

MAKOM

Schriftenreihe des Franz Rosenzweig Minerva-Forschungszentrums
für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte an der
Hebräischen Universität Jerusalem

Herausgegeben von
Ashraf Noor

Band 5

Walter Benjamin:
Moderne und Gesetz

herausgegeben von
Ashraf Noor

Wilhelm Fink

Dies Gebot ist die einzige Sprache des gerechten Lebens, die sich unzweideutig und kompromißlos gegen die Urteils- und Verurteilungszwänge des Rechts verwahrt; die einzige, die nicht gegen die Sprache spricht, sondern gegen die Wider-Sprachlichkeit des Urteilens; die einzige, die das Sprechen gewährt, es gewähren läßt und ihm in seiner Gewährung gerecht wird. Wenn dieses einzige Gebot, wie Benjamin nahelegt, die Struktur nicht nur des Existenten, des Lebendigen und des Lebens artikuliert – und zwar eines Lebens, das sich auf seinen Tod wie auf sein geschichtliches Fortleben erstreckt –, wenn es zugleich die Struktur der Gerechtigkeit und der Sprache angibt, dann verbietet es wie das Töten so auch das Urteilen und die Erhebung des Urteilens zu einem System von Rechten.

Auf die Frage „Recht oder Leben“ antwortet das Gebot „Du sollst nicht richten“. Die Aufgabe jedes analytischen und jedes politischen Wortes liegt in seiner Verwahrung gegen das richtende Recht. Nicht die Unterwerfung des Lebens unter das Recht, die mit dem „Recht auf Leben“ deklariert wird, sondern nur die Suspendierung des Rechts im Tötungsverbot und seinen Implikationen kann Gewähr für das Leben, für Gerechtigkeit und Sprachgerechtigkeit bieten.

BEIM BAU DER CHINESISCHEN MAUER: KAFKAS „WEGHEBEN“ DER FRAGEN DES GESETZES

Bernhard Greiner

I

Der Dissens zwischen Gershom Scholem und Walter Benjamin über Kafka kulminiert in der Frage, welchen Status das Thema des „Gesetzes“ in einer Würdigung von Kafkas Schaffen habe. Scholem drängt darauf, daß dieses Thema entfaltet werden müsse, da hier der „jüdische Zentralnerv dieses Werkes“ berührt sei¹, Benjamin rechtfertigt sein Schweigen über diesen Punkt:

Kafkas stetes Drängen auf das Gesetz halte ich für den toten Punkt seines Werkes, womit ich nur sagen will, daß es gerade von ihm aus interpretativ mir nicht zu bewegen scheint. Mit diesem Begriff will ich mich in der Tat explizit nicht einlassen.²

Auf die grammatische Inkorrektheit des Satzes ist verwiesen worden. Der Schreiber will sich offenbar zwischen verschiedenen Aussagen nicht entscheiden: daß das Werk sich nicht bewege, daß das Werk sich interpretativ in diesem Horizont nicht bewegen lasse und daß es insbesondere dem Schreiber so scheint, daß dieser Sachverhalt gegeben sei. Warum widersetzt sich Benjamin Scholems „Drängen auf das Gesetz“ bei Kafka? Im Kontext der 1934 über Kafka gewechselten Briefe kann dies nur in der Art der Theologie beschlossen liegen, die Scholem für Kafkas Werk geltend macht. Die Welt Kafkas, so Scholem, sei die Welt der Offenbarung, „freilich in jener Perspektive,

1 Brief an Benjamin vom 20.9.1934, in: *Benjamin über Kafka, Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hrsg. von Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1981, S. 81.

2 Brief an Scholem vom 11.8.1934, ebd., S. 77; in seinen Aufzeichnungen zu diesem Brief hatte Benjamin notiert: „Ich halte Kafkas stetes Drängen auf das Gesetz, von welchem nie etwas verlautbart, für den toten Punkt seines Werkes, für die Schublade des Geheimniskrämers. Gerade mit diesem Begriff will ich mich nicht einlassen.“ (Benjamin, *GS* II.3, S. 1245.)

in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird“.³ Dieses „Nichts“ bestimmt Scholem nicht substantiell (im Sinne eines Nihilismus), sondern hermeneutisch. Das Geoffenbarte sei unvollziehbar, weil die Schrift nicht zu enträtseln sei,⁴ die Offenbarung gelte weiterhin, aber sie bedeute nicht mehr.⁵ Das führt auf eine Theologie und, im literarischen Kontext, auf eine Ästhetik der Negativität, für die Offenbarung, Wahrheit, Sinnerfülltheit Bezugspunkte des Denkens bleiben, die aber nur als Entzogene zu ergreifen sind, die anwesend sind nur als Abwesende, was allerdings eine mächtigere Anwesenheit begründen kann denn jede positive. Auf solch eine Theologie und Ästhetik der Negativität will sich Benjamin offenbar nicht einlassen. Er setzt dem eine andere Denkfigur entgegen. Statt zu setzen, daß die Offenbarung weiterhin gelte, aber nicht mehr bzw. nur noch *ex negativo* angeeignet werden könne, betont er, daß dieser metaphysische Bezugspunkt des Denkens und Handelns aufgegeben sei, was den Zeichen, die damit referenzlos geworden sind, eine ganz neue Qualität gibt:

Ob sie [die Schrift] den Schülern abhanden gekommen ist oder ob sie sie nicht enträtseln können, kommt darum auf das gleiche hinaus, weil die Schrift ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel eben nicht Schrift ist sondern Leben.⁶

Vier Jahre später hat Benjamin die beiden Denkfiguren pointiert gegenübergestellt:

Kafkas Werk stellt eine Erkrankung der Tradition dar. Man hat die Weisheit gelegentlich als die epische Seite der Wahrheit definieren wollen. Damit ist die Weisheit als ein Traditionsgut gekennzeichnet; sie ist die Wahrheit in ihrer haggadischen Konsistenz.

Diese Konsistenz der Wahrheit ist es, die verloren gegangen ist. Kafka war weit entfernt, der erste zu sein, der sich dieser Tatsache gegenüber sah. Viele hatten sich mit ihr eingerichtet, festhaltend an der Wahrheit oder an dem, was sie jeweils dafür gehalten haben; schweren oder auch leichten Herzens verzichtleistend auf ihre Tradierbarkeit. Das eigentlich Geniale an Kafka war, daß er etwas ganz neues ausprobiert hat: er gab die Wahrheit preis, um an der Tradierbarkeit, an dem haggadischen Element festzuhalten.⁷

3 Brief an Benjamin vom 17.7.1934, in: *Benjamin über Kafka*, S. 74.

4 Ebd., S. 75.

5 Brief an Benjamin vom 20.9.1934, ebd., S. 82.

6 Brief an Scholem vom 11.8.1934, ebd., S. 78.

7 Brief an Scholem vom 12.6.1938, ebd., S. 87.

Ein Denken, das die Wahrheit preisgibt und doch Denken bleiben will, kann nicht einfach erwählt und ergriffen werden. Die Bedingung der Möglichkeit solchen Denkens ist erst zu erweisen: Wie soll ein Denken möglich sein, jenseits des Satzes der Identität, ein Denken mithin, das nicht totalisiert, d. h. das Nichtidentische (andere) vom Identischen her denkt (als das andere des Eigenen) und so diesem unterwirft. Benjamin findet für die Weise, in der Kafka sich dieser Aufgabe gestellt hat, das Bild vom „Wegheben des Gesetzes“, ganz seiner Methode entsprechend, die er in Notizen zu Briefen an Scholem festhält, daß er, statt sich auf den Begriff des Gesetzes bei Kafka einzulassen, von Bildern ausgehe.⁸ Kafka, so Benjamin, gebe Antworten auf die Fragen des Gesetzes, die „weit entfernt, Bescheid auf sie zu geben, sie wegheben“⁹. „Wegheben“ der Fragen des Gesetzes würde z. B. bedeuten, die Entgegensetzung von „hetärischer“ Welt oder „Sumpfwelt“ als der Welt, in der laut Benjamin Kafkas Romane spielen und der gesetzlichen Welt (des Judentums), die Kafka dieser hetärischen Welt gegenüberstelle,¹⁰ zu überwinden. Denn erst im Horizont des Gesetzes, des mit diesem etablierten Prinzips der Unterscheidung, erscheint das, was sich in Kafkas Werk als „vormythische Welt“ darbietet, als „Sumpfwelt“, das ist als Welt, in der das Prinzip der Unterscheidung noch nicht sicher etabliert ist. Wegheben der Fragen des Gesetzes birgt so die Chance, einen Zugang zu dem zu gewinnen, was sich mit der Konstitution des Gesetzes entziehen mußte und was seit der „Gabe des Gesetzes“ nur in dessen Zensur erscheinen kann.

Herausgehobenes Beispiel für solches „Wegheben“ des Gesetzes, sind Benjamin Kafkas Aufzeichnungen zum Komplex *Beim Bau der chinesischen Mauer*.¹¹ Benjamin will „die Struktur dieser die Frage weghebenden Antwort“¹² erfassen, aber er bestimmt sie nicht explizit, denn damit würde er sie selbst einem Gesetz unterwerfen, sondern implizit, durch Verweis auf Texte Kafkas. Entsprechend wird nachfolgend eine Lektüre des Textkonvoluts *Beim Bau der chinesischen Mauer* unternommen, die nicht Kafka im Lichte Benjamins betrachtet, sondern aus dem Nachvollziehen des Argumentationsganges von

8 Notizen zum Brief an Scholem vom 11.8.1934; Benjamin, *GS* II.3, S. 1245.

9 Brief an Scholem vom 20.7.1934, *Benjamin über Kafka*, S. 76.

10 Siehe hierzu Benjamins „Versuch eines Schemas zu Kafka“, ebd., S. 116.

11 Vgl. z. B. die Ausführungen im Essay „Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“, ebd., S. 20 ff.

12 Brief an Scholem vom 20.07.1934, ebd., S. 76.

Kafkas Text Aufschluß über Benjamins Denkfigur des Weghebens der Fragen des Gesetzes gewinnen will. Kafkas Text vollzieht dieses Wegheben zweifach. Auf der Ebene des literarischen Diskurses durch sein kompositorisches Verfahren der Verschiebung, auf der Ebene der *histoire* durch einen Anspruch der Ersetzung: Der Mauerbau wird vom Chronisten als Wegheben der Problematik erläutert, die in der Geschichte des Turmbaus von Babel zur Debatte steht. So empfiehlt es sich, mit einer Betrachtung der biblischen Geschichte des Turmbaus zu Babel einzusetzen.¹³

II

Die Geschichte des Turmbaus zu Babel wird offenbar erzählt, um die Erfahrung des Fremden, hier auf dem Feld der Sprache, zu bewältigen. Denn sie setzt damit ein, daß an einen Zustand erinnert wird, der vor der Verwirrung der Sprache gelegen habe, so daß diese als Effekt eines Fehlverhaltens deutbar wird. „Wajehi kol ha'aretz safá echát ud'warim achadím“/„Es hatte aber alle Welt einerlei Zunge und Sprache.“¹⁴ Die Übersetzung der Stelle ist recht frei: ‚safá‘ ist nicht die Zunge, sondern die Lippe, zugleich der Rand, das Ufer, so z.B. des Übergangs zwischen Nicht-Sprache und Sprache, während die Zunge eingesetzt wird als Organ der Unterscheidung; ‚dawar‘ kann „Wort“ oder „Ding“ bedeuten, hiervon der Plural „die Wörter“, ergibt, was noch nicht die „Sprache“ als System ist. Buber und Rosenzweig übersetzen:

Über die Erde allhin war eine Mundart [was der „Lippe“ näher ist, aus deren Öffnung wir die Rede vernehmen] und einerlei Rede [das bleibt den „Wörtern“ näher, ist noch nicht so abstrakt wie „Sprache“, auch wird hier

13 Zur Interpretation der biblischen Geschichte und Kafkas hierauf antwortender Erzählung s. auch: Greiner, „Leben vor dem Gesetz. Die Geschichte des Turmbaus zu Babel (Genesis 11) und Kafkas Umschrift (Beim Bau der chinesischen Mauer)“, in: Greiner, *Beschneidung des Herzens. Konstellationen deutsch-jüdischer Literatur*, Paderborn 2004, S. 11–30. Geht es dort nur um Kafkas Aneignung der biblischen Geschichte, so wird hier nach der Leistung von Kafkas Text zur Erklärung von Benjamins Denkfigur des „Weghebens des Gesetzes“ gefragt.

14 Gen. 11:1, nach der Einheitsübersetzung der deutschen protestantischen Bibel (*Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers*, hrsg. von der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 1985, S. 22).

der Unterschied nachgebildet von „achat“ – eins – und dessen Pluralform „achadim“ – einerlei, d.i. eines von allen].¹⁵

Eine sehr wörtliche Übersetzung wäre: „Und so ist die ganze Erde: eine einzige Lippe, nur eine Art Wörter.“¹⁶ Die Aussage selbst ist an dieser Stelle der Bibel erstaunlich; denn unmittelbar zuvor sind die Geschlechter aufgezählt worden, die sich aus den drei Söhnen Noahs (Eber, Japhet, Ham) gebildet haben, wobei die Nennung jeder Geschlechterreihe mit dem Satz beendet wurde: „Das sind die Söhne Japhets [Hams, Sems resp. Ebers] nach ihren Ländern, ihren Sprachen, Geschlechtern und Völkern.“¹⁷ Die Aussagen über die verschiedenen Sprachen der Nachkommen Noahs und über die „einerlei Rede“ aller Welt lassen sich nebeneinander aufrechterhalten, wenn man Durchsichtigkeit und d.h. Übersetzbarkeit der Sprachen untereinander annimmt. Das erlaubt, die verschiedenen Sprachen doch als Einheit zu denken. Die Kulturtechnik des Übersetzens und mit dieser der Aufbau eines interkulturellen Wissens werden so als die eine mögliche Strategie erkennbar, mit der Erfahrung des Fremden in der Sprache als dem Thema der Babel-Geschichte umzugehen. Isoliert man demgegenüber die Aussage von Gen. 11:1, so führt dies zur Vorstellung einer Ursprache als der heiligen Sprache. Ziel kann dann nicht sein, diese heilige Sprache in gängige Verkehrssprachen zu übersetzen, das wäre Profanation, Entweihung des Heiligen, vielmehr sich durch hingebungsvolles Lernen – aus der Welt des Verschiedenen kommend – durch Läuterung und Steigerung dem Heiligen dieser Sprache anzuverwandeln. Das verwandelnde Lernen, das den Lernenden in das Heilige der ursprünglich einen Sprache überführt, wird so als zweite Strategie erkennbar, die die Bibelgeschichte bereithält, die Erfahrung des Fremden in der Sprache zu überwinden.

Im Entwurf eines Zustandes vor der Sprachverwirrung gibt die Geschichte des Turmbaus zu Babel aber nicht nur Strategien zu erkennen, mit der Erfahrung des Fremden in der Sprache umzugehen, sondern nimmt sie das Fremde zugleich auch zurück. Denn als eine

15 *Die fünf Bücher der Weisung, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, Köln, Olten 1954, S. 33.

16 So Jacques Derrida, die Übersetzung dieser Stelle durch Segond und Chouraquis vergleichend. Jacques Derrida, „Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege“, in: Alfred Hirsch (Hrsg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt a. M. 1997, S. 119–165, hier S. 123.

17 Gen. 10:5, analog 10:20 und 10:31.

genetische Geschichte sagt sie, daß das Fremde ursprünglich gar kein Fremdes war, zu einem solchen vielmehr erst durch ein bestimmtes Ereignis geworden ist. Dieses Erklärungsmuster wirkt in den bis in die Gegenwart reichenden Bestrebungen der Sprachwissenschaft fort, die verschiedenen Sprachen auf eine zurückzuführen, sei diese auch nicht mehr empirisch real, sondern auf der Ebene einer „Tiefenstruktur“ anzusetzen, aus der die verschiedenen empirischen Sprachen dann generiert werden. Effekt dieses Erklärungsmusters ist, daß das Fremde verschwindet. Wo es als Erfahrung auftaucht, wird es durch die genetische Geschichte in das Eigene zurückgeholt: Das Fremde sei ursprünglich kein Fremdes gewesen, vielmehr durch ein bestimmtes Ereignis erst zu einem solchen geworden. Nicht-Zulassen des Fremden, es zurückzuholen in das Eigene, in diesem Sinne: das Totalisieren ist aber nichts anderes, als den Turm zu Babel zu bauen. Mithin ist die Bewältigung des Fremden, welche die biblische Babel-Geschichte bereithält, nicht frei von dem, was sie bewältigen will. Was sie erklären will, hat sich in ihr selbst niedergeschlagen. Das führt zur Frage, ob von Babel auch anders gesprochen werden kann als im – notwendig fehlgehenden – Errichten eines neuen babylonischen Turms, sei dieser nun ein alle Kulturen miteinander verknüpfendes Gebäude der Interkulturalität oder die Aufgipfelung in einem alles Fremde transzendierenden Wissen des Heiligen, in dem der Lernende, sich läuternd und steigernd, aufgehen soll? Bildlich besagte solch eine Alternative, statt einen neuen Turm zu errichten, die Fundamente des gescheiterten Werkes auszugraben, um möglicherweise bessere Fundamente zu setzen. Kafka nimmt beides in Anspruch. Eine Tagebuch-Aufzeichnung lautet: „Wir graben den Schacht von Babel“¹⁸, was auch als Antwort auf den Aphorismus verstanden werden kann: „Wenn es möglich gewesen wäre, den Turm von Babel zu erbauen, ohne ihn zu erklettern, es wäre erlaubt worden“¹⁹; den Bau der chinesischen Mauer wiederum deutet in der gleichnamigen Erzählung ein Philosoph des Mauerbaus als die alternative, mehr Erfolg versprechende Fundamentierung eines neuen babylonischen Turms²⁰.

18 Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II in der Fassung der Handschriften*, hrsg. von Jost Schillemeit, New York 1992, S. 484.

19 Ebd., S. 117.

20 Vgl. Franz Kafka, *Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*, hrsg. von Roger Hermes, Frankfurt a. M. 1996, S. 293.

Buber/Rosenzweig geben die Geschichte des Turmbaus zu Babel folgendermaßen wieder:

Über die Erde allhin war eine Mundart und einerlei Rede.

Da wars wie sie nach Osten wanderten: sie fanden ein Gesenk im Lande Schinar und setzten sich dort fest.

Sie sprachen ein Mann zum Genossen:

Heran! backen wir Backsteine und brennen wir sie zu Brande!

So war ihnen der Backstein statt Bausteins und das Roherdpech war ihnen statt Roterdmörtels.

Nun sprachen sie:

Heran! bauen wir uns eine Stadt und einen Turm, sein Haupt bis an den Himmel,

und machen wir uns einen Namen,

sonst werden wir zerstreut übers Antlitz aller Erde!

ER fuhr nieder,

die Stadt und den Turm zu besehen, die die Söhne des Menschen bauten.

ER sprach:

Ja, einerlei Volk ist es und eine Mundart in allen, und nur der Beginn dies ihres Tuns –

nichts wäre nunmehr ihnen zu steil, was alles sie zu tun sich ersännen.

Heran! fahren wir nieder und vermengen wir dort ihre Mundart,

daß sie nicht mehr vernehmen ein Mann den Mund des Genossen.

ER zerstreute sie von dort übers Antlitz der Erde,

daß sie es lassen mußten, die Stadt zu bauen.

Darum ruft man ihren Namen Babel, Gemenge,

denn vermengt hat ER dort die Mundart aller Erde,

und zerstreut von dort hat ER sie übers Antlitz aller Erde.²¹

Wofür wird das Volk bestraft, das die Stadt und den Turm baut? Gerne wird der Turmbau als Gigantomanie, moralisch als menschliche Hybris gedeutet, gegen die Gott einschreiten muß. Aber das ist eine Lektüre der Bibel in griechischer Denktradition. Das Volk baut nicht nur eine Stadt und einen Turm, sondern will sich damit einen Namen machen. „Name“ ist hebräisch „schem“, was auch „Mal“ und „Denkmal“ bedeutet, allerdings nicht eines, das man sich selbst setzt.²² Eben dies wollen aber die Menschen, die sich im Lande Schinar niedergelassen haben: Sich einen Namen und ein Denkmal schaf-

21 *Die fünf Bücher der Weisung*, S. 33–34.

22 Siehe hierzu: Donatella Di Cesare, „Das Rätsel von Babel. Sprache und Sprachen in der jüdischen Tradition“, in: Werner Stegmaier (Hrsg.), *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, Frankfurt a. M. 2000, S. 62–77, hier S. 70.

fen, auf das bezogen sie eine Einheit würden. In der jüdisch-theologischen Auslegung wird betont, daß der Name Gottes seine Macht verkörpere, entsprechend ein von den Menschen „gemachter“ Name eine Macht, die diejenige Gottes in Frage stellt.²³ Aber die Bibelerzählung stellt ein anderes Ziel der Handlung ins Zentrum, nicht eine Negation der Macht Gottes. Die Menschen bauen Stadt und Turm und wollen sich einen Namen machen, weil sie zusammenbleiben wollen: „Sonst werden wir zerstreut über das Antlitz der Erde.“ Die Menschen von Babel wollen nicht Gott entmachten, sondern eine Gemeinschaft werden und bleiben als Volk und Sprachgemeinschaft. Durch den Turm als Denkmal soll die Einheit als Einheit auch benannt, das aber heißt, von denen unterschieden werden können, die sich nicht auf ihn als Einheit stiftendes „Mal“ beziehen. Einheit setzt Differenz voraus, das Unterschiedene wird dabei notwendig vom Eigenen, Identischen her gedacht. Die Zerstreuung ist aber nicht nur die Furcht der Menschen von Babel, sondern zuvor Gottes Gebot. Für die Nichterfüllung dieses Gebotes werden die Menschen bestraft.

Das Gebot der Zerstreuung ist in der unmittelbar vorausgehenden Noah-Geschichte vorbereitet. Nach der Sintflut hatte sich Gott mit den Menschen neu versöhnt, hatte Noah und dessen Söhnen befohlen „Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde“.²⁴ Daß das Gebot, die Erde zu füllen, auf Zerstreuung zielt, wird positiv in der Aufzählung der Nachkommen Noahs manifest, die die Entstehung verschiedener Sprachen und Völker betont, *ex negativo* wird es an den Menschen von Schinar offenbar. Denn diese wollen zusammenbleiben, die Stadt bauen, um, wie sie ausdrücklich sagen, nicht zerstreut zu werden. Als Effekt der hierauf von Gott geschaffenen Sprachverwirrung hält der Erzähler dann ausdrücklich fest: „ER zerstreute sie von dort übers Antlitz der Erde“, was im folgenden Satz als abschließende Bemerkung zur ganzen Geschichte nochmals wiederholt wird: „und zerstreut von dort hat ER sie übers Antlitz der Erde.“

Was aber ist der Gehalt der von Gott gebotenen „Zerstreuung“? Wenn wir antworten „Vielerlei Werden“, „verschieden Sein“, „Sich dem anderen Öffnen“, so haben wir weiter zu fragen: Wie ist das Verschiedene, das andere dabei gedacht respektive zu denken? Was ist

23 Gershom Scholem, „Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala“, in: Scholem, *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Frankfurt a. M. 1970, S. 7–70.

24 *Die Bibel*, Gen. 9:1, noch einmal wiederholt am Ende des Abschnitts: Gen. 9:7.

das überhaupt für ein Gebot: „Zerstret euch!“? Befolgen die Menschen Gottes Gebot, werden sie also Vielerlei, so bleiben sie eben darin zurückbezogen auf einen einheitsstiftenden Grund, das Gebot des Herrn, ist das Vielerlei mithin von einer ursprünglichen Einheit her gedacht, womit eine echte Zerstreuung gar nicht stattgefunden hat. Zerstreuung die Menschen sich aber nicht, sondern bilden sie eine Gemeinschaft, wie dies mit dem Bau von Stadt und Turm im Lande Schinar geschieht, dann haben sie sich zwar von ihrem ursprünglichen Bezugspunkt losgesagt, aber sie haben sich auch nicht zerstreut, sie bilden vielmehr eine vom Ursprung unabhängige Einheit. Zerstreuung als Gebot führt in eine Aporie. Als falsch und doch unvermeidbar zeigt diese die „Lösung“ an, auf das Gebot mit dem Errichten der Logik der Identität zu antworten, was besagt, das andere, das Vielerlei zurückzuführen auf das eine oder eigene, d. h. es zu denken, als das andere des Eigenen, das Verschiedene derart aufzuheben im Gedanken einer in sich vermittelten Einheit.

Die Aporie wird aufgebrochen durch Gottes Niederfahren und Vermengen der Sprache, als deren Effekt eine Zerstreuung der Menschen erreicht wird, die grundsätzlich verschieden ist von jener, die als Erfüllen von Gottes Gebot erreichbar gewesen wäre, sich jedoch in der Rückbindung an Gottes Gebot selbst negiert. Denn diese faktische Zerstreuung ist nicht mehr positiv auf Gottes Gebot bezogen, gleichzeitig gibt es jetzt aber auch kein eigenes Zentrum (und Zeichen) für die Konstitution einer von Gott unabhängigen Einheit mehr. Mit der Verwirrung der Sprachen schafft Gott die Bedingung für die Unmöglichkeit des Vollendens. Die Nicht-Vollendung des Turms, das nicht vollendete Zeichen, wird zum Ort der Öffnung für eine Vielheit, die nicht auf eine ihr vorliegende Einheit zurückbezogen werden kann. So wird die Nicht-Vollendung zur Chance, anstelle der Logik der Identität, die das andere vom Eigenen her denkt und so diesem unterwirft, sich dem anderen als anderem zuzuwenden, d. h. zu ihm hinüberzugehen. Für ein Denken, das solche Öffnung zum anderen bereithält, erscheint der Ausdruck „Logik der Transzendierung“ angemessen.²⁵ Die Geschichte des Turmbaus zu Babel erweist diese

25 Vergleichbar ist diese Konzeption des anderen als radikale Alterität mit Lévinas' Denken der Alterität, das allerdings auf einem anderen Weg, nicht aus der Denkfigur der doppelten Negation, sondern im Entfalten der Idee des Unendlichen gewonnen wird. Siehe hierzu: Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*, übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, Mün-

Logik als eine der doppelten Negation, ihre Grundlage ist die Nicht-Nicht-Zerstreuung. In ihr ist der jüdische Gedanke und die jüdische Erfahrung der Existenz des Exils als konstitutiver Bestandteil von Landnahme und Gemeinschaftsbildung gedacht (die Geschichte des Bundes Gottes mit den Menschen nach der Sintflut endet mit der Babel-Geschichte in Exilierung als Zerstreuung, die nachfolgende Geschichte Abrahams setzt damit ein, daß Gott Abraham befiehlt, sein Land, seine Heimat zu verlassen, die Geburt des jüdischen Volkes am Sinai geschieht in einem Zwischenraum der Wanderschaft: nach dem Exodus aus dem Land der Knechtschaft, aber vor der Festsetzung im gelobten Land). Vielleicht ist dieser konstitutive Exilgedanke in der Gemeinschaftsbildung, der auffordert und befähigt, aus dem Denken in der Logik der Identität herauszutreten, sich dem anderen als anderem zu öffnen, statt es, wo es aufscheint, zurückzuholen in das Eigene, eine nicht weniger bedeutsame Gabe des jüdischen Volkes an die Menschheit als der Monotheismus, ja mit diesem zusammenzudenken als dessen unerläßliches Gegenstück.

Wenn Gottes Handeln in dieser Lektüre aber als Beförderung eines Denkens radikaler Alterität im Zeichen einer Logik der Transzendierung erscheint, so muß man doch fragen, warum – von wenigen Ausnahmen abgesehen²⁶ – die Bibelerzählung bisher nicht so gelesen worden ist. Eine Erklärung wird möglich, wenn nicht nur auf das Erzählte, sondern auch auf das Erzählen der Geschichte geachtet wird. Denn der Akt des Erzählens widerruft entschieden, was er erzählt. Erzählt wird eine Geschichte der Öffnung zu einer Logik der Transzendierung, das Erzählen folgt dabei aber der Logik der Identität. Es geht von der Erfahrung aus, daß es das Verschiedene, die Vielheit der Sprachen gibt. Das wird im vorausgehenden Bericht über die Vielfalt der Völker und Sprachen, die sich mit der Nachkommenschaft der

chen 2002 (Original: *Totalité et infini. Essai sur l'exteriorité*, Den Haag 1961); Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers., hrsg. und eingel. von Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1998.

26 Derrida, „Babylonische Türme“; Donatella Di Cesare, „Das Rätsel von Babel“; Aleida Assmann, „The Curse and Blessing of Babel; or: Looking Back on Universalism“, in: Sanford Budick, Wolfgang Iser (Hrsg.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*, Stanford 1996, S. 85–100; Aleida Assmann, „Die Spannung von Einheit und Vielheit als Grundstruktur der Toleranz“, in: Alois Wierlacher (Hrsg.), *Kulturthema Toleranz, Zur Grundlegung einer interdisziplinären und interkulturellen Toleranzforschung*, München 1996, S. 83–102.

Söhne Noahs gebildet hat, festgehalten. Die Erfahrung des anderen wird dann aber, wie oben schon dargelegt, dadurch bewältigt, daß eine Geschichte erzählt wird, die besagt, daß das andere ursprünglich kein anderes war (mit der Bemerkung über die *eine* Sprache auf der ganzen Welt setzt die Babel-Geschichte ja ein), daß das andere vielmehr zu einem solchen erst geworden ist. So ist das andere der Logik der Identität unterworfen, verschließt derart das Erzählen die 7 Öffnung 7 zum anderen als anderem sogleich, die es auf der Ebene des Erzählten mit der Mündung in die doppelte Negation der Nicht-Nicht-Zerstreuung leistet. Immerhin zeigt dieses Erzählen sein Totalisieren – wenn auch nur indirekt – an, insofern es sich als Erfinden zu erkennen gibt. Denn wie kann die Kunde vom Geschehen zwischen Gott und den Menschen, die sich im Lande Schinar niedergelassen haben, auf den Erzähler gekommen sein? Diese Menschen sind ja nicht zur Bildung einer Einheit gelangt. Als Nicht-Nicht-Zerstreute, d. h. als Menschen, die keinen Rückbezug zu einem Zentrum haben, durch das sie sich als Einheit konstituieren könnten, haben sie aber auch keine Geschichte zu tradieren. Also kann die Geschichte nur erfunden sein, als eine nach rückwärts gerichtete Projektion, um der Erfahrung einer undurchdringlichen Welt totalisierend zu begegnen, d. h. im Errichten der Logik der Identität. Ihr sind beide Strategien, die Erfahrung des Fremden zu verarbeiten, die eingangs genannt worden sind, verpflichtet, das läuternde Lernen auf der einen Seite, das sich eines umfassenden Zusammenhangs der Dinge im Medium einer „heiligen“ Sprache dadurch vergewissern will, daß es sich zu einem Teil dieses Zusammenhangs bildet, und das Denken der Interkulturalität auf der anderen Seite als das Vermögen, sich dem anderen zu öffnen und mit ihm umzugehen durch Über-Setzen. Ist demgegenüber eine Öffnung zum anderen als anderem denkbar, ebenso eine Gemeinschaftsbildung, die nicht vom totalisierenden Denken in der Logik der Identität eingeholt wird? Sie würde den Turmbau zu Babel „wegheben“.

III

Ein auf dieses Ziel gerichtetes Experiment unternimmt Kafka in seiner Umerzählung der Geschichte des Turmbaus zu Babel, *Beim Bau*

der chinesischen Mauer, geschrieben im Frühjahr 1917.²⁷ Kafka hat diese Erzählung nicht abgeschlossen, aus dem Textkonvolut um dieses Motiv hat er zwei Texte veröffentlicht: „Eine kaiserliche Botschaft“ (1919 in der jüdischen Wochenschrift *Selbstwehr*) und „Ein altes Blatt“ (1917 in der Zweimonatsschrift *Marsyas*).

Die Erzählung entwickelt sich aus Paradoxa. Das überrascht bei Kafka keineswegs, hier steht zur Debatte, was diese Paradoxa im Hinblick auf die Frage nach einem Öffnen zum anderen und nach einer Begründung von Gemeinschaft leisten, die nicht auf dem Prinzip des Totalisierens aufbaut. Der Sprechende des Textes, eine Art Chronist und Theoretiker des Baus der chinesischen Mauer, hebt sogleich auf die Paradoxie dieses Mauerbaus ab, woraus er dann alle seine folgenden Überlegungen entwickelt.

Das erste Paradox ergibt sich aus dem praktizierten „System des Teilbaus“²⁸: Der Bau der Mauer ist ein Bau von Lücken. Denn der Bau, so der fiktive Berichterstatter,

geschah [...] so, daß Gruppen von etwa zwanzig Arbeitern gebildet wurden, welche eine Teilmauer von etwa fünfhundert Metern Länge aufzuführen hatten, eine Nachbargruppe baute ihnen dann eine Mauer in gleicher Länge entgegen. Nachdem dann aber die Vereinigung vollzogen war, wurde nicht etwa der Bau am Ende dieser tausend Meter wieder fortgesetzt, vielmehr wurden die Arbeitergruppen wieder in ganz andere Gegenden zum Mauerbau verschickt. Natürlich entstanden auf diese Weise große Lücken, die erst nach und nach langsam ausgefüllt wurden, manche sogar erst nachdem der Mauerbau schon als vollendet verkündet worden war. Ja es soll Lücken geben, die überhaupt nicht verbaut worden sind, nach manchen sind sie weit größer als die erbauten Teile, eine Behauptung allerdings, die möglicherweise nur zu den vielen Legenden gehört, die um den Bau entstanden sind und für den einzelnen Menschen wenigstens mit eigenen Augen und eigenem Maßstab infolge der Ausdehnung des Baues unnachprüfbar sind.²⁹

Die Mauer wurde als Lücke gebaut, so kann sie ihre angebliche Funktion, vor dem Fremden jenseits der Mauer zu schützen, nicht erfüllen, statt dessen vergrößert sie die Gefährdung. Die Völker jenseits der Mauer werden durch den Mauerbau beunruhigt, die verstreuten Teil-

27 *Octavheft C* (Februar März 1917), siehe Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente I in der Fassung der Handschriften*, hrsg. von Malcolm Pasley, Frankfurt a. M. 1993; S. 337–357 und 358–361.

28 Kafka, *Erzählungen*, S. 289.

29 Ebd.

stücke der Mauer sind leicht zu zerstören, die Lücken wiederum weisen den Weg, in das Land einzudringen, das sich mit der Mauer gerade hiervor schützen will. Mithin kann der Bau keinen konkreten materiellen, muß er vielmehr einen übertragenen ideellen Sinn haben. Er wird in einer spezifischen Gemeinschaftserfahrung bestimmt, die dieses paradoxe Bauverfahren vermittele. Zentral ist das Erfolgserlebnis, das die verantwortlichen Bauleute bei der Vereinigung zweier Teilstücke der Mauer haben, hinzu kommt die Erfahrung der Vielfalt der Länder und Völker Chinas, wenn die Bauleute nach der Vollendung solch eines Abschnitts zum Bau eines neuen in eine ganz andere Region geschickt werden und bei der Reise dorthin den Zuspruch der Menschen verschiedenster Regionen erhalten:

Einheit! Einheit! Brust an Brust, ein Reigen des Volkes, Blut, nicht mehr eingesperrt im kärglichen Kreislauf des Körpers, sondern süß rollend und doch wiederkehrend durch das unendliche China.³⁰

Es ist aber die Einheitserfahrung nur einer Gruppe. Sie gilt nicht für die niederen Arbeiter, „unwissende Tagelöhner“³¹ und auch nicht für die Führerschaft, deren Horizont unendlich ist („In der Stube der Führerschaft [...] kreisten wohl alle menschlichen Gedanken und Wünsche und in Gegenkreisen alle menschlichen Ziele und Erfüllungen, durch das Fenster aber fiel der Abglanz der göttlichen Welten [...]“³²). In der Abgrenzung zu diesen beiden Gruppen wird noch einmal die Duplizität von physisch und sozial gebundenem Dasein auf der einen und ideeller Welt der Freiheit auf der anderen Seite berufen, der Kant einst einen symbolischen Brückenschlag im Schönen gewiesen hatte. Im Text „Ein altes Blatt“ stehen analog für das gebundene unwissende Dasein die nach Peking vorgedrungenen, sprachlosen Nomaden, für die Unendlichkeit der Idee dann der Kaiser. Wo bei Kant ein symbolischer Brückenschlag im Schönen zur Debatte steht, ist bei Kafka von der Einheitserfahrung einer Gruppe die Rede, die genau zwischen diesen beiden Welten situiert ist: die Bauleute, die noch konkrete, materielle Arbeit verrichten, aber doch schon Verantwortung tragen und darum „bis in die Tiefe ihres Her-

30 Ebd., S. 292.

31 Ebd., S. 290.

32 Ebd., S. 294.

zens mit[...]fühlen [sollen], um was es hier ging“³³. Die beschworene Erfahrung der Einheit im unendlichen China aber ist, als Erfahrung nur dieser Gruppe, d. h. ohne analoge Erfahrungen bei den anderen Bevölkerungsteilen, keine. So rückt an die Stelle des symbolischen Brückenschlags die Frage, wie *repräsentativ* das durch diese Gruppe gebildete Gemeinschaftsbewußtsein sein kann.

Statt eine Antwort zu geben, verschiebt der Chronist an dieser Stelle die Argumentation, was ihn in ein neues Paradox führt, ohne daß das erste Paradox, Bau der Mauer als Bau von Lücken, aufgelöst wäre. Das Paradox betrifft jetzt nicht mehr die Sache, das System des Teilbaus, sondern die Qualität des Mauerbaus insgesamt als eines Zeichens. Dieser Gedanke ergibt sich aus einer Verknüpfung des Mauerbaus mit dem Turmbau zu Babel. Der Mauerbau, so der Chronist, gebe erst ein sicheres Fundament für einen neuen Babelturm, an Gottgefälligkeit sei dieses Werk dabei allerdings das genaue Gegenteil zu jenem³⁴. Problem der Babel-Geschichte war das Totalisieren: im Willen, zusammenzubleiben, sich als eines zu definieren, das andere vom Eigenen her zu denken. Die Verwirrung der Sprachen leistete zwar die Öffnung zum anderen als anderem, das Erzählen dieser Geschichte schloß die Öffnung aber zugleich, indem sie sie berichtete. Demgegenüber zielt der Mauerbau auf eine Einheit, die sich selbst ständig ihrer Grundlage entzieht: Die Mauer ist mehr Lücke als Mauer. Die Einheitserfahrung, die sie vermitteln soll, ist partikular und von ungewisser Signifikanz, und die Zeichenbildung selbst, mithin das, was Leistung von Erzählen ist, ist in sich widersprüchlich: die gebaute Mauer ist nur ein Halbkreis, ihn als Fundament eines neuen, gottgefälligeren Turmbaus vorzustellen, kann, wie der Chronist einräumt, „nur in geistiger Hinsicht“ gemeint sein. Der Auflösung ins bloße Zeichen steht aber das Werk in seiner Materialität und unvorstellbaren Größe entgegen: „Aber wozu dann die Mauer, die doch etwas Tatsächliches war, Ergebnis der Mühe und des Lebens von Hunderttausenden?“³⁵ Der Erzähler löst auch dieses Paradox nicht auf, erläutert es statt dessen – und impliziert damit die anderen Paradoxa – als „Verwirrung“, die in den Köpfen entstanden sei, gerade „weil sich so viele möglichst auf einen Zweck hin zu sammeln suchten“³⁶. Aber be-

33 Ebd., S. 290.

34 Vgl. ebd., S. 293.

35 Ebd., S. 292–293.

36 Ebd., S. 294.

treibt der Erzähler nicht selbst eben solche Verwirrung, indem er den Mauerbau im Entfalten immer neuer Paradoxa umkreist?

Vom unaufgelösten Paradox des Mauerbaus als zeichenhaftem und zugleich gerade nicht-zeichenhaftem Antitypus des Turmbaus zu Babel wechselt der Blick des Chronisten zur Führerschaft, der er unendliches „Bewußtsein“, also die Perspektive Gottes (der Ideen) zu-erkennt. Eine so verstandene Führerschaft aber, so die neue Überlegung des Chronisten, hätte selbstverständlich die Schwierigkeiten überwinden können, die einem zusammenhängenden Mauerbau entgegengestanden hätten. Sie hätte also die bisher aufgezeigten Paradoxa vermeiden können. So will sie offenbar selbst diese Paradoxie, in der all die weiteren Paradoxien dieses Mauerbaus gründen:

Bleibt also nur die Folgerung, daß die Führerschaft den Teilbau beabsichtigte. Aber der Teilbau war nur ein Notbehelf und unzweckmäßig. Bleibt die Folgerung, daß die Führerschaft etwas Unzweckmäßiges wollte. Sonderbare Folgerung, gewiß.³⁷

Ziel der ungeheuren Anstrengung, die alle Kräfte des Landes bindet, ist, das Ziel nicht zu erreichen. Am Punkt der Einsicht in diese Paradoxie beginnt der Chronist, sich selbst in Widersprüche zu verstricken, ergreift die Paradoxie mithin auch ihn. Einerseits betont er, daß man immer nur versuchen könne, die Führerschaft „bis zu einer bestimmten Grenze“ zu verstehen³⁸, sie vollkommen zu verstehen, sei unmöglich; denn ihr Feld sei „das Endlose“, d. h. das Unendliche, also die Ideen. Mithin gilt für sie die Einsicht: „Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen; wer sie erkennen will, muß Lüge sein.“³⁹ Auf der anderen Seite bezeichnet der Chronist sein Untersuchungsfeld auch als historisch, womit er das Werk der Führerschaft und deren Ort selbst in den Raum des Endlichen verlagert. Dem entgegen betont er dann wieder, Führerschaft und Beschluß zum Mauerbau hätten von jeher bestanden, seien also ewig. Die Führerschaft und ihre Beschlüsse haben offenbar einen Ort in der Zeit und jenseits der Zeit. Auch das Rätsel der Führerschaft wird nicht gelöst. Vielmehr fragt der Chronist nun nach der Ordnung, in der und auf die bezogen diese Führerschaft agiert. So verschiebt sich der Blick erneut, nun

37 Ebd., S. 294–295.

38 Vgl. ebd., S. 295.

39 Aphorismen-Zettelkonvolut, Frühjahr 1918, Aph. 80, Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, S. 130.

zum chinesischen Kaisertum bzw. zur Relation von Kaiser und Volk im „unendlichen China“. Einerseits scheint es dabei um Verhältnisse *vor* dem Mauerbau zu gehen, könnte durch diesen also etwas Neues in der Relation Kaiser – Volk geschaffen werden. Andererseits war aber betont worden, daß Führerschaft und Beschluß, die Mauer zu bauen, ewig seien, und später wird dargelegt, daß das Volk Neues als längst Vergangenes, längst Historisches aber als Brandaktuelles nehme. Mauerbau und Kaisertum ermöglichen sich offenbar gegenseitig. In der spezifischen Gemeinschaftsordnung dieses Kaisertums kann der paradoxe Mauerbau vor sich gehen, der umgekehrt den Raum für dieses Kaisertums schafft oder bestätigt.

Wie der Mauerbau ein Bau von Lücken ist, fungiert er als Antitypus zum Turmbau von Babel und fungiert nicht, und wie er das Werk einer Führerschaft ist, die als ihr Ziel das Nicht-Erreichen des Ziels betreibt, ist auch die Relation Kaiser – Volk durch grundlegende Lücken bestimmt, z. B. in der Zeit: Das Volk geht beliebig mit historischen Figuren und Daten um, nimmt das längst Vergangene für gegenwärtig und projiziert das Aktuelle in die Tiefe seiner unendlichen Geschichte. Ohne Zusammenhang ist auch die mediale Struktur dieser Welt. Der Kaiser, der für das unendlichen China steht, kann nur sterbend – als Bild seiner Verendlichkeit – in der irdischen Welt eine Botschaft geben, die aber ihren Adressaten nie erreichen wird; denn ein Kontinuum zwischen einem Sprechen aus dem Raum des Unendlichen, dem Boten und dem Adressaten als einem Endlichen kann es nicht geben. Und brüchig ist auch die hierarchische Ordnung dieser Welt. Das Volk schenkt dem Repräsentanten der Macht Gehör, aber doch nur als ein Spiel. Die Repräsentanten der Macht repräsentieren für das Volk nichts. Was aber ist der Gewinn solcher Ordnung, die nicht totalisiert, deren Perspektive die Nichtvollendung ist, einer verwirklichten Gemeinschaftsbildung also auf der Grundlage der „Zerstreuung“ anlog der, die Gott den Nachkommen Noahs geboten hat? Der Chronist spricht es aus: „ein gewissermaßen freies, unbeherrschtes Leben. Keineswegs sittenlos [...], ein Leben, das unter keinem gegenwärtigen Gesetz steht.“⁴⁰ Das Attribut „gegenwärtig“ ist doppel-sinnig. Es kann bedeuten, daß kein Gesetz der Gegenwart Macht habe, aber auch, daß kein Gesetz Gegenwart habe. Auf der Grundlage der auseinander sich entwickelnden Paradoxa entwirft der Chro-

40 Kafka, *Erzählungen*, S. 302.

nist mithin nichts weniger als ein Leben „vor dem Gesetz“: ein Leben, das weder genötigt ist, einzutreten in das Gesetz, noch unter dem Druck steht, daß das Gesetz nach ihm ausgreifen werde. Solch ein Leben „vor“ dem Gesetz hat ein „Drängen auf das Gesetz“ erfolgreich weggehoben.

Wie aber steht das „Gesetz“ des Erzählens, das es ja geben muß, wenn die Erzählung konsistent sein soll, zu dieser Welt *vor* dem Gesetz – gerade im Vergleich zur biblischen Geschichte über die durch Babel erzwungene Zerstreuung, die das Erzählen wieder zurückholt in die Logik des Identischen? Solcher Rücknahme verfällt Kafkas Erzählen nicht, vielmehr praktiziert es selbst das Paradox des Aufbaus einer Ordnung in Brüchen und in diesem Sinne „Wegheben“ des Gesetzes (der Erzählung). So ist z. B. der Erzähler zeitlich nicht festzulegen: Er berichtet, daß er zwanzig Jahre alt gewesen sei, als der Bau der Mauer begonnen habe, dann betont er, daß das Riesenwerk in einem Menschenleben nicht zu Ende zu bringen sei (mithin auch noch in langer Zukunft statthat), während er seinen Bericht mit der Nachricht eröffnet, daß die Mauer vollendet worden sei. Der Chronist ist in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft situiert, ohne daß diese Zeitblöcke miteinander verbunden wären. Das Erzählen des Chronisten will weiter auf Zeichenverweisungen hinaus, die jedoch alle abbrechen, da im Verweisenden selbst schon Nicht-Vollendung angelegt ist: der materielle Mauerbau (als Bau von Lücken) steht für etwas Ideelles (Einheitsbewußtsein), das aber in sich ohne sichere Repräsentanz ist, beides steht für den Turmbau zu Babel, ohne wirklich hierfür stehen zu können und auch die Führerschaft kann, als in sich paradox, diese Versuche der Zeichenbildung nicht garantieren; Mauerbau, Turmbau und Führerschaft sollen dann auf das chinesische Kaisertum verweisen, obwohl dieses die Voraussetzung für jenes zu sein scheint, was aber auch wieder umgekehrt werden kann. Ganz offensichtlich gehört das Erzählen der Struktur der Welt selbst an, die es entwirft, es praktiziert selbst diese Art Bau der chinesischen Mauer. So überrascht es auch nicht, daß es diese Mauer vor allem in sprachlichen Gegebenheiten erörtert, deren Verwirklichungsformen dabei selbst in das Paradox der Vollendung als Nichtvollendung hineingezogen erscheinen: die vielen „Legenden [...], die um den Bau entstanden sind“⁴¹ und von denen es ungewiß bleibt, ob sie etwas Wahres treffen, die

41 Ebd., S. 289.

„Verkündigungen“ um den Mauerbau⁴² mit ihrer ungewissen zeitlichen Situierung, die paradoxen „Anordnungen“ der Führerschaft⁴³, Bücher⁴⁴, Gleichnisse⁴⁵, Sagen⁴⁶, Reden von Pilgern und Schiffern, über die gesagt wird, man höre zwar viel, könne dem vielen aber nichts entnehmen.⁴⁷ Und noch Kafkas Praxis der Veröffentlichung des Textkonvoluts um das Motiv „Chinesische Mauer“ vollzieht das Paradox von Mauer als Lücke. Einerseits bricht Kafka die Arbeit am Text ab⁴⁸ und veröffentlicht ihn nicht, andererseits veröffentlicht er aber doch zwei Teilstücke, die beide eben die Unmöglichkeit umkreisen, einen Zusammenhang herzustellen: „Eine kaiserliche Botschaft“ entwirft den „Mittler“ (Boten), abgetrennt von Ursprung und Ziel, sowie „Ein altes Blatt“, das die doch nach Peking vorgedrungenen sprachlosen Nordvölker und den Kaiser in ihrer reziproken Entsprechung aufzeigt – gewissermaßen diesseits und jenseits des Prinzips der Unterscheidung – und zugrundegehend das Volk des Kaisers, das die Position eines trennenden oder verbindenden Zwischengliedes nicht einzunehmen vermag: „Ein Mißverständnis ist es, und wir gehen daran zugrunde.“⁴⁹ Auch das Erzählen gehört, wie das Erzählte, einer Welt *vor* dem Gesetz an, ohne willkürlich zu sein und bewahrheitet so einen nicht totalisierenden Zugang zur Welt.

Mit dem Textkonvolut *Beim Bau der chinesischen Mauer* stellt der Jude Kafka eine Begründung von Gemeinschaft vor, deren geschichtsphilosophischer Ort *vor* dem Gesetz zu situieren ist. Der Entwurf geht vor die Geburt des jüdischen Volkes am Sinai zurück und auch noch vor den Bund Gottes mit Abraham: Zur Konstellation von Gottes

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. ebd., S. 294, 295.

44 Vgl. ebd., S. 293.

45 Vgl. ebd., S. 295.

46 Vgl. ebd., S. 299.

47 Vgl. ebd., S. 298. U. a. werden diese Formulierungen zur Erklärung von Kafkas Konzept einer „kleinen Literatur“ (ausgehend von Kafkas Bemerkungen zum Jüdischen [vgl. *Nachgelassene Schriften* I, S. 188–194] herangezogen, z. B. Bernhard Siegert, „Kartographien der Zerstreuung. Jargon und Schrift der jüdischen Tradierungsbewegung bei Kafka“, in: Wolf Kittler, Gerhard Neumann (Hrsg.), *Franz Kafka. Schriftverkehr*, Freiburg 1990, S. 222–247; Giuliano Baioni, *Kafka – Literatur und Judentum*, aus dem Italienischen von Gertrud Billen und Josef Billen, Stuttgart 1994.

48 Vgl. *Oktavheft C*.

49 Kafka, *Erzählungen*, S. 309.

Bund mit Noah,⁵⁰ als Entwurf einer Gemeinschaft, die nicht in den Fehler der Menschen von Schinar verfällt, die also im Unterschied zu diesen in der Lage ist, Gemeinschaft zu sein und doch Gottes Gebot der Zerstreuung zu erfüllen. Kafka, der von sich sagte, daß er der „westlichste der Westjuden“ sei und daß ihm als solchem die denkbar „schwerste Arbeit“ aufgegeben sei, „nicht nur die Gegenwart und Zukunft, sondern auch noch die Vergangenheit [zu] erwerben“⁵¹, erschreibt sich hier eine Vergangenheit in paradoxer Weise. Der Vereitelung des Noah-Bundes zwischen Gott und den Menschen durch den Bau des babylonischen Turms stellt er den Entwurf einer Gemeinschaft als einer nicht totalisierenden Einheit entgegen, womit er die Bedingung der Möglichkeit einer Gemeinschaftsbildung *vor* dem Eintreten in das Gesetz erweist. Im Erschreiben solch einer Noachitischen Vergangenheit schreiben sich der Text und sein Autor aber doch zugleich in das Buch der Bücher ein, dessen Zentrum die Gabe des Gesetzes ist. Das Aufzeigen der Möglichkeit, beim Noachitischen Bund anzusetzen, ist „Wegheben des Gesetzes“ und zugleich neue, lebendige Verbindung mit der Schrift, damit Befestigen der Tradierung des Gesetzes. Benjamin erkennt in dieser Paradoxie das Neue und Geniale Kafkas, daß dieser die Wahrheit preisgegeben habe, statt sich weiter – negativ – auf sie als entzogene zu beziehen, um an ihrer Tradierbarkeit festzuhalten. Mit Blick hierauf, vermag Benjamin dann herauszustellen, daß auf Kafka die Denkfiguren einer Theologie und Ästhetik der Negativität gerade nicht zutreffen, womit er zu der eingangs schon zitierten pointierten Formulierung seiner Gegenposition zu Scholem gelangt.⁵²

50 Ein zeitgenössisches Pendant hat dieser Entwurf in Hermann Cohens Rekurs auf Gottes Bund mit Noah als der Grundlage eines zu schaffenden universalen Weltfriedens (Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ersch. posthum Leipzig 1919; insbes. Kap VIII: *Die Entdeckung des Menschen als des Mitmenschen*); die Verweigerung des Totalisierens in Kafkas Erzählung hat ihre Entsprechung in Cohens Deduktion der Individualität aus dem Leiden des Anderen, d. i. des in die Mehrheitskultur nicht Integrierten.

51 Vgl. Franz Kafka, *Briefe an Milena*, hrsg. von Willy Haas, Frankfurt 1956, S. 247.

52 Benjamin über Kafka, S. 77.

IV

Was ist, im Horizont von Benjamins Denken, der Gewinn von Kafkas ganz eigenem Umgang mit dem „Erkranken der Tradition“? Zum einen kann mit dem Aufgeben der Wahrheit als „Wegheben des Gesetzes“ in den Blick treten, was seit der Gabe des Gesetzes nur in dessen Zensur erscheinen kann (als Opposition von hetärischer Welt und Gesetzeswelt⁵³). Entsprechend dem von Kafka für das „Leben vor dem Gesetz“ entworfenen Denken, das nicht totalisiert, das auf eine Praxis gerichtet ist, deren Ziel es ist, das Ziel nicht zu erreichen, beschreibt Benjamin die Figuren dieser Welt als die „Unfertigen“, die „Gehilfen“⁵⁴, den „Bodensatz der Kreatur“⁵⁵. Benjamin deutet sie als die „Lieblinge Kafkas“⁵⁶, es sind jedoch vor allem seine eigenen Lieblinge. Denn sie bezeugen ihm, daß Kafka dem Mythos nicht gefolgt sei.⁵⁷ Der Mythos verspricht Bewältigen einer Welt, in der das Prinzip der Unterscheidung nicht sicher etabliert ist, durch Geschichten, die eben solche Unterscheidung setzen. Auf die Erfahrung des Fremden, also des Hereindringens des anderen in der Sprache, antwortet der Mythos z. B. mit der Geschichte des Turmbaus zu Babel, die das Fremde, als zu einem solchen erst geworden, dem Eigenen unterwirft. In den unfertigen Gestalten, die sich dem identifikatorischen, totalisierenden Denken verweigern, holt Kafka für Benjamin Zeugen einer Welt vor der Gabe des Gesetzes in die durch dieses strukturierte Welt. Analog deutet Benjamin dann auch die diskursive Unfertigkeit, d. h. den fragmentarischen Charakter der Texte Kafkas, als Gewinn: „Das Unvollendetsein der Fragmente ist das eigentliche Walten der Gnade in diesen Büchern.“⁵⁸

Kafkas Wegheben des Gesetzes verspricht für Benjamin weiter, gerade mit dem Textkonvolut *Beim Bau der chinesischen Mauer* als Vollzugsform, einen neuen Zugang zur Kategorie der „Zerstreuung“. Sie erscheint in diesem Kontext nicht mehr, wie in der Bibel, negativ, da in eine Aporie führend, sondern positiv als Gehalt eines Denkens, das nicht der Logik der Identität folgt, das sich dem anderen zu öff-

53 Vgl. Benjamin, „Versuch eines Schemas zu Kafka“, ebd., S. 116.

54 Vgl. „Franz Kafka, zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“, ebd., S. 14.

55 Walter Benjamin, GS II.3, S.1201.

56 Brief an Scholem, vom 12.6.1938, in: *Benjamin über Kafka*, S. 87.

57 Vgl. „Franz Kafka, zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“, ebd., S. 15.

58 Benjamin, GS II.3, S. 1197.

nen vermag, ohne dieses sogleich vom Eigenen her zu denken. Die im Aufsatz „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, der in der Zeit des Briefwechsels mit Scholem über Kafka entstanden ist, der Zerstreuung gegenüber gestellte „Aura“, weist deutlich mit den Merkmalen „Unnahbarkeit, Einmaligkeit und Echtheit“, die Benjamin ihr zuspricht⁵⁹, auf ein Denken unter dem „Gesetz“ der Identität. So kann Kafka durch sein Wegheben der Fragen des Gesetzes für Benjamin zu einem Zeugen einer Kunst jenseits der Erfahrung des Auratischen werden.

Mit der an Kafka gewonnenen Denkfigur des Weghebens des Gesetzes, als Preisgabe der Wahrheit, um an deren Tradierbarkeit festzuhalten, eröffnet sich Benjamin als die vielleicht weitreichendste Konsequenz auch ein neuer Gebrauch seiner leitenden Denkfigur der Allegorie. Deren messianische Komponente kann nun vollständig säkularisiert gefaßt werden. Aus der Position eines radikalen Nominalismus, daß „jede Person, jedes Ding, jedes Verhältnis [...] ein beliebiges anderes bedeuten [kann]“, hat Benjamin bekanntlich im Trauerspielbuch den Schluß gezogen, daß dann auch dem Allegoriker jedes „Requisit des Bedeutens“ zur Einlaßstelle des Heiligen werden könne.⁶⁰ Das ist im Sinne einer Ästhetik und Theologie der Negativität gedacht. Die Wahrheit aufzugeben, um an deren Tradierbarkeit festzuhalten, besagt demgegenüber, daß das Tradieren gänzlich ohne Referenz ist. Gleichwohl kann, wenn die Rede von „Tradieren“ sinnvoll bleiben soll, Referenz in der allegorischen Verweisung nicht völlig aufgegeben sein. Im Text *Beim Bau der chinesischen Mauer* konnte Benjamin finden, wohin sich die Referenz verlagert hat, d. i. in die Materialität des Verweisenden. Die Mauer als Lücke kann das unendliche China weder „fassen“ noch repräsentieren, sie soll ein besseres Fundament für einen neuen Turmbau zu Babel abgeben, der mithin zurücknahme, was durch den ersten Turmbau in die Welt gekommen ist, als bloßer Halbkreis kann sie dieses Fundament aber nur zeichenhaft sein, gleichwohl ragt der Bau jedoch als materielles Monument empor, Ergebnis der Anstrengung von Tausenden. In eben dieser ihrer erratischen Materialität aber, mächtiges Mauerwerk und zugleich Lücke zu sein, hat die Mauer etwas von dem, worauf sie ver-

59 Vgl.: Walter Benjamin, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, GS I.2, S 475 ff.

60 Vgl.: Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Kap.: *Antinomien der Allegorese*, GS I.1, S 350–351.

Benjamin

weist: die Nicht-Vollendung als Ziel, das Nicht-Totalisieren. Analog wäre in der allegorischen Verweisung nicht aus dem Entzogen-Sein des Signifikats der messianische Funke zu schlagen, vielmehr aus der Materialität des Zeichens. War sich Benjamin dieser an Kafka eröffneten Verschiebung in der allegorischen Verweisung bewußt? Am Theater von Oklahama (~~Kafka~~ verwendet die Brod'sche Umformulierung „Naturtheater von Oklahoma“) betont er dessen umfassenden Spielcharakter.⁶¹ Das gilt auch semiologisch. Der Aufnahmeapparat und die Prozedur der Aufnahme in das Theater sind ohne Referenz auf Theater: keine der auftretenden Figuren hat das Theater gesehen, keiner der Bewerber wird als Künstler aufgenommen, über die Theaterarbeit dieses Theaters erfährt man nichts. So erscheint der Aufnahmeprozeß als ein Als ob, d. h. als bloßes Theater. Damit aber, in dieser seiner Materialität, hat der Aufnahmeapparat gerade etwas von dem, worauf er verweist. So lenkt Benjamin, indem er am Theater von Oklahama den Spielcharakter herausstellt, die Aufmerksamkeit auf die ins Materielle verschobene Verweisung des Zeichens. Analog antwortet Benjamin auch auf Scholems Rede vom „Nichts der Offenbarung“ mit einer sehr materiellen Vorstellung dieses „Nichts“: „ich habe versucht zu zeigen, wie Kafka auf der Kehrseite dieses ‚Nichts‘, in seinem Futter, wenn ich so sagen darf, die Erlösung zu ertasten gesucht hat.“⁶² Wie prekär diese ins Materielle verschobene Verweisung ist, manifestiert Kafka in einer Tagebuchaufzeichnung, auf die Benjamin in seinem Kafka-Essay ausführlich eingeht:

Wunsch einen Tisch mit peinlicher ordentlicher Handwerksmäßigkeit zusammenzuhämmern und dabei gleichzeitig nichts zu tun und zwar nicht so daß man sagen könnte: „ihm ist dieses Hämmern ein Nichts“ sondern „ihm ist das Hämmern ein wirkliches Hämmern und gleichzeitig auch ein Nichts“, wodurch ja das Hämmern noch kühner, noch entschlossener, noch wirklicher und wenn Du willst noch irrsinniger geworden wäre.⁶³

Für Benjamin ist diese Stelle zentral. Daß er dabei auf eine Verweisung jenseits negativer Ästhetik und Theologie zielt, gibt sich darin zu erkennen, daß er die Rücknahme verschweigt, die Kafka dieser Tage-

61 „Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages“, in: *Benjamin über Kafka*, S. 22–23.

62 Brief an Scholem vom 20.7.1934, ebd., S. 77.

63 Franz Kafka, *Tagebücher*, hrsg. von Hans-Gerd Koch, Michael Müller, Malcolm Pasley, New York 1990, Aufzeichnung vom 15.2.1920, S. 855.

buchnotiz beigegeben hat: daß er so, wie er dies vorgestellt habe, gar nicht wünschen könne, er mit seinem Wünschen vielmehr zurückfalle in eine „Verbürgerlichung des Nichts“⁶⁴.

64 Ebd.