

Als zu Beginn des 19. Jahrhunderts die deutschen Regierungen begannen, sich in die inneren Strukturen der jüdischen Gemeinden einzumischen, setzte eine oft kaum wahrgenommene kulturell-religiöse Transformation im jüdischen Bewusstsein ein. Die Behörden forderten von den jüdischen Gemeinden die Ausarbeitung sogenannter Synagogenordnungen. Das heißt Beschreibungen des Jüdischen Gottesdienstes, der für den Gottesdienst nötigen Räumlichkeiten, der dabei agierenden Personen, den Ablauf des Gottesdienstes und so fort – oft wurden solche Synagogenordnungen auch in vorseilendem Eifer ohne direkte Aufforderung durch die Behörden erstellt. Die Erstellung solcher umfänglicher Beschreibungen für die christlichen Behörden bedeutete eine doppelte kulturelle Transformation: Zum einen eine sprachliche und zum anderen eine kulturell-religiöse. Das heißt, die bislang hebräische Fachterminologie, welche all die entscheidenden Faktoren des jüdischen Lebens benannte, musste nun in die deutsche Sprache übersetzt werden, die dafür aber noch kein ausgebildetes Vokabular besaß. Die Autoren griffen darum zu einer Terminologie, wie sie analog in den christlichen Gemeinden und in der staatlichen Kirchenverwaltung üblich war. Die Suche nach Begriffen zur Beschreibung dessen, was die Behörden erwarteten, bewirkte nun außerdem einen Transfer der jüdischen Konzeptionen in christliche Begriffs-Strukturen, die den christlichen Behörden verständlich waren. Ich will einige Beispiele dafür nennen:¹

1. Bis in das beginnende 19. Jahrhundert hatten sich die Juden als »Juden« (*Jehudim*) oder mit dem biblischen Ausdruck »Volk Israel« bezeichnet und darunter stets einen ethnisch-nationalen Verband verstanden, der zugleich durch den Bund mit Gott ein religiöser Verbund war. Die neuen Synagogenordnungen sprachen demgegenüber von »israelitischen Religionsgemeinden«, »israelitischen Glaubensgemeinden«, von »israelitischer Cultusgemeinde«, »israelitischer Gemeinde«, »mosaischer Gemeinde«, oder gar »israelitische Kirchengemeinde«, und schließlich »israelitische Kirche«. Die ehemaligen Volksgenossen werden nach der neuen Terminologie »israelitische Glaubensgenossen«, oder »Kirchenglieder«. Die Juden sind hier nurmehr als religiöse Gemeinschaft definiert, die ein gemeinsamer »Glaube« – nicht einmal ein Gesetz wie bei Mendelssohn – verbindet, die einen gemeinsamen »Cultus« pflegen, mithin Kirche im Mendelssohnschen Sinn sind. Diese den jüdischen Gemeinden beigegebenen Prädikate greifen bewusst vor die ethnisch-jüdische Terminologie zurück, nämlich auf das biblische Israel und auf Moses, den Offenbarungs-Mittler, die auch dem christlichen Leser vertraut sind. Konsequenterweise gab es nun, wie in Württemberg eine zentrale staatliche »Oberkirchenbehörde«, oder wie in Westfalen und im Rheinland »Consistorien«.
2. Die bisherige unbestrittene Hauptfigur der jüdischen Gemeinde war der Rabbi, der aber mit dem jüdischen Gottesdienst nichts zu tun hatte. Seine Hauptaufgabe war die eines

¹ Zum Folgenden vgl. K.E. Grözinger, *Jüdisches Denken, Theologie-Philosophie-Mystik*, Bd. 3 Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2009, S. 489-495.

Richters und Rechtsentscheiders. Der Gottesdienst wurde von der gesamten männlichen Betergemeinde verantwortet und gestaltet. Die Übersetzungen griffen – in ihrer Not – zu völlig neuen Amtsbezeichnungen, die sie der christlich-deutschen Terminologie entlehnten. Die Synagogenordnungen nennen die Rabbiner jetzt »israelitische Geistliche«, »Religionsgelehrte«, »Seelsorger« oder gar »jüdische Theologen«. Die ihnen zugeschriebene Funktion ist nun nicht mehr im Gerichtshof zu finden, sondern sie erscheinen als Prediger und Leiter im Gemeindegottesdienst und als Seelsorger der Gemeinde.

3. Die Synagoge, hebräisch Bet ha-Kneset, bedeutet einfach das Versammlungshaus und kann darum vielen Funktionen dienen. Nun aber nennen die Autoren die Synagoge »kirchliches Gebäude«, »Gotteshaus«, gar auch »Wohnung Gottes« und schließlich auch »Tempel«.
4. Entsprechend wird der Almemor, oder die Bima, die einfach ein Vorlesepult zur Toralesung darstellt, jetzt zuweilen »Altartisch« genannt.
5. Die jüdische Feier des Bar-Mizwa, also des zur religiösen Mündigkeit und zur Gebotserfüllung verpflichteten Jünglings wurde zur Confirmation wie im Christentum

Was bedeutet all das? Um sich den deutschen Behörden verständlich zu machen, haben die Autoren der Synagogenordnungen eine doppelte Transformation vorgenommen, eine *sprachliche* und sodann – viel gravierender – eine *kulturelle*. Bei dieser Transformation der zentralen jüdischen Kultur-Begriffe wurde das jüdisch-ideologische Bezugsfeld der beschriebenen Gegenstände verlassen und für ein christliches Bezugsfeld eingetauscht. Der jüdischen Kultur wurde ein christliches Mäntelchen umgehängt. Unter diesem Mantel blieb aber das meiste zunächst beim Alten, nämlich bei der rabbinisch-jüdischen Kultur. Die Folge dieser Verkleidung war, dass nun auf beiden Seiten der beteiligten Kulturen eine missverständliche Täuschung entstand.

- a. Die *christlichen Behörden* konnten nun glauben, die jüdisch-religiöse Kultur zu verstehen und daraus entsprechende gesetzliche Folgerungen abzuleiten. In Wahrheit deuteten sie aber die Regelungen entsprechend ihrem christlichen Verstehenshorizont, worauf sie die in den Synagogenordnungen verwendete Terminologie ja hinwies, oder sagen wir besser, irreleitete. Den deutschen Beamten war aber wohl kaum bewusst, dass ein traditioneller jüdischer Leser diese Texte völlig anders verstehen musste als ein christlicher. Denn der Christ würde die verwendete Begrifflichkeit nach einem christlichen, der Jude aber nach einem jüdischen Verständnis deuten.
- b. Der *jüdische Leser* wird hingegen diese Texte entweder überhaupt nicht verstanden haben, weil sie ihm als christliche Texte erscheinen mussten, die nicht seine kulturelle Realität beschreiben. Oder aber er wird die Synagogenordnungen entgegen der dort verwendeten Terminologie missverstehen und in seinem jüdischen Sinn deuten, der aber nicht der neuen Terminologie entspricht. Jede Seite liest diese Texte nach ihrer eigenen Tradition. Keine Seite versteht den Text nach seinem Wortsinn. Es entstehen lauter Missdeutungen.

Durch den sprachlichen und kulturellen Transfer der jüdischen Terminologie ist etwas völlig Neues entstanden, das von beiden Seiten notwendigerweise nicht richtig verstanden werden

konnte. Jeder Leser musste sich erst seinen ihm genehmen Deutehorizont suchen oder erschaffen, um mit seiner Hilfe die Texte zu lesen.²

II

Der Blick auf die Problematik der jüdischen Synagogenordnungen des 19. Jahrhunderts kann uns helfen, in eben derselben Weise die Texte von Franz Kafka besser einzuordnen und zu verstehen. Das was im 19. Jahrhundert mit den Synagogenordnungen geschah, ist eben dasselbe, das auch Franz Kafka in vielen seiner Texte praktizierte. Er transferierte jüdische Narrative in ein bürgerlich-christliches Milieu. Dies hatte dieselben Folgen wie bei den soeben beschriebenen Synagogenordnungen. Die christlichen Kafka-Leser kannten die neu verkleidete jüdische Kultur Kafkas nicht, weshalb ihnen die Texte rätselhaft erscheinen mussten. Aber auch die jüdischen Leser verstanden die Texte nicht mehr, weil sie eine christlich-bürgerliche Verkleidung trugen.

Kafka selbst ist dieser kulturelle Transfer mit seinen hermeneutischen Folgen sehr wohl bewusst gewesen. Er beschrieb dies einmal in einem Brief an Max Brod:

»Weg vom Judentum, [...] wollten die meisten, die deutsch zu schreiben anfangen, 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.

Eine Inspiration, ehrenwert wie irgendeine andere, aber bei näherem Zusehn doch mit einigen traurigen Besonderheiten. Zunächst konnte das, worin sich ihre Verzweiflung entlud, nicht deutsche Literatur sein, die es äußerlich zu sein schien.«³

Kafka sah also sehr wohl, dass deutsch schreibende Juden eben oft jüdische Literatur mit einem deutschen Kostüm produzierten, nicht aber eine wirklich deutsche Literatur im Sinne einer deutschen Literaturtradition. Es ist ja auch dieses Urteil, das Gershom Scholem über Kafkas Schreiben fällt⁴ und das ich entsprechend in meinem Buch über Kafka und die Kabbala⁵ aufnahm.

Ob Kafka sich selbst in diese zwiespältige Beurteilung deutsch schreibender Juden einschließen wollte, sagt er nicht. Immerhin hat er einmal, wieder Max Brod gegenüber, die Meinung vertreten, dass man als jüdischer Schriftsteller zwischen den Kulturen keiner Seite wirklich gerecht werden kann. Er sagte das als Beurteilung von Max Brods Aufsatz zur Philosophie:

»Das problematische der ›Philosophie‹ scheint mir übrigens deutlich jüdische Problematik zu sein, entstanden aus dem Wirrwarr, daß die Eingeborenen einem, entgegen der Wirklichkeit, zu fremd, die Juden einem, entgegen der Wirklichkeit, zu nah sind und man daher weder diese noch jene im richtigen Gleichgewicht behandeln kann.«⁶

² Zur Problematik eines solchen Textverstehens verweise ich nachdrücklich auf H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.

³ F. Kafka, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt a. M. 1975, Juni 1921, S. 337.

⁴ G. Scholem, *Walter Benjamin - die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M. 1975, S. 212: »Aber ›Separatgedanken‹ über Kafka habe ich mir selbstverständlich auch schon gemacht, die aber freilich nicht Kafkas Stellung im Kontinuum des deutschen (in dem er keinerlei Stellung hat, worüber *er selbst* sich übrigens nicht im mindesten zweifelhaft war; er war wie du wohl weißt Zionist), sondern des jüdischen Schrifttums betreffen.« – allerdings war Kafka nicht im vollen Sinne Zionist, allenfalls wankelmütiger Sympathisant.

⁵ *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*, 5. Aktualisierte und erweiterte Auflage, Frankfurt a.M. 2014.

⁶ F. Kafka, *Briefe 1902-1924*, an Brod, 30.6.22, Frankfurt a. M. 1975, S. 378.

Die deutsch-jüdischen Autoren sitzen demnach, so meinte Kafka, zwischen zwei Stühlen, wenn sie auch glauben, auf nur einem Stuhl zu sitzen. Die Deutschen, denen man sich nahe fühlt, sind dennoch fremd, die Juden, mit denen man fremdelt, bleiben doch das eigene Fleisch und Blut, die eigene Kultur. Kafka sieht die kulturelle Kluft der deutsch-jüdischen Autoren seiner eigenen Gegenwart demnach sehr wohl - und sie prägt tatsächlich auch sein eigenes Schreiben. Was ich im Folgenden skizzieren möchte.

III

In meinem Buch über *Kafka und die Kabbala* habe ich deshalb die These vertreten, dass vor allem der *Proceß*-Roman und noch weitere Texte Kafkas tief in der jüdischen Tradition verwurzelt sind. Ich ging sogar so weit, zu behaupten, dass der *Proceß*-Roman gleichsam eine kafkasche jüdische Neujahrspredigt darstellt. Eine solche Predigt befasst sich mit dem Grundthema der jüdischen hohen Herbstfeiertage von Neujahr bis Jom Kippur (und Sukkot). Das Thema dieses Festzyklus ist das himmlische Gericht und des Menschen Rechtfertigung vor diesem Gericht.

Dieser meiner jüdischen Deutung des *Proceß*-Romans wurde von manchen Seiten entgegengehalten, dass der *Proceß*-Roman seinen Höhepunkt doch gerade in einem christlichen Dom und nicht in einer Synagoge erreicht und keinerlei jüdische Terminologie erkennen lässt. Nimmt man jedoch die hier skizzierte Situation des jüdischen Autors zwischen den Kulturen – der jüdische und der christlichen – ernst, so wird man von einer kulturellen Transformation wie bei den Synagogenordnungen sprechen müssen, die notwendigerweise solche Unklarheit erzeugende Ortsverlagerungen vornimmt.

Ist dem so, so kann man sagen: Kafka hat in diesem Roman, wie einst die Autoren der Synagogenordnungen, ein jüdisches Narrativ einer doppelten Transformation unterworfen. Er hat die jüdischen Feiertagserzählungen und -Motive zum einen in eine andere Sprache transferiert – vom Hebräischen und Jiddischen ins Deutsche –, und, was noch einschneidender war: Er hat die jüdischen Festtraditionen aus ihrem rabbinisch-kabbalistischen Verstehenshorizont herausgenommen und in einen bürgerlich christlichen Horizont verlagert. Die Folgen dieser Verlagerung waren dieselben wie im Falle der Synagogenordnungen, nämlich Nichtverstehen, Missverstehen und Fehldeutungen auf beiden Seiten. Die Juden erkannten ihre Narrative nicht mehr, weil sie in ihrem neuen Gewand nicht mehr die eindeutigen terminologischen Markierungen ihrer Festnarrative aufwiesen und die Christen verstanden die Erzählungen nicht, weil sie deren ursprünglichen Verstehenshorizont, die sie tragende jüdische Tradition, überhaupt nicht kannten und sie nicht in ihr christliches Weltbild passten. Was da im bürgerlich-christlichen Gewand einherkam, war nur eine Verkleidung, eine irreführende Kostümierung eines eigentlich jüdischen Narrativs. Zum anderen passte dieses neue christliche Kostüm nicht zu dem traditionellen christlichen Verstehensrahmen, das heißt, sie waren dort unverständlich. Deshalb erschienen den christlichen Lesern diese Texte Kafkas rätselhaft. Sie mussten darum nach anderen Deutehorizonten suchen, welche dieses hybride Narrativ verständlich machen könnten. Die so vielfältige und schillernde Rezeptions- und Deutungsgeschichte der Kafka'schen Texte ist ein sprechendes Zeugnis dieser Suche nach »Meinungen« zu Kafkas Texten.⁷

Das Gesagte, dass Kafka religiös-jüdische Kontexte in ein christlich-bürgerliches Gewand übertragen hat und so Missverständnisse erzeugte, erlaubt aber auch eine etwas variierte Beurteilung. Durch die Überführung des jüdischen Narrativs in ein neues Gewand ist etwas

⁷ Siehe Grözinger, *Kafka und die Kabbala*, S. 219: biographisch, allgemein anthropologisch (Lebenskrise), tiefenpsychologisch, soziologisch, auch katholisch-christlich (Erbsündenlehre).

Neues entstanden, das weder vollkommen seinem Ausgangspunkt noch seinem angestrebten Zielort entspricht. Das interkulturelle Resultat steht zwischen den Kulturen, es hat etwas Neues hervorgebracht, für das man erst Verstehensrahmen suchen oder schaffen musste. Genau diese Notwendigkeit ist es, welche den Texten Kafkas eine so kreative Rezeption verschaffte. Es ist die Suche nach Deutemöglichkeiten für dieses neue, nicht eindeutig zu verortende interkulturelle Produkt. Ähnliches ist mit den eingangs vorgestellten Synagogenordnungen geschehen. Sie haben letztlich ein neues Judentum, eine neue Synagoge erzeugt, einen neuen Rabbiner und einen neuen Gottesdienst mit einem neuen Dekor, wie wir sie heute kennen.

IV

Ich will im Folgenden nun an einigen Motiven zeigen, wie sich dieser Kultur- und Sprachtransfer in Kafkas Texten ausgewirkt hat. Ich sagte es schon, Der Proceß-Roman ist letztlich der Transfer der jüdischen Neujahrstheologie aus der Synagoge in die christlich-deutsche Kultur. Äußerlich sieht man dies zunächst an der Platzierung des zentralen Geschehens des Romans in einen Dom, in welchem sich Josef K. sogar einmal bekreuzigt. Dies wurde mehrfach als Argument gegen meine judaistische Deutung des Romans angeführt.⁸ Anerkennt man allerdings den bislang beschriebenen Kultur-Transfer von Sprache und Traditionen, dann muss man eingestehen, dass die Platzierung des Gesprächs im Dom nur konsequent ist.

In den entsprechenden jüdischen Predigten zu den hohen Herbstfeiertagen, aus welchen viele der Motive in Kafkas Roman stammen, kommt der Prediger bei der Klimax häufig auf die Synagoge zu sprechen. In der Synagoge ist an diesen Feiertagen der Ruf zur Öffnung der Himmelstore der zentrale Topos. Wird dies nun in den christlichen Deutehorizont übertragen, ist es folgerichtig, dass das synagogale Motiv vom Öffnen der Tore des Heils nun mittels der Türhüterlegende und des Mannes vor dem Tor des Gesetzes in den Dom verlagert wurde – der hier die Synagoge ersetzen musste. Und entsprechend hat Kafka in der Legende die jüdische Tora durch das christliche Gesetz vertauscht. Der Mann vom Lande steht nun nicht vor den Toren der Tora, sondern vor den Toren des Gesetzes.

Das Bild von den Toren des Gesetzes, in welche ein Mensch eintreten kann und soll - ein jeder in sein eigenes - muss für den christlichen Leser tatsächlich rätselhaft erscheinen. Er kennt diese Vorstellung nicht. Ganz anders der traditionell gebildete Jude, der die Vorstellung des Eintretens in die Tora aus der jüdischen Mystik und aus der Kabbala kennt. Allerdings ist es auch hier auf jüdischer Seite wegen der Transferierung der Legende in die christliche Kultur zu Unverständnis gekommen.

Dasselbe gilt für die der Legende folgende Erörterung. Im christlichen Dom muss eine solche talmudische Debatte über einen Legendentext letztlich unverstänglich bleiben, da hat sie keinen Raum. In der Synagoge hingegen wird eine entsprechende Debatte über die Tora sehr wohl verstanden, denn hier ist sie zu Hause. Diese Erörterung der Legende hätte in der Synagoge kaum rätselhaft gewirkt. Aber im Dom bleibt sie ein Fremdkörper.

Die jüdisch-kabbalistische Bedeutung des Eingehens in die Tora, zu der jeder sein eigenes Tor hat, habe ich in meinem Buch ausführlich dargestellt. Nach der Änderung in das europäische »Gesetz« kann man zum Verständnis der Geschichte entweder auf die originäre jüdische Bedeutung zurückgreifen oder man muss sich einen neuen Verstehensrahmen erfinden, was ja in der Fachliteratur ja ausgiebig geschehen ist. Ob dieser dann allerdings Kafkas Intentionen entspricht, bleibt dahingestellt.

⁸ F. Kafka, Der Proceß, (ed. M. Pasley), Frankfurt a. M. 1990, S. 284.

Gewiss wird jeder sein eigenes Verständnis dieser Legende und ihrer Erörterung im Lichte seiner eigenen Verortung sehen müssen. Kafkas eigene Verortung lautete jedoch so:

»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. Ich bin Ende oder Anfang.«⁹

Im Grunde gilt dasselbe von Josef K., dessen Rolle Kafka im Dom so beschreib:

»Wie, wenn er ein Fremder gewesen wäre, der nur die Kirche besichtigen wollte? Im Grunde war er auch nichts anderes.«

Mit der Aufnahme und Transferierung des Jüdischen hat sich Kafka selbst zwischen die Stühle gesetzt, er markiert das Ende des Alten und einen Anfang des neuen.

V

Das bislang zur herbstlichen jüdischen Festthematik im Proceß-Roman gesagte, gilt analog für die anderen Themen und Motive, welche Kafka aus der jüdischen Tradition aufgenommen hat. Da ist die Lehre von der Seelenwanderung,¹⁰ die bei Kafka an vielen Stellen seiner Erzählungen anklingt. Auch hier übernahm er das Narrativ, nicht aber die zugehörige lurianische Theologie, die dem traditionell gebildeten Juden den entsprechenden Verstehenskontext bereitstellt - darauf werde ich im Folgenden nochmals näher eingehen.

Ebenso die Vorstellungen von der Macht des Wortes, scheint mehrfach als Urteilsfluch oder schöpferische Macht zur Veränderung der vor Augen liegenden Gegebenheiten auf, ohne dass der Leser mit der jüdischen Lehre von der Macht der Heiligen Namen vertraut gemacht wird.¹¹

Kafka wußte beim Schreiben sehr wohl, dass er das jüdische Narrativ in einen fremden Kontext überträgt, wofür es in den Texten verschiedene Indizien gibt. So hält er es im Proceß-Roman für nötig, darauf hinzuweisen, dass das hier verhandelte Gericht kein gewöhnliches Gericht ist, und dass es daneben noch die gewöhnlichen bekannten Rechtssachen gibt.¹² Damit zeigt er an, dass er hier eine erklärungsbedürftige Tradition verarbeitet. Sodann wird dieser unbekannte Proceß einmal als Strafproceß definiert, auch dies ein Erklärungsversuch für den westlich-bürgerlichen Leser, der ihm das Fremde in seiner Sprache nahebringen soll.¹³ Außerdem gibt Kafka Hinweise auf die ursprünglich religiöse Herkunft der Vorstellungen. Da ist zum einen natürlich der Dom mit seinem Kaplan ein wichtiges Indiz, sodann die Formulierung, dass jeder sein Kreuz zu tragen habe,¹⁴ außerdem nimmt er einmal eine klassische rabbinische Formel auf: »denn jeder der ruht kann immer, ohne es zu wissen auf einer Wagschale sein und mit seinen Sünden gewogen werden.«¹⁵

⁹ F. Kafka, Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande (ed. M. Brod), Frankfurt a. M. 1980, S. 89; F. Kafka, Nachgelassene Schriften II (ed. J. Schillemeit), Frankfurt a. M. 192, S. 98.

¹⁰ Zur Kabbala und ihren verschiedenen Themen, insbesondere zur Lehre von der Seelenwanderung, s. K.E. Grözinger, Jüdisches Denken, Theologie – Philosophie – Mystik, Bd. 2: Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus, Frankfurt a. M. 2005.

¹¹ Grözinger, Kafka und die Kabbala, S. 138. 162.

¹² Grözinger, Kafka und die Kabbala, S. 219.

¹³ Kafka, Proceß, S. 122.

¹⁴ Kafka, Proceß, S. 179.

¹⁵ Kafka, Proceß, S. 262.

Besonders eklatant, und von Kafka mehrfach angesprochen, ist das Eliminieren eines für die Kabbala zentralen Elements bei dieser Transformation des jüdischen Narrativs. Kafka lässt bei seiner Rezeption kabbalistischer oder ḥasidischer Traditionen den Glauben an die Theurgie fort. Das heißt den Glauben, dass der Kabbalist oder der ḥasidische Rebbe fähig ist,¹⁶ durch seine Gebete und Meditationen drohende oder schon eingetretene Verhängnisse abzuwehren. Durch die Übertragung des kabbalistischen Glaubens an die Theurgie in das säkulare Gewand wird bei Kafka aus dem Glauben an die Macht der Theurgie die Illusion und Selbstüberschätzung der handelnden Helden und der Aberglaube ihrer Anhänger an deren vermeintliche Macht. Kafka belässt bei seiner Übertragung in das europäische Milieu den handelnden Personen den Anspruch, theurgische Macht zu besitzen, stellt diesen Anspruch aber in Frage. Das schönste Beispiel dafür ist Josefine, die Sängerin. Für Kafkas Helden erweisen sich diese theurgischen Versuche als Fehlschlag. Sie laufen in die Irre oder verfangen sich in Zyklen auf niedriger Ebene, die nicht zu dem intendierten höheren Ziel vorzudringen vermögen.¹⁷ So bei den Helfern des Angeklagten Josef K., in denen sich deutlich die ḥasidischen Helfergestalten des Zaddik oder Rebben widerspiegeln. Sie suchen vor allem mit Beziehungen, Fürsprachen vor Gericht und mit Theurgie in das himmlische Geschehen einzugreifen. Bei Kafka wird daraus der Zweifel an dem kabbalistischen Vermögen. Auch in diesem Zusammenhang der Macht der Kabbalisten findet eine weitere bedeutsame Transformation statt: Aus dem kabbalistischen Glauben an die göttliche Macht der Helfer, wird bei Kafka der illusionäre Glaube des Hilfesuchenden, wie Kafka dies einmal den Erzähler in der Geschichte von Josefine sagen lässt:

»[...] und wenn [ihr Gesang] das Unglück nicht vertreibt, so gibt er uns wenigstens Kraft, es zu ertragen [...]. Freilich, sie rettet uns nicht und gibt uns keine Kräfte [...]. Und doch ist es wahr, daß wir gerade in Notlagen noch besser als sonst auf Josefines Stimme horchen. Die Drohungen, die über uns stehen, machen uns stiller, bescheidener, für Josefinens Befehlshaberei gefügiger; gern kommen wir zusammen, gern drängen wir uns aneinander [...].«¹⁸

Mit solchen Überlegungen bietet Kafka selbst einen neue, psychologische Deutungsmöglichkeit an, die weit vom ursprünglich jüdischen Verstehenshorizont entfernt ist, der aber auch nicht der traditionell christlichen Verstehensmöglichkeit entspricht, sondern der modernen Psychologie.

VI

Abschließend möchte ich an einem besonders klaren Beispiel die Transformationsarbeit Kafkas und die daraus entstandenen Verstehensprobleme nachzeichnen. Es ist die merkwürdige Geschichte Kafkas von jenem Katzen-Lamm - unter dem Titel »Die Kreuzung«.¹⁹ Als jüdisch-kabbalistisches Pendant zu dieser Erzählung darf man die Erzählung vom zutraulichen Bock des Kabbalisten Jizchak Lurja betrachten. Hier sollen zunächst die beiden Erzählungen im vollen Wortlaut folgen:

¹⁶ Zu den jüdischen Wundermännern siehe K.E. Grözinger, Tausend Jahre Ba'ale Schem. Jüdische Heiler, Helfer, Magier. Ein Spiegel europäischer Geistesgeschichte, Wiesbaden 2017.

¹⁷ Vgl. Grözinger, Kafka und die Kabbala, S. 23.

¹⁸ F. Kafka, Die Erzählungen, Frankfurt a. M. 1961, S. 192 f., S. 197.

¹⁹ F. Kafka, Erzählungen, S. 295-296.

Franz Kafka, »Eine Kreuzung«

»Ich habe ein eigentümliches Tier, halb Kätzchen, halb Lamm. Es ist ein Erbstück aus meines Vaters Besitz. Entwickelt hat es sich aber doch erst in meiner Zeit, früher war es viel mehr Lamm als Kätzchen. Jetzt aber hat es von beiden wohl gleich viel. Von der Katze Kopf und Krallen, vom Lamm Größe und Gestalt; von beiden die Augen, die flackernd und wild sind, das Fellhaar, das weich ist und knapp anliegt, die Bewegungen, die sowohl Hüpfen als Schleichen sind. Im Sonnenschein auf dem Fensterbrett macht es sich rund und schnurrt, auf der Wiese läuft es wie toll und ist kaum einzufangen. Vor Katzen flieht es, Lämmer will es anfallen. In der Mondnacht ist die Dachtraufe sein liebster Weg. Miauen kann es nicht und vor Ratten hat es Abscheu. Neben dem Hühnerstall kann es stundenlang auf der Lauer liegen, doch hat es noch niemals eine Mordgelegenheit ausgenutzt.

Ich nähere es mit süßer Milch, sie bekommt ihm bestens. In langen Zügen saugt es sie über seine Raubtierzähne hinweg in sich ein. Natürlich ist es ein großes Schauspiel für Kinder. Sonntag Vormittag ist Besuchstunde. Ich habe das Tierchen auf dem Schoß und die Kinder der ganzen Nachbarschaft stehen um mich herum.

Da werden die wunderbarsten Fragen gestellt, die kein Mensch beantworten kann: Warum es nur ein solches Tier gibt, warum gerade ich es habe, ob es vor ihm schon ein solches Tier gegeben hat und wie es nach seinem Tode sein wird, ob es sich einsam fühlt, warum es keine Jungen hat, wie es heißt usw.

Ich gebe mir keine Mühe zu antworten, sondern begnüge mich ohne weitere Erklärungen damit, das zu zeigen, was ich habe. Manchmal bringen die Kinder Katzen mit, einmal haben sie sogar zwei Lämmer gebracht. Es kam aber entgegen ihren Erwartungen zu keinen Erkennungsszenen. Die Tiere sahen einander ruhig aus Tieraugen an und nahmen offenbar ihr Dasein als göttliche Tatsache gegenseitig hin.

In meinem Schoß kennt das Tier weder Angst noch Verfolgungslust. An mich angeschmiegt fühlt es sich am wohlsten. Es hält zur Familie, die es aufgezogen hat. Es ist das wohl nicht irgendeine außergewöhnliche Treue, sondern der richtige Instinkt eines Tieres, das auf der Erde zwar unzählige Verschwägerte, aber vielleicht keinen einzigen Blutsverwandten hat und dem deshalb der Schutz, den es bei uns gefunden hat, heilig ist.

Manchmal muß ich lachen, wenn es mich umschnuppert, zwischen den Beinen sich durchwindet und gar nicht von mir zu trennen ist. Nicht genug damit, daß es Lamm und Katze ist, will es fast auch noch ein Hund sein. – Einmal als ich, wie es ja jedem geschehen kann, in meinen Geschäften und allem, was damit zusammenhängt, keinen Ausweg mehr finden konnte, alles verfallen lassen wollte, und in solcher Verfassung zu Hause im Schaukelstuhl lag, das Tier auf dem Schoß, da tropften, als ich zufällig einmal hinuntersah, von seinen riesenhaften Barthaaren Tränen. – Waren es meine, waren es seine? – Hatte diese Katze mit Lammesseele auch Menschenehrgeiz? – Ich habe nicht viel von meinem Vater geerbt, dieses Erbstück aber kann sich sehen lassen.

Es hat beiderlei Unruhe in sich, die von der Katze und die vom Lamm, so verschiedenartig sie sind. Darum ist ihm seine Haut zu eng. – Manchmal springt es auf den Sessel neben mir, stemmt sich mit den Vorderbeinen an meine Schulter und hält seine Schnauze an mein Ohr. Es ist, als sagte es mir etwas, und tatsächlich beugt es sich dann vor und blickt mir ins Gesicht, um den Eindruck zu beobachten, den die Mitteilung auf mich gemacht hat. Und um gefällig zu sein, tue ich, als hätte ich etwas verstanden, und nicke. – Dann springt es hinunter auf den Boden und tänzelt umher.

Vielleicht wäre für dieses Tier das Messer des Fleischers eine Erlösung, die muß ich ihm aber als einem Erbstück versagen. Es muß deshalb warten, bis ihm der Atem von selbst ausgeht, wenn es mich manchmal auch wie aus verständigen Menschaugen ansieht, die zu verständigem Tun auffordern.«²⁰

Toledot ha-Ari: »Der zutrauliche Bock«

»Eines Abends, als sie [Lurja und seine Schüler] saßen und lernten, kam ein großer Bock herein, öffnete die Tür, ging zum Rabbi [Jizchak Lurja] und flüsterte ihm ins Ohr – vor allen versammelten Genossen. Der Rabbi antwortete ihm und sprach: ›Geh in Frieden, ich will tun, wie du sagtest!‹ Der Bock ging hinaus, und alle Anwesenden waren sehr verwundert. Da sprach der Rabbi zu Rabbi Həjjim Vital: ›Steh auf, geh und kauf den Bock um jeden Preis, den man von dir fordert, und bring ihn dann zu mir!‹ Er sprach:
›Herr, woran soll ich ihn erkennen?‹ ›Geh, er wird sich dir schon zu erkennen geben!‹ Er machte sich auf und ging vor die Stadt zu einer Herde. Da sprang ihm schon der Bock entgegen und steckte sein Horn in seinen Gürtel. Der Hirte schlug den Bock, um ihn wegzutreiben, aber es gelang ihm nicht. R. Həjjim Vital sagte zu dem Hirten: ›Was schlägst du ihn, ich will ihn kaufen!‹ Der Hirte lachte: ›Sein Herr ist sehr reich und wird ihn nie verkaufen!‹ ›Ich will zu ihm gehn‹, sagte R. Vital und ging. Er sprach mit dem Herrn und dieser forderte den Preis von fünfzig Böcken. Er gab es ihm und zog den Bock mit sich fort. Der Rabbi sandte nun nach allen Schächtern, dass sie vor ihn kommen sollten, und alle kamen. Er gebot ihnen, dass jeder sein Messer schleife. Dann nahm der Rabbi ein Messer von ihnen, und alle Schächter prüften es. Dann sprach der Rabbi zum Bock: ›Leg dich auf den Boden und sprich das Bekenntnis!‹ Der Bock gehorchte. Und alle sahen, dass [der Bock] weinte. Als er fertig war, sagte der Rabbi zu ihm: ›Streck deinen Hals!‹ und wieder gehorchte er. Sie wollten ihn festbinden wie es der Brauch, der Rabbi aber sagte, es sei nicht nötig, weil er ja freiwillig den Hals hinhielt. Dann gebot er R. Sofina, er solle schächten, und er sagte ihm die Meditationen, die er beim Schlachten durchsinnen solle. Er tat, wie ihm geheißen ward, und wollte hernach die Lunge prüfen. Aber wieder meinte der Rabbi, dass man auch dies nicht brauche, denn der Bock habe ihm schon zuvor gesagt, dass er innen makellos koscher sei. Dann befahl er, dass man nichts von dem Tier wegwerfe, außer dem Blut und dem Kot. Von seinem Fell solle man Tora- und Tefillinrollen fertigen und seine Hörner zu Schofarhörnern machen und alles Fleisch solle man vor ihn bringen. Sodann rief er nach einem Toraschreiber, der schrieb die Meditationen auf und schickte sie zusammen mit einem Stück Fleisch an die Gelehrten, die davon wollten, damit sie es unter den besagten Meditationen essen sollten. Nachdem alles abgeschlossen war, fragten ihn die Genossen, was das zu bedeuten hätte. Und er erklärte: ›Der Bock war einst ein Schächter. Eines Tages nötigten ihn die Gojim, hastig zu schlachten und er bemerkte nicht, dass an dem Messer eine winzige Scharte war, so dass er das Fleisch als koscher ausgab, was aber [wegen jener Scharte] als unkoscher gelten musste. Und so brachte er die Juden zum Essen von nicht koscherem Fleisch. Da ist der Bock zu mir gekommen und bat mich, ihm den Tikkun, die Wiederherstellungssühne, zu verschaffen, indem man ihn schlachte und mit dem Messer besonders sorgsam sei, denn wenn das Messer

²⁰ Text nach: https://de.wikisource.org/wiki/Eine_Kreuzung

untauglich wäre, müsse er in den Gilgul zurück. Darum habe ich ihm den Tikkun verschafft!« Alle Genossen blieben in Furcht und Schrecken. Und in der Nacht kam jener im Traum zum Rabbi und sprach: ›Dein Geist möge im ewigen Leben ruhen, wie du mir Ruhe schufest!«²¹

Zunächst möchte ich auf die Gemeinsamkeiten beider Erzählungen hinweisen, um deren Verwandtschaft und damit Vergleichbarkeit aufzuzeigen. Beide Geschichten erzählen von einem Tier, das kein wirkliches Tier ist. Es ist ein Tier, das sich eher zu den Menschen hingezogen fühlt, sich ihnen präsentiert und die eigene Tiergesellschaft meidet oder verlassen will. Es ist ein Tier das sich einsam fühlt, da es in der Tiergesellschaft nicht zuhause ist. Beim Menschen hingegen fühlt sich das Tier geborgen und sucht dessen Schutz und Hilfe. Das Katzenlamm wird fast menschengleich, es weint wie der Bock, verschmilzt geradezu mit dem Menschen. Beide, das Katzenlamm und der Bock machen dem Menschen eine Mitteilung. Und diese Mitteilung ist die zentrale Gemeinsamkeit. Für das Katzenlamm wie für den Bock erscheint das Schlachtmesser des Fleischers beziehungsweise des Schächters die Erlösung zu bringen.

Noch ein letztes ist zu nennen: Das Katzenlamm ist ein *Erbstück* aus der Familie, gehört also schon vorausgegangenen Generationen von Menschen an, so auch der zutrauliche Bock - er trägt eine Schuld aus vorausgegangenen Generationen mit sich. Beide Tiere tragen ein Generationen übergreifendes Schicksal, eine Generationen übergreifende Schuld.

So weit die wesentlichen Gemeinsamkeiten der beiden Erzählungen. Diese eigenartigen Motive und Zusammenhänge müssen jeden Leser ratlos zurücklassen - es sei denn, er kennt die dazu gehörige theologisch-kabbalistische Lehre. Die hebräische Erzählung der Kabbalisten bietet dieses nötige Wissen ausdrücklich an - jeder Kabbalist würde die hebräische Geschichte allerdings auch ohne die hier angefügte Deutung verstehen. Diese Erklärung der merkwürdigen Geschehnisse durch den kabbalistischen Meister bietet dem einfachen Frommen auf alle Fälle den nötigen Verstehenshintergrund der Ereignisse. Und gerade in diesem wichtigen Detail unterscheiden sich die beiden Erzählungen voneinander. Kafka hat dieses unverzichtbare Wissen für das Verstehen der Erzählung seinen westlichen Lesern vorenthalten und sie so in das Verstehensproblem gestürzt.

Was ist aber dieses notwendige Wissen zum Verständnis dieser Art Erzählungen? Die Geschichte vom zutraulichen Bock ist eine Geschichte von der Seelenwanderung. Nach dieser kabbalistischen Lehre müssen alle Menschenseelen so lange wiedergeboren werden, bis sie ihre ethisch-moralische Vollendung erlangt haben. Wenn immer ein Mensch sündigt und diese Sünde nicht durch Bußübungen gesühnt werden kann, muss die Seele so oft in die Seelenwanderung zurückkehren, bis sie die in den vorausgegangenen Leben begangenen Sünden gesühnt hat. Die Reinkarnation kann bevorzugt in Tieren stattfinden, ebenso in neuerlichen Menschen, aber auch in Pflanzen und Mineralen. Im Fall einer Reinkarnation in einem koscheren Tier ist die rituelle Schlachtung des Tieres die Erlösung der in ihm inkarnierten Seele. Also das Schlachtmesser bringt die Erlösung und erlöst die Seele aus der Seelenwanderung.

Das Thema dieser Geschichten von der Seelenwanderung ist die menschliche Sünde. Es ist die Generationen übergreifende Schuld. Die Seelenwanderungsgeschichten von solchen Mensch-Tieren erzählen demnach, wie eine Menschenseele durch die Schlachtung des Tieres, in welchem sie haust, erlöst wird. Der Ort und das Thema dieser Erzählung in der jüdischen Heimatkultur ist also die menschliche Schuld und die die Art und Weise, sie zu sühnen. - Und gerade dies ist auch ein zentrales Thema in Kafkas gesamtem Werk - insbesondere natürlich

21 Toledot ha-Ari, M. Benajahu (Hrsg.), Jerusalem 1967; Übersetzung nach Grözinger, Kafka und die Kabbala, S. 152-153.

im Proceß-Roman. Es war demnach naheliegend, dass Kafka für seine Darstellung dieses Themas zu den geradezu »fantastischen« Geschichten von der Seelenwanderung greift.²² Aber auch hier transportiert Kafka die Geschichte aus der jüdisch-kabbalistischen Kultur in ein westeuropäisches bürgerliches Milieu. Das kabbalistische Milieu und Bezugssystem bleibt, wie bei den Synagogenordnungen, ausgeblendet. Und darum versteht kein westlicher Leser diese Geschichten. Der westliche Leser ist deshalb genötigt, sich auch in diesem Fall auf die Suche nach einem für ihn selbst plausiblen Verstehenskontext zu machen.

Beliebt ist in der Kafka-Forschung das biographisch-soziologische Deutemodell. Karlheinz Fingerhut bietet den geschäftstüchtigen Vater Kafkas als die gierige Katze und die sanfte aus einer Gelehrtenfamilie stammende Mutter als Lamm an - dies ist, so Fingerhut, das widersprüchliche persönliche Erbe Kafkas.²³ Als Alternative schlägt er eine symbolische Deutung vor: Das Lamm steht für das Christentum und die Katze - als leicht veränderter Löwe - für das Judentum und er folgert: »Die Katze ist die Schrumpfform des domestizierten jüdischen Löwen, des jüdischen Glaubens im Kopf und Herzen des Westjuden. [...] Kafka durchdenkt die unmögliche Kombination des geistigen und gedanklichen Erbes aus Judentum und Christentum in der Seele eines assimilierten Westjuden, der zu keiner Gruppe wirklich gehört, weder ganz Lamm noch ganz Katze ist, sondern eine unglückliche Mischung aus beidem.«

Ähnlich deutet Gerhard Kurz: Nach ihm das Tier »halb ein Kätzchen, halb ein Lamm und will sogar ein Hund sein. Mit diesen Tieren sollen wohl Eigenschaften des Judentums getroffen werden, im Lamm und im Kätzchen das traditionelle Judentum, im Lamm wohl auch das Christentum, im Hund das assimilierte, schamlose Judentum des Westens.«²⁴ Diese Zuschreibungen klingen eher nach christlichen Vorurteilen als nach Kafkas Sicht der Dinge. Man spürt bei all diesen Deutungen die Not der Exegeten. Sie alle unterstellen Kafka eine geplante allegorische Erzählung. Abgesehen von den eher absurden Auflösungen der vermeintlichen Allegorien entspricht ein solch geplantes Vorgehen eher nicht dem Schreibstil Kafkas. Kafka sagt es selbst, dass er wie in einer Trance schreibt und erst im Nachhinein entdeckt, was ihm da so eingefallen ist.

Andere Deuter sehen hier nicht nationale oder kulturelle Allegorien, sondern Allegorien für psychische Zustände des Individuums - wohl des Individuums Kafka selbst. So sieht Gerhard Neumann in seinen »Kafka Lektüren« in diesen Tiergestalten Kafkas Grausamkeitsphantasien und meint: »In den gleichen Kontext von blutigen Grausamkeitsphantasien gehören auch schon die relativ frühen Erzählungen »Brudermord« - und »Eine Kreuzung«; beide Erzählungen deuten, wenn auch auf unklare Weise, auf das Verhältnis zur eigenen Familie, auf den »Ekel« vor dem Blutkreislauf, der Kafka mit dieser verbindet.«²⁵

Ähnlich psychologisch-existenzialistisch deutet Walter Sokel.²⁶ Er sieht in den drei in dem Katzenlamm vereinten Tieren die Zeichen einer gespaltenen Existenz zwischen Aggression, Rationalismus, Kampfeswille und Respektlosigkeit (das wäre die Katze) dem gegenüber Unterwerfung, Sehnsucht und Pflichtgefühl (vertreten durch das Lamm) und schließlich Schwäche und Abhängigkeit (im Hund). Und, so deutet Sokel weiter: Es sei diese Gespaltenheit durch die sich widersprechenden Anlagen im Individuum (Kafka), die letztlich nur durch den Tod aufgelöst werden könnten.

²² Zu dieser Gemeinsamkeit des Fantastischen in der ostjüdischen mit der westeuropäischen Literatur siehe K.E. Grözinger, Die ostjüdische Volksliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts als Teil der europäischen Volksliteratur, in: M.H. Gelber, J. Hessing, R. Jütte (Hgg.) Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag, Tübingen, 2009, S. 47-56.

²³ K. H. Fingerhut, Kennst du Franz Kafka, Weimar 2007, S. 19.

²⁴ G. Kurz, in: Franz Kafka, Erzählungen, ed. M. Müller, Nachwort G. Kurz, Stuttgart 1995, S. 364.

²⁵ G. Neumann, Kafka-Lektüren, Berlin 2013, S. 200. Vgl. S. 8: Das menschliche Selbst als Kreuzung.

²⁶ W. Sokel, Franz Kafka. Tragik und Ironie, Frankfurt a.M. 1976, S. 330-331.

Man sieht hier ganz deutlich, jeder Exeget sucht eine Deutemöglichkeit, die ihm plausibel erscheint - dies ist nötig, weil eben der ursprüngliche Kontext der jüdischen Theologie von Kafka nicht mitgeliefert wurde.

Demgegenüber scheint mir die Erkenntnis, dass Kafka in seinem Schreiben kulturelle Transformationsprozesse vollzieht, eine methodische Hilfe dafür, herauszufinden, wo Kafkas Geschichten angesiedelt waren und was sie mit in das neue Gewand hinüberbrachten.

Nach dem oben Gesagten steht hinter dieser Geschichte vom Katzenlamm zunächst die traditionelle Thematik einer die Generationen übergreifenden menschlichen Schuld. Die Schuld der Vergangenheit wird von Seelen, die in Tieren inkarniert sind, in die menschliche Gegenwart weitergetragen. Ein wichtiges Element der Lehre von der Seelenwanderung ist das Motiv, dass die im Rad der Seelenwanderung befindlichen Seelen Menschen aufsuchen, deren Seele mit der eigenen verwandt ist, dass also Tiere mit inkarnierten Menschenseelen die Gesellschaft von seelenverwandten Menschen aufsuchen. Dies tun sie in der Hoffnung, dass diese aufgefundenen Menschen mit verwandten Seelen ihnen helfen, aus dem Rad der Seelenwanderung befreit zu werden. In den traditionellen Gilgulgeschichten (Seelenwanderungsgeschichten) geschieht diese Befreiungshilfe im Falle von Tieren wie gesagt durch das Schlachten. Dadurch werden die irrenden Seelen aus der Seelenwanderung erlöst. All dies hat Kafka bei seiner Übertragung solcher Geschichten in sein deutsch-bürgerliches Milieu ausgelassen. Nach seiner verkürzten Übertragung der Geschichten in die moderne deutsche oder europäische Literatur stellt sich die Frage, wie man diese transferierte Geschichte deuten kann. Für die Geschichte vom Katzenlamm könnte dies etwa so geschehen:

Der Besitzer des Katzenlammes weiß, dass er mit dem eigenartigen Tier ein Erbe überkommen hat, das etwas aus seiner Familienvergangenheit in die eigene Gegenwart hinüberbrachte. Er weiß aber nicht, was der Kern, was das Wesen dieses Erbes ist. Er sieht nur, dass dieses Erbe befremdlich ist, aber zugleich seine Nähe sucht und ihm tatsächlich auch nahe ist - trotz aller Fremdheit. Dieses eigenartige Erbstück zeigt diese Nähe zu seinem gegenwärtigen Besitzer in ganz besonders menschlicher Weise in einem Augenblick als dieser sich in einer ausgewogenen Notlage befindet. Das Tier demonstriert seine Solidarität im Leiden.

Im Rahmen der alten kabbalistischen Transmigrations-Theologie bedeutet die Tötung des Tieres mit dem Messer die Erlösung. Die Tötung hat also einen eminent soteriologischen Sinn. Dies gilt aber nur, wenn man das entsprechende theologische Wissen oder den entsprechenden Glauben hat. Ohne dieses Wissen kann in der Tötung, oder sagen wir im Tod, kein positiver Sinn liegen, es kann allenfalls eine dahingehende Ahnung sein. Darum kann der Besitzer des Katzenlammes nur ahnen, dass der Tod des Tieres die Erlösung sein könnte, er kann dies aber nicht realisieren.

Das bedeutet: Der moderne Mensch, den Kafka hier zeichnet, ist ein Mensch, der angesichts der befremdlichen Wirklichkeit eine Sehnsucht nach Erlösung empfindet, der auch ahnt, worin diese Erlösung bestehen könnte. Diese Ahnung der Erlösung durch den Tod kann dieser Mensch aber aus mangelndem Wissen, oder besser aus dem Verlust eines entsprechenden Glaubens, nicht ergreifen. Der Kabbalist der alten Erzählung hatte dieses Wissen und diesen Glauben und schritt zur Erlösungstat. Kafkas Besitzer des Katzenlammes hat dieses Heilswissen nicht, darum muss er in der bestehenden Ungewissheit bleiben und auf die natürliche Erlösung warten.

Eine moderne Deutung dieser Geschichte muss von dem Grundgedanken der Ausgangskultur ausgehen, dieser ist im vorliegenden Fall eine die Generationen übergreifende menschliche Schuld, die letztlich nur mit dem Tod gesühnt werden kann. All die weiteren und durch die Transformation entstandenen hybriden Motive sollten von dieser Ausgangseinsicht her gedeutet werden, sprich von der menschlichen Schuld und Sühne.

Es scheint, dass die Frage der menschlichen Schuld in Kafkas transformierter Version als etwas absurd Widersprüchliches dargestellt wird. Da ist eine befremdliche Wirklichkeit, die man zugleich liebt und doch nicht versteht, die zugleich vertraut und doch fremd ist. Eine Erlösung aus diesem Dilemma wird erst der Tod bringen. Und solange wir kein wirkliches Heilswissen haben, das diesen Zwiespalt überwindet, bleibt nur, das natürliche Ende abzuwarten.