

Marcel Krings

»Aber nichts von Verantwortung«
Schuld, Gesetz und Literatur in Kafkas »Eine kleine Frau«

I

Die Beziehung zwischen Kafka und der Germanistik ist bisweilen schwierig. Nach wie vor gilt Kafka als Paradigma der Moderne, und dies, meinte man, berechtige dazu, seine Texte nicht nur zum Muster der Undeutbarkeit oder der Dekonstruktion von Signifikanz, sondern auch der infiniten Auslegung zu erklären. Also hat man sie, nach einem Wort aus der »Kleinen Frau«, mit der »Unermüdlichkeit« divergierendster »Folgerungen« (KKAD, S. 327)¹ behelligt – und dabei ausgerechnet diesen späten Text zum Stiefkind der Forschung gemacht. Nun ist ja bekannt, dass sich die Germanistik seit langem ihren »Kafka-Kanon« verfertigt hat. Jedermann schreibt über den »Proceß« oder »Vor dem Gesetz«, und längst ist auch die Literatur über das »Schloß« unabsehbar geworden. Dass demgegenüber anderes, etwa manches Fragment oder »Elf Söhne« und »Ein Brudermord« aus dem »Landarzt«-Zyklus, aus dem Blick rückte, ist bedauerlich genug.² Im Falle der »Kleinen Frau« aber hat solche Achtlosigkeit Folgen für den gesamten »Hungerkünstler«-Band. Denn bis heute gilt dessen zweiter Text mit seinen eigenartigen Zänkereien zwischen Mann und Frau als Fremdkörper des Zyklus, weil die in den anderen drei Geschichten so prominent vorgetragene Künstlerthematik zu fehlen scheint. Wo aber der motivisch-thematische Zusammenhang nicht ersichtlich wird, steht die

¹ Franz Kafkas Werke werden zitiert nach der kritischen Ausgabe seiner Werke, hg. von Jürgen Born et. al. Frankfurt a.M. 1982ff. Verwendet werden die üblichen Siglen mit Seitenangaben: KKAP [Proceß], KKAT [Tagebücher], KKAN I bzw. II [Nachgelassene Schriften und Fragmente I bzw. II], KKAD [Drucke zu Lebzeiten].

² Vgl. aber zuletzt Marcel Krings, Franz Kafka: Der »Landarzt«-Zyklus. Freiheit – Schrift – Judentum. Heidelberg 2017 sowie Ders., Franz Kafka: »Beschreibung eines Kampfes« und »Betrachtung«. Frühwerk – Freiheit – Literatur. Heidelberg 2018.

Einheit von Kafkas letztem Erzählband in Frage – und damit auch dessen Gesamtverständnis.³

Zur Aufklärung trüge zuallererst die Bestimmung der »kleine[n] Sache« (ebd., S. 333) bei, um die es doch, allem Anschein nach, im Text geht. Das Geschlechterverhältnis hat die Germanistik an Erotisches denken lassen, obwohl der Erzähler die Existenz einer »Liebesbeziehung« (ebd., S. 326) zwischen sich und der Frau vehement bestreitet. Auch private Probleme des Verfassers rückten in den Blick, und so konnte man in der Geschichte im Ernst ein literarisches Zeugnis für Kafkas sexuelle Nöte, wenn nicht gar für einen Streit mit der Berliner Zimmerwirtin sehen.⁴ Allerdings wird nirgends im Text ein Mietverhältnis erwähnt, und auch ist überhaupt erstaunlich, dass Kafka der Forschung im Grunde als »Erlebnisdichter *par excellence*«⁵ gilt, der auch in die »Kleine Frau« »semi-private allusion[s]«⁶ hineingeschrieben habe. Denn solch krude Biographik verkennt, dass Kafka sein Leben lang mit der Niedrigkeit des Hiesigen nichts zu tun haben wollte. Als Versuch, »die Welt ins Reine, Wahre, Unveränderliche [zu] heben« (KKAT, S. 838), konzipierte er seine Texte, und man wundert sich also, warum große Teile der Forschung sie partout ans Hier und Jetzt oder an die Psyche des Autors rückbinden wollen. So aber las man die ›Sache‹ als Biogramm der Entfremdung⁷ oder als Konflikt zwischen dem bürgerlichen und dem für Kafka essentiellen, durch die Frau repräsentierten literarischen Ich.⁸ Nirgends aber fordert die Frau etwa Literatur vom

³ Es sei denn, man hielte Kafkas letzte Publikationen für ein Experimentieren mit dem Heterogenen. Dazu aber nötigt rein gar nichts, weder Notate noch die durchaus zyklisch-einheitliche Thematik der »Betrachtung« und des »Landarzt«-Zyklus.

⁴ So Hartmut Binders bis heute gern wiederholte Vermutung (Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen. München 1975, S. 300). Peter-André Alt (Franz Kafka. Der ewige Sohn. München 2005) hält den Text immerhin für eine »produktive[...] Transformation« (S. 675) biographischer Erlebnisse.

⁵ Malcolm Pasley, Kafka's Semi-private Games. In: Oxford German Studies 6, 1971/72, S. 112–131, hier S. 119.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. Heinz Politzer, Franz Kafka, der Künstler. Gütersloh 1965, S. 429.

⁸ Pasley, Games (wie Anm. 5), S. 128; ebenso auch Irmgard Wirtz (Kafkas ›Kleine Frau[en]‹ im »Hungerkünstler«-Komplex. In: Lese-Zeichen. Semiotik und Hermeneutik in Raum und Zeit. Hg. von Henriette Herwig. Tübingen 1999, S. 306–322, hier S. 316) und Gerhard Kurz (Traum-Schrecken. Kafkas literarische Existenzanalyse. Stuttgart 1980, S. 52f.). Wieso die Frau, die nirgends Schriftstellerisches vom Erzähler fordert, Allegorie der Literatur sein soll, bleibt

Erzähler, und daher dachte man an Psychologisches. Der Text gestaltet den »Kampfzustand des geteilten Selbst«,⁹ in dem sich Kafkas gelegnete homosexuelle Tendenzen gegen die eigene weibliche Seite wenden und schließlich in der ›Sache‹ die Vagina verdecken¹⁰ – wenn nicht, durch eine gestörte Beziehung zur Mutter, den Phallus.¹¹ Solche Spekulationen haben den Text längst hinter sich gelassen. Sie vergessen, dass eine nicht deutlich ausgesprochene ›Sache‹ nicht immer auf Tabu, Trieb oder *sexus* zurückgeführt werden muss. Denn bekanntlich ist es ein Kennzeichen der Parabel, das eigentlich Gemeinte nicht explizit zu nennen, sondern durch ein *tertium* nur anzudeuten. Begreift man den Text daher als die Parabel, die er zweifellos ist, lässt sich durch die Gattung ein erstes Argument für die Zusammengehörigkeit des ebenso parabolischen »Hungerkünstler«-Bandes gewinnen. Ein weiteres folgt daraus, dass die kleine Frau keineswegs nur ein Phänomen aus dem Innenleben des Erzählers sein muss.¹² Der Text berichtet immerhin von »Angehörigen« (KKAD, S. 324) der Frau oder von einer »Öffentlichkeit« (ebd.), die sie einberufen könnte, und damit hätte man es wie auch in den anderen Erzählungen des Zyklus mit einem objektiven Teil literarischer Welt zu tun. Keineswegs muss man dann aber in der ›Sache‹ die soziale Problematik von unterdrücktem Trieb (Frau) und Norm (Erzähler) erblicken.¹³ Warum sollte ein Trieb »Angehörige[]« (ebd.) besitzen, und vor allem: Wieso hätte Kafka seine vermeint-

bei Pasley, Games (wie Anm. 5) völlig offen. Wenn er im Sinne seiner These von der »semi-private allusion« außerdem mutmaßt, der Text sei aus Kafkas Betrachtung eines seiner Notizbücher heraus entstanden (vgl. ebd., S. 129), was freilich nicht »beyond question« (S. 130) beweisbar sei, legt er den Finger in die Wunde seines Beitrags.

⁹ Tilman Moser, Das zerstrittene Selbst. Kafkas Erzählung »Eine kleine Frau«. In: Phantasie und Deutung. Hg. von Wolfram Mauser et. al. Würzburg 1986, S. 194–206, hier S. 197.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 200. Eine verdrängte Homosexualität diagnostiziert ebenfalls Rainer J. Kaus (Eine kleine Frau. Kafkas Erzählung in literaturpsychologischer Sicht. Heidelberg 2002, S. 64), der gar von einer »Paranoia« aus Verdrängung spricht (ebd.). Die These von Kafkas angeblicher Homosexualität ist in neuerer Zeit von Saul Friedländer (Franz Kafka. München 2012) wieder aufgelegt worden.

¹¹ Vgl. Astrid Lange-Kirchheim, Kein Fortkommen. Zu Kafkas Erzählung »Eine kleine Frau«. In: Phantasie und Deutung (wie Anm. 9), S. 180–193, hier S. 191. Ebenso Kaus, Eine kleine Frau (wie Anm. 10), S. 52.

¹² So bereits Wirtz, Kafkas ›Kleine Frau(en)‹ (wie Anm. 8), S. 315.

¹³ Vgl. Ralf R. Nicolai, »Eine kleine Frau« im Motivgeflecht Kafkas. In: Neues zu Altem. Novellen der Vergangenheit und der Gegenwart. Hg. von Sabine Cramer. München 1996, S. 89–115.

liche Trieb-Allegorie mit solch seltsamer Kleidung – die Rede ist von »Trodde[n]«, »Behängen« (ebd., S. 321) und von der eigentümlichen »Hand« (ebd., S. 322) – ausstatten sollen? Vielversprechender erscheint demgegenüber, die juristische Bildlichkeit des Textes ernstzunehmen. Es geht um einen Prozess, in dem die Frau als »Richterin« (ebd., S. 330) fungiert. »Gerechtigkeitsgefühl« und »Überlieferungen« (ebd., 322), besonders aber der Begriff der »unreine[n] Sache« (ebd., S. 324) leiten vor diesem Hintergrund in Rechtsverfahren, Gesetzestradi-tion und Reinheitsgebote des Judentums ein. Durchaus werden Verstöße von einer religiösen Gemeinschaft, der Gemeinde, bemerkt, die zudem – ein Hinweis auf die Matrilinearität im auserwählten Volk – durch »Verwandtschaft« (ebd., S. 331) miteinander verbunden ist. Die Kafka-Forschung hat ab den 1980er Jahren immer wieder die Plausibilität jüdaistischer Lesarten betont,¹⁴ ohne freilich den entsprechenden Hinweisen in der »Kleinen Frau« nachzugehen. Ebenfalls hat man zumeist übersehen, dass mit der Erwägung des Erzählers, sich durch »Selbstmord[]« zu »beseitigen« (ebd., S. 328), das in Kafkas Tagebüchern so prominent vorgetragene Todes- bzw. Freiheitsthema wiederkehrt.¹⁵ In welchem Zusammenhang Religion und Freiheit stehen und welche Funktion sie für das Textverständnis besitzen, muss man zeigen. Dazu muss man sich wieder auf den Text besinnen, die Parabel auflösen und klären, was die Frau dem Erzähler eigentlich vorzuwerfen hat. Dann ließe sich womöglich der Grund des Streits angeben. Und so könnte man zuletzt darlegen, dass der Erzählung sehr wohl ein berechtigter Platz im Zyklus zukommt.

¹⁴ Ich erwähne beispielhaft den Tagungsband Franz Kafka und das Judentum. Hg. von Karl Erich Grözinger et. al. Frankfurt a.M. 1987 (darin vor allem den Beitrag von Gerhard Kurz, der den Begriff des Gesetzes in »Vor dem Gesetz« jüdisch auslegt: Meinungen zur Schrift. Zur Exegese der Legende »Vor dem Gesetz« in »Der Prozeß« (S. 209–223); sowie Ritchie Robertson, Kafka, Judentum, Gesellschaft, Literatur. Aus dem Englischen von J. Billen. Stuttgart 1988. Zur Plausibilität einer jüdischen Auslegung vgl. darüber hinaus ausführlich Krings, Landarzt (wie Anm. 2).

¹⁵ Eine frühe Ausnahme ist Kurz, Traum-Schrecken (wie Anm. 8), S. 52f.

Kafkas Verbindung zum Judentum ist ebenso gut belegt wie vielfältig.¹⁶ In einem assimilierten Haushalt aufgewachsen, konnte er weder dem Judentum seines Vaters noch dem Zionismus oder dem Christentum viel abgewinnen:

Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetmantels noch gefangen wie die Zionisten (KKAN II, S. 98).

Im Brief an den Vater berichtete er, wie der seltene Besuch in der Synagoge leeres Ritual wurde und der Sederabend gar zur »Komödie mit Lachkrämpfen« (ebd., S. 187). An Religionen habe er, Kafka, also »keinen ererbten Anteil« (ebd., S. 98), und überhaupt sei zu bemerken: »Die Religionen verlieren sich wie die Menschen« (ebd., S. 112). Mit dem Argument, einer, der nicht glaube, könne Jenseitiges nicht bedenken, bestritt man, dass es Kafka um Jüdisches zu tun war. Doch einer, der keinen »ererbten« Anteil an der Tradition hat, kann wohl einen anderen haben. »[E]twas zähes Judentum ist noch in mir« (KKAT, S. 727), notierte Kafka Anfang 1915 in sein Tagebuch – und wusste, welche Mühe es ihm abverlangte. Denn das Fehlende musste wenigstens teilweise neu erworben werden. Wenngleich nie orthodox, bemühte Kafka sich also darum, jüdische Tradition und Geschichte aufzunehmen. Ab 1912 beschäftigte er sich intensiv mit dem Chassidismus und ging gelegentlich in die Synagoge. Sein Interesse galt Tora, Talmud, Kabbala und Gnosis ebenso wie den Sagen polnischer Juden,¹⁷ dem »Born Judas«,¹⁸ einer Sammlung jüdischer Legenden und Märchen, sowie der »Volkstümlichen Geschichte der Juden« von Heinrich Graetz (vgl. ebd., S. 215). Dass er im Folgenden Religiöses in Parabeln, Romanen und

¹⁶ Vgl. hierzu im Einzelnen: Marcel Krings, *Goethe, Kafka, Flaubert und der schöne Schein. Zur Kritik der Literatursprache in den ›Lehrjahren‹, der ›Education sentimentale‹ und im ›Verschollenen‹*. Tübingen 2016, S. 297–309.

¹⁷ Das gleichnamige Werk von Alexander Eliasberg (München 1916) befand sich in Kafkas Bibliothek (vgl. Jürgen Born, *Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis*. Frankfurt a.M. 1990, S. 81).

¹⁸ Micha Josef bin Gorions dreibändiges Werk (1913–1919) stand ebenfalls in Kafkas Bibliothek (vgl. Born, *Bibliothek* [wie Anm. 17], S. 84).

Aphorismen reflektierte, ist zweifellos. Die vitale Gläubigkeit des Ostjudentums und die Welt des jüdischen Theaters ließen sich gegen des Vaters religiöse Indifferenz ins Feld führen. Vor allem aber bezog Kafka aus der reichen chassidischen Tradition sowie überhaupt aus der touristisch-biblischen Überlieferung lange gesuchte Gegenstände der *fabula*. Zusätzlich schwebte ihm ein »neue[s] Judentum[]« (KKAN II, S. 191) vor, das sich seiner Inhalte neu und anders versichern sollte und von dem er im Brief an den Vater berichtete. Denn aufgefallen war Kafka, dass die jüdische Tradition ein Sprach- und Erkenntnisproblem enthielt. Kafkas bekannter Sprachaphorismus, den er 1917, während der Züräuer Zeit, formulierte, lautet:

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

Der Text trennt das Sag- und Bestimmbare von einem nicht mitteilbaren Bereich des ›Außerhalb‹ – des Geistes, der Freiheit oder des Allerhöchsten, den Juden als den Herrn vorstellen. Insofern Sprache vom Vorhandenen und von den Verhältnissen der empirischen Welt berichtet, ist zwar auch Kafkas Literatur zunächst realistisch. Will sie aber nicht nur von der Niedrigkeit des Natürlichen erzählen, sondern auf Meta-Physisches zielen, muss sie beklagen, dass der Sprache und dem Denken durch Physis, Logik, Grammatik und Begrifflichkeit enge Grenzen gesetzt sind: Niemals kann das Inkommensurable mit einer aufs Sinnliche eingeschränkten Begrifflichkeit erfasst werden. Schon die Tora trug daher der Unermesslichkeit Gottes Rechnung, indem sie verfügte, dass von Gott, dem Herrn, weder Bild noch Gleichnis gemacht werden dürfe. Das mosaische Gebot hatte Kant kritisch fundiert.¹⁹ Kafkas Aphorismus über die Sprache, die nur von Irdischem

¹⁹ Wahrscheinlich ist, dass Kafka den Versuch des Neukantianers und jüdischen Religionsphilosophen Hermann Cohen kannte, in der Abhandlung Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919) Transzendentalkritik und Judentum parallel zu führen. Vgl. dazu Christoph Miething, Hermann Cohen – Kantische Vernunft und Jüdisches Selbstbewußtsein. In: Jüdische Selbstwahrnehmung / La prise de conscience de l'identité juive. Hg. von Hans Otto Horch und Charlotte Wardi. Tübingen 1997, S. 217–230). Auch der Rabbiner und Religi-

handele, schließt es ein.²⁰ Doch so wie der Mensch, dieser »Vollgesogene der Erde«, selbst im Intelligiblen immer nur »Erde« (ebd., S. 32) sehe, verstößt auch die Tora gegen das Bilderverbot, wenn sie dem Herrn nach königlichem – d.h. menschlichem – Muster Eigenschaften und Launen zuspricht. Sprachlich rein und daher erkenntniskritisch redlicher als das alte sollte deshalb das »neue Judentum« sein, an das Kafka dachte. Seine Literatur setzt eine Bilderkritik ins Werk, die den Schein der Begriffe überwinden will. Um das »Außerhalb« zu bedeuten, müsse der Bezug der Sprache auf Sinnliches getilgt werden. Also enthalten Kafkas Texte ein Moment der Negativität, das Bilder und Begriffe zu zerstören und eine freie Sprache herzustellen sucht. Übrig bliebe freilich ein Paradox: ein Begriff ohne Begriff oder ein Bild ohne Bild, das auf das Absolute hin transparent wäre. Auch Kafka war deutlich, dass sich in einer solchen Literatur nichts mehr mitteilen ließe. Sein Sprachaphorismus beharrt also darauf, dass »nur andeutungsweise« (ebd., S. 126) vom Unvordenklichen berichtet werden könne. Andeutungen erlauben, die Auslöschung der Empirie bis an die Grenze der Sprache voranzutreiben, ohne ganz auf Verständlichkeit zu verzichten. Sie – und mit ihnen Anspielungen, zu denen auch die parabolischen Techniken indirekter Sinnerschließung gehören – können daher hermeneutisch gedeutet werden, insofern sie wie die Sprache Bestandteil der gegenständlich-begrifflichen Welt und also gemäß Kafkas Sprachaphorismus begreifbar sind. Also kann man die Texte nach den Regeln der Hermeneutik auslegen.²¹

onsphilosoph Julius Guttman hatte die Nähe von Kant und Judentum erörtert (vgl. Kant und das Judentum. Leipzig 1908).

²⁰ Aus diesem Grund ist die Deutung falsch, Kafka habe mit der kleinen Frau das »Noumenon« oder schlechthin »Unzerstörbare« in den Blick gerückt (Theo Elm, Problematisierte Hermeneutik. Zur »Uneigentlichkeit« in Kafkas kleiner Prosa. In: DVjs 50, 1976, S. 477–510, hier S. 483). Kaum hätte sich Kafka bei seiner Scheu vor amphibolischem Schein nun plötzlich entschlossen, ein Absolutes zu verbildlichen und auf diese Weise die eigene Sprach- und Erkenntniskritik seit dem Frühwerk zu konterkarieren.

²¹ Das zu betonen ist angesichts einer Kafka-Forschung von Bedeutung, die in großen Teilen – wie auch eingangs ausgeführt – an die Unbestimmtheit der Kafkaschen Texte und Begriffe glaubt und die Anhäufung polyphoner Diskursbündel nicht nur für die einzig mögliche Lesemethode, sondern bereits für eine Deutung hält.

Das Freiheitsthema betraf allerdings nicht nur die Sprache. Im Lichte des Unbeschränkten musste sich alsbald auch das Leben als unfrei erkennen. Kafkas bekannter Zürauer Kettenaphorismus lautet:

Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben und doch nur so lang, daß nichts ihn über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig aber ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist auch an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel jenes der Erde. Und trotzdem hat er alle Möglichkeiten und fühlt es, ja er weigert sich sogar das Ganze auf einen Fehler bei der ersten Fesselung zurückzuführen (ebd., S. 127f.)

Der Mensch ist ein Mischwesen aus Körper und Geist. Die »Erden-schwere« (ebd., S. 121) des Physischen halte auf der Erde fest, der Geist hingegen strebe in Richtung des freien Himmels. Dabei werde der Geist jedoch von der Erdenkette gehemmt. Die Last der Empirie verhindert den Aufschwung. Unter dem Gesichtspunkt der Freiheit wurde bei »der ersten Fesselung« (ebd., S. 128) – also der Fesselung an die Erde – ein »Fehler« (ebd.) gemacht. Er müsste korrigiert werden. Die Erdenkette wäre dafür zu durchtrennen. Wer ins Freiheitsreich gelangen will, hat von der Welt Abschied zu nehmen und dem Drängen des Geistes zu folgen. Jeder, der sich reflektiert, müsse sich im Licht des freien Geistes daher als beschränkt und verächtlich erkennen – und begreifen, dass seine empirische Existenz »unerträglich« (KKAD, S. 33) und nicht zu »verteidigen« (ebd., S. 27) ist. Um ein »Bürger des Himmels« (KKAN II, S. 128) zu werden, muss der Leib, jener buchstäbliche »Käfig« (ebd., S. 117), vernichtet werden. Als »Thanatologie«²² hat man daher Kafkas Literatur bezeichnet, die – zuweilen gar durch allerlei Mordwerkzeug – zum Suizid als dem gerechtesten aller Akte aufruft. In der »Kleinen Frau« geht es zwar verhaltener, aber nicht weniger radikal zu. Wie sich Kafkas Themen im Text entfalten, bleibt nun also zu zeigen.

²² Kurz, Traum-Schrecken (wie Anm. 8), S. 36.

Beginnen kann man mit Freiheitsthema und Erzähler. Er ist sich seines Platzes im Leben nicht restlos sicher. Zwar sei er »nicht durch besondere Brauchbarkeit ausgezeichnet« (KKAD, S. 325), dennoch wolle er sich nicht »rühmen«, wenn er behaupte, »kein so unnützer Mensch« (ebd.) zu sein: Der Öffentlichkeit sei er »nicht unbekannt« (ebd., S. 332), er lebe »in ihrem vollen Licht seit jeher« und ihm sei »längst« das »Diplom« verliehen worden, »in welchem [ihn] die Öffentlichkeit [...] als ihr achtungswertes Mitglied« (ebd.) erkläre – kurz: er habe sich Respekt und Reputation erworben. Der anscheinend im Praktischen unnütze, dennoch verehrte Mann vorgerückten Alters (vgl. ebd., S. 333), der überdies, die Erzählung zeigt es, einen ausgeprägten Hang zum Nachdenken besitzt und offenbar unverheiratet ist, ruft den bei Kafka häufigen Typus des intellektuellen Junggesellen auf, der hier zugleich Schriftsteller ist. Auf sein Werkzeug weist er selbst hin: »[M]it der Hand« (ebd., S. 333) arbeitet er – darauf wird noch einzugehen sein –, und damit ist überdies die ›Handschrift‹ gemeint,²³ mit der er jenen Text zu Papier brachte, der als die Erzählung »Eine kleine Frau« vor Augen steht. Innerhalb des Zyklus ist er der einzige mit interner Fokalisierung, und das »Ich« (ebd., S. 322), das sich hier ausspricht, ist offenbar eines, dem Selbstreflexion eine Notwendigkeit ist. Nach bürgerlichem Verständnis unnützlich – welchen konkreten Zweck hätte Literatur? –, hat sich der Erzähler durch seine Texte offenbar Achtung und Renommée erworben. Dennoch können Erfolg und Prominenz nicht verhehlen, dass längst nicht alles zum Besten steht. Zunehmend wird der Erzähler »unruhig« (ebd., S. 332) und fürchtet die »Witterung« (ebd., S. 331) von »Aufpasser[n]« (ebd., S. 325) oder den Scharfsinn von »Nachrichten-Überbringer[n]« (ebd.), die ihn »durchschauen« (ebd.) könnten. Denn erhärtete sich der Verdacht, den sie ihm gegenüber hegen, und gäbe es Beweise für eine Verfehlung, hülfe alle Reputation der Welt nicht mehr, man zerrisse wohl das Achtungsdiplom und nicht

²³ Vgl. Deutsches Wörterbuch. Hg. von Jacob und Wilhelm Grimm (= fotomechanischer Nachdruck der Erstausgabe 1854–1960). München 1984, 33 Bde., Bd. 10, s.v. ›Hand‹, Sp. 324–363, hier Sp. 355.

länger dürfte er »ungestört von der Welt« (ebd., S. 333) weiterleben. Er hat ein schlechtes Gewissen. Was er sich insgeheim vorwirft, hat mit der »Sache« (ebd., S. 324) zu tun, wegen derer er mit der kleinen Frau aneinandergeraten ist. Gegenstand des Streits ist die Nichterfüllung der an den Mann offenbar gestellten Erwartungen: »Diese kleine Frau nun ist mit mir sehr unzufrieden, immer hat sie etwas an mir auszusetzen, immer geschieht ihr Unrecht von mir, ich ärgere sie auf Schritt und Tritt« (ebd., S. 322).

Nicht ein konkretes Fehlverhalten des Erzählers ist hier gemeint, sondern seine gesamte Existenz erregt Anstoß, die »Unzufriedenheit« mit ihm »ist [...] eine grundsätzliche« (ebd., S. 328). Der Mann ist der kleinen Frau ein Dorn im Auge, weil er nicht zu jener »Verantwortung« (ebd., S. 331) bereit ist, die sie als seine »Richterin« (ebd., S. 330) von ihm verlangt. Wofür hätte er sich aber zu rechtfertigen? Nichts hat er, der bürgerlich Unbescholtene und Erfolgreiche, doch augenscheinlich falsch gemacht. Und selbst wenn er sich für ein Vergehen verantwortete, muss erstaunen, dass er den »Forderungen« der kleinen Frau nicht »entsprechen« könnte und dass ihr Ärger durch »nichts« zu »beseitigen« (ebd., S. 328) wäre. Was wäre das aber für eine Richterin, die sich nicht mit einem wie auch immer zu bestimmenden Strafmaß zufrieden gäbe und für ein Delikt immer weitere Gerichtstermine anberaumte? Was ein Skandalon der Rechtsordnung wäre, ist in parabolischer Hinsicht keins. Die »Schuld« (ebd., S. 326) des Erzählers ist keine bürgerliche, sondern eine metaphysische. Wer sich nicht selbst verantwortet, lebt bloß physisch, reflektiert nicht und versäumt die Erkenntnis, derzufolge im Lichte des reinen Geistes alles Hiesige, das eigene Leben eingeschlossen, nur verächtliche Beschränktheit ist. Kafkas Freiheitsthema ist aufgerufen. Die kleine Frau ist Stimme und Stachel jener absoluten Freiheit, vor der jedermann sich zu verantworten hätte und die alle bürgerliche Sicherheit zunichte macht. Denn, wie der Erzähler ahnt, fordert sie die »Beseitigung meiner selbst« (ebd., S. 328): Von der ärgerlichen irreflexiven Physis muss Abschied nehmen, wer völlig ungebunden sein will. In diesem Sinne pointierten bereits die *Er*-Aphorismen aus dem Jahr 1920 das folgende kurze Gespräch:

A. Worin besteht Deine Rechtfertigung?

B. Ich habe keine.

A. Und kannst leben.

B. Eben deshalb, denn mit Rechtfertigung könnte ich nicht leben (KKAN II, S. 82).

Die Mahnung zu suizidaler Konsequenz hört der Erzähler freilich nicht gern. Über die Jahre fügt sie ihm »Erschütterungen« (KKAD, S. 330) zu und stürzt ihn überhaupt zunehmend in »Nervosität« (ebd.). Beim Gedanken an den »Selbstmord[]« (ebd., S. 328) bekommt es der Mann mit der Angst zu tun. In ihr meldet sich der natürliche Lebenstrieb zu Wort, der nichts als existieren will und mit Absolutem nichts zu schaffen hat. Das Umschlagen von Forderung in Abwehr lässt sich an der kleinen Frau nachvollziehen. Denn bei der »Nachricht« vom Tod des Erzählers erlitte sie »grenzenlose« »Wutanfälle« (ebd.), und offenbar soll man doch daraus schließen, dass sie mit dem Selbstmord nicht einverstanden wäre. Hatte sie ihn aber nicht eben noch im Namen der Freiheit eingefordert? Das Paradox vom gleichzeitigen Wollen und Nichtwollen lässt sich psychologisch auflösen. Es gibt das Verhältnis von Geist und Körper zu denken, das sich als Zugleich von Todesaufruf und -hemmung äußert und eindrücklich im Zürauer Kettenaphorismus dargestellt ist. Wie dort ist es auch in der »Kleinen Frau«: Den Aufruf zur Freiheit hemmt der Lebenswille, andererseits wird die nur bürgerliche Existenz durch die Mahnung zur Selbstverantwortung permanent verunsichert. Wo sich aber beide Bestrebungen gegenseitig blockieren, muss die kleine Frau zuletzt die »Aussichtslosigkeit ihrer Bemühungen« (ebd., S. 328) einsehen. Denn da der Erzähler seine RichterIn weder durch sein Weiterleben noch seinen Tod restlos zufriedenstellen kann, bleibt er kurzerhand bei dem, was ihm angenehmer ist – und wählt das Leben. Es ist eines mit Angst und jenem schlechten Gewissen, das sich aus der Missachtung der Freiheitsstimme ergibt, aber es bedeutet immerhin die Fortsetzung der Existenz. Niemals wird ja die kleine Frau eine »Entscheidung« (ebd., S. 330) verhängen, und in seinem bürgerlichen »Fortkommen« ist der Erzähler ebenfalls nicht »gestört« (ebd., S. 323): Die Stimme der Freiheit vernommen zu haben, bedeutet nicht auch, ihr zu folgen. Ganz ähnlich wird auch der Josef K. des »Proceß«-Romans vom Gericht nicht an der Erfüllung seiner Alltagspflichten gehindert oder gar inhaftiert. Vielmehr gilt: »Die Logik

ist zwar unerschütterlich, aber einem Menschen, der leben will, widersteht sie nicht« (KKAP, S. 312). Die Forderungen des freien Geistes vergehen vor den Naturtrieben. Solange der Mann also »diese kleine Sache« – seine Schuld vor der Freiheit oder seine verweigerte Verantwortung – »verdeckt« hält, wird er »noch sehr lange [...] [s]ein bisheriges Leben [...] fortsetzen dürfen, trotz allen Tobens der Frau« (KKAD, S. 333). Im Leben nicht wird der Mann frei, mag er auch im Lichte der Freiheit leben »wie ein Hund« (KKAP, S. 312).

Die unaufgelöste Dialektik von Natur und Geist, welche die vielen Widersprüche im Text bedingt, tendiert freilich insgesamt zum Statischen. So bemüht sich der Text um Auflockerung. Mehrere Möglichkeiten zur Beilegung des Konflikts werden erwogen. Zunächst versucht der Erzähler, die kleine Frau »darauf hinzuweisen, wie diesem fortwährenden Ärger am besten ein Ende gemacht werden könnte, doch habe ich sie gerade dadurch in eine derartige Aufwallung gebracht, daß ich den Versuch nicht mehr wiederholen werde« (KKAD, S. 323).

Wie zu erschließen ist, liegt der Grund für die Entrüstung der kleinen Frau im Vorschlag, die Mahnungen zur Verantwortung aufzugeben. Die Frau möge den Erzähler nicht nur als »völlig Fremden an[]sehn« (ebd., S. 322), sondern ihn und jedermann als geistlos akzeptieren und die ständigen Behelligungen einstellen. Natürlich ist sie aufgebracht. Der Vorschlag liefe nicht nur auf die Abdankung der Richterin hinaus, sondern bedeutete überdies das Ende der Geschichte menschlicher Geistwerdung. Ihr ältestes Dokument ist der Mythos vom Sündenfall, den Kafka in den sogenannten Zürauer Aphorismen reflexionshistorisch las. Seit Adam, Eva und ihre Nachkommenschaft der Versuchung der Schlange erlagen und vom Baum der Erkenntnis aßen, sind sie zum Denken verurteilt. Wer aber denkt, muss den radikalsten aller Akte erwägen, gemäß jenes Wortes des Allerhöchsten, das lautet: »[A]ber vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben« (Gen 2,17). Einer der Aphorismen feiert daher die Vertreibung aus dem Garten Eden: »Warum klagen wir wegen des Sündenfalls? Nicht seinetwegen sind wir aus dem Paradiese vertrieben worden, sondern wegen des Baumes des Lebens, damit wir nicht von ihm essen« (KKAN II, S. 131).

Sterben muss man – und es muss möglich sein, weshalb der Mensch nicht auch das ewige Leben erhalten dürfe. Indessen kommt wie auch in der »Kleinen Frau« erschwerend hinzu:

Seit dem Sündenfall sind wir in der Fähigkeit zur Erkenntnis des Guten und Bösen im Wesentlichen gleich; trotzdem suchen wir gerade hier unsere besonderen Vorzüge. Aber erst jenseits dieser Erkenntnis beginnen die wahren Verschiedenheiten. Der gegenteilige Schein wird durch Folgendes hervorgerufen: Niemand kann sich mit der Erkenntnis allein begnügen, sondern muß sich bestreben, ihr gemäß zu handeln. Dazu aber ist ihm die Kraft nicht mitgegeben, er muß daher sich zerstören, selbst auf die Gefahr hin, sogar dadurch die notwendige Kraft nicht zu erhalten, aber es bleibt ihm nichts anderes übrig als dieser letzte Versuch. (Das ist auch der Sinn der Todesdrohung beim Verbot des Essens vom Baume der Erkenntnis; vielleicht ist das auch der ursprüngliche Sinn des natürlichen Todes.) Vor diesem Versuch nun fürchtet er sich; lieber will er die Erkenntnis des Guten und Bösen rückgängig machen; (die Bezeichnung: »Sündenfall« geht auf diese Angst zurück) aber das Geschehene kann nicht rückgängig gemacht [...] werden (ebd., S. 132).

Der Aphorismus, ein unaufgelöster Syllogismus, gibt in biblischer Bildlichkeit das Folgende zu denken: 1. Jeder Mensch denkt unwiderruflich, 2. Das Denken verlangt, dass sich ein jeder zerstöre, 3. Niemand aber zerstört sich. Also lebt der Mensch in Todesangst bis zum Tod und würde sich wie der Erzähler in der »Kleinen Frau« nur zu gern seines Denkens entledigen. Doch der Traum von der glücklichen Irreflexivität ist schnell ausgeträumt. Wie der Erzähler wohl weiß, »liegt ja [...] eine gewisse Verantwortung« (KKAD, S. 323) für die kleine Frau auf ihm, und ihr Verdruss »dürfte [...] [ihm] doch nicht gleichgültig sein« (ebd.). So ist es in der Tat nicht, und das bedeutet eben: Von einer Abdankung des Denkens, die scharfsinnige Erzählung bezeugt es, kann keine Rede sein. Auch der Erzähler kommt nicht umhin, sich als Mensch zu seiner Verpflichtung auf Geist und Freiheit zu bekennen, selbst wenn er das lieber nicht wahrhaben möchte. So bewundert er bei der kleinen Frau insgeheim die »Schlagkraft ihres Urteils« (ebd., S. 326) und die »Unermüdlichkeit ihrer Folgerungen« (ebd., S. 327), nur ist ihm unangenehm, dass er durch solche »Vorzüge immerfort gestraft« (ebd.) werde. Der Geist aber folgt den Regeln von Logik und Rationalität ohne Ansehen der Person, und dass der Erzähler gegen solche Justiz verstieß und sich zu sterben weigerte, modifiziert die »Sache«

zur *causa iuris*, zu einem Prozess also, bei dem er auf der Grundlage der Gesetze des Geistes von »[s]eine[r] kleine[n] Richterin« (ebd., S. 330) schuldig gesprochen wird.

Eine andere – die zweite – Möglichkeit zur Versöhnung liefe darauf hinaus, dass nicht die Frau, sondern der Erzähler zu Konzessionen bereit wäre. Er könnte den Forderungen der Frau nachkommen und überlegt: »So bliebe mir eigentlich doch nur übrig [...], mich soweit zu ändern, daß ich den Ärger der kleinen Frau nicht etwa beseitige, was undenkbar ist, aber doch ein wenig mildere« (ebd., S. 327).

Dazu könne er »gewisse Änderungen« an sich vornehmen, nicht, »weil [er] von ihrer Notwendigkeit überzeugt wäre, sondern nur, um die Frau zu besänftigen« (ebd.). Und er habe es sogar »ehrlich versucht, nicht ohne Mühe und Sorgfalt«, und dabei zur eigenen Belustigung festgestellt, dass ihm die Umorientierung sogar »entsprach« (ebd.). Nicht der Entschluss zum Selbstmord, sondern der weitgehende Rückzug aus dem Leben ist gemeint. Kann die Last des Empirischen nicht völlig abgestreift werden, lässt sie sich doch reduzieren. So hat der Erzähler »einzelne Änderungen« seiner Lebenspraxis vorgenommen, die »weithin sichtbar« (ebd.) waren, er hat also womöglich gesellschaftliche Verbindungen gekappt oder sich zum Dasein als Junggeselle entschlossen. Eine solche Askese entspricht sogar den Vorlieben eines Schriftstellers, der sich zum Schreiben aus der Welt zurückzieht – und durchaus mag amüsant gewesen sein, dass sich aus der Freiheitspflicht sogar Profession machen ließ. Doch die Episode ist bereits Vergangenheit. Der Erzähler hat sich der Welt und Öffentlichkeit längst wieder zugewendet und damit einen Versuch abgebrochen, von dem er deshalb nie überzeugt war, weil er zu gern lebte. Und natürlich ließ sich auch die kleine Frau nicht täuschen. Mehr noch als die »Unfähigkeit« des Erzählers, »ihren Forderungen zu entsprechen« (ebd., S. 328), muss ihr die grundsätzliche Inkonsequenz des Vorschlags aufgefallen sein: Im Leben kann man dem Leben nicht aus dem Weg gehen. Nicht in der Reduzierung, sondern in der Aufgabe des Hiesigen besteht, was die Frau verlangt.

Wo auch dieser Ausweg scheitert, rückt der Erzähler – drittens – den Rat eines Freundes in den Blick. Angesichts des Ärgers mit der kleinen Frau riet ihm der Mann, »ein wenig zu verreisen« (ebd., S. 329).

Soll der Erzähler der Frau aus dem Weg gehen und sich in den Ferien von ihren Zumutungen erholen, soll er womöglich auf ihr Vergessen hoffen? Möglich, dass der Freund so denkt, der ja »aus eigenem der Sache an Bedeutung hinzugab« (ebd.), die Stimme der Verantwortung also wohl kennt und ihr auf diese Weise aus dem Weg zu gehen pflegt. Der Erzähler aber lehnt ab. Dass er meint, der Freund »unterschätzte« (ebd.) die Angelegenheit, zeigt: Er denkt nicht an Erholungsurlaub, sondern an jene letzte, in der Tat nicht leicht anzutretende Reise, zu der er eigentlich verpflichtet wäre. Keineswegs aber könne durch sein »Wegfahren« der Streit »in Ordnung« (ebd.) gebracht werden. Natürlich nähme ihm der Lebenstrieb die negativste aller Entscheidungen übel, und zu befürchten steht überdies, dass ihn der Gedanke an die Freiheitspflicht überall erreichen werde. Schwerer aber fällt ins Gewicht, dass sein Verhältnis zur »Außenwelt« (ebd.) offenbar Schaden nähme: Vor der Öffentlichkeit will er den Eindruck einer Flucht vermeiden, »ruhig [...] bleiben«, wo er ist, und keine »großen, durch diese Sache veranlaßten, auffallenden Veränderungen« (ebd.) zulassen. So hofft er, den Streit in den »engen [...] Grenzen« (ebd.) einer »rein persönliche[n] [...] Angelegenheit« (ebd., S. 329f.) belassen zu können. Der Erzähler rechtfertigt sein Nichtstun also durch eine vermeintliche Verpflichtung vor der Gesellschaft. Wer aber noch solche Verbindlichkeiten im Blick hat, vermeidet das Radikale, das er zu tun aufgefördert ist.

Umgekehrt wird ein Schuh daraus: Dass er nicht »verreist«, ist das Skandalon. Denn Schuld und Feigheit des Erzählers sind genau das, was er herunterzuspielen bemüht ist: ein »gefährliches Geheimnis« (ebd., S. 329). Die Sorge des Mannes führt zurück zu seiner öffentlichen Rolle als Schriftsteller. Dass es ihm offenbar unrecht wäre, wenn man ihn in seinem schmachvollen Versagen auf die Schliche käme, hat auch die kleine Frau längst erkannt. Vor das »Gericht der Öffentlichkeit« (ebd., S. 324) will sie ihn am liebsten bringen und ihn auf diese Weise zur Verantwortung zwingen. Schon besteht ein Netz von »Aufpasser[n]«, »Nachrichten-Überbringer[n]« (ebd., S. 325), »Eckensteher[n]« und »Lufteinatmer[n]«, (ebd., S. 331), das ihre »Angehörigen« (ebd., S. 324) gebildet haben, und schon haben sie »Witterung« (ebd., S. 331) aufgenommen. Überhaupt weiß der Erzähler, dass die »Dinge«

so »einfach« liegen, dass »jeder [...] sie, wenn er näher hinzutritt, durchschauen« (ebd., S. 329) kann. Dann verwandelte sich des Erzählers metaphysische Feigheit in eine bürgerliche Kategorie: Sein Freiheitsdilemma schadete seinem beruflichen Renommée. Als Schriftsteller hat er dem Publikum einige Male die Freiheitspflicht in Erinnerung gerufen. So hat er sich Ruhm und Ansehen erworben und man hält ihn für einen Moralisten. Was aber, wenn herauskäme, dass der Autor einer radikal negativen Literaturethik selbst nicht vom Leben lassen will? Wenn publik würde, dass er wie alle anderen auch vor der kleinen Frau zurückschreckt und sich ihrer Forderung verschließt, dass er also lieber unfrei wie ein Hund lebt als gar nicht? Zweifellos würde er »nicht unbeschädigt« (ebd., S. 332) aus einem Skandal hervorgehen, in dem man ihm die Diskrepanz zwischen Logik und Leben vorwürfe und mit ihrem ethischen Gehalt zugleich seine gesamte Literatur als inkonsequent entwertete. Natürlich mag man aus solchen Befürchtungen auch Kafkas literarische Selbstzweifel heraushören. Auch er schrieb ja von nichts anderem als dem Exitus und hätte sich wohl gewünscht, durch Schrift zu sterben oder gar den eigenen Tod herbeizuschreiben. 1917 notierte er in sein Tagebuch:

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

Doch gegen den empirischen Lebenswillen vermögen derlei Schaurigkeiten nichts. Kafka wusste um die reale Folgelosigkeit bloß literarischer Sterbefälle oder Aufrufe zum Ableben. Also amüsierte er sich darüber, dass auch er – seiner Literatur zum Trotz – lieber weiterlebte: »Immerfort sprichst Du vom Tod und stirbst doch nicht« (KKAN II,

S. 340). Übrig blieb, auf den natürlichen Gang der Dinge zu vertrauen: »Und doch werde ich sterben. Ich sage eben meinen Schlußgesang. Des einen Gesang ist länger, des andern Gesang ist kürzer« (ebd.). Wer sich nicht selbst richtet, dem besorgt es eben die Zeit. Freilich: Kafkas Krankheit, die er als tödliche Konsequenz der Freiheitspflicht deutete, bewahrte ihn vor dem Vorwurf der Inkonsequenz. Der Erzähler in der »Kleinen Frau« hingegen ist nicht krank. Er kann also zu Recht hoffen, nicht nur unbehelligt von der Frau, sondern auch »ungestört von der Welt« sein »bisheriges Leben [...] fortsetzen« (KKAD, S. 333) zu dürfen – vorausgesetzt natürlich, dass seine Schmach nicht publik wird.

Auch dafür stehen aber die Chancen nicht schlecht. Nicht nur wird ja der Erzähler – erstens – noch die leiseste Andeutung einer Schuld vermeiden. Er wird sich bemühen, seine zunehmende »Nervosität« (ebd., S. 330) zu beherrschen. Als »Alterserscheinung« (ebd., S. 333) tut er die Angst ab, die darauf zurückzuführen sei, dass die »unaufhörliche[] Kraftquelle der Jugend« (ebd.) versiegt sei. So redet er sich die Unabweisbarkeit des Todesgedankens klein, die in Wahrheit freilich nicht mit dem näherrückenden natürlichen Lebensende zusammenhängt, sondern mit der einmal begonnenen Reflexion auf die Freiheit. Zweitens aber ist auch die Öffentlichkeit keineswegs um jeden Preis daran interessiert, die »Rolle« der kleinen Frau zu »übernehmen« (ebd., S. 325) und den Erzähler »bis zur vollständigen Endgültigkeit [...] [zu] richten« (ebd.), ihn also zum Eintritt in die Freiheit zu drängen. »[N]iemals«, weiß der Erzähler, werde die Welt »so unendlich viel an [ihm] auszusetzen haben«, auch wenn sie ihn »unter ihre stärkste Lupe nimmt« (ebd.). Alle sind lässlich, soll das heißen. Sie lassen sich zwar gern durch den Schriftsteller an die Verpflichtung zum Denken erinnern, nehmen es mit dem Aufruf zur Freiheit aber nicht allzu genau und hätten die kleine Frau »längst als Klette erkannt und [...] unter [ihrem] Stiefel zertreten« (ebd., S. 332). Sie hätten also genug Verständnis für den Schriftsteller, um ihn nicht völlig zu verdammen, sondern seinem Bürgerdiplom schlimmstenfalls einen »häßlichen Schnörkel« (ebd.) hinzuzufügen, das Schandmal des Physischen, das alle tragen, die denken – und dennoch weiterleben. Unter dem Blickwinkel des allgemeinen Lebenswillens scheint entschuldbar, was nach den Maßstäben des Geistes nicht zu rechtfertigen ist. Wie der Erzähler es also auch

drehen mag: Vor der kleinen Frau oder sich selbst kann er nicht bestehen.

Damit ist zugleich das Verdikt über seine Literatur gesprochen. So wenig wie der Schriftsteller das Reich der Freiheit betritt, wird seine Schrift frei. Auch sie erreicht nicht das, wovon sie berichtet und erinnert in ihrer Defizienz an Kafkas Sprach- oder Kunstkritik. Mit Begriffen, führte der Sprachaphorismus aus, könne zwar Innerweltliches, niemals aber ein Metaphysicum zu denken gegeben werden. Alle Literatur ist endlich. Immer verfehlt sie das Absolute. So liegt die Pointe des Schriftstellers am Ende gerade darin, »mit der Hand« (ebd., S. 333) – also mittels Literatur und Handschrift – die ganze missliche Angelegenheit verdecken zu können. Schrift häuft Zeichen um Zeichen auf etwas, das nicht bezeichnet werden kann. Lange und gut lässt sich auf diese Weise absolute Verantwortung oder Freiheitspflicht einfordern, ohne sie selbst ins Werk zu setzen. Solche Texte sind unverbindlich. So wie der Schriftsteller sich selbst vernichten müsste, wäre aber auch seine Schrift in eine ›reine‹ Sprache aufzulösen, die alle beschränkte Zeichenhaftigkeit aufhobe und dem Absoluten entspräche. Zweifellos ist eine solche Sprache ohne Sprache nicht vorstellbar. Sie wäre das Ende jeglicher Literatur als Begriffskunst. Den Schriftsteller aber lässt das ohnehin kalt. Er bleibt bei seiner durchaus mitteilbaren Geschichte, die ihn und seine Schrift am Leben hält.²⁴ Er redet lieber über die Aufgabe der Kunst, als diese Kunst aufzugeben.

IV

In das Religionsthema leitet der Begriff der »unreine[n] Sache« (ebd., S. 324) ein. Im Judentum verbinden sich mit der Reinheitspflicht vor Gott nicht nur die strengen Ritual- und Speisevorschriften, sondern überhaupt die Beachtung und Einhaltung der Gesetze als heilige Über-

²⁴ Die Forschung hat Kafkas Literatur des Öfteren mit Schopenhauers Ästhetik in Verbindung gebracht. Insofern sie ein Absolutes anvisiere, sei sie wie die Kunst in der »Welt als Wille und Vorstellung« ›Quietiv des Willens‹. Das ist freilich ein Missverständnis. Nirgends bei Kafka gibt Kunst den Blick auf ein Absolutes frei. Sie ist wie alles Hiesige endlich, bleibt von Kafkas Erkenntnisvorbehalten betroffen und führt nur ins Leben zurück. Will man sie partout auf Schopenhauers Begrifflichkeit abbilden, müsste man sie ›Quietiv der Vorstellung‹ nennen.

lieferung (vgl. 3. Mose 10,10). Jedem Juden sind sie bekanntlich in der Tora vor Augen gestellt, die Mose, so berichtet die Schrift, auf dem Sinai vom Allerhöchsten erhielt. Die Gesetzestafeln, aus denen später die Schriftrolle wurde, seien »von dem Finger Gottes« (2. Mose 31,18, ähnlich auch 5. Mose 9,10) beschrieben worden, und jüdische Legenden erzählen sogar davon, dass sie Mose »from God's right hand«²⁵ übergeben worden seien. Die bildende Kunst hat die Szene, ihrer Bedeutsamkeit entsprechend, häufig dargestellt,²⁶ wobei sich dem emporgreifenden Mose aus den Wolken eine Hand mit Gesetzestafel entgegenstreckt. Noch die spätere Berufung des Propheten Ezechiel folgt dem Muster, wenn es dort heißt: »Und ich sah, und siehe, da war eine Hand gegen mich ausgestreckt, die hielt eine Schriftrolle. Die breitete sie aus vor mir, und sie war außen und innen beschrieben [...]« (Ez 2,9–10).

Diese Hand Gottes, als Bildmotiv durch jüdische Vermittlung in die Kunst eingeführt,²⁷ ist nach dem Vorbild der menschlichen gestaltet. Sie veranschaulicht überhaupt die »Stimme Gottes u[nd] das Eingreifen« des Allerhöchsten »in das irdische Leben« und wird aufgrund ihrer Gebärden als »redend« und handelnd«²⁸ begriffen.

Kafkas Erzählung inspiriert sich ganz offenkundig an diesen Vorlagen. Schon das Aussehen der kleinen Frau, prominent an den Textanfang gestellt, leitet in Toristisches ein. Dass die Frau »von Natur aus recht schlank« und »stark geschnürt« ist und überdies »immer im gleichen Kleid« (KKAD, S. 321) daherkommt, spielt nicht auf Körperbau und Modediktat an, sondern auf Material und Machart der jüdischen Gesetzesschrift: Sie ist bekanntlich eine Schriftrolle von überschaubaren Dimensionen, dabei mit einem Band zusammengerollt²⁹ und aus Pergament gefertigt,³⁰ eben jenem »gelblich-grauen, gewissermaßen

²⁵ The Legends of the Jews. Hg. von Louis Ginzberg. Philadelphia 1909–1938, 7 Bde., Bd. 3, S. 468f.: «I shall hereafter from God's right hand receive the Torah.» An anderer Stelle berichtet der Berg Sinai: [...] out of God's right hand he [Mose, M.K.] received the Torah« (S. 478).

²⁶ Man denke etwa an die entsprechende Abbildung im Pariser Psalter (Codex Parisianus).

²⁷ Vgl. Lexikon der christlichen Ikonographie. Hg. von Engelbert Kirschbaum. Freiburg 1968–1976, 8 Bde., Bd. 2, s.v. »Hand Gottes«, Sp. 211–214, hier Sp. 212.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. Neues Lexikon des Judentums. Hg. von Julius Schoeps. Gütersloh / München 1998, s.v. »Toraschmuck«, S. 813.

³⁰ Vgl. S. Ph. De Vries, Jüdische Riten und Symbole. 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg 2003, S. 21.

holzfarbigen Stoff« (ebd.), den der Text nennt. Überdies ist sie vom sogenannten Toraschmuck bedeckt, also von einer »Hülle«, von »Tüchern und Schmuck«, ³¹ die in der Erzählung zu »TroddeIn«, »Behängen« (ebd.) oder zur lockeren Haartracht der kleinen Frau modifiziert sind.³² Die starke Schnürung verhindert natürlich nicht, dass die Schriftrolle »leicht beweglich« (ebd.) ist, im Gegenteil ist sie im Interesse von Transport und Benutzbarkeit – etwa bei synagogalen Lesungen – entsprechend angefertigt. Und dass die Frau zuweilen den »Oberkörper mit einem Wurf überraschend schnell seitlich« (ebd., S. 322) wendet, ist auf den Akt des Ausrollens gemünzt, durch den etwa eine bestimmte Schriftpassage aufgeschlagen und für den Gottesdienst präsentiert wird. Auch die Hand der kleinen Frau ist nicht so eigenartig, wie die Forschung immer meinte. Die »einzelnen Finger« seien zwar wie bei keiner anderen Hand »derart scharf voneinander abgegrenzt«, dennoch besitze die Hand »keineswegs irgendeine anatomische Merkwürdigkeit, es ist eine völlig normale Hand« (ebd.). Das Paradox von der gleichzeitigen Überschreitung und Einhaltung einer Norm lässt sich auflösen. Zunächst ist mit der säuberlichen Trennung der Finger auf die Fünffzahl der einzelnen toristischen Bücher, des Pentateuch, verwiesen.³³ Ihrem Inhalt von der Schöpfungsgeschichte über den Sündenfall, den Exodus und die Gesetzesübergabe bis hin zum Tode Moses entsprechen die fünf Charakteristika der kleinen Frau – »Schönheitssinn«, »Gerechtigkeitsgefühl«, »Gewohnheiten«, »Überlieferungen« und »Hoffnungen« (ebd.) – im Allgemeinen. Denn die Tora berichtet etwa von Gottes Zufriedenheit mit seiner Schöpfung, listet eine Vielzahl von Gesetzen und Geboten auf und setzt Rituale und Feiertage ein, und auf diese Weise fundiert sie Gerechtigkeit und Jurisdiktion ebenso wie eschatologische Zuversicht. Zweitens aber gemahnen Hand und Finger der kleinen Frau daran, wie der Allerhöchste auf dem Sinai

³¹ Vgl. ebd., S. 24.

³² Peter Pfaff (Kafka lesen. Zur Methode seiner Literatur. Heidelberg 2018, S. 207 und S. 204) denkt an jüdische Schläfenlocken.

³³ Vgl. dazu Krings, Goethe, Flaubert, Kafka (wie Anm. 16), S. 379, ebenfalls Pfaffs (Kafka lesen [wie Anm. 32], S. 203f.) knappe Deutung des Textes, die Religiöses in der »Kleinen Frau« überdies als gematrisch signifikant versteht. Die fünf Buchstaben von »Sache« und die sechs von »kleine« ergäben in diesem Sinne jene Elf, die am Ende als Überschreitung der Zehnzahl des Gesetzes die Untreue des Erzählers anzeige.

sein Gesetz mit dem Finger niederschrieb und es seinem auserwählten Volk übergab, das er seitdem mit »starke[r] Hand« (2. Mose 3,19) führt und zum Gehorsam aufruft. Und drittens spielt die Verwunderung über die »normale« Form der Hand auf die Ikonographie der Sinai-Szene an: Der Allmächtige, obwohl absolut und inkommensurabel, übergibt seine Gesetze mit einer nach menschlich-beschränktem Vorbild gebildeten Hand, und bis heute steht Juden die Tora, die Ausdruck des göttlichen Willens ist, als lesbare, mittelbare Schrift vor Augen. Kafkas Text blendet damit mehrere Bildebenen übereinander. Er deutet das unsagbare Unvordenkliche durch Anspielungen auf die Tradition nur an, bleibt damit den erkenntniskritischen Bedenken seines Sprachaphorismus treu und lässt die kleine Frau – weiblich wie die Schrift – als Allegorie der Tora, als gesetzlich verfasste Stimme des Herrn und als jene metaphorische *manus Dei* figurieren, die Juden seit je die Regeln ihres Handelns vorschreibt.

Daraus ergibt sich der weitere *plot*. »Rein« ist, wer den Gesetzen und also dem Begriff der Gerechtigkeit entspricht, durch den die Tora Transzendentes ersetzt. Anders als das Christentum ist das Judentum eine strenge Gesetzesreligion, in der eine Vielzahl von Geboten, Vorschriften und Pflichten den Bund Gottes mit seinem Volk reglementiert. Nur unbedingte Gesetzestreue sichert die Nähe Gottes, und auch Kafka wusste: »[D]as Halten der Gebote ist nichts Äußeres, im Gegenteil der Kern des jüdischen Glaubens«. ³⁴ Den Zwang zur Rechtfertigung des Handelns vor dem Gesetz des Herrn konzipiert der Text nun als Analogie zum Freiheitsthema. So wie das Ich Empirisches unter die Gebote des Geistes zwang und alles Tun und Wollen im Hinblick auf absoluten Anspruch bedachte, tut es auch der Gott Israels. Auch er hält unbarmherzig Gericht über Verfehlungen, erkennt jede Schuld – und stellt fest, dass die Ansprüche den Menschen gemeinhin überfordern. Ist Gott absolute Gerechtigkeit, muss die Aufgabe der Nachfolge alles menschliche Maß übersteigen. Niemand vermag die Vielzahl von Gesetzen und Geboten zu befolgen, die gemäß der Tora das Leben regeln. So erzählt die Tora Geschichten des fortgesetzten Abfalls, und

³⁴ Franz Kafka, Briefe an Felice. Hg. von Erich Heller und Jürgen Born. Frankfurt a.M. 1967, S. 700.

Kafkas Erzählung transponiert das Dilemma der Untreue in die Moderne. Denn dass die kleine Frau mit dem Erzähler »sehr unzufrieden« ist, immer etwas an ihm »auszusetzen« hat und sich beständig durch ihn gekränkt fühlt (KKAD, S. 322), lässt sich mit dem Unwillen erklären, den Lässlichkeit und Missachtung vor dem Gesetz erregen. Der Erzähler, trotz all seiner Beteuerungen für die Frau kein »Fremde[r]« (ebd., S. 322), ist Jude. Daher hält die Frau an ihm fest, stellt die »Beziehung« (ebd., S. 326) zu ihm immer wieder und »nur von ihrer Seite« (ebd.) aus her. Die Tora gilt für alle »Angehörigen« (ebd., S. 324) der jüdischen Konfession, ob sie sich vor ihr verantworten oder nicht. Der Erzähler weigert sich. Er hat die »Schuld« (ebd., S. 326) auf sich geladen, von Vorschriften und Glauben abgefallen zu sein und mit der Frau nichts mehr zu tun haben zu wollen. »[S]elbst bei bestem Willen« vermöge er nicht, »ihren Forderungen zu entsprechen« (ebd., S. 328), meint er, und solche Klage entspringt der Einsicht, die Summe der Gesetze niemals einhalten zu können und damit die absolute Gerechtigkeit zu verfehlen. Doch die Überforderung ist kein Argument. Kategorisch gelten die Vorschriften, und für seine Resignation wird er zur »Verantwortung« (ebd., S. 331) aufgerufen. Ein Rechtsprozess – eine *causa iuris* – wird ihm gemacht, bei dem die kleine Frau Anklägerin und »Richterin« (ebd., S. 330) zugleich ist. So offensichtlich sind die Versäumnisse, dass die kleine Frau die »Schlagkraft ihres Urteils« und die »Unermüdlichkeit ihrer Folgerungen« (ebd., S. 326f.) kaum benötigte. Ein Jude, der die Gesetze nicht einhält, ist seiner Religion »unnützlich« (ebd., S. 325) geworden. Zweifellos muss er der Frau und ihren »Angehörigen« (ebd., S. 324) ärgerlich sein, die ihn bereits zu »durchschauen« (ebd., S. 329) drohen und als »Nachrichten-Überbringer« (ebd., S. 325), »Eckensteher und Lufteinatmer« (ebd., S. 331) orthodoxe Juden darstellen.³⁵ Dieses »Gericht der Öffentlichkeit« (ebd., S. 324) brächte dann vor Gesetz und Gemeinschaft die berechtigte Klage über den Ungetreuen vor, wenn es den Abfall beweisen könnte, und darauf folgte der metaphysische Schuldspruch. So war es immer: »[V]on alters-

³⁵ Die »Eckensteher« und »Lufteinatmer« sind wohl überdies stereotype Verunglimpfungen des armen Juden und des sogenannten jüdischen Luftmenschen, also Außenseiter in der säkularen oder heterokonfessionellen Gesellschaft. Vgl. dazu Nicolas Berg, Luftmenschen. Zur Geschichte einer Metapher. Göttingen 2008.

her« (ebd., S. 331), weiß der Erzähler, habe es Wächter über die Vorschriften gegeben – man denke an die Propheten und Erzväter Israels, die zur Gesetzestreue mahnten –, und dass sie ihre »Nähe« durch »Verwandtschaft« (ebd.) legitimieren, betont die Verbundenheit des auserwählten Volks, das Zugehörigkeit bekanntlich matrilinear weitergibt.

»[G]rundsätzlich []« (ebd., S. 328) ist die kleine Frau also unzufrieden mit dem Erzähler, »jedes Teilchen« seines Lebens ist für sie »ein Ärgernis« (ebd., S. 322), weil es durch Missachtung des Gesetzes dem »Gerechtigkeitsgefühl«, den »Überlieferungen« und »Hoffnungen« (ebd.), kurz: dem Inhalt der Tora widerspricht. Was kann der Erzähler tun? Natürlich käme infrage, »gewisse Änderungen« (ebd., S. 327) an sich vorzunehmen, um die kleine Frau ein wenig zu »besänftigen« (ebd.). Er könnte also, soll das heißen, das Leben eines Orthodoxen führen und sein Verhalten an die Gesetze anpassen. »[N]icht ohne Mühe und Sorgfalt« (ebd.) hat er es auch versucht, schon hatten sich »einzelne Änderungen« ergeben, die »weithin sichtbar« (ebd.) waren. Religiöse Konsequenz fällt auf und mag etwa erfordern, den Lebenswandel zu verändern. Nicht einmal allzu schwer fiel dem Erzähler die Unterordnung unters Gesetz, sie »entsprach [ihm] sogar« und »belustigte [ihn] fast« (ebd.): Noch der assimilierteste Jude ist des Alten Bundes eingedenk, der ihn eigentlich auf Überlieferung und Tora verpflichtet. Freilich bemerkt der Erzähler schnell, dass der Unwille der kleinen Frau angesichts seiner Gesetzestreue nicht schwindet. Er weiß es selbst: Niemals kann ein Mensch jener absoluten Gerechtigkeit genügen, die der Kern der Vorschriften ist. Was aber bleibt dann noch zu tun übrig, wo Leben immer auf Defizienz und Schuld hinausläuft? Soll der Erzähler – und warum? – im Ernst die »Beseitigung [s]einer selbst« (ebd., S. 328) erwägen? Offenbar wäre die kleine Frau auch dann nicht zufrieden, »ihre Wutanfälle [...] bei der Nachricht meines Selbstmordes wären grenzenlos« (ebd.). Die Passage nennt das Dilemma jedes Juden, der auf den Grund der Tora reflektiert. Denn der Zwang zur Rechtfertigung des Handelns vor dem Gesetz nötigt einerseits zum Eintritt ins Gesetz: Erst der Tod als Tor ins Jenseits befreite zum Sein beim Herrn und damit zur absoluten Gerechtigkeit. Andererseits freilich verbietet die Tora, deren Regelungen immer das Leben betreffen, in Anlehnung an 1. Mose 9,5 – »Auch will ich euer eigen Blut, das ist das Leben eines

jeden unter euch, rächen [...]« – den radikalsten aller Akte. Die Tora verlangt also etwas, das sie selbst zu erreichen verhindert. Strebt der Erzähler nach Gerechtigkeit und Tod, sind ihm die ›Wutanfälle‹ des Lebensgebots sicher, gibt er sich mit Hiesigem zufrieden, lassen ihm die ›Forderungen‹ nach Verantwortung keine Ruhe. Das Paradox der Schrift, Absolutes und Endliches zugleich zu verlangen, ist nicht auflösbar. Im Grunde ist, was der Erzähler vorbringt, eine Religionskritik. Das Judentum mitsamt seiner systematischen und bildlich-historischen Überlieferung ist eine lebenspraktische Verbrämung des Unbegreiflichen und seines absoluten Anspruchs. Regeln des Kults und Schriftstudien helfen, die Gerechtigkeit ans natürliche Lebensende zu vertagen. Gläubige führen bis zu ihrem Tod ein gottesfürchtiges Leben ›vor dem Gesetz‹. Sie halten sich dabei immer an Bilder, Attribute oder Texte, also an die wertlose »Hülse« (KKAN II, S. 29) um jenes »Eine[]« oder »Absolute« (ebd.), das sie eigentlich zu begreifen hätten. Religion, Mythologie und Kunstgeschichte – man denke an die anthropomorphen Darstellungen der Hand Gottes – schneiden das Inkommensurable auf Menschenmaß zu, um es den Gläubigen schon im Diesseits verfügbar zu machen. Dadurch aber generieren sie nur einen Schein des Absoluten, verfehlen das »[A]ußerhalb« (ebd., S. 126) und verstellen die Sicht auf den gerechten Akt. Im Grunde müsste man sie und überhaupt alle toristischen Bilder und Berichte vernichten. Nur in einer ›reinen‹ Sprache, wie sie der Zürauer Sprachaphorismus zu denken gab, oder in ›reiner‹ Praxis ließe sich unmittelbar durch das Tor des Herrn gehen.

Auf Sprachkritik läuft daher der zweite Vorschlag des Erzählers hinaus. Verständlicherweise hat er die kleine Frau jedoch »in eine derartige Aufwallung gebracht«, dass schon der »Versuch nicht mehr wiederhol[t]« (KKAD, S. 323) werden wird. Der mythenkritischen Aufhebung und negativen Vernichtung der Schrift kann aus jüdischer Sicht nicht zugestimmt werden. Kafka aber hatte bereits im »Brief an den Vater« das literarische Projekt eines »neuen Judentums« (KKAN II, S. 191) skizziert, das eine solche Tilgung anvisierte. Die alte Überlieferung wollte er anders, eben transzendental reflektiert, vor Augen führen und so das Bilderverbot ernstnehmen. Eine Sprache ›reiner‹ Negativität aber wäre das Ende jeglicher Überlieferung und riskierte zudem, die Juden durch die Zerstörung aller Bilder von ihrer Tradition abzu-

schneiden. Nichts mehr bliebe vom auserwählten Volk übrig, wenn man von ihm die Vernichtung der Tradition verlangte. Solche Bedenken kennt auch der Erzähler in der »Kleinen Frau«. Eine »gewisse Verantwortung« (KKAD, S. 323) für die Tora kann er nicht von der Hand weisen. Auch hat er als jüdischer Intellektueller durchaus Respekt und Bewunderung für Kasuistik, Scharfsinn und Exegese übrig, aus denen die Frau ihre Klagen, »Urteil[e]« (ebd., S. 326) und »Folgerungen« (ebd., S. 327) ableitet. Wo also nicht in Frage kommt, das Gebäude der Überlieferung aufzuheben, und wo die Ansprüche des Absoluten und des Lebens unvermittelbar bleiben, wendet sich der Erzähler schließlich von der Tora ab. Ebenso ermüdend wie aussichtslos (vgl. ebd., S. 328) scheinen ihm die permanenten Forderungen der Frau, und so richtet er sich im jüdischen Leben ein, in dem man sich nicht absolut zu legitimieren braucht. Wie schon beim Freiheitsthema wählt er dasjenige, was ihm weniger Kummer bereitet. Denn im Leben behindert religiöse Schuld nicht, und der Erzähler weiß, dass die kleine Frau ihn also in seinem »Fortkommen« (ebd., S. 323) niemals stören wird: »Aber nichts [...] von Verantwortung« (ebd., S. 330f.). Wie bereits der »Proceß« gestaltet auch dieser Kafkatext den Fall eines Protagonisten, der dem religiösen, nicht aber dem bürgerlichen Gesetz verfiel, und anders als die säkulare Gerechtigkeit, die im Hier und Jetzt vollstreckt wird, erwartet die religiöse den Frevler erst nach dem Tod. So kann der Erzähler »noch sehr lange« sein »bisheriges Leben ruhig« (ebd., S. 333) fortsetzen, »trotz allen Tobens der Frau« (ebd.). Dennoch lebt er im Bewusstsein seiner Verfehlung. Die Stimme der kleinen Frau und mit ihr die Forderungen nach Erfüllung der Religionspflicht lassen sich nicht abstellen. Sein schlechtes Gewissen vor dem Gesetz kann der Erzähler daher nur beruhigen, indem er »diese kleine Sache verdeckt« (ebd.) hält, zugleich mit der Tora also auch seine Verantwortung ignoriert.

Natürlich, meint jedenfalls ein um Rat befragter Freund des Erzählers, bliebe noch übrig, »ein wenig zu verreisen« (ebd., S. 329). Doch der Erzähler lehnt ab. Wo der Freund nur empfiehlt, ein wenig vor dem Gesetz davonzulaufen, argwöhnt er die Reise in den Tod, die ihm die Vorschriften verbieten. Träte er sie an, käme das eben jenen »großen, durch diese Sache veranlaßten, auffallenden Veränderungen« (ebd.) gleich, die er unbedingt vermeiden will: Der Selbstmord, durch

den sich der Erzähler radikal von der Gemeinschaft verabschiedete, brächte ihr seine Missachtung der Schrift vollends ans Licht. Aus einer »persönliche[n] [...] Angelegenheit« (ebd., S. 329f.), wie es religiöse Überzeugungen sind, würde damit eine öffentliche, und die jüdische Gemeinschaft würde sich vom abgefallenen Glaubensgenossen abwenden. Natürlich müsste aber, wer nach absoluter Gerechtigkeit strebt, die hiesige verachten und auf Gerede und Klatsch herabsehen. Wer noch an Tora oder die jüdische Gemeinschaft denkt, redet sich also mit diesseitigen Befürchtungen aus der Verpflichtung zum Jenseits heraus. Die eigentliche Schmach des Erzählers besteht darin, an Gesetzestreue und Tradition erinnert zu haben – wofür man ihn schätzt –, sich selbst aber um die Vorschriften nicht mehr zu kümmern. Die »Öffentlichkeit« (ebd., S. 324) wäre mit Recht erzürnt, wenn sie die Gesetzlosigkeit des Verfassers bemerkte, und »nicht unbeschädigt« ginge der Erzähler »aus dem Verfahren hervor[]« (ebd., S. 332), das man gegen ihn eröffnen würde. Seine Reputation, das »Vertrauen« (ebd.), das die jüdische »Welt« (ebd., S. 324) in ihn und seine Literatur der »Mahnung« (ebd., S. 328) setzte und nach dem sich sein Nutzen (vgl. ebd., S. 325) für die Gemeinschaft berechnete, wären wohl dahin. Solche »gefährliche[n] Geheimnis[se]« (ebd., S. 329) verbirgt man besser vor anderen – ebenso wie die radikale Poetik, die er, der kritische jüdische Intellektuelle, konzipiert hatte. Nicht nur forderte sie ja, Gesetze und Tradition als mythologischen Schein zu verwerfen, und legte damit Hand an die Wurzel des Judentums. Der Erzähler müsste sich zudem vorwerfen lassen, seine Ansprüche nirgends ins Werk gesetzt zu haben. Denn wozu taugte eine Literatur, die sich ein ›Neues Judentum‹ der reinen Sprache auf die Fahne geschrieben hat, selbst aber – die öffentliche Rezeption bezeugt es – in beschränkter Begrifflichkeit daherkam und lesbar blieb? Werk und Leben des Erzählers verweisen damit unablässig aufs Jenseits, ohne sich dorthin aufzumachen. So wie der Schriftsteller alle Gesetzlichkeit verdrängt und im Diesseits bleibt, erzählt auch seine Literatur nur in empirischen, begrenzten Sprachzeichen vom Absoluten – also gar nicht. Sie begeht damit denselben Fehler wie alle irdischen Repräsentationen des Inkommensurablen, die Tora eingeschlossen. So entfernt sie sich von ihrem ›reinen‹ Anspruch

auf dieselbe Weise, wie auch die jüdische Religion im System der Gesetze die unbedingte Gerechtigkeit vergaß.

Andererseits stünden die Aussichten für den Schriftsteller daher vielleicht nicht ganz so schlecht. Er kann auf die Indifferenz einer jüdischen Öffentlichkeit hoffen, die es nicht stark danach verlangt, die »Rolle« der kleinen Frau zu »übernehmen« (ebd., S. 325) und den Erzähler »bis zur vollständigen Endgültigkeit [...] [zu] richten« (ebd.). »[N]iemals«, weiß der Erzähler, werde die Welt »so unendlich viel an [ihm] auszusetzen haben«, auch wenn sie ihn »unter ihre stärkste Lupe nimmt« (ebd.). Die meisten Juden sind an Angelegenheiten des Absoluten nicht interessiert. Ihnen reichen die Gesetze des Hier und Jetzt oder sie haben sich gar assimiliert, leben säkular und hätten die kleine Frau »längst als Klette erkannt und [...] unter [ihrem] Stiefel zertreten« (ebd., S. 332). Sie hätten also wohl Verständnis für den Schriftsteller, der ja selbst nicht orthodox lebt, und würden seinem Ansehen nur einen »häßlichen Schnörkel« (ebd.) hinzufügen, das Schandmal der Unreinheit, das alle tragen, die der absoluten Gerechtigkeit verpflichtet sind – und sie aus den Augen verloren. Der Erzähler hat also Recht: Sein Leben wird er »ruhig« und »ungestört von der Welt« (ebd., S. 333) fortsetzen dürfen, sofern er die »Sache« »mit der Hand« (ebd.) zu verdecken imstande ist. Über die am Grund des Gesetzes aufscheinende Todespflicht, soll das heißen, kann er sich mithilfe der Tora – der eingangs beschriebenen »Hand« – hinwegsetzen, die alle suizidale Konsequenz verbietet. Es ist wie beim Literaturthema: Auch die Schrift des Pentateuch visiert ein Absolutes an, das sie doch niemals erreicht.

Freilich genügt solche Spitzfindigkeit nicht, die wachsende innere Unruhe und »Nervosität« (ebd., S. 330) des Erzählers vergessen zu machen. Natürlich handelt es sich nicht bloß um eine biologische »Alterserscheinung« (ebd., S. 333): Mehr als die bloße Todesangst treibt den Alternden die Sorge um, alsbald vor seinen Schöpfer treten zu müssen. Vor ihm und seinem absoluten Gesetz wird er sich dann endlich zu verantworten haben. Diesen Prozess wird er, glaubt man der Überlieferung, ohne Zweifel verlieren.

Es bleibt festzustellen, dass Kafkas »Kleine Frau« kein Fremdkörper im »Hungerkünstler«-Band ist. Vielmehr führt der Text wie alle Geschichten ab 1912 Kafkas zentrale Themen Freiheit und Religion durch, und dass er dabei durch Andeutungen und Parabolik, wie sie der Zürauer Sprachaphorismus zu denken gibt, die Deutung erlaubt, macht Spekulationen über die Psyche des Autors überflüssig. Durch die Figur des Schriftstellers und die Frage nach einer ›reinen‹ Literatur lässt sich die Erzählung in die Reihe der Künstlererzählungen des Zyklus einrücken. Dessen vier Geschichten sind so angeordnet, dass die ersten beiden – »Erstes Leid« und »Eine kleine Frau« – schildern, wie jemand mit seiner Kunst an der Bewältigung des Absoluten scheitert. Sowohl der Trapezkünstler als auch der Literat halten am Diesseits fest und vermeiden den Sprung oder die Reise in den Tod. Die letzten beiden – »Hungerkünstler« und »Josefine« – werden hingegen für eine radikale Lösung plädieren, zwei Ausnahmen also in Kafkas Werk. Bekanntlich hungert sich der Hungerkünstler aus dem Leben und Josefine zieht den Tod der dumpfen Mäusegemeinschaft vor, die sich für ihre Botschaft nicht interessiert. Auf diese Weise bleibt in der paarigen Textanordnung insgesamt der Dualismus von Leben und Freiheit oder Gesetz und Absolutem erhalten, den weder die Protagonisten noch Kafka selbst aufzulösen wussten. Im Hier und Jetzt wird es weder Freiheit noch ›reine‹ Sprache oder das ›Neue Judentum‹ geben.