

Talmudische Exegese als dialogisches Verfahren in Kafkas »Prozeß« und »Schloß«

I Einleitung

Kafkas Texte im Kontext der Kabbala¹ und des Talmud zu deuten und verstehbar² zu machen, ist nicht neu. Bereits Max Brod hat, gemäß Kafka etwas überambitioniert, dessen Erzählungen zu den »jüdischesten Dokumenten unserer Zeit«³ gezählt und in seiner Kafka-Biographie (1954) auf Kafkas Interesse am Talmud und die Besuche entsprechender Vorlesungen hingewiesen.⁴ Auch die Zeitgenossen Willy Haas und Ernst Weiß sahen in Kafkas Parabellegende »Vor dem Gesetz« Verbindungen zum Talmud, allerdings im eher negativen

¹ Vgl. Karl Erich Grözinger, Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka. 5. akt. und erw. Aufl. Frankfurt a.M. / New York 2014. Zu Schuld und Gericht in kabbalistischen Texten auch: Karl Erich Grözinger, Die Jüdische Religion in Franz Kafkas Werk. In: Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur. Hg. von Willi Jasper [u.a.]. Wiesbaden 2006, S. 191–204.

² Vgl. Manfred Engel, Art. Kafka lesen – Verstehensprobleme und Forschungsparadigmen. In: Kafka Handbuch. Hg. von dems. und Bernd Auerochs. Stuttgart / Weimar 2010, S. 411–427. Häufig ist die Analyse von Kafkas Texten auf methodische Auslegungsverfahren konzentriert. Diegetisches ›Verstehen‹ in Kafkas Texten wird dann unter dem Stichwort *Autoreflexivität* gefasst, d.h. nach Engel sind sie »eine stete Selbstthematization ihrer eigenen Unverstehbarkeit« (415). Das Konzept der Autoreflexivität wird für diegetische Verstehensverfahren in Kafkas Texten m.E. weitestgehend unkritisch betrachtet, der folgende Beitrag soll auch eine öffnende Perspektive hin zur Verstehbarkeit des Unverständlichen in Kafkas Romandialogen bieten. Als Stütze dient dabei das in der Kafkaforschung bekannte, aber noch nicht mit dialogischen Verstehensprozessen verknüpfte ›Talmudische‹ als Element des sinn-vollen Kommentierens.

³ Brief Kafkas an Felice Bauer vom 07. Oktober 1916 (965). Quelle: Franz Kafka, Schriften Tagebücher Briefe. Kritische Ausgabe. Hg. von Gerhard Neumann, Malcolm Pasley [u.a.]. Bd. Briefe April 1914–1917. Hg. von Hans-Gerd Koch. Frankfurt a.M. 2005, S. 250.

⁴ Vgl. Andreas B. Kilcher, Kafka und das Judentum. In: Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hg. von Bettina von Jagow und Oliver Jahraus. Göttingen 2008, S. 194–211, hier S. 208.

Sinn einer Sinnzerfaserung.⁵ Erst spätere Kommentatoren wie Felix Weltsch, Klaus Mann,⁶ Walter Benjamin und Gershom Scholem⁷ betrachten das Talmudische in Kafkas Erzählung positiver, zumindest als ein vieldeutiges Erzählprinzip der modernen Erkenntniskrise. Und nicht zuletzt Jacques Derrida hat das Domkapitel aus Kafkas »Der Prozeß« im Zeichen dekonstruktivistischer Sinnpluralisierung als »eine gewaltige Szene talmudischer Exegese«⁸ gewürdigt. Manfred Voigts hat wiederum pointiert darauf hingewiesen,

dass Kafka durch die Beschäftigung mit dem Talmud in den vielen dargelegten Eigentümlichkeiten seines Schreibens bestärkt wurde. Aber: Kafkas Texte sind, was die jüdischen Einflüsse betrifft, keineswegs allein vom talmudischen Denken her zu lesen, sondern von der Spannung, ja Widersprüchlichkeit zwischen westjüdischem und talmudischem Sprachverständnis aus.⁹

Gerade der Widerstreit Kafkas in seiner Selbstbeschreibung als den »Westjüdischsten aller Westjuden«¹⁰ und seiner Verortung in der neuen Bewegung des Zionismus oder dem Traditionalismus des Ostju-

⁵ Vgl. Manfred Voigts, Franz Kafka im Spannungsfeld von jüdischen Strömungen und talmudischem Schriftverständnis. In: Franz Kafka zwischen Judentum und Christentum. Hg. von Gernot Wimmer. Würzburg 2012, S. 105–150, hier S. 125.

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. Daniel Weidner, Jüdisches Gedächtnis, mystische Tradition und moderne Literatur. Walter Benjamin und Gershom Sholem deuten Kafka. In: Weimarer Beiträge 46/2, 2000, S. 234–249; Carola Erbertz, Der blinde Spiegel. Überlegungen zu Walter Benjamins Kafka-Exegese. In: Orbis Litterarum 59/2, 2004, S. 114–135; und Marina Cavarocchi Arbib, Scholem als Interpret von Kafkas »Vor dem Gesetz«. In: Franz Kafka »Vor dem Gesetz«. Aufsätze und Materialien. Hg. von Manfred Voigts. Würzburg 1994, S. 147–164. Benjamin erkannte etwa im Schloss »das Dorf einer talmudischen Legende« wieder. Vgl. Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hg. von Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1981, S. 121, zit. n. Markus Grafenburg, Gemeinschaft vor dem Gesetz. Jüdische Identität bei Kafka. Wien 2016, S. 121.

⁸ Jacques Derrida, Préjugés. Vor dem Gesetz. Aus dem Französischen übers. von Detlef Otto und Axel Witte. Hg. von Peter Engelmann. Wien 1992, S. 90.

⁹ Voigts, Franz Kafka im Spannungsfeld, S. 145 (wie Anm. 5).

¹⁰ Brief Kafkas an Milena Pollak vom 16. November 1920 (1417): »Wir kennen doch beide ausgiebig charakteristische Exemplare von Westjuden, ich bin, soviel ich weiß, der westjüdischeste von ihnen, das bedeutet, übertrieben ausgedrückt, daß mir keine ruhige Sekunde geschenkt ist, [...] alles muß erworben werden, nicht nur die Gegenwart und Zukunft, auch noch die Vergangenheit.« Quelle: Franz Kafka, Schriften Tagebücher Briefe. Kritische Ausgabe. Hg. von Gerhard Neumann, Malcolm Pasley [u.a.]. Bd. Briefe April 1918–1920. Hg. von Hans-Gerd Koch. Frankfurt a.M. 2013, S. 369.

dentums ist für die Literaturwissenschaft von großer Bedeutung.¹¹ Kafka selbst hat in seinen Tagebüchern vereinzelt auf den Talmud bzw. die »talmudische[] Weise« im Kontext von Deutungs- und Diskussionsvielfalt referiert.¹²

Das ›Talmudische‹ darf aus der benannten biographischen und literaturwissenschaftlichen Perspektive als poetisches Prinzip gelten, in dem sich Kafkas Ringen um Zugehörigkeit in westjüdischer Moderne und ostjüdischem Traditionalismus, wie Theo Elm resümiert, als säkularisiertes, d.h. glaubensfernes, Strukturprinzip gedoppelt in dessen Schriften wiederfindet.¹³ Dies betrifft, wie ich im Folgenden darlegen möchte, speziell die Dialoge in den Romanfragmenten, und darin das Ringen von talmudischer Kommentierung und Sinnpluralisierung im

¹¹ Vgl. dazu exemplarisch: Hans Joachim Schoeps, *Der vergessene Gott. Franz Kafka und die tragische Position des modernen Juden* [1930]. Hg. von Andreas Krause Landt. Berlin 2006; Harriet L. Parmet, *The Jewish Essence of Franz Kafka*. In: *Shofar* 13/2, 1995, S. 28–43; Günter Hartung, *Jüdische Themen bei Kafka*. In: Ders., *Juden und deutsche Literatur*. Leipzig 2006, S. 223–422; Grözinger, *Die Jüdische Religion in Franz Kafkas Werk*, S. 191–203 (wie Anm. 1); Gernot Wimmer (Hg.): *Franz Kafka zwischen Judentum und Christentum*. Würzburg 2012; Grafenburg, *Gemeinschaft vor dem Gesetz* (wie Anm. 7).

¹² Vgl. im Kontext von Gott als Uhrmacher Franz Kafka, *Schriften Tagebücher Briefe*. Kritische Ausgabe. Hg. von Gerhard Neumann, Malcolm Pasley [u.a.]. Bd. *Tagebücher*. Hg. von Hans-Gerd Koch [u.a.]. Frankfurt a.M. 1990, S. 333: »So habe ich allerdings in Erinnerung, daß ich in den Gymnasialzeiten öfters [...] mit Bergmann in einer entweder innerlich vorgefundenen oder ihm nachgeahmten talmudischen Weise über Gott und seine Möglichkeit diskutierte.« Weitläufiger auch ebd., S. 321: »Die alten Schriften bekommen viele Deutungen, die gegenüber dem schwachen Material mit einer Energie vorgehn, die nur gedämpft ist durch die Befürchtung, daß man zu leicht bis zum Ende vordringen könnte sowie durch die Ehrfurcht, über die man sich geeinigt hat.«

¹³ Theo Elm, *Kafkas Talmud, Wassermanns Kabbala*. Gibt es ein ›jüdisches‹ Erzählen? In: Jakob Wassermann. *Deutscher – Jude – Literat*. Hg. von Dirk Niefanger [u.a.]. Göttingen 2007, S. 127–138, hier S. 133: »Kurz, der Talmud scheint von Kafka als Strukturprinzip übernommen, aber seine exegetische Struktur erhält eine neue Funktion. Sie dient nun nicht mehr als Beleg für die Sinnfülle des Glaubens, sondern dient einer glaubensfernen Absicht: Kafkas Texte erzählen von der Erkenntnis Krise der Moderne, die, folgt man Nietzsche, mit dem epochalen Hinfall der Werte die Gewißheit der Ganzheit und Sinnhaftigkeit verlor. Über dieses Hin und Her, über diese Nähe und Ferne zum Talmud, über diese Rückbindung an das Judentum und zugleich die Abkehr davon, ist Kafka nicht hinausgekommen.«

Frage-Antwort-Spiel¹⁴ mit der monosemierenden christlichen Hermeneutik.

Doch was ist überhaupt das ›Talmudische‹ bzw. das ›talmudische Denken‹, auch im Hinblick auf den westlichen ›Gegenpart‹ einer christlich bestimmten Hermeneutik? Beides soll einführend kurz erläutert werden, bevor als Erstes die bei Derrida angekündigte, aber nie vollzogene Lektüre des Domkapitels aus dem »Prozeß« als eine »gewaltige Szene talmudischer Exegese« versucht wird.¹⁵

II. Exegese als (Ent-)Ambiguisierung: talmudische und christliche Hermeneutik

Der Talmud besitzt eine komplexe Struktur.¹⁶ Als ein formaler Kommentar zur Mischna stellt er die als eine Folge fiktiver Diskurse arrangierte Verschriftlichung mündlicher Lehrtraditionen des werdenden Judentums dar. Dementsprechend leitet sich auch das Substantiv *Talmud* aus dem Verb für *lehren* ab (*mitzvat talmud Tora*), ist also in erster Linie als Lehre zu verstehen.¹⁷ Jedoch wird mit diesem Ausdruck auch das Lernen der Lehre bezeichnet sowie jede weitere Kommentierung

¹⁴ Für die Parabel »Vor dem Gesetz« sowie deren Kommentierung im »Prozeß« hat bereits Yvonne Al-Taie, auch unter Hinweis auf die »talmudisch-unerschöpfliche[] Tora-Auslegung, die nicht müde wird, Fragen an die Schrift zu richten und daraus immer neue Antworten zu formulieren« (271), auf die Form des gegenseitigen Befragens von Türhüter und Landmann zwischen Teilnahmslosigkeit und Essentialismus sowie rezeptionsästhetisch auf das »exegetische[] Grübeln[]« hingewiesen. Vgl. Yvonne Al-Taie, *Poetik der Unverständlichkeit*. Paderborn 2022, S. 265–274.

¹⁵ Vgl. Derrida, *Préjugés*, S. 90f. (wie Anm. 8): »Das allgemeine Gesetz dieser Szene ist, daß der Text [...], der den Gegenstand des hermeneutischen Dialogs zwischen dem Priester und K. zu bilden scheint, zugleich bis ins Detail das Programm des exegetischen Zankes ist, zu dem er Anlaß gibt [...]. Nicht ein Detail fehlt, und wir könnten das, wenn Sie wollen, im Laufe einer weiteren Sitzung geduldiger Lektüre nachweisen.«

¹⁶ Vgl. zur variantenreichen Kompilation und historischen Ausarbeitung des Talmud: Monika Amsler, *The Babylonian Talmud and Late Antique Book Culture*. Cambridge 2023.

¹⁷ Vgl. Adin Steinsaltz, *The Essential Talmud*. Translated from the Hebrew by Chaya Galai. New York 1976, S. 4. Das Lehrlernen als performativer Akt ist dabei das Hauptziel des Talmud: »Its main aim is learning itself. Likewise, knowledge of Torah is not an aid to observance of law but an end in itself.« (5) ›Talmud‹ ist ein Abstraktnomen, das von der Verbwurzel למד abgeleitet ist. למד bedeutet im Indikativ aktiv lernen und im Intensiv aktiv lehren.

einer Lehre, etwa in der Mischna.¹⁸ Aus diesem Konzept des mündlich-kommentierenden Lehrlernens hat der Talmud schriftlich eine tradierte Vielstimmigkeit¹⁹ und Vielschichtigkeit im Frage-Antwort-Spiel²⁰ ausgebildet, die sich formal in folgende Teile untergliedern lässt: Zunächst konzentriert man sich auf den zentrierten Ursprungstext, um den sich Schicht für Schicht die Kommentare gruppieren. Dafür beginnt man bei der Mischna, »der mündlichen Offenbarung, die Moses auf dem Berg Sinai von Gott empfangen hat«²¹, und die vor allem eine Interpretation der Lehren der Tora insbesondere im Bereich der halachischen Gebräuche, u.a. zu Agrikultur, Feiertagen, Frauen, Zivilrecht, Tempelopfern und Reinheitsgebot, darstellt.²² Die Lehrsätze der Mischna werden wiederum durch die Gemara, »den Auslegungen, die die Mischna von den Rabbinen erhalten hat«²³ und die in den meisten talmudischen Handschriften dementsprechend um die Mischna herum geordnet ist, verglichen, kommentiert und ausgelegt.²⁴ Die

¹⁸ Vgl. Reinhold Mayer, Einleitung. In: Der Talmud. Hg. und übers. von dems. 4. Aufl. München 1980, S. 9f. Häufig fällt der Begriff auch als stehende Einleitungsformel zur Begründung einer Frage, im Stil: »Der Talmud besagt«.

¹⁹ Neben den einzelnen, historischen Kommentierungen in Mischna und Gemara sowie darin den *geonim* gibt es noch Auslegungsschulen wie die von R. Hananel Ben Hushiel von Kirovan, R. Nissim Gaon, Rashi und Hillel. Auch ist es üblich, Diskussionen um den Talmud mit den entsprechenden Kommentarstellen würdigend zu eröffnen, z.B. »Abbaye sagt, Rabba sagt«. Vgl. Steinsaltz, Talmud, S. 6–8, 65f. (wie Anm. 17).

²⁰ Vgl. Steinsaltz, Talmud, S. 8 (wie Anm. 17): »To a certain extent, the entire Talmud is framed by questions and answers, and even when not explicitly formulated, questions constitute the background to every statement and interpretation. [...] Voicing doubts is not only legitimate in the Talmud, it is essential to study. [...] After absorbing the basic material, the student is expected to pose questions to himself and to others and to voice doubts and reservations. From this point of view, the Talmud is perhaps the only sacred book in all of world culture that permits and even encourages the student to question it.«

²¹ Voigts, Franz Kafka im Spannungsfeld, S. 119 (wie Anm. 5).

²² Vgl. Steinsaltz, Talmud, S. 89–92 (wie Anm. 17). Als Sammlung von Gesetzen besteht die Mischna aus sechs Ordnungen (*sedarim*) mit 63 Traktaten (*masechtot*), die wiederum in Kapitel (*perakim*) und diese in *mischnajot* als kleinste Einheit unterteilt sind. Vgl. Rabbiner Andreas Nachama, Rabbiner Walter Homolka und Hartmut Bomhoff, Basiswissen Judentum. Freiburg i. Br. 2015, S. 76–79.

²³ Voigts, Franz Kafka im Spannungsfeld, S. 119 (wie Anm. 5).

²⁴ Vgl. Mayer, Einleitung, S. 20–26 (wie Anm. 18); vgl. Steinsaltz, Talmud, S. 4 (wie Anm. 17). In Ergänzung zur sachlichen Gesetzessammlung der Mischna ist die »vielstimmige Gemara voller Gleichnisse und Geschichten: ein dialogisches, dialektisches und dynamisches Gefüge.« Vgl. Nachama [u.a.], Basiswissen, S. 81 (wie Anm. 22).

Gemara fungiert dabei als erweiterndes Belegorgan: Sie führt Bibeltexte, historische Beispiele und andere, rabbinische Meinungen zu der betreffenden Textstelle an, wobei die Kommentare auch abschweifen und sich in Assoziationsketten und Stichwortreihen verlieren können.²⁵ Inhaltlich wiederum teilt sich der Talmud in Halacha, die Darstellung einer idealen jüdischen Lebensweise, und Haggada als Oberbegriff für alle narrativen Traditionen, die u. a. kommentierende Sprüche, Gleichnisse und Legenden umfassen.²⁶ Beide Kategorien stehen sich nicht dichotom gegenüber, sondern ergänzen einander in ihrer Form und Aussageweise wie Nomos (Gesetz, Tora) und Narrativ.²⁷ Bei Max Kadushin etwa wird das haggadische Verständnis als Wortspiel mittels Negation inszeniert (*Lies nicht ..., sondern ...*), um das Halachische weiter auszulegen.²⁸ Das wesentliche Erkenntnisziel des Talmud beruht auf seiner Performativität innerhalb der Gemeinde, d.h. das talmudische Frage-Antwort-Spiel muss vom Schüler im Lehrernen der Gemeinde mitgetragen und vorangebracht werden – eine allumfassende Erkenntnis außerhalb des talmudischen Systems anzustreben ist nach Steinsaltz dabei unmöglich.²⁹ Stattdessen steht die dialektische Methodik, wie z.B. die der *hilukim* von R. Ya‘akov Polak, im Fokus. Inkongruente Probleme des Talmud sollen von *makshan* (Fragendem) und *tartzan*

²⁵ Vgl. Mayer, Einleitung, S. 27 (wie Anm. 18).

²⁶ Vgl. ebd., S. 28. Laut Steinsaltz macht der haggadische Teil (also alles, was nicht halachisch ist) des babylonischen Talmuds etwa ein Viertel aus. Vgl. Steinsaltz, Talmud, S. 251 (wie Anm. 17).

²⁷ Vgl. Barry Wimpfheimer, Talmudic Legal Narrative: Broadening the Discourse of Jewish Law. In: Religious Studies 24, 2007, S. 157–196. Auf das dialektische Spiel von Nomos und Narrativ in Kafkas »Vor dem Gesetz« hat Derrida in *Préjugés* implizit hingewiesen. Als kontextualisierender Kommentar zu Robert Covers Essay »Nomos and Narrative«: vgl. Steven D. Fraade, Nomos and Narrative Before Nomos and Narrative. In: Yale Journal of Law and the Humanities 17/1, 2005, S. 81–96.

²⁸ Vgl. Carl Kinbar, Haggadah and Halachan in the Writings of Max Kadushin. In: Keshet 14, 2002, S. 87–105, hier S. 97f.

²⁹ Vgl. Steinsaltz, Talmud, S. 9 (wie Anm. 17): »This characteristic leads us to another aspect of the composition and study of the Talmud. It is impossible to arrive at external knowledge of this work. Any description of its subject matter or study methods must, inevitably, be superficial because of the Talmud's unique nature. True knowledge can only be attained through spiritual communion, and the student must participate intellectually and emotionally in the talmudic debate, himself becoming, to a certain degree, a creator.«

(Antwortendem) diskutiert werden, ohne das Problem selbst auflösen zu müssen.³⁰

Grundlegend werden damit wichtige Merkmale des Talmud deutlich, die auch für die Dialoge in Kafkas »Prozeß« und »Schloß« bedeutsam sind: Der Talmud ist ein über die Jahrhunderte gewachsenes Lehrlernbuch, das im Mündlichen angelegt, sich aber im Schriftlichen zunehmend ausgeprägt hat. Über die zahlreichen Kommentare, die zum einen flexibel und damit einladend zu weiteren Auslegungen der Lernenden, etwa zur Frage nach einer idealen Lebensweise, anregen sollen, ergibt sich eine feste Form und Tradition, die sich auch in stehenden Zitierformeln der Gelehrten, wie »denn es steht geschrieben« oder »wie es heißt«, äußert.³¹ Allein die innere wie äußere Struktur des Talmud offenbart eine gewisse Offenheit durch die verschachtelte Kommentierung, die jeden Rezipienten, trotz ihrer tradierten schriftlichen Fixierung, zu weiteren Kommentaren und Diskussionen über die Heilige Schrift bewegen soll.³² Dadurch ergibt sich nach Grözinger ein »hermeneutisches System, das auf Vieldeutigkeit, nicht auf Eindeutigkeit, hin angelegt ist, eine Vieldeutigkeit, die aber nach gewissen Regeln zu erreichen ist und dadurch wiederum die Einheit bewahrt.«³³

³⁰ Steinsaltz, Talmud, S. 241 (wie Anm. 17): »We often find two viewpoints in the Talmud, with one sage expressing his opinion, another attacking it and citing evidence in support of his own argument, and the first, the tartzan, then defending his original theory. According to one of the hilukim methods, controversies were explained as follows: after the first query, the expounder declares, 'You have not understood my method properly, since I was referring to something else. But you are wrong even on the basis of your own method and way of understanding.' The questioner presses on: 'I have understood your theory very well, and my query, despite what you claim, is closely related to the question. But even if I accept your view that I have not understood you properly, my query is still relevant according to your approach.' And so on, ad infinitum, according to the number of queries and explanations in the Talmud.«

³¹ Vgl. Mayer, Einleitung, S. 29 (wie Anm. 18).

³² Darauf hat auch Theo Elm, Kafkas Talmud (wie Anm. 13), S. 132, in Analogie zu Kafkas Erzählform hingewiesen: »Charakteristisch für die talmudische Hermeneutik ist die Kontroverse. ›Diese und diese Worte sind die Worte des lebendigen Gottes‹, heißt es im Talmud. Mit Sorgfalt hält der Talmud an gegensätzlichen Auslegungen fest, weil gerade der Reichtum an Widersprüchen die Bedeutungsvielfalt der Thora offenhält. – Was das alles mit Kafka zu tun hat? Es kennzeichnet seine Erzählform.«

³³ Karl E. Grözinger, Die hermeneutischen Paradigmata hasidischer Tora-Deutung. Prinzipien der Innovation. In: Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition. Hg. von Werner Stegmaier. Frankfurt a.M. 2000, S. 188–201, hier S. 194.

Im 19. Jahrhundert allerdings befindet sich die Talmud-Rezeption (ebenso wie die der Tora) in einer Sinnkrise.³⁴ Manfred Voigts hat darauf hingewiesen, dass Autoren wie Heymann Steinthal oder Moritz Lazarus sich ganz offen gegen das Talmudische wandten und eher dem christlich-hermeneutischen Denken, etwa Friedrich Schleiermachers, zuneigten, welches das Ganze im Einzelnen und das Einzelne vom Ganzen abhängig zu betrachten suchte, ohne sich im assoziativen Denken des Talmudischen zu verlieren.³⁵ Gerade Schleiermacher hatte seine Hermeneutik so angelegt, dass sie durchaus als ein Gegenmodell zur kommentierenden Offenheit der jüdischen Exegese verstanden werden durfte.³⁶ »Die schlimmste Abweichung nach dieser Seite hin ist die kabbalistische Auslegung, die sich mit dem Bestreben, in jedem alles zu finden, an die einzelnen Elemente und ihre Zeichen wendet.«³⁷ In diesem Sinne ist die christliche Hermeneutik Friedrich Schleiermachers ein stetiger Kampf, Missverstehen zu überwinden und so auch den tieferen Gehalt eines Bibeltextes exegetisch erfahr- und erkennbar zu machen, mit dem Ziel einer Vereindeutigung als Feststellung einer »richtigen Interpretation« des biblischen Textes.

Betrachtet man diese beiden exegetischen Bewegungen in ihren wesentlichen Merkmalen (vieldeutige Kommentierung vs. eindeutige Auslegung), dann findet sich, wie ich im Folgenden erläuternd durch meine Lektüre veranschaulichen möchte, der Widerstreit von talmudisch- und christlich-hermeneutischer Exegese im Dialog des Geistlichen mit K. wieder.

³⁴ Vgl. etwa zur deutschsprachigen Zunahme und Kritik von Bibelübersetzungen zwischen Reform und Orthodoxie um 1900: Hanna Liss, *Jüdische Bibelauslegung*. Tübingen 2020, S. 296–304.

³⁵ Vgl. Voigts, Franz Kafka im Spannungsfeld, S. 122–124; S. 130–135 (wie Anm. 5).

³⁶ Vgl. ebd., S. 131.

³⁷ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. von Manfred Frank. Frankfurt a.M. 1977, S. 87.

III. Richtiges Auffassen und Missverstehen »Im Dom«: Kafkas »Der Prozeß«/»Vor dem Gesetz«

Folgt man der literaturwissenschaftlichen Suche nach möglichen Vorlagen für Kafkas Parabellegende »Vor dem Gesetz«, dann finden sich vor allem in Erzählungen aus Tora, Midrash und Talmud, aber auch aus zeitgenössischer Literatur, Erzählsammlungen und Theaterproduktion um 1900, zahlreiche Überschneidungspunkte in Inhalt und Motivik.³⁸ Diese betreffen dann Gesetzesfragen, den Mann vom Lande (*am-ha'aretz*),³⁹ Türhüter und Wächter etc.,⁴⁰ allerdings möchte ich mit meinen Überlegungen eher auf die dialogischen Verfahren möglicher Vorlagen aufmerksam machen, präziser: die jüdische Erzähl- und Exegesetradition, wie sie etwa im Talmud in rabbinischen Kommentaren oder weitläu-

³⁸ Vgl. Richard Sheppard, Kafka's »Vor dem Gesetz«. Hermeneutic Pluralism and the Significance of Uninterpretability. In: Franz Kafka »Vor dem Gesetz«. Aufsätze und Materialien. Hg. von Manfred Voigts. Würzburg 1994, S. 13–30, hier S. 14f. Mit Überschneidungspunkten ist die bei Kafka immer mitgedachte Anti-Bewegung eingeschlossen, etwa wenn Ulf Abraham in »Vor dem Gesetz« eine Gegenlegende zu den Predigererzählungen der Midrasch Pesikta Rabbati sieht. Vgl. Ulf Abraham, Mose vor dem Gesetz. Eine unbekannte Quelle für Kafkas Türhüterlegende. In: ebd., S. 89–102, hier S. 91–93.

³⁹ Speziell zur Ignoranz des Landmanns im Talmud zu empfehlen: Eli Schonfeld, Am-ha'aretz: The Law of the Singular. Kafka's Hidden Knowledge. In: Kafka and the Universal. Hg. von Arthur Cools und Vivian Liska. Berlin/Boston 2016, S. 107–129. Zu Landmann und Heidentum in Talmud und Midrasch vgl. Manfred Voigts: Von Türhütern und von Männern vom Lande. Traditionen und Quellen zu Kafkas »Vor dem Gesetz«. In: Franz Kafka »Vor dem Gesetz«. Aufsätze und Materialien. Hg. von dems. Würzburg 1994, S. 105–122.

⁴⁰ Dr. Ronen Pinkas hat dankenswerterweise noch auf eine Vorlesung Martin Bubers (1909) hingewiesen, in der Buber auf die individuelle Wahrheit des Judentums in Referenz auf BT, Sanhedrin 98a, eingeht.

⁴¹ Hans Dieter Zimmermann, Die endlose Suche nach dem Sinn. Kafka und die jiddische Moderne. In: Nach erneuter Lektüre. Franz Kafkas »Der Prozeß«. Hg. von dems. Würzburg 2012, S. 211–222, hier S. 212, hat in Verweis auf Stéphane Moses' Einschätzung auf das kabbalistische Sinnverfahren der kaffkaschen Helden in Analogie zum Tora-Rezipienten verwiesen. In Moses Worten: »Die Haltung des Kabbalisten, der die Tora verstehen will, ist vergleichbar mit der des Kaffkaschen Helden, der versucht, die Bedeutung der Wirklichkeit zu entziffern. In beiden Fällen handelt es sich um die endlose Suche nach einem Sinn, der sich dem menschlichen Zugriff entzieht, nicht etwa, weil es einen solchen nicht gäbe, sondern ganz im Gegenteil: weil er zu reich ist und unendliche Deutungsmöglichkeiten erlaubt.«

figer aus talmudischen oder kabbalistischen⁴¹ Positionen heraus zu finden ist.⁴²

Die vom Geistlichen⁴³ mündlich erzählte Parabellegende gehört zu »den einleitenden Schriften zum Gesetz« (292)⁴⁴, man könnte auch sagen, diese stellt die (mündlich vorgetragene) Grund-Schrift dar, die im weiteren, kommentierenden Verlauf besprochen wird. Der Geistliche beginnt damit, indem er die (haggadische) Legende in den Zusammenhang der Täuschung bringt, sich aber auch in eine gewisse Tradition mit der Zitierformel »es heißt« stellt. In Gänze: »in den einleitenden Schriften zum Gesetz heißt es von dieser Täuschung: Vor dem Gesetz steht ein Türhüter [...]« (292). Insbesondere die Erwähnung einer Traditionslinie der vieldeutigen (mündlichen) Kommentierung wird vom Geistlichen immer wieder hervorgehoben.⁴⁵ Wichtig ist dabei, dass die mündlichen Kommentare ganz im talmudischen Sinne die eigentliche Schrift nicht verunmöglichen oder nichtig machen: »ich zeige Dir nur die Meinungen, die darüber bestehn. Du mußt nicht zuviel auf Meinungen achten. Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber« (298). Gemäß dem für die Tora geltenden exegetischen Leitsatz, »Wende und wende sie, denn

⁴² Auf eine solche Verfahrensanalogie des »rabbinischen Dialogs« hat m.E. bisher nur Hans Dieter Zimmermann mit seinem Quellenverweis auf Isak Leib Perez' Erzählung *Zwischen zwei berg*, die wiederum Meyer Isser Pinès in seiner »Histoire de la Littérature Judéo-Allemande« (1911) referiert, aufmerksam gemacht, ohne Perez' Erzählung mit Kafkas Dom-Kapitel aus dem »Prozeß« zu vergleichen. Vgl. ebd., S. 220f.

⁴³ Von einem Rabbiner und dessen Kommunikation mit der ihn begleitenden Gruppe berichtet Kafka in einem Brief an Max Brod Brief vom 17./18. Juli 1916 (876): »Er [der Rabbi] besichtigt alles, besonders aber Bauten, ganz verlorene Kleinigkeiten interessieren ihn, er stellt Fragen, macht selbst auf manches aufmerksam, das Kennzeichnende seines Verhaltens ist Bewunderung und Neugierde.« Quelle: Kafka, *Schriften Tagebücher Briefe*, S. 180 (wie Anm. 3).

⁴⁴ Die folgenden Primärtextzitate entstammen der Ausgabe Franz Kafka, *Schriften Tagebücher Briefe*. Kritische Ausgabe. Hg. von Gerhard Neumann, Malcolm Pasley [u.a.]. Bd.: *Der Prozeß*. Hg. von Malcolm Pasley Frankfurt a.M. 1990. Die entsprechenden Seitenangaben werden im Fließtext in Klammern angegeben. Hervorhebungen durch Unterstreichungen im Original werden durch Kursivierung wiedergegeben.

⁴⁵ Dazu gehören u.a. die Formulierungen: »und tatsächlich wundern sich viele Erklärer der Schrift darüber« (296), »Die Erklärer sagen hiezu« (297), »denn nach dieser Meinung befindet sich der Türhüter noch in einer viel schwereren Täuschung, sie betrifft seinen Dienst« (301), »Darüber gehen die Meinungen auseinander« (301).

alles ist in ihr« (mAvot 5,22),⁴⁶ versucht K. sich nichtsdestoweniger an einer Ausdeutung der Schrift, wobei das Sinnverstehen K.s im exegetischen Gespräch mit dem Geistlichen anhand bereits bestehender Meinungen bzw. Kommentare der »Erklärer« bis ins hermeneutisch Unentscheidbare gewendet wird.

Dies geschieht über vier Stichworte, von dem das jeweils benannte Stichwort über Negation weitere Stichworte und Kommentare evoziert; es sind: *Täuschung*, *Pflicht*, *Einfalt* und *Dienst*. Der erste Einspruch des Geistlichen fällt bereits bei K.s Erleichterung, er könne mit dem Geistlichen offen reden. Jener reagiert (»Täusche dich nicht«, 292) mit eben der Parabellegende, die er in den Kontext der »Täuschung« stellt. Auf K.s logischen Beschluss, der nach K.s Wortlaut auf der »Deutung« (295) des Geistlichen beruht: »Der Türhüter hat also den Mann getäuscht« (295), antwortet der Geistliche zunächst noch mahnend: »Sei nicht übereilt«, sagte der Geistliche, »übernimm nicht die fremde Meinung ungeprüft. Ich habe dir die Geschichte im Wortlaut der Schrift erzählt. Von Täuschung steht darin nichts« (295), und verweist auf ein neues Stichwort: die »Pflicht« (296) des Türhüters. Als nämlich K. dies nicht gelten lassen will (»diesen Mann hätte er einlassen müssen«, 295), reagiert der Geistliche zuerst mit der Autorität der Schrift/Tradition (»Du hast nicht genug Achtung vor der Schrift und veränderst die Geschichte«, 295) und dann mit der vermeintlich logischen Widerspruchsfreiheit von Zeit (»jetzt [...] nicht«, 295) und Person (»nur für Dich«, 295). Doch diese Auslegung dreht der Geistliche selbst wieder, – verbunden mit der Verwunderung »viele[r] Erklärer der Schrift« (296) – indem die ideale Pflichterfüllung des Türhüters in Frage gestellt wird (»es heißt von dem Mann«, 296) durch dessen »Lücken im Charakter« (297). Wieder in Berufung auf die tradierten Kommentare schließt der Geistliche – nicht ohne erkennbaren Seitenhieb auf K. –, dass die Wahrnehmung des Türhüters bezweifelt werden darf: »Die Erklärer sagen hiezu: »Richtiges Auffassen einer Sache und Mißverstehen der gleichen Sache schließen einander nicht vollständig aus« (297). Statt die Position des Türhüters einzunehmen, fokussiert sich K. jedoch wei-

⁴⁶ Vgl. Grözinger, Die hermeneutischen Paradigmata, S. 189 (wie Anm. 33).

ter auf den Landmann und vollzieht – wenn auch fragend, den zweiten logischen Schluss, auf den der Geistliche nun harscher reagiert:

»Du glaubst also, der Mann wurde nicht getäuscht?« »Mißverstehe mich nicht«, sagte der Geistliche, »ich zeige dir nur die Meinungen, die darüber bestehen. Du mußt nicht zuviel auf Meinungen achten. Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber. In diesem Falle gibt es sogar eine Meinung, nach welcher gerade der Türhüter der Getäuschte ist.« »Das ist eine weitgehende Meinung«, sagte K. »Wie wird sie begründet?« »Die Begründung«, antwortete der Geistliche, »geht von der Einfalt des Türhüters aus. Man sagt [...].« (298)

Die weiteren Ausführungen des Geistlichen drehen K.s Frage einmal um die eigene Achse mit erneuter perspektivierter Fokussierung auf den Türhüter: Was, wenn der Landmann nicht nur nicht getäuscht wurde, sondern sogar der Türhüter der Getäuschte ist? Dies ist, wie der Geistliche betont, eine Meinung zum Stichwort der »Einfalt« (298), die wiederum – und hier zeigt sich die talmudische Vielstimmigkeit – von anderen Meinungen zum Stichwort des »Dienstes« (299) kommentiert wird.⁴⁷ Der murmelnde Schüler K. reagiert – nach Ablehnung und Frage – in seinem dritten logischen Schluss mit Zuspruch und dem Versuch, seine unverrückbare Perspektive (Täuschung des Landmannes) einfach kausal mit der Aussage des Geistlichen (Täuschung des Türhüters) zu verbinden.⁴⁸ Auch hier widerspricht der Geistliche mit der Autorität eines Kommentars (»Hier stößt du auf eine Gegenmeinung«, 302), der ein abschließendes Urteil ausschließt: »Manche sagen

⁴⁷ »Und immer wieder wird betont, daß von alledem der Türhüter nichts zu wissen scheint. Daran wird aber nichts auffälliges gesehen, denn nach dieser Meinung befindet sich der Türhüter noch in einer viel schwerern Täuschung, sie betrifft seinen Dienst. [...] Darüber gehn die Meinungen auseinander, ob der Türhüter mit der Ankündigung, daß er das Tor schließen wird, nur eine Antwort geben oder seine Dienstpflicht betonen oder den Mann noch im letzten Augenblick in Reue und Trauer setzen will. Darin aber sind viele einig, daß er das Tor nicht wird schließen können.« (300f.)

⁴⁸ »Das ist gut begründet«, sagte K., der einzelne Stellen aus der Erklärung des Geistlichen halblaut für sich wiederholt hatte. »Es ist gut begründet, und ich glaube nun auch daß der Türhüter getäuscht ist. Dadurch bin ich aber von meiner frühern Meinung nicht abgekommen, denn beide decken sich teilweise. Es ist unentscheidend, ob der Türhüter klar sieht oder getäuscht wird. Ich sagte, der Mann wird getäuscht. Wenn der Türhüter klar sieht, könnte man daran zweifeln, wenn der Türhüter aber getäuscht ist, dann muß sich seine Täuschung notwendig auf den Mann übertragen.« (301f.)

nämlich, daß die Geschichte niemandem ein Recht gibt, über den Türhüter zu urteilen.« (302) Gesetz, Dienst, Landmann und Türhüter geraten in eine vielstimmige Schleife des Unentscheidbaren: Eine fortwährend kommentierte und zu kommentierende Mehrdeutigkeit, der K. in der Suche nach (s)einem Urteil nicht mächtig ist. Für K. scheitert dann auch der letzte Versuch, einen logischen Schluss zu ziehen (»Mit dieser Meinung stimme ich nicht überein« [...] K. sagte das abschließend, aber sein Endurteil war es nicht«, 302f.) und damit eine hermeneutische Allegorese der Parabellegende vorzunehmen (»Die einfache Geschichte war unförmlich geworden«, 303).

Die fortwährende Kommentierung und Stichwortgebung sowie der sinnpluralisierende Ein- bzw. Widerspruch sind die Kernelemente der Dialogszene auf Seiten des Geistlichen, die sich als wesentliche Elemente auch in Textstruktur und Didaktik des Talmud ausmachen lassen. Bereits hier erkennt K. in seiner Suche nach der einen Erkenntnis und dem einem finalen Urteil sowohl über den (haggadischen) Fall von Türhüter und Landmann als auch gespiegelt für seinen eigenen Fall die (halachische) Frage nach der idealen Lebensweise und der damit verbundenen großen Vielfalt an Sinnmöglichkeiten. Zwar versucht der Geistliche, den man durchaus auch in der Position eines Rabbis lesen kann, im Gespräch mit K. als seinem Schüler über die benannte Stichwortgebung von *Täuschung*, *Pflicht*, *Einfalt* und *Dienst* K.s monosemierende Hermeneutik in seinen logischen Beschlüssen immer wieder neu zu wenden. K.s Zweifel richtet sich anhand der Parabel allerdings weder auf das Gesetz noch selbstreflexiv auf seine Lebensweise, sondern nur auf »die einfache Geschichte« und ihre Akteure. Die Parabel wird durch die assoziativen Stichworte, die sich auch auf das Verhältnis von K. und dem Gericht rückbeziehen lassen, unförmlich, aber nicht K.s nur aufgeschobener, beharrender Anspruch nach einem finalen Endurteil.⁴⁹

⁴⁹ Das Gespräch zwischen K. und dem Geistlichen lässt sich in einen größeren Kontext von Recht und Gerechtigkeit (*Zedek u'mischpat*) stellen, ein positivistisches Recht ist dabei nicht anzustreben, sondern durch eine Vielfalt von Auffassungen und Interpretationen wird das Rechtsgesetz gemeinschaftlich immer wieder angepasst: »Der Einfluss, den ethische Gesichtspunkte auf das Jüdische Recht ausgeübt haben, zeigt sich in der Auffassung, dass das Beharren auf Ansprüchen gemäß dem strengen Recht der Tora (*din*

Doch nicht nur »Im Dom« zeigt sich das assoziative Spiel talmudischer Exegese. Auch im Romanfragment »Das Schloß« greift Kafka, wie ich anhand des Kapitels »Der Vorsteher« beispielhaft zeigen möchte, auf talmudische Elemente der fortwährenden Kommentierung und der Sinnpluralisierung in den Dialogen zurück.

IV. Wirkliche Bedeutung und (Miss-)Verständnis »Beim Vorsteher«: Kafkas »Das Schloß«

Kafkas Romanfragmente »Der Prozeß« und »Das Schloß« parallel zu legen und zu interpretieren, ist ein naheliegender Impuls, dem schon Max Brod erlegen ist. Bekannterweise liest Brod Schloss und Gericht gleichermaßen als Allegorie der Gnade⁵⁰ und legt damit eine theologische Auslegung dort ein, wo die Leerstellen des Fragments jeden Anspruch auf Sinn selbst fragmentieren. Eine generalisierende Aussage mit Ganzheitsanspruch sollte daher aufgrund der sinnpluralisierenden Erzählstruktur der beiden Romanfragmente nicht k(r)ampfhafte gesucht werden, auch um den hermeneutischen Kampf der Figur (Josef) K.s auf der Rezeptionsebene nicht zu wiederholen.⁵¹ Ohne den Schritt einer weiterführenden Interpretation zu gehen, lassen sich nichtsdestotrotz – neben immer wieder zu betonenden Unterschieden – ähnliche Voraussetzungen beobachten: Beide Figuren tragen den Namen K. und sie streben zu etwas Unzugänglichem, das sich in unterschiedlichen Emanationen als Konzept, Raum oder Person zugänglich zeigt.⁵² In

tora) nicht als das zu erstrebende Ideal betrachtet wird, sondern dass noch höher der nachgebende Verzicht steht. [...] Der Rabbiner handelt in der Einsicht, dass selbst göttlich inspiriertes Recht nicht unabänderlich zu sein braucht, sondern die Offenbarung sich weiter entfaltet im Diskussionsprozess über diese Normen und ihre Gültigkeit heute.« Vgl. Nachama [u.a.], Basiswissen, S. 133–138, hier S. 135f. (wie Anm. 22).

⁵⁰ Vgl. Heinz Politzer, Problematik und Probleme der Kafka-Forschung. In: Monatshefte 42, 1950, S. 273–280.

⁵¹ Vgl. Ritchie Robertson, Kafka. Judentum Gesellschaft Literatur. Aus dem Englischen von Josef Billen. Stuttgart 1988, S. 303.

⁵² In äquivalenter Ordnung betrifft dies übergeordnet das Verhältnis von Gericht/Gesetz (»Prozeß«) und Schloss/Gesetz (»Schloß«) sowie in medientheoretischer und räumlich-personaler Ordnung das Verhältnis von Vorladung/Richter/Advokat/ Gerichtsdienner/Leerer Sitzungssaal/Maler(stube)/Dom/Geistlicher etc. (»Prozeß«) zu Brief/Beamte/Sekretäre/WirtIn/Wirtshaus etc. (»Schloß«).

den Dialogen erhalten die K.-Figuren Einblicke in das bestehende System – ohne aber die Türschwelle hin zu einem vollständigen Verständnis zu überschreiten, um im Bild der Parabellegende »Vor dem Gesetz« zu bleiben. Gerade die Dialogführung um die Parabellegende aus dem »Dom«-Kapitel des »Prozeß« halte ich in ihren Kernelementen der fortwährenden Kommentierung und des sinnpluralisierenden Ein- bzw. Widerspruchs für talmudisch inspiriert. Im Folgenden möchte ich dies anhand des Kapitels »Beim Vorsteher« aus dem »Schloß«-Roman erläutern.⁵³

K. sucht den Vorsteher, der ähnlich wie der Advokat im »Prozeß« krank das Bett hüten muss, mit einem konkreten Anliegen auf: Es geht ihm um die Klärung der Umstände seiner Berufung und der Wohnumstände, verbunden mit dem ihm zuvor überbrachten Brief Klamms. Schon zu Beginn ihrer Unterhaltung drehen K. und der Vorsteher (sich um) das Thema des Missverständnisses: K. hofft, dass im fehlenden Bedarf eines Landvermessers ein nachträgliches Missverständnis vorliegt, der Vorsteher sieht hingegen ein vorheriges Missverständnis in der Bestellung eines Landvermessers.⁵⁴ Um seine Sichtweise zu erklären, verweist der Vorsteher nun auf einen Erlass bzw. einen Akt, der jedoch im Gewühl der provisorischen Amtsstube des Bauernhauses nicht gefunden werden kann. Anstatt den eigentlichen Akt vorzulegen, erzählt der Vorsteher ersatzweise einen »Bericht« (70), der sich zu einer »Geschichte« (73) hin entwickelt. Wie im »Dom«-Dialog wird also der eigentliche Ursprungstext nur durch die mündliche Nacherzählung und Kommentierung Schicht für Schicht verfügbar. Der Erzähl-Akt fungiert dabei – ähnlich wie in der Parabellegende »Vor dem Gesetz« – als auf sich selbst verweisendes Signifikat: Zwar gibt es einen einleitenden Titel, einen Signifikanten (»Landvermesser«), jedoch fehlt der

⁵³ Die folgenden Primärtextzitate entstammen der Ausgabe Franz Kafka: Das Schloß. Roman. In der Fassung der Handschrift. Frankfurt a.M. 2012. Die entsprechenden Seitenangaben werden im Fließtext in Klammern angegeben.

⁵⁴ »[K.:] ›Das überrascht mich sehr [...] Ich kann nur hoffen, daß ein Mißverständnis vorliegt.‹ ›Leider nicht‹, sagte der Vorsteher, ›es ist so, wie ich sage.‹ ›Aber wie ist das möglich‹, rief K., ›ich habe doch diese endlose Reise nicht gemacht, um jetzt wieder zurückgeschickt zu werden.‹ ›Das ist eine andere Frage‹, sagte der Vorsteher, ›die ich nicht zu entscheiden habe, aber wie jenes Mißverständnis möglich war, das kann ich ihnen allerdings erklären.‹« (69)

Inhalt, der dann durch Vormerke ersetzt wird, aber zunächst ohne Antwort bleibt. Erst die Nachfrage eines Kontrollamtes beim Vorsteher, ob ein Landvermesser nun benötigt werde und dieser es verneint, sorgt für einen vermeintlichen Abschluss des Falls.

K. beharrt nach der Erzählung der Fallgeschichte jedoch auf seine Aufnahme als Landvermesser und sucht dies mit zwei eindeutigen Aussagen zu belegen. Als Erstes verweist er noch einmal auf den Brief Klamms, den der Vorsteher unter Zuhilfenahme einer weiteren Meinung (»Mizzi ist völlig meiner Meinung«, 81) von einem Amts- zu einem Privatbrief umdeutet: Nicht als Landvermesser ist K. aufgenommen worden, sondern als Privatmann in die Obhut Klamms. Diese erste Deutung wertet K. als Sinnentleerung des Briefes, wohingegen der Vorsteher K.s Vorwurf widerspricht; ein Privatbrief Klamms »hat natürlich viel mehr Bedeutung«, bezüglich der Würde als auch des Sinns:

»Sie deuten, Herr Vorsteher«, sagte K., »den Brief so gut, daß schließlich nichts anderes übrigbleibt als die Unterschrift auf einem leeren Blatt Papier [...]«. »Das ist ein Mißverständnis«, sagte der Vorsteher, »ich verkenne die Bedeutung des Briefes nicht, ich setze ihn durch meine Auslegung nicht herab, im Gegenteil. Ein Privatbrief Klamms hat natürlich viel mehr Bedeutung als eine amtliche Zuschrift, nur gerade die Bedeutung die *Sie* ihm beilegen hat er nicht.« (82)

Auch der nächste Versuch K.s, das Telefonat Schwarzers mit dem Unterkastellan Fritz als eindeutigen Beleg für seine Aufnahme als Landvermesser in die Gemeinde anzuführen, wird vom Vorsteher umgedeutet: Das Telefon ist in den Wirtshäusern nicht mehr als ein Musikautomat.⁵⁵ Im Schloss, wo ununterbrochen telefoniert wird, ist es »Rauschen und Gesang«, in sich »das einzige Richtige und Vertrau-

⁵⁵ Zur Verbindung von Talmud, Telephon und Gesang vgl. Kafka, Schriften Tagebücher Briefe, S. 276f. (wie Anm. 12): »Aus dem Talmud: Geht ein Gelehrter auf Brautschau, so soll er sich einen amhorez mitnehmen, da er zu sehr in seine Gelehrsamkeit versenkt das Notwendige nicht merken würde. – Die Telephon- und Telegraphendrähte um Warschau sind durch Bestechungen zu einem vollkommenen Kreis ergänzt, der im Sinne des Talmud aus der Stadt ein abgegrenztes Gebiet, gewissermaßen einen Hof bildet [...]. – Die Gesellschaften der Chassidim, bei denen sie sich fröhlich über Talmudfragen unterhalten. Stockt die Unterhaltung oder beteiligt sich einer nicht, entschädigt man sich mit Gesang.«

enswerte, was uns die hiesigen Telephone übermitteln, alles andere ist trügerisch«, bei direkter Verbindung und Antwort ist es hingegen »nichts [...] als Scherz« (83) der Beamten. Wieder konzentriert sich K. auf die logische Folge dieser Aussagen, und schließt: »viel Vertrauen aber hatte ich zu diesen telephonischen Gesprächen nicht und war mir immer dessen bewußt, daß nur das wirkliche Bedeutung hat, was man geradezu im Schloß erfährt oder erreicht« (84). Das Stichwort der *wirklichen Bedeutung* erneut aufgreifend, verweist der Vorsteher unter Einbezug des Klammschen Briefes auf die Differenz von amtlicher und privater Bedeutung, wobei letztere viel größer ist, zumindest in Bezug auf freundschaftliche oder feindliche Verhältnisse. Weder dürfe man die »Äußerungen des Schlosses [...] wortwörtlich hinnehmen«, noch ihnen vollständige Bedeutungslosigkeit attestieren.⁵⁶ Stattdessen bedarf ein tieferes Verständnis der Fallgeschichte einer fortwährenden Kommentierung. Die weiteren Erklärungsversuche K.s unter den ver-
eindeutigenden Stichworten des *Herlockens* und *Hinauswurfs* bleiben für den Vorsteher deshalb unverständlich:

Was Sie dann aber von Herlocken sagen, ist mir unbegreiflich. Wären Sie meinen Ausführungen besser gefolgt, dann müßten Sie doch wissen, daß die Frage Ihrer Hierherberufung viel zu schwierig ist, als daß wir sie hier im Laufe einer kleinen Unterhaltung beantworten könnten. (85)

Wohingegen die Figur K. – wie auch »Im Dom« – noch bis zuletzt versucht einen logischen Schluss zu ziehen, der schließlich nur in das Unentscheidbare führt: »So bleibt dann als Ergebnis«, sagte K., »daß alles sehr unklar und unlösbar ist bis auf den Hinauswurf.« (85) Am Ende also steht K.s »Einblick« in das »Gewirre« (74) der Behörde, der keine Einsicht generiert. K. gegenüber steht, wie auch schon mit dem Geistlichen im »Prozeß«, ein Gesprächspartner, der fortwährend Ein- und Widerspruch übt. In seinen Kommentaren legt der Vorsteher die Stichwortgebung K.s verkehrend aus und generiert Bedeutung dort, wo K. sie zu vereindeutigen sucht. Statt einem Zu-Wenig an Sinn verweist der Vorsteher also auf ein Zu-Viel an Sinn. Dies ist eine Form der

⁵⁶ »Nein«, sagte der Vorsteher an einem Wort sich festhaltend, »wirkliche Bedeutung kommt diesen telephonischen Antworten durchaus zu, wie denn nicht? Wie sollte eine Auskunft, die ein Beamter aus dem Schloß gibt, bedeutungslos sein?« (84)

Exegese, an der K. – dies sei hier nur am Rand erwähnt – auch noch in anderen Gesprächen im »Schloß«-Roman scheitert.⁵⁷ Weder auf räumlicher noch auf hermeneutischer Ebene gelingt K. damit ein Eindringen in das Schloss: Die Dialoge K.s mit den Einheimischen führen ihn in seiner Sinnsuche statt ins Zentrum der Gemeinde eher auf Abwege, ähnlich wie die Hauptstraße zum Schloss selbst.⁵⁸

V. Hermeneutisch-christliche Deutungshoheit und -talmudische Bedeutungsvielfalt

Die Sinnsuche nach den Gesetzen des Gerichts oder der Gnade des Schlosses ist für die Figur K. zentral. Doch statt im Verlauf der Erzählungen zunehmend Erkenntnis zu gewinnen, verkennt K. die Strukturen des Gerichts wie auch des Schlosses. Ersichtlich wird dies in den Dialogpartien, wie sie hier beispielhaft anhand des Geistlichen bzw. Gefängniskaplans und des Gemeindevorstehers veranschaulicht wurden: In diesen Gesprächen trifft K. auf eine Kultur der fortlaufenden Kommentierung und damit Sinnpluralisierung.

Jene Gesprächskultur könnte – im Hinblick auf zwei mögliche, interpretatorische Pole der christlichen und talmudischen Hermeneutik – als geschlossenes System von produktiver Mehrdeutigkeit oder als Prinzip destruktiver Sinnverweigerung und damit schlicht Täuschung⁵⁹ verstanden werden. Für letzteres hat Matthias Schuster darauf hingewiesen, dass etwa die Auslegungspraxis des Gemeindevorstehers – wie auch die Kommentare K.s – einen autofiktionalen

⁵⁷ Vgl. dafür die Kapitel »Gespräch mit der Wirtin« (54–66), »Kampf gegen das Verhör« (122–132) und weitläufiger auch die Gespräche mit Olga (181–258).

⁵⁸ »So ging er [K.] wieder vorwärts, aber es war ein langer Weg. Die Straße nämlich, diese Hauptstraße des Dorfes führte nicht zum Schloßberg, sie führte nur nahe heran, dann aber wie absichtlich bog sie ab und wenn sie sich auch vom Schloß nicht entfernte, so kam sie ihm doch auch nicht näher. Immer erwartete K., daß nun endlich die Straße zum Schloß einlenken müsse, und nur weil er es erwartete ging er weiter; [...]« (Ankunft, 18)

⁵⁹ Den Vorwurf der beliebigen, dubiosen Gesprächsführung macht etwa Matthias Schuster für den Dialog zwischen dem Gemeindevorsteher und K. sowie vergleichend für den Dialog zwischen Geistlichem und K. im »Prozeß«; vgl. Matthias Schuster, Franz Kafkas Handschrift zum »Schloß«, Heidelberg 2012, S. 364.

»Kampf um die Deutung der umgebenden Wirklichkeit und um Deutungsmacht«⁶⁰ darstellt. Edgar Platen sieht wiederum in K.s »Reduktion von Wirklichkeit auf das begriffliche Faktum [...] eine Herrschaftsfunktion«, indem K. versucht, strukturanalog zum Schloss die gegebenen, bedeutungslosen Fakten mit Bedeutung aufzufüllen, instrumentell zu funktionalisieren und dadurch zu beherrschen.⁶¹

Man könnte die hier beschriebenen Dialoge aber auch als talmudische Replikation⁶² verstehen, d.h. sie in der Tradition talmudischer Gesprächskultur lesen, die über haggadische Fallbeispiele eine halachische Fragestellung und Feststellung entwickelt.⁶³ Wie der Talmud selbst ist der sinnpluralisierende Kommentar, äußerlich etwa in Mischna und Gemara fortlaufend verweisend, wichtiger als eine monose-

⁶⁰ Ebd., S. 365.

⁶¹ Vgl. Edgar Platen, *Das totale System. Zum Verstehensproblem in Franz Kafka: »Das Schloß«*. In: Ders., *Poesie & Technik. Interpretationen zum Fragehorizont*. Frankfurt a.M. 1997, S. 161–189, hier S. 173–175. Man könnte an dieser Stelle ergänzen, dass – ausgehend von der Figur des Geistlichen – in den analytischen Dialogen von Kafkas Erzählungen das Herrschaftsinstrumentarium des Pastoral-Rhetorischen etabliert wird, wie es Michel Foucault beschrieben hat. Das betrifft etwa den Kernaspekt des Geständnisses sowie der eschatologischen Wahrheitsfindung, die für das Subjekt abhängig gemacht wird von pastoraler Erkenntnishoheit. Für die Figur K. bedeutet dies, dass sie Erlösung nur findet, wenn sie den Auslegungen pastoraler Figuren wie dem Geistlichen, aber auch dem Gemeindevorsteher, folgt.

⁶² Auf der Schriftebene hat Erwin Steinberg bereits eine analogische Struktur vom Druckbild der Tora und dem Folterapparat in Kafkas »In der Strafkolonie« hingewiesen (»Es müssen also viele, viele Zieraten die eigentliche Schrift umgeben«). Vgl. Erwin R. Steinberg, *Die zwei Kommandanten in Kafkas »In der Strafkolonie«*. In: Franz Kafka. Eine Aufsatzsammlung nach einem Symposium in Philadelphia. Hg. von M.L. Caputo-Mayr. Darmstadt 1978, S. 146; zit. n. Voigts, *Franz Kafka im Spannungsfeld*, S. 126 (wie Anm. 5). Etwas weitläufiger betont auch Voigts, dass Kafka in seinen Texten nicht das Gebet, sondern nur die Form des Gebets schreibend ausgeformt hat. Vgl. Voigts, *Kafka im Spannungsfeld*, S. 140 (wie Anm. 5). Dabei blieb Kafka im Schreiben »ein Westjude, der das talmudische Denken nicht realisieren und es nur in Teilen imitieren konnte« (vgl. ebd., S. 144). Genau diese Imitation dupliziert das talmudische Denken auf der Figurenebene selbst – aufgrunddessen ist ein sinnkonstituierendes Gelingen m.E. gar nicht das Ziel einer solchen duplizierenden Imitation, sondern primär die Form des Talmudischen in seiner dialogischen Ausgestaltung.

⁶³ Laut Catharine Hezser lässt sich insbesondere im liberalen Judentum um 1900 eine »Aufwertung der aggadischen (Erzähl-) gegenüber der halakhischen (Rechts-)Tradition« ausmachen. Vgl. Catharine Hezser, *Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnissen*. In: *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*. Hg. von Ruben Zimmermann. Tübingen 2008, S. 217–237, hier 218.

mierende Antwort. Und das geschieht traditionell beim Erlernen des Talmud in seiner Exegese, d.h. im Gespräch des Rabbis mit seinen Schülern, wobei der Rabbi angehalten ist, durch Stichwortgebung auf den nächstliegenden Sinn zu verweisen.

Zu solch einer Offenheit ist der Außenseiter K. offenbar nicht fähig. Gezeigt wird im »Prozeß« wie auch im »Schloß« eine Figur, die um Sinn innerhalb eines unbekannten Systems ringt, und bereit ist, für das Sinnhafte der Verhaftung bzw. der Berufung zu kämpfen. Während der Geistliche im »Prozeß« K.s Bemühungen um Sinnverstehen im Rückblick durch die Parabellegende transzendental-gleichnishaft erläutert, wird das Sinnverstehen im »Schloß« in vielen Dialogen transzendental angelegt. Das Gespräch des Geistlichen mit dem Prokuristen K. ist in dieser Hinsicht prototypisch für die Gespräche des Landvermessers K. mit anderen Figuren wie der Wirtin, Momus oder dem Gemeindevorsteher. Immer wieder reden diese mit K. über Verfahren des Schlosses und eben auch dessen Berufungsverfahren, doch statt eschatologischer Hoffnung zieht die Figur K. daraus – Nichts.⁶⁴ »[Es gibt] unendlich viel Hoffnung –, nur nicht für uns«, soll Kafka einmal im Gespräch mit Max Brod gesagt haben.⁶⁵ Vielleicht ist dies das Unglück der Figur K.: Unendlich viele talmudische Sinnangebote, nur nicht für den monosemierenden Hermeneutiker K.

⁶⁴ Nach einem gemeinsamen Treffen von Kafka und Jiri Mordechai Langer mit einem Rabbi schreibt Kafka an Max Brod (Brief vom 17./18. Juli 1916, 876): »L. [Langer] sucht oder ahnt in allem tiefern Sinn, ich glaube, der tiefere Sinn ist der, daß ein solcher fehlt und das ist meiner Meinung nach wohl genügend.« Franz Kafka, Schriften Tagebücher Briefe, S. 180 (wie Anm. 3).

⁶⁵ Vgl. Max Brod, Über Franz Kafka. Frankfurt a.M. 1986, S. 71. Walter Benjamin hat dieses Zitat dann in einem grundlegenden Essay übernommen. Vgl. Walter Benjamin, Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestags. In: Benjamin über Kafka. Hg. von Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1981, S. 14.