

Christoph Gellner

## Kafkas Mondheimat

| Zum 125. Geburtstag von Franz Kafka

„Kafkas Erzählungen sind nicht Abhandlungen über religiöse, metaphysische oder moralische Probleme, sondern Dichtungen“, stellte Hermann Hesse im Jahr 1956 angesichts damals bereits anschwellender „Kafka-Deutungen“ heraus:

„Er gibt uns die Träume und Visionen seines einsamen, schweren Lebens, Gleichnisse für seine Erlebnisse, seine Nöte und Beglückungen, und diese Träume und Visionen einzig sind es, die wir bei ihm zu suchen und von ihm anzunehmen haben, nicht die ‚Deutungen‘, die diesen Dichtungen von scharfsinnigen Interpreten gegeben werden können.“<sup>1</sup>

Paradoxerweise kam Kafkas dunkle Traumwelt näher an die Realität anonymer Macht-, Herrschafts- und Strafapparate der modernen Gesellschaft heran als andere Schriftsteller, die sich an der äußeren Realität orientiert hatten<sup>2</sup>. Vor 1933 wurde Kafkas Literatur, die er selber als „Darstellung meines traumhaften inneren Lebens“ verstand, die „alles andere ins Nebensächliche“ rücke (X, 167), nur von einem relativ kleinen Kreis zur Kenntnis genommen. Nach 1945 erlangte Kafka weltweite Geltung als Autor der modernen Entfremdung, der wie kein anderer die Isolation, Deformation und Destruktion menschlicher Existenz parabelhaft verdichtet hat. So stellte etwa der Prager Philosoph Karel Kosík, Häftling des Gestapogefängnisses in Theresienstadt, wo die Nazis ein Ghetto einrichteten, in dem sie die Juden aus Böhmen und Mähren zusammenpferchten, heraus:

„Kafka beschrieb das Wesen dieser Zeit mit unglaublich scharfem Durchblick. Während einigen seiner Zeitgenossen schien, seine Texte seien Traumvisionen, dichterische Übertreibungen und phantastische Halluzinationen, konstatieren wir heute mit Erstaunen die Genauigkeit und Nüchternheit dieser Beschreibungen.“<sup>3</sup>

Kaum zufällig wurde sein Œuvre auf der Kafka-Konferenz in Liblice 1963 im Vorfeld des Prager Frühlings als Instrument zur Befreiung vom stalinistischen Totalitarismus verstanden. „Kafkaesk“ wurde zur Signatur des 20. Jahrhunderts, zum Inbegriff moderner Unbehautheit und Ausweglosigkeit, von Verlorenheit und Absurdität. Weithin völlig von den Eigenheiten seines Werkes abgelöst spiegeln die Klischees des Kafkaesken stereotype Bilder und Vorurteile, „die Kafka in der Schnittmenge von populärer Kunstfigur und modernem Heiligen erzeugt hat“<sup>4</sup>. Gewiß hat Kafka als Versicherungsjurist bei seinen Fabrikinspektionen für die Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt für das Königreich Böhmen, dem am weite-

sten industrialisierten Raum der Donaumonarchie, die moderne Arbeitswelt sehr genau kennengelernt. Doch liegt die bleibend herausfordernde Faszination seines nächtlich-„unbeherrschten Schreibens“ (Manfred Voigts) mit seinen dem Tagesbewußtsein unverstehbaren Traumbildern aus der „ungeheuren Welt“ seines Inneren<sup>5</sup> in dem immer wieder neu inszenierten „Umschlag der scheinbar gesicherten Erfahrung von Normalität in den Schrecken der Bodenlosigkeit“<sup>6</sup>.

Kafkas weltliterarischen Rang begründen weniger die zu Lebzeiten fertiggestellten und veröffentlichten Erzählungen wie „Das Urteil“, „Die Verwandlung“, „In der Strafkolonie“ oder die Prosabände „Ein Landarzt“ und „Ein Hungerkünstler“. Zur Weltgeltung verhalfen ihm vielmehr die entgegen Kafkas testamentarischen Verfügungen von seinem Lebensfreund Max Brod vor der Vernichtung bewahrten und erstmals publizierten drei fragmentarischen Romane „Der Verschollene (Amerika)“, „Der Proceß“ und „Das Schloß“, umfangreiche Nachlaßschriften, Tagebücher und Briefe.

Aus kaum publikationsfähigen Heftkonvoluten löste Brod lesbare Texte heraus und beeinflusste ihre Interpretation durch eigenmächtige Titelgebung. Die unterdessen auch als Taschenbuchausgaben erhältlichen kritischen Ausgaben führen zu Kafkas unabgeschlossenem Schreibprozeß zurück; Faksimile-Ausgaben bieten Kafkas unfertige Texte so originalgetreu und manuskriptnah wie möglich. Als erster Kafka-Biograph und Interpret hat Max Brod sowohl eine allegorisierende Lesart angestoßen als auch eine dezidiert religiös-theologische Deutung. So fand er etwa im „Proceß“ und im „Schloß“ „die beiden Erscheinungsformen der Gottheit (im Sinn der Kabbala) – Gericht und Gnade – dargestellt“<sup>7</sup>.

Von Anfang an oszilliert Kafkas enigmatisches Erzählwerk zwischen Interpretationsverweigerung und -provokation. Die Folge ist eine labyrinthische Fülle widersprüchlicher Deutungen, die paradigmatisch ein Grundprinzip moderner Literatur zum Ausdruck bringen. Kafkas 125. Geburtstag am 3. Juli 2008 bietet Gelegenheit, sein Schriftstellerleben und sein literarisches Œuvre, das ebenso wenig allegorisch wie religiös interpretierbar ist<sup>8</sup>, im Spiegel aktueller Forschungsbeiträge neu zu vermessen<sup>9</sup>. Die wichtigste und fruchtbarste Konstante der jüngeren Kafka-Forschung ist die Erhellung seiner Bezüge zur jüdischen Tradition, die im Werk allgegenwärtig sind: nicht so sehr als Gegenstand, vielmehr als Denk- und Darstellungsmuster. Werfen wir also einen Blick auf Kafka im Widerstreit zwischen verschatteter Glaubensüberlieferung und jüdischer Assimilation, West- und Ostjudentum, Religiosität und Säkularität, Zionismus und Chassidismus<sup>10</sup>.

### Prag als deutsch-jüdisches Territorium

Im Jahr 2004 wurde ein bis dahin unbekannter Bericht über Kafkas Vater von Frantisek X. Basik veröffentlicht, der 1892 bis 1895 als Lehrling im Galanteriewarengeschäft von Hermann Kafka arbeitete. Er bestätigt keinesfalls das Monstrum, als das

er aufgrund der Darstellung seines Sohnes in die Geschichte eingegangen ist, rückt vielmehr bislang nicht beachtete soziale Machtzusammenhänge in den Blick, die sowohl den Lehrherrn als auch dessen Sohn prägten<sup>11</sup>. Im berühmten „Brief an den Vater“ – 1919 entstanden nach der Absage seiner Heirat mit der Tochter eines jüdischen Gemeindedieners; gegen diese unstandesgemäße Verbindung hatte der Vater seine ganze Autorität aufgeboten – hat Franz Kafka den übergroßen Loyalitätsdruck seitens der Familie und vor allem die gespannte Beziehung zu ihrem Oberhaupt verarbeitet. Doch dürfte ihm weniger der Vater selber als vielmehr das Lebensmodell, das er verkörperte, zum Problem geworden sein<sup>12</sup>. War Franz Kafka doch der einzige Sohn seiner Eltern, der das Erwachsenenalter erreichte; ein zweiter und ein dritter Sohn starben bereits als Kleinkinder ein Jahr nach ihrer Geburt. Anders als auf seine drei Schwestern waren auf ihn besondere Erwartungen gerichtet: Er sollte durch Eheschließung und Familiengründung die Familiengenealogie fortsetzen sowie das Produktivvermögen erben. Der Balanceakt zwischen der Tagesexistenz im Büro und seiner junggesellenmäßigen Nachtexistenz als Schriftsteller bedeutete für Kafka ohnehin „ein schreckliches Doppelleben, aus dem es wahrscheinlich nur den Irrsinn als Ausweg gibt“ (IX, 26); sein Vater warf ihm Faulheit und berufliches Versagen vor.

Hermann Kafka hatte sich durch Fleiß und Energie nach der Heirat mit der wohlhabenderen Julie Löwy, die aus einer gut situierten deutsch-jüdischen Familie stammte, in der sich Rabbiner, Ärzte und Gelehrte finden, zum respektierten Geschäftsmann hinaufgearbeitet. Nach der Judenemanzipation in Österreich schaffte Kafkas Vater den sozialen Aufstieg aus dem Provinzproletariat in die bürgerliche Mittelschicht, vom armen Dorfjuden aus Süd-Böhmen zum Prager Stadtjuden. Die Kafkas brachten es zu Ansehen und Wohlstand, man wohnte – nach vielen Umzügen – repräsentativ, konnte sich Dienstboten leisten und den Sohn studieren lassen. Als vormals deutsch beherrschtes Machtzentrum hatte sich Prag mit der Industrialisierung während nur einer Generation in eine mehrheitlich tschechische Stadt verwandelt. Kafkas Vater vollzog noch rechtzeitig die Anpassung zum Tschechojudentum; seinen einzigen Sohn aber schickte er ins deutsche Gymnasium. Innerhalb der deutschen Minderheit bildeten die Juden die Mehrheit: Etwa zwei Drittel der Deutschen waren zu Kafkas Zeit Juden. Bis auf wenige Ausnahmen, deren wichtigste Rainer Maria Rilke darstellt, war die Prager deutsche Literatur des frühen 20. Jahrhunderts – Franz Werfel, Hugo Bergmann, Max Brod, Willy Haas, Robert Weltsch, Ernst Weiß – deutsch-jüdische Literatur.

Wie Hermann Kafka hatte die Gründerzeit eine ganze Generation aus den Dörfern in die Stadt gespült und mit völlig anderen Lebensbedingungen konfrontiert. Wie etabliert sie unterdessen auch waren, lauerte doch stets die Angst vor dem Rückfall in die Armut. Selbst als das Unternehmen Hermann Kafkas florierte, konnte der soziale Aufstieg niemals über dessen angespannte Verfassung hinwegtäuschen.

Hinzu kam ein latenter Antisemitismus, der sich immer wieder im Alltag äußerte und im Berufsleben zu Benachteiligungen führte. Der Lehrjungenbericht von Basik zeigt, wie Prag entlang der doppelten Scheidelinie: „hie deutsch – dort tschechisch“, „hie christlich – dort jüdisch“ in irrationale Freund-Feind-Verhältnisse zerfiel. Von den Tschechen wurde das Judentum mit der verhaßten, durch das Habsburgerreich privilegierten deutschsprachigen Führungsschicht in eins gesetzt. Die im Volkskatholizismus verwurzelten antijüdischen Ressentiments, die auch in völkischen sudetendeutschen Kreisen verbreitet waren, denen die deutschsprachigen Prager Juden nur als Bildungs-, nicht als Volksdeutsche galten, wurden von der nationaltschechischen Autonomiebewegung immer mehr politisiert:

Egon Erwin Kisch, dessen Bruder Paul ein Klassenkamerad Kafkas war, hat die Erinnerung daran festgehalten, was es bedeutete, „zu denen zu gehören, die gehetzt, mißhandelt wurden und selbst zu Hause nicht vor dem Wahnwitz der Gasse sicher waren, mitzuerleben, wie gebrandschatzt und zertrümmert wurde, wie der Feuerschein des Nationalen durch die ausgebrochenen Ladentüren und die zertrümmerten Fensterscheiben züngelte, überallhin, wie plötzlich durch die vorhin noch menschenvollen, heulenden, klirrenden Gassen die Hufe der Kavalleriepferde klapperten, die Trompeten Sturm bliesen, die Säbel und Bajonette in klarer Ordnung im Gaslicht blitzten“<sup>13</sup>.

### Strafende Blicke eines vergehenden Glaubens

Der halb reale, halb imaginäre „Brief an den Vater“ zeichnet das idealtypische Psychogramm einer übermächtig-tyrannischen Vaterfigur, gegen deren tief im 19. Jahrhundert verwurzeltes Denken und Empfinden eine ganze Generation von Söhnen rebellierte. Das verbindet Kafka mit expressionistischen Autoren wie Walter Hasenclever, Arnolt Bronnen und Franz Werfel, die im Umfeld des Ersten Weltkriegs mit antipatriarchaler „Vatermord“-Literatur an die Öffentlichkeit traten (in Kafkas Erzählung „Das Urteil“ wird jedoch vom Vater das Todesurteil über den Sohn gesprochen, in „Die Verwandlung“ versetzt er dem „Familientier“ den Todesstoß, der nach „Amerika“ verbannte Karl Roßmann wird dort von seinem Ersatzvater verstoßen).

Die von einer Schreibkraft in Kafkas Büro der Arbeiter-Unfall-Versicherung angefertigte Abschrift weist daraufhin, daß Kafka seinen nie abgeschickten „Brief an den Vater“ für eine Veröffentlichung vorbereiten ließ. Auch wenn Hermann Kafka für den Lehrling Frantisek X. Basik (wie für Max Brod) kein tyrannischer Despot, sondern ein etwas strenger, manchmal launischer Mensch und Chef war, dürfte Franz Kafka seinen Fall für repräsentativ gehalten haben. Auf dem schmalen Grat zwischen Authentizität und Strategie, Evidenz und Suggestion<sup>14</sup> stellt seine Argumentation nicht nur die innere Widersprüchlichkeit des Vaters heraus: einerseits die mächtige Figur und autoritäre Gesten, die zu erdrücken drohten; andererseits seine

Unsicherheit als Folge des unbewältigten gesellschaftlichen Aufstiegs. Während er selbst zur intellektuellen Prager Elite gehörte, war sein Vater ein recht einfach und grob denkender Mann, waren die Väter seiner engsten Freunde aus der jüdischen Oberschicht hoch gebildet, kultiviert, zurückhaltend. Max Brod war Sohn eines Vizebankdirektors, Franz Werfel Sohn eines Industriellen. Es muß Kafka sehr getroffen haben, daß sein Vater seiner durchaus erfolgreichen Schriftstellerei bestenfalls mit Indifferenz begegnete.

Treftsicher kritisiert er an seinem Vater vor allem den Umstand, daß dessen Judentum anstelle einer authentisch religiösen Geste zu einer gesellschaftlichen Konvention verkommen sei:

„Als junger Mensch verstand ich nicht, wie Du mit dem Nichts von Judentum, über das Du verfügtest, mir Vorwürfe machen konntest, daß ich (schon aus Pietät, wie Du Dich ausdrücktest) nicht ein ähnliches Nichts auszuführen mich anstrengte ... Du giengst an vier Tagen im Jahr in den Tempel, warst dort den Gleichgültigen zumindest näher, als jenen, die es ernst nahmen, erledigtest geduldig die Gebete als Formalität, setztest mich manchmal dadurch in Erstaunen, daß Du mir im Gebetbuch die Stelle aufmischen konntest, die gerade recitiert wurde ... zuhause war es womöglich noch ärmlicher und beschränkte sich auf den ersten Sederabend, der immer mehr zu einer Komödie mit Lachkrämpfen wurde ... Im Grunde bestand der Dein Leben führende Glaube darin, das Du an die unbedingte Richtigkeit der Meinungen einer bestimmten jüdischen Gesellschaftsklasse glaubtest ... Auch darin lag noch genug Judentum, aber zum Weiter-überliefert-werden war es gegenüber dem Kind zu wenig, es vertropfte zur Gänze während Du es weitergabst ... Es war auch unmöglich, einem vor lauter Ängstlichkeit überscharf beobachtenden Kind begreiflich zu machen, daß die paar Nichtigkeiten, die Du im Namen des Judentums mit einer ihrer Nichtigkeit entsprechenden Gleichgültigkeit ausführtest, einen höheren Sinn haben konnten. Für Dich hatten sie Sinn als kleine Andenken an frühere Zeiten und deshalb wolltest Du sie mir vermitteln, konntest dies aber, da sie ja auch für Dich keinen Selbstwert mehr hatten, nur durch Überredung oder Drohung tun.“

Kafka parodiert damit die Passage aus dem jüdischen Glaubensbekenntnis (Dtn 6, 20–25), die den Vater ermahnt, seinem Sohn das Andenken der Errettung aus Ägypten und der Gebote nahezubringen. „Das konnte einerseits nicht gelingen und mußte andererseits Dich, da Du Deine schwache Position hier gar nicht erkanntest, sehr zornig gegen mich wegen meiner scheinbaren Verstocktheit machen“ (VII, 42–45).

Als 1896 Kafkas Bar-Mizwa gefeiert wurde, zeigte der Vater sie als „Confirmation“ an. Das zeigt schlaglichtartig den Grad der Assimilation der jüdischen Familie Kafka an die christliche Mitwelt. Im Brief des 26jährigen an Felice Bauer ist davon die Rede, daß „bei uns die religiösen Ceremonien sich auf Hochzeit und Begräbnis eingeschränkt haben“. Kritisch kommentiert Kafka: „Man sieht förmlich die strafenden Blicke eines vergehenden Glaubens“ (BM 244). Immerhin ließ der abhanden gekommene Glaube ein Schuld- und Krisenbewußtsein fehlender Erfüllung zurück.

„Das Ganze ist ja keine vereinzelte Erscheinung“, resümiert Kafka hellseherisch im „Brief an den Vater“, „ähnlich verhielt es sich bei einem großen Teil dieser jüdischen Übergangsgeneration, welche vom verhältnismäßig noch frommen Land in die Städte abwanderte“ (VII, 45). Die Auflösung der Bindung an Religion und Tradition war kein jüdisches Problem allein, sondern ein europäisches Phänomen; auch viele gebildete Christen waren keine Christen mehr im alten Sinn, hatten sich von ihren Kirchen und ihrem Glauben gelöst und suchten etwas neues, um aus der Leere herauszukommen. Freilich waren Juden als Minderheit in einer schwierigeren Situation als Christen: Ein ungläubiger Deutscher war immer noch ein Deutscher, ein ungläubiger Tscheche ein Tscheche, aber was war ein Jude, der nicht mehr in die Synagoge ging? Optierte er allein schon mit der bevorzugten Sprache für die Deutschen oder die Tschechen, war er auch dort nicht recht zu Hause; mit Antisemitismus war stets zu rechnen. Hier bot der Zionismus einen dritten Weg, Jude zu sein, auch wenn man nicht mehr gläubig war; an die Stelle des religiösen Halts setzte er einen nationalen bzw. kulturellen<sup>15</sup>.

### Aporien der Assimilation

In keiner anderen europäischen Großstadt hat Martin Bubers Programm einer „jüdischen Renaissance“ so nachhaltig gewirkt wie in Prag, der drittgrößten Stadt der österreichisch-ungarischen Monarchie, wo er zwischen 1909 und 1911 seine „Drei Reden über das Judentum“ hielt<sup>16</sup>. So setzte die kulturzionistische Bewegung um die Studentenverbindung „Bar Kochba“ und ihre Zeitschrift „Die Selbstwehr“ auf eine religiös-kulturelle Wiedergeburt des Judentums. Hugo Bergmann, Max Brod und ihre Mitstreiter distanzieren sich damit vom politischen Zionismus, der das religiöse Verständnis des Judentums verraten habe, ja, selber ein Phänomen der Assimilation darstelle. Sie setzten dagegen auf die Neuerschließung der spirituellen Dimension des Jüdischen, wie sie sich vor allem in der ostjüdischen Volksfrömmigkeit erhalten hätte. Dabei stilisierte Buber das Ostjudentum zum Ideal der ursprünglichen jüdischen Religion – eine Wahrnehmung, die wie die der Prager Schriftsteller als verblasener Orientalismus erscheint. Als wäre der ostjüdische Chassidismus nicht eine enge asketisch-pietistische Welt, sondern ein romantisches Land! Auch wenn sich die westjüdischen Intellektuellen der archaischen Kultur des Ostens zivilisatorisch überlegen fühlten, idealisierten sie zugleich deren vermeintliche Natürlichkeit und Spiritualität, deren religiöse Voraussetzungen ihnen unverständlich geworden waren.

Mit nichts ist Kafka zwischen Herbst 1911 und Frühjahr 1912 so sehr beschäftigt wie mit dem jiddischen Theater, das er durch Gastspiele einer jiddischen Theatertruppe aus Lemberg kennenlernt. Kafka versteht anfangs die in jiddischer Sprache vorgetragenen Sketche und Lieder nicht und macht aus dem Auftritt der ostjüdi-

schen Schauspieler etwas quasi Religiöses. Er hält sie für Leute, „die infolge ihrer abgesonderten Stellung gerade ganz nahe am Mittelpunkt des Gemeindelebens sind ... die in einer besonders reinen Form Juden sind, weil sie nur in der Religion aber ohne Mühe, Verständnis und Jammer in ihr leben“ (IX, 48).

Es sind dies die Wunschprojektionen eines assimilierten Juden, der seine Identität in der Synagoge nicht mehr finden kann und nun die Wärme eines familiären Gemeinschaftsgefühls, ja, die emotionale Heimkunft in die jüdische Gemeinschaft im Theater sucht<sup>17</sup>. Wo Kafka enthusiastisch originäres Judentum kennenzulernen meinte, begegnete er einer westlich-bürgerlichen Einrichtung des späten 19. Jahrhunderts. Mit der orthodoxen Welt des frühneuzeitlichen Judentums, mit dem Ostjudentum, hatte das jiddische Theater nichts zu tun, stellt Gerhard Lauer gegen einen Großteil der Forschung heraus<sup>18</sup>. War es doch gegen die aschkenasische Tradition des Judentums entstanden, für die das Theater zu den Dingen gehörte, die vom Glauben der Väter nur ablenken. Die nach schweren Pogromen in Rußland nach Westen fliehenden Ostjuden fanden um die Jahrhundertwende in den großen Städten Polens und Rumäniens wie in den westlichen Metropolen London und New York stehende jiddische Bühnen vor. Gerade die von Kafka so sehr bewunderten jiddischen Schauspielerinnen sind das Gegenteil von dem, was in der ostjüdisch-orthodoxen Welt als vorstellbar galt.

Daß sich Kafka mit dem Hauptdarsteller Yizchak Löwy aus Warschau anfreundet und durch ihn mit der hebräisch-talmudischen und der neueren jiddischsprachigen Literatur bekannt wird, löst den heftigen Widerstand seines Vater aus: Wie das arrivierte westjüdische Prager Bürgertum verachtete er die nichtassimilierten polnisch-galizischen Ostjuden. Kafkas Einleitungsvortrag über das Jiddische, der einer Lesung Löwys 1912 im Jüdischen Rathaus voranging, ist ein aufschlußreiches Dokument der Selbstidentifikation mit dem „Jargon“, wie er, nach damaligem Sprachgebrauch, das Jiddische nennt.

An die assimilierte Vätergeneration gewandt, die erst vor kurzem die Welt des Jiddischen verlassen habe und nun „mit einem gewissen Widerwillen“ auf die eben erst abgelegte Ghettosprache zurückblicke, hob er den „verwirrten Jargon“ als nomadisierend-territoriales Mischidiom hervor, das „nur aus Fremdwörtern“ bestehe: „Völkerwanderungen durchlaufen den Jargon von einem Ende bis zum anderen“, jede Systematisierung und Kodifizierung schlage fehl (V, 149f).

Zugleich stand Kafka aber auch quer zu den Forderungen des Zionismus, wenn er an der jiddischen Sprache nicht die Qualität einer nationalen, gemeinschaftsstiftenden Institution betont, sondern gerade die Subversion von grammatischer, politischer und sozialer Ordnung. So wie er im jiddischen Theater eine fremde, „östliche“ Welt sah, die scheinbar mit der westeuropäischen Geschichte des modernen Theaters nichts zu tun hatte, stilisierte er das Jiddische gegen alle Wirklichkeit zu einer Sprache des ganz Anderen. Dieselbe romantische Überhöhung prägt auch seine Überlegungen zur „Charakteristik kleiner Literaturen“, minoritärer Literatur wie

der jüdischen, tschechischen oder der jiddischen. Sie sind das Wunschbild einer Literatur, wie sie Kafka in seinem fortgesetzten Versuch einer befreienden Beheimatung durch Schreiben suchte. „Regelmäßig schreiben! Sich nicht aufgeben!“, vermerkt das Tagebuch nach der Jargon-Veranstaltung. Und weiter: „Wenn auch keine Erlösung kommt, so will ich doch jeden Augenblick ihrer würdig sein“ (X, 34).

Die Begegnung mit dem jiddischen Theater setzt Kafkas Schreiben frei. In der Nacht vom 22. auf den 23. September 1912, kurz nach Jom Kippur, entsteht „Das Urteil“; darauf datiert Kafka seine Berufung zum Schriftsteller. In der Deutung Bernd Wittes:

„Kafka ist als deutschsprachiger jüdischer Schriftsteller in der tschechischsprachigen, christlich geprägten Mehrheitskultur Prags ebenso ein Außenseiter, wie die Ostjuden in der jüdischen Gesellschaft des Westens. In dem naiven jüdischen Künstlertum dieser Parias sieht der Westjude Kafka das reine, kindlich unschuldige Ich lebendig vor sich, das er durch sein einsames Schreiben zu verwirklichen sucht ... Er möchte sein Werk der kleinen Literatur zuschreiben, deren Modell für ihn die jiddische darstellt. Dazu gehört für ihn Kenntnis und Einbeziehung der jüdischen Tradition, Deutung und Neuschreiben der ‚alten Schriften‘, Bewahrung des Gedächtnisses seiner Nation und Identifizierung mit den Kleinen, den Machtlosen, dem Volk der Mäuse.“<sup>19</sup>

Kafka grenzt sich gleichermaßen vom Zionismus wie der Assimilation ab. Desillusioniert muß er 1915/16 erkennen, daß vom Ostjudentum keine Rettung zu erwarten ist. Schwankend zwischen Zu- und Abneigung vermitteln unmittelbare Begegnungen mit dem Chassidismus nur „krassen Aberglauben“. Chassidische Geschichten, die ihm sein Hebräischlehrer Georg Langer vermittelt, bezeichnet Kafka als „das einzig Jüdische“, in dem er sich „immer zuhause“ fühlt, „in alles andere werde ich nur hineingeweht und ein anderer Luftzug bringt mich wieder fort“ (Br 173). So stehen er und die nächtliche Gegenwelt seines Schreibens „außerhalb der Gemeinschaft und ihren Institutionen wie Sprache, Familie, Ehe, Gesetz“<sup>20</sup>. Diese Niemandslandbefindlichkeit beschreibt Kafka eindringlich gegenüber Brod:

„Wir haben, wenn wir etwas schreiben, nicht etwa den Mond ausgeworfen, auf dem man Untersuchungen über seine Abstammung machen könnte, sondern wir sind mit allem, was wir haben, auf den Mond übersiedelt, es hat sich nichts geändert, wir sind dort, was wir hier waren, im Tempo der Reise sind tausend Unterschiede möglich, in der Tatsache selbst keine, die Erde, die den Mond abgeschüttelt hat, hält sich selbst seitdem fester, wir haben uns einer Mondheimat halber verloren, nicht endgültig, hier gibt es nichts Endgültiges, aber verloren“ (Br 240f.).

„Weg vom Judentum ... wollten die meisten, die deutsch zu schreiben anfangen“, resümiert Kafka im Juni 1921 die „schreckliche innere Lage“ jener Autorengeneration, der er selbst angehört; „sie wollten es, aber mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration“ (Br 337).

Jüdische Existenzen und Problemstellungen hat Kafka, anders als viele deutsch-jüdische Autoren, anders als Brod, in seinen literarischen Texten nie explizit thematisiert, sondern vorwiegend implizit, anspielend, gleichnishaft. Bernd Neumann legt die damaligen existentiell-gesellschaftlichen Identitäts- und Assimilationsdiskurse als zeitgenössisch-realtätsbezogene Bedeutungsschicht von Kafkas Romanen frei<sup>21</sup>. Konzentriert auf die spannungsreichen sozialen Energien in „Kafkas bösem Böhmen“ macht er an den zwei parallelen Justizsystemen des „Proceß“-Romans die allgegenwärtige Gewalt der Verhältnisse deutlich: Neben der bürgerlich-liberalen „Welt von gestern“, deren Rechtssicherheit der Justizpalast verbürgt, gibt es die neue nichtstaatliche Dachboden-Justiz. Die Göttin der Gerechtigkeit wird sukzessiv durch die der Jagd ersetzt, das Gerichtsverfahren gegen Josef K. wird der plebiszitären Stimmungsmache der Vorstädte ausgeliefert, parteiabzeichnende radikale Kleinbürger und Proletarier befinden in emotionsgeladenen Volksversammlungen über Angeklagte: Nicht ihre Taten, ihre bloße Existenz bedingt deren „Schuld“.

Angesichts des nationalistisch-antisemitisch aufgeladenen Zeitalters des Totalitarismus markiert „Das Schloß“ (1922 begonnen, bis zu Kafkas Tod 1924 weitergeführt) für Neumann den Abschiedsbeitrag zur gescheiterten jüdischen Assimilation. Zielte sie doch vor allem darauf ab, uneingeschränkt in den Schutzraum des von allen Bürgern akzeptierten Gesetzes zugelassen zu werden, wie verschieden sie auch von Herkunft, Klasse und Rasse sein mochten. Befand sich das Judentum in der Diaspora immer zwischen absolutistischer Herrschaft und feudal beherrschtem Volk, zwischen Hof- und Schutzjuden, Schloß und Dorf, so erfährt die Assimilationsraumburg mit dem Kompaßnamen „West-West“ ihre abschließende Entzauberung. K., unablässig um den Vollzug der Assimilation bemüht (die seit Weltkriegs-ende in Prag nur noch eine tschechisch-jüdische hätte sein können), sucht sich in diesem modernen Gralsroman vergeblich Zutritt zu verschaffen zum Schloß – Inbegriff aller Wünsche und immerwährenden Ausgeschlossenenseins.

### Türen zur Transzendenz?

„Ich bin, so viel ich weiß, der westjüdischste (Jude)“, heißt es in einem vielzitierten Brief Kafkas an seine christlich-tschechische Übersetzerin und Freundin Milena Jesenská vom November 1920, „nichts ist mir geschenkt, alles muß erworben werden, nicht nur die Gegenwart und Zukunft, auch noch die Vergangenheit“ (BM 294). Dies gilt nicht zuletzt für Kafkas negative Dialektik im Umgang mit der religiösen Literaturtradition.

Friedrich Thieberger, bei dem Kafka Hebräisch lernen wollte, stellt aus persönlicher Kenntnis fest: „Mit dem jüdisch-religiösen Leben war er nur sehr wenig vertraut.“<sup>22</sup> Aussichtsreicher als den Prager Jahrhundertautor zum Kabbalisten zu sti-

lisieren<sup>23</sup>, ist es, stilprägende Eigentümlichkeiten seines Schreibens zur haggadisch-rabbinischen Erzähl- und Kommentierungspraxis in Verbindung zu setzen. Ironisch bezeichnet Kafka sein Schreiben selber als „Talmudisieren“. Gemeint ist damit, daß sich seine Texte nicht zu einer Aussage verfestigen, ihren Sinn nicht hergeben, sondern das Erzählte immer wieder zum Problem verdichten und sich jeder abschließenden Auslegung entziehen. Wie der von ihm hochgeschätzte Johann Peter Hebel bedient sich Kafka traditionell lehrhafter Prosaformen, sie dienen aber nicht mehr der Vermittlung sinnhafter Welterklärungen oder Handlungsanweisungen. Deren Unmöglichkeit wird gerade dadurch sinnfällig, daß Kafkas Texte gattungsspezifische Erwartungen von Lehrhaftem wecken und sie zugleich beständig frustrieren<sup>24</sup>.

Nichts verdeutlicht dies besser als die Türhütergeschichte „Vor dem Gesetz“, die im „Prozeß“-Roman das Zentrum des Dom-Kapitels bildet und im Wechsel von Legende und Exegese die Unmöglichkeit des Verstehens offenbart. Fast wörtlich zitiert Kafka die traditionelle jüdische Auffassung: „Das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein“ (III, 226). Dieser Auffassung wird gleich doppelt widersprochen, eine „Auflösung“ der Legende gibt es nicht, der Text verweist immer nur auf sich selbst, wird durch die Auslegungen nicht zugänglicher, sondern widersprüchlicher: „Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber“ (III, 230), verweist der Gefängniskaplan Josef K. auf die unterschiedlichen Schriftauslegungen. Josef Ks. Schlußfolgerung: „Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht“, wird sofort relativiert: „K. sagte das abschließend, aber sein Endurteil war es nicht“ (III, 233).

Auch das ist weder bewiesen noch widerlegt, gehört vielmehr wie ihre ganze Unterredung zur Serie unbeendbarer Kommentare. Ja, im Gestrüpp von Meinungen und Gegenmeinungen verflüchtigt sich der Sinn immer mehr. Man weiß nicht einmal, ob der Mann vom Land im Dunkel tatsächlich einen unverlöschlichen Glanz aus der Tür des Gesetzes brechen sieht – vom „ewigen Glanz der Gottheit“ (Karl E. Grözinger) ist nirgendwo die Rede, die Geschichte in der Geschichte handelt vom widersinnig-paradoxen Weltzustand! – oder ob dies nur ein Symptom seiner Augenschwäche ist. Statt das Verstehensproblem mit inhaltlichen Deutungen zuzudecken, reflektiert Kafkas Roman seine eigene Unausdeutbarkeit. Den Schlüssel zum abschließenden Verständnis des „Processes“ gibt es so wenig wie den, der das „Schloß“ aufschließen könnte. Doch fordern Kafkas Schriften die letztlich vergebliche Verstehensbemühung immer von neuem heraus: „Kein Wort, kein Satz, kein Bild, bei dem man nicht zur Deutung genötigt würde und trotzdem nie auf festen Boden gelangt.“<sup>25</sup>

„Je länger man vor der Tür zögert, desto fremder wird man“, spinnt Kafka in einer Neuschreibung der Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) die Türhüterlegende weiter. Von der Möglichkeit einer erfolgreichen Heimkehr, wie sie Jesus erzählt, entfernt sich der zögernde Sohn, dem niemand entgegengelaufen ist, indem er sich fragt: „Wie wäre es, wenn jetzt jemand die Tür öffnete und mich etwas fragte.

Wäre ich dann nicht selbst wie einer der sein Geheimnis wahren will“ (VIII, 163). Auch die paradox-verrätselnden Umerzählungen der Geschichte des Turmbaus zu Babel (Gen 11) umkreisen die Unmöglichkeit, einen Zusammenhang herzustellen („Beim Bau der chinesischen Mauer“, „Eine kaiserliche Botschaft“ und „Ein altes Blatt“) – die Unmöglichkeit der Rückkehr in die Welt überkommener Gewißheiten, Halt gebender Traditionen, gerade auch der religiösen.

Im Unterschied zur biblischen Erzähltradition bleibt in Kafkas Gleichnisgeschichten der Transzendenzverweis leer. Indem sie nur mehr tautologisch zeigen, „daß das Unfaßbare unfaßbar ist“ (VIII, 131), verweisen sie auf nichts anderes als auf das unauslotbare Rätsel des Lebens selbst. Wenn es im Kafkaschen Werk Symbole für Transzendenz gibt, dann bestenfalls Symbole einer „negativen Transzendenz“ (Erich Heller), einer „Gottesfinsternis“ (Martin Buber), bei denen die nirgendwo geleugnete Wirklichkeit Gottes rätselhaft, undurchsichtig, ängstigend bleibt und dem Menschen nur die vage Hoffnung auf eine künftige Durchschauung des Sinns ermöglicht wird<sup>26</sup>. „Das Göttliche“, räumt selbst Karl E. Grözinger ein, ist bei Kafka „allenfalls ein verborgener Fluchtpunkt, an den man sich in der Finsternis klammert, ohne ihn wirklich zu haben.“<sup>27</sup>

„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 jüdischen Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten“, notiert Kafka in den kleinformatigen Oktavheften aus dem Winter 1917/18 in Zürau. „Ich bin Ende oder Anfang“ (VI, 215). Nachdem ihn das ärztliche Urteil Lungentuberkulose mit dem Tod konfrontiert, beschäftigt er sich intensiv mit Søren Kierkegaard, dessen Religiosität ihm bei aller Identifikation unzugänglich bleibt, und vertieft sich in die Bibel. Wie in den Tagebüchern offenbart sich Kafka in seinen „Zürauer Aphorismen“ deutlicher als in seinem Erzählwerk als religiöser Denker<sup>28</sup>:

„Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben können. Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgenen-Bleibens ist der Glaube an einen persönlichen Gott“ (VI, 183).

Zuvor hatte Kafka notiert: „Glauben heißt: das Unzerstörbare in sich befreien oder richtiger: sich befreien oder richtiger: unzerstörbar sein oder richtiger: sein“ (VI, 180). „Das Wort ‚sein‘ bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihmgehören“ (VI, 181). Eine weitere Eintragung lautet:

„Vor dem Betreten des Allerheiligsten mußt 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 diesem 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“ (VI, 198).

„Nur das alte Testament sieht“ (XI, 129), hält Kafkas Tagebuch fest. Besondere Dichte gewinnen die zum Teil rätselhaft-dunklen Gedankensplitter über Paradies, Sündenfall und Vertreibung (Gen 2–3): „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“, reflektiert Kafka das für ihn aussichtslose Problem der Allgegenwart der Schuld. „Wir sind von Gott beiderseitig getrennt: Der Sündenfall trennt uns von ihm, der Baum des Lebens trennt ihn von uns“ (VI, 194). Nach dem Sündenfall ist jeder Erdenbürger zugleich Himmelsbürger und damit paradoxerweise doppelt gefesselt:

„Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lange genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben und doch nur so lang, daß nichts ihn über die Grenzen der Erde reißen kann. Gleichzeitig aber ist er auch an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel jenes der Erde. Und trotzdem hat er alle Möglichkeiten und fühlt es, ja er weigert sich sogar das Ganze auf einen Fehler bei der ersten Fesselung zurückzuführen“ (VI, 239).

„Der Dornbusch ist der alte Wegversperrer“, variiert ein Aphorismus ein erzählerisches Grundmotiv Franz Kafkas. „Er muß Feuer fangen, wenn Du weiter willst“ (VI, 174). Hans Dieter Zimmermanns paradoxer Formel wird man dennoch kaum zustimmen, Kafka sei ein „religiöser Schriftsteller im Stande des Unglaubens“<sup>29</sup>. Mag Kafka persönlich religiöser gewesen sein als seine Werke erkennen lassen: In seinem literarischen Œuvre ist von spezifisch religiösen Themen oder Problemstellungen gerade nicht die Rede. Und so sehr er die jüdische Überlieferung ernst, ja, beim Wort nimmt wie nur wenige, zeigen Kafkas Um-, Gegen- und Weiterschreibungen, daß er sie nicht einfach stehen läßt, sie vielmehr hin und her wendet, sie auseinandernimmt, bis ihre Aussage zum Verzweifeln zweideutig wird und das, was doch Rat geben sollte, Ratlosigkeit erzeugt:

„Wir sind, mit dem irdisch befleckten Auge gesehen, in der Situation von Eisenbahnreisenden, die in einem langen Tunnel verunglückt sind und zwar an einer Stelle wo man das Licht des Anfangs nicht mehr sieht, das Licht des Endes aber nur so winzig, daß der Blick es immerfort suchen muß und immerfort verliert wobei Anfang und Ende nicht einmal sicher sind. Rings um uns aber haben wir in der Verwirrung der Sinne oder in der Höchstempfindlichkeit der Sinne lauter Ungeheuer und ein je nach der Laune und Verwundung des Einzelnen entzückendes oder ermüdendes kaleidoskopisches Spiel“, heißt es im Oktavheft von 1917. „Was soll ich tun? oder Wozu soll ich es tun? sind keine Fragen dieser Gegenden“ (VI, 163).

ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> H. Hesse, Betrachtungen u. Berichte II. Sämtl. Werke, Bd. 14 (Frankfurt 2003) 497. – Zitiert wird: F. Kafka, Ges. Werke in zwölf Bänden. Nach der Kritischen Ausgabe hg. v. H.-G. Koch (Frankfurt 1994); ders., Briefe 1902–1924, hg. v. M. Brod (Frankfurt 1975) (Br); ders., Briefe an Felice u. andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit, hg. v. E. Heller u. J. Born (Frankfurt 1976) (BF); ders., Briefe an Milena, hg. v. J. Born u. M. Müller (Frankfurt 1986) (BM).
- <sup>2</sup> H. D. Zimmermann, Kafka für Fortgeschrittene (München 2004) 65. – Vgl. Franz Kafka – Visionär der Moderne, hg. v. M. Haller-Neumann u. D. Rehwinkel (Göttingen 2008).
- <sup>3</sup> K. Kosik, Das Jahrhundert der Grete Samsa, in: Kafka u. Prag, hg. v. K. Krolop u. H. D. Zimmermann (Berlin 1994) 187–198, 187.
- <sup>4</sup> C. Schärf, Franz Kafka. Poetischer Text u. heilige Schrift (Göttingen 2000) 28.
- <sup>5</sup> L. Begley, Die ungeheure Welt, die ich im Kopfe habe. Über Franz Kafka (München 2008).
- <sup>6</sup> W. Ries, Nietzsche/Kafka. Zur ästhetischen Wahrnehmung der Moderne (Freiburg 2007) 160.
- <sup>7</sup> M. Brod, Nachwort zur ersten Ausgabe, in: Franz Kafka: Das Schloss (Frankfurt 1951) 484.
- <sup>8</sup> Zur Forschungsgeschichte: K.-D. Müller, Franz Kafka. Romane (Berlin 2007) 24–34; Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, hg. v. B. von Jagow u. O. Jahraus (Göttingen 2008). Zur religiös-theologischen Kafka-Deutung: K.-J. Kuschel, Franz Kafka u. die Unheimlichkeit der Welt, in: ders., „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...“. Literarisch-theologische Porträts (Mainz 1991) 70–96.
- <sup>9</sup> Neuere Biographien: R. Stach, Kafka. Die Jahre der Entscheidung (Frankfurt 2002); ders., Kafka. Die Jahre der Erkenntnis (Frankfurt 2008); P.-A. Alt, Franz Kafka. Der ewige Sohn (München 2005); A. Prinz, Auf der Schwelle zum Glück. Die Lebensgeschichte des Franz Kafka (Frankfurt 2007); K. Wagenbach, Franz Kafka. Biographie seiner Jugend 1883–1912 (Berlin 2006); H. Binder, Kafkas Welt. Eine Lebenschronik in Bildern (Reinbek 2008); K. Wagenbach, Franz Kafka. Bilder aus seinem Leben (Berlin 2008).
- <sup>10</sup> Grundlegend: H. D. Zimmermann, Der babylonische Dolmetscher. Zu Franz Kafka u. Robert Walser (Frankfurt 1985); G. Baioni, Kafka. Literatur u. Judentum (Stuttgart 1994); K. E. Grözinger, Kafka u. die Kabbala. Das Jüdische im Werk u. Denken von Franz Kafka (Berlin 2003); Kafka u. das Judentum, hg. v. dems. (Frankfurt 1987); R. Robertson, Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur (Stuttgart 1988).
- <sup>11</sup> Franz Kafka Brief an den Vater. Mit einem unbekannten Bericht über Kafkas Vater als Lehrherr u. anderen Materialien, hg. v. H.-G. Koch (Berlin 2004). – Vgl. A. Wagnerova, Die Familie Kafka aus Prag (Frankfurt 2001).
- <sup>12</sup> So O. Jahraus, Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate (Stuttgart 2006) 24; zum Folgenden: 103f.
- <sup>13</sup> Zit. nach C. Stölzl, Kafkas böses Böhmen. Zur Sozialgeschichte eines Prager Juden (München 1975) 63.
- <sup>14</sup> So Alt (A. 9) 564.
- <sup>15</sup> Zimmermann (A. 2) 24, 138.
- <sup>16</sup> W.-D. Hartwich, „Die Verzweiflung war ihre Inspiration“. Der Prager Kreis u. die deutsch-jüdische Literatur, in: Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. D. Hoffmann (Paderborn 2002) 271–298.
- <sup>17</sup> B. Witte, Jüdische Tradition u. literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin (München 2007) 142ff.
- <sup>18</sup> G. Lauer, Die Erfindung einer kleinen Literatur. Kafka u. die jiddische Literatur, in: Franz Kafka und die Weltliteratur, hg. v. M. Engel u. D. Lamping (Göttingen 2006) 125–143, 135f; zum Folgenden 140ff.
- <sup>19</sup> Witte (A. 17) 152; zum Folgenden 195ff.
- <sup>20</sup> A. B. Kilcher, Franz Kafka, in: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur, hg. v. dems. (Stuttgart 2000) 278–283, 280.
- <sup>21</sup> B. Neumann, Franz Kafka: Aporien der Assimilation. Eine Rekonstruktion seines Romanwerks

(München 2007). – Wie E. W. Haring, Auf dieses Messers Schneide leben wir ... Das Spätwerk Franz Kafkas im Kontext jüdischen Schreibens (Wien 2004), aktualisiert er die Kafka-Deutung von H. Arendt, Die verborgene Tradition (Frankfurt 1976).

<sup>22</sup> Zit. nach M. Voigts, Geburt u. Teufelsdienst. Franz Kafka als Schriftsteller u. Jude (Würzburg 2008) 76.

<sup>23</sup> Wie z. B. W. Hoffmann, Kafka u. die jüdische Mystik, in dieser Zs. 190 (1972) 230–248.

<sup>24</sup> Hierzu und zum Folgenden R. Langer, Rätsel u. Lehre, in: Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. H. Schmidinger (Mainz 1999) Bd. 1, 127–142; H. Binder, Vor dem Gesetz. Einführung in Kafkas Werk (Stuttgart 1993); Franz Kafka „Vor dem Gesetz“. Aufsätze u. Materialien, hg. v. M. Voigts (Würzburg 1994).

<sup>25</sup> So F. Strich, Franz Kafka u. das Judentum (1954), zit. nach Voigts (A. 22) 20.

<sup>26</sup> H. Küng, Religion im Zusammenbruch der Moderne, in: Dichtung u. Religion, hg. v. dems. u. W. Jens (München 1988) 286–305, 296f.; W. Klaghofer, Mensch u. Gott im Schatten. Franz Kafka u. Franz Werfel (Frankfurt 2000).

<sup>27</sup> K. E. Grözinger, Gottesglaube u. Literatur als menschliche Überlebensstrategie, in: Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie u. Literatur des 20. Jahrhunderts, hg. v. R. Langenthaler u. W. Treitler (Wien 2007) 237–250, 248.

<sup>28</sup> B. Rohde, „und blätterte ein wenig in der Bibel“. Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre u. ihren Auswirkungen auf sein Werk (Würzburg 2002) 105–134 u. 197–221. – Von den Aphorismen stellt H. Z. Kwon, Der Sündenfallmythos bei Franz Kafka. Der biblische Sündenfallmythos in Kafkas Denken u. dessen Gestaltung in seinem Werk (Würzburg 2006) Verbindungen zum Erzählwerk her.

<sup>29</sup> Zimmermann (A. 2) 202; zum Folgenden 192f.