

fer, daß auch auf diesem Feld unter der Schirmherrschaft des rechten Deus sich ›Aussichten in die Ewigkeit eröffnen – wie es das zweite Emblem aus Joachim Camerarius' *Symbolorum et emblematum ex re herbaria descriptorum curiosa* von 1590 zweideutig in Wort und Bild faßt, wenn Hermes/Mercur mit der Linken in der rechten Bildhälfte einen Lorbeerbaum beegißt, die Rechte zur Linken hingegen, scheinbar beläufig, den Hermessstab über einen Baumstumpf hält, aus dem neue Triebe sprießen:

NEMPE ARBOS UNDE RIGETUR.



*Invenit multum quæ nullus irritat barros,
Ut membra sua d' i quæso cavetur opo.*

Bernhard Greiner (*Jerusalem*)

Archäologie der Hermetik

Geschichten des Turmbaus zu Babel

(Genesis 11, Kafka, Benjamin)

¹ וְיִהְיֶה כָּל-לִשָּׁנָה אֶחָד וְאֶחָד מִלִּשְׁנוֹתָם
וַיִּשְׁמְעוּ אֶחָד אֶת-לִשְׁנוֹן אֶחָד

² וַיִּשְׁמְעוּ אֶחָד אֶת-לִשְׁנוֹן אֶחָד

Wie sollen wir das Hebräisch, in dem dieser Satz verfaßt ist, auffassen? Wir nähern uns dem Satz sehr verschieden, je nachdem, ob wir seine Sprache als eine unter anderen denken oder als die Ursprache, die heilige Sprache. Der Palästinensische Talmud berichtet vom Disput zweier Gelehrter: »Es steht geschrieben: ›Und die ganze Welt hatte dieselbe Sprache und dieselben Wörter. Rabbi [E]l'assar und Rabbi Jochanan [streiten darüber]. Einer sagt: sie haben in [den] 70 Sprachen geredet, und der andere sagt: sie haben in der Sprache des Einzigen der Welt, in der heiligen Sprache, geredet.«¹ Eine bestimmte Zahl von Sprachen kann man darum annehmen, weil vor der zitierten Stelle, die besagt, daß die ganze Welt eine Sprache hatte, die Geschlechter aufgezählt werden, die sich aus den drei Söhnen Noahs gebildet haben (Eber, Japhet, Ham), und jede Geschlechterreihe mit dem Satz beendet wird: »Das sind die Söhne Japhets [Hams, Sems resp. Ebers] nach ihren Ländern, ihren Sprachen, Geschlechtern und Völkern« (Gen. 10,5, analog 10,20 und 10,31). Siebzig Sprachen anzusetzen und als eine von diesen das Hebräische (Aramäische), aber in der Perspektive der Einheit, wenn zugleich gesagt werden kann, die ganze Welt habe dieselbe Sprache gehabt, betont die Übersetzbarkeit der Sprachen untereinander. Eine Übersetzung von Gen. 11,1,

¹ Bereschit 11,1. In: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Hg. v. Karl Elliger und Wilhelm Rudolph. Stuttgart 31987.

² Megillah 71b zu Gen. 1,9. In: Rabbinischer Kommentar zum Buch Genesis, zusammengestellt, übersetzt und kommentiert von Dirk U. Rottzoll. Berlin, New York 1994, S. 195; vgl. hierzu Donatella di Cesare: Das Rätsel von Babel. Sprache und Sprachen in der jüdischen Tradition. In: Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition. Hg. v. Werner Stegmüller. Frankfurt a. M. 2000, S. 62–77, hier S. 64.

die des palästinensischen Talmud, ist schon zitiert. Zum Vergleich übersetzt die heutige offizielle Lutherbibel den ersten Satz der Geschichte des Turmbaus zu Babel folgendermaßen: »Es hatte aber alle Welt einerlei Zunge und Sprache.«³ Das ist sehr frei übersetzt: *šəpəh* ist nicht die Zunge, sondern die Lippe, zugleich der Rand, das Ufer, also etwa des Übergangs zwischen Sprache und Nicht-Sprache, während die Zunge eingesetzt wird als Organ der Unterscheidung; *šəpəh* kann ›Wort‹ oder ›Ding‹ bedeuten, der Plural hiervon ergibt ›die Wörter‹, was noch nicht die ›Sprache‹ als System ist. Buber und Rosenzweig übersetzen: »Über die Erde allhin war eine Mundart [was der Lippe näher ist, aus deren Öffnung wir die Rede vernehmen] und einerlei Rede [das bleibt den ›Wörtern‹ näher, ist noch nicht so abstrakt wie ›Sprache‹, auch wird hier der Unterschied nachgebildet von *šəpəh* – *šəns* – und dessen Pluralform *šəpəh* – *šənsel*, d. i. eines von allen]«⁴ Eine sehr wörtliche Übersetzung wäre: »Und so ist die ganze Erde: eine einzige Lippe, nur eine Art Wörter.«⁵

Wenn aber das Hebräisch, in dem die Thora und mithin auch Berschut 11,1 verfaßt ist, als die Ursprache, die heilige Sprache aufgefaßt wird, wäre Übersetzen Profanation, d. i. Entäußerung, Entweihung des Heiligen. Dann kann der Zugang zu dieser Sprache nur das hingebungsvolle Lernen sein, ein lebenslanges Bemühen, sich mit dieser Sprache zu verbinden. »Den Talmud studierte man nicht, man lernte ihn«, betont Gershom Scholem in seiner Autobiographie.⁶ Für die Hingabe des Lernens hat Kafka das vielleicht eindrucklichste Bild gefunden: den Studenten, den Karl Robmann, der Held des ersten Romanversuchs, in einer Nacht, auf einem Balkon sitzend, plötzlich auf dem Nachbarbalkon wahrnimmt. Karl sieht dem Studenten

³ Die Bibel Nach der Übersetzung Martin Luthers. Hg. v. der Evangelischen Kirche in Deutschland. Stuttgart 1985.

⁴ Die fünf Bücher der Weisung. Verdeutschung von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig. Köln, Olten 1954, S. 33.

⁵ So Derrida, die Übersetzung dieser Stelle durch Segond und Chouraqui vergleichend. Jacques Derrida: Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege. In: Übersetzung und Dekonstruktion. Hg. v. Alfred Hirsch. Frankfurt a. M. 1997, S. 119–165, hier S. 123.

⁶ Gershom Scholem: Von Berlin nach Jerusalem. Jugendgedenken. Erweiterte Fassung. Aus dem Hebräischen von Michael Brocke und Andreas Schatz. Frankfurt a. M. 1994, S. 53.

stumm zu, wie er in seinem Buche liest, »die Blätter wendete, hie und da in einem anderen Buche, das er immer mit Blitzesschnelle ergriff, irgend etwas nachschlug und öfters Notizen in ein Heft entrug, wobei er immer überraschend tief das Gesicht zu dem Hefte senkte« (V 342)⁷ Die beiden kommen ins Gespräch: »Aber wann schlafen Sie? fragte Karl und sah den Studenten verwundert an. – »Ja schlafen! sagte der Student ›schlafen werde ich, wenn ich mit meinem Studium fertig bin!‹ (V 347). Das Bestreben, sich mit der heiligen Sprache zu verbinden, kann den Lernenden nicht unberührt lassen, er muß sich wandeln, d. h. sein Wesen auf die Höhe dessen bringen, was ihm da zukommt. Nur so kann es auf ihn kommen, nur so darf es auf ihn kommen. Denn in dieser Sprache, wenn sie nicht verwirrt worden wäre, verfügte der Mensch über eine ungeheure Kraft. Dieser Gedanke liegt der Erklärung zugrunde, die das Buch Sohar der Kabbala für die Sprachverwirrung gibt: »Weshalb wurde ihre Sprache verwirrt? Weil sie alle in der heiligen Sprache redeten, welche ihnen helfende Kräfte brachte [...]; darum wurde ihre Sprache verwirrt, damit ihr Wille nicht Macht gewinnen könne durch die heilige Sprache.«⁸

Die Geschichte des Turmbaus zu Babel, die mit der Erinnerung an den Zustand der einen Mundart und der einen Art Wörter auf der Erde beginnt, führt je nach der Auffassung dieser der Sprachverwirrung vorausliegenden Sprache zu zwei grundlegend verschiedenen Strategien, mit der Erfahrung umzugehen, daß sich uns die Welt – hier auf dem Feld der Sprache – verschließt, allgemein, daß ihre Gesetze, Ordnungen und Zusammenhänge uns undurchdringlich er-

⁷ Kafka-Zitate werden im Text nachgewiesen, wobei unter den verwendeten Siglen folgende Ausgaben zugrundegelegt werden: E. Franz Kafka: Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa. Hg. v. Roger Hennes. Frankfurt a. M. 1996; V. Franz Kafka: Der Verschollene. Hg. v. Jost Schillemeit. New York 1983; NSch I: Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente I in der Fassung der Handschriften. Hg. v. Malcolm Pasley. New York 1993; NSch II: Franz Kafka: Nachgelassene Schriften und Fragmente II in der Fassung der Handschriften. Hg. v. Jost Schillemeit. New York 1992; T: Franz Kafka: Tagebücher. Hg. v. Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley. New York 1990.

⁸ The Zohar. Übersetzt von Harry Sperling und Maurice Simon. 5 Bde. London, New York 21984, S. 256; vgl. hierzu di Cesare, Das Rätsel von Babel (Anm. 2), S. 65.

scheinen. Babel ist für diese Erfahrung ein Paradigma, das sie auf der Wortebene noch einmal wiederholt, als Verwirrung des Wortes ›Babel selbst. Denn es ist eine falsche Etymologie, *babai* auf *babai* (menschlich, verwirren) zurückzuführen, wie dies die biblische Erzählung vornimmt, statt auf *bab-ilu*, d. i. ›Tor Gottes‹. Die eine Strategie, mit der Erfahrung des Fremden in der Sprache umzugehen, ist im Wort Eliasars von den 70 ursprünglichen Sprachen angelegt, die doch als eine Einheit gedacht werden können. Es ist das Verknüpfen, durch universales Über-Setzen des einen in das andere Verknüpfungen zu schaffen, um so vergleichend mit dem Fremden vertraut zu werden. Die andere Strategie ergibt sich aus Rabbi Jochanans Wort von der heiligen Sprache. Es ist die Strategie, zu dem Wissen um den umfassenden Zusammenhang der Dinge – denkt man an die Erklärung des Sohar zur Babel-Geschichte, zielt dies auf das Fünfssein der Wörter und der Dinge, der Sprache und der Welt, was in den Bedeutungen von *abbar* noch nachklingt –, zu diesem entzogenen Wissen also einen Zugang durch ein Lernen zu gewinnen, das den Lernenden in das zu Lernende selbst verwandelt. Dies ist der Weg der Hermetik. Deren Grundgesetz ist daher die Transmutation: das wahre Wesen der Welt und der in ihr geheimnisvoll wirkenden Kräfte zu erkennen und in die Wirklichkeit zu bringen durch Verwandlung der Stoffe der Welt – ihre Läuterung zu immer reineren Substanzen – und zugleich durch Läuterung dessen, der sich diesem Wissen zuwendet. Notwendig kehrt solches Wissen all jenen ein abweisendes Gesicht zu, die sich diesem verwandelnden Lernen nicht unterziehen. Insofern hat Hermetik auch den Sinn der Unzugänglichkeit.

Die Geschichte des Turmbaus zu Babel kann als Begründungsgeschichte zweier prinzipiell verschiedener Arten des Wissens und damit verknüpfter kultureller Techniken gelesen werden. Auf der einen Seite steht das wesensmäßig exotische interkulturelle Wissen, das die Vielfalt der Sprachen und Kulturen der Welt durchquert, indem es die Kulturtechnik des Übersetzens ausbildet. Auf der anderen Seite steht das wesensmäßig esoterische Wissen der Hermetik, die die kulturelle Technik der Anverwandlung durch Läuterung voraussetzt. Beide Arten des Wissens sind dabei als Antworten gedacht auf die Erfahrung verwirrender Fremdheit der Welt. Nachfolgend soll gefragt werden, in was für einem Licht Hermetik sich zeigt, wenn die Geschichte des Turmbaus zu Babel als mögliche Begründungsgeschichte

geschichte gelesen wird, und ob diese Geschichte neben dem interkulturellen und dem hermetischen noch ein weiteres, alternatives Wissen bereithält. Kann von Babel auch anders gesprochen werden als in – notwendig fehlgehenden – Errichten eines neuen babylonischen Turms, sei dieser nun ein alle Kulturen miteinander verknüpfendes Gebäude, sei er die Aufgipfelung im geheimen Wissen der Hermetik? Bildlich besagte solch eine Alternative, statt einen neuen Turm zu errichten, die Fundamente des gescheiterten Werkes auszugraben, um möglicherweise bessere Fundamente zu setzen. Kafka nimmt beides in Anspruch. Eine Tagebuch-Aufzeichnung lautet: »Wir graben den Schacht von Babel« (NSch II 484), was auch als Antwort auf den Aphorismus verstanden werden kann: »Wenn es möglich gewesen wäre, den Turm von Babel zu erbauen, ohne ihn zu erklettern, es wäre erlaubt worden« (NSch II 117); den Bau der chinesischen Mauer deutet in der gleichnamigen Erzählung ein Philosoph des Mauerbaus als die alternative, mehr Erfolg versprechende Fundamentierung eines neuen babylonischen Turms.

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

Über die Erde alhın war eine Mundart und einerlei Rede.

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

Sie sprachen ein Mann zum Genossen:

Herral backen wir Backsteine und brennen wir sie zu Brandel

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

Nun sprachen sie:

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

und machen wir uns einen Namen,

sonst werden wir zerstreut übers Anlitz aller Erdel

Er fuhr nieder,

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

Er sprach:

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

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

Herral fähren wir nieder und vernemgen wir dort ihre Mundart,

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

Er zerstreute sie von dort übers Anlitz der Erde, daß sie es lassen mußten, die Stadt zu bauen.

Darum ruft man ihren Namen Babel, Gemenge,

denn verneigt hat ER dort die Mundart aller Erde, und zerstreut von dort hat ER sie übers Antlitz aller Erde.⁹

Wofür wird das Volk bestraft, das die Stadt und den Turm baut? Gerne wird der Turmbau als Gigantomanie, moralisch als menschliche Hybris gedeutet, gegen die Gott einschreiten muß. Aber das ist eine Lektüre der Bibel in griechischer Denkatradition. Das Volk baut nicht nur eine Stadt und einen Turm, sondern will sich damit einen Namen machen. »Name« ist hebräisch *šēm*, was auch »Mak« und »Denkmal« bedeutet, allerdings nicht eines, das man sich selbst setzt.¹⁰ Eben dies wollen aber die Menschen, die sich im Lande Schinar niedergelassen haben: sich einen Namen und ein Denkmal schaffen, auf das bezogen sie eine Einheit würden. In der jüdisch-theologischen Auslegung wird betont, daß der Name Gottes seine Macht verkörpere, entsprechend ein von den Menschen gemachter Name eine Macht, die diejenige Gottes in Frage stellt.¹¹ Aber die Bibelerzählung stellt ein anderes Ziel der Handlung ins Zentrum, nicht eine Negation der Macht Gottes. Die Menschen bauen Stadt und Turm und wollen sich einen Namen machen, weil sie zusammenbleiben wollen: »sonst werden wir zerstreut über das Antlitz der Erde«. Die Menschen von Babel wollen nicht Gott entmachten, sondern eine Gemeinschaft werden und bleiben als Volk und Sprachgemeinschaft. Durch den Turm als Denkmal soll die Einheit als Einheit auch benannt, das aber heißt, von denen unterschieden werden können, die sich nicht auf ihn als Einheit stiftendes Mak beziehen. Einheit setzt Differenz voraus, das Unterschiedene wird dabei notwendig vom Eigenen, Identischen her gedacht. Die Zerstreung ist aber nicht nur die Furcht der Menschen von Babel, sondern zuvor Gottes Gebot. Für die Nichterfüllung dieses Gebotes werden die Menschen bestraft.

Das Gebot der Zerstreung ist in der unmittelbar vorausgehenden Noah-Geschichte vorbereitet. Nach der Sinfahrt hatte sich Gott mit den Menschen neu versöhnt, hatte Noah und dessen Söhne befohlen: »Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde« (Gen. 9,1, noch einmal wiederholt am Ende des Abschnitts: Gen. 9,7).¹² Daß

⁹ Die fünf Bücher der Weisung (Anm. 4), S. 33f.

¹⁰ Hierzu di Cesare, Das Rätsel von Babel (Anm. 2), S. 70.

¹¹ Vgl. Gershom Scholem: Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala. In: Ders.: Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. M. 1970, S. 7–70.

das Gebot, die Erde zu füllen, auf Zerstreung zielt, wird positiv in der Aufzählung der Nachkommen Noahs manifest, die die Entstehung verschiedener Sprachen und Völker betont, ex negativo wird es an den Menschen von Schinar offenbar. Denn diese wollen zusammenbleiben, die Stadt bauen, um, wie sie ausdrücklich sagen, nicht zerstreut zu werden. Als Effekt der hierauf von Gott geschaffenen Sprachverwirrung hält der Erzähler dann ausdrücklich fest: »ER zerstreute sie von dort übers Antlitz der Erde«, was im folgenden Satz als abschließende Bemerkung zur ganzen Geschichte nochmals wiederholt wird: »und zerstreut von dort hat ER sie übers Antlitz der Erde«.

Was aber ist der Gehalt der von Gott gebotenen »Zerstreung«? Wenn wir antworten »Vielerei« Werden, »Verschieden Sein«, Sich dem Anderen Öffnen, so haben wir weiter zu fragen: Wie ist das Verschiedene, das Andere dabei gedacht respektive zu denken? Was ist das überhaupt für ein Gebot: »Zerstreut euch!«? Befolgen die Menschen Gottes Gebot, werden sie also Vielerei, so bleiben sie eben darin zurückgezogen auf einen einheitsstiftenden Grund, das Gebot des Herrn, ist das Vielerei mithin von einer ursprünglichen Einheit her gedacht, womit eine echte Zerstreung gar nicht statgefunden hat. Zerstreuen die Menschen sich aber nicht, sondern bilden sie eine Gemeinschaft, wie dies mit dem Bau von Stadt und Turm geschieht, dann haben sie sich zwar von ihrem ursprünglichen Bezugspunkt losgesagt, aber sie haben sich auch nicht zerstreut, sie bilden vielmehr eine vom Ursprung unabhängige Einheit. Zerstreung als Gebot führt in eine Aporie. Als falsch und doch unvermeidbar zeigt diese die Lösung an, auf das Gebot mit dem Errichten der Logik der Identität zu antworten, was besagt, das Andere, das Vielerei zurückzuführen auf das Eine oder Eigene, d. h., es zu denken als das Andere des Eigenen, das Verschiedene derart aufzuheben im Gedanken einer in sich vermittelten Einheit.

Die Aporie wird aufgebrochen durch Gottes Niederfahren und Vermengen der Sprache, als deren Effekt eine Zerstreung der Menschen erreicht wird, die grundsätzlich verschieden ist von jener, die als Erfüllen von Gottes Gebot erreichbar gewesen wäre, sich jedoch in der Rückbindung an Gottes Gebot selbst negiert. Denn diese fak-

¹² Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers (Anm. 3).

tische Zerstreuung ist nicht mehr positiv auf Gottes Gebot bezogen, gleichzeitig gibt es jetzt aber auch kein eigenes Zentrum (und Zeichen) für die Konstitution einer von Gott unabhängigen Einheit mehr. Mit der Verwirrung der Sprachen schafft Gott die Bedingung für die Unmöglichkeit des Vollendens. Die Nicht-Vollendung des Turms, das nicht vollendete Zeichen, wird zum Ort der Öffnung für eine Vielheit, die nicht auf eine ihr vorausliegende Einheit zurückbezogen ist. So wird die Nicht-Vollendung zur Chance, anstelle der Logik der Identität, die das Andere vom Eigenen her denkt und so diesem unterwirft, sich dem Anderen als anderem zuzuwenden, zu ihm hinüberzugehen. Für ein Denken, das solche Öffnung zum Anderen bereithält, erscheint der Turmbaus zu Babel erweist diese Logik messen. Die Geschichte des Turmbaus zu Babel erweist diese Logik als eine der doppelten Negation, ihre Grundlage ist die Nicht-Nicht-Zerstreuung. In ihr ist der jüdische Gedanke und die jüdische Erfahrung der Existenz des Exils als konstitutiver Bestandteil von Landnahme und Gemeinschaftsbildung gedacht (der Bund Gottes mit den Menschen nach der Sintflut endet mit dieser Exilierung als Zerstreuung, die nachfolgende Geschichte Abrahams setzt damit ein, daß Gott Abraham befiehlt, sein Land, seine Heimat zu verlassen, die Geburt des jüdischen Volkes am Sinai geschieht in einem Zwischenraum der Wanderschaft: nach dem Exodus aus dem Land der Knechtschaft, aber vor der Festsetzung im gelobten Land). Vielleicht ist dieser konstitutive Exilgedanke in der Gemeinschaftsbildung, der befähigt, aus dem Denken in der Logik der Identität herauszutreten, sich dem Anderen als anderen zu öffnen, statt es, wo es aufscheint, zurückzuholen in das Eigene, eine nicht weniger bedeutsame Gabe des jüdischen Volkes an die Menschheit als der Monotheismus, ja mit diesem zusammenzudenken als dessen unerläßliches Gegenstück.

Wenn Gottes Handeln in dieser Lektüre aber als Beförderung eines Denkens radikaler Alterität im Zeichen einer Logik der Transzendierung erscheint, so muß man doch fragen, warum – von wenigen Ausnahmen abgesehen¹³ – die Bibelerzählung bisher nicht so

¹³ Derrida, *Babylonische Türme* (Anm. 5); di Cesare, *Das Rätsel von Babel* (Anm. 2); Aleida Assmann: *The Curse and Blessing of Babel: or: Looking Back on Universalism*. In: *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*. Hg. v. Sanford Budick und Wolfgang Iser. Stanford

gelesen worden ist. Eine Erklärung wird möglich, wenn nicht nur auf das Erzählte, sondern auch auf das Erzählen der Geschichte geachtet wird. Denn der Akt des Erzählens widerruft entschieden, was erzählt: erzählt wird eine Geschichte der Öffnung zu einer Logik der Transzendierung, das Erzählen folgt dabei aber der Logik der Identität. Es geht von der Erfahrung aus, daß es das Verschiedene, die Vielheit der Sprachen gibt. Das wird im vorausgehenden Bericht über die Vielfalt der Völker und Sprachen festgehalten, die sich mit der Nachkommenschaft der Söhne Noahs gebildet hat. Die Erfahrung des Anderen wird dann aber dadurch bewältigt, daß eine Geschichte erzählt wird, die besagt, daß das Andere ursprünglich kein Anderes war (mit der Bemerkung über die eine Sprache auf der ganzen Welt setzt die Babel-Geschichte ja ein), daß das Andere vielmehr zu einem solchen erst geworden ist. So ist das Andere der Logik der Identität unterworfen, verschließt derart das Erzählen die Öffnung zum Anderen als anderem sogleich, die es auf der Ebene des Erzählten mit der Mündung in die doppelte Negation der Nicht-Nicht-Zerstreuung leistet. Immerhin zeigt dieses Erzählen sein Totalisieren – wenn auch nur indirekt – an, insofern es sich als Erfinden zu erkennen gibt. Denn wie kann die Kunde vom Geschehen zwischen Gott und den Menschen, die sich im Lande Schinar niedergelassen haben, auf den Erzähler gekommen sein? Diese Menschen sind zur Bildung einer Einheit ja nicht gelangt. Als Nicht-Nicht-Zerstreuung, d. h. als Menschen, die keinen Rückbezug zu einem Zentrum haben, durch das sie sich als Einheit konstituieren könnten, haben sie aber auch keine Geschichte zu tradieren. Also kann die Geschichte nur erfunden sein, als eine nach rückwärts gerichtete Projektion, um der Erfahrung einer undurchdringlichen Welt – Verwirrung der Sprache als Verwirrung der Schöpfung, so Canettis Deutung dieser Stelle¹⁴ – totalisierend zu begegnen, d. h. im Errichten der Logik der Identität.

Die Geschichte des Turmbaus zu Babel als Begründungsgeschichte auch der Hermeneutik stellt deren totalisierenden Charakter aus. Das

1996, S. 85–100; dies.: *Die Spannung von Einheit und Vielheit als Grundstruktur der Toleranz*. In: *Kulturthema Toleranz*. Hg. v. Alois Wierbacher. München 1996, S. 83–102.

¹⁴ Elias Canetti: *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*. Frankfurt a. M. 1981, S. 15.

Vielfältige, Verschiedene wird im hermetischen Denken vom Einigen her oder auf ein solches hin gefaßt. Es ist das Errichten eines neuen babylonischen Turms, der Mörkel, der hier die Steine verbündet und zusammenhält, ist das Gesetz der Transmutation und Läuterung. Einer neuen Verwirrung als Konsequenz des mißachteten Gebots der Zerstreung versucht das Wissen der Hermetik durch Selbstwendung ihres Grundgesetzes auf den Wissenden zu vorzukommen. Jede mögliche Verwirrung ist dann schon immer überholt durch das Denken der Transmutation, die das auftauchende Fremde in ein auf das universale Eine gespanntes Denken einbindet. Daß sich solches Wissen dem Anderen als anderem nicht öffnet, vielmehr verschließt, zeigt es in seinem unhintergebar esoterischen Wesen an: Das Gesetz der Transmutation hat seinen Halt in einem rahmenden Prinzip der Besonderung.

Als zweite Strategie, auf die Erfahrung verwirrender Vielfalt der Welt zu antworten, wurde das Denken der Interkulturalität genannt, ein Vermögen, sich dem Anderen zu öffnen und mit ihm umzugehen durch Über-Setzen. Die vorgetragene Lektüre der Babelgeschichte sensibilisiert in diesem Umkreis für mögliche Befangenheit im performativen Widerspruch zwischen Öffnung zum Anderen als anderem und Rückbindung eben dieser Öffnung an ein Denken des Identischen. Als hinreißender Anwalt der Vielheit, der Bejahung und Rechtfertigung eines jeden Menschen, jeder Sprache, jeder Kultur in ihrer Besonderheit, ist uns Herder bekannt. So schreibt er in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*:

Wunderbar teilte [die Vorsehung] die Völker, nicht nur durch Wälder und Berge, durch Meere und Wüsten, durch Ströme und Klimate, sondern insonderheit auch durch Sprachen, Neigungen und Charaktere; nur damit sie dem unterjochenden Despotismus sein Werk erschwerte und nicht alle Weltteile in den Bauch eines hölzernen Pferdes strecke.¹⁵

Eindringliche Plädoyers, für Individualität offen zu sein und Fremdheit anzuerkennen, durchziehen Herders Schriften. In seinem großen Werk *Vom Geist der Ebräischen Poesie* formuliert er z. B.:

¹⁵ Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785). In: Johann Gottfried Herder. *Werke* in zehn Bänden. Hg. v. Martin Bollacher u. a. Bd. 6. Frankfurt a. M. 1989, S. 335.

Es verdient fast nicht bemerkt zu werden, wenn es nicht des häufigen Mißbrauchs wegen geschehen müßte, daß man die poetischen Bilder und Empfindungen keines Volks und keiner Zeit nach dem Regelmäß eines andern Volks, einer andern Zeit zu beurteilen, zu tadeln, zu verwerfen habe. Hätte der Schöpfer es geordnet, daß wir alle auf einem Fleck Erde, auf einmal, mit völlig Einetel Empfindungen und Organen, unter Einetel Gegenständen geboren würden: so wäre nichts gegen die so gerühmte Einheit des Geschmacks zu sagen. Da aber [...] es eben zur Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört, daß sie unter jedem Himmel, nach jeder Zeit und Lebensweise sich neu organisiert und gestaltet, da endlich das leichte Lüftchen des Mundes, das wir Sprache nennen, und das doch den ganzen Schatz poetischer Bilder und Empfindungen auf seinem Schmetterlingsflügel trägt – da dieser Hauch des Mundes nach Völkern und Zeiten ein wahrer Proteus ist: so dünkt mich, zeige es eher eine Art starrer oder stolzer Anmaßung an, wenn jede Nation auch der frühesten Zeiten so denken, reden und empfinden soll, wie wirs begehren.¹⁶

Aber auch Herder vermag das Viele, Verschiedene nicht anders zu denken, als daß er es zurückführt auf ein universales Einiges. Dieses denkt er allerdings vorzeitlich, das ist seine Neuerung gegenüber der Hermetik. Er denkt es als Vorsehung, und er denkt Geschichte als deren fortschreitende Offenbarung. So führen Plädoyers der Art, wie wir sie bei Herder finden, die Frage herauf, ob die Öffnung zum Anderen im interkulturellen Denken und Wissen – als dem denkbaren Gegenstück zur Hermetik – der Rückbindung an eine übergeordnete Struktur der Einheit überhaupt entbehren kann. Ist eine Öffnung zum Anderen als anderem denkbar, ebenso eine Gemeinschaftsbildung, die nicht wieder von totalisierendem Denken in der Logik der Identität eingeholt wird?

Ein auf dieses Ziel gerichtetes Experiment unternimmt Kafka in seiner Umerzählung der Geschichte des Turmbaus zu Babel, *Beim Bau der chinesischen Mauer*, geschrieben im Frühjahr 1917.¹⁷ Kafka hat diese Erzählung nicht abgeschlossen, aus dem Textkonvolut um dieses Motiv hat er zwei Texte veröffentlicht: *Eine kaiserliche Botschaft* (1919 in der jüdischen Wochenschrift *Selbstwehr*) und *Ein altes Blatt* (1917 in der Zweimonatsschrift *Maryas*). Insofern die Erzählung *Beim Bau der chinesischen Mauer* die Konstellation überwindet, auf die

¹⁶ Vom Geist der Ebräischen Poesie (1782/83), ebd., S. 964.

¹⁷ Octavheft C (Februar/März 1917), NSch I 337–357 und 358–361.

die Hermetik eine Antwort ist, ist sie auch ein Gegenentwurf zu deren Denken und Wissen.

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

Das erste Paradox ergibt sich aus dem praktizierten »System des Teilbaus« (E 289): der Bau der Mauer ist ein Bau von Lücken. Dem der Bau, so der fiktive Berichterstatter,

geschah [...] so, daß Gruppen von etwa zwanzig Arbeitern gebildet wurden, welche eine Teilmauer von etwa fünfhundert Metern Länge aufzuführen hatten, eine Nachbargruppe baute ihnen dann eine Mauer in gleicher Länge entgegen. Nachdem dann aber die Vereinigung vollzogen war, wurde nicht etwa der Bau am Ende dieser tausend Meter wieder fortgesetzt, vielmehr wurden die Arbeitergruppen wieder in ganz andere Gegenden zum Mauerbau versetzt. Natürlich entstanden auf diese Weise große Lücken, die erst nach und nach langsam ausgefüllt wurden, manche sogar erst nachdem der Mauerbau schon als vollendet verkündet worden war. Ja es soll Lücken geben, die überhaupt nicht verbaut worden sind, nach manchen sind sie weit größer als die erbauten Teile, eine Behauptung allerdings, die möglicherweise nur zu den vielen Legenden gehört, die um den Bau entstanden sind und für den einzelnen Menschen wenigstens mit eigenen Augen und eigenem Maßstab infolge der Ausdehnung des Baues unachprüfbar sind. (E 289)

Die Mauer wurde als Lücke gebaut, so kann sie ihre angelegliche Funktion, vor dem Fremden jenseits der Mauer zu schützen, nicht erfüllen, statt dessen vergrößert sie die Gefährdung. Die Völker jenseits der Mauer werden durch den Mauerbau beunruhigt, die verstreuten Teilstücke der Mauer sind leicht zu zerstören, die Lücken wiederum weisen den Weg, in das Land einzudringen, das sich mit der Mauer schützen will. Mithin kann der Bau keinen konkreten materiellen, muß vielmehr einen übertragene idealen Sinn haben. Er wird in einer spezifischen Gemeinschaftserfahrung bestimmt, die dieses paradoxe Bauverfahren vernimmt. Zentral ist das Erfolgslebens, das die verantwortlichen Bauleute bei der Vereinigung zweier Teilstücke der Mauer haben, hinzu kommt die Erfahrung der Vielfalt der

Länder und Völker Chinas, wenn die Bauleute nach der Vollendung solch eines Abschnitts zum Bau eines neuen in eine ganz andere Region geschickt werden und bei der Reise dorthin den Zuspruch von den Menschen verschiedenster Regionen erhalten:

Einheit Einheit Brust an Brust, ein Reigen des Volkes, Blut, nicht mehr eingespernt im kärglichen Kreislauf des Körpers, sondern süß rollend und doch wiederkehrend durch das unendliche China. (E 292)

Es ist aber die Einheitserfahrung nur einer Gruppe. Sie gilt nicht für die niederen Arbeiter, »unwissende Tagelöhner« (E 290), und auch nicht für die Führerschaft, deren Horizont unendlich ist (»In der Stube der Führerschaft [...] kreisten wohl alle menschlichen Gedanken und Wünsche und in Gegenkreisen alle menschlichen Ziele und Erfüllungen, durch das Fenster aber fiel der Abglanz der göttlichen Welten« [E 294]). In der Abgrenzung zu diesen beiden Gruppen wird noch einmal die Duplizität von physisch und sozial gebundenem Dasein auf der einen und ideeller Welt der Freiheit auf der anderen Seite berufen, der Kant einst einen symbolischen Brückenschlag im Schönen gewiesen hatte. Im Text *Ein altes Blatt* stehen analog für das gebundene unwissende Dasein die nach Peking vorgedungenen, sprachlosen Nomaden, für die Unendlichkeit der Idee dann der Kaiser. Wo bei Kant ein symbolischer Brückenschlag im Schönen zur Debatte steht, ist bei Kafka von der Einheitserfahrung einer Gruppe die Rede, die genau zwischen diesen beiden Welten stuiert ist: die Bauleute, die noch konkrete, materielle Arbeit verrichten, aber doch schon Verantwortung tragen und darum »bis in die Tiefe ihres Herzens mit[]fühlen [sollen], um was es hier ging« (E 290). Die beschwerene Erfahrung der Einheit im unendlichen China aber ist, als Erfahrung nur dieser Gruppe, d. h. ohne analoge Erfahrungen bei den anderen Bevölkerungsteilen, keine. So rückt an die Stelle des symbolischen Brückenschlags die Frage, wie *repräsentativ* das durch diese Gruppe gebildete Gemeinschaftsbewußtsein sein kann.

Statt eine Antwort zu geben, verschiebt der Chronist an dieser Stelle die Argumentation, was ihn in ein neues Paradox führt, ohne daß das erste Paradox, Bau der Mauer als Bau von Lücken, aufgelöst wäre. Das Paradox betrifft jetzt nicht mehr die Sache, das System des Teilbaus, sondern die Qualität des Mauerbaus insgesamt als eines Zeichens. Dieser Gedanke ergibt sich aus einer Verknüpfung des Mauerbaus mit dem Turmbau zu Babel. Der Mauerbau, so der Chro-

nist, gebe erst ein sicheres Fundament für einen neuen Babelturm, an Gottgefälligkeit sei dieses Werk dabei allerdings das genaue Gegenteil zu jenem (vgl. E 293). Problem der Babel-Geschichte war das Totalisieren: im Willen, zusammenzubleiben, sich als Eines zu definieren, das Andere vom Eigenen her zu denken. Die Verwirrung der Sprachen leistete zwar die Öffnung zum Anderen als anderem, das Erzählen dieser Geschichte schloß die Öffnung aber zugleich, indem sie sie berichtete. Demgegenüber zielt der Mauerbau auf eine Einheit, die sich selbst ständig ihre Grundlage entzieht: Die Mauer ist mehr Lücke als Mauer, die Einheitserfahrung, die sie vermitteln soll, ist partikular und von ungewisser Signifikanz, und die Zeichenbildung selbst, mithin das, was Leistung von Erzählen ist, ist in sich widersprüchlich; die gebaute Mauer ist nur ein Halbkreis; diesen als Fundament eines neuen, gottgefälligeren Turmbaus vorzustellen, kann, wie der Chronist einräumt, »nur in geistiger Hinsicht« gemeint sein. Der Auflösung ins bloße Zeichen steht aber das Werk in seiner Materialität und unvorstellbaren Größe entgegen: »Aber wozu dann die Mauer, die doch etwas Tatsächliches war, Ergebnis der Mühe und des Lebens von Hunderttausenden?« (E 292f.) Der Erzähler löst auch dieses Paradox nicht auf, erläutert es stat dessen – und implizit damit die anderen Paradoxa – als »Verwirrung«, die in den Köpfen entstanden sei, gerade »weil sich so viele möglichst auf einen Zweck hin zu sammeln suchten« (E 294). Aber betrifft der Erzähler nicht selbst eben solche Verwirrung, indem er den Mauerbau im Entfalten immer neuer Paradoxa umkreist?

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

Bleibt also nur die Folgerung, daß die Führerschaft den Teilbau beachtliche. Aber der Teilbau war nur ein Nothelfer und unzweckmäßig. Bleibt die Folgerung, daß die Führerschaft etwas Unzweckmäßiges wolle. Sonderbare Folgerung, gewiß. (E 294f.)

Ziel der ungeheuren Anstrengung, die alle Kräfte des Landes bindet, ist, das Ziel nicht zu erreichen. Am Punkt der Einsicht in diese Paradoxe beginnt der Chronist, sich selbst in Widersprüche zu verstricken, ergreift die Paradoxe mithin auch ihn. Einerseits betont er, daß man immer nur versuchen könne, die Führerschaft »bis zu einer bestimmten Grenze« zu verstehen (E 295), sie vollkommen zu verstehen, sei unmöglich; denn ihr Feld sei »das Endlose«, d. h. das Unendliche, also die Ideen. Mithin gilt für sie die Einsicht: »Wahrheit ist unteilbar, kann sich also selbst nicht erkennen; wer sie erkennen will, muß Lüge sein« (NSch II, 130).¹⁸ Auf der anderen Seite bezeichnet der Chronist sein Untersuchungsfeld auch als historisch, womit er das Werk der Führerschaft und deren Ort selbst in den Raum des Endlichen verlagert. Dann betont er wieder, Führerschaft und Beschluß zum Mauerbau hätten von jeher bestanden, seien also ewig. Die Führerschaft und ihre Beschlüsse haben offenbar einen Ort in der Zeit und jenseits der Zeit. Auch das Rätsel der Führerschaft wird nicht gelöst. Vielmehr fragt der Chronist nun nach der Ordnung, in der und auf die bezogen diese Führerschaft agiert. So verschiebt sich der Blick erneut, nun zum chinesischen Kaisertum bzw. zur Relation zwischen Kaiser und Volk im unendlichen China. Einerseits scheint es dabei um Verhältnisse vor dem Mauerbau zu gehen, könnte durch diesen also etwas Neues in der Relation Kaiser – Volk geschaffen werden. Andererseits war aber betont worden, daß Führerschaft und Beschluß, die Mauer zu bauen, ewig seien, und wird später dargelegt, daß das Volk Neues als längst Vergangenes, längst Historisches hingegen als Brandaktuelles nehme. Mauerbau und Kaisertum ermöglichen sich offenbar gegenseitig. In der spezifischen Gemeinschaftsordnung dieses Kaisertums kann der paradoxe Mauerbau vor sich gehen, der umgekehrt den Raum dieses Kaisertums schafft oder bestärkt.

Wie der Mauerbau ein Bau von Lücken ist, er als Antitypus zum Turmbau von Babel fungiert und nicht fungiert und wie er das Werk einer Führerschaft ist, die als ihr Ziel das Nicht-Erreichen des Ziels betreibt, ist auch die Relation Kaiser – Volk durch grundlegende Lücken bestimmt, z. B. in der Zeit: das Volk geht beliebig mit historischen Figuren und Daten um, nimmt das längst Vergangene für ge-

¹⁸ Aphorismen-Zettelkonvolut, Frühjahr 1918, Aph. 80.

genwärtig und projiziert das Aktuelle in die Tiefe seiner unendlichen Geschichte. Ohne Zusammenhang ist auch die mediale Struktur dieser Welt. Der Kaiser, der für das unendliche China steht, kann nur sterbend – als Bild seiner Verendlichkeit – in der irdischen Welt eine Botschaft geben, die aber ihren Adressaten nie erreichen wird; denn ein Kontinuum zwischen einem Sprechen aus dem Raum des Unendlichen, dem Boten und dem Adressaten als einem Endlichen kann es nicht geben. Und brüchig ist auch die hierarchische Ordnung dieser Welt. Das Volk schenkt dem Repräsentanten der Macht Gehör, aber doch nur als ein Spiel. Die Repräsentanten der Macht repräsentieren für das Volk nichts. Was aber ist der Gewinn solcher Ordnung, die nicht totalisiert, deren Perspektive die Nichtvollendung ist, einer verwirklichten Gemeinschaftsbildung also auf der Grundlage der ›Zerstreunung‹ analog der, die Gott den Nachkommen Noahs geboten hat? Der Chronist spricht es aus: »ein gewissenmaßen freies, unbeherrschtes Leben. Keineswegs sittenlos [...], ein Leben, das unter keinem gegenwärtigen Gesetz steht« (E 302). Das Attribut ›gegenwärtig‹ ist doppelsinnig. Es kann bedeuten, daß kein Gesetz der Gegenwart Macht habe, aber auch, daß kein Gesetz Gegenwart habe. Auf der Grundlage der sich auseinander entwickelnden Paradoxa entwirft der Chronist mithin nicht weniger als ein Leben vor dem Gesetz: ein Leben, das weder genötigt ist, einzutreten in das Gesetz, noch unter dem Druck steht, daß das Gesetz nach ihm ausgreifen werde.

Wie aber steht das ›Gesetz‹ des Erzählens, das es ja geben muß, wenn die Erzählung konsistent sein soll, zu dieser Welt *wor* dem Gesetz – gerade im Vergleich zur biblischen Geschichte über die durch Babel erzwungene Zerstreunung, die das Erzählen wieder zurückholt in die Logik des Identischen? Solcher Rücknahme verfällt Kafkas Erzählen nicht, vielmehr praktiziert es selbst das Paradox des Aufbaus einer Ordnung in Brüchen, das es erzählt. So ist z. B. der Erzähler zeitlich nicht zu situieren: er berichtet, daß er zwanzig Jahre alt gewesen sei, als der Bau der Mauer begonnen habe, dann betont er, daß das Riesenwerk in einem Menschenleben nicht zu Ende zu bringen sei (mithin auch noch in langer Zukunft andauert), während er seinen Bericht mit der Nachricht eröffnet, daß die Mauer vollendet worden sei. Der Chronist ist in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft situiert, ohne daß diese Zeitblöcke miteinander verbunden wären. Das Erzählen des Chronisten will weiter auf Zeichenverweisungen hinaus, die jedoch alle abbrechen, da im Verweisenden selbst schon Nicht-

Vollendung angelegt ist: der materielle Mauerbau (als Bau von Lücken) steht für etwas Ideelles (Einheitsbewußtsein), das aber in sich ohne sichere Repräsentanz ist, beides steht für den Turmbau zu Babel, ohne wirklich hierfür stehen zu können, und auch die Führerschaft kann als in sich paradox diese Versuche der Zeichenbildung nicht garantieren; Mauerbau, Turmbau und Führerschaft sollen dann auf das chinesische Kaisertum verweisen, obwohl dieses die Voraussetzung für jenes zu sein scheint, was aber auch wieder umgekehrt werden kann. Ganz offensichtlich gehört das Erzählen der Struktur der Welt selbst an, die es entwirft, es praktiziert selbst diese Art Bau der Chinesischen Mauer. So überrascht es auch nicht, daß es diese Mauer vor allem in sprachlichen Gegebenheiten erörtert, deren Verwirklichungsformen dabei selbst in das Paradox der Vollendung als Nichtvollendung hineingezogen erscheinen: die vielen »Legenden [...], die um den Bau entstanden sind« (E 289), die »Verkündigungen« um den Mauerbau (vgl. E 298), die »Anordnungen« der Führerschaft (vgl. E 294, 295), Bücher (vgl. E 293), Gleichnisse (vgl. E 295), Sagen (vgl. E 299), Reden von Pilgern und Schiffern, über die gesagt wird, man höre zwar viel, könne dem vielen aber nichts entnehmen (vgl. E 298).¹⁹ Und noch Kafkas Praxis der Veröffentlichung des Textkonvoluts um das Motiv ›Chinesische Mauer‹ vollzieht das Paradox von Mauer als Lücke. Einerseits bricht Kafka die Arbeit am Text ab²⁰ und veröffentlicht ihn nicht, andererseits veröffentlicht er aber doch zwei Teilstücke, die beide eben die Unmöglichkeit umkreisen, einen Zusammenhang herzustellen: *Eine kaiserliche Botschaft*, die den Mittler (Boten) zeigt, abgetrennt von Ursprung und Ziel, und *Ein altes Blatt*, das die doch nach Peking vorgeordneten sprachlosen Nordvölker und den Kaiser in ihrer reziproken Entsprechung entwirft – gewissermaßen diesseits und jenseits des Prinzips der Unterscheidung –

¹⁹ U. a. werden diese Formulierungen zur Erklärung von Kafkas Konzept einer kleinen Literatur (ausgehend von Kafkas Bemerkungen zum Yiddischen [vgl. NSch I 188–194]) herangezogen, vgl. z. B. Bernhard Siegert: Kartographien der Zerstreunung. Jargon und Schrift der jüdischen Traditionsbewegung bei Kafka. In: Franz Kafka. Schriftverkehr. Hg. v. Wolf Kuttler und Gerhard Neumann. Freiburg i. Br. 1990, S. 222–247; Gianlino Baiotti: Kafka – Literatur und Judentum. Aus dem Italienischen von Gertud Billen und Josef Billen. Stuttgart 1994.

²⁰ Vgl. Oktavheft C (Anm. 17).

und zugrundeliegend das Volk des Kaisers, das die Position eines trennenden oder verbindenden Zwischengliedes nicht einzunehmen vermag: »Ein Mißverständnis ist es, und wir gehen daran zugrunde« (E 309). Auch das Erzählen gehört, wie das Erzählte, einer Welt *wor* dem Gesetz an, ohne willkürlich zu sein, und bewahrt so einen nicht totalisierenden Zugang zur Welt, sei der totalisierende dabei integrierend gedacht, das Andere zurückholend in ein Denken vom Einen her (als Prinzip der Dialektik), sei er nach dem Gesetz der Wandlung und Läuterung gedacht, das Andere umbildend in einem Prozeß der Realisierung des Einen (als Prinzip der Hermetik).

Wie aber ist über solch einen Text zu sprechen, bzw. was für eine Art Rede erzeugt er? Die Rede kann nicht willkürlich sein, wenn sie Erkenntnis sein will, aber Erkenntnis wäre verhindert, wenn die Rede ein Gesetz über diese Welt *wor* dem Gesetz legte. Mithin wäre es angemessen, daß sie Bestimmtheit und Unbestimmtheit zugleich praktizierte. Eben dieses Paradox kann an Gershom Scholem und Walter Benjamins Kontroverse über Kafkas Entwurf einer Welt *wor* dem Gesetz nachvollzogen werden. Die beiden Freunde, die sich ihres grundlegenden Dissenses gerade an diesem Punkt innewerden, sprechen hierüber allerdings unter einem anderen Begriff, nämlich dem der Offenbarung. Aber die wesentliche Offenbarung Gottes geschah nach jüdischem Verständnis am Sinai: die Geburt des jüdischen Volkes im Akt der Gabe des Gesetzes. Indem Scholem und Benjamin Kafkas Bezug zur Offenbarung und damit zum Gesetz und zur Schrift erörtern, verhandeln sie die geschichtsphilosophische Einordnung von Kafkas Entwurf einer Welt eines Lebens *wor* dem Gesetz.

Scholem liest diesen Bezug im Sinne einer negativen Theologie und, auf ihr aufbauend, einer Ästhetik der Negativität in Relation zu und Manifestation eines »Nichts an Offenbarung«: »Die Welt Kafkas ist die Welt der Offenbarung, freilich in jener Perspektive, in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird²¹; die Offenbarung sei nicht abweisend, sondern nicht vollziehbar, die Schrift sei nicht zu entzählen.²² Benjamin gibt dem Status von Kafkas Welt *wor* dem Gesetz einen

²¹ Brief an Benjamin vom 17.7.1934. In: Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hr. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a. M. 1981, S. 74.

²² Vgl. ebd., S. 75.

größeren Spielraum. Sie ist ihm nicht nur die Welt der abhanden gekommenen Schrift, des vereitelten Werkes der Thora,²³ die »Lehre«, so Benjamin in seinem Kafka-Essay, ist nicht da, dies und jenes spiele auf sie an, Kafka hätte vielleicht gesagt, überliefere sie als Relikt, was aber auch bedeuten könne, bereite sie vor als ihr Vorläufer.²⁴ So hält Benjamin die Konstellation *wor* dem Gesetz auch für messianische Umkehr offen.²⁵ Prinzipiell aber sei »Kafkas stetes Drängen auf das Gesetz« der »rote Punkt seines Werkes«²⁶, d. h., vom Aspekt des Gesetzes aus, der für Scholem im Zentrum steht, das jüdische Kafkas ausmachend,²⁷ sei, so Benjamin, Kafkas Werk interpretativ nicht zu bewegen.²⁸ So scheint Benjamin mehr Gespür für das Ungeheuerliche zu haben, das Kafka mit seinem Projekt *Beim Bau der chinesischen Mauer* angegangen ist: Der Jude Kafka entwirft eine Begründung von Gemeinschaft als eine *wor* dem Gesetz, d. h. im Zurückgehen vor die Geburt des jüdischen Volkes am Sinai und auch noch vor den Bund Gottes mit Abraham: in der Konstellation des Bundes Gottes mit Noah, als eine Gemeinschaft, die in der Lage ist, Gemeinschaft zu sein und doch Gottes Gebot der Zerstreuung zu erfüllen. Beide geschichtsphilosophischen Begründungen von Kafkas Entwurf haben gute Gründe für sich. Es wäre verfehlt, bei Kafka Argumente zu suchen, um die Kontroverse zu entscheiden. Kafka, sucht man Antwort bei ihm, bestätigt nur die Struktur, an der die beiden Interpretieren sich abarbeiten: indem er an dem Pol, an dem die Festlegung erfolgen müßte, das Nichts fordert und bekräftigt, z. B. in der Tagebuchnotiz vom 15.2.1920 über den

Wunsch einen Tisch mit peinlicher ordentlicher Handwerksmäßigkeit zusammenzuhämmern und dabei gleichzeitig nichts zu tun und zwar nicht

²³ Vgl. Brief an Scholem vom 11.8.1934. In: Benjamin über Kafka (Anm. 21), S. 78.

²⁴ Walter Benjamin: Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkkehr seines Todesalters. In: Benjamin über Kafka (Anm. 21), S. 20.

²⁵ Brief an Scholem vom 11.8.1934. In: Benjamin über Kafka (Anm. 21), S. 78.

²⁶ Ebd., S. 78f.

²⁷ Vgl. Brief Scholems an Benjamin vom 17.7.1934. In: Benjamin über Kafka (Anm. 21), S. 75.

²⁸ Vgl. Brief an Scholem vom 11.8.1934. In: Benjamin über Kafka (Anm. 21), S. 79.

so daß man sagen könnte: ihm ist das Hämmern ein Nichts; sondern ihm ist das Hämmern ein wirkliches Hämmern und gleichzeitig auch ein Nichts, wodurch ja das Hämmern noch kühner, noch entschlossener, noch wirklicher und wenn Du willst noch irrsinniger geworden wäre. (T 855)

Für Benjamin ist diese Stelle zentral,²⁹ aber er zitiert die Rücknahme nicht, die Kafka dieser Tagebuchnotiz beigegeben hat, die Scholans Deutung wieder bestärken könnte: daß der Tagebuchschreiber gar nicht fähig gewesen sei, diesen Wunsch zu wünschen, er mit seinen Wünschen vielmehr zurückfalle in eine »Verbürgerlichung des Nichts« (T 855).

Hans Schneider (Marburg)

Das Platonisch-hermetische Christenthum –
Ehre Gott Daniel Colbergs Bild des
frühneuzeitlichen Spiritualismus

Der Bücherkatalog der Frankfurter Herbstmesse des Jahres 1690 zeigte folgende Neuerscheinung des Verlegers Moritz Georg Weidmann¹ an: »Platonisch-Hermetisches Christenthum, in 8^o. Die Vermutung, daß es sich bei »platonisch-hermetisch« um ein polemisches Etikett handele und das Buch eine Streitschrift gegen Heterodoxes sein müsse, bestätigt der vollständige Buchtitel: *Das Platonisch-Hermetische: ||| Christenthum / Begreifend Die Historische Ersehung vom Ursprung und vielerley Secten der heutiggen Fanatischen Theologie, unterm Namen der Paracelsisten / Weigelner / Rosenkreutzer / Quäcker / Böhmisten / Wiederläuffer / Bohrgenossen / Leibkisten und Quietisten. Laut Titelblatt war das Buch verfaßt von »M. Ehre Gott Daniel Colberg / Professore Publico auff der Königl. Universität Greiffswald«. Ein im Vorwort angekündigter zweiter Teil erschien zur Frühjahrsmesse 1691: *Des Platonisch-Hermetischen Christenthums Anderer Theil / Darinn die Stücke der heutiggen Fanatischen Theologie, nach Ordnung der Glaubens-Artickel vorgestragen / aus den Schriften der Schwärmer gründlich untersucht / nach ihrem rechten Verstand und Ursprung erörtert / und aus Gottes Wort kantz und deutlich widerlegt werden. Beide Bände umfassen zusammen etwa 1250 Oktavseiten. In den Jahren 1709–1710 ist das zweibändige Werk von dem Leipziger Verleger Gleditsch³ noch einmal in einem**

¹ Zu Weidmann vgl. Josef Benzing: Die deutschen Verleger des 16. und 17. Jahrhunderts. Eine Neubearbeitung. In: Archiv für Geschichte des Buchwesens 18 (1977), Sp. 1077–1322, hier Sp. 1318.

² Catalogus universalis, sive designatio omnium librorum, qui hinc nundantur [...] Francofurtensibus & Lipsiensibus [...] prodierunt. Das ist: Verzeichnis aller Bücher [...] Frankfurt, Leipzig 1690, unpag.

³ Zu Gleditsch vgl. Benzing, Verleger (Anm. 1), Sp. 1143. Johann Ludwig Gleditsch hatte die Witwe des Moritz Georg Weidmann geheiratet und führte dessen Verlag weiter.

²⁹ Vgl. Benjamin, Franz Kafka. In: Benjamin über Kafka (Anm. 21), S. 35.