

Standorte der Kafkadeutung

Paul Konrad Kurz SJ

Zu Lebzeiten nur von Freunden gekannt, bald nach seinem Tod von namhaften Schriftstellern (H. Hesse, A. Döblin, K. Tucholsky) gewürdigt, in den folgenden drei Jahrzehnten zu literarischem Weltruhm aufgestiegen, zuerst in Frankreich und den Vereinigten Staaten, nach dem Krieg in Deutschland und im landsmännischen Prag, schließlich zur Kenntnis genommen in Ostberlin und den Ländern des Kommunismus: Franz Kafka, an Breite und Dichte den Nachruhm Hölderlins übersteigend, als Gegenstand literarischer Darstellung und Deutung in vorderster Reihe unter den deutschen Schriftstellern mit Th. Mann und B. Brecht. Als Kafka 1924 an Kehlkopftuberkulose starb, schickte man sich an, ihn als abseitigen Vertreter des Expressionismus zu etikettieren, als krankhaften Dichter des Grauens. In der Folge übte sein Werk auf die inmitten Gebrauchs-, Verbrauchs- und Kriegsmaschinen zunehmend ratlos werdenden Maschinisten eine kaum widerstehliche, hier und dort vehemente Faszination aus. War es die Warnschrift eines Propheten? Bestätigte es eine Gemeinerfahrung? Sprach der Phänotyp aus den Lettern, jenes Individuum, das die Veränderungen, Krisen, Strebungen, Verluste, die Kräfte und Spannungen der Zeit hellseherisch wahrnimmt und die charakteristischen Züge der Epoche typisch darstellt? Oder schrieb vielleicht doch „nur“ der scheiternde Bürger, der Jungeselle, abseitige Künstler? Sphinx-Gebilde aus reinem Ich und Nicht-Ich vor den Pyramiden der Nicht-Gesellschaft?

Als jüdischer Schriftsteller und entartete Kunst wurde Kafka in den dreißiger Jahren aus Deutschland verbannt. Die vom zionistischen Verleger Salman Schocken 1935 in Berlin begonnene Gesamtausgabe wurde in Prag weitergeführt. Emigrierte Schriftsteller verbreiteten das Werk in der Neuen Welt. Von dort schlug nach dem Krieg die Kafka-Welle ins alte Europa zurück. Aus Princeton schrieb 1947 H. Broch: „Im Augenblick ist Kafka die große Mode, und wahrscheinlich hat kein einziger von all den Kritiker-Knaben die wahre Größe Kafkas wirklich erkannt: daß hier ein Mensch ohne jede Kunstabsicht, geschweige Literaturabsicht einfach wie aus einem traumhaften Zwang heraus etwas aufgeschrieben hat, das Realitätseinsicht höchsten Grades gewesen ist; bei ihm ist das Ur-Erlebnis intakt geblieben, und trotzdem hat selbst er die Niederschrift als unmoralische Blasphemie empfunden, denn sonst hätte er nicht die Verbrennung seiner Manuskripte angeordnet.“¹ Kafkas

¹ Hermann Broch, Ges. Werke, Bd. 8 (Zürich 1957) 282. – Daß Kafka „ohne jede Kunstabsicht“ geschrieben habe, ist ein Mißverständnis Brochs, das inzwischen gründlich widerlegt wurde. Der hoch bewußte Broch hatte eine Vorliebe für das vermeintlich naive Erzählgenie.

Name war wie der von A. Gide und Picasso „eines der Losungsworte, an denen die jungen Schöngeister von Cambridge bis Kairo, von Salzburg bis San Francisco sich erkannten“, vermerkt Klaus Mann († 1949) in seinem Lebensbericht „Der Wendepunkt“. Er bedauerte das Modische an Kafkas Nachruhm und meinte, daß „man sich beinahe schämen muß, einen Dichter zu lieben, der von so vielen Snobs und Schmöcken gepriesen (wenn auch nicht immer gelesen oder gar verstanden) wird“². Seit der zweiten Ausgabe der Gesammelten Werke (New York und Frankfurt 1950 ff.) gehört Kafka zur Pflichtlektüre angehender Literaten. Der Jüngerlose wurde zum Lehrer. Der zeitlebens Einsame fand posthum die Gesellschaft. Der einst zum krankhaften Außenseiter Gestempelte hat es zum Schulautor, der Verfemte zum Klassiker gebracht³. Volkshochschulen nehmen ihn in ihr Repertoire auf. Die Nachhut der Bildungsbeflissenen läßt sich in Sachen „Urteil“ und „Gesetz“ informieren. Die erste deutschsprachige Dissertation über Kafka erschien 1941 in der Schweiz⁴. Heute steigt die Anzahl wissenschaftlicher Publikationen ins Unübersehbare. Die von R. Hemmerle zusammengestellte Kafka-Bibliographie (München 1958) zählt gegen siebzehnhundert Titel und Hinweise, die von Harry Järv (Malmö 1961) beinahe fünftausend. Heinz Politzer hat in seinem neuen Kafka-Buch rund zweihundertfünfzig weitere Titel nachgetragen⁵.

Was Kafka selbst veröffentlichte, füllt einen einzigen Band. Seine, nicht eindeutige, Bitte an den Freund und Nachlaßverwalter Max Brod ist bekannt: „... meine letzte Bitte: Alles, was sich in meinem Nachlaß an Tagebüchern, Manuskripten, Briefen, fremden und eignen, Gezeichnetem und so weiter findet, restlos und ungelesen zu verbrennen, ebenso alles Geschriebene oder Gezeichnete, das Du oder andere, die Du in meinem Namen darum bitten sollst, haben.“⁶ Es ist Brods Verdienst, den Nachlaß gerettet und publiziert zu haben. Die Gesamtausgabe umfaßt bisher neun Bände. Ein Teil der Briefe ist unveröffentlicht. Eine kritische Ausgabe steht noch aus. Der Hauptmangel der gegenwärtigen Ausgabe besteht in der Unordnung, im Ineinander- und Auseinanderarbeiten und in der fragwürdigen Betitelung einiger Manuskripte durch den Herausgeber. Die Anordnung der Ausgabe liegt zum Teil in Brods schrittweiser Hervorholtaktik begründet, die gelegentliche Textproblematik in der schweren Lesbarkeit der Manuskripte und im Interpretationswillen Brods.

Kafka ist von den deutschsprachigen Epikern unseres Jahrhunderts der am meisten ängstliche. Außer Literarhistorikern haben sich Philosophen und Psychia-

² Klaus Mann, *The Turning Point* (1944). Erweiterte deutsche Fassung: *Der Wendepunkt* (Frankfurt 1952, posthum) 232 u. 347.

³ Vgl. dazu *Dichtung im Unterricht*, Bd. 9: Franz Kafka. Sieben Prosastücke. Ausgewählt u. interpretiert von Franz Baumer (München 1965). – Wilhelm Königs *Erläuterungen zu den Klassikern*, Bd. 279: *Erläuterungen zu Franz Kafkas Erzählungen* (Hollfeld/Of. o. J.).

⁴ Herbert Tauber, *Franz Kafka. Eine Deutung seiner Werke*. Diss. Zürich 1941.

⁵ Heinz Politzer, *Franz Kafka, der Künstler* (Frankfurt: S. Fischer 1965) 512–525.

⁶ Nachwort zu Kafkas „Prozeß“ (Frankfurt 1946) 316 f., vgl. 317 f. Zu Kafkas „vorletztem Willen“ siehe Politzer a.a.O. 418 ff.

ter, Theologen und Zeitkritiker, Soziologen und Nationalisten, Bürger und Marxisten an der Ausdeutung und Enträtselung beteiligt. Manch einer zöge gern den Löwenanteil der Beute auf seine Seite, sähe die eigene Meinung durch Kafka bestätigt, argumentierte mit dem Dichter. Brod selbst hat an seinem Deutungswillen des Kafkaschen Werkes keinen Zweifel gelassen. „Was ich betone und was, wie ich glaube, meine Darstellung Kafkas von anderen Darstellungen (z. B. von Schoeps, Vietta, Stumpf) unterscheidet, ist die Tatsache, daß ich das Positive, Lebensfreundliche, liebevoll Wirkende und im Sinn eines recht erfüllten Lebens Religiöse, nicht aber Selbstverlorenheit, Lebensabgekehrtheit, Verzweiflung, ‚tragische Position‘ für sein entscheidendes Wort halte.“ In „Franz Kafkas Glauben und Lehre“, der Ergänzung zur Biographie, unterschied Brod dann ausdrücklich zwischen dem Kafka der Aphorismen (Tagebücher) und dem Kafka der erzählenden Schriften. „Der Kafka der Aphorismen hat das ‚Unzerstörbare‘ im Menschen erkannt, er hat zu dem metaphysischen Kern der Welt ein positives gläubiges Verhältnis. Er ist ein religiöser Held vom Rang eines Propheten, . . . des Himmels, des Transzendenten im Wesentlichen gewiß . . . Der Kafka der Romane und Novellen zeigt den irrenden Menschen in all seinen Schrecken, seiner Verlassenheit, . . . der den Zusammenhang mit eben jenem ‚Unzerstörbaren‘ . . . verloren hat.“⁷ Damit sind wir bei der ersten und grundlegenden Kafka-Deutung, der Brodschen angelangt.

Die religiösen Kafka-Deutungen

Brods Kafka-Deutung ist unter allen die positivste. Sie deutet die Richtung des Positiven jüdisch-religiös. Nach Brod gehört Kafka „in die Reihe der Erneuerer jüdischen Glaubens“. „Sein Monotheismus“, schreibt er, „war lauter und in ehrlicher Gewissensprüfung errungen, er lebte wirklich das, was Kierkegaard als ein ‚durchsichtig-sich-auf-Gott-Gründen‘ beschreibt, mit all den Kühnheiten, Gefahren und Leiden, die aus solch einem paradoxen Zusammenhang des Endlichen mit dem Unendlichen entstehen.“⁸ Daß Brod angelegentlich interessiert war, „einen Kafka nach dem Ebenbild seiner selbst zu erschaffen“⁹, einen zionistischen Kafka, darüber sind sich heute die meisten Literarhistoriker einig.

⁷ Max Brod, Franz Kafka. Eine Biographie (Berlin, Frankfurt 31954) 207; ders., Franz Kafkas Glauben und Lehre. Kafka und Tolstoi (München 1948) 7. Siehe auch Brods Nachworte zu den Romanen „Prozeß“ und „Schloß“. Gegen Brods Unterscheidung eines Kafka der Aphorismen und eines Kafka der Romane und Novellen wendet sich Dieter Hasselblatt, Zauber und Logik. Eine Kafka-Studie (Köln 1964) 190. Was Brod vereinfachte und überbetonte, will Hasselblatt gänzlich leugnen, eine kaum weniger extreme Behauptung.

⁸ M. Brod, Franz Kafkas Glauben und Lehre, 85 u. 90. Brod verneint, daß Kafka „das Bedürfnis empfand, Gott außerhalb der jüdischen Gemeinschaft zu finden. Nie hat Kafka ein solches Bedürfnis empfunden, die jüdische Gemeinschaft zu verlassen. Im Gegenteil . . . Kafka hat in seinem weiteren Leben diese Bande zur jüdischen Gemeinschaft immer fester geknüpft“ (ebd. 54). M. Brod hat seine Interpretationsrichtung weitergeführt in: Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas. Frankfurt 1959. – Einen anderen Akzent jüdisch-zionistischer Kafka-Deutung setzte Margarete Susmann, Das Hiob-Problem bei Franz Kafka, in: Der Morgen 5 (1929) 31–49. M. Brod hat die zionistische Hiob-Deutung in seine Kafka-Biographie aufgenommen (a.a.O. 214 f.).

⁹ Hans Mayer, Kafka und kein Ende, in: Ansichten zur Literatur (Hamburg 1962) 56.

Jüdisch-religiös, aber vorab negativ deutet H. J. Schoeps Kafkas Werk. Schoeps meint, „daß es sich bei ihm um abtrünnig gewordenes Glaubensgut handelt, ja geradezu um eine Theologie des Abgefallenseins, der Heillosigkeit, in der verzweifelt nach dem Heil gesucht wird. Nur die jüdische Theologie kennt das Phänomen echter Unheilsgeschichte, daß heilsgeschichtliche Sachverhalte sich in ihr striktes Gegenteil verwandeln, und das Strukturprinzip der Offenbarung: daß das Gesetz weiterregiert in der Weise der Abwesenheit.“ „Der verlorene Gehalt kann zwar nicht mehr Erkenntnisinhalt werden, aber die Richtung, in der zu suchen wäre, ist noch visierbar.“ Schoeps hält Kafkas Werk für „Quellenschrifttum einer negativen Religion“. Doch gebe es „in Kafkas persönlichem Leben“ eine „Messias Hoffnung“¹⁰. Von katholischer Seite schlug der Franzose Rochefort eine ähnliche Interpretationsrichtung ein, führte sie aber apologetisch weiter. Rochefort spricht von einer Religiosität der „Verneinung“ auf dem Untergrund jüdisch-messianischer Tradition. Gegen seinen eigenen Willen und „trotz übermenschlicher Anstrengungen hat Kafka sein Ziel, das Absolute in der Verneinung, nicht erreicht: er konnte den Beweis nicht erbringen, daß die Welt feindlich und kalt, der Himmel leer, das Gesetz nicht vorhanden und alles absurd ist ... Er kann die Hoffnung, die ihn quält und erbittert, nicht loswerden, ... muß erkennen, daß es im Menschen etwas Unzerstörbares gibt.“ R. Guardini machte im Geleitwort zu Rocheforts Buch die gewichtige Feststellung: „Bei Kafka ist die Personalität Gottes zergangen.“¹¹

Eine Position, nicht auf der gleichen Linie, aber zwischen Brods theologisch positiver und Schoeps negativer, nimmt Martin Bubers Kafka-Deutung ein. Buber interpretiert Kafka von einer grundsätzlichen theologischen Deutung des Judentums her. „Der Jude“, schreibt er, „sofern er nicht vom Ursprung getrennt ist, auch noch der exponierteste Jude, also Kafka, ist geborgen. Alles geschieht ihm, aber es kann ihm nichts geschehen. Wohl vermag er sich nicht mehr ‚im Versteck deiner Flügel‘ (Ps 61, 5) zu bergen, denn der Zeit, in der er lebt, und mit ihr ihm, ihrem exponiertesten Sohn, verbirgt Gott sich; aber in der Tatsache des Naturverborgen-seins Gottes, um die er weiß, ist er geborgen ... Er (d. i. Kafka) beschreibt aus innerster Kenntnis, die Welt des geläufigen Weltlaufs, er beschreibt aufs genaueste das Walten der fauligen Dämonien, das den Vordergrund füllt ... Sein unausgesprochenes, stets gegenwärtiges Thema ist die Entrücktheit des Richters, die Ent-

¹⁰ Hans Joachim Schoeps, Theologische Motive in der Dichtung Franz Kafkas, in: Die Neue Rundschau (1951) 21, 32, 37. Literarkritische Interpretationen wehren sich mit Recht gegen Schoeps, wenn er im Schloßroman „Schloß“ mit „Himmel“, „Dorf“ mit „Menschenwelt“ gleichsetzt. – Über Kafkas Werk als „Theologie ohne Gott“ sprach Günther Anders schon 1934. Siehe G. Anders, Kafka pro und contra (München: Beck 1963) 110 S. Von der „Hieroglyphenschrift einer negativen Religion“ spricht auch Volkmann-Schluck in seinem Aufsatz: Bewußtsein und Dasein in Kafkas „Prozeß“, in: Die Neue Rundschau (1951) 32. Eine anti-zionistische Grundhaltung Kafkas belegt Maurice Blanchot aus Kafkas Tagebüchern, in: A. Flores und H. Swander, Franz Kafka today (Madison 1958) 206 f.

¹¹ Robert Rochefort, Kafka ou l'Irréductible Espoir (Paris 1947); übersetzt: Kafka oder die unzerstörbare Hoffnung (Wien, München 1955) 23, 25, 20. Unseres Erachtens überinterpretiert Rochefort Kafkas Intention als Wunsch zum „Nichts“, sein persönliches Leben als „systematische Selbstzerstörung“ (25). Das Problem des Nicht-sich-entscheiden-Könnens, der Ambivalenz, des ängstlichen Sich-Verwahrens, die auch psychologisch bedingte Unfähigkeit zur Hingabe an eine Person (auch und gerade des andern Geschlechts), jenes „Zögern vor der Geburt“, die Probleme der Spaltung, das grundsätzliche Mißtrauen gegenüber dieser Welt sieht Rochefort zu wenig.

rücktheit des Schloßherrn, die Verborgenheit, die Verfinsterung, die Finsternis . . . So ist das Geborgensein des Juden in der Finsternis – ein von dem des Christen wesentlich verschiedenes – beschaffen.“ Buber meint sogar, in Kafka den Vertreter eines „Paulinismus ohne Christus“ erkennen zu können, d. h. eines jüdisch gebliebenen Paulus, der die Erfahrung der Dämonie des Zeitalters und der Abwesenheit Gottes aushält, ohne sich, wie der christliche Paulus, an die Gnadenfülle des gottmenschlichen Erlöser-Mittlers zu klammern. In diese Kafka-Deutung legte Buber einen Gutteil seines eigenen religiösen Grundgefühls und seiner Theologie der Zeit. Die historische Frage nach der Ausdrücklichkeit des jüdischen Glaubens bei Kafka und nach dessen Getragensein von einer dem „Ursprung“ verbundenen religiösen Gemeinschaft hat er nicht gestellt. Das „Geborgen“-Sein Kafkas inmitten der jüdischen Gemeinschaft erscheint hier idealisch, angesichts der komplizierten Ambivalenz Kafkas, seiner religiösen Nicht-Entscheidung und der religiösen Brüchigkeit seiner Umgebung zu sehr vereinfacht¹².

Eine ganz andere theologische Interpretationsrichtung will „Kafka in eine Reihe mit der ‚Theologie der Krise‘ stellen, – mit jener Glaubensrichtung, die zwischen Gott und dem Menschen, zwischen dem Menschen und dem durch menschliche Kraft zu bewirkenden guten Tun einen nie zu schließenden Abgrund klaffen sieht“¹³, also in die Richtung Kierkegaards (den Kafka erstmals 1913, in stärkerem Maß 1917/18 las) und als Parallelerscheinung zur protestantischen dialektischen Theologie. Von den katholischen Literaturhistorikern schloß sich W. Grenzmann im wesentlichen dieser Deutung an¹⁴. Gegen Kafkas „Beschlagnahmung für die dialektische Theologie“ wandte sich schon 1953 Th. Adorno mit gutem Grund. Eine solche Beschlagnahmung „mißglückt, außer wegen des mythischen Charakters der Mächte (d. i. in Kafkas Werk), von dem Benjamin mit Recht handelt, weil bei Kafka Vieldeutigkeit und Unverständlichkeit keineswegs bloß wie in ‚Furcht und Zittern‘, dem schlechthin Anderen zugeschrieben werden, sondern ebenso den Menschen und ihren Verhältnissen. Gerade der ‚unendliche qualitative Unterschied‘, den Barth mit Kierkegaard lehrt, ist eingegeben; zwischen Dorf und Schloß sei eigentlich kein Unterschied.“¹⁵

Im Unterschied zu den genannten Deutungen zeigt G. Anders eine Nähe Kafkas zur calvinistischen Weltsicht. „Wenn es ein historisches Credo gibt“, schreibt er, „an das das Kafkasche Credo oder ‚Dubito‘ mahnt, so ist es nicht das jüdische, sondern (abgesehen vom gnostischen) das calvinistische, das eben in gewissem Sinne auch schon ein geheimes ‚Dubito‘ gewesen war.“ Die Parallele ist in der Tat erstaunlich. Sie betrifft Nichtwissen gegenüber dem souveränen Gesetz und seiner

¹² Martin Buber, *Zwei Glaubensweisen* (Zürich 1950), jetzt in: *Werke I, Schriften zur Philosophie* (München, Heidelberg 1962) 651–782. Zitate 777 f. Die russisch-sozial-jüdische Gemeinschaft, in der Kafka lebte, war nur zum Teil eine religiöse und konnte demgemäß allenfalls zum Teil eine „bergende“ sein.

¹³ M. Brod, *Franz Kafka. Eine Biographie* 208.

¹⁴ Wilhelm Grenzmann, *Deutsche Dichtung der Gegenwart* (Frankfurt 1955) 339; ders., *Dichtung und Glaube* (Bonn 1957) 160 f.

¹⁵ Theodor Adorno, *Aufzeichnungen zu Kafka*, in: *Die Neue Rundschau* (1953) 325–353, Zitat 340.

Macht, die Erbarmungslosigkeit dieser Macht, die Umkehrung des Verhältnisses von Schuld und Strafe durch Anordnung und Verhängnis der Sünde von seiten der höchsten Macht. Mehr noch. „Im Calvinismus sowohl wie bei Kafka hat der Mensch nicht nur keine Möglichkeit zu wissen, ob er angenommen oder abgewiesen, begnadet oder verdammt ist – er hat auch keine Fähigkeit, sich auf die Annahme vorzubereiten. Was bei Calvin Askese hieß, heißt bei Kafka Fremdheit. Die bei Calvin als schlechthin teuflisch abgefertigte voluptas ist auch bei Kafka ein uneinordenbares residuum im Reiche der Entfremdungen.“ Die Erklärung für diese geistige Parallele sieht Anders darin, daß im Calvinismus „der Glaube bereits, wie bei Kafka, ein religiöser Agnostizismus, eine religiöse Skepsis ist“¹⁶. Bei diesem Versuch einer Fixierung der Kafkaschen Position ist jedoch Verschiedenes zu bedenken. Erstens ist Kafka kein direkter, wenn auch noch so entfernter geistiger Nachkomme Calvins. Es handelt sich allenfalls um eine Parallelerscheinung im zwanzigsten Jahrhundert. Zweitens wird Gott bei Kafka nicht, weder in der Dichtung noch in den Tagebuchaufzeichnungen, in jener Ausdrücklichkeit und vehementen Absicht und als jene Person anvisiert wie bei Calvin. Hinzu kommt, daß Kafkas Mächte schillern. Sie sind nicht nur in geringerem Maß Person, sondern zeigen Züge aus verschiedenen Wert- und Daseinsbereichen. In das Theologische mischen sich historisch-soziologische, psychisch bedingte und extrem anthropomorphe Elemente der Lebensmacht-Gottes-Vorstellung.

Auch die Frage nach Kafkas Nähe zur gnostischen Weltdeutung ist nicht einfach abzuweisen. „Die massierte Thematik des Bösen und des Teufels in Kafkas Aphorismen ruft die Frage hervor, wie weit er in Selbstverzweiflung und Weltverwerfung sich den Lehren der Gnosis, ihrem Radikalismus und Dualismus nähert.“ G. Anders zielt auf Marcion, der im Judengott den Demiurg sieht, dem das Böse zu verdanken ist. E. Heller betont die Nähe des späteren Manichäertums und dessen „Weltdualismus“. Pongs verweist hier vor allem auf Aphorismus Nr. 86 (H 49)¹⁷. Eine Parallele zur gnostischen Schöpfungs- und Weltdeutung wird sich kaum leugnen lassen. Die Psychoanalytiker verweisen zur Erklärung mit einigem Grund auf schwere Störungen zwischen dem Sinnlichen und Geistigen in Kafka, auf die Nicht-Integration seiner Persönlichkeit. Daß sich bei einer solchen Trennung von Leib und Geist in einem grundsätzlich (wenn auch im weiteren Sinn) religiös und grüblerisch eingestellten Menschen wie Kafka eine Nähe zu manichäisch-dualistischem Denken ergibt, ist weder ein Widerspruch noch verwunderlich. Buber verwahrt sich zwar gegen die Deutung, daß Schöpfung und Sündenfall bei Kafka gnostisch zusammenfallen. Immerhin liegen sie entschieden näher zusammen als in der jüdischen oder christlichen Theologie¹⁸.

¹⁶ G. Anders a.a.O. 108.

¹⁷ Hermann Pongs, Franz Kafka. Dichter des Labyrinths (Heidelberg 1960) 58.

¹⁸ M. Buber a.a.O. 777 f. – Vgl. Kafkas Aufzeichnung aus der Reihe „Er“ von 1920: „Die Erbsünde, das alte Unrecht, das der Mensch begangen hat, besteht in dem Vorwurf, den der Mensch macht und von dem er nicht abläßt, daß ihm ein Unrecht geschehen ist, daß an ihm die Erbsünde begangen wurde“ (Beschreibung eines Kampfes, 295 f.).

Gegen eine extrem positive, von katholischer Seite stammende Deutung – sie ist allerdings singular geblieben, so weit wir sehen – wendet sich Brod selbst. Sie bezieht die äußerste Gegenposition zu einer „nihilistischen“ Deutung, „die Kafka seiner Verwurzelung im Transzendenten entkleiden möchte. Die katholische (und überhaupt christliche) Deutung will“ Kafka nach Brod „auf das Transzendente allein reduzieren“. Sie werde „im allgemeinen wohl dem metaphysischen Gehalt, nicht aber den von Kafka im sublimen Sinn verehrten positiven Diesseitskräften gerecht“. Wir können in diesem Zusammenhang von Brods Mißverständnis des Katholischen als einer Reduktion des Lebens auf „das Transzendente allein“ und von seiner Mystifizierung der von Kafka „verehrten positiven Diesseitskräfte“ absehen. Seine Polemik richtet sich gegen Pierre Klossowski, der seine „katholische“ Kafka-Sicht im Vorwort zur französischen Übersetzung der Tagebücher vorlegte. Richtig sieht Brod gegen Klossowski, daß Kafka „die christliche Lehre vom ‚Mittler‘ (i. e. des Messias) ablehnt“¹⁹. Die jüngste, von katholischer Seite stammende Arbeit über „Das Religiöse in der Dichtung Franz Kafkas“ vertritt keine profilierte Meinung. Sie verbindet etwas vage Kafkas „tragische Position“ (was heißt und was könnte „tragisch“ bei Kafka überhaupt heißen?) mit seinem „Glauben an das ‚Unzerstörbare‘ im Menschen“ (ein Wort, das sich auch in Heideggers späterem Nachwort zu „Was ist Metaphysik?“ findet) und mit „glaubensvoller Erwartung“, ja „Hoffnung“²⁰. Ob und in welchem Maß sich in Kafkas dichterischem und autobiographischen Werk Spuren einer historischen oder mythischen Ätiologie finden²¹, d. h. der Deutung vergangener und gegenwärtiger Heils- und Unheilserfahrung des Menschen in mythischen Bildern, eines Selbstverstehens, das nicht ohne jede Verbindung mit dem Geist Gottes geschehen kann, – dieser neueren und christlich theologischen Fragestellung wurde noch nicht nachgegangen.

Ungefähr alle genannten religiösen Deutungen beziehen Kafka entweder zu eindeutig auf einen Nenner, oder überhaupt zu ausdrücklich und einseitig auf die religiöse Ebene. Sie bedenken zu wenig die komplexen Einflüsse psychologischer und soziologischer Art auf das sehende Auge Kafkas, das von Anfang an gestörte Verhältnis zu Familie und Mitmenschen, zu sich selbst und zum Göttlichen. Emrich sieht richtig, daß Kafka sich „grundsätzlich von der jüdisch-christlichen Religiosität unterscheidet und sich doch auch wieder entscheidend mit ihr berührt: Für ihn gibt es keinen transzendenten Gott, der dem Menschen als ein ‚ganz anderes‘ drohend oder liebend ihm gegenüberstehendes höchstes Wesen begegnet. Andererseits ist aber auch für Kafka das ‚Unzerstörbare‘ im Menschen, das ‚Sein‘ des Menschen eine Sphäre, die sich dem irdischen Bewußtsein, Fühlen und Wollen völlig unerreichbar entzieht, also gleichfalls ein Transzendentes darstellt, das in keinen

¹⁹ M. Brod, Franz Kafkas Glauben und Lehre 9, 54, 49.

²⁰ Rigobert Wilhelm in: Hochland 1965, 339–349. Zitate 348 f. Wilhelms positive Zitate stammen naturgemäß aus den Tagebüchern, während der Titel des Aufsatzes vom Religiösen in der „Dichtung“ Kafkas spricht. Auch der Frage, ob das „Unzerstörbare“ bei Kafka überhaupt spezifisch religiös zu verstehen ist, ging der Verf. nicht nach.

²¹ Siehe dazu Karl Rahner, Ätiologie (Begriff und theologische Verwendung) in: LThK (Freiburg 21957) I, 1011 f.

psychischen, geistigen oder ‚natürlichen‘ Vorstellungsbezirk des Menschen eingehen kann und ihm daher dauernd ‚verborgen‘ bleibt“²². Wie die meisten Interpreten setzt auch W. Muschg implizit voraus, daß es sich bei Kafka um unseren jüdisch-christlich-abendländischen „Gott“ handelt, um einen gemeinverständlichen „Gott“, ein gemeinverständliches „Jenseits“ und einen gemeinverständlichen „Glauben“ handeln müsse, wenn er schreibt: „Der Weg ins Jenseits, in die Gewißheit der Erlösung ist ihm (d. i. Kafka) verlegt. Gott thront unerreichbar fern, die Nachricht von ihm ist fraglich und unverständlich . . . Der Glaube kann sich nur noch als Verzweiflung empfinden.“²³ Methodisch wird man zuerst fragen müssen, was die genannten Begriffe, was andere Schlüsselworte wie „Sünde“, „Teufel“, „Wahrheit“, „Gerechtigkeit“, „Gesetz“ usw. in Kafkas Aufzeichnungen bedeuten und in welcher Gestalt sie im dichterischen Werk begegnen. Erst in einem zweiten Schritt darf man die Kafkasche Aussage in Beziehung setzen zur eigenen Vorstellungswelt. Dabei wird man sich auch hüten müssen, Kafka in seinen Bildern und komplexen Bildbeziehungen gerade dort (bequem) festlegen zu wollen, wo er Entgrenzungen ins Unbekannte, Mehrdeutige und Anonyme vornimmt und alle üblichen Fixierungen bewußt durchstößt.

Surrealistische und existentialistische Deutungen

Entgegen der Frage nach dem religiösen Horizont Kafkas, die vor allem von deutschsprachigen Interpreten gestellt wurde, gingen französische Literaten in ihrer Kafka-Deutung vom surrealistischen und existentialistischen Fragehorizont aus. Die französischen Surrealisten gehörten zu den frühen Entdeckern Kafkas. Schon in den späten zwanziger Jahren bewunderten sie seine traumhafte Gestaltung des Überrealen und sahen in den Erzählungen und Romanen Dokumente eines nihilistischen Groteskstils von unerhörter Originalität. In den vierziger Jahren, beeindruckt von den Todeswirren des Krieges, vermeinten die existentialistischen Schriftsteller in Kafka ihren Propheten zu erkennen²⁴. Hatte er nicht die umfassende und anonyme Bedrohung des Lebens, die unmenschliche Gesetzmäßigkeit der Menschen, die allseitige Umklammerung durch die Herrschaft der Büros in zwingende Bilder und Vorgänge gefaßt? Bewunderten die Surrealisten mehr Form und Artistik der Kafkaschen Aussage, so die Existentialisten mehr ihren Inhalt,

²² Wilhelm Emrich, *Franz Kafka* (Bonn: Athenäum 1958) 55. Das Wort „transzendent“ versteht Emrich im zweiten Teil des Satzes als bewußtseins-transzendent. Aus Kafkas Aussage: „Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgenen ist der Glaube an einen persönlichen Gott“ (H 44) folgert Emrich: „Unmißverständlich hat damit Kafka den Glauben an einen persönlichen Gott als eine unbewußte Verdeckung des ursprünglicheren Glaubens an das Unzerstörbare im Menschen bezeichnet“ (ebd.). Eine solche Interpretation erscheint uns nicht gerechtfertigt. Ein jüdisch-christlich verstandenes „Jenseits“ stellt auch Walter H. Sokel in seinem *Kafkabuch: Franz Kafka – Tragik und Ironie* (München, Wien: Langen-Müller 1964) in Frage. Siehe 267.

²³ Walter Muschg, *Tragische Literaturgeschichte* (Bern 1957) 322.

²⁴ Vgl. W. Muschg, *Die Zerstörung der deutschen Literatur* (Bern 1958) 205 f.; Maja Goth, *F. Kafka et les lettres françaises* (Paris 1956); Jean Wahl, *Kafka et Kierkegaard*, in: *Petite histoire de l'existentialisme* (Paris 1947).

die Nichtigkeit, Aussichtslosigkeit, Anonymität, das Absurde menschlicher Existenz²⁵. Daß Kafka kein nihilistischer Prophet und kein existentialistischer Heiliger in diesem französischen Sinn ist, darüber sind sich heute die meisten Interpreten einig. Scharf, und vielleicht zu einfach, wies Th. Adorno schon 1953 die existentialistischen Orakelleute ab: „Weniges von dem, was über ihn (d. i. Kafka) geschrieben wird, zählt; das meiste ist Existentialismus. Er wird eingeordnet in eine etablierte Denkrichtung.“²⁶

Zu dieser Zeit hatte in Deutschland M. Bense bereits seine „Theorie Kafkas“ von sich gegeben. Er deutete Kafkas Werk als existentielle Prosa und epische Parallele zur Fundamentalontologie Heideggers. „Kafka“, schreibt er, „notiert letztlich keine Seiendes feststellenden Sätze, sondern Sein auslegende Sätze. In diesem Sinn verfolgt seine Prosa eine merkwürdige Technik der ‚Entstellung‘ und ‚Verhüllung‘ . . . Kafkas ‚Entstellung‘ fällt in den Bereich der heideggerschen ‚Destruktion‘. Sie destruiert das Modell, die Nachahmung, die Mimesis; nur vom Standpunkt der klassischen Seins- und Zeichenthematik ist sie als solche vieldeutig. Fundamentalontologisch richtig verstanden handelt es sich dabei um ein Explikat, für das, wie für jedes Zeichen von Etwas, ein Kriterium der Eindeutigkeit nicht mehr besteht.“²⁷

Gegen eine so ausdrückliche Subsumierung und undifferenzierte Parallelisierung Kafkas zu Heidegger verwahrte sich sogar Emrich. Er meint, „daß geschichtlich bei beiden die gleiche Situation zum Ausdruck gelangt, die nur jeweils in formal verschiedener Weise – einmal dichterisch, einmal philosophisch – gemeistert wird. Und doch“, fährt Emrich fort, „verrät gerade ihre verschiedene Sprache die Differenz, die trennende Kluft. Kafka . . . geht nicht in die Tiefe der Wurzelwörter zurück“ – aber, fügen wir hinzu, in die Tiefe der Traumsymbole und archetypischer Konstellationen. „Das Sein selbst wird nirgends im Gegensatz zu Heidegger sprachlich zu bestimmen oder unmittelbar auszudrücken versucht. Es bleibt das schlechthin Leere, Unbegreifliche, das zwar fordernd immer vor Augen steht, aber nirgends selbst aufgeschlossen, ‚gelichtet‘ werden kann. Für Kafka ist daher auch das Sein nicht etwas, das in vorrationalen, noch halb mythischen Zeiten ‚näher‘ war als heute, in uralten Sprachformen noch ‚weste‘ oder wohnte und durch das verstehende Denken der abendländischen Metaphysik verstellt worden sei . . . Das Sein erscheint nicht mehr als bergender Grund, der sich ‚entbergen‘ läßt, indem sich der Mensch durch Abbau des vorstellenden, eingrenzenden Denkens öffnet für den

²⁵ Camus sah in Kafkas Werk seinen Mythos von Sisyphos gestaltet, den Existenzbeweis des Absurden vorausgenommen. Doch habe Kafka, meint Camus, das Absurde an Gott verraten. Kafka umarme den Gott, der ihn verschlinge (Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos*, Hamburg 1959 [rde 90] 110). Daß Camus Kafka sehr einseitig auf seinen eigenen Sisyphos-Nenner bezogen hat, steht außer Frage. „Nur sehr bedingt kündigt Kafka seinen Göttern auf, nur negativ und sozusagen unter der Hand“, schreibt Politzer (a.a.O. 474).

²⁶ Th. Adorno, a.a.O. 325.

²⁷ Max Bense, *Die Theorie Kafkas* (Köln, Berlin 1952) 90. Nach dem Verhältnis der Aussage zum Wirklichen wird hier grundsätzlich nicht mehr gefragt. Die Unterscheidung „idealer und realer Gegebenheiten und Sphären“ fällt fort (19 f. 26 f.). Es geht nur noch um „Bewußtseiendes“ (27).

Horizont alles Seienden und sich dadurch einlassen kann in das Sein ... Es entsteht nunmehr – im Gegensatz zu Heidegger – eine absolute Leere, die ... das Sein selber bedroht.“ „Kafkas ‚Glaube‘ an das ‚Unzerstörbare‘, an das ‚Sein‘ im Menschen, das ‚befreit‘ werden muß, läßt sich daher weder mit einem in der Geschichte aufgetretenen religiösen Glauben bruchlos identifizieren, noch auch kann er mit der modernen Existenzphilosophie gleichgesetzt werden.“²⁸

National-tschechische Deutung und biographische Arbeiten

Eine von Peter Demetz herausgegebene Schrift, „Kafka a Praha“ (Prag 1947), versuchte gegenüber den religiös und weltanschaulich gebundenen Interpretationsrichtungen eine extreme Milieudeutung des Werkes bis hin zur Legendisierung Kafkas als national-tschechischer Gestalt. Kafka stammte väterlicherseits aus dem tschechisch-jüdischen Provinzproletariat, mütterlicherseits aus dem vermögenden deutsch-jüdischen Bürgertum. „Diese Herkunft sondert ihn gleichzeitig von den anderen Dichtern der ‚Prager Schule‘: Als einziger sprach und schrieb er fast fehlerlos tschechisch, als einziger wuchs er mitten in der Altstadt auf, an der Grenze zum damals noch als architektonische Einheit bestehenden Ghettobezirk. Niemals hat Kafka die enge Bindung zum tschechischen Volk verloren, niemals diese Atmosphäre seiner Jugend vergessen.“²⁹ G. Janouch berichtet ein Gespräch mit Kafka, da dieser sagte: „In uns leben noch immer die dunklen Winkel, geheimnisvollen Gänge, blinden Fenster, schmutzigen Höfe, lärmenden Kneipen und verschlossenen Gasthäuser. Wir gehen durch die breiten Straßen der neuerbauten Stadt. Doch unsere Schritte sind unsicher. Innerlich zittern wir noch so wie in den alten Gassen des Elends. Unser Herz weiß noch nichts von der durchgeführten Assanation. Die ungesunde alte Judenstadt ist uns viel wirklicher als die hygienische neue Stadt um uns.“³⁰ Niemand wird leugnen, daß die Alt-Prager Atmosphäre, die Heimatlosigkeit der germanisierten Prager Juden samt dem Juristendeutsch der Prager Ämter in das Werk mit eingeflossen sei. Doch kann man Kafka und sein Werk nicht einfach aus dem örtlichen Milieu „erklären“. „Sowenig jedoch ‚Der Prozeß‘ ausschließlich eine Prager Heimatgeschichte darstellt, sowenig ist er eine autobiographische Selbstanalyse, in der Franz Kafka Josef K. für die Untaten bestrafte, die begangen zu haben er sich selbst anklagt. Ganz im Gegenteil zeigen gerade die Berührungsflächen, die zwischen dem Roman und Kafkas Leben unleugbar be-

²⁸ W. Emrich, Franz Kafka 59 u. 61.

²⁹ Klaus Wagenbach, Franz Kafka. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg: Rowohlt 1964) (rm 91) 17. Dieses Bändchen ermöglicht einen sehr guten ersten Zugang zu Person, Welt und Werk Kafkas.

³⁰ Gustav Janouch, Gespräche mit Kafka (Frankfurt 1951) 42. Für den Prag-Hintergrund sind wichtig: Pavel Eisner, Franz Kafka and Prague (New York 1950); Heinz Politzer, Prague and the Origine of R. M. Rilke, F. Kafka and E. Werfel, in: Modern Language Quarterly 16 (Seattle, Washington 1955) 49–62; Klaus Hermsdorf, Kafka und Prag, in: Roman und Weltbild (Berlin-Ost 1961) 129–138.

stehen, die Größe der Distanz an, die der Schriftsteller zwischen seine Erfahrung und seine Schöpfung gelegt hat.“ Wohl aber hilft es, mehr als dies in Brods verdienstvoller erster Biographie und in der ersten Phase der Kafka-Deutung (bis etwa 1950) geschehen ist, das biographische Material sorgfältig zu sammeln und auszuwerten. Eine bahnbrechende Tat war hier die von Klaus Wagenbach erarbeitete Biographie seiner Jugend³¹.

Psychoanalytische und psychologische Deutungen

Kafka bietet den Psychologen, vorab den Psychoanalytikern, eine kräftige Handhabe. Man weiß um seinen Abgrund der Angst, um die sein gesamtes Lebensgefühl durchdringende Auseinandersetzung mit dem bürgerlich lebensstüchtigen, ästhetisch unverständigen Vater, weiß um die gescheiterten Verlobungen, die gesellschaftliche, berufliche und religiöse Misere, um seine schriftstellerische Traumexistenz und Flucht vor dem, was die meisten Menschen als Wirklichkeit bezeichnen. Die Lehre Freuds lag damals ähnlich in der Luft wie heute die Lehre Heideggers. Kafka wurde durch die Traumforschung Freuds stark beeinflusst. Aus den Jahren 1917/18 gibt es aufschlußreiche Tagebuch-Eintragungen der Abwehr: „Zum letztenmal Psychologie“ (H 51), „Übelkeit nach zuviel Psychologie“ (H 72). Er scheint zu ahnen, daß „die psychoanalytische Durchleuchtung des Seelenlebens“ nur „die Herrschaft einer begrenzten, rationalen Methode über die Welt des Unterbewußten bedeutet und damit eine neue Fälschung der ganzen menschlichen Wahrheit und Wirklichkeit hervorruft. Die psychoanalytische Möglichkeit, das Unterbewußte in den ‚Griff‘ zu bekommen, führt zur technischen Manipulation des Seelenlebens“³². „Ich nenne es nicht Krankheit“, lautet eine spätere Eintragung, „und sehe in dem therapeutischen Teil der Psychoanalyse einen hilflosen Irrtum“ (H 335). Den Psychoanalytikern strenger Schule mußte Kafka geradezu als Beweis erscheinen für ihre Theorie der künstlerischen Schöpfung aus dem Unbewußten, Verdrängten, Nicht-Erreichten, Nicht-Bewältigten. Hellmuth Kaiser deutete 1931 in der von Freud herausgegebenen Zeitschrift „Imago“ Kafkas Erzählung „Die Verwandlung“ einfach als „Kampf zwischen Vater und Sohn wie er dem Ödipuskonflikt entspringt“. Mit dem vorgefaßten Modell des Ödipuskonflikts trug er unbedacht auch den übrigen terminologischen Apparat Freuds zur Deutung der Dichtung heran. Da ist von „genitaler Position“, „Regression in die anale

³¹ H. Politzer, Franz Kafka, der Künstler 247; Klaus Wagenbach, Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend (Bern 1958). Im eigenen Verlag gab Wagenbach inzwischen ein „Kafka-Symposium“ (Berlin: Wagenbach 1951) mit wertvollem Material zum Biographischen, zur Interpretation, sowie eine kritische Datierung sämtlicher Texte heraus.

³² W. Emrich a.a.O. 38. – H ist das Sigle für den Band: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß (Frankfurt 1953). – Vgl. dazu Kafkas Brief an M. Brod, Ende März 1917 (Kafka: Briefe. Frankfurt 1958, 240) „Zu Freud“. Ein undatiertes Fragment lautet: „Wir graben den Schacht von Babel (H 387), zweifellos tiefenpsychologisch gemeint und wahrscheinlich kritisch-ironisch.“

Phase“, von „Ödipushaß“, „Kastrationsakten“ u. a. m. die Rede. Solche Termini vergrößern den Vorgang der Erzählung ungemein, fixieren und linieren, legen Andeutungen auf eine Ausdrücklichkeit fest, die der Erzählung gerade nicht eignet. Wenn der Vater aus der Obstschale auf der Kredenz seinen Käfer-Sohn Gregor mit Äpfeln bewirft, erinnert das den Interpreten selbstverständlich an die „Bedeutung des Apfels im Sündenfall der Bibel“. Fragt sich nur was die Äpfel hier mit dem Apfel dort zu tun haben. Wichtige Aspekte der Erzählung, Gregors Verlangen nach dem wahren Leben, der Prozeß seiner Selbsterkenntnis, Welterkenntnis und Entselbstung, die subtile Distanzierung des Erzählers, die ironische Darstellung der Familie werden nicht beachtet. Das Komplex und Besondere der Erzählung wird vom simplen Nenner des Ödipuskonflikts zugleich verdeckt. Die künstlerische Gestalt, die Mittel der Gestaltung, Ausdrucksformen der Distanz und des höheren Bewußtseins werden nicht erfaßt. Zu schnell und ausschließlich werden dichtungsfremde Kategorien einem vermeintlich bloß inhaltlichen und „beichtend“-mitteilenden Text appliziert; ein doppeltes Mißverständnis³³. Emrich sagt mit Recht: Kafka „ahmt nicht etwa wie die psychoanalytische Assoziationstechnik moderner Romanautoren die Vorgänge des Unterbewußten einfach nach in Gestalt ‚innerer Monologe‘ oder sogenannter ‚automatischer Diktate des Unterbewußten‘. D. h. er registriert nicht einfach Träume, wie sie ‚wirklich‘ sich abspielen oder abspielen könnten.“³⁴

Alexander Kuhr, in anderer Weise einseitig und simplifizierend, erklärte 1954 Kafkas „Bildkräfte, die aus der Tiefe des Unbewußten die Scheinwelt seiner dramatischen Erzählungen heraustreiben“ aus seinem „völligen Fremdsein“ in dieser Welt, von seiner „Schizophrenie“ und „Zerstörungstendenz“ her. Die Erzählungen und Romane seien Produkte eines „Zwangsneurotikers“ und „Zu-spät-Gekommenen, der den ‚Weg‘ des Seins nicht finden oder nicht gehen kann, weil die Welt mit ihrer Okkupierung und ihrem Betrieb verwirrt“³⁵. Daß Schizophrenie und Zwangsneurose als solche kein Kunstwerk hervorbringen, wird nicht bedacht. Nach dem möglichen Wahrheitsgehalt und Seherischen trotz gestörter Grundkraft, dem spezifisch Menschlichen und Dichterischen in diesem Nicht-Ankommen, dem Dennoch im Ungelösten und dem Versuch der Durchbrechung des Scheins hat Kuhr nicht gefragt. Eine so kurzatmige Deutung Kafkas übersieht völlig, daß „für ihn alle körperlichen und seelischen Krankheiten selbst wieder begründet waren in einer einzigen Krankheit, die im ‚Wesen‘ des Menschen ‚vorgebildet‘ ist, ... woraus die Flucht in die Neurose usw. letztlich entspringe ... Die psychoanalytische Durchleuchtung des Seelenlebens bedeutet daher für Kafka die Herrschaft einer begrenz-

³³ Hellmuth Kaiser, Franz Kafkas Inferno, in: *Imago* (Wien 1931) 41–103. Zitate 54 ff., 60. Noch extremer psychoanalytisch deutet Kaiser „In der Strafkolonie“.

³⁴ W. Emrich, Franz Kafka 38.

³⁵ Alexander Kuhr, Neurotische Aspekte bei Heidegger und Kafka, in: *Zs. für psychosomatische Medizin* (Göttingen 1954/55) 217–227. Zitate 222 ff. Kuhr begeht methodisch den Fehler des Biographismus. Er deutet die Person Kafkas aus dem dichterischen Werk und das dichterische Werk aus dem Leben der Person.

ten, rationalen Methode über die Welt des Unterbewußten und ruft damit eine neue Fälschung der ganzen menschlichen Wahrheit und Wirklichkeit hervor.“³⁶

Daß Psychoanalyse und Psychologie einiges im Werk Kafkas erhellen können, wird niemand bezweifeln. Kaiser und Kuhr sind jedoch einseitige, vom Literarischen unberührte Psychoanalytiker. Naturgemäß nahmen eine Reihe von Literarkritikern, vor allem in den Vereinigten Staaten³⁷, psychologische Erkenntnisse zu Hilfe für die Deutung des Kafkaschen Werkes. Auch der deutsch-amerikanische Literaturhistoriker Kurt Weinberg arbeitet in seinem umfangreichen Kafka-Buch unter psychologischem Sehwinkel, vorab mit archetypischen Symbolen, archetypischer Metaphern- und Mythendeutung. Bei ihm fällt eine eigenwillige Überinterpretation der Kafkaschen Bilder ins Jüdisch-Christliche auf³⁸. Pongs konnte in seinem, z. T. problematischen, Kafka-Buch auf die ungewöhnliche „Ambivalenz“ in Kafkas Aussagen verweisen. Der Begriff wurde 1910 von Bleuler in die Psychoanalyse eingeführt und von seinem Lehrer Freud übernommen. „Gegenüber der Schizophrenie, der eindeutigen Seelenspaltung, bezeichnet die Ambivalenz einen Seelenzustand des Zwischen, ein Schwanken zwischen Werten“, eine „Vorstufe zur Schizophrenie“³⁹. Auch Sokel hat das „Prinzip der Ichspaltung“, die „Ambivalenz“, die Nähe zu Freuds Metaphern- und Mythenwelt erkannt und für seine literarkritische Interpretation fruchtbar gemacht. Wir glauben, daß Adorno sehr richtig erkannte: „Bei Freud wie bei Kafka ist die Geltung des Beseelten ausgeschaltet.“⁴⁰ Trotz gemeinsamer Züge hat Kafka „gegen den Vater der Psychoanalyse revoltiert, als er Traumsymbole schuf, die weit nach dem Mythischen hin offenstanden und den Glauben, den Sigmund Freud als Illusion hatte demaskieren wollen, wieder in sein ursprüngliches Recht einzusetzen trachtete“⁴¹. „Psychoanalytische Deutungen seiner Dichtungen sind möglich, ja notwendig, aber sinnvoll nur im Rahmen der universelleren Thematik Kafkas“⁴² und unter Berücksichtigung der dichterischen Gestalt.

Soziologische und kulturkritische Deutungen

Eine der ersten Kafka-Deutungen in deutscher Sprache nach dem zweiten Krieg gab Hannah Arendt in der Zeitschrift „Die Wandlung“ und den „Schriften der Wandlung“. Sie deutet den „Prozeß“-Roman vorab als „Kritik der bürokratischen

³⁶ W. Emrich, Franz Kafka 38.

³⁷ Charles Neider, Paul Goodmann, Erich Fromm, Joachim H. Seypel, Angel und Kate Flores, Michael Kowal sind hier zu nennen.

³⁸ Kurt Weinberg, Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos (Bern, München: Francke 1963). Daß Weinberg eine sehr selbständige Arbeit vorlegt und wiederholt verborgene Beziehungen aufdeckt, steht außer Frage. Doch leidet Weinbergs Buch an der einseitigen und übersteigerten archetypisch mythologischen Symbolinterpretation.

³⁹ H. Pongs a.a.O. 18. Schon vor Pongs hat Werner Vordtriede Kafkas „Ambivalenz“ betont in seinem Beitrag: Letters to Milena, in: Flores-Swander: Franz Kafka today (Madison 1958). Von „Zweideutigkeit“ (noch nicht im psychologisch engeren Sinn) hat schon G. Anders gesprochen (a.a.O. 37 f.). Sokel a.a.O. stellt den ganzen zweiten Teil seines Buches unter die Überschrift „Die Tragik der Ambivalenz“ (107 ff., siehe 251 u. 541).

⁴⁰ Th. Adorno a.a.O. 332.

⁴¹ H. Politzer a.a.O. 472.

⁴² W. Emrich a.a.O. 271.

Regierungsform der Vorkriegsverwaltung Österreichs“ mit seiner „Beamtenhierarchie“ und seinem „bürokratischen Apparat“. Diese bestehe in anderer Form auch im „Schloß“-Roman. „K. kommt aus freien Stücken zu ihr (d. i. der ‚Regierung‘) als Fremder, und will einen sehr bestimmten Zweck erreichen: er will sich niederlassen, ein Mitbürger werden, sein Leben aufbauen und heiraten, Arbeit finden und ein nützliches Mitglied der Gesellschaft werden ... Da seine Forderungen nichts anderes sind als die unveräußerlichen Menschenrechte, kann er sie nicht als Gunstbezeugung des Schlosses annehmen ... Für die Dorfbewohner beruht K.s Fremdheit nicht darauf, daß er der wesentlichen Dinge des Lebens beraubt ist, sondern daß er sie verlangt.“ „Kafkas sogenannte Prophezeiungen waren nur eine nüchterne Analyse von Grundstrukturen, die heute offenbar geworden sind.“ „... er mußte zuerst die Zerstörung der fehlkonstruierten Welt vorwegnehmen. Durch diese vorweggenommene Zerstörung trug er das Bild, die höchste Gestalt des Menschen als Modell guten Willens, des Menschen als ‚fabricator mundi‘, den Welterbauer, der die Fehlkonstruktion beseitigen und seine Welt neu aufbauen kann.“ Von Sünde, Komplexen, Verzerrungen, von subjektbedingten Spaltungen und autobiographischen Verflechtungen im Werk will sie nichts wissen. Ausdrücklich lehnt sie theologische und psychotherapeutische Auslegungen ab. Der Kafkasche Held sei „das Urbild des ‚gewöhnlichen Menschen‘ als ein Ideal von Humanität“. Kafka „wollte eine Welt in Übereinstimmung mit menschlichen Bedürfnissen und menschlicher Würde aufbauen, eine Welt, in der die Tätigkeit des Menschen von ihm selbst bestimmt und die durch seine Gesetze regiert wird, nicht durch geheimnisvolle Kräfte, die von oben oder unten ausströmen.“ Kafka und seine Helden sind nach Hannah Arendt objektive Kritiker einer geschichtlich konkreten Gesellschaft und eines bestimmten Modells von Gesellschaft⁴³. Ein zweifellos einfacher und, im Jahr 1946, eindrucksvoller Nenner. Fragwürdig, schlecht, überwindungsbedürftig sei nur die Gesellschaft, gut der Kafkasche Held in seinem Kampf um Freiheit und Menschenrechte.

Wenige Jahre später schrieb Th. Adorno, Emigrant im Dritten Reich wie H. Arendt, eine der schärfsten kulturkritischen Betrachtungen von westlicher Seite zu und gegen Kafka. Er prangerte 1953, also Jahre vor den marxistischen Literatur- und Kulturkritikern, Kafkas „objektlose Innerlichkeit“, seinen „absolut subjektiven Raum“ und die „absolut subjektive Zeit“ an, notierte die „Depersonalisierung im Bereich des Sexuellen“ und die „Ausschaltung des Beseelten“. „Die fensterlose Monade bewährt sich als Laterna magica, Mutter aller Bilder wie bei Proust und Joyce.“ „Das hermetische Prinzip ist das der vollendet entfremdeten Subjektivität“, das „die Kraft zur Unterscheidung einbüßt“. „Das Ungeheuerliche, zu dem der Kontrast fehlt, wird wie bei Sade zur ganzen Welt, zur Norm.“ Nicht bloß die

⁴³ Hannah Arendt, Franz Kafka, von neuem gewürdigt, in: Die Wandlung (Heidelberg 1946) (H. 12), 1050–62. Zitate 1052 f., 1054 f., 1058, 1062.

Gesellschaft, „die Welt wird als . . . absurd enthüllt . . . Das mittlere Reich des Bedingten wird infernalisch unter den künstlichen Engelsaugen . . . Das Subjekt objektiviert sich, indem es das letzte Einverständnis aufkündigt.“⁴⁴

Emrich zeigt sich im Jahr 1958 von Adornos Kritik unberührt. Er erkennt in Kafkas Werk nicht nur eine positiv gemeinte Analyse der heutigen Gesellschaft, sondern durch sie hindurch der heutigen Welt schlechthin. „Seine sogenannte Weltanalyse erwuchs einer sehr konkreten Einsicht in die Struktur der heutigen Gesellschaft.“ „Die Weltapparatur (d. i. in den Romanen) ist die sehr konkrete Apparatur unserer Welt“. „Die echte, die humane Utopie, die nicht die Wirklichkeit überspringt, sondern demaskiert, ist in Kafkas Werk Gestalt geworden. Kafkas Werk ist der einzigartige Versuch, in einer Welt, die keine verbindliche menschliche Satzung mehr kennt und keinem unbedingten göttlichen Gebot mehr folgt, die absolute Verantwortlichkeit des Menschen neu zu konstituieren.“ „Erst dann, wenn alles negiert wird, sowohl das Leben mit seinen Widersprüchen und Bedingungen wie auch die absolute, tödlich lebensbedrohende Forderung, . . . der Mensch durch nichts Vorgegebenes mehr bestimmt wird, kann die Verantwortung ihm selbst übertragen werden . . . Zuvor war der Mensch Opfer der Gegner. Er unterwarf sich entweder den Bedingnissen des Lebens oder einem unbedingten Gebot. Nun steht er über den beiden. Allein dies ist seine echte menschliche Position.“

Kafka ist für Emrich „Moralist im strengsten Sinne neuzeitlichen europäischen Denkens.“ Er strebte nach dem „Zerfall des Universellen im 19. Jahrhundert“ neu nach „universeller Wahrheit“ und „universeller Moral“. „Der ‚Kampf‘ um das universell Wahre ist keineswegs nur ein Kampf um universelles Wissen und Erkenntnis, sondern um universelle Liebe.“ „Das Ringen Kafkas um die volle, unaussprechbare Wahrheit meint die Gewinnung einer vollgültigen humanen Existenz“. Damit die neue „Versöhnung“ geschehe, müsse der Mensch nach Kafka zuerst „die absolute Katastrophe bestehen“. „Indem Kafka nach eigenem Zeugnis aus jener religiösen Tradition heraustrat (H 121), aber auch den traditionellen Humanismus verwarf, der an die seelischen Kräfte des Menschen, an seine sogenannte natürliche Güte glaubte, erschloß er eine unbedingte Sphäre, in der ‚Sein‘ und ‚Gesetz‘, unbedingte Existenz und unbedingte ethische Forderung in eins fallen, die Kluft zwischen Religion und Humanismus in einer dritten, unerreichbaren, aber unbedingt fordernden und gültigen, unformulierbaren Sphäre aufgehoben ist.“ Emrich betrachtet Kafkas Erkenntnis und Moral als neuen Stand des Bewußtseins und als neue Offenbarung, als mögliche Selbsterlösung in dieser Zeit⁴⁵. Eine gewisse Hegelnachfolge ist bei Emrich selbst deutlich erkennbar. Daß

⁴⁴ Th. Adorno a.a.O. 343 f., 332 f., 347, 351. Zur Kritik von Adornos vereinfacht empirischer Raum- und Zeitauffassung bei Kafka siehe weiter oben: Form- und strukturanalytische Betrachtung (M. Walser).

⁴⁵ Wilhelm Emrich, Franz Kafkas Bruch mit der Tradition und sein neues Gesetz, in: Protest und Verheißung (Frankfurt, Bonn: Athenäum 1960) 248, 243 f.; ders., Franz Kafka, in: Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert. Hrsg. v. H. Friedmann u. O. Mann (Heidelberg 1959) 337; ders., Franz Kafka (a.a.O.) 25 f., 45 f., 53 f., 52, 72, 56.

er an seine, zu einem guten Teil werkimmanente, Interpretation werkfremde, philosophisch-ideologische Kategorien heran- und hineinträgt, ohne methodisch zu unterscheiden, sollte man nicht übersehen.

Marxistische Deutung

„Leider kann man nicht sagen“, schreibt H. Richter (Ostberlin) 1962, „daß es der bürgerlichen Literaturwissenschaft gelungen sei, das Besondere der Dichtungen Kafkas herauszuarbeiten und damit einen Damm gegen willkürliche, dichtungsfremde Interpretationen zu errichten.“ Fr. Beißner glaubte 1952 uneingeschränkt feststellen zu können: Kafka „wendet sich von der Welt der äußeren Wirklichkeit ab und entdeckt den inneren Menschen als Gegenstand epischer Kunst, eine Welt von nicht geringerer Ausdehnung und voller Möglichkeiten, und dazu eine Welt, deren Einheit und Einheitlichkeit unzerstörbar ist.“ Dagegen argumentiert Richter extrem antithetisch: „Beißner sieht nicht, daß das Innenleben des Menschen, selbst wenn es tatsächlich der einzige Gegenstand der Dichtungen Kafkas wäre, nichts anderes sein kann als die Widerspiegelung der Außenwelt und der spezifischen Auseinandersetzung des Subjekts mit ihr.“ Hier haben wir bereits die Grundthese marxistischer Literaturbetrachtung, daß nämlich Literatur zuerst und zuletzt die gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegle, wobei Gesellschaft im marxistischen Sinn verstanden wird. Richter gibt zu, daß Kafka in der marxistischen Kulturpolitik und Literaturbetrachtung lange Zeit bloß „als Beispiel für bürgerliche Dekadenz herangezogen“ wurde⁴⁶. So schrieb P. Reimann noch 1957 in den ‚Weimarer Beiträgen‘: „Das Problem, das Kafka stellt, ist nicht nur ein subjektives, es ist ein objektives Problem, das aus den inneren Widersprüchen der kapitalistischen Gesellschaft hervorsticht und das den Marxisten als Problem der ‚Entfremdung‘, der Auflösung und Entmenslichung aller menschlichen Beziehungen in den Bedingungen des Kapitalismus gut bekannt ist.“ Nach Reimann stößt Kafka in seinen „Werken und insbesondere in seinem größten Roman, im ‚Prozeß‘, . . . zu den wesentlichen Grundfragen der kapitalistischen Gesellschaftsordnung vor, deren Widersprüche er tief empfand, ohne daß er einen Weg zu ihrer Überwindung gesehen hätte“. Für ihn ist der „Pessimismus“ Kafkas ein rein objektives Ergebnis. Er „entspringt aus der Beobachtung ernster gesellschaftlicher Widersprüche und des durch sie hervorgerufenen menschlichen Elends“. „Kafkas Ziel war es“, so will Reimann erkennen, „als Schriftsteller den letzten Ursachen der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft auf die Spur zu kommen. Dieser Versuch scheiterte, weil die Dialektik Kafkas, die glänzende Ansätze einer realen Kritik birgt, idealistisch blieb, weil er einen entscheidenden Faktor, die aktive Rolle der Volksmassen, nicht

⁴⁶ Helmut Richter, Franz Kafka. Werk und Entwurf (Berlin: Rütten & Loening 1962) 13, 14, 25; Friedrich Beißner, Der Erzähler Franz Kafka (Stuttgart 1952) 28.

in Rechnung stellte.“ Richter selbst distanziert sich von einem so eingegengten Begriff der „Wirklichkeit“ und von einer so einseitig simplen Sehweise⁴⁷.

Den marxistischen Interpreten ist ein überwiegendes Interesse an „Problemen des Gehalts“ gemeinsam. Sie konfrontieren Literatur mit dem Kriterium ihres marxistisch geschlossenen Weltbildes, suchen eine (wissenschaftliche) „Erklärung“ der dargestellten „Phänomene“. „Die Feststellung des inhumanen Charakters der imperialistischen Gesellschaft im ‚Verschollenen‘“ (Amerikaroman) findet K. Hermsdorf „mit radikaler Entschiedenheit ausgesprochen.“ „Die nicht allzu zahlreichen . . . zeitgeschichtlichen Bemerkungen Kafkas . . . zielen auf eine Kritik am System des Kapitalismus.“ Für die beiden späteren Romane gibt Hermsdorf zu: „Der in der Gestaltung ausgedrückte scharfe Protest gegen die Bürokratie als solche richtet sich gegen eine abstrakt allegorisch existierende Bürokratie – und verliert auf diese Art den Charakter eines direkt gesellschaftskritischen Protests.“ „Kafkas antirationales Weltbild“, erkennt Hermsdorf richtig, „ist zugleich ‚über-rational‘ . . . Wenn Kafka dergestalt das erzählerische Geschehen zu einem beträchtlichen Teil außerhalb des Kausalgesetzes stellt (d. i. eines marxistisch verstandenen Kausalgesetzes), setzt er, absichtlich oder nicht, einen transzendenten Bereich, eine Überwirklichkeit voraus, die zwar nie Gestalt annimmt, die aber im Weltbild des Romans beständig latent vorhanden ist. Man könnte diese Form des Kafkaschen Irrationalismus einen latenten Fideismus ohne Inhalt nennen. Es ist ein verborgener Hoffnungs- und Erlöserglauben“, von dem Hermsdorf selbstverständlich meint, „daß er kein irgendwie religiöser Gottglaube ist“. Er erkennt, unseres Erachtens richtig, die extreme Subjektivität Kafkas (ob er sie richtig deutet, ist eine andere Frage). Das „subjektive Ich . . . wird zum entscheidenden, fast ausschließlichen Organ der Wirklichkeitsauffassung überhaupt, zu einem Medium, durch das alles objektive Sein filtriert und mithin eben subjektiviert wird . . . Seine Fremdheit wird zur Verfremdung aller Dinge . . . Da aber dieses hervorgehobene subjektive Ich eine gestaltete, relativ konkretisierte und damit objektivierte Figur ist, erscheint das Subjekt zugleich als Objekt, als Objekt der Betrachtung.“⁴⁸ Eine solche Feststellung ist ein wohltuendes Korrektiv gegenüber jenen westlichen Interpreten, die Kafka allzu sehr als Offenbarung menschlicher Existenz schlechthin in dieser Zeit betrachten.

Richters problematische Einteilung dreier, in dieser Weise aufeinander folgenden und sich ablösenden Schaffensperioden können wir hier auf sich beruhen lassen. Er meint, „nach der Einsamkeit eines unausgefüllten Lebens wendet sich Kafka der Erkenntnis und Bewältigung der Umwelt zu . . . Das tragische Ende seiner Helden und die wachsende erkenntnismäßige Aneignung der Wirklichkeit veranlaßten Kafka, den bislang vernachlässigten gesellschaftlichen Verhältnissen größere

⁴⁷ Paul Reimann, Die gesellschaftliche Problematik in Kafkas Romanen, in: Weimarer Beiträge. Zs. für deutsche Literaturgeschichte (Weimar 1957) 598–618. Zitate 600, 601, 603, 618; H. Richter a.a.O. 29.

⁴⁸ K. Hermsdorf a.a.O. 19 f., 114 f., 99, 105 f.

Aufmerksamkeit zu widmen. Er entdeckt in ihnen so viele Widersprüche, Gegensätze und Gefahren, daß er die Unterordnung des einzelnen unter die Lebensbedingungen der gegebenen Gesellschaft nicht mehr als Forderung aufzustellen vermag . . . Es ist subjektiv und objektiv unmöglich, sich in der bürgerlichen Welt zu bewähren und in ihr eine sinnvolle Existenz zu gründen.“ „In seiner letzten Schaffensperiode gestaltet Kafka die Problematik eines vom Leben entfernten Künstlertums. Er zeigt, wie unbefriedigend und moralisch unhaltbar eine Lebensweise ist, die den Menschen von seiner gesellschaftlichen Umwelt isoliert . . . Diese Erkenntnis schließt eine Selbstkritik Kafkas ein, die seine testamentarischen Verfügungen, in denen er die Vernichtung seines Nachlasses anordnete, in bezeichnender Weise kommentiert.“⁴⁹ Daß Kafka nicht nur die menschliche Existenz in dieser konkret erfahrenen Gesellschaft (die im damaligen Prag nicht nur und nicht in erster Linie eine kapitalistisch bedingte und mißratene war) in Frage stellte, sondern darüber und dahinter die menschliche Existenz als solche, scheint vorab den jüngeren marxistischen Interpreten entgangen zu sein. Kafkas, in marxistischer Sicht, Mangel an Logik ist zugleich ein Mehr an Logik, das jede flächenhafte Sehweise vom Menschen, die westlich-kapitalistische ebenso wie die östlich-marxistische, grundsätzlich übersteigt⁵⁰. Auch für G. Lukács gehört Kafka (mit Proust, Joyce, Musil, Benn u. a.) zur avantgardistischen Literatur des Westens, die insgesamt ein Zerfallsprodukt der kapitalistischen Welt ist. „Die Welt des heutigen Kapitalismus als Hölle und die Ohnmacht alles Menschlichen der Macht dieser Unterwelt gegenüber ergibt den Gehalt der Kafkaschen Dichtung.“ Kafkas „Realismus des Details“ schlage um „in ein Leugnen der Realität dieser Welt“. Seine Dichtung zeige eine „Universalität des Verzerrtseins“ und „Sinnlosigkeit als Weltanschauung“⁵¹. Lukács übersieht freilich, daß für Kafka „Wirklichkeit“, und deshalb auch in Frage gestellte und antinomische „Wirklichkeit“ nirgendwo jener marxistisch eingegengten und eingeebneten Auffassung von „Wirklichkeit“ entspricht. Auch was Lukács als „Weltanschauung“ deklariert, war für Kafka allenfalls eine Weise des Anschauens, Begreifens und Nicht-Begreifens, keinesfalls Ideologie, ideologische Fixierung und Systematik.

⁴⁹ H. Richter a.a.O. 234, 285. Die meisten westlichen Literarhistoriker bezweifeln, daß Kafkas Anordnung zur Vernichtung seines Nachlasses durch den „Gehalt“ seiner Aussage und als Selbstkritik gegenüber dem „Inhalt“ der Aussage motiviert werden könne. Sie bezweifeln mit Grund die Eindeutigkeit seiner testamentarischen Verfügung überhaupt. Siehe dazu Politzer, Kafkas „vorletzter Wille“ (a.a.O. 416 ff.).

⁵⁰ Was Hermsdorf als „Kafkaschen Irrationalismus“ und als „latenten Fideismus ohne Inhalt“ bezeichnet, ist zugleich Kafkas Ahnung und Wissen einer alles durchdringenden und alles übersteigenden Gegenständlichkeit, die er nicht recht zu benennen vermag, eine Ahnung freilich, die bereits und zugleich einen Rückzug von eben dieser Gegenständlichkeit einschließt und nicht zuletzt auch deswegen nicht benannt werden kann, ein Teil des „Sündenfalls“ ist (vgl. Janouch, Gespräche mit Kafka 73). Daß Kafka die russische Revolution anders beurteilt als die marxistischen Kritiker des Kapitalismus, ist bekannt. Janouch berichtet Kafkas Worte: „Der Krieg, die Revolution in Rußland und das Elend der ganzen Welt erscheinen mir wie eine Flut des Bösen. Es ist eine Überschwemmung. Der Krieg hat die Schleusen des Chaos geöffnet . . . Das geschichtliche Geschehen wird nicht mehr von einzelnen, sondern nur noch von den Massen getragen. Wir werden gestoßen, gedrängt, hinweggefegt. Wir erleiden die Geschichte“ (ebd. 72).

⁵¹ Georg Lukács, Wider den mißverstandenen Realismus (Hamburg 1958) 87, 51, 33, 36. Einen Bericht über die jüngste kommunistisch-marxistische und kulturpolitische Kafka-Kritik in Osteuropa gibt Hasselblatt: „Kafka, ideologisch disqualifiziert“ (a.a.O. 13 ff.).

Form- und strukturanalytische Betrachtung

Eigentlich müßte jede Deutung eines dichterischen Textes, zumal eines so idiosynkratischen und schwierigen wie des Kafkaschen, von einer Betrachtung der Gestalt ausgehen. Je dichterischer ein Text, desto weniger kann man seine Aussage auf dem logischen Direktweg und im vorgefaßten Begriffsgebäude, d. h. ohne Eingehen auf die Bilder und ihr Zueinander, auf die besondere Perspektive und gesamte Struktur des Werkes, erfassen. Es gibt in Dichtung keinen „Gehalt“ außerhalb der „Gestalt“, „Form“ oder „Struktur“ – wie immer man die Weise, in der ein dichterischer Text vorhanden ist, nennen mag. Deswegen gehen alle Deutungen in dem Maß, als sie nicht wenigstens implizit die Gestalt erfassen, an der ins Werk gesetzten Aussage vorbei. „Die meisten Fehlurteile über Kafka resultieren aus der Zumessung werkheterogener Methoden ans Werk“, konstatiert D. Hasselblatt. „Am Beginn einer ernsthaften Kafka-Forschung wird demnach wie am Beginn einer jeden Forschungsarbeit Verzicht zu stehen haben“, programmiert H. Politzer, „der Verzicht nämlich auf die allzu billige unmittelbare Übersetzung der Kafkaschen Symbolsprache in einen der gerade im Schwange befindlichen Dialekte, sei es den Jargon der existentialistischen Philosophie, der Theologie der Krise oder der Psychoanalyse.“ M. Walser gewann 1951, als er über Kafka arbeitete, den Eindruck, „Kafka werde zu sehr von literaturfremden Kommentatoren für alle möglichen Theorien mißbraucht. Und in der Tat erschien in jenen Jahren eine Unmenge von Aufsätzen, die irgendeinen Zug des Kafkaschen Werkes aus dem Zusammenhang herauslösten, ihn direkt in die Zeit und Wirklichkeit hineinbezogen und ihn ausmünzten für einen kleinen kulturkritischen Ausflug.“ W. Emrich meinte noch 1954: „Im Grunde kann heute noch nicht über Franz Kafkas literarisches Werk gesprochen werden. Das wäre erst möglich, wenn seine Struktur bekannt, die innere Fügung seiner Teile aufgeheilt wäre. Das scheinbar hermetisch verschlossene, vieldeutige Werk zwingt den Literaturhistoriker dazu, sich gleichsam selbst in das Labyrinth dieser Dichtungen zu begeben und sich nur von Anweisungen führen zu lassen, die ihm durch das Werk und seinen Schöpfer gegeben werden.“⁵² Um und nach 1950 ist in der Kafka-Forschung eine Zäsur zu verzeichnen. Die weltanschaulichen Aspekte, die meist im publizistischen und vermeintlich logischen Direktgang Kafkas Werk abgezwungen wurden, traten, wenigstens in ihrer unmethodischen Isolierung, zurück. Die ästhetischen Fragen traten als Gegenreaktion und Zeichen des kritischeren Werkbewußtseins in den Vordergrund.

Als einer der ersten versuchte der Beißner-Schüler M. Walser eine „Beschreibung“ der Kafkaschen Erzähl-„Form“. Er analysierte Elemente des Erzählens,

⁵² D. Hasselblatt a.a.O. 28; Heinz Politzer, Problematik und Probleme der Kafka-Forschung, in: Monatshefte für deutschen Unterricht (Madison, Wisconsin 1950) 279, jetzt in: Politzer, Franz Kafka, der Künstler 8; M. Walser a.a.O. 129 (Nachwort); W. Emrich, in: Deutsche Literatur im 20. Jahrhundert (1959) 319.

die Perspektive des Erzählers⁵³, beobachtete die Funktionalität der Figuren, der Zeit und des Raumes, ihre nicht-empirische Gestalt, erkannte die Ordnung der Kafkaschen „Helden“ und ihre Auseinandersetzung mit der Gegenwelt, die Rolle der Zuschauer bei den Verhandlungen, die „Störung“, mit der die Romane und mehrere Erzählungen einsetzen, das Verhältnis der einzelnen Romanteile zum Romanganzen, die Unmöglichkeit einer psychologischen Entwicklung u. a. m. C. Heselhaus hatte 1952 in einem wichtigen Aufsatz die Begriffe „Antimärchen“, „Antiroman“ und „Parabel“ auf „Kafkas Erzählformen“ angewandt und durchgehende Strukturelemente aufgezeigt⁵⁴. Emrich selbst zeigte in seinem Kafka-Buch (1958), daß Kafkas Erzählweise „jenseits von Allegorie und Symbol“ beide im Sinne Goethes verstanden, liegen. „Während bei Goethe poetisches Anschauen und Symbolisieren das wahre Wesen der Dinge enthüllt, das universelle Urphänomen offenbart, zerstört gerade bei Kafka die Anschauung und Poetisierung die Wahrheit, ja die Wirklichkeit von Mensch und Ding . . . Seine Dichtung . . . besitzt einen Gleichnischarakter, für den die seitherige Ästhetik und Poetik noch keinen Namen bereitgestellt hat . . . Ihre Struktur enthüllt sich erst im Wechselbezug zwischen den einzelnen Bildern und der universellen Intention.“ In einem späteren Aufsatz ging Emrich dem Besonderen der „Bilderwelt Franz Kafkas“ nach⁵⁵. Weniger sicher hinsichtlich der Möglichkeit und des Besitzes einer eindeutigen Interpretation der Kafkaschen Bild- und Aphorismensprache gibt sich H. Politzer. An einem kurzen Erzählstück („Gibs auf“) zeigt er die Schwierigkeit einer gesicherten Deutung. Sie wird anders ausfallen, je nachdem man die zwölfzeilen Druckzeilen als Erzählung, Anekdote, Aphorismus, als Allegorie oder exegetischen Kommentar auffaßt. Eindrucksvoll zeigt er, was eine psychologische, eine religiöse oder eine existentialistische Deutung erkennen und herausstreichen kann, ohne damit in Konflikt mit dem Einzeltext zu geraten. „Kafkas Gleichnisse“, bemerkt Politzer, „sind nicht nur „vielschichtig“, sondern auch „vieldeutig“, sozusagen „Rorschachtests der Literatur“. Stärker als andere Autoren arbeitete er die Grundfigur des „Junggesellen“ bei Kafka heraus. Kafkas erzählerische Grundform deutet er als „paradoxe

⁵³ Beißners, und in etwa auch Walsers These von der durchgehend einheitlichen und einen Erzählperspektive aus dem „Innerseelischen der Hauptgestalt“ (Friedrich Beißner: *Der Erzähler Franz Kafka*, Stuttgart 1952), die „Kongruenz des Autors mit seinem Medium“, dem „Helden“ (M. Walser, *Beschreibung einer Form*, München 1961, 22 f.), hat Sokel von weiteren Textbeobachtungen her in Frage gestellt. Auch Hillmann kennt eine zweite Erzähl-Perspektive der „Außensicht“, „nicht aus der Perspektive des Helden auf die Nebenpersonen, sondern auf die Hauptgestalt selbst“ (Hillmann a.a.O. 137).

⁵⁴ Clemens Heselhaus, *Kafkas Erzählformen*, in: DVjs 1952, 353–376. „Das Kafkasche Antimärchen gestaltet also Weiterführung aus der Enttäuschung eines naiven Gemütes, aus der Empörung über die tückische und niederträchtige Welt. Seine Darstellungsmittel zielen auf eine desillusionierende Überzeichnung der Widrigkeiten in der Welt“ (358). „Es fehlt im Antiroman der Weltzusammenhang, das Vorverständnis des Märchens“ (368). „Der Autor des Antiromans ist kein Wissender, sondern ein Fragender . . .“ (371). Eine Kritik zum Antimärchenbegriff von Heselhaus äußerten Sokel (a.a.O. 89), Hasselblatt (a.a.O. 27), Politzer (a.a.O. 126).

⁵⁵ W. Emrich, *Franz Kafka* 74 ff., 81; ders., *Die Bilderwelt Franz Kafkas*, in: *Akzente* 1960, jetzt in: *Protest und Verheißung*, 249–263. „Es liegt eine ähnliche Erscheinung vor wie in den surrealistischen Dichtungen seiner Zeitgenossen oder in den Romanwerken von J. Joyce, wo die verschiedensten Elemente unserer empirischen und geistigen Wirklichkeit völlig unvermittelt nebeneinander und ineinander gesetzt werden, Erhabenes neben Trivialem steht oder in es übergeht ohne jede innere Rangordnung“ (253). „Zwischen der Psyche und der empirischen Gegenstandswelt besteht kein inniges Wechselverhältnis mehr wie in der Goethezeit“ (254).

Parabel“⁵⁶. Sokel erkennt im Werk die „Spaltung“ und „Abspaltungen des Ichs“, die sexuell reduzierten Frauengestalten und die Träger und Beansprucher der „Macht“ (im umfassenden Sinn) in den Kafkaschen Grundfiguren, die „Ambivalenz“ als figurales und szenisches Grundprinzip, „tragische Ambivalenz“ und „tragische Ironie“⁵⁷. Auch Hillmann untersucht im dritten Teil seiner Kafkaarbeit „Strukturen des Werkes“: Satzformen, Formen der Gestik und Mimik, des Bildes und der Perspektive, fragt nach den Gattungen des Erzählens⁵⁸.

Hasselblatt geht in seiner Untersuchung von den „Gleichnissen“ aus. Er findet das Prinzip der „Erörterung und Einräumung“ mit „progressiver Verwicklung“ und „destruktiver Entwicklung“ (Entwicklung), das „Nicht-Finale“ in Kafkas Erzählen. Nachdrücklich verwahrt er sich gegen das Messen Kafkas an und mit klassischen Kategorien⁵⁹. Wie gegenüber dem Biographischen (seit der Arbeit von K. Wagenbach, 1958), so wurde auch gegenüber der dichterischen Struktur und sprachlichen Gestalt eine neue Aufmerksamkeit, eine methodische Behutsamkeit, und damit eine neue Stufe der Kafka-Forschung, erreicht. Die Jahre einer in publizistische und kulturpolitische Wertpapiere umgesetzten Kafka-Aktualisierung sind vorüber. Die halb-besonnene Inanspruchnahme Kafkas für die eigene Überzeugung, sei es vom Sinnwidrigen der eigenen Welt oder der Welt der anderen, wird nicht mehr genügen.

Der Versuch eines Überblicks über die sehr verschiedenen Kafka-Deutungen und Deutungsrichtungen sollte bezogene Positionen zeigen, die verschiedenen Ausgangspunkte, Schinkel und methodischen Ansätze sichtbar machen, eine Orientierung über das neuere Schrifttum erleichtern. An Kafka haben sich ungefähr alle literarischen, interpretatorischen und kulturpolitischen Richtungen unserer Zeit versucht, die extrem traditionellen und die extrem revolutionären. Ähnlich wie die Geschichte der Shakespeareforschung sich als Geschichte der englischen Philologie und Literaturkritik selber zeigt, spiegelt die Kafka-Literatur ungefähr alle gegenwärtigen literarischen Tendenzen und Methoden. Das größere oder geringere methodische Verfehlen des Kafkaschen Werkes läßt sich als ideologisches, isolierendes, strukturelles und traditionelles Mißverständnis zusammenfassen. Gemeinsam ist diesen Mißverständnissen der vorschnelle, ungemäße, von verfestigten Positionen her vorgenommene, apriorische Zugriff. Ideologische Voreingenommenheit und Verslossenheit läßt nur eine Sublimierung des Dichterischen innerhalb des eigenen Denksystems und eigener Vorstellungsschemata zu. Das isolierende

⁵⁶ H. Politzer a.a.O. 43 f., 130 ff., 45 ff. Der englische Titel des vorliegenden Buches lautete „Parable and Paradox“ (New York 1962).

⁵⁷ W. Sokel a.a.O., siehe die Überschriften der einzelnen Teile. Gehaltlich gesehen erscheint „Kafkas Gesamtwerk“ bei Sokel „als die Darstellung eines zweifachen Kampfes. Dieser Kampf ist erstens ein Kampf des Ichs mit sich selbst, eine Spaltung des Ichs der Erzählungen in zwei einander bitter bekämpfende Willensrichtungen. Zweitens ist es ein Kampf des Ichs mit einer überwältigenden Macht, einer Macht, die die Wirklichkeit der Erzählungen beherrscht, weil sie wirkt, während der bewußte Wille des Ichs mit ganz wenigen Ausnahmen immer wirkungslos bleibt“ (ebd. 28).

⁵⁸ Heinz Hillmann, Dichtungstheorie und Dichtungsgestalt (Bonn 1964) 113–194.

⁵⁹ D. Hasselblatt a.a.O. 33 ff., 54 ff., 71 ff., 87 ff., 149 ff., 171 ff.

Mißverständnis beruht darin, daß ein einzelner Aspekt vom größeren Ganzen abgelöst und bald (mehr oder minder ausdrücklich) als Ganzes erklärt wird. Die Psychologen und Soziologen, auch die biographistischen Interpreten älterer Schule isolieren fast immer in unstatthafter Weise. Ihnen ist der Wille zum „Erklären“ gemeinsam. Sie erstreben auf verkürztem Weg die Bloßlegung der „Ursachen“ und des dichterischen „Gehalts“, mißverstehen den Text strukturell. Daß Dichtung weder Information, noch eine Direktmitteilung in genormten Bildern, noch eine direkte Beschreibung des eigenen Lebens und der eigenen Welt ist, übersehen sie. Die durch einen künstlerischen Schaffensprozeß geformte bildnerische und figurale Struktur mißachten sie. Auch wo sie, wie bei berufsmäßigen Literaturhistorikern, grundsätzlich gewußt wird, lauert im Fall Kafkas das mögliche Mißverständnis der Tradition. Mißt man Kafkas literarisches Hemd mit Maßstäben, die vom „Klassiker“ Goethe oder vom „klassischen“ Expressionismus herkommen, findet man, daß dieses Hemd zu kurz, oder überhaupt kein richtiges Hemd ist. Ansätze und Versuche gemäßen Messens bieten die meisten form- und strukturanalytischen Betrachter. „Beschreibung einer Form“, werkimmanente Interpretation, sogenannte „wertfreie“ Kritik kann zunächst einfach Sauberkeit der Methode sein. Wird sie freilich über das Methodische hinaus zur einzigen literarischen „Weltanschauung“, zum obersten literarkritischen „Dogma“ erhoben, überschreitet die Methode ihre eigene Zuständigkeit, gefällt sie sich in Ästhetizismus. Die östlichen Interpreten haben den westlichen voraus, daß sie ausdrücklich nach der Beziehung der Kafkaschen Aussage zu der von ihnen verstandenen und interpretierten Weltwirklichkeit fragen. Sie trennen die Literatur nicht vom übrigen Denken, bekennen sich zu einer Ordnung und (in ihrem Sinn) Ganzheit des Lebens. Wer (wenn auch anders als in marxistischen Ländern) die Möglichkeit einer kritisch begründbaren Welterkenntnis und eine engagierte Wahrheit vertritt, wird das strukturanalytisch betrachtete und interpretierte Einzelwerk in Beziehung setzen zu seinem eigenen Weltverstehen, zu der von ihm und von einer größeren, vielleicht großen Gemeinschaft erkannten, wahrscheinlich immer lückenhaften, aber nicht schlechthin relativen und individualistischen Wahrheit. Doch darf solches In-Beziehung-Setzen der dichterischen Aussage zum eigenen Weltverstehen methodisch erst der zweite Schritt sein. Daß jeder denkende Mensch ein Vorverständnis, einen Horizont des Sehens an den Text heranträgt, widerspricht nicht, solange er nicht unkritisch beim eigenen Vorverständnis stehen bleibt, d. h. sich dem Text in Wirklichkeit gar nicht öffnet, sondern ihn nur seiner fixierten Voreinstellung unterwirft.

Die Kritik der Literatur ist keine einfache und einschichtige Tätigkeit. Ein literarisches Kunstwerk enthält mehrere Bedeutungsebenen. Die psychologische, soziologische oder philosophisch-theologische Interpretation erfassen, wenn sie isoliert verfahren, nur einen Aspekt, eine Bedeutungslinie, und diese verzerrt⁶⁰. Ob jeder

⁶⁰ Vgl. dazu Northrop Frye, *Analyse der Literaturkritik* (Stuttgart 1964) 74.

Text eine eindeutige Sinnspitze hat – oder ob mehrere mögliche Sinnspitzen gleichberechtigt, oder wenigstens in ihrer Ordnung nicht eindeutig erkennbar nebeneinander und ineinander bestehen können, ist über Kafka hinaus eine literarische Grundsatzfrage. Bei Kafka reichen die Antworten der Interpreten und Kritiker von der existentiellen Eindeutigkeit (Emrich) über die sphingide Mehrdeutigkeit (Politzer), die grundsätzliche Ambivalenz (Pongs, Sokel) bis zur Vieldeutigkeit abstrakter Modelle, sogar bis zur Undeutigkeit des Absurden. Groteske Verfremdung, sprunghafte Traumelemente, Aussparung realistischer Details und der Verzicht auf die Registrierung des Bewußtseinsstromes erschweren die eindeutige Erkennbarkeit des dichterischen Modells. Da modernes parabolisches Erzählen die Bezüge zwischen dem dichterischen Modell und dem möglichen Realgeschehen nicht eindeutig offenbar macht, eröffnen sich beim Versuch „konkreter“ Anwendung eine Fülle von Deutungen. Nicht die geringste dialektische Spannung bei Kafka besteht „in der Klarheit jeder einzelnen Satzaussage bei wachsender Unklarheit des Ganzen; zwischen äußerster Vieldeutigkeit des Gehalts und einer an Johann Peter Hebel oder Heinrich von Kleist (zwei Lieblingserzählern Kafkas) geschulten Präzision des sprachlichen Ausdrucks“. Kafka selbst kommentiert die Prometheussage, von der er vier, dem Sinn nach völlig verschiedene, Fassungen zeigt: „Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären. Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muß sie wieder im Unerklärlichen enden.“ Verlust der Tradition, Unfähigkeit zur Entscheidung, Fassungen des Unfaßbaren, Staunen vor dem Geheimnis? Kapitulation Kafkas vor der Unerkennbarkeit eines möglichen Sinns – oder, durch Gespaltenheit und Verzerrung hindurch, stets neue Anläufe zur Überwindung der Angst und zu Augenblicken des Vertrauens? „Müßte man einen Autor benennen“, schrieb W. H. Auden, „der für unser Zeitalter an Bedeutung der Dantes, Shakespeares und Goethes für ihre Zeit am nächsten käme: Kafka wäre der erste.“⁶¹

⁶¹ H. Mayer a.a.O. 66. Kafka, H 100. H. H. Auden, in: Flores und Swander a.a.O. Vorspruch zur Einleitung.