

Vorbemerkung

Das jüdische Volk ist, was seine Dichter in nicht-jüdischen Sprachen anlangt, ebenso großzügig wie leichtsinnig gewesen. Es hat sie sich widerspruchslos wegnehmen und von der Apologetik an andere Völker verschenken lassen, ohne doch verhindern zu können, daß der Ursprung eines jeden Scheckfälschers und Geschäftemachers sorgfältig zu seinen Lasten gebucht wurde. Versuche neuerer Zeit, alle nur erdenklichen berühmten Männer jüdischer Abstammung zu sammeln und zu katalogisieren, sind von unzweifelhaftem Nutzen für berufsmäßige Philo- oder Antisemiten. In der Geschichte des Volkes stehen sie eher als Massengräber da, in welche man die Vergessenen verscharrt, denn als Denkmäler, die man den Erinnerten und Geliebten setzt.

Aus der nivellierenden Prahlerei solcher Kataloge hat die jüdische Literaturgeschichte niemanden errettet, der nicht jiddisch oder hebräisch schrieb. Spärlichster Raum wurde den Männern zugewiesen, welche für die geistige Würde der Nation am meisten getan haben und deren Leistungen weit über den Rahmen ihrer Nationalität hinaus die spezifisch jüdischen Kräfte in dem großen Kräftespiel Europas repräsentierten. Seit die jüdische Geschichtsschreibung, in enger Nachfolge der Notabelnpolitik, die Geschichte des jüdischen Volkes in Länder-Chroniken und Stadtmonographien zerrieb, sind die großen Namen in die Hände jener »Assimilanten« geraten, welche sie nur für sich selbst und irgendwelche fragwürdigen ideologischen Beweisführungen benutzen.

Bei der Aufspaltung eines in Wahrheit einheitlichen jüdischen Volkskörpers mußten diejenigen am schlechtesten wegkommen, die in den Ländern der Emanzipation weder der Versuchung einer törichten Mimikry noch der einer Parvenukarriere nachgegeben, sondern statt dessen versucht hatten, die frohe Botschaft der Emanzipation so ernst zu nehmen, wie sie nie gemeint gewesen war, und als Juden Menschen zu sein. Dies »Mißverständnis« leitete jenen großartigen Prozeß ein, in welchem Juden, denen politische Freiheit und unmittelbare Volksnähe versagt war, sich als Menschen, als Einzelindividuen, in leidenschaftlicher Opposition zu ihrer jüdischen wie nicht-jüdischen Umwelt selbst befreien und in der Einbildungskraft von Kopf und Herz, gleichsam auf eigene Faust, Volksnähe realisierten. Die für diese Leistung erforderliche Überspannung von Leidenschaft und Einbildungskraft ergab

den eigentlichen Nährboden jüdischer Genialität, die in den Gipfeln ihrer Produktivität dem jüdischen Volk sein altes Heimatsrecht unter den abendländischen Völkern neu bestätigt hat.

Daß das Schicksal des jüdischen Volkes in Europa nicht nur das eines unterdrückten, sondern das eines Paria-Volkes (Max Weber) war, kam denjenigen zu klarstem Bewußtsein, an welchen die zweideutige Freiheit der Emanzipation und die noch zweideutigere Gleichheit der Assimilation ausprobiert wurden. In ihrem gesellschaftlichen Paria-Dasein als Individuen außerhalb der Gesellschaft spiegelte sich das politische Dasein des Volkes als Ganzes wider. So konnten jüdische Dichter, Schriftsteller und Künstler die Figur des Paria konzipieren, die eine für die moderne Menschheit sehr bedeutsame neue Idee vom Menschen enthält, deren Einfluß auf die nicht-jüdische Welt jedenfalls in groteskem Widerspruch steht zu der geistigen und politischen Wirkungslosigkeit, zu der alle diese großen Juden in ihrem eigenen Volke verurteilt waren. Daß sie dennoch für den rückwärts blickenden Historiker eine Tradition, wenn auch eine verborgene, gebildet haben, liegt weniger an einer bewußt gepflegten Kontinuität als an der Tatsache, daß sich länger als ein Jahrhundert hindurch prinzipiell gleiche Bedingungen erhielten und verschärften, auf die mit einer im Grunde gleichen, aber sich ständig erweiternden Konzeption geantwortet wurde. So schmal die Basis war, auf der die Figur des Paria geschaffen und in jeder Generation neu gewandelt wurde, sie war gerade innerhalb des assimilierten Judentums breiter, als man aus seiner offiziell registrierten Geschichte entnehmen kann. Aus einer Entwicklung, an deren Anfang Salomon Maimon und an deren Ende Franz Kafka stehen, wollen wir im Folgenden nur vier wesentliche Konzeptionen des Paria als einer jüdischen Volksfigur herausheben. Dabei will uns scheinen, als ob zwischen Heines »Schlemihl« und »Traumweltherrscher«, Bernard Lazares »bewußtem Paria«, Charlie Chaplins grotesken Darstellungen des Suspekten und Franz Kafkas dichterischer Version von dem Schicksal eines Menschen, der nichts ist als einer, der guten Willens ist, ein sinnvoller Zusammenhang waltet, der allen genuinen Konzeptionen und allen wesentlichen Ideen, wenn sie erst einmal das Licht der Geschichte erblickt haben, eigen ist.

Heinrich Heine: Schlemihl und Traumweltherrscher

In »Prinzessin Sabbat«, der ersten der *Hebräischen Melodien*, stellt uns Heine den volksmäßigen Hintergrund vor, von dem er sich abhebt und dem seine Lieder entstammen. In Analogie zu alten Märchen sieht er in seinem Volke den Prinzen, den böser Hexenspruch in einen Hund verzaubert hat. Am Frei-

tag Abend fällt für einen Tag das hündische Dasein von ihm ab, und frei von »hündischen Gedanken« singt der als Prinz entpuppte, der gestern noch das Gespött der Gasse war, den großen Hochzeitskarmen – Lecho Daudi Likras Kalle. Dieser Festgesang wird ihm eigens für diesen Behuf von seinem Dichter ersonnen, dem Dichter, der, ein Glückskind, der grausen wöchentlichen Rückverwandlung in den Hund mit hündischem Gedanken entgeht und alle Zeit die Sabbat-Existenz des Volkes führt, die für Heine die eigentlich positiv jüdische ist.

Näheres über Dichter erfahren wir in dem vierten Teil des Liedes auf Jehuda ben Halevi. Ihr Ahnherr heißt: »Herr Schlemihl ben Zuri Schadday«, der einst vor undenklichen und jedenfalls in biblischen Zeiten das Opfer einer unseligen Verwechslung ward. Unschuldig wurde er ermordet, weil er neben Simri stand, der von Pinchas totgestochen werden sollte wegen einer sehr unpassenden Liebschaft mit einer Kanaaniterin. Aber nicht nur der unschuldig-unglückliche Schlemihl, auch Pinchas hat sich als Ahnherr etabliert, jedenfalls –

sein Speer hat sich erhalten
und wir hören ihn beständig
über unsern Häuptern schwirren.
Und die besten Herzen trifft er –

»Keine großen Heldentaten« hat die Geschichte seit Tausenden von Jahren zu vermelden, wenn sie die Namen ihrer »besten Herzen« überliefert. Es genügt, daß wir erfahren, »daß er ein Schlemihl gewesen«.

Unschuld ist das Kennzeichen des Stammbaums derer von Schlemihl, und wegen seiner Unschuld erwachsen aus diesem Geschlecht dem Volke seine Dichter, die »absoluten Traumweltsherrscher«. Keine Helden, erfreuen sie sich des Schutzes eines der großen olympischen Götter: Apollo, der Gott der Dichter und Künstler hat sich der Schlemihls angenommen, seit er einst der schönen Daphne nachjagte und statt ihrer nur den Lorbeerkranz erwischte.

Ja der hohe Delphier ist
ein Schlemihl, und gar der Lorbeer,
der so stolz die Stirne krönet,
ist ein Zeichen des Schlemihltums.

Seit jenem göttlichen Ereignis, da der hohe Delphier sich die Schlemihlkrone des Ruhms aufs Haupt setzen mußte, haben die Zeiten sich bedenklich gewandelt. Was aus dem griechischen Dichtergott geworden ist, berichtet

Heine in dem Gedicht: »Der Apollogott.« Dies ist die Geschichte von einer Nonne, die sich in den großen Gott verliebt hatte und sich auf die Suche nach dem begibt, der so schön die Leier zu schlagen und Herzen zu rühren weiß. Am Ende einer langen Irrfahrt mußte sie dann entdecken, daß ihr Apoll in Wahrheit Rabbi Faibusch heißt (die jüdische Entstellung von Phoibus) und Vorbeter in einer Amsterdamer Synagoge ist. Doch damit nicht genug. Im verachtetsten Volke nimmt Rabbi Faibusch die verachtetste Stellung ein. Der Vater ist »Vorhautabschneider« und die Mutter handelt mit sauren Gurken und abgelegten Hosen. Der Sohn ist ein Tu-nicht-gut, der sich auf den Jahrmärkten herumtreibt, Possen treibt, dem Volk die Weisen König Davids vorsingt und sich zu seinen Musen einige Dirnen aus dem Amsterdamer Freudenhause erkoren hat.

So sicher Heines Lieder vom Volke der Juden und von sich selbst als ihrem Dichterkönig nichts mit dem Bild zu tun haben, das die Ausnahmejuden des Reichums und der Bildung von sich zu entwerfen pflegten, so sicher ist es in seiner ganzen fröhlichen unbekümmerten Frechheit volkstümlich. Der Paria, der außerhalb der Rangordnungen der Gesellschaft steht und keine Lust hat, in sie aufgenommen zu werden, wendet sich sorglosen Herzens dem zu, was das Volk, das Gesellschaft nicht kennt, liebt, erfreut, bekümmert und ergötzt; wendet sich ab von den Gaben der Welt und erlabt sich an den Früchten der Erde. Die reine Freude am irdischen Dasein, die man Heine in den dümmsten Mißverständnissen als Materialismus oder Atheismus ausgelegt hat, hat etwas Heidnisches nur insoweit, als sie unvereinbar scheint mit der Doktrin von der Erbsünde oder christlichem Schuldbewußtsein. Solch »heidnische« Freude durchherrscht alle kindliche und volkstümliche Fabulierlust, und sie bringt in die Heinesche Poesie jene unvergleichliche Verquickung von Märchenland und menschlich-alltäglichen Begebnissen, die in der Ballade eine vollkommene Kunstform gefunden hat, aber schon den kleinen sentimentalen Liebesliedern ihre überwältigende Volkstümlichkeit verlieh. Mit dieser Volkstümlichkeit, die aus der ursprünglichen Volksnähe des Paria stammt, sind weder Kunstkritik noch Judenhaß je fertig geworden. Die Loreley haben die Nazis nicht aus den deutschen Gesangbüchern streichen können, wenn sie auch behaupten konnten, daß ihr Dichter »unbekannt« sei.

Die Unschuld, die Reinheit des Paria, der in der Welt so wenig erreichen will, daß ihm selbst der Ruhm, den die Welt mitunter ihren verlorensten Kindern schenkt, nur ein Zeichen der Schlemihlität ist, gebiert die Spottlust und das Lachen über eine Menschenwelt, die offenbar in Konkurrenz zu treten gedenkt mit den göttlich-natürlichen Realitäten, welche kein Mensch einem Menschen streitig machen kann – es sei denn, er schlage ihn tot. Die Sonne, die alle bescheint, wird im Paria-Dasein die Garantin der Gleichheit alles

dessen, was Menschenantlitz trägt. Vor »Sonne, Musik, Bäumen, Kindern«, welche die Rahel die »wahren Realitäten« nannte, weil sie am stärksten sich gerade an dem bewähren, welcher in der Wirklichkeit der politischen und sozialen Welt keinen angestammten Platz hat, vor ihnen werden allerdings menschliche Einrichtungen, welche Ungleichheit in der Welt herstellen und festhalten, lächerlich. Die ungeheure Inkongruenz zwischen der geschaffenen Natur, Himmel und Erde und Mensch, vor deren Erhabenheit alles gleich gut ist, und den gesellschaftlich fabrizierten Rangunterschieden, durch die der Mensch gleichsam der Natur ihre Macht streitig macht, dem Schöpfer ins Handwerk pfuschen will, hat etwas unmittelbar einleuchtend Komisches. Plötzlich dreht sich alles um, und nicht mehr der Paria, der von der Gesellschaft Verachtete, ist der Schlemihl, sondern die, welche in festen Rangordnungen leben, weil sie offenbar das, was die Natur großmütig gegeben, eingetauscht haben gegen die Götzen gesellschaftlichen Vorteils. Dies gilt besonders für den Parvenu, der ja per definitionem nicht in eine feste und gleichsam unentrinnliche Rangordnung hineingeboren ist, sondern die Freiheit der Wahl hatte und sich mühsam in sie hat hineinquälen müssen, wobei er den Preis, den andere unwissentlich töricht zahlen, mit peinlicher Genauigkeit und Unbarmherzigkeit entrichtet. Schlemihle aber werden auch die Mächtigen der Menschenwelt, wenn der Dichter ihre Herrschaft vergleicht mit der Erhabenheit jener Sonne, die uns alle bescheint, den König wie den Bettler, der vor seinen Toren sitzt. All diese Weisheiten sind uns wohlbekannt aus uralten Liedern geächteter oder unterdrückter Völker, deren Fröhlichkeit so oft bestaunt wird. Solange wir nicht den Lauf der Sonne aufzuhalten vermögen, werden sie sich immer wieder in den großartigen Schutz der Natur flüchten, an dem alle Menschenkunst zuschanden wird.

Aus dieser Verlegung der Akzente, aus diesem vehement natürlichen Protest des Paria, der das, was die Gesellschaft als Wirklichkeit aufgebaut hat, nicht anerkennen kann und ihr eine andere und in seinem Sinne mächtigere Wirklichkeit entgegensetzt, entspringt Heines Spottlust. Aus ihr aber auch die herrliche Treffsicherheit seines Hohnes. Weil er diesen Grund nachweisbar natürlicher Realität nie verläßt, gelingt es ihm immer, die schwächste Stelle des Gegners zu entdecken, die Achillesferse der berechnenden Dummheit.

An der natürlichen Distanz des Paria zu allem Menschenwerk erfuhr Heine das Wesen der Freiheit. Er wurde der erste Jude, für den Freiheit mehr bedeutete als die »Befreiung aus dem Hause der Knechtschaft« und bei dem diese Passion gleich stark war wie die traditionelle jüdische Leidenschaft für Gerechtigkeit. Freiheit hat für Heine nichts mehr mit Erlösung von mehr oder minder verschuldetem Joch zu tun. Frei wird der Mensch geboren, und in die Knechtschaft verkauft er sich immer nur selbst. Darum gilt in den politischen

Gedichten wie in den Prosaschriften sein Zorn nicht nur den Tyrannen, sondern auch und gerade dem Volke, das den Tyrannen erträgt. Diese Heinesche Freiheit erwächst aus einem Jenseits von Herrschaft und Knechtschaft, für das Knecht und Unterdrücker gleich widernatürlich und damit gleich komisch sind. Darum sind seine Lieder so frei von Bitternis. Solche Heiterkeit, die der Unbekümmertheit des Paria geschuldet ist, kann dem in die Realitäten verstrickten und für sie mitverantwortlichen Bürger schwerlich zugemutet werden. Und auch Heine verliert all seine Heiterkeit, sobald er es mit der Gesellschaft zu tun bekommt, aus der ihn sein Paria-dasein nicht völlig lösen können: mit der reichen Judenschaft, verkörpert in seiner eigenen Familie.

Es ist keine Frage, daß, gemessen an politischen Realitäten, Heines unbekümmerter Spottlust etwas Traumhaftes, Irreales anhaftete. Seinem Jenseits von Herrschaft und Knechtschaft entsprach keinerlei wirkliches oder auch nur mögliches Leben. Aber in diesem Sinne steht der Paria, ob Schlemihl oder Traumweltherrscher, immer außerhalb des wirklichen Lebens, das er nur von außen attackiert. Die jüdische Affinität zum Utopismus, der gerade in den Ländern der Emanzipation so überscharf zum Ausdruck kam, zeugt von der sozialen Bodenlosigkeit, in der die Besten des assimilierten Judentums zu leben gezwungen waren. Nur die dichterische Produktivität, welche die politische Wesenlosigkeit und Unwirklichkeit des Paria-Daseins zu einem realen wirkenden Prinzip einer künstlerischen Welt umschuf, hat Heine vor diesem Utopismus bewahrt. Weil er nicht mehr wollte, als der politischen Welt ihren Spiegel vorhalten, kam er ohne Doktrin aus und konnte sich seinen großen Enthusiasmus für die Freiheit erhalten. Und weil er nichts durch die Brille einer Ideologie, wenn auch alles wie durch die Gläser eines Teleskopes, entfernter und schärfer, gesehen hat, kann er heute noch als einer der klügsten Beurteiler der politischen Ereignisse seiner Zeit gelten. Die »Doktrin« dieses »verlorenen Sohnes«, der, nachdem er »lange fest bei den Hegelianern die Schweine gehütet«, sogar so furchtlos wurde, sich zu einem persönlichen Gott zu bekennen, hat immer nur gelautet: »Schlage die Trommel und fürchte dich nicht und küsse die Marketenderin ...«

Mit Furchtlosigkeit und göttlicher Frechheit hat Heine denn schließlich auch das erreicht, worum seine Glaubensgenossen mit Furcht und mit Zittern, mit Verbergen und arrogantem Zur-Schau-stellen, mit Schmeichelei und mit Prahlerei vergeblich sich abmühten. Heine ist der einzige deutsche Jude, der wirklich von sich hätte sagen können, daß er beides zugleich und in eins gewesen sei: Deutscher und Jude. Er ist das einzige große Beispiel geglückter Assimilation, das die gesamte Geschichte der Assimilation aufzuweisen hat. Ob er Phoibos Apollo in Rabbi Faibusch entdeckt oder ob er unzähligen jüdisch-hebräischen Worten dichterisches Heimatrecht in der deutschen

Sprache geschaffen, ihre Gleichberechtigung durchgesetzt hat, in jedem Fall hat er das, wovon andere nur schwatzen, eine echte Amalgamierung, im Scherz und im Ernst praktiziert. Man braucht sich nur zu vergegenwärtigen, wie ängstlich assimilierte Juden jedes jüdische Wort vor Nichtjuden vermieden, wie heftig sie oft darauf bestanden, es überhaupt nicht mehr zu verstehen, um ermessen zu können, was es hieß, wenn Heine fröhlich parodierte: »Schalet, schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium ...« Damit war Schiller weiter keine große Kränkung geschehen, und die himmlische Speise der Prinzessin Sabbat hatte den ihr gebührenden Platz neben Nektar und Ambrosia zugewiesen erhalten.

Während die Wortführer der Ausnahmejuden sich auf Jesaja und Jeremias beriefen, um sich einen utopischen Stammbaum von exceptioneller Erhabenheit zuzulegen (wie etwa Hermann Cohen in Deutschland) oder sich unter den Mächtigen der Erde eine besondere mysteriöse Macht einbildeten (wie Benjamin Disraeli in England), ergriff Heine das Nächstliegende, das was dem Volke, so wie es nun einmal geworden war, am Herzen und auf der Zunge lag, verlieh ihm den Glanz des gedichteten Wortes und stellte auf dem Umwege der deutschen Sprache seine europäische Würde wieder her. Gerade die jüdischen Anspielungen haben Heines Kunst wesentlich zu dem Volkstümlichen und dem einfachen, rein Menschlichen verholfen.

Als Schriftsteller ist Heine vielleicht der einzige unter den deutschen Meistern der Prosa, der die Erbschaft von Lessing wirklich angetreten hat. Damit erfüllt sich in der überraschendsten Weise jene merkwürdige, für die frühe preußische Emanzipationsbewegung so charakteristische Erwartung, daß Juden, wenn erst einmal emanzipiert, nicht nur Menschen, sondern freiere, vorurteilslosere, menschlichere Menschen werden würden. Die absurde Verstiegtheit dieser Forderung liegt auf der Hand; ihrem politischen Unverstand kamen nur jene Juden gleich, die sich damals wie heute einbilden, daß es zwar alle möglichen Völker, aber außerdem auch noch Menschen schlechthin, nämlich die Juden gäbe. Heine hat sich von dieser Art »Weltbürger« nie betören lassen, schon deshalb nicht, weil es Dichter ohne Völker nicht gibt und er sich den Luxus von Literaten nie hatte leisten können. Dadurch, daß er festhielt an seiner Zugehörigkeit zu einem Volke von Parias und Schlemihlen, reihte er sich ein in die Zahl der kompromißlosen Freiheitskämpfer Europas, von denen es gerade in Deutschland so verzweifelt wenige gegeben hat. Unter seinen Zeitgenossen war Heine der größte Charakter unter den Dichtern. Je charakterloser die deutsche bürgerliche Gesellschaft wurde, desto mehr fürchtete sie sich vor der Explosivkraft seiner Gedichte. Aus dieser Furcht stammt die Verleumdung der »Charakterlosigkeit«, durch die man mit Heine fertig zu werden hoffte. Unter den Verleumdern waren

reichlichst auch jüdische Literaten vertreten, die den von Heine vorgeschlagenen »Weg als Deutscher und Jude«, der sie mit Sicherheit aus der jüdisch-deutschen Gesellschaft hinausgeführt hätte, nicht zu gehen wünschten.

Denn Heine hatte, wenn auch nur als ein Dichter, sich so verhalten, als ob das jüdische Volk durch die Emanzipation wirklich frei geworden wäre, als ob jene alle europäischen Emanzipationen beherrschende Bedingung, der zufolge Juden nur Menschen sein durften, wenn sie aufhörten, Juden zu sein, überhaupt nicht existiere. Darum konnte er das, was in seinem Jahrhundert bereits nur sehr wenige Menschen gekonnt haben, die Sprache eines freien Mannes sprechen und die Lieder eines natürlichen Menschen singen.

Bernard Lazare: Der bewußte Paria

Heine hat in der Gestalt des Schlemihl die ursprüngliche Affinität des Paria zum Dichterischen, das sich auch außerhalb der Gesellschaft hält und in ihr nie eigentlich zu Hause ist, festgehalten und damit dem jüdischen Volk sein Heimatrecht zumindest in der Welt der europäischen Kultur neu und zeitgemäß bestätigt. Bernard Lazare, der im Frankreich der Dreyfus-Zeit Gelegenheit fand, die Paria-Qualität als spezifisch für die Existenz des jüdischen Volkes zu entdecken, versuchte dies Heimatrecht zu realisieren in der Welt der europäischen Politik. Mit dem Begriff des »Bewußten Paria«, der die Lage des emanzipierten Juden im Gegensatz zu dem unbewußten Paria-Dasein der nicht-emanzipierten jüdischen Massen im Osten definierte, sollte der Jude als solcher zum Rebell werden, zum Vertreter eines unterdrückten Volkes, das seinen Freiheitskampf in Verbindung mit den nationalen und sozialen Freiheitskämpfen aller Unterdrückten Europas führt.

In dem heldenmütigen Versuch, die Judenfrage politisch ins Reine zu bringen, entdeckte Lazare spezifisch jüdische Verhältnisse, welche Heine verborgen geblieben waren und auch ruhig hatten verborgen bleiben dürfen, ohne damit der Größe seiner Leistung Abbruch zu tun. Wenn Heine ausrief: »Wie schlecht geschützt ist Israel. Falsche Freunde bewachen seine Tore, von außen und von innen bewachen sie Narrheit und Furcht« (Rabbi von Bacharach), so machte sich Lazare auf, um den politischen Zusammenhang zwischen jüdischer Narrheit und nicht-jüdischer Falschheit zu erforschen. Dabei entdeckte er als Kern der Narrheit jene Ideologie der Assimilation – »doctrine bâtarde« –, welche darauf hinauslief »à recommander aux juifs d'abandonner toutes leurs caractéristiques individuelles et morales et de ne se distinguer que par un signe physique destiné à les désigner à la haine des autres confessions«. Er wollte den jüdischen Paria in einen politischen Kampf

gegen den jüdischen Parvenu führen, schon um ihn davor zu schützen, das Parvenusicksal, das nur in den Untergang führen konnte, zu teilen. (»Il nous faut les rejeter comme pourriture qui nous empoisonne.«) Er hatte begriffen, daß der Paria nicht nur unter der Herrschaft seiner Parvenuschi-
5 5
cht zu leiden hatte, sondern früher oder später gezwungen werden würde, die ganze Rechnung zu bezahlen: »Je ne veux plus avoir contre moi non seulement mes propres riches qui m'exploitent et me vendent, mais encore les riches et les pauvres des autres peuples qui au nom de mes riches me persécutent et me traquent« (ibid.). So entdeckte er die »doppelte Knechtschaft«, von der schon Jost gesprochen hatte, die Abhängigkeit von den feindlichen Mächten
10 10
der Umwelt und von den eigenen »Hochvermögenden Brüdern«, welche auf unbegreifliche Art miteinander ins Bündnis geraten waren. Lazare war der erste Jude, der den Zusammenhang zwischen diesen beiden dem Paria gleich feindlichen Mächten begriff, weil er, geschult an der großen politi-
15 15
schen Tradition Frankreichs, wußte, daß alle Fremdherrschaft eine Kaste des unterdrückten Volkes zu Handlangerdiensten heranzieht und mit Privilegien belohnt. Darum verstand er auch, wie wichtig es für die Ausnahmejuden des Reichtums war, daß sie sich auf arme Juden berufen oder, je nach Bedarf, sich von ihnen distanzieren konnten.

Der Paria wird in dem Moment zum Rebell, wo er handelnd auf die Bühne
20 20
der Politik tritt. So wollte Lazare, daß der Jude sich »als Paria verteidige ..., denn jede Kreatur hat die Pflicht, der Unterdrückung zu widerstehen«. Damit verlangte er nicht mehr und nicht weniger, als daß der Paria die Vorrechte des Schlemihls aufgebe, sich löse von der Welt der Märchen und der Dichter, dem großen Schutz der Natur entsage und eingreife in die Menschenwelt;
25 25
mit anderen Worten, sich verantwortlich fühle für das, was ihm von der Gesellschaft angetan ward und nicht mehr flüchte in das göttliche Gelächter und die erhabene Überlegenheit des rein Menschlichen. Dann mochte, historisch gesprochen, der jüdische Paria noch so sehr ein Produkt der ungerechten Herrschaft auf Erden sein – »voyez le peuple comme vous l'avez
30 30
fait, Chrétiens, et vous, Princes des Juifs« (Le Fumier de Job) –, politisch gesprochen war jeder Paria, der kein Rebell wurde, mitverantwortlich für seine eigene Unterdrückung, und damit mitverantwortlich für die Schändung der Menschheit in ihm. Vor dieser Schande gibt es kein Entkommen, weder in die Kunst noch in die Natur. Denn sofern der Mensch nicht nur ein Geschöpf
35 35
der Natur und nicht nur die Kreatur Gottes ist, wird er, wo er auch stehe, zur Verantwortung gezogen für das, was Menschen in der von Menschen geschaffenen Welt anrichten.

Oberflächlich gesehen könnte es scheinen, als sei Lazare zugrunde gegang-
40 40
en an dem organischen Widerstand der Ausnahmejuden des Reichtums,

der jüdischen Notabeln und Philanthropen, deren Herrschaftsansprüche er anzutasten und deren Wirtschaftswillen er zu denunzieren gewagt hatte. Wäre dies wahr, so wäre sein Scheitern der Beginn einer Tradition geworden, die gegen und über seinen frühen Tod hinaus (1902), wenn schon nicht die
5 5
Geschicke, so doch wenigstens den Willen des Volkes bestimmt hätte. Daß dies nicht der Fall sein würde, hat er selbst nur zu genau gewußt, und, was für ihn persönlich schlimmer war, er hat auch die Gründe für die Vergeblichkeit seines Versuchs gekannt. Ausschlaggebend war nicht das Verhalten der Parvenus, nicht die Existenz einer Herrenkaste, die, sie mochte aussehen wie
10 10
sie wollte, den Herrenkasten anderer Völker aufs genaueste entsprach. Ungleich schlimmer und entscheidend für das Mißlingen von Lazares Versuch konnte nur das Verhalten des Paria sein, der sich offensichtlich weigerte, zum Rebellen zu werden. Statt dessen zog er es entweder vor, die Rolle des
15 15
»Révolutionnaire dans la société des autres et non dans la sienne« (Fumier de Job) zu spielen, oder er entpuppte sich als Schnorrer, der, demoralisiert, sich von den zu Wohltätern avancierten Parvenus durchschleppen ließ – so wie, in dem von Lazare gebrauchten Bild, die römische plebs sich von den Patriziern ihre politischen Rechte und Pflichten durch die sportula einst hatte
20 20
abkaufen lassen. In beiden Formen, als Revolutionär in der Gesellschaft der anderen wie als Schnorrer in der eigenen, von den Brosamen und den Idealen der Wohltäter lebend, bleibt der Paria dem Parvenu verhaftet, ihn schützend und unter seinem Schutz.

Zugrunde gegangen ist Lazare nicht an der Feindschaft der »princes des Juifs«, so erbittert sie ihn auch verfolgte; sondern daran, daß ihm, als er den
25 25
Paria aus seinem Schlemihl-Dasein befreien und auf die Bühne der Politik stellen wollte, nur der Schnorrer entgegentrat. Als Schnorrer aber hat auch der Paria seine Würde verloren, nicht weil er arm ist und nicht einmal weil er bettelt, sondern weil er bettelt bei denen, die er bekämpfen sollte und weil er seine Armut mißt mit den Maßstäben derer, die sie mitverschuldet haben. Als
30 30
Schnorrer wird der Paria, ohne zur Gesellschaft zugelassen zu sein, zu einer der Stützen der Gesellschaft. So wie er nicht ohne den Wohltäter leben kann, so der Wohltäter nicht ohne ihn. Durch organisierte Wohltätigkeit hatte die Parvenuschi-
35 35
cht des jüdischen Volkes nicht nur die Herrschaft erlangt, sondern es erreicht, die Wertmaßstäbe des ganzen Volkes zu bestimmen. Der Parvenu, der heimlich fürchtet, wieder ein Paria zu sein und der Paria, der hofft, es doch noch zum Parvenu zu bringen, sind sich einig und fühlen sich mit Recht verbunden. Von Bernard Lazare, dem einzigen, der versucht hatte, aus der Grundtatsache der politischen Existenz des Volkes eine neue politi-
40 40
sche Kategorie zu machen, blieb nicht einmal die Erinnerung übrig.

Was für das jüdische Volk im Ganzen zu den verhängnisvollsten Resultaten geführt hat, sein völliges Unverständnis für Politik und seine allen modernen Verhältnissen spottende volkstümliche Einheitlichkeit und Solidarität, hat eine erstaunlich schöne und in der Moderne einzigartige Leistung hervorgebracht: die Filme Charlie Chaplins. In ihnen erzeugte das unpopulärste Volk der Welt die populärste Figur der Zeit, deren Volkstümlichkeit nicht auf zeitgemäßer Abwandlung uralter fröhlicher Hanswurstaaden beruht, sondern mehr noch auf der Wiedererweckung einer Qualität, die man fast schon tot geglaubt hatte nach einem Jahrhundert von Klassen- und Interessenkämpfen, auf dem bezwingenden Charme des kleinen Mannes aus dem Volk.

Gleich in den ersten Filmen stellt Chaplin dar, wie der kleine Mann unausweichlich immer in Konflikt gerät mit den Hütern von Gesetz und Ordnung, den Repräsentanten der Gesellschaft. Gewiß, auch er ist ein Schlemihl, aber der Schlemihl ist nicht mehr ein heimlicher Prinz aus dem Märchenland, und von seiner Protektion durch den olympischen Apoll ist nicht mehr viel zu merken. Chaplin bewegt sich in einer grotesk übertriebenen, aber wirklichen Welt, vor deren Feindschaft ihn weder Natur noch Kunst schützen, sondern nur die selbstersonnenen Listen und manchmal die unerwartete Güte und Menschlichkeit eines zufällig Vorübergehenden.

Denn in den Augen der Gesellschaft ist Chaplin immer und grundsätzlich suspekt, so suspekt, daß durch die außerordentliche Mannigfaltigkeit seiner Konflikte sich eines hindurchzieht: nämlich daß nach Recht und Unrecht keiner, auch der Betroffene nicht, fragt. Lange bevor der Suspekta in der Gestalt des »Staatenlosen« das wirkliche Symbol des Pariatums geworden war, lange bevor wirkliche Menschen tausendfacher eigener Listen und gelegentlicher großer Güte anderer bedurften, um überhaupt nur am Leben zu bleiben, hat Chaplin, belehrt durch die Grunderfahrungen seiner Kindheit, die jahrhundertalte jüdische Angst vor dem Polizisten dargestellt, in dem sich eine feindliche Umwelt verkörperte, und die jahrhundertalte jüdische Weisheit, daß die menschliche Schlaueheit Davids unter Umständen mit der tierischen Stärke Goliaths fertig werden kann. Dem Paria, stellte sich heraus, der außerhalb der Gesellschaft steht und aller Welt suspekt ist, gehörte die Sympathie des Volkes, das offenbar in ihm all das wiederfand, was an Menschlichem in der Gesellschaft nicht zu seinem Recht kommt. Wenn es lachte über die überwältigende Schnelligkeit, mit der sich an Chaplin stets die Rede von Liebe auf den ersten Blick bestätigt, gab es doch auch wieder auf die unauffälligste Weise zu verstehen, daß dies Ideal der Liebe immer noch Liebe in seinem Sinne ist – wenn es ihm auch schwerlich noch gestattet ist, solche Liebe zu bestätigen.

Was die Figur des Suspekten mit dem Heineschen Schlemihl verbindet, ist die Unschuld. Was unerträglich und unglaubwürdig ist in kasuistischen Darlegungen, das Prahlen mit den unschuldig erlittenen Verfolgungen, wird in der Figur Chaplins liebenswert und überzeugend, weil es nicht an Tugendhaftigkeit, sondern im Gegenteil an tausend kleinen Verfehlungen, an unzähligen Konflikten mit dem Gesetz dargestellt ist. In diesen Konflikten stellt sich nicht nur heraus, daß Vergehen und Strafe inkommensurabel sind, daß schwerste Strafen auf – menschlich gesehen – kleinste Vergehen folgen können, sondern vor allem auch, daß Strafe und Vergehen für den Suspekten zumindest unabhängig von einander sind, gleichsam zwei verschiedenen Welten angehören, die nie in Einklang kommen. Der Suspekta wird immer für Dinge erwischt, die er gar nicht begangen hat; aber es gehört auch zu ihm, daß er, dem die Gesellschaft es abgewöhnt hat, zwischen Vergehen und Strafe einen Zusammenhang zu denken, sich sehr vieles leisten, durch Maschen von Gesetzen schlüpfen kann, die jeden normalen Sterblichen in ihrer Enge festhalten würden. Die Unschuld des Suspekten, die Chaplin immer wieder auf die Leinwand treten läßt, ist keine Charaktereigenschaft mehr wie noch bei Heine, sondern Ausdruck für die gefährliche Spannung, die immer in der Anwendung allgemeiner Gesetze auf individuelle Missetaten liegt und die ebenso gut auch Thema der Tragödie sein kann. Diese an sich tragische Spannung kann an der Figur des Suspekten darum komisch wirken, weil seine Taten und Missetaten überhaupt in keinerlei Zusammenhang mit den ihn ereilenden Strafen stehen. Weil er suspekt ist, muß er für Vieles leiden, was er nicht getan hat; aber da er außerhalb der Gesellschaft steht und gewohnt ist, ein von ihr unkontrolliertes Leben zu führen, können auch viele seiner Sünden unbemerkt bleiben. Aus dieser Situation, in der der Suspekta sich immer befindet, entspringt zugleich Angst und Frechheit; Angst vor dem Gesetz, als sei es eine Naturgewalt, unabhängig von dem, was man tut oder unterläßt; heimlich-ironische Frechheit gegen die Vertreter dieses Gesetzes, weil man gelernt hat, sich vor ihm zu bergen, wie man sich vor Platzregen birgt, in Löchern, im Unterstand, in Ritzen, die man desto leichter findet, je kleiner man sich macht. Es ist noch die gleiche Frechheit, die uns auch an Heine entzückt; aber sie ist nicht mehr unbekümmert, sondern sehr sorgenvoll und bekümmert, nicht mehr die göttliche Frechheit des Dichters, der sich außerhalb der Gesellschaft, ihr überlegen weiß, weil er in geheimem Einvernehmen mit den göttlichen Kräften der Welt steht; sondern die ängstliche Frechheit, wie sie uns aus unzähligen jüdischen Volksgeschichten so gut bekannt ist, die Frechheit des armen kleinen Juden, der die Rangordnungen der Welt nicht anerkennt, weil er in ihnen weder Ordnung noch Gerechtigkeit für sich selbst zu erblicken vermag.

In diesem kleinen, erfindungsreichen, verlassenen Juden, der aller Welt suspekt ist, begriff sich der kleine Mann aller Länder. Schließlich war auch er immer gezwungen gewesen, ein Gesetz zu umgehen, das in seiner erhabenen Schlichtheit »Armen und Reichen verbietet, unter Brücken zu schlafen und Brot zu stehlen« (Anatole France). In dem kleinen jüdischen Schlemihl sah er seinesgleichen, sah er die ins Grotoske übertriebene Figur, die er, wie er wußte, ein wenig selbst machte. Und er konnte lange Zeit noch harmlos über sich, seine Mißgeschicke und komisch-schlauen Errettungen lachen, so lange nämlich, als er die äußerste Verzweiflung in Gestalt der Arbeitslosigkeit noch nicht kannte, solange als er noch nicht einem »Geschick« begegnet war, dem gegenüber alle individuellen, klug ersonnenen Schliche versagten. Seither ist die Volkstümlichkeit Chaplins rapide gesunken; nicht so sehr wegen des steigenden Antisemitismus, sondern weil seine grundsätzliche Menschlichkeit nichts mehr galt, weil die grundsätzliche menschliche Befreiung durch das Leben nicht mehr half. Der kleine Mann hatte sich entschlossen, sich in einen »großen Mann« zu verwandeln.

Nicht Chaplin, sondern der Superman wurde nun der Liebling des Volkes. Als Chaplin im »Dictator« versuchte, das monströs Tierische des Superman zu spielen, als er in der Doppelrolle den kleinen Mann mit dem großen Mann konfrontierte und am Ende gar alle Maske abwarf, den wirklichen Menschen Chaplin aus dem kleinen Mann herauspringen ließ, um der Welt in einer verzweifelten Ernsthaftigkeit die einfache Weisheit des kleinen Mannes vor Augen zu führen und wieder begehrenswert zu machen – da wurde er, der einst der Liebling der ganzen bewohnten Welt gewesen, kaum noch verstanden.

Franz Kafka: Der Mensch mit dem guten Willen

Heines Schlemihl und Lazares bewußter Paria waren als Juden konzipiert und selbst Chaplins Suspektem haftete die jüdische Herkunft deutlichst an. Dies ändert sich, wenn wir dem Paria in seiner nächsten und vorläufig letzten Gestalt begegnen, in der Dichtung von Kafka, in welcher er zweimal auftritt, das erste Mal in seiner frühesten Novelle, *Beschreibung eines Kampfes*, und das zweite Mal in einem seiner späten Romane, *Das Schloß*. Der K. des *Schlusses* kommt von nirgendwo her, und von seinem früheren Leben ist nie die Rede. »Jüdisch« ist er schon darum nicht, weil er wie alle Kafkaschen Helden gar keine eigentlichen Charaktereigenschaften besitzt. Die Abstraktheit der Kafkaschen Romanfiguren ist in seinen Jugendwerken noch dadurch unterstrichen, daß diese eigenschaftslosen Personen dauernd mit etwas beschäftigt sind, womit sonst niemand beschäftigt scheint, mit Nachdenken. In

der Dichtung Kafkas ist der Held immer daran kenntlich, daß er wissen will, »wie es sich mit den Dingen eigentlich verhält, die um mich wie ein Schneefall versinken, während vor anderen schon ein kleines Schnapsglas auf dem Tisch fest wie ein Denkmal steht«.

Die *Beschreibung eines Kampfes* setzt sich in ganz allgemeiner Weise mit dem gesellschaftlichen Zusammenkommen von Menschen auseinander und stellt fest, daß innerhalb eines nur gesellschaftlichen Rahmens echte oder gar freundschaftliche Beziehungen sehr störend wirken. Die Gesellschaft besteht aus »lauter Niemand«: »Ich habe niemand etwas böses getan, niemand hat mir etwas böses getan, niemand aber will mir helfen, lauter Niemand.« Derjenige aber, der wie der Paria aus der Gesellschaft herauskomplimentiert wird, kann trotz dieser Einsicht nicht von Glück sagen; denn die Gesellschaft prätendiert, daß sie »wirklich wäre« und will ihn »glauben machen, daß er unwirklich ist«, ein Niemand.

Der Konflikt zwischen Gesellschaft und Paria geht also keineswegs nur um die Frage, ob die Gesellschaft sich gerecht oder ungerecht zu ihm verhalten hat, sondern darum, ob dem von ihr Ausgeschlossenen oder dem gegen sie Opponierenden überhaupt noch irgendeine Realität zukommt. Denn dies ist die größte Wunde, welche die Gesellschaft von eh und je dem Paria, welcher der Jude in ihr war, schlagen konnte, ihn nämlich zweifeln und verzweifeln zu lassen an seiner eigenen Wirklichkeit, ihn auch in seinen eigenen Augen zu dem »Niemand« zu stempeln, der er für die gute Gesellschaft war.

In diesem über ein Jahrhundert lang währenden Konflikt ist Kafka der erste, welcher gleich zu Beginn seiner Produktion die ganze Sache umdreht und einfach feststellt, daß die Gesellschaft aus »lauter Niemand ... im Frack« besteht. Er hatte in gewissem Sinne Glück, daß er in eine Zeit geboren wurde, wo es bereits so offensichtlich war, daß die Fräcke »Niemand« bekleideten. Fünfzehn Jahre später berichtete Marcel Proust in *Le Temps Retrouvé* von der französischen Gesellschaft in der Form eines Maskenballs, bei welchem hinter jeder Maske der Tod grinst.

Aus der fundamentalen Bedrohung ihres Realitätsbewußtseins hatten die Paria des 19. Jahrhunderts zwei rettende Ausgänge entdeckt, die beide an Kafka sich nicht mehr bewährten. Der erste Weg führte in eine Gesellschaft von Parias, von Gleichgestellten und, was ihre Opposition zur Gesellschaft anlangte, auch Gleichgesinnten. Auf diesem Boden hat sich nie mehr entwickelt als die Realitätsfremdheit der Bohème. Der zweite rettende Ausweg, den viele gerade der vereinzelt und vereinsamten Juden der Assimilation einschlugen, führte in die überwältigende Realität der Natur, der Sonne gleichsam, die alle bescheint, und führte manchmal in den Bereich der Kunst in der Form eines künstlich überhöhten Bildungs- und Geschmacksniveaus.

Natur und Kunst sind Bereiche, die lange Zeit gesellschaftlichen oder politischen Eingriffen entzogen waren und für unantastbar galten; in ihnen konnte der Paria sich lange Zeit für unverletzlich halten. Die in Schönheit erbauten und durch Tradition geheiligten Städte boten einst ihre Gebäude und Plätze jedermann dar; gerade weil sie aus einer vergangenen Zeit in die Gegenwart hineinragten, erhielten sie schließlich eine Öffentlichkeit, die keinen mehr ausschloß. Schließlich öffneten die von Königen für die Hofgesellschaft erbauten Paläste ihre Tore jedermann; schließlich ließen die für Christen erbauten Kathedralen auch den Ungläubigen zu. Als solch ein Jedermann, von der herrschenden Gesellschaft Niemand geheißt, hatte der Paria, hatte der Jude schließlich Zugang erhalten zu allen vergangenen Herrlichkeiten Europas – und hatte für ihre reine Schönheit oft offenere Augen bewiesen als seine von Gesellschaft und Gegenwart so sorgsam geschützten Mitbürger.

Erst Kafka, in dieser ersten Novelle, attackierte Natur wie Kunst als Zufluchtstätten des aus der Gesellschaft Vertriebenen. Seinem modernen Realitätsbewußtsein genügten Himmel und Erde nicht mehr, deren Überlegenheit nur so lange besteht, als »ich euch in Ruhe lasse«, und der von den Toten überlieferten, durch Schönheit geheiligten Welt, durch die jedermann täglich geht, bestritt er die Realität. (»Aber doch ist es schon lange her, daß du wirklich warst, du Himmel, und du Ringplatz bist niemals wirklich gewesen.«) In seinen Augen ist selbst die Schönheit von Kunst und Natur noch ein Produkt der Gesellschaft, sofern sie nämlich diese Zufluchtstätten seit eh und je denen, die sie nicht als gleichberechtigt anerkannte, als Trost konventionell bereit gestellt hatte. Darum tut es diesen Dingen auch nicht gut, »wenn man über sie nachdenkt; (sie nehmen) ab an Mut und Gesundheit«, und das heißt an wirklicher, lebendiger Bedeutung.

Die neue aggressive Art des Nachdenkens ist es, was Kafka in unserer Reihe der Paria spezifisch auszeichnet. Ohne jede Überheblichkeit, ohne die erhaben-ironische Überlegenheit von Heines »Traumweltherrschern« und ohne die unschuldige Schläue von Chaplins ewig bedrängtem kleinem Mann treten Kafkas Helden der Gesellschaft mit einer zielbewußten Aggression gegenüber. Aber auch die traditionellen jüdischen Pariaqualitäten, die rührende Unschuld und die erheiternde Schlemihligkeit fehlen den Kafkaschen Figuren ganz und gar. Im *Schloß*, in dem Roman, in welchem Kafka das jüdische Problem – man möchte fast sagen: abhandelt, wird erst allmählich klar, daß der zugezogene Landvermesser K. ein Jude ist, und dies nicht, weil ihm irgendwelche typisch jüdischen Eigenschaften anhaften, sondern weil er in bestimmte typische Situationen und Zweideutigkeiten gerät.

K. ist ein Fremder, den man nirgends einordnen kann, weil er weder zum Volk noch zur Regierung gehört. (»Sie sind nicht aus dem Schloß, Sie

sind nicht aus dem Dorf, Sie sind nichts.«) Zwar hängt es irgendwie mit der Regierung zusammen, daß er überhaupt ins Dorf gekommen ist, aber einen rechtlichen Anspruch auf Aufenthalt hat er nicht. In den Augen der unteren bürokratischen Behörden stellt sich seine Existenz überhaupt nur als ein bürokratischer Akzident heraus, und seine gesamte bürgerliche Existenz droht sich in »Aktensäulen«, die seinetwegen »entstehen und zusammenkrachen«, abzuspielen. Dauernd wird ihm vorgeworfen, daß er überflüssig, »überzählig und überall im Wege ist«, daß er als Fremder sich mit Geschenken abzufinden habe und daß er nur aus Gnade geduldet werde.

K. selbst ist der Meinung, daß für ihn alles darauf ankomme, »ununterscheidbar« zu werden, »und sehr schnell mußte das geschehen, davon hing alles ab«. Daß die Regierung ihm bei diesem Ununterscheidbarwerden nur im Wege stehen könne, spricht er gleich aus. Was er wollte, wir könnten sagen: die komplette Assimilation, war von der Regierung aus noch nicht einmal als Vorhaben erkennbar. In einem Brief vom »Schlosse« wird ihm gesagt, daß er sich entscheiden müsse, ob er »Arbeiter mit einer immerhin auszeichnenden, aber nur scheinbaren Verbindung mit dem Schloß sein wolle oder aber scheinbarer Dorfbewohner, der in Wirklichkeit sein ganzes Arbeitsverhältnis von den Nachrichten des Barnabas (des Boten aus dem Schloß) bestimmen ließ«.

Die ganze Problematik des assimilatorischen Judentums hätte sich in kein treffenderes Bild pressen lassen als in diesen Alternativ-Vorschlag, entweder nur scheinbar zum Volke, in Wirklichkeit zur Regierung zu gehören, oder aber auf effektiven Regierungsschutz ganz und gar zu verzichten und es mit dem Volke zu versuchen. Das offizielle Judentum hatte es mit der Regierung gehalten, und seine Vertreter waren immer nur »scheinbare Dorfbewohner« gewesen. Wie es den Juden erging, welche den zweiten Weg des guten Willens einschlugen, welche die Redensart von der Assimilation wirklich ernst nahmen, berichtet Kafka in dem vorliegenden Roman. Er schildert das wirkliche Drama der Assimilation – und nicht ihr verzerrtes Widerspiel. In ihm kommt jener Jude zu Wort, der wirklich nichts will als sein Menschenrecht: Heim, Arbeit, Familie, Mitbürgerschaft. Er wird geschildert, als gäbe es ihn nur ein einziges Mal auf der Welt, als wäre er der einzige Jude weit und breit, als wäre er wirklich ganz allein. Und auch dies trifft auf das genaueste die menschlich-reale Wirklichkeit, die menschlich-reale Problematik. Denn insofern es einem Juden um das »Ununterscheidbarwerden« ernst war, hatte er sich so zu benehmen, als gäbe es nur ihn allein, hatte er sich von allen, die seinesgleichen waren, radikal zu isolieren. Der K. in Kafkas Roman tut nur das, was alle Welt anscheinend von den Juden verlangte; seine Vereinzelung entspricht nur der immer wieder geäußerten Behauptung, daß die

Assimilation, würde es nur einzelne Juden geben, würden die Juden nicht in Cliques zusammenhalten, ohne weiteres von statten gehen könne. Kafka stellt seinen Helden in solch hypothetisch ideale Bedingungen, um das Experiment selbst rein anzustellen.

Für die Reinheit des Experimentes der Assimilation war es auch notwendig gewesen, auf alle sogenannten jüdischen Eigenschaften zu verzichten. Durch den Verzicht auf Eigenschaften aber erzielte Kafka die Darstellung eines Menschen, dessen Verhalten weit über den Kreis rein jüdischer Problematik hinaus neu und gültig war. K., der ununterscheidbar werden will, ist nur an dem Aller-Allgemeinsten, an dem, was allen Menschen gemeinsam ist, interessiert. Sein Wille richtet sich nur auf das, worauf alle Menschen natürlicherweise ein Recht haben sollten. Wollte man ihn beschreiben, so könnte man schwerlich mehr sagen als daß er ein Mensch guten Willens ist. Denn er verlangt niemals mehr, als was jedem Menschen als sein Recht zusteht, und er ist niemals geneigt, sich mit weniger zufrieden zu geben. Sein ganzer Ehrgeiz geht dahin, »ein Heim, eine Stellung, wirkliche Arbeit« zu haben, zu heiraten und »Gemeindemitglied zu werden«. Weil er als Fremder über diese Selbstverständlichkeiten des Lebens nicht verfügt, kann er sich den Luxus des Ehrgeizes nicht leisten. Er allein, so meint er wenigstens zu Beginn der Erzählung, muß um das Minimum, die Menschenrechte, so kämpfen, als wäre in ihnen eine maximale hybride Forderung begriffen. Und er kann, weil er nie mehr will als die minimalen Menschenrechte, sich seine Forderungen nicht, was viel opportuner wäre, als »Gnadengeschenk vom Schlosse« gewähren lassen, sondern muß auf ihnen als »seinem Recht« bestehen.

Sobald die Dorfbewohner erfahren, daß der zufällig zugezogene Fremde die Protektion des Schlosses genießt, verwandelt sich ihre anfängliche gering-schätzigte Indifferenz in eine achtungsvolle Feindseligkeit, und ihr Wunsch ist, ihn so rasch wie möglich an das Schloß loszuwerden; mit so hohen Herren hat man besser nichts zu schaffen. Als K. dies ablehnt, mit der Begründung, frei sein zu wollen, als er gar erklärt, lieber ein einfacher Dorfarbeiter als ein vom Schloß geschützter, nur »scheinbarer Dorfbewohner« werden zu wollen, verändert sich ihr Benehmen in eine mit Angst gemischte Verachtung, die ihn von nun an durch alle seine Bemühungen hindurch begleitet. Dabei wird ihre Beunruhigung kaum durch die Tatsache des Fremdseins als vielmehr durch das spezifische Vorhaben des Fremden erweckt, der es ablehnt, »Gnadengeschenke« zu empfangen. Unermüdlich sind ihre Versuche, ihn über seine »Unwissenheit«, seine Unkenntnis der Verhältnisse aufzuklären. Man versucht, ihm durch die Erzählung aller Begebenheiten, die sich zwischen Dorf- und Schloßbewohnern abgespielt haben, die Erfahrung von Welt und Leben, die ihm so offensichtlich mangelt, zu vermitteln. Und dabei stellt sich

zu K.s wachsendem Entsetzen heraus, daß jenes einfach Menschliche, jene Menschenrechte, jene Normalität, die er für so selbstverständlich für Andere gehalten hat, gar nicht existierten.

Was K., in seinem Bemühen, ununterscheidbar zu werden, von dem Leben der Dorfbewohner erfährt, ist eine einzige Kette von gräßlichen, alle natürliche Menschlichkeit zerstörenden Geschichten. Da ist die Geschichte der Wirtin, die einst, in ihrer Jugend, eine kurze Weile die Ehre gehabt hatte, einem der Schloß-Angestellten als Geliebte zu dienen, die diese hohe Stellung nie hat vergessen können und deren Ehe infolgedessen ein reiner Humbug ist. Da ist K.s eigene Braut, der genau das gleiche widerfahren war, die es trotzdem fertig bekommen hatte, sich in K. wirklich zu verlieben, die aber auf die Dauer doch nicht ein einfaches Leben ohne »höhere Beziehungen« erträgt und mit den Gehilfen, zwei ganz unbedeutenden Schloßangestellten, dem K. durchbrennt. Da ist vor allem die großartig-unheimliche Geschichte der Familie Barnabas, auf der ein »Fluch« lastet, die selbst im Dorf als Outlaws leben muß, von ihm wie aussätzig behandelt wird und sich selbst wie aussätzig fühlt. Das furchtbare Unglück der Familie liegt in der Geschichte der schönen Tochter beschlossen: sie hat es gewagt, die obszön unverschämten Anträge eines mächtigen Schloß-Angestellten zurückzuweisen – »Damit war der Fluch über unsere Familie ausgesprochen«. Das Dorf, beherrscht bis in die intimsten Details seines Lebens von der Regierung und ihren Angestellten, verklavt denen, die Macht haben, bis in jeden Gedanken, hat längst eingesehen, daß im Recht oder im Unrecht sein für den Dorfbewohner ein »Schicksal« ist, an dem er nichts ändern kann. Nicht der Schreiber eines obszönen Briefes, wie K. meint, hat sich bloßgestellt; sondern durch ihn ist der Adressat trotz völliger Unschuld befleckt. Dies eben ist, was man im Dorf sein »Schicksal« nennt. K. »scheint das ungerecht und ungeheuerlich, das ist eine im Dorf völlig vereinzelt Meinung«.

Mit dieser Erzählung ist K.s Unwissenheit beseitigt. Von nun an muß ihm klar sein, daß sein Vorhaben, das Menschliche zu realisieren, Arbeit zu haben, nützlich zu sein, ein Heim zu gründen, Glied einer Gemeinschaft zu werden, nicht davon abhängt, »ununterscheidbar« zu werden. Was er will, die Normalität, ist offenbar zu einer Ausnahme geworden, die noch dazu nicht einmal mehr von Menschen auf natürlich-einfache Weise zu bewerkstelligen ist. Alles, was natürlicher-, normalerweiser in die Hand des Menschen gegeben ist, wurde ihm in dem System des Dorfes hinterrücks aus der Hand geschlagen und tritt ihm nun von Außen – oder im Sinne Kafkas von »Oben« – als Schicksal, als Geschenk oder als Fluch, jedenfalls als undurchsichtiges Geschehen entgegen, das man nur berichten, aber nicht verstehen kann, weil man nichts an ihm selbst gemacht hat. K.s Vorhaben, weit entfernt

davon, das Allerbanalste und Selbstverständlichste zu sein, ist in Wahrheit, unter den Verhältnissen von Dorf und Schloß, etwas ganz und gar Außerordentliches und Ungeheuerliches. Solange das Dorf unter der Herrschaft der Schloßbewohner steht, können in ihm sich nur Schicksale ereignen; für einen Menschen, der voll guten Willens in ihm sein eigenes Leben bestimmen will, ist dort kein Platz. Die einfache Frage nach Recht und Unrecht wird von den Dorfbewohnern als rechthaberisches Argumentieren empfunden, mit dem man der »Größe« der Ereignisse, der Größe der Macht des Schlosses in keiner Weise gerecht wird. Und wenn K. verächtlich empört sagt: »Das sind also die Beamten!«, um seiner Desillusionierung Ausdruck zu geben, so zittert das ganze Dorf, als sollte es um ein erhabenes Geheimnis, als sollte sein Leben um seinen eigentlichen Inhalt betrogen werden.

K., nachdem er die Unschuld des Paria verloren, läßt von dem Kampf nicht. Er beginnt nicht, wie der Held des letzten Romans Kafkas *Amerika*, die revolutionäre Neuordnung der Welt anzustreben, und er träumt von keinem »Naturtheater«, in welchem jeder seinen Platz entsprechend seinen Fähigkeiten und seinem Willen zugewiesen bekommt. K. ist scheinbar der Meinung, daß ungeheuer viel schon gewonnen wäre, wenn auch nur ein einziger Mensch leben kann wie ein Mensch. Er bleibt im Dorf und versucht trotz allem, sich im Dorf, in den gegebenen Verhältnissen einzurichten. Nur einen Augenblick lang leuchtet ihm die alte erhabene Freiheit des Paria, des Schlemihl und Traumweltsherrschers, wieder auf; dann scheint es ihm schon, als gäbe es, gemessen an seinem Vorhaben, »nichts Sinnloseres, nichts Verzweifelteres als diese Freiheit, dieses Warten, diese Unverletzlichkeit«. Sinnlos ist die Freiheit des Paria, weil sie ohne Vorhaben bleibt, weil in ihr der Wille des Menschen, etwas in dieser Welt auszurichten, und sei dies etwa auch nur die Einrichtung der eigenen Existenz, nicht vorgesehen ist. Darum unterwirft er sich dem tyrannischen Lehrer, übernimmt den »kläglichen Posten« einer Schuldienestelle, bewirbt sich mühevoll um ein Gespräch mit Klamm, wird verletzlich und nimmt teil an der großen »Not« der Dorfbewohner und ihrer großen Mühsal.

Äußerlich gesehen ist all dies vergebens, weil K. von einem nicht ablassen kann, nämlich das Rechte recht und das Unrechte unrecht zu nennen, und weil er von einem nicht ablassen will, nämlich das, was ihm als Menschenrecht zusteht, als Geschenk von »Oben« zu verweigern. Darum können ihn auch alle Erzählungen der Dorfbewohner nicht die alles mystifizierende Furcht lehren, in die sie ihre Geschichten einzuhüllen pflegen und die den Begebenheiten jene unheimlich-poetische Tiefe verleihen, welche den Erzählungen von Sklavenvölkern so oft eignet. Weil er nicht das Fürchten lernen kann, kann er nie ganz einer der ihrigen werden. Daß solche Furcht eigentlich

gegenstandslos ist, mag sie auch das ganze Dorf in ihren magischen Kreis geschlagen haben, wird klar, wenn die großen Befürchtungen der Dorfbewohner bezüglich K.s niemals in Erfüllung gehen. Ihm passiert gar nichts, außer daß das Schloß ihm mit tausend Ausflüchten sein Ansinnen auf geregelte Aufenthaltserlaubnis verweigert. Der ganze Kampf bleibt unentschieden, und K. stirbt eines ganz natürlichen Todes – nämlich an Entkräftung. Was er gewollt, ging über die Kräfte eines einzelnen Menschen.

In einem aber hat K., bevor er starb, doch dem Dorfe oder wenigstens einigen seiner Bewohner genützt. »Wir (die Dorfbewohner) ... mit unseren traurigen Erfahrungen und Befürchtungen erschrecken ... schon über jedes Knacken des Holzes ... Auf solche Weise kann man zu keinem richtigen Urteil kommen ... Was für ein Glück ist es für uns, daß Du gekommen bist.«

In seinem Nachwort zum *Schloß* berichtet Max Brod, mit welcher Ergriffenheit Kafka ihn einst auf jene Anekdote über Flaubert aufmerksam gemacht habe, derzufolge Flaubert, von einem Besuch einer einfachen, glücklichen und kinderreichen Familie zurückkehrend, gesagt haben soll: »Ils sont dans le vrai.« Das menschlich Wahre kann niemals in der Ausnahme liegen, nicht einmal in der Ausnahme des Verfolgten, sondern nur in dem, was die Regel ist oder die Regel sein sollte. Aus dieser Erkenntnis entsprang Kafkas zionistische Überzeugung. Er schloß sich derjenigen Bewegung an, welche die Ausnahmestellung des jüdischen Volkes liquidieren, welche es zu einem »Volk wie alle Völker« machen wollte. Er, der vielleicht der letzte der großen europäischen Dichter war, konnte wahrlich nicht wünschen, ein Nationalist zu werden. Seine Genialität, ja seine spezifische Modernität war es gerade, daß sein Vorhaben nur darauf ging, ein Mensch unter Menschen, ein normales Mitglied einer menschlichen Gesellschaft zu sein. Es war nicht seine Schuld, daß diese Gesellschaft keine menschliche mehr war, und daß der in sie verschlagene Mensch, wenn er guten Willens war, wie eine Ausnahme, wie ein »Heiliger« – oder wie ein Irrsinniger wirken mußte. Hätten die westeuropäischen Juden des 19. Jahrhunderts die Forderung der Assimilation ernst genommen, hätten sie wirklich versucht, durch »Ununterscheidbarwerden« die Anomalie des jüdischen Volkes und das Problem des jüdischen Individuums zu liquidieren, indem sie die Gleichheit mit allen anderen zu ihrem letzten Vorhaben gemacht hätten, so wäre an ihnen – nicht nur die Ungleichheit sondern – der fortschreitende Zerfall dieser Gesellschaft in ein unmenschliches System von Beziehungen so offenbar geworden wie (in der Darstellung Kafkas) das Grauen der Zustände des Dorfes an dem Verhalten des fremd zugezogenen Landvermessers.

Schlußbemerkung

Solange europäische Juden nur gesellschaftlich Parias waren, konnten sich große Teile in die »innere Knechtschaft bei äußerer Freiheit« (Achad Haam), in eine ständig bedrohte Parvenu-Existenz retten; konnten andererseits diejenigen, denen der Preis dafür zu hoch war, sich verhältnismäßig ungestört an der Freiheit und Unverletzlichkeit einer Paria-Existenz erfreuen, die – wenn sie schon innerhalb der politisch wirkenden Realitäten nichts ausrichten konnte – wenigstens in einer, wenn auch noch so kleinen und verlorenen Ecke der Welt ein Bewußtsein von Freiheit und Menschlichkeit aufrechterhalten hat. In diesem Sinne ist die Paria-Existenz, trotz ihrer politischen Wesenlosigkeit, nicht sinnlos gewesen.

Sinnlos wurde sie erst, als in der Entwicklung des 20. Jahrhunderts die politischen Grundlagen dem europäischen Judentum unter den Füßen ins Bodenlose versanken, bis schließlich der gesellschaftliche Paria gemeinsam mit dem gesellschaftlichen Parvenu zu einem politischen Outlaw der ganzen Welt geworden war. In der Sprache unserer verborgenen Tradition heißt das, daß der Schutz von Himmel und Erde gegen Mord nicht schützt, und daß man von den Straßen und Plätzen, die einst jedermann offen standen, verjagt werden kann. Jetzt erst stellte sich allen zum Greifen deutlich heraus, daß die »sinnlose Freiheit«, die vermessene »Unverletzlichkeit« der Einzelnen nur der Auftakt gewesen war zu den sinnlosen Leiden des ganzen Volkes.

In dieser Welt des 20. Jahrhunderts kann man sich nicht mehr außerhalb der Gesellschaft, als Schlemihl und Traumweltherrscher, einrichten. Es gibt keine »individuellen Auswege« mehr – weder für den Parvenu, der einst auf eigene Faust seinen Frieden mit der Welt gemacht hatte, in welcher man als Jude nicht Mensch sein durfte, noch für den Paria, der auf eine solche Welt individuell verzichten zu können gemeint hatte. Der Realismus des einen war nicht weniger utopisch als der Idealismus des anderen.

Utopisch ist der dritte, von Kafka angezeigte Weg, auf dem man, auf Freiheit und Unverletzlichkeit verzichtend, in der größten Bescheidenheit versucht, sein kleines Vorhaben auszurichten, – utopisch ist dieser Weg nicht. Aber er führt, wie Kafka selbst deutlich macht, höchstens zur Belehrung, nicht zur Veränderung der Welt, und er geht über die Kräfte des Menschen. Denn dies kleinste Vorhaben, die Menschenrechte zu verwirklichen, ist gerade wegen seiner einfachen Grundsätzlichkeit das allergrößte und das allerschwerste, das Menschen sich vornehmen können. Nur innerhalb eines Volkes kann ein Mensch als Mensch unter Menschen leben – wenn er nicht vor »Entkräftung« sterben will. Und nur ein Volk, in Gemeinschaft mit an-

deren Völkern, kann dazu beitragen, auf der von uns allen bewohnten Erde eine von uns allen gemeinsam geschaffene und kontrollierte Menschenwelt zu konstituieren.

© Wallstein Verlag, Göttingen 2019
www.wallstein-verlag.de

© The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn