

Daniel Weidner · Sigrid Weigel (Hg.)
Benjamin-Studien 3

Daniel Weidner · Sigrid Weigel (Hg.)

Benjamin-Studien 3

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes wurde unterstützt mit den Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter den Förderkennzeichen 1UG0712 und 01UG1412.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2014 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)
Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll, Berlin; www.texttiger.de
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5782-0

VIVIAN LISKA

»Eine gewichtige Pranke«
Walter Benjamin und Giorgio Agamben
zu Erzählung und Gesetz bei Kafka

In seinem Brief an Gershom Scholem vom 11. August 1934 nennt Walter Benjamin das Gesetz den »toten Punkt« in Kafkas Werk.¹ In seinen Notizen zu diesem Brief spricht Benjamin abfällig von Kafkas »stete[m] Drängen auf das Gesetz« und bezeichnet es als »Schublade des Geheimniskrämers« und als »Begriff, mit dem [er sich] nicht einlassen möchte« (BK, 154). Aus den darauf folgenden Sätzen wird allerdings deutlich, dass Benjamin die Auseinandersetzung mit dem Gesetz bei Kafka nur insofern scheut, als dieses auf den *Begriff* gebracht werden soll, denn, so Benjamin weiter, »sollte er in Kafkas Werk dennoch eine Funktion haben [...] so wird auch eine Interpretation die von Bildern ausgeht – wie die meinige – auf sie führen« (ebd.). Die Unterscheidung zwischen begrifflicher Festlegung, die Benjamin ablehnt, und bildlicher, also im weiteren Sinne metaphorischer Darstellung, die er einigermaßen billigt und praktiziert, weist auf die auffallende, wenn auch schwer deutbare Bildsprache hin, mit der Benjamin sich der Bedeutung des Gesetzes bei Kafka annähert. Tatsächlich befasst Benjamin sich, im Widerspruch zu seiner angekündigten Weigerung, ebenso in seinem großen Essay »Franz Kafka. Zum zehnten Jahrestag seines Todes« (BK, 9–38) wie in seinem Briefwechsel mit Scholem ausführlich mit Fragen des Gesetzes im Werk des Prager Autors. Diese Ausführungen gilt es im Folgenden mit den zahlreichen Betrachtungen zu diesem Thema in den Schriften Giorgio Agambens, der sich gerade in Bezug auf Kafka häufig explizit auf Benjamin als Vorlage beruft, zu vergleichen. Dabei sollen ebenso die Gemeinsamkeiten wie die Unterschiede der beiden Denker und deren ideeller Horizont herausgestrichen werden, um Einsicht in die Ausrichtung des »Nachlebens« von Benjamins Gedankengut bei einem seiner bedeutendsten heutigen Erben zu gewinnen.

1 Walter Benjamin: *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, hg. v. Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1981, S. 78 f. Im Folgenden mit der Sigle BK und Seitenzahl zitiert.

Erzählung und Gesetz bei Kafka

»Vor dem Gesetz steht ein Türhüter. Zu diesem Türhüter kommt ein Mann vom Lande.«² Diese ersten Sätze von Kafkas berühmter Parabel »Vor dem Gesetz«³ stellen eine archetypische Erzählsituation dar. In dem Aufeinandertreffen des Verbs »stehen« und des Verbs »kommen« wird etwas Statischem und Dauerhaftem der Beginn einer Handlung, eine mögliche Begegnung gegenübergestellt. Diese Erzählsituation ist im Kontext des Gesetzes eingebettet, von dem im Allgemeinen angenommen wird, dass es im Widerspruch zum Erzählerischen steht. Denn das Gesetz in seinem allgemeingültigen, kodifizierten und impersonalen Wesen ist unvereinbar mit der Einzigartigkeit und der Zeit- und Situationsgebundenheit des gelebten Lebens eines bestimmten Menschen, das immer auch eine Erzählung konstituiert. Was ereignet sich, wenn der Mann zum Türhüter kommt, wenn die Erzählung auf das Gesetz trifft?

Kafkas Parabel ist einer der meist gelesenen und interpretierten Texte des vergangenen Jahrhunderts. Sie beschreibt eine Szene, in der ein Mann Zugang zum Gesetz sucht. Ihm wird der Eintritt verweigert, und so wartet er an der Tür bis ans Ende seines Lebens, an dem der Türhüter dem Mann, der noch einen Lichtschimmer aus der Tür dringen sieht, mitteilt, dass dieser Eingang zum Gesetz allein für ihn bestimmt war und dass er ihn jetzt schließen wird. Die Parabel besteht im Wesentlichen aus einer Beschreibung der Verhandlungen des Mannes mit dem Türhüter, um Zugang zum Gesetz zu erhalten. Allerdings wird das Wesen dieses Gesetzes nicht näher bestimmt. Zunächst kann von ihm mit einiger Gewissheit nur gesagt werden, dass es eine unveränderliche Instanz darstellt, im Gegensatz zum Mann, der einen Ursprung, eine Geschichte und ein Geschick hat. Dieser Mann ist ein Jedermann, der – wie wir erfahren – vom Lande kommt, von einem bestimmten Ort, der mit dem einfachen Leben assoziiert wird und an einen Ort – den Ort des Gesetzes – gelangt, der eine ominöse Aura ausstrahlt. Wir erfahren, dass der Mann seine Heimat verlassen hat und auf eine Reise gegangen ist, dass er ein Ziel hat – den Zugang zum Gesetz – und dass er an dessen Tor kommt, wo er warten, suchen, nachdenken, diskutieren, fluchen und verhandeln wird, bevor er alt wird und stirbt, vermutlich ohne sein Ziel erreicht zu haben.

Dass der Mann vom Lande – wie man vielfach bemerkt hat – eine wörtliche Übersetzung des hebräischen Ausdrucks *Am Ha'aretz* ist, das in »aretz« auch auf »Erde« verweist, aber auch jemanden bezeichnet, der des Gesetzes unkundig ist, unterstreicht seine Kreatürlichkeit. Abgesehen davon, dass der *Am Ha'aretz* wegen seiner Unwissenheit außerhalb des Gesetzes steht, wird er implizit auch in einen Gegensatz zum *Talmid Chacham* gerückt, zu einem, der das Gesetz

² Franz Kafka: *Der Proceß*, Frankfurt a. M. (Fischer Taschenbuch Verlag) 2002, S. 294 f.

³ Ebd.

studiert und kennt. Allerdings bleibt dahingestellt, ob der *Am Ha'aretz*, sollte er sich wirklich in einen *Talmid Chacham* verwandeln, der das Gesetz kennt, durch dessen Tür eintreten würde. Der Türhüter, sowohl Mittler wie Hindernis dieser Begegnung, wird als der unterste Repräsentant des Gesetzes beschrieben. Er ist eine Art juristische oder rabbinische Autorität, die die Trennung vom, aber auch die Verbindung zwischen ihm und dem Gesetz markiert, von dem gesagt wird, dass es »steht«, also unveränderlich sei, und dem Mann, der »kommt«, der eine Geschichte hat, zwar nur eine minimale, aber dennoch eine Geschichte.

In Kafkas Parabel bleibt das Gesetz nicht nur unerreichbar für den Mann vom Lande, es entzieht sich auch den Versuchen des Lesers, seine Bedeutung und seine Wirkung zu erfassen. Trotz der zahllosen Interpretationen von Kafkas auf das Gesetz bezogenen Texten – hierzu zählen »Vor dem Gesetz«, aber auch die Romane *Der Proceß*, in dem die Parabel eine Schlüsselrolle spielt, und in geringerem Maße *Das Schloß* sowie die Erzählungen »In der Strafkolonie«, »Der neue Advokat« und »Zur Frage der Gesetze« – bleibt es unklar, ob das Gesetz in seinem Werk vordringlich in juristischen, sozialen und politischen oder aber in metaphysischen, theologischen und religiösen Begriffen zu verstehen ist. Diese Unklarheit hat zahllose, häufig einander widersprechende Interpretationen hervorgerufen und oft widersprüchliche Auffassungen von Gerechtigkeit und vom Verhältnis zwischen Erzählung und Gesetz gezeitigt. Ich werde den Begriff der Gerechtigkeit bei wichtigen Denkern untersuchen, die in ihren Lektüren von Kafkas Werk ebenso den religiösen wie den weltlichen Bereich in Betracht ziehen. Dabei werde ich mich auf die Rolle konzentrieren, die diese Interpretationen der Beziehung zwischen dem Gesetz als einem autoritativen, normativen Ordnungssystem und der Erzählung als einem Ausdruck des kreatürlichen Lebens zuweisen.

Die beiden Systeme, die am häufigsten mit Kafkas Beschäftigung mit dem Gesetz in Zusammenhang gebracht werden, sind der juristische Apparat des modernen Staates einerseits und die jüdische Tradition andererseits. Die meisten Interpretationen von Kafkas auf das Gesetz bezogenen Geschichten betrachten diese aus einer dieser beiden Perspektiven. Dort, wo Kafka ausschließlich in einem säkularen Kontext betrachtet wird – das übliche Verfahren bei Forschern, die sich mit dem Thema »Literatur und Recht« befassen –, wird dieser entweder als Kritiker des juristischen Systems seiner Zeit dargestellt⁴ oder als ein Autor, der

4 Vgl. Theodore Ziolkowski, der Kafkas Werk als paradigmatische Darstellung der Krise des Rechtssystems im frühen 20. Jahrhundert liest und vor allem das Verhältnis von Recht und Ethik bzw. die Ineinsetzung von Moral und Recht ins Auge fasst. Ziolkowski zeigt, wie die diesbezüglichen Debatten – vor allem jene zwischen den Rechtssystemen der Habsburger Monarchie und dem Deutschen Reich seit 1871 – Kafkas literarische Texte beeinflusst haben. Er weist darauf hin, dass Kafkas *Proceß* die absurden Vorgehen des Habsburger Systems parodiert, aber ebenso dem Wilhelminischen System kritisch gegenübersteht. Vgl. Theodore Ziolkowski: *The Mirror of Justice. Literary Reflections of Legal Crisis*, Princeton/N. J. (Princeton UP) 1997, S. 225 f.

die gegenwärtige Lage präfiguriert und daher Einsichten in die Unzulänglichkeit der zeitgenössischen gerichtlichen Verfahren vermitteln kann.⁵ Im Gegensatz dazu setzen die Interpretationen von Kafkas Gesetzeserzählungen, die sich auf die jüdische Tradition berufen, im Allgemeinen das Gesetz mit dem göttlichen Gericht und seiner Unzugänglichkeit gleich, also mit der jüdischen Vorstellung von Gott als dem allmächtigen, aber unendlich fernen Anderen des Menschen. Beide Ansätze lassen außer Acht, dass Kafka möglicherweise die Frage absichtlich offen lässt, ob das Gesetz in weltlichen oder religiösen Kategorien zu denken sei. Ebenso unbestimmbar bleibt die Haltung Kafkas gegenüber der Gültigkeit und Rechtschaffenheit des Gesetzes überhaupt.

Kurz und präzise schreibt Walter Benjamin, dass nicht entschieden werden kann, ob Kafkas Werk »der Hebung oder dem Verscharren des Gesetzes gewidmet [ist]. Auf diese Fragen hat Kafka, so meine ich, keine Antwort gehabt« (GB IV, 459). Es ist in der Tat schwierig zu bestimmen, ob in Kafkas Welt die Gerechtigkeit dadurch verhindert wird, dass das Gesetz allgegenwärtig ist, oder dadurch, dass es so entstellt, kompromittiert und gelähmt ist, dass es von Gesetzlosigkeit nicht mehr zu unterscheiden ist. Noch schwieriger ist es, eine mögliche Alternative zum trostlosen Zustand der Welt zu entwerfen, wie er sich in Kafkas Erzählungen darstellt. Man könnte mit einigem Recht sagen, dass Kafkas Parabel »Vor dem Gesetz« und seine anderen Schriften, die sich vornehmlich mit dem Gesetz befassen, eine Welt beschreiben, in der das Gesetz sowohl allgegenwärtig wie auch unzugänglich ist. Es erweist sich als grenzenlos und durchdringt die privatesten und intimsten Bereiche der menschlichen Existenz, und gleichzeitig fehlt ihm – und das ist paradox genug – seine vornehmste Funktion, und zwar jene, Unterscheidungen und Grenzen zu markieren, die eine moralische und gerechte Ordnung in die Welt bringen würden.

Kafkas Weltordnung ist in der Tat so beschaffen, dass sie alle Schranken und Grenzen verwischt. In seinem Roman *Das Schloß* herrscht das Gesetz überall und nirgends, jeder gehört zum System der Machthaber, aber jeder wird auch von ihm terrorisiert. Die Beamten empfangen die Kläger in Wirtshäusern und Schlafzimmern. Der Protagonist ist in einem undurchdringlichen, von den Herren dieser Welt gesponnenen Netz gefangen, das ihn tödlich ermüdet. In ähnlicher Weise ist das Gesetz in *Der Prozeß* undurchdringlich. Der zuständige Gerichtshof ist nicht zu finden oder auf dunklen Dachböden angesiedelt, die Gesetzesbücher

5 Vgl. Patrick J. Glen: *An Essay on Franz Kafka. Lawrence Joseph and the Possibilities of Jurisprudential Literature*, Washington D. C. (Georgetown Law Faculty) 2011 (verfügbar unter: http://scholarship.law.georgetown.edu/fwps_papers/144/; abgerufen am 09.04.2014); Douglas E. Litowitz: »Franz Kafka's Outsider Jurisprudence« (verfügbar unter: http://research.uvu.edu/albrecht-crane/3090/requirements_files/Litowitz.pdf; abgerufen am 27.08.2013); Graham M. Smith: »Reading Kafka's Trial Politically. Justice – Law – Powers«, in: *Contemporary Political Theory* 1 (2008) 7, S. 8–30.

erweisen sich als pornographische Heftchen, die Richter und Rechtsanwälte sind entweder unsichtbar oder falsch. Dennoch hat ihre Autorität eine tödliche Wirkung. Es steht außer Frage, dass das Gesetz in der Welt von Kafkas Erzählungen in Unordnung geraten und dysfunktional geworden ist. Die Folgen dieses Zustands sind jedoch sehr verschieden und häufig in gegensätzlicher Weise interpretiert worden.

Giorgio Agamben und die Erfüllung des Gesetzes

Giorgio Agamben gilt heute als einer der radikalsten und umstrittensten Kritiker des juristischen und politischen Systems unserer Zeit. Seine Diagnose des Weltzustands könnte schwärzer kaum sein und seine Vorstellungen von dessen Heilung kaum extremer. Bekannt wurde er mit seiner Beschreibung der globalen Weltlage anhand von Begriffen wie dem ›homo sacer‹, dem Individuum, das aus dem Rechtssystem herausfällt, dem ›nackten Leben‹, das von den biopolitischen Zugriffen einer souveränen Macht in Bann gehalten wird, dem ›Ausnahmezustand‹, der – in Anklang an Carl Schmitt und Walter Benjamin – zur Regel geworden ist, und dem des ›ubiquitären Lagers‹, das Agamben generell als ›Nomos der Moderne‹ bestimmt. Die Vorstellung vom Heil, die er diesem gegenwärtigen Zustand entgegenhält, entspricht der Radikalität seines Katastrophendenkens. Seinem Befund eines allgegenwärtigen Ausnahmezustands setzt Agamben einen ebenso extremen wie komplexen Entwurf der messianischen Erlösung entgegen. Dabei beruft er sich wiederholt und mit besonderem Nachdruck in unterschiedlichen Schriften und Kontexten auf Walter Benjamin, insbesondere auf dessen Lektüre von Kafkas Werk.⁶ Allerdings gibt es bedeutende Unterschiede zwischen Agambens and Benjamins jeweiligen Interpretationen von Kafkas Auseinandersetzung mit dem Gesetz.

In seinem Brief an Gershom Scholem vom 15. September 1934 nennt Benjamin seine Arbeit zu Kafka »den Kreuzweg der Wege meines Denkens« (GB IV, 497). Ähnliches könnte Agamben sagen, wobei dieser, wie noch zu zeigen ist, den »Kreuzweg« in doppeltem Sinne beim Wort nimmt: als in entgegengesetzte Richtungen gleichzeitig weisenden Punkt der Ununterscheidbarkeit und als *via crucis*, als letzten irdischen Weg des Erlösers. In seinen Interpretationen von Kafkas Erzählungen distanziert sich Agamben von der Lesart verschiedener seiner Vorgänger, gegen die er häufig namentlich argumentiert. Am radikalsten widerlegt er Jacques Derrida und gibt dabei vor, Benjamins Perspektive auf Kafkas Werk zu übernehmen. Im Laufe seiner Argumentation verschiebt Agamben jedoch

⁶ Vgl. dazu Vivian Liska: *Giorgio Agambens leerer Messianismus*, Wien (Schlebrügge) 2008.

Benjamins Position in Richtung christlicher Vorstellungen und macht schließlich sowohl Benjamin wie auch Kafka zu Jüngern des Apostels Paulus.

In *Ausnahmezustand*⁷ beschreibt Agamben die zwei für ihn bedeutsamen Aspekte von Kafkas Werk: die kritische Diagnose des Weltzustands und die darin enthaltenen Spuren einer rettenden Umkehr dieser Verhältnisse. Zum einen findet er in dessen Werk die »genaueste Darstellung des Lebens im Ausnahmezustand« vor, zum anderen sind »Kafkas Figuren«, so Agamben, »deshalb für uns interessant«, weil sie, »jede mit einer eigenen Strategie«, versuchen, diese »gespenstische Form des Rechts im Ausnahmezustand« zu deaktivieren (A, 77). Der »Ausnahmezustand« ist eine Situation, in der ein mächtiger Souverän die bestehenden Gesetze aufgehoben hat und stattdessen seine eigene Macht und Herrschaft auf jeden Aspekt des Lebens seiner Untertanen ausdehnt, indem er ihnen seine Ordnung aufzwingt. Während der vom Souverän ausgerufene Ausnahmezustand jeden Bereich des Lebens durchdringt und den ganzen Planeten einem willkürlichen und repressiven Gesetz unterwirft, soll die messianische Umkehr dieser Situation das Gesetz abschaffen und das Leben in eine neue Freiheit entlassen. Erst wenn das Leben das Gesetz in der Weise in sich aufgenommen hat, dass es dieses aufhebt, anstatt es über das Leben herrschen zu lassen – ein Vorgang der einer endgültigen Erfüllung und daraus erfolgenden Abschaffung des Gesetzes entsprechen würde –, wird Agamben zufolge die Menschheit erlöst. Agamben illustriert seine Auffassung des repressiven »Ausnahmezustands« wie auch der messianischen Umkehr dieses Zustands in zahlreichen Bezugnahmen auf Kafkas Erzählungen.

Eine Eigenart der Kafka'schen Allegorien erkennt Agambens anarchistische und antinomische Lesart in deren »Ausgang«, der, wie er in *Homo Sacer*⁸ schreibt, »die Möglichkeit birgt, die Bedeutung völlig umzukehren« (HS, 68). Auf dieses verstörende Ende der Erzählungen sind Agambens Kafka-Lektüren ausgerichtet: Sie heben die Geltung der Gesetzeskraft auf und lösen den Bann. Kafkas Parabeln entsprechen Agamben zufolge den Bedingungen des Lebens im Ausnahmezustand, dessen wesentlicher Zug darin liegt, dass in ihm das Gesetz aus seinen Grenzen getreten ist und es unmöglich geworden ist, es vom Leben zu unterscheiden. Dies ist, so Agamben, der Zustand, den Benjamin in Kafkas Werk als »Leben« bezeichnet, »wie es im Dorf am Schlossberg [in Kafkas Roman *Das Schloß*] geführt wird« (HS, 66). Der Umschlag vom Leben unter dem bannenden Gesetz in einen Zustand, in dem die Geltung des Gesetzes endgültig aufgehoben ist, ereignet sich für Agamben exemplarisch in Kafkas Parabel »Vor dem Gesetz«.

7 Giorgio Agamben: *Ausnahmezustand*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2004. Im Folgenden mit der Sigle A und Seitenangabe zitiert.

8 Ders.: *Homo Sacer*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2002, S. 68. Im Folgenden mit der Sigle HS und Seitenangabe zitiert.

Agambens Interpretation von »Vor dem Gesetz«

In Kafkas Parabel sieht Agamben eine Darstellung der Struktur des souveränen Banns. In der Situation des Manns vom Lande, der vom Türhüter vor dem Gesetz nicht eingelassen wird, zeigt sich für ihn in reinster Form die Macht des Gesetzes, das keine Bedeutung mehr hat, aber dennoch zu gelten nicht aufhört. Kein Gebot verbietet dem Mann den Eintritt in das Gesetz, doch ist er von diesem buchstäblich in einem Bann befangen, der ihn gleichzeitig ein- und ausschließt, ihn weder eintreten noch ihn sich vom Gesetz abwenden lässt. Im Gegensatz zu herkömmlichen Interpretationen, die in der Parabel ein Scheitern des Mannes vom Lande sehen, der vergeblich vor der Tür des Gesetzes verharrt, bis der Türhüter sagt »ich gehe jetzt und schließe sie«, versteht Agamben das Verhalten des Mannes als »komplizierte und geduldige Strategie, die Schließung zu erreichen, um die Geltung [des Gesetzes] zu unterbrechen« (HS, 66). Damit wird jene »schlechte Unendlichkeit«, die er explizit Derridas Interpretation der Parabel vorhält, beendet: In der konstitutiven Unabschließbarkeit, die Derrida aus der Parabel herausliest, sieht Agamben einen »blockierten Messianismus⁹, der zur Lähmung des gegenwärtigen Zustands beiträgt. Dieser Haltung steht die Provokation von Agambens Mann vom Lande entgegen, die zum Schließen der Gesetzstür führt: Er erfüllt die messianische Aufgabe der Aufhebung des Gesetzes.

Agamben spricht explizit von einer *Strategie* – also einer kalkulierten Zielsetzung – des Manns vom Lande, mit der er die Türe zum Schließen und das Gesetz zu seiner Aufhebung bringt. Eine solche zielstrebige Ausrichtung steht allerdings im Gegensatz zu Benjamins prägnantester Vorstellung der »Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands«. Benjamins Figur, in der »messianische Intensität« und »Dynamis des Profanen« zwei parallele, in entgegengesetzte Richtungen weisende, einander beschleunigende Pfeile abgeben, hat nicht die zielstrebige – also »strategische« – Deaktivierung des Gesetzes im Blick. Nicht an dessen profanierender Ungültigkeitserklärung ist die Herbeiführung des Reichs auszurichten, sondern am profanen und irdischen Glückstreben der Menschheit – und somit an der Gerechtigkeit im Diesseits – selbst. Agamben betont hingegen den destruktiven Impuls und dessen Nähe zum häretischen Messias Shabbetai Zevi, für den »die Übertretung der Tora ihre Erfüllung« und »die Erfüllung der Tora deren Vergessen ist.«¹⁰ Diese mystisch inspirierte Antinomie schließt Agamben mit der paulinischen Deaktivierung der Torah, der geschriebenen Gesetzesordnung, zusammen und diese wiederum mit seiner eigenen Vorstellung einer Therapie des heutigen Weltzustands.

9 Ders.: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2006, S. 117.

10 Ders.: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*, Stanford/Calif. (Stanford UP) 1999, S. 167 f. Im Folgenden mit der Sigle P und Seitenangabe zitiert.

Wie der Mann vom Lande es fertig bringt, den Türhüter dazu zu bewegen, die Tür zum Gesetz zu schließen, bleibt eine offene Frage. Es ist fraglich, was – und ob überhaupt etwas – sich für ihn ›vor dem Gesetz‹ ereignet. Der Schlusssatz von Agambens Lektüre der Kafka'schen Erzählung enthält eine mögliche Antwort auf diese Frage, wenn er behauptet, dass in Kafkas Parabel »in der Tat sich etwas ereignet hat, was jedoch als Ereignis nicht sichtbar wird« (P, 174). Mit diesen Worten widerspricht er direkt und ausdrücklich Derridas Schlussfolgerung, dass Kafkas Parabel »die Geschichte eines Nicht-Ereignisses ist, eines Ereignisses, das nicht stattfand, dem es gelungen ist, nicht stattzufinden«.¹¹ Für Derrida besteht das ›Gelingen‹ gerade darin, dass der Mann vor dem Gesetz verharret, gerade nicht in es eintritt. Nach ihm würde der *Eintritt* ins Gesetz voraussetzen, dass es so etwas gibt wie die tatsächliche ›Erfüllung‹ des Gesetzes. In der Tat, Agambens Vorstellung von der messianischen Aufgabe, das Gesetz in dessen Aufhebung zu erfüllen, setzt die Fähigkeit – und die Aufgabe – voraus, wie sie Christus zukam. Von ihm wird gesagt, dass er die Erfüllung des Gesetzes ein für alle Mal ins Werk gesetzt habe, eine Vorstellung, die in der christlichen Theologie allgegenwärtig, der jüdischen Idee des Gesetzes aber fremd ist. Des Weiteren scheint Agamben, im Gegensatz zur jüdischen Auffassung von der messianischen Zeit, die als öffentliches Ereignis für alle offenbar wäre, auf die Paulinische Geste einer Offenbarung von etwas zu verweisen, das schon statt gefunden hat, aber noch nicht sichtbar ist. Die Fragwürdigkeit dieser Interpretation zeigt sich unter anderem in der Auslassung eines wesentlichen Details der Kafka'schen Parabel: Der Lichtglanz, der – wie schwach auch immer – in Kafkas Geschichte vor dem Tod des Mannes aus der Tür des Gesetzes hervorbricht und der vielfach überzeugend als das Strahlen der ›Schechinah‹, der göttlichen Gnade der Torah, interpretiert worden ist, bleibt in Agambens Deutung unerwähnt und scheint für ihn keine Rolle zu spielen. Benjamin hat in seiner Darstellung von Kafkas Beziehung zum Gesetz jedoch eine völlig andere Auffassung vom Judentum und dessen Auffassung von Gerechtigkeit im Blick.

Walter Benjamin: Halachah und Haggadah

Agamben leitet seine Lektüre von Kafkas »Vor dem Gesetz« mit der Behauptung ein, er interpretiere die Parabel »aus der Perspektive von Walter Benjamins Konzeption eines messianischen Gesetzes« (P, 172). Benjamin selbst gibt nirgendwo eine ausführliche Interpretation der Parabel und spricht lediglich von der

¹¹ Jacques Derrida: »Before the Law«, in: *Acts of Literature*, hg. v. Derek Attridge, New York (Routledge) 1992, S. 195.

»wolkigen Stelle« in deren Mitte, die zu »nicht enden wollenden Erwägungen« Anlass gibt (BK, 20), die sich sehr deutlich von Agambens Paulinischer Lektüre unterscheiden.

Ohne Zweifel gibt es Ähnlichkeiten zwischen Agambens und Benjamins Ansichten über das säkulare Rechtssystem. Wie Agamben sieht auch Benjamin in den staatlichen Gesetzen verborgene Instrumente einer missbräuchlichen Souveränität. In seinem Essay »Zur Kritik der Gewalt« weist er auf die mythische Natur der Gesetze hin und in seinen Texten zu Kafka zeigt er, wie das Rechtssystem seine übermächtige Gewalt überall rücksichtslos ausübt. Für Benjamin wie für Agamben dringt es so tief in die persönlichsten und intimsten Bereiche der menschlichen Existenz ein, dass es »vom Leben ununterscheidbar wird« (HS, 63). Wie Agamben sieht auch Benjamin in Kafkas Romanen *Der Proceß* und mehr noch in *Das Schloß* eine zutreffende Illustration einer Welt, in der dunkle Gesetzesinstanzen den Menschen unbegründete, undurchsichtige und repressive Vorschriften auferlegen, während ihnen das Gesetz, dem sie unterworfen sind, unbekannt bleibt. Für Benjamin ist die schreckliche Welt von Kafkas Romanen eine des »Sumpfdaseins der Menschheit in gänzlicher Promiskuität«, die »niedrigste Stufe menschlicher Existenz« (GS II, 1205). Er nennt diese Welt eine prähistorische »Sumpfwelt«, in der jedermann schuldig ist und zugleich ein Opfer des Gesetzes. Es ist vor allem, so Rodolphe Gasché, »eine Welt, die eine Unterscheidung zwischen richtig und falsch unmöglich macht«. ¹² Sie ist stattdessen, »geradezu durch die Unmöglichkeit einer klaren Entscheidung bestimmt, eine Unmöglichkeit, die die Ordnung des Unrechts aufrecht erhält und damit selbst die Möglichkeit von Gerechtigkeit ausschließt«. ¹³

In seinem Kafka-Essay weist Benjamin nach, dass das Leben in Kafkas Romanen paradoxerweise durch die Gleichzeitigkeit eines allgegenwärtigen Gesetzes und absoluter Gesetzlosigkeit gekennzeichnet ist. Anders als für Agamben ist für ihn diese Gesetzlosigkeit gleichermaßen wie – wenn nicht gar mehr als – die Tyrannei des Gesetzes für den Terror in Kafkas Welt verantwortlich. Mit Begriffen absoluter Gesetzlosigkeit beschreibt Benjamin das Leben im Dorf in Kafkas Roman *Das Schloß*: »Man sieht, auch diese Oberen sind so gesetzlos, dass sie auf einer Stufe mit den Untersten erscheinen, und ohne Scheidewände wimmeln die Geschöpfe aller Ordnungen durcheinander, heimlich nur solidarisch in dem einen einzigen Gefühl der Angst« (BK, 44). Diese Gesetzlosigkeit, schreibt Benjamin,

12 Gasché schreibt: »More precisely, it is a law that inhibits the possibility of discriminating between right and wrong. It is constituted by the very impossibility of a clear decision – an impossibility by which this law perpetuates the order of the wrong (*Unrecht*), thus also excluding the very possibility of justice (*Gerechtigkeit*).« Rodolphe Gasché: *The Stelliferous Fold. Toward a Virtual Law of Literature's Self-Formation*, New York (Fordham UP) 2011, S. 278 f.

13 Ebd., S. 278.

unterliegt einem historischen Entwicklungsprozess. Am ausführlichsten befasst er sich mit diesem Prozess in der Skizze eines nicht ausgeführten Essays mit dem Titel »Versuch eines Schemas zu Kafka« (BK, 116). Dieser nur eine Seite umfassende Text entwirft eine Theorie der Kulturgeschichte *en miniature*. Er beschreibt die Welt in Kafkas Romanen als eine prähistorische Sumpfwelt, die Kafka, wie Benjamin schreibt, »mit der gesetzlichen des Judentums konfrontiert[.] [...] Ihre Reinigungs- und Speisegesetze – also die Halacha im engeren Sinne – beziehen sich auf eine Vorwelt, von der nichts mehr erhalten ist als diese Abwehrmaßnahmen gegen sie« (ebd.).¹⁴

Kafkas Bücher, so Benjamin weiter, »enthalten die fehlende Haggadah zu dieser Halachah. Aufs innigste verschränkt aber mit diesem haggadischen Text enthalten sie einen prophetischen« (ebd.). Die Welt, wie sie sich in *Der Proceß* und *Das Schloß* zeigt, diese Welt ohne Trennungen und Unterscheidungen, ohne Grenzen und ohne Ordnung, ist so zugleich eine prähistorische Vorwelt, mit der Kafka aber auch prophetisch die Wiederkehr dieser repressiven Gesetzlosigkeit in der Gegenwart ankündigt. In seinen Notizen zum Kafka-Essay schreibt Benjamin: »Kafkas Romane spielen in einer Sumpfwelt. Aber diese Welt ist dann auch wieder die unsere: eben darum, weil wir sie nicht bewältigt, sondern nur verdrängt und vergessen haben« (GS II, 3, 1236). Die gesetzlose Welt der Vorgeschichte, die Kafka beschreibt, enthält für Benjamin auch einen Hinweis auf seine eigene Gegenwart: Als Jude, der in den 1930er-Jahren schreibt, vergleicht Benjamin das Gesetzssystem seiner Zeit mit Kafkas Sumpfwelt, in der die Gesetze, anstatt das Leben zu ordnen, in die alltägliche Existenz eindringen und mit absoluter Gesetzlosigkeit identisch werden. Insoweit scheint diese Beschreibung der Wirkung der staatlichen Gesetze kaum von Agambens Sicht der Dinge abzuweichen. Der entscheidende Unterschied jedoch liegt darin, dass für Benjamin dieser prähistorische und zugleich gegenwärtige Zustand, in dem das Gesetz eine »Bastardisierung« mit der Gesetzlosigkeit eingegangen ist und in der alle Unterscheidungen aufgehoben sind, im Kontrast zum Judentum steht und nicht wie bei Agamben mit ihm identifiziert wird. Für Benjamin liegt implizit die Möglichkeit einer Abwehr der Sumpfwelt – jener Welt ohne Grenzen, Trennungen und Unterscheidungen – im jüdischen Gesetz selbst. Nicht nur wäre es unterschieden von einem staatlichen, allein auf der bloßen Gewaltausübung beruhenden Gesetz. Es ist – oder eher es wäre – sein Gegengift. In einem Brief an Scholem vom 11. August 1934 schreibt Benjamin: »Das Werk der Torah nämlich ist – wenn wir uns an

¹⁴ Es ist auffallend, dass sich so bedeutende Kafka-Interpreten wie Beda Allemann, der sich mit Benjamins Kafka-Lektüre und dessen Diskussionen mit oder über Scholem, Max Brod und Hans-Joachim Schoeps auseinandergesetzt hat, Benjamins explizite Heranziehung des Verhältnisses von Halachah und Haggadah unerwähnt lässt. Vgl. Beda Allemann: »Fragen an die judaistische Kafka-Deutung«, in: Karl Erich Grötzinger/Stéphane Mosès/Hans Dieter Zimmermann (Hg.): *Kafka und das Judentum*, Frankfurt a. M. (Athenäum) 1987, S. 35–70.

Kafkas Darstellung halten – vereitelt worden« (GB IV, 478). In den vorbereitenden Notizen für diesen Brief fügt Benjamin hinzu: »Und alles, was einst von Moses geleistet wurde, wäre in unserem Weltzeitalter nachzuholen« (GS II, 3 u. 1246.) In dieser überraschenden Verteidigung des jüdischen Gesetzes unterscheidet sich Benjamin von Agamben, indem er der mythischen, gesetzlosen Welt der Prähistorie wie der Moderne, wie sie von Kafka beschrieben wird, die jüdische Welt der Halachah entgegensetzt. Aber Benjamin stellt auch sicher, dass seine Überlegungen zur halachischen Dimension von Kafkas Texten sich von einer jüdischen *theologischen* Lesart unterscheiden. In der Skizze zu seinem ungeschriebenen gebliebenen Essay hält er fest: »[Kafkas] Prophetie auf eine allernächste Zukunft« – damit ist der Zustand der Welt zu Benjamins eigener Zeit gemeint – »ist für Kafka weit wichtiger als die jüdischen *Theologumena*, die man allein in seinem Werk hat finden wollen. [...] Die Prophetie ist wichtiger als Gott« (BK, 117). Ohne Zweifel hatte Benjamin bei diesen Worten Max Brod im Sinn, den er auch an anderer Stelle wegen seiner theologischen Auslegung Kafkas heftig kritisiert. Aber sie können auch an seinen wichtigsten Gesprächspartner in Sachen Kafka gerichtet sein, an Gershom Scholem, obwohl Scholems auf der Kabbalah beruhende Theologie sich fundamental von jener Brods unterscheidet.

Zwischen 1925 und 1938 standen Benjamin und Scholem in einem stetigen Briefaustausch über Kafkas Werk, der zu dessen eindringlichsten Interpretationen gerechnet werden kann. Im Laufe dieses Briefwechsels kamen bedeutende Meinungsverschiedenheiten zwischen den beiden Freunden zum Vorschein. Diese Unterschiede betreffen die Rolle der Theologie für die Interpretation Kafkas, die Natur und die Bedeutung des Gesetzes in Kafkas Werk und das Verständnis von Halachah und Haggadah in diesem Kontext. All diese Unterschiede lassen sich dahingehend zusammenfassen, dass die beiden Freunde eine sehr verschiedene Auffassung von Gerechtigkeit und jüdischer Tradition vertreten. Überraschenderweise ist Scholem, der normalerweise für den »jüdischeren« Denker der beiden gehalten wird, weiter von zentralen Aspekten der jüdischen Tradition entfernt als Benjamin. Weniger überraschend ist es, dass Benjamin jene Aspekte dieser Tradition, die sich eher auf den zwischenmenschlichen, genauer den politischen Bereich, als auf den göttlichen beziehen, mehr interessieren als Scholem.

Benjamin und Scholem stimmen in der Begründung einer theologischen Lektüre Kafkas nicht überein. In seiner Antwort auf Benjamins Darstellung von Kafkas Welt als einer Sumpfwelt und ihrem Gegenbild in der Torah schreibt Scholem:

Die Existenz des geheimen [kabbalistischen eher als halachischen] Gesetzes macht deine Interpretation kaputt: es dürfte in einer vormythischen Welt chimärischer Vermischung nicht da sein, ganz zu schweigen von der so besonderen

Art, in der es seine Existenz doch ankündigt. *Da* bist Du mit der Ausschaltung der Theologie viel zu weit gegangen, das Kind mit dem Bade auszuschütten. (BK, 72)

Scholem betrachtet in der Tat »die Möglichkeit des Gottesurteils als den einzigen Gegenstand der Kafkaschen Produktion« (BK, 64). Kafkas Werk – insbesondere »Vor dem Gesetz« – ist für ihn die zutreffendste Illustration einer verschwundenen Transzendenz. Scholem beruft sich auf Kafka als den ultimativen Zeugen für eine negative Theologie, in der – mit Stéphane Mosès zu sprechen – »alles, was wir von Gott wissen können, die Tatsache seiner Abwesenheit ist.«¹⁵ Mosès betont, dass Kafka nach Scholems Ansicht »immer noch eine – allerdings grenzwertige – Position in der Geschichte der Offenbarung«¹⁶ vertritt. Es ist – und hier stimmt Kafka nach Scholem mit den häretischen Kabbalisten überein – »das Nichts der Offenbarung« (BK, 82). Während Scholem in theologischen Kategorien über Kafkas Bezugnahme auf das Gesetz denkt, ist Benjamin, obwohl er eine gewisse »beschattete« theologische Dimension in seinen eigenen Schriften anerkennt (BK, 76), weniger an Gott interessiert und befasst sich stattdessen mehr mit den Verfahren der jüdischen talmudischen Tradition. Insbesondere im Zusammenspiel von Halachah und Haggadah erkennt er eine mögliche Alternative zur trostlosen Welt, wie sie in Kafkas fiktionalen Texten geschildert und in der geschichtlichen Realität von Benjamins Zeit sichtbar wird. Statt einem kabbalistischen »Nichts der Offenbarung« das Wort zu sprechen, betrachtet Benjamin die aktuellen Vorgänge in der Welt der Menschen als Kafkas vordringliche Sorge. Er spricht von der »Fixierung Kafkas an diesen seinen einen und einzigen Gegenstand, die Entstellung des Daseins« (BK, 41). Ausdrücklich bezieht er sich dabei auf Kafkas prophetische Vision des Weltzustandes, der in Benjamins Lebenszeit Realität werden sollte, insbesondere »die fast unverständlichen Entstellungen des Daseins [...] die das Heraufkommen der Gesetze verraten« (ebd.). Dennoch führt Benjamin auch die jüdische Perspektive wieder ein, die er für unabdingbar für ein richtiges Verständnis Kafkas hält, indem er diese Entstellungen in Begriffen einer Welt definiert, »in der die Torah vereitelt«, in der sie ihrer Wirkung beraubt wurde (BK, 78).

Scholem und Benjamin haben des Weiteren eine unterschiedliche Auffassung von der Halachah (GB IV, 458–465). Im Gegensatz zu Benjamin, der sie als Gegengift zum chaotischen Zustand der prähistorischen und gegenwärtigen Sumpfwelt begreift, ist Scholem der Halachah gegenüber voller Skepsis: Für ihn steht Kafka in der Tradition der häretischen, antinomischen Kabbalisten eines

15 Stéphane Mosès: *The Angel of History. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Stanford (Stanford UP) 2009, S. 145.

16 Ebd.

Sabbatai Zwi, des Führers einer messianischen Sekte aus dem 17. Jahrhundert. Über die *Halachah*, das offenbarte Gesetz, schreibt Scholem an Benjamin: »Nicht, lieber Walter, ihre *Abwesenheit* in einer präanimistischen Welt« sondern »ihre *Unvollziehbarkeit* ist das Problem« (BK, 75; Hvh. i. O.). Scholem kommt der Paulinischen Sichtweise Agambens sehr nahe, wenn er die *Halachah* »*das absolut Konkrete als das Unvollziehbare schlechthin*« nennt (BK, 66; Hvh. V. L.). Dies entspricht Scholems Sicht auf Kafka, der – wie er glaubt – »unaufhörlich die menschliche Existenz mit dem Ideal absoluter Gerechtigkeit vergleicht, wie es die jüdische Tradition ihrerseits im Bild des göttlichen Gerichts symbolisiert.«¹⁷ Das Ideal absoluter Gerechtigkeit im Judentum ist jedoch – genau wie die Erfüllung des Gesetzes – nicht von dieser Welt. Indem Scholem die Möglichkeit einer Erfüllung des Gesetzes voraussetzt, macht er sich, wenn auch noch so abgeschwächt, das Paulinische Argument aus dem Römerbrief zu eigen, dass das jüdische Gesetz aufgehoben werden soll, weil man ihm im Leben niemals gerecht werden kann. Für Paulus ist das jüdische Gesetz in der Tat die Quelle aller Sündhaftigkeit.¹⁸ Für ihn haben das Kommen Christi und sein Tod am Kreuz ein für alle Mal das Gesetz erfüllt, und die Werke – damit sind die Mitzwot, die Gebote, gemeint – müssen daher durch die Innerlichkeit der göttlichen Gnade und Liebe ersetzt werden. Allerdings geht Scholems antinomische Haltung nicht so weit: weder in seiner Kafka-Interpretation noch in seinem Austausch mit Benjamin und anderswo. Sein anarchistischer Impuls bleibt innerhalb der Grenzen der antinomischen jüdischen Kabbala, und Kafka für ihn ein später Vertreter dieser Tradition.

Auch in der Auffassung von Bedeutung und Funktion der Haggadah stimmen Benjamin und Scholem nicht überein. Zunächst scheint das im Vergleich, den Benjamin zwischen der Haggadah und Kafkas Erzählungen konstruiert, nicht der Fall zu sein: »Kafkas Dichtungen sind von Hause aus Gleichnisse. Aber [so Benjamin an Scholem] sie legen sich der Lehre nicht schlicht zu Füßen wie sich die Haggada der Halacha zu Füßen legt. Wenn sie sich gekuscht haben, heben sie unversehens eine gewichtige Pranke gegen sie« (BK, 87).

Scholem betrachtet diese Sätze als Bestätigung seiner eigenen Sicht auf Kafkas antinomische, also der *Halachah* gegenüber abgeneigte Haltung. Während Benjamins Bild von der mächtigen Pranke, die gegen die Gesetze erhoben ist, in der Tat auf diese Weise verstanden werden kann, verfehlt Scholem die Nuancen der Geste, die Benjamin beschreibt. Scholem hat zwar in der Tat recht, wenn er gegen Benjamin einwendet, dass die »Antinomie des Haggadischen, die Du erwähnst, [...] keine der Kafkaschen Haggada allein eigene [ist], sie gründet eher

17 Ebd., S. 154.

18 »Was wollen wir denn nun sagen? Ist das Gesetz Sünde? Das sei ferne! Aber die Sünde erkannte ich nicht, außer durchs Gesetz.« (Röm 7,7).

in der Natur des Haggadischen selber« (BK, 89). Allerdings hat er nur teilweise recht. Nicht nur ist Benjamins Bild von der erhobenen Pranke, wie sich noch zeigen wird, nicht wirklich antinomisch, noch beziehen sich alle Haggadot in dieser Weise auf die Halachah.

Moshe Halbertal unterscheidet drei verschiedene Formen der Beziehung zwischen Haggadah und Halachah: »Die erste und einfachste«, schreibt er, »besteht darin, dass die Erzählung eine Grundlage für das Gesetz bereitstellt; die zweite betont die Art und Weise, in der die Erzählung einen Übergang zu einer konkreteren Anwendung der Gesetzeskenntnis ermöglicht; die dritte Form, die Halbertal »die delikateste« nennt, trifft auf Benjamins Bild der mächtigen Pranke zu. In dieser dritten, gewissermaßen subversiven Form, schreibt Halbertal, »weist die Erzählung das Gesetz in seine Schranken und macht dessen Grenzen sichtbar«. ¹⁹ Diese letzte Form ist jene, auf die sich Benjamins Darstellung von Kafkas haggadischer Dimension bezieht. Entscheidend ist dabei jedoch, sie von einem antinomischen Verhältnis zur Halachah abzugrenzen.

Ein genauerer Blick auf die Unterscheidung, die Benjamin zwischen Kafkas Erzählungen und der Haggadah macht, lässt erkennen, dass letztere keineswegs darauf ausgerichtet ist, das Gesetz aufzuheben. Was impliziert Benjamins seltsames Bild der »gewichtigen Pranke«, die gegen die Halachah erhoben ist? Zunächst und vor allem, das mächtige Glied eines Löwen oder Bären, das die Gegenwart eines kreatürlichen Wesens suggeriert. Zudem beschreibt Benjamins Bild die Geste einer Drohung, die von der Kreatur gegen das Gesetz gerichtet ist, jedoch ohne es zu vernichten. Schließlich bezeichnet es eine Bewegung, die etwas abwehren, abgrenzen will. Eine nähere Erläuterung zu den Implikationen dieses Bildes enthält Benjamins Essay »Franz Kafka: Beim Bau der chinesischen Mauer«, wo Benjamin ebenfalls die Analogie zwischen Kafkas Schriften und der Haggadah aufzeigt. In einem Abschnitt, der unmittelbar auf die Diagnose von Kafkas Fixierung auf »diesen seinen einen und einzigen Gegenstand – die Entstellung des Daseins« folgt, erläutert Benjamin, dass Kafkas Prosa der Haggadah in dem ähnlich ist, was »beim Leser den Eindruck der Verstocktheit hervorrufen« (BK, 41) kann. Diesen beschreibt er als erzählerischen Modus eines Schreibens, der sich jeder Moral, die aus ihm gezogen werden könnte, entzieht. Über Kafkas Erzählungen schreibt Benjamin:

Man hat hier an die Form der Haggadah zu erinnern; so heißen bei den Juden Geschichten und Anekdoten des rabbinischen Schrifttums, die der Erklärung und Bestätigung der Lehre – der Halacha dienen. Wie die haggadischen Teile des Talmud so sind auch diese Bücher Erzählungen, eine Haggadah, die

¹⁹ Moshe Halbertal: »At the Threshold of Forgiveness. A Study of Law and Narrative in the Talmud«, in: *Jewish Review of Books* 7 (2011), S. 34.

immerfort innehält, in den ausführlichsten Beschreibungen verweilt, immer in der Hoffnung und Angst zugleich, die halachische Order und Formel, die Lehre könnte ihr unterwegs zustoßen. (BK, 41 f.)

Benjamin nennt dieses Zögern, die Ambivalenz zwischen Hoffnung und Furcht, dem Gesetz zu begegnen, in dieses einzumünden, »Verzögerung«, ein Begriff, der mit einer kleinen Verschiebung genau auf das Warten des Manns vom Lande vor der Tür des Gesetzes passen würde. Und Benjamin fährt fort, »dass das Gesetz als solches bei Kafka – wie in diesen Haggadot – sich nirgends ausspricht, das und nichts anderes ist die gnädige Fügung des Fragments« (BK, 42). Die Haggadah vermeidet es, zur Halachah zu werden, ganz wie Kafkas Parabeln oder eher Antiparabeln, aus denen sich keine Lehre oder Moral ableiten lässt. Ganz wie die gewichtige, gegen die Halachah erhobene Pranke gleicht die Haggadah Kafkas Schriften darin, dass beide davor Halt machen, in das Gesetz einzutreten, und zugleich dem Gesetz seine Grenzen aufweisen. Es sind die Grenzen, die vom kreatürlichen, gelebten Leben selbst gesetzt werden. Aber es ist dabei entscheidend für die Deutung von Benjamins Bild, dass die Pranke die Halachah nicht vernichtet. Ihre Geste sollte nicht mit einer antinomischen Überschreitung oder der Abschaffung des Gesetzes verwechselt werden. Stattdessen entspricht sie der Struktur eines dynamischen Verhältnisses zwischen Halachah und Haggadah, zwischen Erzählung und Gesetz, das der jüdischen Idee der Gerechtigkeit inhärent ist. Erkennlich wird somit – mehr am ›Bild‹, das Benjamin verwendet als an seiner ›Arbeit am Begriff‹ – der Unterschied zwischen seinem jüdisch-materialistischen Verständnis des Gesetzes und Agambens Haltung, die ebenso Benjamin wie Kafka für einen post-marxistischen Anarchismus vereinnahmt.

Schluss

Was hat sich demnach ›vor dem Gesetz‹ ereignet? Für Agamben ist es etwas, ›das schon stattgefunden hat, aber noch nicht sichtbar ist‹ – eine Erfüllung des Gesetzes, die jedoch noch ein zweites Kommen voraussetzt, damit alle sie sehen können. Für Derrida ist es etwas, ›das darin erfolgreich ist, nicht stattzufinden‹ – ein unendlicher Aufschub, der der unbegrenzten Offenheit menschlicher Erwartungen entspricht, für Scholem ist es ›das Nichts der Offenbarung‹ – der Glaubenssatz einer negativen Theologie – und für Benjamin schließlich ist es das Kommen des Mannes vom Lande zum Gesetz im Sinne der Haggadah, die zur Halachah kommt. Für ihn wie für Kafka ist es dieses Kommen des Mannes und der Erzählung zum Gesetz, ein Kommen, das dem Gesetz Einhalt gebietet und vor ihm Halt macht, ohne es aufzuheben. Dies ist es, was sich *vor* dem Gesetz ereignet und *vor* dem Gesetz bleibt.

In der Tat kann nur ein *Am Ha'aretz* es sich wünschen, ins Gesetz ›einzutreten‹, einer der nicht weiß, dass der Zugang zum Gesetz nicht in einem solchen Eintreten besteht, der nicht weiß, dass die Verhandlungen mit seinen Repräsentanten, den rabbinischen Auslegungen, in der talmudischen Tradition die Begegnung mit dem Gesetz selbst sind. Wenn er ein *Talmid Chacham* wäre, würde er den talmudischen Spruch *Tzedek, Tzedek Tirdof* (»Gerechtigkeit, Gerechtigkeit, strebe nach ihr«) kennen. Nach der Gerechtigkeit soll man streben, aber in diesem Spruch ist auch impliziert, dass sie nicht erreicht und nicht *erfüllt* werden kann. Dem Mann vom Lande in Kafkas Parabel – und uns als ihren Lesern – wird vor Augen geführt, dass die Tür zum Gesetz offen steht, dass sie aber nicht betreten oder erfüllt werden kann. Aber es bedarf auch eines *Am Ha'aretz* wie des Manns vom Lande, um sich dem Gesetz zu nähern, um zu ihm zu ›kommen‹, um das menschliche, das kreatürliche Element der Haggadah zur Halachah zu bringen, um deren Grenzen aufzuzeigen, nicht um das Gesetz aufzuheben oder es abzuschaffen, sondern um die notwendige Interaktion von Gesetz und Erzählung zu markieren, die den Begriff der Gerechtigkeit in der jüdischen Tradition konstituiert. Kafka selbst bringt die Haggadah seiner Geschichten zur Halachah, die Dimension der menschlichen Erfahrung vor das unveränderliche Gesetz. Nur in diesem gegenstrebigem Zusammensein kann das Gesetz für diesen einen, diesen einzelnen Mann bestimmt sein. Als der Mann vom Lande, dieses singuläre Dasein, stirbt, schließt sich auch die Tür zum Gesetz. Die Erfüllung der Gerechtigkeit kann im Judentum nur nach dem Tode erreicht werden, durch das göttliche Gericht oder nach dem Kommen des Messias. Denn wie es in *Midrash Bereshit* heißt: »Wenn ihr eine Welt wollt, dann ist vollkommene Gerechtigkeit unmöglich. Und wenn ihr vollkommene Gerechtigkeit wollt, dann ist eine Welt unmöglich.«²⁰ Das Gesetz muss durch den Mann vom Lande, durch die Haggadah und die Erzählung, beschränkt werden, um die notwendige menschliche Dimension einzubringen, die das Gesetz in die Lage versetzt, dem gelebten Leben zu entsprechen. Es ist in diesem Sinne, dass Kafka in seinem Tagebuch schreibt: »Aus dem Talmud: Geht ein Gelehrter auf Brautschau, so soll er sich einen amhorez [die Jiddische Aussprache von *Am Ha'aretz*] mitnehmen, da er, zu sehr in seine Gelehrsamkeit versenkt, das Notwendige nicht merken würde.«²¹ Wie die Halachah die Haggadah braucht, so ist der Mann vom Lande der notwendige Begleiter des *Talmid Chacham*, denn der »amhorez« kann das »Notwendige« sehen, das, was notwendig ist für's Leben.

20 Talmud, *Bereshit Rabba* 49,20.

21 Franz Kafka: *Tagebücher*, Frankfurt a. M. (Fischer) 1974, S. 112; Eintrag vom 29. November 1911.