung ist der Übergang von Zeit in Ewigkeit. Daß Zeit ist, ist unrechtfertigbar, denn in ihr besteht das Seiende in Vielfalt, das der Einfältigkeit des Seins widerspricht: „Wie könnte ich denn die Vielheit meiner Taten rechtfertigen.“ (N II 82) Ist es doch gerade diese Vielheit, die den Blick auf eine Fundamentalentscheidung - bei Kafka Glaube oder Verzweiflung - versperert, in der Existenz auf den Punkt gebracht wird. (Der Mann „auf der Galerie“, der „weint, ohne es zu wissen“, ist sich selbst so diffus wie der seinen Existenzpunkt suchende Josef K. im „Process“.) Diese (bei Kafka uneinsehbare) Grundentscheidung des Glaubens ist für ihn restlose Seinsidentität, die der Verzweiflung absolute Differenz vom Sein. Rechtfertigung angesichts der Ewigkeit kann somit nur Tilgung der (gezeitigten) Einzelentscheidungen in einer nihilierenden Endentscheidung bedeuten. Gewissermaßen entspricht das Luther, der das menschliche Tun radikal verneint, um sich radikal ins

---

<sup>160</sup> Eberhard Jüngel, Rechtfertigung, a.a.O., 155.

<sup>161</sup> Hans-Anton Drewes, Schuld im Lichte christlicher Theologie, in: Das Schuldproblem bei Franz Kafka. Kafka-Symposium 1993, Schriftenreihe der Franz-Kafka-Gesellschaft, hgg. v. Wolfgang Kraus und Norbert Winkler, Wien, Köln, Weimar 1995, 149-176. Dort finden sich weitere Forschungsbelege etwa von H. Göhler und G. Anders, die Kafka ,Luther und Calvin konfrontieren (176).

Ewige hineinbegeben zu können, wenngleich er einen starken Rechtfertigergott als Rückhalt besitzt.

#### 3.2.5.4. Kains Rechtfertigung

##### 3.2.5.4.1. Schutzfunktionen

###### 3.2.5.4.1.1. Schmar

Eberhard Jüngel betont in seinem oben zitierten Rechtfertigungsbuch, dass der Rechtfertigungsvorgang bereits bei Kain anhebt: Durch das Kainsmal wird Kain vor dem Zugriff seiner Umgebung geschützt. „Das Leben Kains hat durch das göttliche Zeichen Zukunft und insofern Sinn zurückgewonnen.“<sup>162</sup> Das Kainsmal hat eine Schutzfunktion im Leben Kains in doppelter Hinsicht: Sowohl die Vorbelastung durch die Schuld des Vaters, als auch das eigene Vergehen führen nicht zum Untergang, sondern eine souveräne Tat Gottes eröffnet dem Sünder eine neue Perspektive. Dabei war Kain, der vor seiner Umgebung und von Gott geschützte, selber mit einem Schutzauftrag seinem Bruder gegenüber in die Pflicht genommen worden. Die Frage, ob er denn der Hüter seines Bruders wäre (Gen 4,9), belegt dies. Im Hebräischen stehen an dieser Stelle die drei Radikale *schmr*. Kafka hat in seiner Erzählung „Ein Brudermord“ sowohl die Thematik, als auch das Hebräische verwendet. Der Protagonist heißt bei ihm *Schmar*, sein Gegenspieler Wese. Klingt bei diesem das Verwesen als Vorgriff auf den Tod an, so bei jenem das versäumte Hüteramt. Schmar ermordet Wese, wie sich auch Kain an Abel verging<sup>163</sup> Als

---

<sup>162</sup> Jüngel, Rechtfertigung, a.a.O., 9.

<sup>163</sup> Kafkas Hebräischkenntnisse können im Einzelnen studiert werden bei: Hartmut Binder, Kafkas Hebräischstudien. Ein biographisch-interpretatorischer Versuch. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft, 11 (1967), 527-556. Im Mai 1917 beginnt Kafka seine Hebräischstudien, Mitte September erscheint der „Brudermord“. Vgl. hierzu: Roger Hermes u.a.: Franz Kafka. Eine



Handelnder haben Kain und Schmar gleichermaßen versagt: Sie verweigern dem Bruder den Schutz.

#### 3.2.5.4.1.2. Schutzmann

Die Geschichte endet nicht am Boden. Die Mörder werden von der Menge nicht niedergemacht, weil von oben die schützende Hand über sie gehalten wird. Im Alten Testament bezeichnet Gott die Stirn des Sünders und gibt ihm damit jenen Schutz, den dieser zuvor dem eigenen Bruder verweigerte. Bei Kafka heißt es: „Schmar (...), den Mund an die Schulter des Schutzmannes gedrückt, der leichtfüßig ihn davonführt.“ (D 295) Ein Schutzmann tritt auf, der Schmar „leichtfüßig davonführt“. Wen schützt er? Im Alltagsleben primär die Allgemeinheit vor dem Verbrecher, aber auch den Verbrecher vor dem Zugriff einer Lynchjustiz durch eine anwesende Menschenmenge, „Volksmenge“ (D 295). Das ist auch der biblische Sinn des Zeichens: „Daß ein Mensch - und sei es ein Mörder - zum Freiwild für andere Menschen wird, das wird durch diese Rechtssetzung unterbunden“<sup>164</sup>. Bei Kafka fände sich demnach an dieser Stelle ein Ansatz von Gerechtfertigtsein, ein unverdientes und unverschuldetes Geborgenwerden: Die fast intime Nähe zum Schutzmann, „den Mund an die Schulter“ „gedrückt“, die Leichtigkeit beim Davonführen!

Das darf nicht überstrapaziert werden, zum Einen, weil Kafkas

---

Chronik, Berlin 1999, 143ff. - Klaus Wagenbach (in: Franz Kafka, Ein Landarzt. Kleine Erzählungen, hg.v. Klaus Wagenbach, Berlin 1999, 76) weist auf eine Erklärung von Max Brod hin, der in *Schmar* den *Smarh* Flauberts erkennen will. Sowohl *thematisch* - der Brudermord Kafkas gilt als *die* literarische Adaptation der Kaingeschichte - als auch *sprachlich* - das Biblische ist dem Kafkatext weit näher - scheint der Hinweis von Brod wenig zu bringen.

<sup>164</sup> Claus Westermann, Genesis, I. Teilband, Biblischer Kommentar Altes Testament, begr. v. Martin Noth, Band I/1, 424.

System gerade davon lebt, positive Aussagen zu treffen, um sie im nächsten Augenblick wieder aufzuheben, d.h. das Gesetzte zu negieren, um dann in der Negation steckenzubleiben. Zum Andern ist der „Schutzmann“ eine zu ambivalente Gestalt im Gesamtwerk Kafkas, als dass er insgesamt als Rechtfertiger fungieren könnte. Man denke nur an die Parabel „Gibs auf!“ (N II 530), in der gerade die erwartete Hilfestellung nicht gegeben wird. Von dieser Seite ist eine Neubewertung von Kafkas Rechtfertigungssicht auch nicht zu erbringen. Die Taten eines Lebens sind nicht zu rechtfertigen. Im Kontext des Gesamtwerkes drängt sich eine Ironisierung der Schutzmannfunktion auf, ansonsten ist die Kainsepisode als ein Ausscheren aus dem Gesamtsystem zu bewerten.

#### 3.2.5.4.2. Heillose Sündenmodelle

Alexandre Ganoczy fasst Sündenfall, Brudermord, die Gottessöhne-Episode wie den Babylonischen Turmbau als „Urmodelle des Sündigens“<sup>165</sup> auf. Es geht demnach nicht um eine historische Bewertung des Ganzen, als könnte man fragen, „wann“ das Ganze geschehen sei. Hier wird vielmehr narrativ ein Thema, das Sündigen, varriert und in verschiedenen Stücken durchspielt. Kafka nimmt den Faden auf und spinnt in weiter, das Biblische überformend und umprägend. Die Nähe zum Original unterliegt dabei einer Schwankungsbreite, die gelegentlich eine literarische Vorlage auch auf den Kopf stellt, wie es etwa in der Bearbeitung des Gleichnisses vom verlorenen Sohnes geschieht. Geht es im neutestamentlichen Text um die Größe der Liebe des Vaters, die den Sünder ohne Bedingung annimmt (man denke hier an den Schutz Gottes für Kain), so lässt Kafka in seiner Bearbeitung den heimkehrenden Mann (N II 572f) auf eine feindselige Umgebung

---

<sup>165</sup> Ganoczy, Schöpfungslehre, a.a.O., 21ff.

stoßen, die gerade nicht gewillt ist, den Fehler des Heimkehrenden mit Liebe gnädig zu bedecken. Insgesamt übernimmt Kafka die Negativaussagen biblischer Originale: wo das Scheitern thematisiert wird, wo der Mensch sich selber an die Wand fährt, ohne jedoch auf verheißenes Heil einzugehen. Der gefallene Adam, der mordende Kain, der verlorene Sohn gehören hierzu. Die Fortsetzung des Ganzen wird ironisiert (der Schutzmann im „Brudermord“) oder auf den Kopf gestellt (das Fehlen des gütigen Vaters bei der „Heimkehr“) Die biblische Spannung - das Sündigen im Verhältnis zum Heil - wird nicht durchgehalten.

### 3.3. Gericht

#### 3.3.1. Standrecht und Endurteil

Dasselbe gilt für Kafkas Gericht. Es wird allein und aus sich selbst konzipiert. Es ist nicht der dunkle Schatten einer hellen Folie, sondern selbstseiender Block. Ist, christlich gesehen, das Gericht „nur“ das Nebenprodukt der Heilzusage Gottes, die dann in Kraft tritt, wenn der Einzelne sich dem Angebot verweigert, so gibt es in Kafkas Gerichtsverständnis keine weiterführende Perspektive. Die Ausnahme bildet „Der Verschollene“, jener *noch* leichtfüßige Roman, der ohnehin aus dem Gesamtbild Kafkas herausfällt. Dort heißt es, für Kafka völlig untypisch: „Wer an seine Zukunft denkt, gehört zu uns! Jeder ist willkommen! (...) wer sich für uns entschieden hat, den beglückwünschen wir gleich hier! (...) Verflucht sei wer uns nicht glaubt!“ (V 387) Zugehörigkeit, Willkommensein und Beglückwünschung sind hier positive Aussicht, nur der Ungläubige fällt dem Fluchen anheim. - Ansonsten steht bei Kafka das Gericht für sich selbst, ist auf nichts verwiesen und verweist auf nichts. Es ist der Feind des Menschen.

Allerdings existieren Überschneidungen, etwa beim Zeitverständnis: Für Kafka ist das Gericht in der Gegenwart bereits in vollem Gange, erfährt einen Abschluss aber erst in der Zukunft. Die johanneische Theologie hat dieses präsentische und futurische Element verinnerlicht und kann helfen, diese Spannung christlicherseits zu erhellen.

„Nur unser Zeitbegriff läßt uns das jüngste Gericht so nennen, eigentlich ist es ein Standrecht.“ (N II 54) Kafkas Gerichtsbegriff verfügt über dasselbe präsentische Moment wie seine „Rechtfertigung“ und „Entscheidung“. In der Zeit und in der Geschichte ist das „Endurteil“ (P 268) verborgen gegenwärtig. Josef K.s „erste Untersuchung“ geschieht auch lange vor seinem Ableben und vor einem erwarteten Endurteil, und in dieser Untersuchung ist ein endzeitliches Gericht in der Zeit vorweggenommen. Der „Untersuchungsrichter“ liest in einem „Schuldbuch“ in Gegenwart einer „Versammlung“ (P 63). - Doch sind dann nicht das Endgericht und mit ihm das Endurteil (und damit zusammenhängend die Endentscheidung) ihres Eigenwertes beraubt, geschieht dann nicht der Abschluss der Zeit schon vor der Zeit: in der Zeit?

„Das Urteil kommt nicht mit einemmal, sondern das Verfahren geht allmählich ins Urteil über.“ (P 289) Das „Allmähliche“ des Übergangs, der prozessuale Charakter des „Processes“, das Nicht-mit-einemal-Kommen des Urteils, sondern sein langer Anbahnungsweg verleihen dem Gegenwärtigen den Bedeutungsgehalt des für die Zukunft Relevanten, Bleibenden, Gültigen. Weder wird das Endurteil hierdurch entwertet, noch lässt es sich entwerten. Es hat sich angebahnt und ist zugleich eigenständiges Urteil. In der gleichnamigen Erzählung „Das Urteil“ kommt die Verurteilung nur für Bendemann und den Leser plötzlich, der Sachverhalt selbst hat sich im Verborgenen schon seit langem abgezeichnet. Es existieren zwar Zweifel darüber, wann genau der Prozess (und mit ihm das

Urteil) beginnt, jedoch dass er bereits ins Leben eingreift, ist unzweifelhaft. „Dieser Richter z.B. nimmt den Anfang des Verfahrens zu einem anderen Zeitpunkt an als ich.“ (P 268) Dennoch gilt: Der Zeitpunkt ist Zeitpunkt.

Johanneisch liest sich das ähnlich. „Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet.“ (Joh 3,18) Schnackenburg hierzu: „Die vergegenwärtigte Eschatologie (...) wird nirgends so greifbar. Das Gericht findet bereits hier und jetzt statt und entscheidet sich am Glauben oder Unglauben gegenüber dem einzigerzeugten Gottessohn.“<sup>166</sup> Es fallen auf: der präsentische Zug („hier und jetzt“), das Kriterium („Glauben oder Unglauben“) und der Bezugspunkt des (Un-)Glaubens („einzigartiger Gottessohn“). Die ersten beiden Punkte treffen auch auf Kafka zu: Geschichtliches Gericht und persönliche Stellungnahme (Glaube oder Verzweiflung) liegen parallel zur christlichen Vorstellung. Das Bedrohliche des Gerichtes erwächst ja für Josef K. aus seiner „Angst“ und seinem „Mangel des notwendigen Vertrauens“ (P 268). Zukunft wird hier offengelassen und zugleich gestaltet. Offengelassen, „denn das Gegenwartsgericht raubt dem Menschen nicht seine weitere Entscheidungsfähigkeit.“<sup>167</sup> Gestaltet, denn das Verhalten in der Gegenwart weist über sich hinaus in das Verhalten der Endentscheidung. Nach Abschluss des Verfahrens erfolgt das Endurteil. Es kann „zu beliebiger Zeit“ (P 268) geschehen, markiert jedoch als „Zeit“-Punkt das Ende der Zeit. Die Spannung von Gegenwärtigkeit und Zukunft ist bei Kafka und Johannes gleichermaßen durchgehalten: Die in der Gegenwart gefällte „Entscheidung“ (Glaube oder Verzweiflung) „wird formell (...) im Endgericht (...) bestätigt.“<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Rudolf Schnackenburg, Das Johannesevangelium, I. Teil, Freiburg i.Br. 1965, 426.

<sup>167</sup> Ebd., 427.

<sup>168</sup> Ebd.

### 3.3.2. Gericht und Nicht-Gericht

Aufschlußreich für Kafkas Gerichts-begriff ist die Negativqualifizierung. Kafka spricht - zumindest im „Process“ - von keinem ambivalenten Gerichtsausgang. Gericht, das ist das Abgeurteiltsein, Zugrundegerichtet-Sein. Einen Freispruch gibt es nicht. Wird jemand freigesprochen, so wird der Freispruch vernichtet: „Bei einer wirklichen Freisprechung sollen die Proceßakten vollständig abgelegt werden, sie verschwinden gänzlich aus dem Verfahren, nicht nur die Anklage, auch der Proceß und sogar der Freispruch sind vernichtet, alles ist vernichtet.“ (P 214) Und dies obwohl gilt: „Es geht kein Akt verloren, es gibt bei Gericht kein Vergessen.“ (P 214) Gericht ist negativ, es hält kein positives Urteil aus, ein positives Urteil, der Freispruch, steht zutiefst dem Wesen des Gerichtes, das aburteilen will, entgegen. Daher wird der Freispruch vernichtet, er hat im Grunde bei Gericht nichts zu suchen.

In der johanneischen Eschatologie liest sich das ähnlich. „Wer glaubt, wird nicht gerichtet“ (Joh 3,17), er untersteht gar nicht dem Verfahren. Dementsprechend weist 3,18 nicht nur auf den johanneisch-präsentischen Zug der Eschatologie, sondern auf einen negativen Gerichtsausgang: „Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet“, d.h. sein Unheil wurde offenbar. „Gericht“ wird dabei nur negativ als Straf-, Verdammungs-, Todesgericht verstanden. Dieser engere Sprachgebrauch ist neben der Vorstellung vom Gericht über die Guten und die Bösen (...) schon im Urchristentum vor Johannes und als Zorn(gericht) Gottes auch im Judentum anzutreffen.“<sup>169</sup>

In beiden Fällen, bei Kafka und Johannes, ändert der negative Gerichts-begriff nichts an der polaren Grundsituation: Das Leben

---

<sup>169</sup> Schnackenburg, a.a.O., 426.

des Menschen kann sich zu endgültigem Heil oder Unheil wenden, diese sind allerdings nur begrifflich verschieden bestimmt: Das Negative ist das Gericht, der positive Ausgang wird nicht mit dem Gerichtsbegriff belegt. Die Kafka-Johannes-Parallele wird auch von dieser Seite her verstärkt.

### 3.3.3. Nähe und Ferne

Räumlich gesehen drückt sich der Doppelcharakter von Gegenwartigkeit und Zukunft in der Dialektik von Nähe und Ferne aus. Das Gericht ist nah und fern zugleich: „Über alle Einzelheiten hinweg erinnere ich mich am meisten an ein Gericht, ein Dröhnen, das unaufhörlich aus der Ferne zu hören war, man konnte nicht sagen aus welcher Richtung es kam, es erfüllte so sehr alle Räume, daß man annehmen konnte, es komme von überall oder, was noch richtiger schien, gerade der Ort, wo man zufällig stand, sei der eigentliche Ort dieses Dröhnens, aber gewiß war das eine Täuschung, denn es kam aus der Ferne.“ (N II 378) Der eigene zufällige Standort, der beliebig gewählt sein kann („gerade der Ort, wo man zufällig stand“) ist dem Gericht ebenso nah wie die Ferne, ja das Aus-der-Ferne ist geheimnisvoll nah. Zur Lokalisierung des Gerichtes heißt es im Prozess völlig parallel: Das Gericht, „das Untersuchungszimmer mußte an der Treppe liegen, die K. zufällig wählte.“ (P 55) Das Unfassbare, Nichtlokalisierbare ist omnipräsent wirksam, es ergreift den Menschen je an seinem Standort und verweist über sich hinaus in die Ferne, verunsichert den Ergriffenen sogar darüber, ob es gegenwärtig oder fern ist. In zeitlicher Hinsicht wäre das Präsentische und Futurische gemeint. „Es gehört ja alles zum Gericht“ (P 202) (im Schloss heißt es: „Dieses Dorf ist im Besitz des Schlosses“, S 8) und zugleich gilt, daß es als „oberste(s),

für Sie, für mich und für uns ganz unerreichbare(s) Gericht" (P 213) existiert, parallel zur Unerreichbarkeit des Schlosses. Aufgrund der ähnlich gelagerten Phänomenbeschreibung sowie der ebenso akustischen Sinnbidlichung („ein Dröhnen, ein Gericht“) soll noch die Erfahrung der numinosen Musikalität aus den „Forschungen eines Hundes“ herangezogen werden. Es „nahm die Musik überhand (...) man durfte sich mit nichts anderem beschäftigen, als mit der von allen Seiten, von der Höhe, von der Tiefe, von überall herkommenden, den Zuhörer in die Mitte nehmenden, überschüttenden, erdrückende, über seine Vernichtung noch, in solcher Nähe, daß es schon Ferne war“ (N II 429) Die absolute Nähe, augustinisch: das *interior intimo meo*, öffnet den Abgrund des Menschen, der sich selbst und das ihn Berührende als Ferne erlebt - ein mystischer Vorgang! Die Begegnung mit dem Numinosen „erdrückt“, scheint in die „Vernichtung“ zu münden. Zumindest wird mit dieser Erfahrung, wie auch bei der Gerichtserfahrung, der Erstzustand im triadischen Geschichtsbild verlassen. Im „Process“ war es die Benennung des Bösen im Kontext der biblischen Erkenntnis von gut und böse („ohne daß er etwas Böses getan hätte“), das diese Zäsur markierte. Hier ist es der Verlust der paradiesischen Kindheit: „es hat mich um einen großen Teil meiner Kindheit gebracht“ (N II 436).

### 3.3.4. Selbstgericht und Überkommnis

#### 3.3.4.1. Erwartung und Vollstreckung

Die eigentümliche Zweiheit , die in bezug auf Raum und Zeit gilt, findet sich auch in der Frage, wer der Hauptakteur bei Urteilsfindung und -vollstreckung ist. Ist das menschliche Handeln dominant, oder herrscht ein Überkommnis, das über den Einzelnen hereinbricht?



Bei Kafka besteht Ambivalenz in bezug auf dieses Problem. Die Urteilsvollstreckung z.B. in der Erzählung „Das Urteil“ erfolgt sowohl durch den Menschen selbst, der sich das Leben nimmt, als auch durch ein ihn Übersteigendes: „Georg fühlte sich aus dem Zimmer gejagt“ (D 60), nicht er selbst jagt aus dem Zimmer, sondern der Vorgang ist passivisch formuliert. Und „zum Wasser trieb es ihn“ (D 61), ein Es ist Handlungsmotor. Auch springt er nicht selbst in den Tod, sondern „ließ sich hinabfallen“ (ebd.). An ihm geschieht etwas, wenngleich das äußerliche Geschehen allein auf seine Urheberschaft hinzuweisen scheint: Er rennt aus dem Zimmer und springt von der Brücke. Der Ausruf der Bedienerin, die diesen Vorgang beobachtet, lautet: „Jesus!“ (D 60). Zwar erklärbar als Zeichen des Erschrockenseins haftet ihm ein eigentümlicher Doppelsinn an: Das Überkommnis, das Georg Bendemann erfasst hat und mit dem er zusammen agiert, wird als „Jesus“ betitelt. Das Urteil durch den Vater scheint geradezu durch die Figur Jesu, der im christlichen Kontext zugleich als eschatologischer Richter fungiert, bestätigt zu sein. Selbstvollzug des Urteils und Bestätigung durch die Person Jesu rücken eng zueinander.

Der Urteilsvollzug im „Process“ ist ebenso gedoppelt. Zwar sind hier die Schergen die Handelnden, jedoch fällt auch Josef K. ein Handlungspart zu. Er „erwartet“ (P 305) seine Vollstrecker, wird somit nicht passiv überrascht. So kommt es, dass K. bald „widerstand“ (P 305), bald die „Wegrichtung bestimmte“ (P 308), und man hat es „mir überlassen, mir selbst das Notwendige zu sagen.“ (P 309) Bei der Exekution „wußte er jetzt genau, daß es seine Pflicht gewesen wäre, das Messer, als es von Hand über ihm schwebte, selbst zu fassen und sich einzubohren. Aber er tat es nicht“ (P 311). Einem ausdrücklichen Einbezogensein verweigert sich K., wenngleich seine Aktion gefragt ist. Bereits in der Verweigerung zeigt sich Möglichkeit und Notwendigkeit seines

Tuns. Zugleich wird die Verantwortung dafür abgewälzt: Die „Verantwortung für diesen letzten Fehler trug der, der ihm den Rest der dazu nötigen Kraft versagt hatte.“ (P 312) Ausdrücklich wird eine dritte Kraft oder Person benannt, die sich hätte in den Vorgang einschalten sollen, so dass K. Kraft genug hätte, um die Exekution (wie im „Urteil“) selber vorzunehmen. Im „Urteil“ wurde „Jesus“ benannt, im Process wird nach der Identität einer fernen Gestalt gefragt: „Wer war es? Ein Freund? Ein guter Mensch? Einer der teilnahm? Einer der helfen wollte?“ (P 312) Wissend um das eigene Versagen wird auch hier der Verurteilte noch vor seinem Tod mit einer Gestalt einer Gestalt der Wende, wie sie oben benannt wurde - konfrontiert.

Die Doppelbewegung von eigenem Mitwirken und Überkommensein kann bei innerer Bereitschaft sogar ins *Glück* des Verurteiltwerdens münden, da im Urteil die vollkommene Übereinkunft von eigenem Tun (Reue) und Herankommendem zu Tage tritt: „Das Glück bestand darin, daß die Strafe kam und ich sie so frei, überzeugt und glücklich willkommen hieß“ (T 868).

Die christliche Eschatologie hat diesen Doppelstrang als Selbst- und Gottesgericht bezeichnet. Der auf den Menschen zukommende Bewegung Gottes, die den Menschen in Gottes Gegenwart hineinstellt, veranlasst eine menschliche Stellungnahme zum eigenen getanen Leben, eine Endentscheidung. In ihr richtet sich der Mensch selbst. Maß nehmend an der Gegenwart Gottes, Kraft schöpfend und getragen von ihr, von ihr ermächtigt, die eigene Schuldhaftigkeit in Gnade ertragen zu können. Das Selbstgericht ist dabei kein reines Aus-sich-selbst, wengleich selbstursprünglich. Es ist auch kein reines Über-mich, da im Zusammenhang mit der menschlichen Lebensgeschichte. V. Balthasar hat die zwei Momente mit „Selbstgericht“ und „Urteilsspruch“<sup>170</sup> unterschieden und einander zugeordnet, um die

---

<sup>170</sup> V. Balthasar, Endspiel, a.a.O., 264-273.

Verschiedenartigkeit beider Bewegungen herauszustellen. Basis des Urteilsspruches ist die „Grundwahl“<sup>171</sup>, die im Gericht zum Tragen kommt als eine Vorlage des Selbst (bei Kafka bestand sie in Glaube oder Verzweiflung). Es ist die Grundwahl des Glaubens und der Wahrhaftigkeit, die, im oben zitierten Traum-Fragment, die Strafe „so frei, überzeugt und glücklich willkommen“ heißt. Auch im „Urteil“ klingt die Rechtfertigung „Liebe Eltern, ich habe euch doch immer geliebt“ (DL63) im Angesicht des Todes wie eine Beteuerung zugunsten einer Fundamentaloption, die erst im Tod eigentlich zu Tragen kommen soll.

#### 3.3.4.2. Gerechtigkeit und Richter

Ein Überkommnis ist das Aufscheinen eines Mehr-als-Menschlichen im Menschen: Der Mensch kann seine Ankunft zwar erwarten, nicht aber erzwingen. Es ist jene uneinsehbare Gerechtigkeit, die Josef K. richtet, die über ihn kommt. Wie wird sie näherhin charakterisiert?

Die „Gerechtigkeit“ und die „Siegessäule“ sind in einer Person vereint, die Figur befindet sich „im Lauf“: „Das ist keine gute Verbindung (...), die Gerechtigkeit muß ruhen, sonst schwankt die Wage und es ist kein gerechtes Urteil möglich.“ (P 195f) Die Gerechtigkeitsfrage knüpft unmittelbar an das an, was bereits im Kapitel über das Urteil hervortrat: Es gibt für Kafka keinen wirklichen Fixpunkt, nach dem geurteilt werden kann bzw. nach dem der Einzelne beurteilt wird. Die Göttin der Gerechtigkeit hat keinen ruhigen Standort, sie kann gar nicht wirklich gerecht urteilen. Gibt es ein Überkommnis, so ist dieses nicht von einer transzendenten Festigkeit getragen, sondern in diesem Bereich herrscht Unklarheit. Eine solche Göttin sieht aus wie „die Göttin

---

<sup>171</sup> Ebd., 268.

der Jagd" (P 197), und der Process ähnelt auch mehr einer Hetzjagd, denn einer Suche nach Gerechtigkeit. Im Kapitel „Im Dom“ bekennt ja K.: „Sie hetzen mich.“ (P 278) Justitia wird zur Diana, „Transzendenz“ zum „Terror“ (Wiebrecht Ries).

Auch der Roman „Der Verschollene“ wird gleich eingangs unter das Patronat der Justitia gestellt. Kafka verändert die Freiheitsstatue im New Yorker Hafen, indem er aus der Fackel das Schwert der Justitia macht: „Ihr Arm mit dem Schwert ragte wie neuerdings empor“ (V 7). Dennoch folgt für Karl Roßmann eine Reihe von Ungerechtigkeiten, denen er sich ausgesetzt sieht. Auch hier keine Gerechtigkeit.

Die Unruhe der Justitia hat auch die Richter ergriffen: „Ein Mann im Richtertalar“ „saß auf einem hohen Tronsessel (...) Das Ungewöhnliche war, daß dieser Richter nicht in Ruhe und Würde dort saß, sondern (...) als wolle er im nächsten Augenblick mit einer heftigen und vielleicht empörten Wendung aufspringen“ (P 141). Kriterium des Richtens und Gerichtsinstanz sind gleichermaßen unbrauchbar, da zu bewegt.

Offenbar zollt Kafka seinen Richtergestalten keine eschatologische Kompetenz. Er erwartet von ihnen nicht das Heil, mit dem er etwa den Messiasbegriff oder die Herr-Titulatur verknüpft. Der Herr vermag den Einzelnen im Tod aus der Sinnlosigkeit des Daseins herauszuheben (N II 43). Der Kommandant als messianische Führerfigur wird die Seinen sammeln (D 247). Ein Richteramt wird ihm nicht zugebilligt, das Richtertum ist prinzipiell negativ belegt.

(Unfähige) Richter und (Un-)Gerechtigkeit bilden dennoch eine Einheit, wenn auch im Negativen: Beide sind gleichermaßen unbrauchbar, taugen nur für eine abbrechende Eschatologie. Eine solche Identität im Positiven verkörpert die christliche Richtergestalt, Jesus Christus. Er ist in personaler Union Kriterium und Kritiker, Gerechtigkeit und Richter, Wahrheit und

ihr Aufdecker: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ (Joh 14,6) Diese „von Jesus verkündigte Wahrheit“ hat eine „kritische Funktion: Sie deckt auf, was im Menschen ist“<sup>172</sup>. Auch wenn „der Begriff der Wahrheit“ „ein anderer“ und nicht „eine sich erschließende göttliche Wirklichkeit“ ist, sondern „die vom geschichtlichen Jesus geoffenbarte Heilswahrheit“<sup>173</sup>, so ist dennoch in Christus ein ontologisches Plus - sein In-Sein in der Wahrheit Gottes, von der er sagen kann, dass er sie selber verkörpert. Hier gilt, was eingangs angeführt wurde: Er ist primär *Aufrichter* und hebt sich dadurch *wesenhaft* von Kafkas Personal ab.<sup>174</sup>

Die Einheit von Gerechtigkeit und Richter in Jesus ist biblisch über die Identifikation Jesu mit dem kommenden Menschensohn als dem Weltenrichter<sup>175</sup> und durch das paulinische Gerechtigkeitsverständnis von 1 Kor 1,30 nachzuzeichnen, in dem „Gottes Gerechtigkeit für uns (...) in Christus Wirklichkeit geworden ist.“<sup>176</sup> Beides, eschatologisches Richteramt und Offenbarung der

---

<sup>172</sup> Schnackenburg, a.a.O., II. Teil 1971, 280.

<sup>173</sup> Ders., a.a.O., III. Teil 1975, 74.

<sup>174</sup> Vgl. Kehl, a.a.O., 284: „Jesus ist selbst die Wahrheit Gottes, d.h. die restlose Offenbarkeit und unbedingte Verlässlichkeit Gottes für uns (...) Dass die radikale Einsicht in die Wahrheit oder Unwahrheit seines Lebens den Menschen nicht in die tiefste Verzweiflung stürzen muss, verdankt er nur der enthüllenden Wahrheit Jesu Christi, die identisch ist mit der Barmherzigkeit Gottes.“

<sup>175</sup> Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband, Zürich u.a. 1997, 530.

<sup>176</sup> Wolfgang Schrage, Der erste Brief an die Korinther, Evangelisch-Katholischer Kommentar, a.a.O., 1. Teilband 1991, 216. Die Stelle bei Paulus lautet in der Übersetzung Schrages: „Von ihm her aber seid ihr in Christus Jesus, der uns zur Weisheit von Gott geworden ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung.“ (Ebd.) Schrage: „Auch wenn es vor allen auf die Weisheit ankommt, würde man das Gewicht der paulinischen Konzeption z.B. von Gerechtigkeit völlig verkennen, würde man sie der Weisheit unter- oder nachordnen“ (ebd., 215). Ihr Sinn ist die Illustration der „soteriologischen Qualität des Christusgeschehens“ (ebd.).

Zuneigung Gottes als Gerechtigkeit für die Menschen verschmelzen in der Person Jesu zu jener Einheit, die es für Kafka nicht gibt.

### 3.3.5. Ekstasen

#### 3.3.5.1. Hören und Sehen

Immer wieder tauchen neben der negativen *Grundbefindlichkeit* des Kafkaschen Personals (Schuld, Ungerechtfertigtsein) auch positive, quasi-religiöse *Einzelenerlebnisse* auf, die zwar singulären Charakter haben, aber in ihrer wiederkehrenden Singularität auf ihre Weise Konstanten seines Werkes bilden: Gericht ist nicht nur blockhaft da und ex negativo dem Schuldkomplex vorausgehend, sondern beschert punktuelle Erfahrungsmomente. Sie werden hier wegen ihrer Erlebnisdichte „Ekstasen“ genannt, ohne dass im Einzelnen auf eine präzise religionsgeschichtliche Definition eingegangen wird. Vielmehr soll der im ersten großen Teil dieser Arbeit skizzierte (philosophische) Ek-sistenz-Begriff ausgeweitet werden auf den (religiösen) der Ek-stasis, der intensiver und mystischer aufgeladen ist. Die von Kafka beschriebenen quasi-religiösen Ekstasen umfassen die Sinne (Hören und Sehen) wie den menschlichen Körper als Ganzen, dem „Entrückung“ zu Teil wird.

#### 3.3.5.1.1. Licht

„(...) nur die glatte hohe Mauer wollten sie bezwingen. An einem Vormittag - der stille leere Platz war von Licht überflutet, wann hatte K. ihn je, früher oder später, so gesehen? - gelang es ihm überraschend leicht“ (S 49). Das Entscheidende hier ist das Neue des Sehens: „Wann hatte K. ihn je, früher oder später, so

gesehn?" Es ist der neue Blickwinkel, der ein Übersteigen des Todes - durch die Kreuze dargestellt - ermöglicht. Grund ist die Lichtung des Daseins, Licht ist der Rahmen für das neue Sehen. In dieselbe Richtung geht die Lichtgestalt am Ende des „Processes“: „Wie ein Licht aufzuckt, so fuhren die Fensterflügel eines Fensters dort auseinander, ein Mensch schwach und dünn in der Ferne und Höhe (...)“ (P 312), so lautet die Einleitung in die Schau einer Endgestalt, Endgestalt im Sinne von K.s folgendem Ende. Josef K. wird wenig später getötet, K.s Geschichte endet nach Brods Angaben auf dem Sterbebett, der Tod blieb also keinem erspart. Dennoch vermittelt das Licht beiden eine Ekstasis, die, wenn auch nur für einen Moment, den Tod hinter sich zu lassen scheint. Einen Moment über das Dasein hinaus, einen Moment lang unsterblich!

Auch Karl Roßmanns Einfahrt in den Hafen von New York hat etwas von einer Vision: Er erblickt die „schon längst beobachtete Statue der Freiheitsgöttin wie in einem plötzlich stärker gewordenen Sonnenlicht.“ (V 7) Es ist die Justitia, die Kafka dort auftreten läßt, es ist der letzte Rest von Gerechtigkeit in allegorischer Form, die Roßmann zu sehen bekommt, danach erfolgt für ihn die Reihe von Ungerechtigkeiten. Ist es das Licht, das die Freiheitsstatue samt Fackel mit einer schwertragenden Justitia überblendet?

Denken wir triadisch, so ist das Licht der Friedhofsvision und der Endgestalt jenes „Licht des Endes“, das Kafka an einer anderen Stelle in Parabelform gegossen hat (N II 33), für das „Licht des Anfangs“ und die lichte Justitia gilt Analoges.

Das neue Sehen geht auch verbunden mit einem neuen Hören einher: Wer neu sieht, hört auch neu.

### 3.3.5.1.2. Musik<sup>177</sup>

#### 3.3.5.1.2.1. Synästhesie

In den „Forschungen eines Hundes“ sind Visio und Auditio eng verbunden. Statt der „Finsternis“ ist „überheller Tag“ (N II 427) und: „aus dem leeren Raum zauberten sie die Musik empor. Alles war Musik.“ (N II 428) „Es dauerte übrigens nicht lange und sie verschwanden mit allem Lärm und allem Licht in der Finsternis, aus der sie gekommen waren.“ (N II 433) Licht und (als Lärm gescholtene) Musik verschwinden mit dem Ende der Ekstasis ins Ungewisse, wie auch ihr anfängliches Auftreten gemeinsam war.

Die Verbundenheit beider nimmt sogar synästhetische Züge an, wenn es im „Landarzt“ heißt: „Augen und Ohren (sind) von einem zu allen Seiten gleichmäßig dringenden Sausen erfüllt.“ (D 255) Synästhesie heißt ja, dass die Sinne füreinander eintreten: Das akustische Signal wird optisch wahrgenommen, es gibt keine Trennung der unterschiedlichen Sinneswahrnehmungen mehr. Auch „In der Strafkolonie“ werden beide Bereiche zusammen genannt: „Um die Augen beginnt es (...) Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horcht er.“ (D 219) Die „Augen“ „entziffern“, dazu wird der Mund „gespitzt“, um das Horchen zu unterstützen: Akustisch wird das zu sehende wahrgenommen.

#### 3.3.5.1.2.2. fascinosum et tremendum

Das sich Mitteilende zieht an. Der Gesang Josefines fasziniert, reißt mit: „Es gibt niemanden, den ihr Gesang nicht fortreißt.“ (N II 651) Dem in der Musik Waltenden kann sich niemand

---

<sup>177</sup> Vgl. hierzu: Barbara Beutner, Musik und Einsamkeit bei Grillparzer, Kafka und del Castello, Köln 1975, bes. 36-56.



entziehen, sein numinoser Charakter fesselt und ergreift. In der „Verwandlung“ heißt es: „War er ein Tier, da ihn Musik so ergriff?“ (D 185) – Doch die Macht des Gesanges lässt auch erzittern und verbreitet Schrecken: „Neues Leben durchfuhr mich dabei, Leben wie es der Schrecken gibt“ (N II 478). Grund ist der „Lärm, der Macht über mich bekam.“ (N II 432) Macht und Schrecken sind die andere Seite des Verhältnisses des Einzelnen zu dem, das ihn überkommt und „in die Knie“ (N II 433) zwingt. Er wird „von der Melodie gejagt“ (N II 479). Und: „Aus der Hörmuschel kam ein Summen(...) wie wenn sich aus diesem Summen in einer geradezu unmöglichen Weise eine einzige hohe aber starke Stimme bilde, die an das Ohr schlug so wie wenn sie fordere tiefer einzudringen als nur in das armselige Gehör.“ (S 36) Es geht nicht mehr um einen bloßen Hörvorgang, sondern um ein tieferes Eindringen, ein mystisches Vernehmen, ein Geschlagensein von der Audition. Das wirkt sich aus bis in die Körperlichkeit hinein: „Körperlich erholte ich mich übrigens in wenigen Stunden, geistig trage ich noch heute die Folgen.“ (N II 480) Das Eindringen in das „armselige Gehör“ bedarf einer körperlichen und geistigen Erholung, was die Intensität des Erlebens unterstreicht. *Wie tief muß man Musik empfinden können, wie sensibel für Kunst überhaupt sein, um diese Macht in ihrer Anziehung und Gewalt zu erfahren. Das Musikempfinden hat etwas von religiöser Ekstasis. Im Grunde handelt es sich ja um ein Mehr-als-Musik, das sich in der Musik kund tut. Der Zuhörer greift über das Dasein hinaus, wird bis in die Körperlichkeit hinein dem Diesseits entzogen (vgl. „Entrückung“).*

#### 3.3.5.1.3. Augenblick

Der Vorgang des Erlebens selber ist Kairos, Augenblick in und jenseits der Zeit. „Es dauerte übrigens nicht lange“ (N II 433),

„nur einen Augenblick“ (D 255). Roßmann erblickt ein „plötzlich stärker gewordenen Sonnenlicht“ (V 7). Schlagartig kommt das Neue, dem Auserwählten vergehen Hören und Sehen im Nu, plötzlich erfolgt die Änderung.

Das neue Sehen hat Kafka auch mit dem Augenblick des Todes verbunden. „Schließlich wird sein Augenlicht schwach und er weiß nicht ob es um ihn wirklich dunkler wird oder ob ihn nur seine Augen täuschen. Wohl erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht. Nun lebt er nicht mehr lange.“ (P 294)

Dem Mann vom Lande vergeht Hören und Sehen, das „Augenlicht wird schwach“, er verfügt nur noch über ein „vergehendes Verhör“ (P 294). Dieses Vergehen ermöglicht es, einen „Glanz“, der „unverlöschlich“ ist, zu erkennen. Der Augenblick ist der Augenblick des Todes: „Nun lebt er nicht mehr lange.“ Josef K.s „Entscheidung“ geschieht mit „brechenden Augen“ (P 312), der Moment seines Todes bringt dieselbe Veränderung mit sich wie diejenige etwa des Hungerkünstlers: Die „gebrochenen Augen“ (D 349) lassen das alte Sehen zurück. Aufstrahlt der unverlöschliche Glanz. Wenn sich die Wahrnehmung im Tode so verändert, so ist jede lebensinwärtige Veränderung zugleich Todeserfahrung. Im „Schloss“ wird der Verweis direkt erbracht, indem bei der Friedhofsszene die „Kreuze“ und mit ihnen der Tod überragt wird, Unsterblichkeit für einen Moment. Im Moment des Todes selbst wird es die Endentscheidung sein, in der das Leben sich bündeln wird, um zu auszubrennen.

#### 3.3.5.1.4. Form und Inhalt

Es fällt Informationsfreiheit (oder -losigkeit?) der Ekstase, d.h. der Auditio und die Gestaltlosigkeit der Visio auf, wie im

ersten großen Teil dieser Arbeit das inhaltslose Angerufensein zum blanken Existieren auffiel. Was sich mitteilt, ist weder in Worte fassbar, noch in Bildern darstellbar. Es geht demnach bei Kafka an dieser Stelle nicht um das Übermitteln von Infos mit Verweisfunktion auf diese oder jene Wirklichkeit, sondern um sie *Selbstheit* des sich Mitteilenden, um die Intensität der Ekstase, die sich selbst genügt als Inhalt und Aussage, auch ohne Inhalt und Aussage. Apokalyptische, eschatologische Inhalte liefert Kafka zwar ständig, dies jedoch nicht hauptsächlich im ekstatischen Zusammenhang. Das Ende des „Verschollenen“ ist durch und durch apokalyptisch, der ganze Process-Roman mit entsprechenden Requisiten ausgestattet: Richter, Throne, Gerichtsverhandlung. Sind im neuen Testament diese Inhalte visionär rückgekoppelt, etwa in Offb. 20, so existiert eine solche Verbindung bei Kafka nicht oder nicht im strengen Sinne: Er zitiert mehr oder wenig spielerisch und lose, lässt Beamte „auf einem Tronsessel“ (P 142) posieren, um anschließend zu erklären: „Das alles ist Erfindung“ (P 142), denn „es ist kein hoher Richter und ist niemals auf einem solchen Tronsessel gesessen.“ (P 196) Apokalyptisches, eschatologisches Zitieren also, sogar innerhalb des Romans (im Wortsinne) als Bild, als gemalt ausgewiesen.

Im Neuen Testament wird inhaltlich stärker aufgefüllt und der Leser mit mehr Informationen versorgt. Hat etwa die Audition bei der Taufe Jesu einen konkreten Gehalt (Mk 1,11: „Dies ist mein geliebter Sohn. An ihm habe ich Gefallen gefunden.“) mit allen möglichen literarischen Anspielungen und hermeneutischen Funktionen<sup>178</sup>, so ist das mystische Musikerleben hingegen bei

---

<sup>178</sup> Das literarisch Aufgeladene dieses Textes kann studiert werden bei: Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus, 1. Teilband, 3. Auflage 1989, 51ff. Da die Geschehnisse „Jesus allein als Vision und Audition zuteil werden“ (ebd., 52) – nur Autor und Leser sind mit eingeweiht – ist die inhaltliche Auffüllung der visionären Audition vermutlich literarische Bildung.

Kafka sich selbst genug, birgt genug „Transzendenz“ in sich. Die neutestamentliche Inhaltsstärke wird jedoch nicht zwanghaft durchgehalten, so spricht Paulus den Korinthern gegenüber von den „unsagbaren Worten“ (2Kor 12,4), sei es (religionsgeschichtlich gesehen) aus Verschwiegenheit des esoterisch Eingeweihten<sup>179</sup> oder (systematisch gesehen) aus Inhaltsfreiheit der Begebenheit mit dem Focus auf der Intensität des Erlebens der Gottesnähe.

Das religiöse Erleben trifft über die bloße Wahrnehmung hinaus den Menschen in seiner Körperlichkeit, beschert ihm neben dem Sehen und Hören ein äußerliches Verändertsein – hinsichtlich seines Standortes und in bezug auf die körperliche Integrität.

### 3.3.5.2 Innen und Außen

#### 3.3.5.2.1. Entrückung

Der „Landarzt“ hat die Körperlichkeit des Entrückungsvorganges von allen Kafkagestalten am meisten erfahren. „...der Wagen wird fortgesissen, wie Holz in der Strömung (...) dann sind mit Augen und Ohren von einem zu allen Sinnen gleichmäßig dringenden Sausen erfüllt. Aber auch das nur einen Augenblick, denn (...) schon bin ich dort.“ (D 255) Ein Augenblicksvorgang, akustisch und optisch („Augen und Ohren“) bestimmt, versetzt den Landarzt an den gewünschten Zielort.<sup>180</sup> Im „Traum“ ist diese „sanfte Strömung“ (D 298) des körperlichen Hinausgehobenseins aus der Welt der Weg ins Grab.

Die paulinischen Briefe sprechen auch von einer Entrückung ins Paradies (2 Kor 12, 1ff), einem visionär-eschatologischen

---

<sup>179</sup> Vgl. Hans-Josef Klauck, der 2. Korintherbrief, Würzburg 1986, 92.

<sup>180</sup> Zur Aufwärtsbewegung vgl. 1 Hen 14-16 (Bernd Heininger, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie, Freiburg u.a. 1996, 114f.)

Vorgriff mit ganzheitlicher Tragweite, wenngleich in der Forschung ein „Zögern“<sup>181</sup> gegenüber einer körperlichen Entrückung auszumachen ist: Die Körperlichkeit des Geschehens wird nicht sicher bezeugt, jedoch auch nicht ausgeschlossen: „ob es mit Leib geschah oder ohne, weiß ich nicht.“<sup>182</sup> „Paulus gibt ein persönliches Ereignis wieder. Er tut es formal und sprachlich mit Hilfe von Ausdrucksmitteln, die seine Zeit dafür bereithält.“<sup>183</sup> Der eschatologische Charakter liegt in der „unmittelbaren Gottesnähe“, die dieser Entrückungsvorgang mit sich bringt, eine Nähe, die es bei Kafka nicht gibt, bei Kafka bleibt es bei der Selbstheit des Vorgangs, die sich selbst ohne spezifisch religiöse Inhalte „genügt“. Das Ende solch einer Schau ist massiv, nahezu katastrophal: Im „Schloss“ wird von der Friedhofsmauer gestürzt und der Protagonist trägt ein körperliches Leiden davon – eine Verletzung am Knie (S 50) –, die das „Gefühl des Sieges“ ein wenig schmälert. Auch in der „Beschreibung eines Kampfes“ endet die an eine kosmische Einheitsschau erinnernde Vision mit „einem Schmerz im Knie“ (N I 71). Dennoch trägt die Unbedingtheitserfahrung auch weiterhin und ist dadurch nicht zerstört: Das „Gefühl dieses Sieges schien ihm damals für ein langes Leben einen Halt zu geben“ (S 50). – Auch Paulus trägt ein „allerdings nicht näher bestimmbares körperliches Leiden“ als Folge seiner „Initialvision“<sup>184</sup> davon, so dass von einer körperlichen Relevanz visionären Vollzuges sowohl im neutestamentlichen Kontext wie auch im Schrifttum Kafkas auszugehen ist.

---

<sup>181</sup> Vgl. Hans-Josef Klauck, Die Himmelfahrt des Paulus (2Kor 12,2-4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2), in: Ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 391-429: „Ihre Körper verschwinden nicht.“

<sup>182</sup> Klauck, 2.Korintherbrief, a.a.O., 92.

<sup>183</sup> Ebd.

<sup>184</sup> Heininger, a.a.O., 301.

Diese Form des Körperlichen hat etwas Gebrochenes: Der Kniefall ist ein Scheitern, die Entrückung des Landarztes ohne Rückkehr tragisch. Das ekstatische Ausholen endet trotz davongetragenen Sieges mit gebrochenen Siegern: Ein negativer Charakter bleibt. Auch bleibt der neidische Blick in die Tierwelt.

### 3.3.5.2.2. Vertierung<sup>185</sup>

Affe und Panther sind als restlose Identität mit dem Dasein fertige Wesen. Sie warten auf nichts mehr, auf keine Vollendung, auf kein Mehr-als. Bei ihnen steht nichts mehr aus. Sie sind immer sie selbst, haben ihre Bestimmung immer schon erreicht. Sie existieren in keiner Spannung, bedürfen keines Ekstase. Die „Freiheit nach allen Seiten“ (die natürlich keine wirkliche ist) des Affen wie die Freiheit des Panthers, „die im Gebiß zu stecken schien“, verkörpern die securitas animale (P. Wust), das Geborgensein des Tiers in seiner Triebregulierung. Äffische Präexistenz und Postexistenz im Panthertier sind triadische Wegmarken.

In der „Verwandlung“ verhält es sich genau andersherum. Das „ungeheuere Ungeziefer“ (D 115), in das sich Gregor Samsa verwandelt findet, bewirkt nicht die Einbettung in seine Umwelt, sondern die Entfremdung von ihr. Wie im „Process“ ist auch hier das vormalige Verwurzelte im Beruf aufgebrochen und erst der

---

<sup>185</sup> Jianming Zhou hat gearbeitet über „Tiere in der Literatur“ (Eine komparatistische Untersuchung der Funktion der Tierfiguren bei Franz Kafka und Pu Songling, Tübingen 1996). Seine Ausführungen insbesondere über „Schakale und Araber“ schreiben den Tierfiguren insofern ansatzweise eine eschatologische Bedeutung zu, als er sie „zwischen Diesseits und Jenseits“ (ebd., 91) ansiedelt: „Die Existenzform, toter Lebender zu sein bzw. als Toter zu leben, ist an solchen Tierfiguren zu erkennen.“ (Ebd., 92.)

Tod beendet diesen instabilen Zustand. Doch hier fungiert ja das Tier gerade nicht als Tier, sondern verweist bildlich auf das Menschengeschlecht. In den „Forschungen eines Hundes“ ist es der Protagonist selbst, ein Tier, das die *insecuritas humana* feststellt - das Fragenkönnen ist Unterpfand der menschlichen Ungesicherheit, die offen ist auf ein zu Erfragendes -, und es sind die Mithunde, die sich dieser ontologischen Wesensbestimmtheit durch plumpe Indifferenz zu entziehen suchen. Wenn auch kein Entfremdungszustand herrscht, wie es in der „Verwandlung“ der Fall ist, so bewirkt das Fragenkönnen einen Abstand zum Dasein, wie er nur dem Menschen zukommt. Tiere stehen demnach erstens für sich selbst und rücken durch ihre Seinsidentität, Unmittelbarkeit und Natürlichkeit in die Nähe der Kindthematik, oder sie sind zweitens Parabeln für das menschliche Dasein, das sich im Fragen zur Eigentlichkeit erhebt oder diesen Schritt verweigert. Bleiben wir bei ersterem.

Das Tier als mit sich selbst identisches Wesen ist in seinem Triebverhalten geborgen, etwa bei der Nahrungsaufnahme. Wer seine Nahrung gefunden hat, hat das Geistsein verlernt. Er ist nur da. Einem Tier kommt diese Seinsweise zu: Der Panther im „Hungerkünstler“ hat die „Nahrung, die ihm schmeckt“ (D 349). Damit verbunden ist seine „Freiheit“, die im „Gebiß“ zu stecken scheint: reines Dasein.

Dem geistigen Menschen - der Hungerkünstler ist wohl Paradigma des geistigen, künstlerischen, weltentsagenden Menschen - ist die Daseinsunmittelbarkeit, die sich in der selbstverständlichen Nahrungsaufnahme ausdrückt, versperrt. „Weil ich hungern muß, ich kann nicht anders (...), weil ich nicht die Speise finden konnte, die mir schmeckt. Hätte ich sie gefunden, glaube mir, ich hätte kein Aufsehen gemacht und hätte mich vollgegessen wie du und alle.“ (D 348f) Das Berufensein zum Hungerkünstlertum ist das Verhängnis des Nicht-essen-Könnens: Nahrung als Freischein zur

Vitalität ist dem Vergeistigten verwehrt. „Als Affe kannte ich sie, die Freiheit nach allen Seiten“, weiß der menschengewordene Affe zu berichten. Er hat sie verloren, und mit ihr seine Möglichkeit *einfach nur dazusein*.

#### 4. Ästhetische Eschatologie

##### 4.1. Schreiben

Schaut man die eschatologische Relevanz der existenziellen Grundakte zusammen, so ist der des Schreibens für Kafka wohl mit einer der entscheidenden. „Mein ganzes Wesen ist auf Literatur gerichtet“<sup>186</sup>, und: „Schreiben als Gebet“ sind Belege hierfür. Alle Bereiche von Kafkas Denken sind hiervon durchdrungen. Das Tier ist die Kategorie des Ästhetischen, die „Vertierung“ eine Form der Ästhetisierung: „Reinheit, nichts als Reinheit wollen wir“ (D 273), ruft ein Schakal dem „Mann aus dem Norden“, dem „Herrn“ zu. Der Schakal verknüpft hier messianisch-eschatologische Zukunftserwartung mit dem Wunsch nach Ästhetischwerden. Kafka hat die Welt durch das Schreiben „ins Reine, Wahre, Unveränderliche“ (T 838) zu heben versucht. Dementsprechend der Lebenswandel: Die „Freizeit“ wurde erbarmungslos-hingebungsvoll auf das Schreiben verwandt, das Schreiben ist der Akt des Gebärens: „Nur so kann geschrieben werden, nur in einem solchen Zusammenhang, mit solcher vollständigen Öffnung des Leibes und der Seele.“ (T 461) - Was bleibt von diesem Schreiber? Das Geschriebene? Dann ist der Text der einzig Überlebende. Rilke und mit ihm die Klassische Moderne (z.B. Benn, George) haben diesen Schritt vollzogen. Das Ich verdinglicht sich im Wort, das Gedicht ist die Metaphysik des Schaffenden. Der Dichter arbeitet sich am Text ab, in den Text

---

<sup>186</sup> Vgl. Cersowsky, a.a.O.



ein, er wird Text: Wort, Dichterwort. Georges Duktus - „Kein Ding sei wo das Wort gebricht“ - kann abgewandelt werden: Ohne Wort kein Mensch, kein Überleben. Auf den ersten Blick eine „schlechte“ Eschatologie, das Personale scheint im Kunstwerk vergeistigt, wie in dieser Arbeit ausführlich kritisiert wurde. Diese Vertextlichung ist in der „Traum“-Erzählung ablesbar. Schreibakt und Sterben werden parallel gesetzt, mit dem Schreiben stirbt etwas vom Schreiber. „Der erste Strich, den er machte, war für K. eine Erlösung.“ Und: „Während er unten“ von der Tiefe des Grabes aufgenommen wurde, „jagte oben sein Name mit mächtigen Zieraten über den Stein.“ (D 298) Der Hinzurichtende „In der Strafkolonie“ stirbt an der Einarbeitung des Textes in seinen Körper: Er wird ihm auf den Leib geschrieben. - Wo ist der Tote? Benn sagt hier: Er ist ganz im Wort, wenn er überhaupt noch ist, wenn das Wort sich nicht verselbständigt hat, von ihm losgelöst wie das Glas vom Mundstück des Glasbläfers. Benn kennt nur das Ansichsein des Wortes: Es ist für sich genommen gültig, auch losgelöst vom Künstler. Der Dichter lebt im Wort. Mallarmé übersteigert: „Die Welt ist dazu da, auf ein Buch hinauszulaufen.“ Heidegger: „Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, daß es dem Wesen der Sprache (...) übereignet bleibt.“<sup>187</sup>

Aber: Schränkt das Wort nicht ein, da es Person vergeistigt, mithe in reduziert? Das Hineinsterben ins Wort ist für Kafka lebendiger Vorgang, „ein wirkliches Lebendigwerden“<sup>188</sup>. Das setzt die Mächtigkeit des Wortes voraus, das kein toter Begriff ist. Ihm wird Wahrheitswert gezollt, und die Kunst nähert sich diesem an: „Die Kunst fliegt um die Wahrheit.“ (N II 75)

So problematisch die Überfrachtung des Ästhetischen anmuten mag - sie rückt für die Dichter der Klassischen Moderne in den Rang

---

<sup>187</sup> Unterwegs zur Sprache, 11.Auflage, Stuttgart 1997, 30.

<sup>188</sup> Schirrmacher, Schrift als Tradition, a.a.O., 25.

einer Religion -, so aufgeladen sind diese Texte. Ihr (zugegeben eingeschränkter) eschatologischer Rang wird erst im Akt des Gelesenwerdens deutlich.

#### 4.2. Lesen

Kafkas Texte kamen und kommen an. Nicht nur im Vielgelesenwerden - das auch. Sie wurden und werden mit innerer Beteiligung gelesen. Ihre Ästhetik ist ein existenzieller Auslöser, bei Kafka entsprechen sich - ein in der Weltliteratur eher selten vorkommendes Phänomen - Existenzialität von Schreib- und Leseakt. Die Texte sind mehr als ästhetisches Spiel, obwohl es Kafka versteht, mit Motiven zu spielen. Sie sind in ihrer mächtigen Form jene Musik Josefines<sup>189</sup>, die über das Dasein erhebt. Als geronnene Existenz sind sie in der Lage, vermittelt durch das Geistige ihrer großen Bildlichkeit, personal zu treffen, Existenz in den Fluss zu bringen und so die eigene Herkunftigkeit auszuweisen. Auch wenn sie inhaltlich das leugnen, was sie sind, nämlich *kaiserliche Botschaften, die ankommen*, muss sie sich keiner abends am Fenster erträumen. Es gibt sie ja. Sie sind die großen Auslöser unserer Epoche. Sie reizen zur Existenzialität.

Kafka hat das Ankommen des Gerichtes als ein „Dröhnen“ (N II 377f) von allen Seiten beschrieben, das den zu Richtenden erfüllt. Auf Kafka angewandt kann man sagen: Es waren seine Texte, die den Leser erfüllt haben, „von allen Seiten“. Ihre Schönheit, ihre Tiefe haben zu bewegen vermocht und durch Inhalt und Form einen Vorgeschmack dessen geliefert, was Kafkas

---

<sup>189</sup> Und das auch gegen die historische Lektüre, die Kafkas Musikbeschreibung auf Else Lasker-Schülers Lyrik gemünzt sehen will. Es geht ja hier um die prinzipielle Macht von Literatur, um ihre existentielle Auslöserfunktion.

Protagonisten innerhalb der Texte begegnet. *Inhaltlich* gelegentlich angsteinflößend vor einem unbekanntem Gericht, vermochten sie *formal, ästhetisch und geistig* den Leser „*existieren*“ machen, den Leser erheben über die Widrigkeiten des Alltags und *das* ansatzweise und bruchstückhaft zu vollbringen, wofür die Texte eintreten: jene „reine Welt“, nach der sich Kafka sehnte, zu vermitteln, auf sie durch das *Erheben des Lesers* hinzuweisen und hierin das tatsächlich zu leisten, was Kafka zaghaft und zaudernd andeutet: eschatologisch vorzugreifen.

Keine große Eschatologie, keine christliche, eher eine kleine, eine *eschatologische Ästhetik mit existentieller Bedeutung und christlichen Anmerkungen*. Dass sich diese allenfalls im Vorraum einer theologischen Ästhetik befindet, wie sie etwa Hans Urs von Balthasar entworfen hat, liegt nahe.

Eine solche „theologische Ästhetik“ umfasst „die Erblickungslehre“ „als Lehre von der Wahrnehmung der Gestalt des sich offenbarenden Gottes“ und die „Erweckungslehre“ als Lehre von der Menschwerdung der Herrlichkeit Gottes und von der Erhebung des Menschen zur Teilnahme daran“<sup>190</sup>: Wahrnehmung (eines Inhaltes, den Kafka so nicht kennt) und Mitgenommenwerden hat eine theologische Ästhetik zu leisten. In Kafkas innertextlichen Visionen und Auditionen war dies nur *formaliter* der Fall. Allein der Inhalt fehlte. Was bleibt, ist das auf sich selbst zurückgeworfene *Existieren* und *Ek-stasieren*: leeres „Eschatologisieren“.

## 5. Zusammenfassung

Welcher Tod ist nun der, der nicht rettet? Der ästhetische? Der Vergeistigungstod? Und welcher rettet?

---

<sup>190</sup> Hans Urs von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Erster Band: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 118.

„Darum, o Herr, darum o teurerer Herr, mit Hilfe deiner alles vermögenden Hände, mit Hilfe deiner alles vermögenden Hände schneide ihnen mit dieser Schere die Hälse durch!“ (D 274). Die Schakale wollen den Tod eines anderen, den eschatologischen Mord, den Befreiungsschlag, ein Politikum, um irdisch erlöst zu sein – eine *jüdisch-messianische Hoffnung*, empirisch und konkret. Sie ist vergleichsweise äußerlich und heroische Tat.

Kafkas *Auslegung der Paradiesesgeschichte* hingegen schon spekulativer: „Es starb nicht der paradiesische Mensch, doch der Mensch wurde sterblich.“ Und diese Sterblichkeit hängt mit einem negativen Tod zusammen, mit Unfreiheit und Sünde, Erbsünde.

Wie rein demgegenüber das Schreiben, die *literarische Produktion*, das ästhetische Artefakt! Wie tief das Genießen der Kunst, der Musik, sie verleiht ein Über-Gehen des Sterblichen, hebt heraus aus dem Todeszusammenhang, wengleich das Ende des Liedes, der visionären Audition die Katastrophe bis ins Körperliche hinein bedeutet und das Negativ-Irdische um so massiver zurückschlägt.

Das ist der Sachort einer *philosophischen Dialektik*, mit der Kafka durch den Mittelsmann Kierkegaard vertraut wurde. Bei Kafka kippt die Dialektik jedoch nicht ins Positive um, es bleibt bei Negativerfahrungen: Der Knechtung des Willens, der Triumph der Welt und des Todes.

Dieser ist die objektive Grenze für alles: Für die Taten der Menschen, für ihr *individuelles Personsein*, denn es übersteht den Tod nicht. Es verliert sich, philosophisch gesprochen, in der Allgemeinheit „Sein“, oder, mit theologischem Begriff, im „Volk“, der eschatologischen Horde, in der kein Eigensein mehr möglich ist: „Josefine die Sängerin oder das Volk der Mäuse“. Es gibt

keine wirkliche Verbindung zwischen den Menschen, selbst im Volkskörper ist es *ein Nebeneinander*. Der Kierkegaard'sche Begriff des „Einzelnen“ hat hier seinen Platz. Diesen Vereinsamten plagt die Schuld seines (philosophisch:) Einzelseins, seines (theologisch:) Sünderseins.

Und im dialektischen Zugleich mit dem Wissen um eine bessere Welt, um eine bessere Vergangenheit, um ein verlorenes Paradies erscheint eine *Gerichtsmatrix*, die der Schatten des vormalig Guten, der Kontrast zur Einbettung im Volkskörper ist und den Status des Einzelnen als Status, den Menschen als vor den Toren des Paradieses und Erbsünder anklagt.

Wie reagiert Kafkas Personal? Es verdrängt, verlächerlicht, überspielt, und: Es verzweifelt. Und dann, am negativsten Punkt, die irrationalste Hoffnung auf einen, der ruft: „Halt, nicht den! Der gehört zu mir!“, und je tiefer die *Verzweiflung*, desto irrsinniger, verzweifelter und irrationaler die Hoffnung.

Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser: Selbst der andere, der ideale, der im Paradies, dieses sanft Hinübergehen ins Sein der Vollendung war keine wirkliche Rettung – wer hätte gerettet werden sollen, können, da dort nicht unterschieden wird zwischen Seiendem und Sein? Kafkas Paradiesesbegriff kennt doch keine individuierte Menschen! – Keine Rettung also, weder durch diesen, noch durch einen anderen Tod. *Es gibt keine Rettung*. Die Rettung ist der Text. Lies ihn!

## Abkürzungs- und Literaturverzeichnis

### 1. Kafkatexte

Zitiert wird, soweit bereits erschienen, nach der von Malcolm Pasley herausgegebenen „Kritischen Ausgabe“ (Frankfurt am Main 1980ff). Wo schon greifbar, wird durch die facsimilierten Originale der „Historisch-Kritischen Ausgabe“ von Roland Reuß (Frankfurt am Main 1995ff) ergänzt.

BHKA	Beschreibung eines Kampfes, Historisch-Kritische Ausgabe
B	Briefe 1900-1912
D	Drucke zu Lebzeiten
M	Briefe an Milena, hgg.v. Jürgen Born und Michael Müller, Frankfurt am Main 1983
N I	Nachgelassene Schriften und Fragmente I
N II	Nachgelassene Schriften und Fragmente II
P	Der Proceß
PHKA	Der Process, Historisch-Kritische Ausgabe
S	Das Schloß
SAp	Das Schloß, Apparatband
T	Tagebücher
V	Der Verschollene

### 2. Über Kafka

Eine Bibliographie, die Titel bis 1975 enthält, ist zu finden in Emrich, a.a.O., 429-440. Darüberhinaus werden hier nur die Titel genannt, die für die direkte Auseinandersetzung in dieser Arbeit relevant sind mit dem besonderen Schwerpunkt auf der neuesten Forschung.

1. Allemann, Beda, Zeit und Geschichte im Werk Franz Kafkas, Göttingen 1998.
2. Asher, Evelyn W., Urteil ohne Richter, Psychische Integration oder Charakterentfaltung im Werke Franz Kafkas, New York u.a. 1984.
3. Baioni, Giuliano, Kafka - Literatur und Judentum, Stuttgart und Weimar 1994.
4. Beckmann, Martin, Franz Kafkas Romanfragment „Der Proceß“, Verzweiflung als Selbst-Gericht, in: Colloquia Germania, hg. V. Paul Stapf, Bd. 24, Tübingen und Basel 1976, 203-236.
5. Beißner, Friedrich, Der Erzähler Franz Kafka, Stuttgart 1962.
6. Bense, Max, Die Theorie Kafkas, Köln 1952.
7. Beutner, Barbara, Musik und Einsamkeit bei Grillparzer, Kafka und Castillo, Köln 1975.
8. Binder, Hartmut (Hg.), Kafka-Handbuch Band 2, Stuttgart 1979.

9. Ders., Kafka-Kommentar zu den Romanen, Rezensionen, Aphorismen und zum Brief an den Vater, 2.Auflage, München 1982.
10. Ders., Kafkas Hebräischstudien. Ein biographisch-interpretatorischer Versuch, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 11 (1967), 527-556.
11. Bridgwater, Patrick, Kafka and Nietzsche, Bonn 1971.
12. Brod, Max, „Das Schloß“. Nachwort zur ersten Ausgabe, in: Politzer, a.a.O., 39-47.
13. Camus, Albert, Die Hoffnung und das Absurde im Werk Franz Kafkas, in: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1991, 102-112.
14. Cersowsky, Peter, „Mein ganzes Wesen ist auf Literatur gerichtet“. Franz Kafka im Kontext der literarischen Dekadenz, Würzburg 1983.
15. Dangelmayr, Siegfried, Der Riß im Sein oder die Unmöglichkeit des Menschen, Interpretationen zu Kafka und Sartre, Frankfurt am Main u.a. 1988.
16. Drewes, Hans-Anton, Schuld im Lichte christliches Theologie, in: Wolfgang Kraus u.a., Das Schuldproblem bei Franz Kafka, Kafka-Symposium 1993, Schriftenreihe der Franz-Kafka-Gesellschaft, Wien u.a. 1995.
17. Emirch, Wilhelm, Franz Kafka. Das Baugesetz seiner Dichtung. Der mündige Mensch jenseits von Nihilismus und Tradition, 8. Auflage, Wiesbaden 1975.
18. Fehlmann, Ralph, Geschichtlichkeit und Widerstand. Die Dialektik der Aufklärung im Erzählwerk Franz Kafkas, Bern u.a. 1981.
19. Friedrich, Hugo, Franz Kafka, in: Neues Schweizer Rundschau 23, 1930.
20. Gray, Richard T., Constructive Destruction. Kafkas Aphorism: Literary Tradition and Literary Transformation, Tübingen 1987.
21. Grözinger, Erich, u.a. (Hg.), Franz Kafka und das Judentum, Frankfurt am Main 1987.
22. Ders., Kafka und die Kaballa, Frankfurt am Main 1994.
23. Guntermann, Georg, Das Fremdwerden der Dinge beim Schreiben. Kafkas Tagebücher als literarische Physiognomie des Autors, Tübingen 1991.
24. Haas, Willy, Franz Kafkas Glaube, in: Ders., Gestalten. Essays zur Literatur und Gesellschaft, Berlin, Frankfurt, Wien 1962, 208-228.
25. Heidsieck, Arnold, Kafkas fiktionale Ontologie und Erzählhaltung: Ihre Beziehungen zur österreichischen Philosophie der Jahrhundertwende, in: Poetica 21 (1987), 389-402.
26. Henel, Ingeborg C., Kafka als Denker, in: Franz Kafka. Themen und Probleme, hgg.v. Claude David, Göttingen 1980, 48-65.
27. Hermes, Roger, u.a., Franz Kafka. Eine Chronik, Berlin 1999.
28. Höntschi, Fred, Gericht und Gnade in der Dichtung Franz Kafkas, in: Hochland, 31. Jahrgang, München 1934, 160-167.

29. Ide, Heinz, Existenzerhellung im Werk Franz Kafkas, in: Jahrbuch der Witttheit zu Bremen 1957, 66-104.
30. Jahn, Wolfgang, Kafkas Roman „Der Verschollene“, Stuttgart 1965.
31. Jayne, Richard, Erkenntnis und Transzendenz. Zur Hermeneutik literarischer Texte am Beispiel von Kafka „Forschungen eines Hundes“, München 1985.
32. Kaiser, Hellmuth, Franz Kafkas Inferno. Eine psychologische Studie seiner Strafphantasie, in: Imago 17, 1931, 41-103.
33. Kraft, Werner, Kafka und Hegel, in: Neue Deutsche Hefte, 1976, 252-270
34. Kreis, Rudolph, Kafkas „Proceß“. Das große Gleichnis vom abendländisch „verurteilten“ Juden. Heine - Nietzsche - Kafka, Würzburg 1996.
35. Kienlechner, Sabine, Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas, Tübingen 1981.
36. Kolesch, Doris, Aufbauende Zerstörung. Zur Paradoxie des Geschichts-Sinns bei Franz Kafka und Thomas Pynchon, Frankfurt am Main 1996.
37. Köppel, Peter, Die Agonie des Subjekts. Das Ende der Aufklärung bei Kafka und Blanchot, Wien 1991.
38. Kuschel, Karl-Josef, „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter“, Literarisch-theologische Portraits, Mainz 1991.
39. Mense, Josef Hermann, Die Bedeutung des Todes im Werk Franz Kafkas, Frankfurt am Main u.a., 1978.
40. Neumann, Gerhard, Umkehrung und Ablenkung, in: Deutsche Vierteljahrsschrift, Sonderheft 1968, 702-744.
41. Nicolai, Ralf R., Ende oder Anfang, zur Einheit der Gegensätze in Kafkas „Schloß“, München 1977.
42. Noble, Cecil, Dichter und Religion. Thomas Mann - Kafka - T.S. Eliot, Bern u.a., 1987.
43. Philippi, Klaus-Peter, Reflexion und Wirklichkeit. Untersuchungen zu Franz Kafkas Roman „Das Schloß“, Tübingen 1966.
44. Reffet, Michel, Die Rezeption Kafkas in der katholischen Literaturkritik, in: Das Phänomen Franz Kafka, hgg. v. Wolfgang Kraus und Norbert Winkler, Prag 1995, 107-125.
45. Ries, Wiebrecht, Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka, Heidelberg 1977.
46. Robertson, Ritchie, Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur, Stuttgart 1988.
47. Schärf, Christian, Franz Kafka. Poetischer Text und heilige Schrift, Göttingen 2000.
48. Schirmacher, Frank, Schrift als Tradition, Die Dekonstruktion des literarischen Kanons bei Kafka und Harold Bloom, Frankfurt am Main 1987.
49. Ders. (Hg.), Verteidigung der Schrift. Kafkas „Prozeß“, Frankfurt am Main 1987.



50. Schoeps, Julius H. (Hg.), Im Streit um Kafka und das Judentum, Der Briefwechsel zwischen Max Brod und Hans-Joachim Schoeps, Königstein 1985.
51. Schoeps, Hans-Joachim, Franz Kafka, in: Die christliche Welt, 17.08.1929, 43. Jahrgang, Gotha, 761-771.
52. Schreiber, Michael, „Ihr sollt euch kein Bild...“, Untersuchungen zur Denkform einer negativen Theologie im Werk Franz Kafkas, Frankfurt am Main u.a. 1986.
53. Sokel, Walter H., Kafka und Sartres Existenzphilosophie, in: Arcadia 5, 1970, 262-277.
54. Sviták, Ivan, Kafka - ein Philosoph, in: Politzer, a.a.O., 378-385.
55. Tismar, Jens, Kafkas *Schakale und Araber* im zionistischen Kontext betrachtet, in: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 19 (1975), 306-323.
56. Volkmann-Schluck, Karl-Heinz, Bewußtsein und Dasein in Kafkas „Proceß“, in: ders., Von der Wahrheit der Dichtung, hg.v. Wolfgang Janke u.a. Würzburg Amsterdam 1984, 191-202.
57. Wagenbach, Klaus (Hg.), Franz Kafka, Ein Landarzt. Kleine Erzählungen, Berlin 1999.
58. Walser, Martin, Beschreibung einer Form, Frankfurt am Main 1992.
59. Zhou, Jianming, Tiere in der Literatur. Eine komparatistische Untersuchung der Funktion von Tierfiguren bei Franz Kafka und Pu Songling, Tübingen 1996.

### 3. Theologische und philosophische Literatur

1. Barth, Karl, Der Römerbrief, München 1922.
2. Berlinger, Rudolph, Die Weltnatur des Menschen, Amsterdam u.a. 1988.
3. Boros, Ladislaus, Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Ölten und Freiburg 1962.
4. Camus, Albert, Hochzeit des Lichts/Heimkehr nach Tipasa, Hamburg 1988.
5. Dalferth, Ingolf U., Der auferweckte Gekreuzigte, Zur Grammatik der Christologie, Tübingen 1994.
6. Fichtes Werke, hg.v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971.
7. Ganoczy, Alexandre, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989.
8. Ders., Schöpfungslehre, in: Glaubenszugänge, Lehrbuch der katholischen Dogmatik, hg.v. Wolfgang Beinert, Band 1, Paderborn 1995, 365-495.
9. Ders., Schöpfungslehre, Leitfaden Theologie 10, 2. Auflage, Düsseldorf 1987.
10. Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus, 1. Teilband, 3. Auflage, Zürich 1989.

11. Greshake, Gisbert, u.a. (Hg.), Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Quaestiones Disputatae 71, Freiburg u.a. 1986.
12. Ders., Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i.Br. 1997.
13. Guardini, Romano, Die letzten Dinge, Würzburg 1952.
14. Ders., Ethik. Vorlesungen an der Universität München 1950-1962, hg.v. Hans Mercker, Mainz u.a. 1993.
15. Ders., Glaubenserkenntnis, Würzburg 1949.
16. Ders., Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien, 4. Auflage, Mainz 1996.
17. Hegel, G.W.F., Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1952.
18. Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen 1991.
19. Ders., Unterwegs zur Sprache, 11. Auflage, Stuttgart 1997.
20. Heininger, Bernd, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie, Freiburg u.a. 1996.
21. Hoping, Helmut, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang v. I. Kant, Innsbruck u.a. 1990.
22. Horkheimer, Max, Gesammelte Schriften, hg.v. Alfred Schmid u.a., Band 4, Frankfurt am Main 1987.
23. Jüngel, Eberhard, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1998.
24. Ders., Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 6. Auflage Tübingen 1992.
25. Ders., Tod, Stuttgart 1971.
26. Kehl, Medard, Eschatologie, 2. Auflage, Würzburg 1986.
27. Kierkegaard, Sören, Die Krankheit zum Tode, Frankfurt am Main 1984.
28. Klauck, Hans-Josef, Der 2. Korintherbrief, Würzburg 1986.
29. Ders., Gemeinde - Amt - Sakrament, Würzburg 1989.
30. Koncsik, Imre, Die Ursünde - ein philosophischer Deutungsversuch, Marburg 1995.
31. Löwith, Karl, Von Hegel zu Nietzsche, Hamburg 1961.
32. Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswähl für die Gegenwart hg. V. Kurt Aland, Band 3: Der neue Glaube, 3. Auflage, Stuttgart u.a., 1961.
33. Luz, Wolfgang, Das Evangelium nach Matthäus, 3. Teilband, Zürich 1997.
34. Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe Friedrichs von Hardenberg, hg.v. Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, München 1979.
35. Müller, Gerhard Ludwig, Katholische Dogmatik, 2. Auflage, Freiburg u.a. 1996.
36. Pannenberg, Wolfhart, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983.

37. Ders., Systematische Theologie Band 1, Göttingen 1988.
38. Pesch, Rudolf, Römerbrief, Würzburg 1983.
39. Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens, Freiburg u.a., 1970.
40. Ders., Zur Theologie des Todes, Quaestiones Disputatae 2, Freiburg i.Br. 1959.
41. Sartre, Jean-Paul, Das Sein und das Nichts, hg.v. Traugott König, Reinbeck 1991.
42. Schnackenburg, Rudolf, Das Johannesevangelium, Freiburg i.Br. 1965ff.
43. Schrage, Wolfgang, Der erste Brief an die Korinther, Zürich 1991ff.
44. Schütz, Paul, Das Mysterium der Geschichte, Von der Anwesenheit des Heilenden in der Zeit, Moers 1987.
45. Balthasar, Hans Urs von, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Einsiedeln 1961ff.
46. Ders., Theodramatik IV, Das Endspiel, Einsiedeln 1983.
47. Westermann, Claus, Genesis, I. Teilband, Biblischer Kommentar Altes Testament, begründet von Martin Noth, Neukirchen-Vluyn 1974.
48. Wilckens, Ulrich, Der Brief an die Römer, 1. Teilband, 2. Auflage, Zürich u.a. 1987.
49. Zenger, Erich, Zum biblischen Hintergrund der christlichen Erbsündenlehre, in: Siegfried Wiedenhofer (Hg.), Erbsünde - was ist das?, Regensburg 1999, 9-34.



Autor: Steffen Köhler

Titel: "Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser."  
Kafka in eschatologischer Perspektive

Art der Arbeit: Dissertation

Ort: Katholisch-Theologische Fakultät der  
Bayerischen Julius-Maximilians-Universität, Würzburg

Eröffnung des Verfahrens: 17. Juli 2000

Annahme der Dissertation: 20. November 2000

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Januar 2001

Betreuer und Erstgutachter: Prof.em. Dr. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Alexandre Ganoczy

Zweitgutachter: Prof. Dr. Dr. Gerhard Droesser

## ERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, Steffen Köhler, dass ich die vorliegende Arbeit *"Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser." Kafka in eschatologischer Perspektive* persönlich verfasst habe und nur die in dem Literaturverzeichnis angegebenen Hilfsmittel verwendet habe.

Lindau, 27. März 2001