

Werner Hoffmann

Kafka und die jüdische Mystik

Als Kafka nach seinem Besuch bei Professor Pick in Prag am 4. September 1917 sich nicht länger darüber täuschen konnte, daß sein Bluthusten ein Symptom der Tuberkulose war, empfand er das Bedürfnis, sich von Familie, Büro und Freunden abzusetzen und das Leben, das er bis dahin geführt hatte, aus der Vogelschau zu betrachten. Bis dahin hatte er das Schreiben als Rechtfertigung seiner, wie es ihm schien, im übrigen verfehlten Existenz aufgefaßt. Nun genügte ihm diese Rechtfertigung nicht mehr. Sowie er am 12. September Urlaub genommen hatte und zu seiner Schwester Ottla nach Zürau übersiedelt war, versuchte er, etwas nachzuholen, was er bisher versäumt hatte: seinem Leben das Fundament eines Glaubens zu geben, mochte es auch noch so brüchig und lückenhaft sein wie die chinesische Mauer in seiner Erzählung aus dem Frühjahr 1917.

Das Ergebnis seiner Zürauer Meditationen sind die Aphorismen und Fragmente des dritten und vierten Oktavhefts. Wenn man das Weltbild, das sich aus diesen Notizen ergibt und das durch Äußerungen in Briefen und Tagebüchern bestätigt und ergänzt wird, im ganzen betrachtet, so kann man nur dem Urteil Kafkas beistimmen, daß sich aus allem, was er geschrieben habe, leicht eine neue Geheimlehre, eine Kabbala, hätte entwickeln können. „Ansätze dazu bestehen. Allerdings ein wie unbegreifliches Genie wird hier verlangt, das neu seine Wurzeln in die alten Jahrhunderte treibt oder die alten Jahrhunderte neu erschafft und mit all dem sich nicht ausgibt, sondern jetzt erst sich auszugeben beginnt“ (Tagebücher, 398 f.)¹.

Zum mindesten auf Grund seiner Reflexionen in Oktavheften, Briefen und Tagebüchern, wenn nicht auf Grund seiner Dichtungen, kann man von Kafka als einem Erneuerer der jüdischen Mystik, aus dem skeptischen Geist der Gegenwart heraus, sprechen, obwohl es paradox klingt. In der Kafka-Literatur ist gelegentlich von der Einwirkung der jüdischen Mystik auf sein Denken die Rede gewesen², wenn auch zu-

¹ Die Werke Kafkas werden nach der bei S. Fischer, Frankfurt, erschienenen Gesamtausgabe zitiert, die Aphorismen nach der Numerierung in: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande, S. 39–54.

² Vgl. z. B. W. Rabi, Kafka et la néo-Kabbale, in: La table ronde, H. 123, März 1958, 116–128; J. Urzidil, Franz Kafka, Novelist and Mystic, in: Menorah Journal 31 (1943) 273–283; K. Weinberg, Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos (Bern 1963); auch H. Politzer, Franz Kafka, der Künstler (Frankfurt 1965) 269 f., bezieht sich bei der Interpretation der Parabel „Vor dem Gesetz“ auf die Merkaba-Mystik.

meist nur andeutungsweise, in Form allgemeiner Behauptungen. Wir wollen versuchen, diesen Zusammenhängen gründlicher nachzugehen.

Die erste Frage, die sich dabei ergibt: ob und wie der Verfasser der Aphorismen einen Weg zu den schwer zugänglichen Texten der jüdischen Mystiker gefunden hat, läßt sich nicht eindeutig beantworten. Wahrscheinlich hat Kafka das Gedankengut der Kabbala in der Darstellung zeitgenössischer Religionshistoriker kennengelernt. Er besaß in seiner Handbibliothek die – allerdings in ihrer Stellungnahme zu den Mystikern recht kritische – „Volkstümliche Geschichte der Juden“ in drei Bänden von H. Grätz (laut Liste in einer Ausgabe des Jahrs 1923; aber in den Tagebüchern [94] heißt es unter dem Datum 1. November 1911: „Heute ‚Geschichte des Judentums‘ von Grätz gierig und glücklich zu lesen angefangen“), M. Friedländers Buch „Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu“ (Berlin 1905), Sammlungen jüdischer Mythen und Sagen von Alexander Eliasberg, Micha Josef bin Gorion u. a., Walter Köhlers Arbeit über die Gnosis usw.³ Ob er über diese Sekundärliteratur hinaus zu den Quellen vorgedrungen ist, steht nicht fest. In einem Brief an Max Brod bittet er den Freund um eins der kabbalistischen Werke in hebräischer Sprache, mit denen sich Brod zu dieser Zeit beschäftigt (Briefe 303, 299).

Vielleicht sollte man allerdings nicht so sehr von der Einwirkung der jüdischen Mystik auf Kafka sprechen als von seiner Fähigkeit zu intuitivem mystischem Denken, das in einer eigentümlichen Bildersprache seinen Niederschlag findet. Er spricht ja auch selbst in der oben zitierten Tagebuchstelle nicht nur von Wiederbelebung alten Gedankenguts, sondern von Neuschöpfung im Geist der Vorgänger. In diesem Sinn wollen wir unsere Untersuchung daraufhin anlegen, Gedankenparallelen, nicht nur Abhängigkeiten festzustellen. Da dem Literaturhistoriker die philologischen und historischen Voraussetzungen für das Studium der Kabbala fehlen, müssen wir uns damit begnügen, die jüdischen Mystiker nach den zusammenfassenden Darstellungen Gershom Scholems, Professor an der Hebrew University in Jerusalem, zu zitieren, vor allem nach folgenden grundlegenden Werken: „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen“ (Frankfurt 1967), „Zur Kabbala und ihrer Symbolik“ (Zürich 1960) und „Von der mystischen Gestalt der Gottheit“ (Zürich 1962).

Das Unzerstörbare

Kafka beginnt den Versuch, seinem Leben eine Ordnung und ein Ziel zu geben, mit der Feststellung, daß er keinerlei Hilfsmittel zur Orientierung besitzt. Die Religionen kümmern in unserer Zeit nur mehr dahin, und er selbst hat nicht den mindesten Anteil an dem schwindenden Glauben. „Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sonder nur die allgemeine menschliche

³ K. Wagenbach, Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend (Bern 1958) 251–263.

Schwäche. Mit dieser . . . habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, . . . kräftig aufgenommen. An dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen, hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang“ (Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande, 120 f.). Da die überlieferten Glaubenswahrheiten endgültig absterben, hätte eine neue Religion Raum zur Entfaltung.

Wie Descartes, der an allem, an Sinneswahrnehmungen und Vernunftschlüssen, zweifelt, schließlich das zweifelnde Ich als Ausgangspunkt für eine neue Erkenntnislehre annimmt, so findet auch Kafka das Prinzip einer metaphysischen Neuorientierung in sich selbst: „Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich“ (Hochzeitsvorbereitungen, 90). Dieses Unzerstörbare ist nach Aphorismus 70/71 allen Menschen gemeinsam, „daher die beispiellos untrennbare Verbindung der Menschen“. Wer es fertigbringt, aus dem Seelengrund heraus zu leben, der ihn mit seinen Mitmenschen verbindet, statt an dem allgemeinen Machtkampf teilzunehmen, ist darum der Bruder der Nächsten und Fernsten: „Wer der Welt entsagt, muß alle Menschen lieben, denn er entsagt auch ihrer Welt. Er beginnt daher, das wahre menschliche Wesen zu ahnen, das nicht anders als geliebt werden kann, vorausgesetzt, daß man ihm ebenbürtig ist“ (Aphorismus 60).

Das Unzerstörbare heißt in der Bildersprache Kafkas das Feuer im Menschen. Aber Feuer und Licht sind zugleich die einzigen Bilder, die das Göttliche andeuten. Das Unzerstörbare ist also das Göttliche im Menschen, das Gott ebenso anzieht, wie es sich von Gott angezogen fühlt. „Vor dem Betreten des Allerheiligsten mußst du die Schuhe ausziehen, aber nicht nur die Schuhe, sondern alles, Reisekleid und Gepäck, und darunter die Nacktheit und alles, was unter der Nacktheit ist, und alles, was sich unter dieser verbirgt, und dann den Kern und den Kern des Kerns, dann das übrige und dann den Rest und dann noch den Schein des unvergänglichen Feuers. Erst das Feuer selbst wird vom Allerheiligsten aufgesogen und läßt sich von ihm aufsaugen, keines von beiden kann dem widerstehen“ (Hochzeitsvorbereitungen, 104 f.). Mit seinem Unzerstörbaren, dem Funken in seinem Innersten, auf dem sein Dasein beruht, gehört der Mensch dem ewigen Sein, dem göttlichen Feuer an. Das sagt Aphorismus 46: „Das Wort ‚sein‘ bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihmgehören.“

Brausendes Nichts – Deus absconditus

Das Wort Gott kommt bei Kafka kaum vor. In einigen Aphorismen und Fragmenten, auf die wir noch zurückkommen werden, spricht er von dem Herrn, in anderen vom Himmel. „Der Himmel ist stumm, nur dem Stummen Widerhall“ (Hochzeitsvorbereitungen, 91). Nur dem Menschen, der nicht fragt, antwortet Gott. In einer frühen

Tagebuchnotiz ist von ihm als dem Nichts die Rede: Am 4. Dezember 1913 bekennt Kafka, daß sich alles in ihm dagegen auflehnt, jetzt schon zu sterben, da er es im Leben zu nichts gebracht habe und Sterben jetzt nichts anderes für ihn wäre, „als ein Nichts dem Nichts hinzugeben . . . und nicht nur einem leeren Nichts, sondern einem brausenden Nichts, dessen Nichtigkeit nur in seiner Unfaßbarkeit besteht“ (Tagebücher, 241). Das Bild dieses Gottes wird bei Kafka ausgespart, da es das menschliche Fassungsvermögen übersteigt; sein Name wird nicht genannt, da Denken und Sprache keinen Begriff und kein Wort für ihn formen können. Daß der Mensch bei dem Versuch, eine Gotteserfahrung, das Erlebnis einer Annäherung an Gott, anderen mitzuteilen, unwillkürlich immer wieder (außer auf das Feuersymbol) auf Lichtwahrnehmungen zurückkommt, ist nur eine Bestätigung dafür, wie unzulänglich seine Ausdrucksmittel sind. In der Parabel „Vor dem Gesetz“ ahnt der Mann vom Lande kurz vor seinem Tod etwas von der überwältigenden Größe des Gesetzes- und Gerichtsherrn, der im Allerheiligsten thront: er erkennt „im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Tür des Gesetzes bricht“ (Erzählungen, 159).

Kafkas Gott ist der verborgene Gott der jüdischen Mystik, der gestaltlos und unerkennbar in der Tiefe seines eigenen Wesens ruht, das absolute Sein, der Namenlose, der nach Isaak dem Blinden weder in der Bibel noch im Talmud vorkommt; er wird von dem wirkenden, persönlichen Schöpfer-Gott unterschieden, der eins mit ihm ist und doch völlig anders. Der Deus absconditus west „in den Tiefen seines Nichts“ nach den Kabbalisten des dreizehnten Jahrhunderts, er „verharrt im Schweigen und trägt das All“, wie es Eleasar aus Worms, einer der deutschen Chassidim, ausdrückt. Er offenbart sich nicht im Wort, sondern im Kabod, der Glorie, dem großen Glanz, mit dem sich der Mensch verbinden kann.

Dieser Gott, der reiner Geist, unendlich und unfaßbar ist, wohnt zugleich im Innersten des Menschen, in seinem Seelengrund. In dem „Einheitsgesang“, einer Hymne aus dem Kreis Judas des Chassid, heißt es: „Alles ist in dir und du bist in allem; du umgibst das All und erfüllst das All; als das All entstand, warst du im All, bevor das All entstand, warst du das All.“

Aus dieser Immanenz Gottes, die nur für die menschliche Logik seiner absoluten Transzendenz widerspricht, erklärt sich die tiefe Verbundenheit aller Menschen miteinander, von der Cordovero spricht: „In jedem steckt auch ein Stück von seinem Nächsten. Wer also sündigt, verletzt nicht nur sein Selbst, sondern auch jenen Teil seines Selbst, der seinem Nächsten zugehört.“

Was Kafka das Unzerstörbare nennt, entspricht dem reinen geistigen Selbst bei Abraham Abulafia, und der Vorgang, den der Aphorismus vom Betreten des Allerheiligsten wiedergibt, ist die ekstatische Gotteserfahrung, bei der die Seele sich von allen irdischen Bindungen befreit, damit das göttliche Leben in sie einbrechen kann⁴.

⁴ Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (Frankfurt 1967) 13, 14, 120 f., 118, 306, 155, 148–151.

Unsere gesetzlose Zeit

Die älteste jüdische Mystik, die nach der Vision des göttlichen Thronwagens, der „Merkaba“, im ersten Kapitel des Propheten Hesekiel „Merkaba-Mystik“ genannt wird, meditiert nicht über den Deus absconditus, sondern über den wirkenden Gott und sucht sein Bild visionär zu erfassen: die überwältigende Erscheinung des Allmächtigen auf seinem himmlischen Thron in der höchsten der Hallen, die die Seele bei ihrem Aufstieg ins Jenseits passieren muß – die Torwächter erlauben ihr den Zutritt, wenn sie ihnen das entsprechende Siegel vorweist, d. h. einen geheimen Namen nennt⁵. Die Merkaba-Mystik wirkt bei Kafka nur in der Vorstellung der Säle im Haus des Gesetzes und der Türhüter nach, die Unbefugten den Eintritt verwehren. Von der Vision der Herrlichkeit des Herrn im siebenten Saal ist nur der Abglanz eines fernen Lichts geblieben.

Zu dem wirkenden, persönlichen Gott, der sich den Patriarchen und Propheten seines Volks offenbart hat, dem Gott seiner Väter, hat Kafka nicht den Weg gefunden. Er ist nicht wie die jüdischen Mystiker in der Glaubenstradition verwurzelt, die sich durchaus mit dem Hang zu persönlicher Frömmigkeit vereinen läßt. Nachdem er als Heranwachsender der Tora und den jüdischen Riten mit der Skepsis des Westjuden gegenübergestanden hat, gelangt er erst spät zu der theoretischen Würdigung des „formgebenden Gesetzes“, von dem in den Gesprächen mit Janouch die Rede ist⁶. „Die Religionen verlieren sich wie die Menschen“, schreibt er am Ende des vierten Oktavhefts (Hochzeitsvorbereitungen, 131). Und wie wir aus seinem Selbstbekenntnis in demselben Heft wissen, hat er an dem geringen Positiven seiner Zeit keinen ererbten Anteil. Er muß versuchen, sich aus eigener Kraft auf ein Ziel auszurichten und sich einen Weg durch das Leben zu ertasten. Nach Isaak Luria gibt es Zeiten, in denen sich Gott aus der Welt zurückzieht, und Zeiten, in denen er wieder hervortritt – eine Art himmlischer Ebbe und Flut oder göttlichen Ein- und Ausatmens, in denen richtende Gewalt – Ursprung des Bösen – oder Liebe – Quelle des Guten – überwiegt⁷. Für Kafka war die Epoche, in der er lebte, eine Zeit radikaler Ebbe: „Das Volk der Bibel ist die Zusammenfassung der Individuen durch ein Gesetz. Die Massen von heute widersetzen sich aber jeder Zusammenfassung. Sie streben auseinander auf Grund der inneren Gesetzlosigkeit. Das ist die Triebkraft ihrer rastlosen Bewegung. Die Massen hasten, laufen, gehen im Sturmschritt durch die Zeit. Wohin? Von wo kommen sie? Niemand weiß es. Je mehr sie marschieren, um so weniger erreichen sie ein Ziel. Nutzlos verbrauchen sie ihre Kräfte. Sie denken, daß sie gehen. Dabei stürzen sie – auf der Stelle marschierend – nur ins Leere... Der Mensch hat hier seine Heimat verloren.“⁸

⁵ Ebd. 54.

⁶ G. Janouch, Gespräche mit Kafka (Frankfurt 1961) 116–118.

⁷ G. Scholem, a. a. O. 289.

⁸ G. Janouch, a. a. O. 117 f.

Geblichen war ihm freilich die Sehnsucht nach einer Geborgenheit in Gott, nach dem, was in der Sprache der polnischen Chassidim Debekuth heißt: „die beständige Gemeinschaft mit Gott“⁹. Im Jahr 1913 schrieb er an seine Braut: „Wie ist Deine Frömmigkeit? Du gehst in den Tempel; aber in letzter Zeit bist Du wohl nicht hingegangen. Und was hält Dich, der Gedanke an das Judentum oder an Gott? Fühlst Du – was die Hauptsache ist – ununterbrochene Beziehungen zwischen Dir und einer beruhigend fernen, womöglich unendlichen Höhe oder Tiefe? Wer das immer fühlt, der muß nicht wie ein verlorener Hund herumlaufen und bittend aber stumm herumschaun, der muß nicht das Verlangen haben, in das Grab zu schlüpfen, als sei es ein warmer Schlafsack und das Leben eine kalte Winternacht, der muß nicht, wenn er die Treppen in sein Bureau hinaufgeht, zu sehen glauben, daß er gleichzeitig von oben, flimmernd im unsichern Licht, sich drehend in der Eile der Bewegung, kopfschüttelnd vor Ungeduld, durch das ganze Treppenhaus hinunterfällt“ (Briefe an Felice, 289).

Was ihn selbst „gehalten“ hat, war (trotz einiger gegenteiliger kritischer Äußerungen) das Judentum, die Verbindung mit dem jüdischen Volkstum: Literatur, Legenden, Lieder und Theater, wobei zur Literatur für ihn auch die Bibel zählte¹⁰. Chassidische Geschichten sind für ihn „das einzige Jüdische, in welchem ich mich, unabhängig von meiner Verfassung, gleich und immer zuhause fühle, in alles andere werde ich nur hineingeweht und ein anderer Luftzug bringt mich wieder fort“ (Briefe, 173).

Paradies und Sündenfall

Nur in einer Hinsicht, die von wesentlicher Bedeutung für die Frage nach dem Woher und Wohin der Menschheit ist, hat er an der Überlieferung festgehalten und sie in einem Sinn gedeutet, der von der jüdischen Mystik inspiriert ist: in seiner Auffassung von Paradies und Sündenfall. „Manchmal glaube ich, ich verstehe den Sündenfall wie kein Mensch sonst“, schreibt er an Milena (199).

Am Anfang der Menschheitsentwicklung steht für ihn nach Aphorismus 84 der Mensch, der geschaffen wurde, um im Paradies zu leben, im Schatten des Lebensbaums und im Geist seiner Wahrheit, die nach einem Aphorismus des vierten Oktavhefts die Wahrheit des Ruhenden ist, ein Stand der Unschuld, die nichts von Gut und Böse weiß: „Es gibt für uns zweierlei Wahrheit, so wie sie dargestellt wird durch den Baum der Erkenntnis und den Baum des Lebens. Die Wahrheit des Tätigen und die Wahr-

⁹ G. Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* (Zürich 1962) 121.

¹⁰ Vgl. die Erwähnungen einzelner biblischer Bücher und Gestalten wie Abraham, Jakob, Isaak, Jeremias: *Tagebücher*, 179, 362, 484; *Briefe*, 333; *Briefe an Felice*, 605, wo er sogar die Bibel, die gerade neben ihm liegt, dreimal aufschlägt, um einen Trostspruch zu suchen.

heit des Ruhenden. In der ersten teilt sich das Gute vom Bösen, die zweite ist nichts anderen als das Gute selbst, sie weiß weder vom Guten noch vom Bösen“ (Hochzeitsvorbereitungen, 109). Nachdem durch die Schlange in der Seele des paradiesischen Menschen der Ehrgeiz erweckt worden war, Gott gleich zu werden, und er vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte, stand er außerhalb der Einheit alles Seins in Gott und verlor das ewige Leben: „Gott sagte, daß Adam am Tage, da er vom Baume der Erkenntnis essen werde, sterben müsse. Nach Gott sollte die augenblickliche Folge des Essens vom Baume der Erkenntnis der Tod sein, nach der Schlange (wenigstens konnte man sie dahin verstehn) die göttliche Gleichwerdung. Beides war in ähnlicher Weise unrichtig. Die Menschen starben nicht, sondern wurden sterblich, sie wurden nicht Gott gleich, aber erhielten eine unentbehrliche Fähigkeit, es zu werden. Beides war auch in ähnlicher Weise richtig. Nicht der Mensch starb, aber der paradiesische Mensch, sie wurden nicht Gott, aber das göttliche Erkennen“ (Hochzeitsvorbereitungen, 101 f.).

Die Folge des Sündenfalls war die Austreibung des Menschen aus dem Paradies, die mildeste der drei Strafmöglichkeiten, denn die zweite wäre „Zerstörung des Paradieses, die dritte – und diese wäre die schrecklichste Strafe gewesen – Absperrung des ewigen Lebens und unveränderte Belassung alles anderen“ (Hochzeitsvorbereitungen, 105). Danach ist trotz Adams Fall und Verbannung das Paradies erhalten geblieben und der Weg zum ewigen Leben steht weiterhin offen. Ja, aller Logik zum Trotz ist der Mensch zugleich im Paradies geblieben und aus ihm vertrieben worden; denn da er geschaffen war, im Paradies zu leben, hatte er ein ewiges Heimatrecht auf den Garten Eden: „Wenn das, was im Paradies zerstört worden sein soll, zerstörbar war, dann war es nicht entscheidend; war es aber unzerstörbar, dann leben wir in einem falschen Glauben“ (Aphorismus 74).

Wir führen demnach seit dem Sündenfall eine Doppelexistenz: als gottgeschaffene Wesen in der Ewigkeit und als gefallene Kreaturen in der Zeit. Oder wie es sich uns darstellt: Adams Fall wiederholt sich unaufhörlich in uns, so daß wir stets von neuem aus der Ewigkeit in die Zeitlichkeit abstürzen. „Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ewig: Es ist also zwar die Vertreibung aus dem Paradies endgültig, das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorgangs aber (oder zeitlich ausgedrückt: die ewige Wiederholung des Vorgangs) macht es trotzdem möglich, daß wir nicht nur dauernd im Paradiese bleiben könnten, sondern tatsächlich dort dauernd sind, ob wir es wissen oder nicht“ (Aphorismus 64/65).

Der Mensch, Erdenbewohner und Himmelsbürger

Daß wir nichts von unserm Leben im Paradies wissen, liegt daran, daß unser Unzerstörbares, unser Seelengrund, dem Bewußtsein unzugänglich ist. Das einzige, dem in uns wahres Sein zukommt, bleibt damit unserer Beobachtung für immer verschlossen:

„Der Beobachter kann in die Seele nicht eindringen, wohl aber gibt es einen Randstrich, an dem er sich mit ihr berührt. Die Erkenntnis dieser Berührung ist, daß auch die Seele von sich selbst nichts weiß. Sie muß also unbekannt bleiben. Das wäre nur dann traurig, wenn es etwas anderes außer der Seele gäbe, aber es gibt nichts anderes“ (Hochzeitsvorbereitungen, 93). Über das reine Sein sind keine wahren Urteile möglich, nur mehr oder weniger irrtümliche Aussagen: „Das, was man ist, kann man nicht ausdrücken, denn dieses ist man eben“ (ebd. 343). Erkenntnis hat die Spaltung des Bewußtseins in Subjekt und Objekt zur Voraussetzung, die dem reinen Sein unvollziehbar ist, da ihm das Medium rationalen Bewußtseins fehlt¹¹.

Wir spüren nur die Folge unseres Falls: unsere innere Zerrissenheit, die Unmöglichkeit, in zwei Welten zu leben. „Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben, und doch ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde, drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel, jenes auf der Erde. Und trotzdem hat er alle Möglichkeiten und fühlt es“ (Aphorismus 66). Er ahnt nur gelegentlich, daß jedem Augenblick etwas Außerzeitliches entspricht, daß er zugleich auf zwei Ebenen lebt, nicht erst auf dieser und dann in jener Welt: „Dem Diesseits kann nicht ein Jenseits folgen, denn das Jenseits ist ewig, kann also mit dem Diesseits nicht in zeitlicher Berührung stehn.“ So wird ihm „mit jedem sichtbaren Bissen auch ein unsichtbarer, mit jedem sichtbaren Kleid auch ein unsichtbares Kleid . . . gereicht“ (Hochzeitsvorbereitungen, 94, 121).

Kafkas Gedanken gewinnen an Klarheit, wenn wir die jüdischen Mystiker, insbesondere Moses de Leon, zum Vergleich heranziehen. Nach dem Sohar besitzt der Mensch außer der vegetativen, animalischen und rationalen Seele, die im Nefesch, der natürlichen Seele, vereint sind, die höheren Seelengrade Ruach, den Geist, und Neschama, den göttlichen Funken oder die himmlische Seele (Kafkas Unzerstörbarem vergleichbar). Neschama ist unfähig zur Sünde und kann von Gott nicht bestraft werden, da die himmlische Seele wesensgleich mit ihm ist, der sich selbst nicht bestrafen kann¹². Allerdings muß Neschama durch intuierende Meditation und unermüdlige Arbeit an sich selbst erst erworben oder aktiviert werden.

Bei anderen jüdischen Mystikern, die sich mit okkulten Praktiken beschäftigten, z. B. bei Jakob aus Kiew, begegnen wir der Anschauung, daß mit der Wesensnatur des Menschen eine Art persönlicher Engel in Verbindung stehe, der ihm vor wichtigen Entscheidungen, in Kreuzwegsituationen, erscheinen könne. Nach Scholems Auffassung entspricht dieses „angelische Selbst“ dem Eigendämon der Neuplatoniker, in dem sich die vollkommene Natur des Menschen verkörpert. Und bei den deutschen

¹¹ Vgl. die Auffassung der jüdischen Mystiker über die Entfaltung der göttlichen Intelligenz Bina aus dem Urgrund des suprarationalen verborgenen Gottes (Scholem, *Die jüdische Mystik*, 240 f.).

¹² Scholem, *Die jüdische Mystik*, 263.

Chassidim (z. B. Eleasar aus Worms) finden wir die Vorstellung, daß jeder Mensch sein himmlisches Urbild, seinen Doppelgänger im Jenseits, habe. Die Taten des Menschen wirken auf den Doppelgänger im Himmel ein. In jedem Fall handelt es sich bei dem anderen in uns (oder über uns) um etwas tief im Inneren (oder in einer anderen Welt) Verborgenes, das sich nur in Augenblicken der Selbstentrückung offenbart¹³.

Bei Isaak Luria nimmt der Sündenfall die Bedeutung einer kosmischen Katastrophe an. In seiner tiefsinnigen Mystik ist Adam Rischon, der paradiesische Mensch, ein geistiges Wesen in einer spirituellen Welt. Durch seine Sünde fallen er und die Welt in den Bereich der Materie, seine Nachkommen sind stofflich-geistige Wesen, und durch ihre Sünden wiederholt sich die Vermischung des Reinen mit dem Unreinen unaufhörlich¹⁴. Erst im Lauf eines Läuterungsprozesses, der sich im Gilgul, der Seelenwanderung, vollzieht, ist eine Wiederherstellung der göttlichen Urgestalt möglich.

An Isaak Luria erinnert Kafkas Aphorismus 54: „Es gibt nichts anderes als eine geistige Welt; was wir sinnliche Welt nennen, ist das Böse in der geistigen, und was wir böse nennen, ist nur eine Notwendigkeit eines Augenblicks unserer ewigen Entwicklung.“ Obgleich die Welt mit dem Sündenfall in die trüben Gründe der Stofflichkeit abgestürzt ist, bleibt sie ihrem Wesen nach spirituell. Eine sinnliche Welt besteht nur so lange, als wir die Dinge aus ihrem Zusammenhang mit Gott herauslösen und mit unserm einmal geweckten Ehrgeiz zum Gegenstand unseres Macht-, Lust- und Besitztriebs machen. Das bestätigt Aphorismus 85: „Das Böse ist eine Ausstrahlung des menschlichen Bewußtseins in bestimmten Übergangstellungen.“ Nach der Kabbala ist das Böse „nichts anderes als das, was die Dinge aus ihrer Einheit isoliert“¹⁵. Der Baum, der für die jüdischen Mystiker die Einheit alles Seins in Gott darstellt, ist der Lebensbaum. Dadurch, daß Adam nicht von seinen Früchten, sondern von denen des Baums der Erkenntnis eigenmächtig und zu früh gegessen hat, schloß er sich selbst von der Seligkeit aus. Das klingt bei Kafka nach: „Wir sind nicht nur deshalb sündig, weil wir vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, sondern auch deshalb, weil wir vom Baum des Lebens noch nicht gegessen haben. Sündig ist der Stand, in dem wir uns befinden, unabhängig von Schuld.“ Dasselbe Bild deutet an, warum Gott sich vom Menschen und der Welt zurückgezogen hat: infolge der Hybris unseres Unabhängigkeits- und Machtwillens. „Wir sind von Gott beiderseitig getrennt: Der Sündenfall trennt uns von ihm, der Baum des Lebens trennt ihn von uns“ (Hochzeitsvorbereitungen, 101).

¹³ Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, 252–259.

¹⁴ Scholem, Die jüdische Mystik, 307.

¹⁵ Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, 63.

Rückkehr ins Paradies

Die Aufgabe des Menschen kann auch nach den Aphorismen nur die Wiederherstellung der göttlichen Urgestalt des Menschen, das heißt, die Rückkehr ins Paradies sein. Im dritten Aphorismus ist zwar lediglich von den Hindernissen für die Rückkehr – Lässigkeit und Ungeduld – die Rede. Aber wer wird sich um die Hindernisse kümmern, wenn ihm nicht die Rückkehr als Ziel vor den Augen steht? Im nächsten Spruch taucht bereits das Thema der Seelenwanderung auf: Der Totenfluß sträubt sich vor Ekel, das Verlangen der Schatten nach Rückkehr ins Leben zu erfüllen, schwemmt sie dann aber doch wieder zurück. Es scheint, als ob die Schatten in ihrem blinden Wiederverkörperungsdrang nichts von dem Sinn ihrer Wanderung ahnen. Das ewig rollende Rad der Reinkarnationen verwandelt sich in einen Mechanismus. Der eine oder andere, der der ewigen Wiederkehr müde ist, möchte es anhalten. „Von einem gewissen Punkt an gibt es keine Rückkehr mehr“, sagt der fünfte Aphorismus. „Dieser Punkt ist zu erreichen.“ Aber wie erreicht man ihn?

Man muß zunächst einmal begreifen, worum es geht: nicht um Lebensglück oder Lebensleistung, sondern um Aufstieg zu höheren Stufen der Entwicklung. Der Er-Aphorismus 96 bezieht sich auf einen Menschen, der die Nichtigkeit der irdischen Freuden und Leiden erkennt und die Erdenbürger durchschaut. Sie klammern sich an die Freuden des Daseins, um zu vergessen, daß sie eines Tages von ihnen Abschied nehmen müssen, und ihre Leiden beginnen, wenn sie an die Unaufschiebbarkeit des Endes erinnert werden. Aber *er* wartet auf dieses Ende, damit es ihm zum Aufstieg in ein höheres Leben ver helfe: „Die Freuden dieses Lebens sind nicht die seinen, sondern Angst vor dem Aufsteigen in ein höheres Leben; die Qualen dieses Lebens sind nicht die seinen, sondern unsere Selbstqual wegen jener Angst.“ Was die Erdenbürger Leiden nennen, hilft zu rascherem Aufstieg und bringt uns der Seligkeit näher (Aphorismus 97).

Allerdings kann es sich der Skeptiker Kafka kaum vorstellen, daß man jemals das Ziel erreicht. Wie soll es der Mensch dazu bringen, sich seiner ursprünglichen Gestalt so weit wieder anzunähern, daß Gott ihn als sein Ebenbild anerkennt? Für Kafka kann es nur ein Akt der Gnade sein, daß der Herr den verlorenen Sohn aus der Verbannung zurückkehren läßt und wieder bei sich aufnimmt. In dem vielzitierten dreizehnten Aphorismus ist von dieser Möglichkeit als von einem in zarten Farben gehaltenen Hoffnungsraum die Rede:

„Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben. Dieses Leben scheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen; man bittet, aus der alten Zelle, die man haßt, in eine neue gebracht zu werden, die man erst hassen lernen wird. Ein Rest von Glauben wirkt dabei mit, während des Transportes werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefangenen ansehen und sagen: ‚Diesen sollt ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir.‘“ In dem anderen, dunkler getönten Hoffnungsraum des herrlichen Frag-

ments, das man „Warten auf Gott“ überschreiben könnte, erscheint die Beständigkeit der Einstellung auf das Ziel als Voraussetzung dafür, daß aus der Ferne wirklich der Reisewagen heranrollt, der den Wanderer aufnimmt (Hochzeitsvorbereitungen, 352). Hier taucht ein Symbol der ältesten jüdischen Mystik auf: der himmlische Wagen Merkaba, von dem bereits bei der Vision vom Aufstieg der Seele zum siebenten Saal die Rede war. Auf die Hilfe eines Messias, der die Menschen erlösen könnte, hat Kafka keine Hoffnungen gesetzt: „Der Messias wird erst kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten“ (ebd. 90).

In der jüdischen Mystik wird die Seelenwanderung (Gilgul) zum Weltgesetz bei Isaak Luria, in dessen „Mythos von Exil und Erlösung“ noch der Schrecken der Austreibung der Juden aus Spanien nachwirkt. Der Mensch erscheint hier als ewiger Wanderer, der in der Verbannung ein Leben der Angst und der Verfolgungen führt. Doch in jedem Leben wird ihm Gelegenheit gegeben, die Gebote, gegen die er verstoßen hat, zu erfüllen und damit seine Sünden, für die er ins Exil geschickt wurde, zu sühnen. Freilich sinken viele, statt aufzusteigen, nur immer tiefer ab, so daß sie zu Tieren, Pflanzen und Steinen werden¹⁶.

Der Sinn der Wanderung ist erfüllt, wenn die Urgestalt des Menschen wiederhergestellt ist. Im Buch „Tikkune Sohar“ heißt es: „Wohl dem, der Ihn in jeden Gliede wohnen läßt und Ihm dort einen Ort zum Wohnsitz bereitstellt und Ihn zum König über jedes einzelne Glied macht, so daß kein Glied in ihm vom Göttlichen entleert ist. Denn wenn in ihm auch nur ein Glied mangelhaft ist, auf dem Gott nicht wohnt, so wird er dieses Gliedes wegen im Gilgul in die Welt zurückgebracht, bis er in seinen Gliedern vollkommen wird, so daß sie alle in der Urgestalt Gottes vollendet werden.“¹⁷

Kafkas Auffassung vom Messias widerspricht der Lehre Lurias, der mit leidenschaftlicher Ungeduld auf den Erlöser wartet, stimmt aber mit der alten Kabbala überein, insbesondere mit dem Buch Bahir: Die Seelen im Exil müssen nach dieser theosophischen Schrift ihre irdische Wanderung beendet haben, bevor der Messias geboren werden kann¹⁸.

Abkehr von der Welt?

In den Themenkreisen, die wir bisher behandelt haben: Gottesvorstellungen und Menschheitsmysterium mit Verbannung und Rückkehr ins Paradies, stimmen die Vorstellungen und Visionen Kafkas mit den Anschauungen der jüdischen Mystiker im großen ganzen überein und ordnen sich, unabhängig von ihnen, ohne merkliche

¹⁶ Scholem, Die jüdische Mystik, 309–311.

¹⁷ Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, 217.

¹⁸ Ebd. 201.

Widersprüche in den Zusammenhang eines einheitlichen Weltbilds ein. Komplikationen ergeben sich erst, wenn wir auf die Anwendung der Leitgedanken auf das Leben zu sprechen kommen. Hier wechselt die Haltung Kafkas zwischen Einstellungen, wie sie sich in ähnlicher Form bei den Kabbalisten finden. Auf die Gefahr hin, das Bild zu vereinfachen, können wir drei Phasen in seiner Entwicklung unterscheiden: Bis etwa zu seiner Erkrankung im Jahr 1917 neigt er im allgemeinen zu einer asketischen Lebenseinstellung, da er alle Kräfte auf seine künstlerische Arbeit konzentrieren möchte. Den Hauptgrund für seine Bedenken, Felice Bauer zu heiraten, faßt er in den Worten zusammen: „Was ich geleistet habe, ist nur ein Erfolg des Alleinseins“ (Tagebücher, 223). Noch in den Reflexionen des dritten und vierten Oktavhefts (Oktober 1917 bis Februar 1918) ist die schöpferische Tätigkeit zunächst noch, über die persönliche Bedeutung hinaus, die sie für ihn als Lebensinhalt hat, eine Möglichkeit, sich von dem Negativen, das dem Schaffenden anhaftet, zu befreien: Sancho Pansa macht aus seinem Teufel, den er später Don Quijote nennt, einen Romanhelden, lenkt ihn so von sich ab und hat dabei noch „eine große und nützliche Unterhaltung bis an sein Ende“ (Hochzeitsvorbereitungen, 76 f.).

Doch dann setzt die Kritik an der Kunst mit dem Aphorismus ein: „Die Kunst fliegt um die Wahrheit, aber mit der entschiedenen Absicht, sich nicht zu verbrennen“ (Hochzeitsvorbereitungen, 104). Damit wird die Verteidigung gegen das Leben um der schöpferischen Leistung willen gegenstandslos. Und die Frage lautet nun: Soll man, um die Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, zu bewältigen, dem Leben ausweichen oder versuchen, sich in ihm zu bewähren?

In den Reflexionen des dritten Oktavhefts gelangt Kafka zu radikalen Forderungen: Aus der letzten Eintragung in dieses Heft entspringt der Aphorismus 86, dessen wesentliche Sätze sich auf die Folgen der durch den Sündenfall erworbenen Erkenntnis des Guten und Bösen beziehen: „Niemand kann sich mit der Erkenntnis allein begnügen, sondern muß sich bestreben, ihr gemäß zu handeln. Dazu aber ist ihm die Kraft nicht mitgegeben, er muß daher sich zerstören, selbst auf die Gefahr hin, sogar dadurch die notwendige Kraft nicht zu erhalten, aber es bleibt ihm nichts anderes übrig als dieser letzte Versuch.“ Daß er dabei nicht an Selbstmord denkt, geht aus den Reflexionen, die den Freitod verurteilen, klar hervor. Überdies notiert er auf einer der letzten Seiten des dritten Hefts: „Nicht Selbstabschüttelung, sondern Selbstaufzehrung“ (Hochzeitsvorbereitungen, 105). Eine Reihe von Notizen deuten an, was mit dieser Forderung gemeint ist: Indifferenz den Versuchungen des Lebens gegenüber, die die Sirenen zur Verzweigung bringt (ebd. 78–80) und die Welt in die Knie zwingt (Aphorismus 109); Entlarvung der Welt, die sich im Licht des Geistes als Sinnentzug erweist: „Mit stärkstem Licht kann man die Welt auflösen. Vor schwachen Augen wird sie fest, vor noch schwächeren bekommt sie Fäuste, vor noch schwächeren wird sie schamhaft und zerschmettert den, der sie anzuschauen wagt“ (Aphorismus 54); Abkehr von allem, was vom Wesentlichen ablenkt: „Aus eigenem Willen, wie eine Faust drehte er sich und vermied die Welt“ (Hochzeitsvorbereitungen, 99); Bejahung

des Leidens, das uns wachsen läßt und das uns niemand abnehmen darf: „Alle Leiden um uns müssen auch wir leiden. Wir alle haben nicht *einen* Leib, aber *ein* Wachstum, und das führt uns durch alle Schmerzen, ob in dieser oder jener Form“ (Aphorismus 102).

Dabei war das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit in dieser Phase radikaler ethischer Forderungen in ihm so übermächtig, daß ihn der Gedanke an das Gericht, vor dem es kein Entrinnen gibt, erschauern ließ: „Wieviel bedrückender als die unbittlichste Überzeugung von unserem gegenwärtigen sündhaften Stand ist selbst die schwächste Überzeugung von der einstigen, ewigen Rechtfertigung unserer Zeitlichkeit. Nur die Kraft im Ertragen dieser zweiten Überzeugung, welche in ihrer Reinheit die erste voll umfaßt, ist das Maß des Glaubens“ (Hochzeitsvorbereitungen, 113).

Obwohl er die ganze Zeit das Ziel vor Augen hatte, schien er eher Rück- als Fortschritte auf seinem Lebensweg zu machen. Lag es daran, daß die Aufgabe so schwer, ja vielleicht unerfüllbar war? „Gingest du über eine Ebene“, tröstet er sich, „hättest den guten Willen zu gehen und machtest doch Rückschritte, dann wäre es eine verzweifelte Sache; da du aber einen steilen Abhang hinaufkletterst, so steil etwa, wie du selber von unten gesehen bist, können die Rückschritte auch nur durch die Bodenbeschaffenheit verursacht sein, und du mußt nicht verzweifeln“ (Aphorismus 14). Andere gehen abwärts, ohne sich dessen bewußt zu sein, denn sie haben das Ziel aus den Augen verloren und sehen das Leben als Selbstzweck an: „Einer staunte darüber, wie leicht er den Weg in die Ewigkeit ging; er raste ihn nämlich abwärts“ (Aphorismus 38). Zuweilen ist es schwer zu sagen, ob jemand zu den Lebenden oder zu den Toten zählt. Es gibt lebendige Tote, die im Diesseits und im Jenseits herumvagieren wie der Jäger Gracchus: „Und Sie haben keinen Teil am Jenseits?“ fragt ihn der Bürgermeister von Riva. „Ich bin, antwortete der Jäger, immer auf der großen Treppe, die hinaufführt. Auf dieser unendlich weiten Freitreppe treibe ich mich herum, bald oben, bald unten, bald rechts, bald links, immer in Bewegung. Aus dem Jäger ist ein Schmetterling geworden“ (Beschreibung eines Kampfes, 105).

Von den jüdischen Mystikern haben besonders die deutschen Chassidim im Mittelalter die asketische Abwendung von den Dingen dieser Welt gepredigt. Sie strebten einen vollkommenen seelischen Gleichmut an, der an die Ataraxie der Stoiker erinnert: „Wer des Mysteriums des Anschlusses an Gott, Debekuth, gewürdigt wird, gelangt zum Mysterium des Gleichmuts, und wer den Gleichmut hat, gelangt zum Mysterium der Einsamkeit und von da zum Heiligen Geist und zur Prophetie.“ Nach Sefer Chassidim lehnte es ein Chassid, der durch seine Strenge gegen sich selbst berüchtigt war, für seinen Teil ab, daß der Messias oder die vollkommenen Gerechten für die Sünden anderer litten: „Ich will aber nicht, daß irgend jemand außer mir für meine Sünden leidet.“¹⁹ Er legte sich selbst für seine Sünden Bußen auf und steckte seine Füße im Winter in kaltes Wasser, bis sie mit dem Eis zusammenfroren. Ein anderer

¹⁹ Scholem, Die jüdische Mystik, 105, 115.

Chassid streckte sich täglich zur Gebetsstunde, wenn die Gemeinde aus der Synagoge kam, vor der Tür auf dem Boden aus und dankte Gott, wenn ihm einer auf den Leib trat. Bei Kafka finden wir ähnlich grotesk abnorme Ideen der Selbstbestrafung: Als er sich vorwirft, Felice durch seine Briefe zu quälen, sieht er sich selbst, in Stücke geschnitten, auf dem Boden ausgestreckt und schiebt ein Stück nach dem anderen einem Hund in der Ecke zu (Briefe, 114 f.). Seine Verurteilung jeder Regung des Sexus, die für ihn stets mit der Vorstellung von Schmutz verbunden ist, geht über die Sündenbegriffe und Abstinenzvorschriften der Chassidim hinaus. Er weigert sich jedoch Milena gegenüber, diese Sexualangst auf ein Trauma zurückführen und sich von einem Psychiater behandeln zu lassen; seine Furcht vor der Sünde ist religiösen Ursprungs, erklärt er ihr (Briefe an Milena, 180–183, 246).

Auch unter den polnischen Chassidim, die im Unterschied zu ihren deutschen Vorgängern eher zur Lebensbejahung neigten, gab es einige, die in steter Furcht vor dem Richter-Gott lebten, der einst von ihnen Rechenschaft für ihr Leben in der Zeitlichkeit fordern würde. Es ist bezeichnend, daß Kafka, der für die Legenden der polnischen Chassidim in der Wiedergabe Martin Bubers eine besondere Vorliebe hatte, nur eine namentlich erwähnt, in der es um die Furcht vor Gott, nicht um die Liebe zu ihm geht: die Geschichte „Die Ader“, die er „unmenschlich-großartig“ findet (Briefe, 443). Sie handelt von einem Schüler Rabbi Elimelichs, der nach dem Tod seines Meisters einen anderen Lehrer suchte und zu einem Gegner der Chassidim, Rabbi Mosche Efraim, kam. Rabbi Efraim war der Meinung, die Chassidim kasteiten sich zu viel und verdürben so das Ebenbild Gottes, das sie vollenden sollten. Er empfing den Schüler, Rabbi Mendel, zurückhaltend und kühl und fragte ihn, mehr neugierig als teilnehmend: „Was ist dir an dem wunderbaren Mann am wunderbarsten erschienen?“ „Und während er fragte, dachte er: Nun wird dieser Chassid mit dem leuchtenden Gesicht seine wahre Art offenbaren und mir irgendeine Wundergeschichte erzählen. Rabbi Mendel antwortete ihm: ‚Tag für Tag, wenn mein Lehrer in der Betrachtung der Furchtbarkeit Gottes war, wurden seine Adern steif wie harte Stricke. Und jene Ader hinter dem Ohr, die nichts in der Welt fürchtet und erst in der Sterbestunde erzittert, sah ich Tag für Tag an ihm mit mächtigem Pulse schlagen.‘ Rabbi Mosche Efraim schwieg. Dann sagte er: ‚Das habe ich nicht gewußt‘, und wiederholte zweimal: ‚Das habe ich nicht gewußt‘, und nahm Rabbi Mendel wie einen Sohn auf.“²⁰

Wie der Meister seinen Schüler als Sohn betrachtet, erscheint das Verhältnis des Menschen zu Gott bei den jüdischen Mystikern anders als bei den christlichen nicht wie das der Geliebten zum Liebenden, sondern wie die Beziehung des Kindes zum Vaters. So ist es in Kafkas persönlichem Fall begreiflich, daß er Gott mehr gefürchtet als geliebt hat.

²⁰ M. Buber, *Der große Maggid und seine Nachfolger* (Frankfurt 1922) 67 f.

Bewährung in der Welt?

Nun steht aber – und das kompliziert das Bild der zweiten Entwicklungsphase Kafkas – den radikalen Forderungen, der Welt zu entsagen, von Anfang an eine andere Auffassung gegenüber, nach der es feige ist, dem Leben auszuweichen; man muß den Mut aufbringen, sich ihm zu stellen und es zu überwinden. Das bedeutet, auf das Verhältnis zur Frau angewandt – die Frau ist für Kafka „der Repräsentant des Lebens, mit dem du dich auseinandersetzen sollst“ – nicht Jungesellentum, sondern Ehe: „Zölibat und Selbstmord stehn auf ähnlicher Erkenntnisstufe, Selbstmord und Märtyrertod keineswegs, vielleicht Ehe und Märtyrertod“ (Hochzeitsvorbereitungen, 118, 87).

Im vierten Oktavheft erklärt er, der Grund für sein Versagen auf allen Gebieten sei „der Mangel des Bodens, der Luft, des Gebotes“ gewesen (Hochzeitsvorbereitungen, 120 f.). Was er mit „Mangel an Boden“ meint, wird durch eine spätere briefliche Äußerung klar, in der er von dem „Mangel jedes festen jüdischen Bodens unter den Füßen“ spricht. Ebenso äußert er sich zu Brod über „Mangel der Luft“ in einem Sinn, der seine Krankheit als psychosomatisches Phänomen definiert: „Wer den schöpferischen Lebensodem nicht aufnehmen kann, der muß in allem kranken“ (Briefe, 404, 292). Der „Mangel des Gebotes“ bezieht sich offenbar auf das Fehlen eines Gesetzes als religiöser Ordnung. Auf die Feststellung, daß es ihm an Boden, Luft und Gebot ermangle, folgt der Satz: „Diese zu schaffen ist meine Aufgabe“ (Hochzeitsvorbereitungen, 120). Wahrscheinlich wird es ihm nicht gelingen, diese Aufgabe zu bewältigen, deutet er im folgenden an, aber er muß es zum mindesten versuchen. Hier denkt er also nicht an Entsagung, sondern an eine im menschlichen und göttlichen Sinn erfüllte Existenz: Das Leben eines Menschen, der in der Ehe, im Beruf und in den Beziehungen zu seinem Volk die Forderungen erfüllt, die Gott und seine Mitmenschen an ihn richten.

Daß es möglich ist, Gott in der Welt zu finden, sagt ein Satz der chassidischen Legenden in unübertrefflicher Kürze: „Henoch war ein Schuhflicker – mit jedem Stich seiner Ahle, der Oberleder und Sohle zusammennähte, verband er Gott und seine Schechina“²¹, den ewigen Gott jenseits aller Stofflichkeit mit dem Gott in der Welt. Kafka bewunderte das „nützliche, fröhliche Leben“, das sich in dem polnisch-jiddisch-chassidischen Schrifttum spiegelte (Tagebücher, 150).

Er vergleicht dieses Dasein der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen mit der Ankunft seines Volks in Kanaan nach der endlosen Wanderung durch die Wüste, die einem Leben in Einsamkeit und Entsagung entspricht. Eine Zeitlang glaubte er, durch die Wüste nach Kanaan zu wandern, die Askese erschien ihm nur als ein unvermeidliches Übergangsstadium. Doch dann kam er zu der Überzeugung, daß er zur Ehe und zum Leben überhaupt unfähig sei – auf Grund einer angeborenen Schwäche

²¹ Ebd. XXVII.

oder falscher Erziehung: „So wie wir aber sind, ist mir das Heiraten dadurch verschlossen, daß es gerade Dein eigenstes Gebiet ist“, heißt es in dem „Brief an den Vater“ (Hochzeitsvorbereitungen, 217). Auf jeden Fall trägt er im Januar 1922 den schrecklichen Satz in sein Tagebuch ein: „Ich bin vierzig Jahre aus Kanaan hinausgewandert.“ Er fühlt sich nun, in dieser Endphase (im Sinn einer dokumentierten Entwicklung), als Bürger einer anderen Welt, „die sich zu der gewöhnlichen wie die Wüste zum ackerbauenden Land“ verhält (Tagebücher, 406 f.).

Nachdem er sich endgültig damit abgefunden hatte, sein Leben als einsamer Wanderer zu beschließen, gelangte er im letzten Jahr durch die Gemeinschaft mit Dora Dymant doch noch nach Kanaan. Wir wissen freilich zu wenig von dieser Zeit, um sie in unsere Darstellung einbeziehen zu können. In der Phase des Verzichts auf das Gelobte Land tröstete er sich damit, daß der Wüstenweg rascher ans Ziel führe: „Du sagst“, schreibt er an Brod, „wenn mir das Nach-Vollkommenheit-Streben das Erreichen der Frau unmöglich macht, müßte es mir ebenso auch alles andere unmöglich machen, das Essen, das Bureau usw. Das ist richtig . . . Diese Unmöglichkeit besteht auch tatsächlich, diese Unmöglichkeit des Essens usw., nur daß sie nicht so grob auffallend ist wie die Unmöglichkeit des Heiratens“ (Briefe, 295 f.).

Gotteserfahrung in unserer Zeit

Wenn wir uns zum Schluß – bevor wir noch einen Blick auf die literarischen Beziehungen zwischen Kafkas Werk und dem Schrifttum der Kabbala werfen – die Frage stellen, warum er auf die Mystiker und nicht auf die Talmudgelehrten oder die jüdischen Philosophen zurückging, als er nach einem religiösen Fundament für sein Leben suchte, so müssen wir uns vor Augen halten, welche Freiheit ein Mystiker wie Isaak Luria dem Einzelmenschen einräumt, Glaubenslehre und Gesetz in seinem Sinn zu verstehen: Jeder Mensch in Israel, erklärt er, „besitzt, seinem eigenen Licht entsprechend, eine eigene Lesung der Tora, die nur von ihm gefunden werden kann“. Das heißt nach Scholems Kommentar: „Das Gotteswort sendet zu jedem Menschen einen anderen Lichtstrahl aus, der ausschließlich ihm gehört.“²² So hatte der Mann vom Lande in der Parabel „Vor dem Gesetz“ seinen eigenen Eingang zum Gesetz, der nur für ihn bestimmt war – für den Fall, daß er sich durch keinen Türhüter zurückhalten ließ. Nur unter den Mystikern konnte ein Mensch, der wie Kafka zugleich Skeptiker und Gläubiger, Rationalist und Träumer, verstandeskühl und im Innersten leidenschaftlich war, seinen Platz finden. Seine Ansätze zu einer neuen Kabbala, von denen er im Tagebuch spricht, stellen eine von der jüdischen Mystik inspirierte neue Gotteserfahrung dar, die infolge der Müdigkeit und Glaubenslosigkeit unserer Zeit nicht in eine frohe Botschaft mündet, aber einem Licht entspricht,

²² Scholem, *Die jüdische Mystik*, 229.

wie es den verunglückten Eisenbahnreisenden im Tunnel, falls sie ihre Augen aufs äußerste anstrengen, den Ausgang anzeigt.

Mystische Logik und Bildersprache bei Kafka

Da Kafka die Anlage zu einem Mystiker hatte und da sich über mystische Intuitionen und Visionen nur andeutungsweise und in Chiffren und Symbolen reden läßt, die in dem einschlägigen Schrifttum immer wiederkehren, finden sich auch sprachliche Übereinstimmungen zwischen seinen Aphorismen (im weiteren Sinn: seiner dichterischen Prosa) und den Schriften der Kabbalisten.

In der mystischen Logik gilt weder das Gesetz der Identität noch das des Widerspruchs: So ist nach den Aphorismen 64/65 der Mensch endgültig aus dem Paradies vertrieben worden, bleibt aber ewig darin. Im Sohar wird gefragt: „Was ist die Schlange, die in der Luft fliegt und isoliert dahergeht? . . . Was ist der Adler, der im Baume nistet, der nicht existiert? Was sind seine Jungen, die aufwachsen, aber nicht unter den Geschöpfen, die erschaffen wurden . . . ? Was sind jene, von denen gilt, wenn sie hinabsteigen, steigen sie hinauf?“²³ Kafka hat eine besondere Vorliebe für paradoxe Vorstellungen, z. B. in der Formulierung des Gedankens, daß der Mensch, der das Ziel der Wiederherstellung seiner Urgestalt erreichen will, sich selbst im Weg steht: „Sein eigener Stirnknochen verlegt ihm den Weg, an seiner eigenen Stirn schlägt er sich blutig“ (Beschreibung eines Kampfes, 292).

Die Spannung des mystischen Denkens und Empfindens äußert sich in superlativischen Wendungen, wobei die Steigerung nicht nur durch Superlative, sondern durch besonders ausdrucksstarke Worte erreicht wird wie in dem Aphorismus 35 über die Irrealität der materiellen Welt des Habens gegenüber der allein wahren und wirklichen Welt des Seins und über die Unvereinbarkeit von Haben und Sein, das in der Materie erstickt: „Es gibt kein Haben, nur ein Sein, nur ein nach letztem Atem, nach Ersticken verlangendes Sein.“ Paradoxes Denken vereint sich mit superlativischer Spannung in dem oben zitierten Spruch vom Messias. Im Sohar ist ähnlich vom „Mysterium der Mysterien“ oder von „nicht erfaßbar und versiegelt“ die Rede²⁴.

Über die Vorliebe für paradoxe Wendungen, Oxymora, Steigerungen und Superlative hinaus hat Kafka mit den Kabbalisten und den Mystikern im allgemeinen das bildhafte Denken gemeinsam. Nach Gershom Scholem sind „die entscheidenden Schöpfungen der Kabbala von ihrem ersten literarischen Niederschlag an Bilder, Bilder von oft eindrucksvollem mythischem Gehalt . . . Daneben und fast immer zugleich finden wir aber eine Tendenz auf spekulative Rechtfertigung und begriffliche Interpretation dieser Symbole.“²⁵ Kafkas bildhaftes Denken nimmt in den Aphorismen

²³ Ebd. 183.

²⁴ Ebd. 182 f.

²⁵ Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik (Zürich 1960) 129.

nicht selten die Form des Gleichnisses an. Es ist kaum möglich, den Mut und die Unfähigkeit zur Wahrheit, die dem Künstler zu gleicher Zeit eignen, bildhafter und konzentrierter in einem Aphorismus zu erfassen als in den vielzitierten Worten: „Unsere Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendet-Sein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzensgesicht ist wahr, sonst nichts“ (Aphorismus 63).

Nicht immer ist das Gleichnis durch die zur Kürze drängende Form des Aphorismus so in der Entfaltung gehemmt, in anderen Fällen, z. B. in den Meditationen über die Freiheit des Willens (Hochzeitsvorbereitungen, 117 f.), kommt es durch den Reichtum an Einzelheiten der klassischen Form nahe. Andere Aphorismen, wie der vom Künstler, der den Menschen, mit dem er von Natur aus verbunden ist, zugrunde richtet wie manche Schmarotzer das Lebewesen, dem sie anhaften, sind auf die Parabel hin angelegt: Der Parasit ist zunächst nur ein geduldeter Gast, der den Abfall vom Tisch des Gastgebers verzehrt (der Künstler nährt sich von dem Reichtum seelischen Erlebens, den der Mensch ihm vermittelt), eine Zeitlang existiert das Doppelwesen offenbar üppiger als einfache Organismen, doch dann verliert das Opfer des Schmarotzers den Appetit und verlernt zu essen (die Lebenskraft des Menschen ist erschöpft, er hat die seelische Unschuld und damit die Erlebnisfähigkeit eingebüßt, da alles, was ihm begegnet, nur Stoff für den Künstler in ihm ist), und am Ende bleiben beide auf der Strecke: „Er frißt den Abfall vom eigenen Tisch; dadurch wird er zwar ein Weilchen lang satter als alle anderen, verlernt aber, oben vom Tisch zu essen; dadurch hört dann aber auch der Abfall auf“ (Aphorismus 73). Auch in der Hochschätzung des Wortes, die Kafka bei allem Gefühl für die Begrenztheit der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten eigentümlich ist, stimmt er mit den jüdischen Mystikern überein. Die in der ersten Veröffentlichung der „Gespräche mit Kafka“ von Gustav Janouch fehlenden Passagen, die erst in die Ausgabe von 1968 aufgenommen wurden, enthalten ein z. T. noch nicht ausgewertetes Material für das Verhältnis Kafkas zur Sprache²⁶.

Die Visionen der Mystiker sind nicht selten aus Traumbildern erwachsen. Nicht wenige sahen den Traum als Quelle göttlicher Offenbarung an und stellten Fragen an Gott, auf die sie Traum-Antworten erhielten. So haben wir von Jakob Halevi, der zu den Chassidim des 13. Jahrhunderts gehörte, eine ganze Sammlung von „Himmels-Bescheiden“, die er auf dem Traumweg empfing²⁷. Kafka stellt in einer Tagebucheintragung vom 3. Oktober 1911, also sehr früh schon, fest, daß seine dichterischen Fähigkeiten am Abend (und damals noch am Morgen, nach dem Aufwachen) am regsten seien: „Ich fühle mich gelockert bis auf den Boden meines Wesens und kann aus mir heben, was ich will.“ Und er beobachtet, daß seine Träume „schon ins Wachsen vor dem Einschlafen strahlen“²⁸.

²⁶ Der Verfasser bereitet eine Arbeit über dieses Thema vor.

²⁷ Scholem, *Die jüdische Mystik*, 112.

²⁸ *Tagebücher*, 54. Das Buch von M. Dentan, *Humour et création littéraire dans l'oeuvre de Kafka* (Genève 1961) enthält eine ausgezeichnete Analyse des Schaffensprozesses Kafkas, der von den Traumbildern zur literarischen Gestaltung führt.

Schließlich besteht eine Beziehung zwischen Kafkas grotesken Humor und gewissen Anekdoten polnischer Chassidim. Es gab insbesondere unter den Schülern des Maggid von Meseritz eine Anzahl von Spaßmachern, die auf Straßen und Plätzen Purzelbäume schlugen und jede Art Unfug trieben²⁹. Der Baalschem selbst erzählte gern eine alte talmudische Anekdote, die es verständlich macht, warum das jiddische Theater, Geschichten und Schwänke in Polen selbst bei frommen Juden, wenn sie keine Eiferer waren, so beliebt gewesen sind. Sie handelt von dem Rabbi Beroka, der täglich den Marktplatz seiner Stadt in Babylonien aufzusuchen pflegte, wo sich gelegentlich der Prophet Elias mit ihm traf. „Einmal fragte er ihn: Sind jetzt auf den Marktplatz irgendwelche Kinder der künftigen Welt – das heißt Anwärter auf die ewige Seligkeit? Während er fragte, gingen zwei Brüder vorüber, und der Prophet Elias sagte: Diese beiden. Er ging und fragte sie: Was macht ihr? Sie sagten: Wir sind Possenreißer. Ist jemand traurig, so suchen wir ihn aufzuheitern, und sehen wir Leute streiten, so suchen wir Frieden zwischen ihnen zu stiften.“ Gershom Scholem, der die Geschichte nach-erzählt, fügt hinzu: „Diese Spaßmacher sind Gerechte nach dem Herzen des Baalschem. Sie sitzen nicht zu Hause und denken an ihr eigenes Heil. Sie arbeiten auf dem belebten und schmutzigen Marktplatz, wie er selber es zu tun liebte. Ihre Kraft zur Gottesgemeinschaft, wie er es sieht, bewährt sich in der Aufgabe, die Materie zu durchdringen und sie zum Geistigen zu erheben.“³⁰

Als Kafka kurz vor seinem Tod in Dora Dymant die Lebensgefährtin fand, auf die er bereits verzichtet hatte, und durch die Gemeinschaft mit ihr zu seinem Volk zurückfand, hat er in dem Satyrspiel, das auf das Mysterium des Schloß-Romans folgte, „Josefine, die Sängerin, oder das Volk der Mäuse“, der Kunst diese bescheidene Mission zugewiesen: den Menschen das Leben zu erleichtern. In Josefines „Konzerten“ atmen die Hörer auf. „Hier in den dürftigen Pausen zwischen den Kämpfen träumt das Volk, es ist, als lösten sich dem Einzelnen die Glieder, als dürfte sich der Ruhelose einmal nach seiner Lust im großen warmen Bett des Volkes dehnen und strecken. Und in diese Träume klingt hier und da Josefines Pfeifen . . . Etwas von der armen kurzen Kindheit ist darin, etwas von verlorenem, nie wieder aufzufindendem Glück, aber auch etwas vom tätigen heutigen Leben ist darin, von seiner kleinen, unbegreiflichen und dennoch bestehenden und nicht zu ertötenden Munterkeit. Und dies alles ist wahrhaftig nicht mit großen Tönen gesagt, sondern leicht, flüsternd, vertraulich“ (Erzählungen, 282).

²⁹ Scholem, *Die jüdische Mystik*, 367.

³⁰ Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, 123.