

Die Ethik des Asymptotischen

Mathias Mayer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Mayer, Mathias. 2022. "Die Ethik des Asymptotischen." In *Beziehungsweisen: Theologie aus dialogischer Überzeugung*, edited by Hannes Müller, Lisanne Teuchert, and Stefan Dienstbeck, 170–83. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Die Ethik des Asymptotischen

Mathias Mayer

I.

Um einen Gelehrten zu würdigen, der als Theologe gleichwohl große Affinitäten zur Literatur unterhält und demonstriert, so in seiner Augsburger Antrittsvorlesung über *Nathan den Weisen*, bietet sich ein Blick auf Lessing aus mehreren Gründen an. Denn hier kommen theologische, aufklärerische, pädagogische und natürlich literarische Dimensionen ins Spiel, die im Folgenden von einem Punkt aus eine Strecke weit verfolgt werden sollen. Dies nicht zuletzt deshalb, weil Lessings aufklärerischer Standpunkt als eine Keimzelle ethischer Reflexion beschrieben werden kann, womit eine weitere Gemeinsamkeit zwischen dem hier Geehrten und dem Verfasser dieser Zeilen über Jahre angesprochen ist.

Der gewählte Ausgangspunkt ist dabei zunächst wenig überraschend, handelt es sich doch um eine immer wieder für Lessing für typisch gehaltene These, die er in der berühmten Duplik vom Januar 1778 formuliert hat, mit der er auf die anonym publizierte Verteidigung der Auferstehungsgeschichte durch den Wolfenbütteler Hauptpastor und Superintendenten Reiß reagierte. Darin nun der vielfach zitierte Satz:

»Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!«¹

Dieses Bekenntnis zur linken Hand, zur Seite des Irrtums, der erstrebten, aber dem Menschen nicht und niemals ganz erreich-

baren Wahrheit, die in ihrer Reinheit Gott selbst vorbehalten bleibt, lässt sich als Dokument aufklärerischer Selbstkritik ebenso verstehen wie auch als Modell einer ethischen Reflexion, die hier einmal probeweise als diejenige einer »unendlichen Annäherung« beschrieben werden soll. Es wäre dabei nicht der einzige Fall, dass eine Leitfigur aus der Mathematik, die Asymptote, als eine Art ethischer Denkfigur aufgegriffen werden könnte. Die Asymptote ist dasjenige, was nach dem griechischen Wortsinn (von sym-piptein: zusammenfallen) gerade nicht zusammenführt, getrennt bleibt, wenn auch eben, mathematisch, in einer unendlichen Annäherung, die jedoch nicht erreicht wird. Aber nicht nur das ethische Potential dieser mathematischen Figur ist von Relevanz, sondern auch ihre geschichtsphilosophische Affinität zum aufklärerischen Denken.

»Asymptote einer sich ins Unendliche erstreckenden Kurve heißt jede gerade Linie, die in der Verlängerung der Kurve immer näher kommt, ohne sie je ganz zu berühren«, so lautet die Erklärung von einem anderen hellen Licht der Aufklärung, dem Göttinger Physiker Georg Christoph Lichtenberg.² In Lichtenbergs aphoristischen »Sudelbüchern« finden sich immer wieder haarfeine Unterscheidungen, die auf die Eigenheit der Asymptote zurückgreifen³, so dass sogar von einer aufklärerisch-kritischen Grundfigur gesprochen werden kann, wenn es darum geht, wie bei Lessing die einander nahekommenden, aber sich nicht erreichenden Größen zu differenzieren. In seiner ersten Publikation, dem Aufsatz *Von dem Nutzen, den die Mathematik einem Bel esprit bringen kann* (1766), bringt Lichtenberg die Asymptote als ein Modell der höheren Geometrie ins Gespräch, mit deren Hilfe wir »vieles in der Natur, und dennoch mit einer Deutlichkeit beschreiben können, deren selten eine Umschreibung fähig ist«. Sie wird genutzt für eine kritische Reflexion der Kunst, denn Homer und Vergil ließen sich als »die Asymptoten der neuen epischen Dichter« fassen, die Natur selbst aber erreichen alle Künstler nicht: »die

2 G. C. Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, 4 Bände, hg. von W. Promies, Kommentar zu Bd. 3, München 1974, 118.

3 Vgl. die Einträge F 489, J 1044 und L 34.

Künstler bleiben bei der größten Näherung noch immer unendlich weit von der Natur weg«. ⁴

Was bei Lessing als Gebot der Demut ethisch gewendet wird, nutzt Lichtenberg zu einer kritischen Differenzierung, die indes über das Stichwort des Unendlichen eben nicht nur eine mathematische, sondern auch eine religiöse Größe ins Spiel bringt. Gerade die Unvollkommenheit der Asymptote ist Zeichen menschlicher (oder auch: künstlerischer) Endlichkeit gegenüber der Vollkommenheit Gottes (oder der Natur, bei Lichtenberg).

Es spricht also einiges dafür, die Rede von der Asymptote nicht nur als mathematische Vorstellung, sondern auch als erkenntnis-kritische und philosophisch-theologische Figur zu verstehen. Im Hintergrund stehen dabei die mathematischen Dimensionen der Philosophie Platons und die Ethik ›more geometrico‹, wie sie im Jahrhundert vor Lessing und Lichtenberg Spinoza durchdacht hatte. Die Aspekte der menschlich-moralischen Unerreichbarkeit und der mathematisch-theologischen Unendlichkeit bilden dabei eine Konstruktion, deren ethisches Potential sich noch zeigen wird.

Hören wir noch eine dritte Stimme aus diesem Umfeld, um zu zeigen, wie sehr Lessings Denkfigur als Teil einer aufklärerischen Selbstprüfung verstanden werden kann, die aber auch den platonisch-ethischen Hintergrund ausleuchtet. Johann Gottfried Herder hat auf die *Lettre sur les désirs* von Frans Hemsterhuis, in der dieser als vierte Stufe des Verlangens nach Homogenität die Liebe zu Gott thematisiert hat⁵, von Liebe und Selbstheit gehandelt. Darin heißt es dann:

»Und was endlich den Genuß des höchsten Wesens anbetrifft; o da bleibts immer ›Hyperbel mit ihrer Asymptote‹, wie unser Autor sagt, und muß es bleiben. Die Hyperbel nähert sich der Asymptote immer mehr und mehr, aber sie erreicht sie nie: Zu *unsrer* Seligkeit können

4 G. C. Lichtenberg, Von dem Nutzen, den die Mathematik einem Bel Esprit bringen kann, in: ders., Schriften und Briefe, Bd. 3, 311-316: 313.

5 Vgl. dazu M. F. Fresco, Platonismus bei Hemsterhuis. Drei ›capita selecta‹, in: Platon in der abendländischen Geistesgeschichte, hg. von T. Kobusch und B. Mojsisch, o. J., 170-182.

wir nie den Begriff unsers Daseins *verlieren*, und den *unendlichen* Begriff, daß wir *Gott* sind, *erlangen*. Wir bleiben immer Geschöpfe, wenn wir auch die Schöpfer großer Welt würden. Wir nahen uns der Vollkommenheit, unendlich vollkommen aber werden wir nie«. ⁶

Es wird dann nicht verwundern, dass solche Spuren bei dem Platon-, Spinoza- und Hemsterhuis-Leser Friedrich Hölderlin wieder zusammenkommen, einem anderen protestantischen Grenzgänger zwischen den Disziplinen, wenn er in einem Brief an Schiller die »Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie zu entwickeln« versucht und dabei neben der Figur von der Quadratur des Kreises auch auf die »unendliche Annäherung« zu sprechen kommt, die im Umkreis des Idealismus dann wieder mit der Unsterblichkeit der Seele enggeführt wurde. ⁷

II.

Aber wenn man darauf bestehen würde, den Ort zu finden, an dem mit diesem Denken der Asymptote wirklich Ernst gemacht wurde, bis hin zur radikalen Bestreitung einer Wahrheit, die man überhaupt wissen könnte, – dann, so scheint es mir, müsste man sich an Sören Kierkegaard wenden. Er ist der Schnittpunkt, in dem die Linien sowohl eines sokratisch-platonischen Denkens wie einer aufklärerischen Religionskritik zusammenlaufen, und gleichzeitig ist dieser Schnittpunkt wieder Ausgangspunkt für ein Denken der Ethik, dessen Konsequenzen bis weit ins 20. und 21. Jahrhundert reichen.

Kierkegaards radikale Kritik eines jeglichen Systemdenkens, für die er sich schon in seiner Magisterschrift über die Ironie auf Sokrates berufen hat, ist von der Überzeugung getragen, dass der Glaube niemals auf einen Beweis angewiesen sein kann. In seinem

6 J. G. Herder, Liebe und Selbstheit. Ein Nachtrag zum Briefe des Herrn Hemsterhuis, in: ders., Werke, 10 Bände, Bd. 4: Schriften zur Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774-1787, hg. von J. Brummack und M. Bollacher, Frankfurt a.M. 1994, 405-424: 423.

7 F. Hölderlin, Brief an Friedrich Schiller, 4. September 1795, in: ders., Sämtliche Werke und Briefe, 3 Bände, hg. von M. Knaupp, Darmstadt 1998, Bd. 2, 595.

umfangreichen Hauptwerk, der *Unwissenschaftlichen Nachschrift*, die 1846 pseudonym veröffentlicht wurde, stellt er die Frage in den Mittelpunkt, ob eine ewige Seligkeit auf ein historisches Wissen gebaut werden könne?⁸ Kierkegaard gibt dann zu bedenken, dass die größte Gewissheit im Verhältnis zum Historischen »doch nur eine Approximation ist, und eine Approximation zu wenig ist, um darauf seine Seligkeit zu bauen«.⁹ Mit diesem Leitbild ist Kierkegaard schon in der Nähe Lessings, dem er dann den umfangreichen Ersten Abschnitt des Zweiten Teils widmet; dort beschäftigt er sich intensiv mit den theologischen Schriften Lessings, er zitiert die obige Stelle aus der *Duplik*, die er als einen Einspruch gegen das »System« interpretiert.¹⁰ Lessing bietet den Steinbruch, aus dem Kierkegaard eine ganze Reihe von Denkfiguren herausbrechen kann, um sein eigenes, approximatives und subjektives Denken auf die Spur zu bringen. Aus Lessings kleiner Arbeit *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* von 1777 findet Kierkegaard zur für ihn zentralen Vorstellung des Sprungs, die schlechthin »die Kategorie der Entscheidung« ist.¹¹ Freilich hat Lessing angesichts des tiefen Grabens an dieser Möglichkeit gezweifelt, historisches Wissen und Glauben zu verbinden, denn das war »der garstige breite Graben«, über den er nicht kommen konnte, »so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe«.¹² Hier wird Lessing zum Kronzeugen eines Glaubens-Dilemmas, das sich nicht aus der Festigkeit des Systems lösen lässt, sondern einen existentiellen Einsatz verlangt, wie ihn Jesus selbst geleistet hat (und den Kierkegaard dann in der *Einübung ins Christentum* weiter profiliert). Lessing wird zitiert, weil er gezeigt hat, »daß zufällige Geschichtswahrheiten nie der Beweis von ewigen Vernunftwahrheiten werden können; sowie, daß der Übergang, wodurch man auf eine historische Nachricht eine ewige Seligkeit bauen

8 S. Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, in: ders., *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*, hg. von H. Diem und W. Rest, München 1976, 131-844: 143.

9 A.a.O., 148.

10 A.a.O., 238. Im *Journal* von 1849 wird Kierkegaard dann allerdings auf Distanz zu dieser Stelle gehen, vgl. den Kommentar, a.a.O., 948.

11 A.a.O., 230.

12 Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders., *Werke*, Bd. 8, 9-14: 13.

will, ein Sprung ist».¹³ Mit Lessings »verzweifelter« Sprung kann Kierkegaard dann seine Vorstellung von der unausweichlichen Paradoxie, ja Absurdität des Glaubens legitimieren. Es ist sein Bekenntnis zur Subjektivität des Glaubens, denn das Christentum ist »eine Sache des Geistes und der Subjektivität«, weshalb ein »objektives Christentum« nichts anderes wäre als Heidentum.¹⁴ Mit Lessings *Duplik* lässt sich dieser anti-systematische Subjektivismus als eine unverdrossene Leidenschaft des Unendlichen, des Approximativen beschreiben: »Nur in der Subjektivität gibt es Entscheidung, wogegen das Objektivwerden-Wollen die Unwahrheit ist. Die Leidenschaft der Unendlichkeit ist das Entscheidende, nicht ihr Inhalt, denn ihr Inhalt ist eben sie selbst. So ist das subjektive Wie und die Subjektivität die Wahrheit«.¹⁵ Diesen Gedanken verfolgt Kierkegaard konsequent weiter, indem das Verhältnis von Zeitlichkeit und Ewigkeit, das für Lessings Verzweiflung am Sprung verantwortlich war, in das Phänomen des Paradoxen und des Absurden überführt wird. Beide Momente lassen sich als Existenzialien einer unendlichen Annäherung beschreiben, ja, die Asymptote selbst kann als geometrische Veranschaulichung des Paradoxen wie des Absurden gelten, beschreibt sie doch den Prozess einer unendlichen Annäherung, die selbst aber immer unerreichbar bleibt.

Schon in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* insistiert Kierkegaard auf der Notwendigkeit des Paradoxen, dessen also, was sich nicht ins System und die Ordnung fügt. Es ist gleichsam der geschichtsphilosophische Widerspruch, der das christliche Gottmenschentum beschreibt, – »Die ewige Wahrheit ist in der Zeit geworden. Dies ist das Paradox«.¹⁶ Gerade diese Widersprüchlichkeit, die die Möglichkeit von Beweisbarkeit sprengt, führt in die Unausweichlichkeit eines Sprungs in den Glauben, eben weil er nicht mit rationalen oder objektiven Mitteln erreicht werden kann. Dieser Vorgang wird bei Kierkegaard zur Geburtsstunde des Absurden: »Was ist nun das Absurde? Das Absurde ist, daß die

13 Kierkegaard, *Unwissenschaftliche Nachschrift*, 224.

14 A.a.O., 172.

15 A.a.O., 344.

16 A.a.O., 352.

ewige Wahrheit in der Zeit geworden ist, daß Gott geworden ist, geboren, gewachsen und so weiter ist, ganz und gar wie der einzelne Mensch geworden ist, von einem anderen Menschen nicht zu unterscheiden«. ¹⁷ Nur dieses Moment des Absurden rechtfertigt – und erfordert – den wirklichen Glauben, der überall dort ins Abergläubische abstürzt, wo er bewiesen oder gar teilweise akzeptiert würde, denn es sei das Dümme zu sagen, das Christentum sei bis zu einem gewissen Grade wahr. ¹⁸ Denn gerade dadurch geht die Radikalität, das Entweder-Oder des Paradoxen, verloren, das sich in der Nähe zum Unerklärlichen, zum Unwahrscheinlichen und zum Unendlichen einrichtet und daher nicht erklärt werden kann.

Daraus erklärt sich wohl auch Kierkegaards Sympathie für Lessings kämpferisches Naturell, denn der Paradoxie der Asymptote eignet eine fortwährende Provokationskraft, die die Zeiten überdauert: Was als Paradox des Gottmenschentums einst den »Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit« war ¹⁹, bleibt auch in Zeiten der Amtskirche im 19. Jahrhundert Gegenstand erbitterter Auseinandersetzung. Kierkegaard, so kann man sagen, hat »seinen« Pastor Goeze genauso gefunden wie einige Jahrzehnte vor ihm Lessing. Aus der Einsicht in die subjektive Wahrheit des Paradoxen zieht er die weitere Konsequenz, dass das Christentum nicht nur nicht beweisbar, sondern letztlich noch nicht einmal lehrbar ist, es ist »keine Lehre« ²⁰, sondern es kann nur durch den Sprung in die Existenz des Glaubens beglaubigt werden. Als eine »Existenz-Mitteilung« ²¹ ist das Christentum eine Praxis des Lebens, die sich in der Unerreichbarkeit des Objektiven einrichtet und daher die Negativität, die Vorläufigkeit, die Absurdität zu ihrer Basis macht. Kierkegaard fokussiert diese Herausforderung schon in der *Unwissenschaftlichen Nachschrift* als den Widerspruch, es sei »leichter, Christ zu werden, wenn ich kein Christ bin, als Christ zu werden, wenn ich es bin«. ²²

17 A.a.O., 353.

18 A.a.O., 374.

19 A.a.O., 357.

20 A.a.O., 490.

21 A.a.O., 550.

22 A.a.O., 535.

Diesen Angriff auf die Amtskirche verschärft Kierkegaard 1850 in der *Einübung im Christentum*, mit der er sich gegen die Verfälschung wendet, man könne sozusagen das Christentum als nicht-paradoxe Erfahrung in Beschlag nehmen. Der Vorwurf zielt darauf, dass die Christenheit damit Christus quasi abgeschafft habe²³, der eben nicht als Triumphator oder Sieger, sondern als Ärgernis, als Unterliegender zu haben sei, und damit im Modus einer Negativität, die sich auch der Lehrbarkeit entzieht. Dass die Wahrheit nicht gewusst werden kann, sondern dass sie nur als Weg, als Aufgabe zur Verfügung steht²⁴, – dieser Gedanke Kierkegaards schließt ebenso an die *Unwissenschaftliche Nachschrift* wie auch an Lessing an. Christus selbst, den Kierkegaard für wichtiger erklärt als seine Lehre²⁵, ist in seinem paradoxem Gottmenschen-tum in dieser Welt und ihrer Endlichkeit nicht direkt mitteilbar, er nimmt als Unterliegender die Knechtsgestalt, das Inkognito, an, und erteilt damit jeder »direkten Mitteilung« im Sinne einer Lehre eine Absage. Das ist für Kierkegaard höchst folgenreich, denn er entwickelt daraus seine Programmatik der indirekten Mitteilung, die auch die Konzeption seiner Pseudonyme strukturiert. Sie stellt seine Version der asymptotischen Annäherung dar, eben weil eine direkte Lehre, eine objektive Systemwahrheit nicht erreichbar, vielmehr auch zu verwerfen ist, weil sie dem Paradox der Glaubenserfahrung nicht entsprechen würde. Kierkegaards Werk folgt daher zu erheblichen Teilen dem Modus des Indirekten, der Fiktionalisierung durch Pseudonyme, die erst nach und nach dadurch in ihrer Wertigkeit eingeschränkt werden, dass er dann, in der *Frankheit zum Tode* von 1849 und der *Einübung im Christentum*, als Herausgeber in Erscheinung tritt. Hier macht sich eine Ästhetik bemerkbar, die Kierkegaard selbst mit Berufung auf Sokrates als das Hineintäuschen in das Wahre beschrieben und verteidigt hat, die aber dann auch in Konkurrenz tritt zu einem Modell, das sich erneut mit der Bildsymbolik von Lessings *Duplik* berührt. Hatte

23 S. Kierkegaard, *Einübung im Christentum*, in: ders., *Einübung im Christentum und anderes*, hg. von W. Rest, München 1977, 49-267: 132.

24 A.a.O., 214f.

25 A.a.O., 147.

dort schon die Relation menschlicher Begrenztheit und linker Hand eine Rolle gespielt, so greift Kierkegaard, je mehr er sich vom pseudonymen und ethischen Autor zu einem explizit religiösen Schriftsteller entwickelt, auf den Anspruch zurück, nicht nur mit der linken Hand zu geben. Im Vorwort zu den *Zwei erbaulichen Reden* von 1844 sowie den *Drei frommen Reden* von 1849 spricht er davon, die pseudonymen Schriften nur mit der linken Hand gegeben zu haben, die Reden aber mit der rechten Hand.²⁶

Als dieser religiöse Schriftsteller²⁷ wird Kierkegaard zwar seine eigene Vorstellung der Aufgabe erreichen, aber seine Nachwirkung orientiert sich stärker an seiner Lessing-affinen Idee der indirekten Mitteilung, die wie die Asymptote sich der Erreichbarkeit der Gerade entzieht.

III.

Versteht man die Asymptote als eine Figur der Unendlichkeit, in der Umgebung des Absurden und des Paradoxen, aber auch des Ethischen, dann erweist sich kaum ein anderer Autor als ein so naher und zugleich paradox kritischer Leser Kierkegaards wie Franz Kafka. Seit 1909 war im Eugen Diederichs-Verlag eine insgesamt 12 bändige Gesamtausgabe erschienen, die den dänischen Philosophen zu einem Lese-Ereignis dieser Epoche machte, auch wenn Einzelne, wie Hofmannsthal, Rilke oder Rudolf Kassner ihn schon früher studiert hatten. Kafka kam 1913 mit den Auszügen aus dem Tagebuch in Berührung, die unter dem Titel *Buch des Richters* schon 1905 erschienen waren, und er hält im Tagebuch fest: »Ich habe heute Kierkegaards Buch des Richters bekommen. Wie ich es ahnte, ist sein Fall trotz wesentlicher Unterschiede dem meinen sehr ähnlich zumindest liegt er auf der gleichen Seite der Welt. Er bestätigt mich wie ein Freund«. ²⁸ Die entscheidende Phase seiner

26 S. Kierkegaard, *Kleine Schriften 1848/49*, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. von E. Hirsch und H. Gerdes, 21.-23. Abteilung, Köln 1960, 30.

27 Vgl. dazu den Band H. Deuser/M. Kleinert (Hg.), *Sokratische Ortlosigkeit. Kierkegaards Idee des religiösen Schriftstellers*, Freiburg iBr./München 2019.

28 F. Kafka, *Schriften Tagebücher Briefe. Kritische Ausgabe*, hg. von J. Born/G. Neumann/M. Pasley/J.

Lektüre fällt dann indes in den heiklen Zeitraum 1917/18, als sich Kafka nach der Diagnose der tödlichen Tuberkulose im Sommer 1917 zu seiner Schwester Ottla nach Zürau begab und dort den Herbst und Winter verbrachte. In dieser Zeit las er *Entweder-Oder*, *Furcht und Zittern*, *Die Wiederholung*, *Stadien auf des Lebens Weg* und *Der Augenblick*. Dabei war es auf der einen Seite natürlich Kierkegaards biographisches Schicksal, das unglückliche Verhältnis zu Regine Olsen, in dem sich Kafka in seinem Verhältnis zu Felice Bauer, mit der er zweimal verlobt war, gespiegelt sehen konnte. Wichtiger ist aber doch die Affinität zur »Macht seiner Terminologie, seiner Begriffentdeckungen«, denen man sich nicht entziehen könne. »Etwa auch der Begriff des ›Dialektischen‹ bei ihm«, so heißt es in einem Brief Kafkas an Max Brod vom 26. Oder 27. März 1918, »oder jener Einteilung in ›Ritter der Unendlichkeit‹ und ›Ritter des Glaubens‹ oder gar der Begriff der ›Bewegung‹. Von diesem Begriff kann man geradewegs ins Glück des Erkennens getragen werden und noch einen Flügelschlag weiter«.²⁹

Und doch lassen sich die beiden Seiten von Kafkas Kierkegaardlektüre nicht voneinander trennen, auch das biographische Interesse steht im Licht einer »Bewegung«, die an kein Ziel kommen kann. Denn die »körperliche Ähnlichkeit« mit Kierkegaard, den Kafka – bedeutsam genug! – in diesen Briefen an Max Brod oftmals nur als »K.« schreibt und ihn damit in die Nähe seiner Romanfiguren rückt, Josef K. aus dem *Proceß* und K. aus dem *Schloß*, diese körperliche Ähnlichkeit scheint ihm »immer irgendwie gegenwärtig« geblieben zu sein, und doch kommt sie ihm abhanden, sie ist »jetzt ganz verschwunden«. Diesen Vorgang bringt Kafka nicht auf eine theoretische Formel, sondern, für ihn überaus bezeichnend, in ein Bild, wenn er fortsetzt: »aus dem Zimmernachbar ist irgendein Stern geworden, sowohl was meine Bewunderung, als eine gewisse Kälte meines Mitgefühls betrifft«.³⁰ Hier wird Kafkas Faszination durch die dialektische Beweglichkeit von

Schillemeit, Frankfurt a.M. 1982ff. Tagebücher, hg. von H.-G. Koch/M. Müller/M. Pasley, Frankfurt a.M. 1990, 578.

29 F. Kafka, Kritische Ausgabe. Briefe 1918–1920, hg. von H. G. Koch, Frankfurt a.M. 2013, 34.

30 A.a.O., 31 (Brief vom 5. März 1918).

Kierkegaard zu einem Narrativ, das er mehrfach erproben wird. Es geht um das Moment der Unerreichbarkeit, einer quälenden Unendlichkeit, die gerade dadurch als Asymptote gesteigert wird, dass der Abstand ein quasi »unendlich« kleiner Abstand bleibt, – und doch nie überwunden werden kann. Das lässt sich im Werk Kafkas in unterschiedlichen Konzentrierungen belegen.

Die »kleinste« Probe einer solchen unendlichen Annäherung, die doch nie zustande kommen kann, bietet die bekannte Geschichte *Das nächste Dorf*, die Kafka selbst veröffentlicht hat, indem er sie in den Sammelband *Ein Landarzt* aufgenommen hat:

»Das nächste Dorf

Mein Großvater pflegte zu sagen: »Das Leben ist erstaunlich kurz. Jetzt in der Erinnerung drängt es sich mir so zusammen, daß ich zum Beispiel kaum begreife, wie ein junger Mensch sich entschließen kann ins nächste Dorf zu reiten, ohne zu fürchten, daß – von unglücklichen Zufällen ganz abgesehen – schon die Zeit des gewöhnlichen, glücklich ablaufenden Lebens für einen solchen Ritt bei weitem nicht hinreicht.«³¹

In einer raffinierten Verschiebung übersetzt der Text die Labyrinthstruktur des Raumes in diejenige der Zeit, so dass die Erreichbarkeit selbst nur und gerade nur des nächsten Dorfes ins Unendliche verschoben wird. Die Zeit eines ganzen Lebens reicht nicht aus, um über die Annäherung hinaus bis ans Ziel zu kommen.

»[...] und so weiter durch Jahrtausende«: diese Formulierung entstammt dem auf *Das nächste Dorf* folgenden Text, der berühmten Parabel *Eine kaiserliche Botschaft*³², in der Kafka auf eine seiner Lieblingsvorstellungen zurückgreift, die Welt Chinas und seiner Großen Mauer. Aus diesem größeren Werkkomplex wurde nur dieser Text zu Ende gebracht und veröffentlicht, und er erzählt von dem Auftrag, den der sterbende Kaiser einem tüchtigen Bo-

31 F. Kafka, Kritische Ausgabe, Drucke zu Lebzeiten, hg. von H.-G. Koch/W. Kittler/G. Neumann, Frankfurt a.M. 1994, 280.

32 A.a.O., 280-282.

ten noch auf dem Sterbebett ins Ohr geflüstert hat, und den er nun, kräftig und unermüdlich, auf den Weg bringen soll, - aber nicht nur die Menge an Menschen, durch die er sich durcharbeiten muss, ist so groß, »ihre Wohnstätten nehmen kein Ende«, schon der Palast, seine Treppen und Höfe, die daran anschließenden Paläste, reichen ins Unendliche, »und so weiter durch Jahrtausende«: »niemals, niemals kann es geschehen«, dass er sich auch nur durch das äußerste Palasttor arbeiten würde, und selbst dann läge erst die Residenzstadt vor ihm. Diese Botschaft wird bei »Dir, dem Einzelnen, dem jämmerlichen Untertanen« niemals ankommen, sie bleibt unerreichbar.

An diesen Szenarien wird dann auch Kafkas letzter, wieder Fragment gebliebener, und darin »unendlicher« Roman *Das Schloß* weiterschreiben, denn auch dieses bleibt für den Protagonisten »K.« unerreichbar, so sehr es ihm daran gelegen ist, von der geheimnisvollen Behörde als Landvermesser angenommen und legitimiert zu werden. Vom Dorf aus gesehen ist das Schloß in scheinbarer Leere zu sehen, aber »diese Hauptstraße des Dorfes führte nicht zum Schloßberg, sie führte nur nahe heran, dann aber wie absichtlich bog sie ab und wenn sie sich auch vom Schloß nicht entfernte, so kam sie ihm doch auch nicht näher«. ³³ Erst auf dem Totenbett, vor Erschöpfung sterbend, sollte, wenn wir der Auskunft Max Brods folgen, K. die Bestätigung aus dem Schloß erhalten.

Auch hier also eine Geschichte der unendlichen und immer wieder scheiternden Annäherung, Ausdruck eines menschlichen Dilemmas, das mit Schuld und Scham zu tun hat. Es steht, so könnte man nun den Bogen zurück zu Lessing schlagen, dem Menschen nicht zu, jemals ans Ziel zu kommen, auch seine Endlichkeit ist immer Zeichen einer nur unendlichen Annäherung. Ob dieser Sachverhalt theologisch beschrieben werden kann, müssen andere klären. Aber dass er als Ausdruck einer ethischen Reflexion erfasst werden kann, wird man auch aus literaturwissenschaftlicher Perspektive sagen dürfen. Lessings protestantische Einsicht in die

33 F. Kafka, Kritische Ausgabe. *Das Schloß*, in der Fassung der Handschrift, hg. von M. Pasley, Frankfurt a.M. 1982, 21.

dem Menschen gemäße Erfahrung der Unvollendetheit, sie wird bei Kierkegaard zu einem Entschluss, den Sprung in den Glauben zu wagen, der aber gleichzeitig von der Schwierigkeit begleitet ist, niemals zu einer »direkten Mitteilung« kommen zu können, über keine »Vollmacht« zu verfügen. Insofern wird bei Kierkegaard die Ritterschaft der Unendlichkeit zu einem hermeneutisch-narrativen Unternehmen, das sich in einer unglaublichen Raffiniertheit in die Partitur der Pseudonyme aufspaltet. Und Franz Kafka, so wird man sagen können, setzt diese Strategie der unerreichbaren Wahrheit in seine Parabeln des Scheiterns um, aus denen die Authentizität des Menschlichen hervorgeht, die ihm dann auch etwa Albert Camus zugestanden hat. Und in der *Postmodernen Ethik* von Zygmunt Bauman kann man lesen, dass

»der narrensichere – universale und unerschütterlich be- und gegründete – ethische Code wird niemals gefunden werden [kann]. Nun, da wir uns die Finger zu oft verbrannt haben, wissen wir, was wir damals nicht wußten, als wir die Forschungsreise antraten: daß eine nicht-aporetische, nicht-ambivalente Moralität, eine universale und objektiv begründete Ethik, praktisch unmöglich ist; vielleicht sogar ein *Oxymoron*, ein Widerspruch in sich selbst.«³⁴

Der ethischen Reflexion eignet somit etwas genuin Asymptotisches, – sie unterscheidet sich von der Systematik und der Ordnung der Moral, die die Herrschaft über Gut und Böse verwaltet, durch die Fragestellung, die Beobachtung, die Relativierung der Werte. Der Ethik entspricht etwas Unendliches, Offenes, das sich dem Ziel zwar immer annähert, es aber nicht erreicht, denn würde sie es erreichen, hätte sie die ihr eigene Offenheit und Unabschließbarkeit aufgegeben. Insofern kann man unter den »Bildern« oder Modellen der Mathematik mit dem Kreis oder der Kugel die Vollendung einer Ordnung oder der Schöpfung zum Ausdruck bringen, der Richtungssinn der Asymptote entspricht

34 Z. Bauman, *Postmoderne Ethik*. Aus dem Englischen von U. Bielefeld und E. Boxberger, Hamburg 1995, 22.

dagegen einer Ethik, die im Sinne Lessings zu den Aufgaben des Menschen zählt. Kierkegaard hat diese Spur in eine Hermeneutik der indirekten Mitteilung übersetzt, Kafka hat sie als Weg eines existenziellen Irrs erzählt.