

Karl Erich Grözinger

Kafka v neskončnost – še ena razlaga?

Potem ko je Kafkovo delo postalo znano, je pri interpretih doživelo mnogotere razlage. Za enega je Kafka teolog v pisateljevi obleki, za drugega pesnik nihilizma in teologije "Bog je mrtev" oziroma poet propada metafizično-mitološke tradicije. Avtorji na obeh straneh Atlantika vidijo v Kafki najčistejšega pesnika svojega časa, ki opisuje *age of anxiety*,¹ vidijo ga kot pričevalca odtujenosti modernega človeka, ki se drži Božje zapovedi, ne da bi veroval v Boga.² "Psihoanalitiki" so pri njem naleteli na bogato polje in proizvedli pravi hudournik globinskopsiholoških interpretacij. Drugi vidijo prikaz totalitarnega oblastnega aparata vzhodnega ali fašističnega kova. Nasprotno spet je marsikateri avtor prepričan, da mora poudarjati socialistični element v Kafkovem mišljenju, Kafko kot trobilo družbenega pariye. Katoliške razlage, kot je razlaga Ignaza Zangerleja, so cinične: "Poznojudovski pesnik Kafka je *homo religiosus*, ki zanika, da je *anima naturaliter Christiana*. Ostaja med prarazodetjem in razodetjem Boga v

¹ W. H. Auden v knjigi z istim naslovom, New York 1947; navedeno po uvodu H. Politzerja v *Franz Kafka, Wege der Forschung* 322, Darmstadt 1973, str. 2.

² G. Anders, *Kafka, Pro und Contra, Die Prozess-Unterlagen*, München 1951, str. 84.

njegovem Sinu, Kristusu Jezusu. Kafkov svet je predpekel ..."¹

Max Brod, ki je po pravici ognjevitno zahteval, naj upoštevamo Kafkovo judovskost, in se ni naveličal opozarjati na njegovo naraščajoče zanimanje za judovstvo, je podal razlago Kafke,² ki v svojem apologetskem poenostavljanju in poudarjanju "pozitivnega" pri Kafki bržkone ne priča o kakem globljem razumevanju tega pisca. Zato se Walter Benjamin upravičeno posmehne: "Drža tega biografa je s svoje strani popolna *bonhomme*."³ Bržkone nam ne gre za to, da bi Kafko skupaj z Brodom zahtevali za cionizem ali njegovo "pozitivno razmerje do skupnosti" pojasnjevali kot eno osrednjih stvari pri njem – pa tudi ne za delitev njegovega dela na sodbo in milost oziroma na pričevanje zmedenega človeka (v *Procesu* [*Der Prozess*]) in verujočega (v aforizmi). Heinz Politzer utemeljeno poudarja, da *Proces* in aforizmi izražajo v temelju enako "občutje sveta" – čeprav Kafka, kot smo videli, na obeh literarnih področjih posega po različnih "jezikih" oziroma sistemih judovske mistike. Zato se zdi Politzerjeva odkrita sodba o Brodovi razlagi Kafke upravičena: "Toda od Maxa Broda prihaja tudi izvirno zlo vseh interpretacij Kafke, namreč neposredno prevajanje pesniških podob v jezik teologije, filozofije ali psihologije in s tem nujno povezano poplitvenje njihove pesniške vrednosti. Max Brod je iz dela Franza Kafke naredil programsko glasbo."⁴

Zdi se, da številnost omenjenih razlag Kafke daje Politzerju prav, ko v zvezi s povojno nemško razlago Kafke pravi: "Kmalu po koncu vojne so se pri Fischerju v Frankfurtu kot licenčna izdaja Schocken Books iz

¹ I. Zangerle, *Die Bestimmung des Dichters*, v: Der Brenner, Innsbruck XVI (1946), str. 155–161; navedeno po Politzerju, *Problematik und Probleme der Kafka-Forschung*, v: Franz Kafka, WdF, str. 219.

² Zbrano v: M. Brod, *Über Franz Kafka: Franz Kafka, Eine Biographie; Franz Kafkas Glauben und Lehre; Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas*, Frankfurt na Majni 1966.

³ W. Benjamin, *Briefe*, izd. G. Scholem in Th. W. Adorno, Frankfurt na Majni 1966, str. 757, op. 170.

⁴ *Problematik und Probleme der Kafka-Forschung*, str. 216.

New Yorka pojavili prvi zvezki Kafke, nemški bralci pa so naredili to, kar njihovi predhodniki iz tujine: ogledovali so se.¹ Potemtakem ostaja pri Politzerjevem povzetku, ki zveni tako pozitivno kakor negativno: "Svet Kafkovih podob pa je sklopljen iz simbolov, in sicer zaklepajočih simbolov, ki navzlic temu ne vodijo k nobenemu sklepu [*Schluss*], ampak so pretanjeno členjeni ključi, ne da bi nam prišel na spregled kak grad, ki bi ga utegnili odklepati [*erschliessen*]. Bistvo Kafkovega dela je zaklenjeno v zamanskosti sklepanj in odklepanj/odločitev [*Schlüssen und Entschlüssen*]."²

Wilhelm Emrich je v svoji veličastni knjigi *Franz Kafka*³ Kafkovo delo kljub temu prikazal tako, da je, denimo v zvezi s *Procesom*, prišel do sklepov, ki se v mnogočem prekrivajo s tem, kar smo govorili, čeprav je izhajal iz popolnoma drugačnih predpostavk. Naslov enega izmed poglavij se glasi "Življenje kot sodba". Vsekakor pa se pokaže precejšnja razlika, ko Emrich označi sodbo za "zrcalno podobo K.-jeve duše", za "izraz njegovega lastnega notranjega stanja"⁴, in ko legendo o vratarju razloži takole: "Zakonitost sveta je mogoče osvobajajoče prelomiti zmeraj, namreč tedaj, kadar se človek vpraša po tem, s čim je določeno njegovo bivanje [*Dasein*], ne da bi hipnotiziran bolščal v grozečo 'moč', po kateri ga prekaša svet. Osvoboditev od 'sveta' bi bila potemtakem mogoča že za življenja na svetu."⁵

Heinz Politzer ima bržkone pred očmi takšne Emrichove razlage, ko pravi: "Končno bi se bilo treba vprašati, ali temelj Emrichove celotne miselne zgradbe ne visi v zraku, ali njegova razlaga *Gradu* ni tako rekoč sama grad v zraku. Mar je .. Juda Kafka sploh dopustno meriti z merilom nemške klasične estetike in njene tradicije?"

Ta pesnik izvira iz drugačnih bivanjskih temeljev kakor, denimo, Kleist, pa naj se je v svoji nikdar premagani vezanosti na rod čutil še tako

¹ N. d., uvod, str. 12.

² N. d., str. 9.

³ Frankfurt na Majni, Bonn 1965.

⁴ Str. 265.

⁵ Str. 269.

zavezanega pruskemu plemiču. Bolje rečeno, prihaja iz Prage, tega pobliškavajočega kotička Evrope, v katerem so se slovanska, judovska in nemška zgodovina nerazpletljivo zapletle druga v drugo, iz mesta habsburškega cesarja Rudolfa II., rabija Löwa in Golema, za katero so se vsiljivci nenehno bojevali, a notranje nikdar ni bilo zavojevano.¹

Politzer je s temi besedami pokazal pot, ki edina obeta upanje, namreč da bomo odkrili temelje Kafkove zgradbe, ne pa še naprej posedali na gradovih v zraku – vsakič iz interpretovega lastnega počutja [*Befindlichkeit*]. Od tod Politzerjeva ugotovitev, mišljena kot zahteva: "Temeljne umestitve Kafke v nemško-judovsko sovisje še ni."²

Ne bi smeli dopustiti, da interpretiranje Kafke zapade zgodovini recepcije, ampak bi se morali najprej vprašati o njegovih predpostavkah. Da odločilno vlogo med temi predpostavkami igra judovstvo, ne bi smeli več dvomiti. Kako težko je marsikateri raziskovalec Kafke kos judovski plati tega avtorja, pa, na primer, kaže delo Joachima Unselda *Franz Kafka. Ein Schriftstellerleben*³, ki se spušča v številne nadrobnosti, a se v zvezi s temo judovstva omejuje na peščico značilnih pripomb: "Kafkova naravnost do judovstva je bila zelo razcepljena in je na kratko skoraj ni mogoče očitati," ter na namig na Otta Picka, ki v svojem zborniku *Das jüdische Prag* pravi: "Kafka nikakor ni izdal, 'h kateri veri' se prišteva. In Brodu še leta 1922 orisuje, kako mu 'manjka vsakih trdnih judovskih tal pod nogami'."⁴

Kot da nas takšna tožba ne bi ravno naredila pozorne [*hellhörig machen*] na to, da tu govori človek, ki išče svoje judovstvo, a se ne želi zadovoljiti z njegovo "meščansko" različico. Unseldovo delo, ki se ubada prav s Kafkovimi mnogoterimi stiki z drugimi ljudmi, ne reče niti besede o Georgu Langerju in le povsem nepovedno namigne na "praškega igralca in Kafkovega prijatelja

¹ N. d., str. 14.

² *Problematik und Probleme der Kafka-Forschung*, str. 220.

³ München 1982.

⁴ Str. 149 sl.

Jizchaka Löwyja"¹, čeprav sta bila oba nadvse pomembna za Kafkovo judovstvo, spet pa ne reče nobene o številnih nespregljivih judaica v njegovih pismih in dnevnikih.

Povsem podobno ravna Werner Kraft v poglavju z naslovom "Bog", v katerem obravnava Kafkov fragment *Sanje (Ein Traum)*: "Tu imamo namig na Kafkovo razmerje do judovstva, čeprav in prav zato, ker se ne pojavlja v delu, ki ga je sam avtoriziral, niti v romanih iz zapuščine. [...] Zato je skrajno slabo, če v tem delu razbiramo judovske vsebine [*diesem Werk jüdische Inhalte zu entnehmen*], kot so se tudi vse protestantske in katoliške razlage pokazale za netočne."²

Kdaj pa kdaj se vprašamo, kateri bi utegnili biti razlogi, ki so avtorja, kakršen je Günther Anders, napeljali, da v eni najlepših knjig o Kafki z veliko samogotovostjo spodbija njegovo judovskost, ki jo sicer očitno le zelo površno pozna: "V resnici je le malo tez o Kafki mogoče dokazati tako nedvoumno kakor to, da Kafkova 'religioznost' nima neposredno nobenega opravka z judovsko religijo."³ Anders se ne naveliča kar naprej vračati se k temu stališču, denimo: "Jemati Kafko kot nadaljevalca judovske religije in teologije je popolnoma zgrešeno."⁴

Lahko da se Scholem v svoji izjavi iz *Zehn unhistorische Sätze über Kabbala* zelo moti, ko pravi: "Kajti Kafka je neprekosljivo izrazil mejo med religijo in nihilizmom. Zato ima njegovo pisanje, sekulariziran prikaz kabalističnega občutja sveta, za marsikaterega današnjega bralca nekaj strogega bleska kanoničnosti – popolnosti, ki se lomi."⁵ Pred besedi "kabalistično občutje" v oklepaju vsekakor vstavi besede "njemu samemu neznano", ne

¹ Deli Ritchieja Robertsona *Kafka Judentum Gesellschaft Literatur*, Stuttgart 1988, in Franza Schirmacherja *Verteidigung der Schrift Kafkas Prozess*, Frankfurt na Majni 1987, sta v primerjavi z njunima hvalevredni.

² W. Kraft, *Franz Kafka. Durchdringung und Geheimnis*, Frankfurt na Majni 1968.

³ *Kafka, Pro et Contra*, str. 95.

⁴ Str. 93, prim. tudi str. 94.

⁵ *Judaica 3*, Frankfurt na Majni 1973, str. 270.

da bi se vprašal, kako je do tega ujemanja lahko prišlo. Za vsak primer postavi retorično vprašanje: "Mar je simpatija duš tisto, kar je Kafka stoletje pozneje napeljalo na misel, ki komunicira z njim?" Da nam na to vprašanje ni treba odgovoriti s simpatijo duš, so mimo vsakega dvoma bržkone pokazali ujemanja in poti, ki smo jih tu predvajali, namreč kako se je Kafka seznanil – ali se je lahko seznanil – s takšnimi tradicijami. V pesmi o Kafkovem *Procesu*, ki smo jo že večkrat navedli, pa tudi Scholem prikaže Kafkovo podobo sveta v povsem kabalističnem jeziku, na način, ki predpostavlja veliko več kot le naključne slutnje.¹

Kafka misli judovsko. To je mogoče trditi brez pridržka, le da se njegovo judovstvo precej razlikuje od Brodovega meščansko cionističnega judovstva. Za sklep to še enkrat povzemimo v nekaj potezah.

Najpomembnejši izid raziskav, ki smo jih izpeljali, je, da so Kafkov *Proces*, *Sodba* (*Das Urteil*), *V kazenski koloniji* (*In der Strafkolonie*) in nekateri drugi raztreseni fragmenti, ki se ubadajo s sodbo [*Gericht*], nastali pod neposrednim vplivom visokih judovskih jesenskih praznikov, "strah zbujajočih dni". Ti prazniki se tako imenujejo zato, ker se po judovski praznični liturgiji tedaj pred nebeškim sodnim stolom godi vsakoletna sodba nad vsemi ljudmi, nad vsakim posameznikom. V teh dnevih je narejen obračun, stehtani sta krivda in zaslužnost in storjeno vse, kar si je le mogoče zamisliti, za dosego opravičenja pred Božjo sodbo. Ta letna sodba odloča o tem, kako bo človek živel in shajal do naslednjega novega leta.

Na podlagi dejstva, da je Kafka ves čas imel jasno zavest o smislu teh dni in se je na te dni večkrat literarno lotil tematike sodbe, moramo potegniti neogiben sklep, da tam, kjer Kafka – vsaj v *Procesu* in drugih omenjenih delih – govori o sodbi, krivdi, grehu in opravičenju, izhaja iz neposrednega konteksta judovske teologije sodbe in greha, torej iz religioznega konteksta. Ta predpostavlja transcendentno Božjo sodbo, katere odločitve [*Entscheidungen*] neposredno vplivajo na človeško življenje, ne pa subjektivne sodbe vesti niti kompleksov krivde v razmerju do očeta. (Za eksegete judovsko–krščanske sheme pogubljenje–odrešenje naj na robu pripomnimo in spomnimo, da judovska teologija sodbe pozna svoje poti milosti in ji

¹ Benjamin, *Briefe*, str. 611 sl.

– kot se rado verjame – iz "judovske stiske" ni treba koprneti po Kristusu.)

Že za starojudovsko teologijo sodbe je pomembno, da sta sodbena strogość in milost povezani v Bogu samem, se pravi v nebeškem sodniku. Ta povezanost sodbe in milosti je tisto, kar zagotavlja obstoj stvarstva, kot to doumevata že Talmud in literatura, ki mu pripada.

Mitološki način mišljenja in govorjenja v kabali je oba temeljna elementa judovske teologije razčlenil v široko razpahljano [weitgefächerte] sodno hierarhijo, ki od mitološko zasnovanega Božanstva, desetih *sefirot*, sega navzdol vse do najmanjše svetne nadrobnosti. Prav vmesne nebeške hierarhije s pisanim sodnim osebjem in z labirintsko uškatlenostjo [Verschachtelung] na najnižjih stopnicah v begajoči nerazločljivosti prehajajo v zemeljsko vsakdanjost ljudi, v njeno umazanijo, njeno potajenost in zlobnost. Take so, ker so zrcalna podoba človeške zlobe same. Človeško življenje na tem svetu je zato vseskozi življenje sredi sodbe, človeško življenje in njegova

* Opozoriti je treba, da prevod prinaša zadnje, sklepno poglavje Grözingerjeve knjige *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka* (Frankfurt na Majni 1994), v katerem avtor povzema izsledke svoje raziskave, potem ko je v prejšnjih obilno navajal iz kabalistične judovske mistike. Iskanje vzporednosti med njo in Kafkovo literaturo sicer začne z znamenitim delom *Začetek modrosti (Rešit hohma)*, ki ga je v 17. stoletju napisal kabalist Elijahu iz Vidasa in ga je poznal tudi Kafkov prijatelj Georg Langer. Iz njega navede, denimo, tale značilni odlomek o sodbi (str. 23):

»Vsak dan visi nad svetom sodba, zakaj svet je bil ustvarjen v sodbi [po načelu pravičnosti] in ta je njegov temelj.

Zato naj se človek vselej varuje greha, saj ne ve, kdaj se začne sodba nad njim. [Lahko se zgodi], da sedi v svoji hiši, ko se začne sodba nad njim, ali gre iz hiše in se sodba začne, in ne ve, ali se bo vrnil domov [...], zakaj sodba gre pred njim ...«

Del drugega obsežnega navedka iz istega dela pa se – spet pomenljivo še zlasti v zvezi s Kafkovim *Procesom* – glasi (str. 24):

»R. Chidka pravi: 'Človekova lastna duša priča proti njemu' [...]. In modri pravijo: 'Človekovi udje pričajo proti njemu' [...]. In ne samo to, tudi njegovi domači pričajo proti njemu [...].

zgodovina sta sodba, ciklično nihata med obsodbo in začasno oprostitvijo ter se končata z izvršitvijo obsodbe.

Ta sodba, in to je treba kar se da krepko poudariti, je Božja sodba in je, z besedami praškega rabija Löwa, način, kako Bog gospoduje v svetu. Zaradi tega ozadja [*Vor diesem Hintergrund*] ni nobenega razloga, da bi v Kafkovi prozi iskali nihilizem. Zaznavati in jemati izročeno tej sodbi zares [*Das Wahrnehmen und Ernstnehmen des Ausgeliefertseins*] pomeni zaznavati Boga in Njegovo gospodstvo.

Ker je človek pred Bogom v temelju grešen, lahko opravičenje, strogo vzeto, doseže le protipravno (teološko rečeno: po poti milosti). Ponudbo Kafkove sodne hierarhije, protekcijo in podkupovanje, je v okviru tako skrajne zavesti o človekovi grešnosti in nezmožnosti za resnično opravičenje mogoče razlagati kot docela ustrezno ponudbo milosti, ki ima svoje pogosto vulgarno dopolnilo predvsem v vzhodnoevropskih ljudskih pripovedih.

Zaradi takšnega judovskega ozadja ni primerno, da bi v *Procesu* skupaj z Brodom iskali le človekovo zapuščenost in blodenje, v aforizmih pa, nasprotno, tisto "neuničljivo".¹ Tako v tem romanu kakor v aforizmih lahko zaradi kabalističnega ozadja prepoznamo begajočo zlitost luči in teme oziroma skritost luči v malone nepredirni temi. Če *conditio humana* v zarisanem smislu pojmuje kot situacijo, ki se ji sodi [*als Situation im Gericht*], to ne pomeni nič manj, kot da vidimo človeka pred Bogom.

Umevanje sveta v aforizmih bi odločilno priškrnili, če bi sledili Brodu in v njih ponedolžili njegovo temno plat. Človekova situacija pred Večnim je v Kafkovih aforizmih, tako kot v hasidskih vzporednicah, prikazana v svoji polni ambivalentnosti kot situacija med grehom in odrešenjem.

Skupini tekstov, ki smo ju vzeli za primerjavo s Kafko, navsezadnje rišeta isto temeljno človeško situacijo. Prva, o sodnih hierarhijah, opisuje

Besede r. Schilasa o obeh angelih, ki spremljata človeka in pričata proti njemu, je treba razumeti takole [...]: Ko se človek dvigne z ležišča, pred njim stojita priči in ves dan hodita z njim.«

(Vse opombe, označene z zvezdico, so prevajalčeve.)

¹ Prim. Brod, n. d., str. 223.

človeško situacijo med krivdo in grehom, ki se ji sodi, v jeziku mitologije, hasidistična koncepcija, ki smo jo primerjali z aforizmi, pa to situacijo opisuje v bolj filozofsko-mističnem jeziku.*

Podobno razmerje med Kafkovimi pripovedmi in aforizmi je videl

* Za ponazoritev Grözingerjevega vzporejanja nam tu lahko lepo rabi tale zgled. Avtor navede več Kafkovih aforizmov, med njimi tudi aforizem št. 54 (str. 171, navedeno po izdaji M. Broda *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, Frankfurt na Majni 1980):

»Nič drugega ne obstaja kakor duhovni svet; kar imenujemo čutni svet, je húdo [Böse] v duhovnem, in kar imenujemo zlo [böse], je le nujnost trenutka našega večnega razvoja.«

In aforizem št. 85 (str. 173):

»Húdo je izžarevanje človeške zavesti v določenih prehodnih položajih. Videz pravzaprav ni čutni svet, ampak njegovo húdo, ki pa za naše oči tvori čutni svet.«

Temu neposredno sledita Gözingerjeva vzporeditev in potem še vzporednica iz hasidskega rabina Magida iz Mesriča, ki ga je Kafka poznal iz Bubrove monografije (str. 174):

»Povsem podobno govori Magid o človekovem zlem očesu, o napačnem pogledu na svet, ki je temelj hudega v čutnem svetu. Zemeljsko čutni svet, pravilno gledano, ni zel, ker se pravilnemu pogledu v njem odstira edini duhovni svet, po katerem ima obstoj tudi čutni svet. Pravilno motrenje omogoča, da se čutni svet pokaže kot nič pred duhovnim. Ta pravilni pogled na svet je njegovo ničenje v niču in Božji edinosti:

'Kdor ima dobro oko, se pravi modrost, ve, kadar kaj motri, da je ta stvar pred Bogom nič, se pravi, da je v resnici ničevna in nična brez Božjega Božanstva, ki počiva v njej [...], in je brez Njega resnično nič.

In če ta [človek] tako motri, povleče še več življenjske moči iz Božanstva, izvira življenja, v to stvar, s tem da namreč to stvar pripne na popolni nič, iz katerega je nastalo vse, kar je [alles Sein], kot bit iz nič.

Kdor pa ima zlo oko, se, kadar kaj pogleda, ob tem začudi in si misli: Kako lepa je vendar ta reč! – in tako naredi reč za samostojno stvar [...].

Če tako motrimo, je reč ločena od svoje življenjske moči, se pravi od Božanstva. In to je bistvo loma [posod], da vsakdo trdi: Jaz sem svoj lastni kralj [tj. jaz sem svoj jaz].'«

tudi Politzer. Prepričan je: "Vsak Kafkov aforizem je mogoče izpresti v nujno fragmentaren roman. Vsako izmed njegovih večjih fragmentarnih pripovedi je mogoče povzeti v aforizem. Kakor Novalis je tudi Kafka jasno izrazil notranjo sorodnost med aforizmom in epskim fragmentom."¹ – *Ena* misel in dva različna načina govora. Zato Politzer kar se da krepko poudarja enotnost gledanja na svet v Kafkovih aforizmih in njegovem pesniškem delu, kar, kot že rečeno, velja tudi za mistični tradiciji, ki sta bili Kafki na razpolago. Razlika med njimi vsekakor ni aforistično–epska, ampak filozofsko–mitološka. V pesmi o Kafki je kabalistični konceptiji v en klobčič povezal tudi Scholem.

Izstopajoča téma hasidskega nauka, sorodnega Kafkovim aforizmom, je umevanje, da je zemeljsko življenje, življenje človeka, ali, še koreniteje, vsega, kar je, zunaj Boga in zraven Njega, *per definitionem* grešno. "Brez greha" je samo Bog v svoji edinosti [*Einheit*]. Nastajanje posameznega zunaj Boga v skladu s tem nujno pomeni razpustitev enotnosti biti [*Einheit des Seins*], prelom Enega v mnoge. Brez te *felix culpa* si ni mogoče zamisliti človeškega življenja: grešno je brez krivde. Človeško življenje je tako vseskoz sojeno [*im Gericht*] oziroma – kabalistično rečeno – ločeno. Konec sodbe in s tem odrešenje pomenita razpustitev človeškega jazovskega stremljenja v edino legitimnem Božjem jazu.

Filozofsko–mistična dikcija v temelju torej izreka isto kakor mitološka, ki človeško bivanje postavlja pod gospostvo vse zasegajočih sodnih hierarhij. V skladu z obema sistemoma ubežimo sodbi, in s tem življenju, s samoizročitvijo, z odpovedjo temu, da bi se sklicevali na svoje zahteve, s smrtjo in z razpustitvijo v mističnem niču Božanstva.

To dualistično–dialektično gledanje na svet [*Weltanschauung*] v judovski mistiki je tisto, kar je, kot se zdi, vplivalo na Kafkovo dozdevno nihanje med "nihilizmom" in "gotovostjo vere" in postalo podlaga za protislovne razlage Kafke. Judovska mistika govori o Bogu tako, da je Božja luč malone nevidno zastrta s temo sveta.

Günther Anders je enemu izmed poglavij svoje knjige o Kafki dal naslov: "Kafka je marcionist. Ne da ne veruje v nobenega, ampak veruje

¹ Franz Kafka, WdF, str. 217, op. 5.

v slabega Boga.¹ Na vprašanje o teodiceji Kafka po Andersu odgovarja takole: "Če obstaja zlo – kako si moramo predstavljati moči, ki so zlo ustvarile ali ga upravljale ali celo uživale ob njem?" Odgovor: 'Kot slabe moči. Kot slabega Boga.'² Anders v tem vidi vnovično oživitev marcionistične ideje pri Kafki, nauka o zlobnem demiurškem, slabem Stvarniku. "In ustrežanje je toliko osupljivejše, ker je ta stvarnik pri Marcionu (za razloček od Boga ljubezni) hkrati Bog 'postave', Stare zaveze: božanska instanca, postava in 'slábst' sovpadajo tudi pri Kafki." Koliko se Anders s tem približa prej opisanemu kabalističnemu umevanju, mu samemu, ki tako ognjevitost zanika judovskost pri Kafki, seveda ne more biti jasno. Vendar: iz te "slabe" pojavnosti oblike Boga v kabali ne nastane slab Bog. Kabalistični Bog, ki je nadvse vzvišen nad nizkostjo sveta, *Deus absconditus*, "En sof", pa tudi *Deus revelatus*, Adam Kadmon oziroma deset *sefirot*, lahko z umazano nizkostjo sveta občuje samo tedaj, kadar se znebi svoje veličine in se prilagodi nizkosti. Prav zato so najnižje stopnice sodne hierarhije tako podobne temi, umazaniji in nepresojnosti, kot je to ubesedil Moses Cordovero.³

¹ Str. 87.

² Str. 88.

³ Ta kabalist 16. stoletja iz Safeda v Palestini, ki je v svojem priljubljenem delu *Pardes rimonim* (Vrt granatnih jabolok) povzel osrednje teme iz »kabalistične Biblije« *Sefer hazohar* (Knjige sijaja), je Grözingerjev drugi glavni vodnik pri vzporejanju Kafkovih pripovedi s kabalo. Grözinger ugotavlja, da je starojudovska religiozna literatura poznala le nebeško sodbo na koncu človekovega življenja in eshatološko sodbo na koncu zgodovine. Šele kabala je s tem, da je v Božjem stvarjenju namesto enkratnega začetnega akta uzrla nepretrgano začetnost, sleherni trenutek vzdržujočo v obstoj svetovje, prodrila do mističnega uvida, da sodba teče nad človekom brez prestanka. Izhajajoč hkrati iz judovske mistične tradicije, je svet *hehalot*, nebeških palač, kamor se je v poznoantični judovski mistiki *hehalot* (tj. nebeških palač) vzpenjala zamaknjena duša, prepoznala za enega izmed svetov, ki je nastal ob izhajanju Božanstva navzven, v samih nebeških palačah pa sodne dvorane. Tako se je celotno človeško življenje izenačilo z vzpenjanjem v te dvorane ali, kot so kabalisti radi rekli, v Postavo.

V že omenjenem delu Elijahu iz Vidasa se po Grözingerjevem mnenju v navezavi s tematiko nebeških sodnih hierarhij izpričuje tudi tema vratarja, ki je pomembna za Kafkovo parabelo o možu z dežele pred vrati postave, vloženo v *Proces* (z

Iz razodevanja Boga v sodbi, iz Njegovega sodnega gospostva, kabalisti niso potegnili demiurško–gnostičnega sklepa – niti tam ne, kjer je dualizem, tako kot v *Zoharju* in lurijanski kabali, globoko prodril v judovsko mišljenje. Kajti ta dualizem ostaja vseskozi podrejen monoteizmu: tudi húdo je po svoje del Božjega odrešenja.

Spreledovanje tega umevanja povezanosti med lučjo in temo, notranje in zunanje plati Božanstva, je Kafki prineslo očitek marcionizma in privedlo do Brodove delitve. Soobstoja "nihilističnih" in "gotovostnih" izjav pri Kafki pa drugače skoraj ni mogoče razumeti – razen če mu očitamo nihanje med skrajnostma.

To kabalistično antitetično–dialektično gledanje na svet je, kot sem že rekel, tudi pri Kafki prikazano v kar se da različnih načinih govora. V *Procesu* in sorodnih pripovednih tekstih sega Kafka po jeziku "mitologije", navzdolnje preobražene [*herabtransformierten*] v moderni velemestni svet, v aforizmih pa, kakor hasidski mistik, po abstraktnejši diktiji.

Če v *Procesu* na eni strani in v aforizmih na drugi vidimo različno oblikovana stebra Kafkovega pogleda na svet, ki imata svojo ustreznico v obeh kabalističnih tradicijah, smemo pred tem ozadjem [*vor diesem Hintergrund*] zanesljivo razumeti tudi druge številne motivne in stvarne vzporednosti med Kafkovimi pripovedmi ter kabalističnimi in hasidskimi zgodbami. Da Kafka tega judovsko–kabalističnega pogleda na svet preprosto ne prerišuje,

izrazom 'am haarec, ki pomeni prav »moža z dežele«, je v *Talmudu* sicer označen Tore neuki človek). Da pa ni samo enega načina za vstop v Postavo, ampak da »obstaja lastna pot, po kateri posamezna duša dojame Toro« (str. 53), je poudarjal že Moses Cordovero.

Vrh tega ta kabalist ob koncu svojega prikaza sedmih nečistih nebeških palač v *Vrtu granatnih jabolk* zapiše, »da so izhajanja [*sefirot*] zajeta v palačah in da so palače in lupine [*kelifot*] eno in isto. In v skladu s temi sedmimi obstaja sedem vrst zlega nagona [*v človeku*], ki svojo moč prejemajo iz teh sedmih.« Od tod Grözinger sklepa na medsebojno podobnost nebeškega in zemeljskega, češ »kolikor globlje se spuščamo skoz sodne hierarhije, toliko podobnejše postajajo zemeljskemu svetu, tako da se najnižja sodišča končno sploh ne razlikujejo več od njega« (str. 73). Hkrati opozarja še na druge momente, ki so iz kabalističnega spisa s to tematiko prešli v motiviko Kafkovih pripovedi, denimo na celo vrsto tožnikov in zagovornikov ter na – predvsem seksualno – zapeljevanje.

ampak ga ustvarjalno povezuje z novimi, modernimi mislimi, pa smo že večkrat poudarili.

Druge motivne vzporednosti, na katere smo pokazali, večidel pripadajo "mitološkemu" načinu govora: denimo vloga žensk v okviru sodnih hierarhij, odnos med sodnim osebjem in obtoženim, predvsem pa tradicija vratarja s človekom z dežele in z vrsto živalskih zgodb, očitno bližnjih judovsko-lurijanskim pripovedim o preseljevanju duš, ki same spet pripadajo tematiki sodbe.

Tako rekoč sredi med klobčičema kabalističnih tradicij je Kafkovo umevanje jezika, ki se brez lomov vklaplja v kabalistični nauk o Božjih imenih in abecedi iz prvin Božjega stvarniškega jezika. Tega je človek deležen kot nosilec imena, še zlasti kot bitje, ki govori in moli. Bogu podobno lahko z jezikom ustvarja novo in gospoduje kot sodnik nad drugimi bitji.

Čeprav je človek deležen svamiške moči jezika, pa se zdi, da kabalistično verovanje v moč teurgije pri Kafki pride v krizo, kar je jasno ubesedil tudi Scholem v svoji pesmi o Kafki:

Preisgegeben an Gewalten,
die Beschwörung nicht mehr zwingt,
kann kein Leben sich entfalten,
das nicht in sich selbst versinkt.¹

Silam izročeno,
ki jih zarotitev več ne prisiljuje,
življenje razviti ne more se nobeno,
ki samo vase se ne pogrezuje.

V tem je med Kafko in kabalo vsekakor razlika. Kabalist je neomajno prepričan o tem, da ima moč, s katero lahko vpliva na Boga, oziroma da je zanj to zmožen storiti hasidski reb. Nasprotno Kafkove "junake" prej vidimo, kako se utrudijo v brezupnem delovanju. Vendar se zdi, da za Kafko celo to nekoristno prizadevanje lahko kdaj pa kdaj doseže kaj smiselnega,

¹ Benjamin, *Briefe*, str. 612.

pa tudi če je to samo tolažilna samoprevara o uspešnosti človeškega ravnanja.

Prevedel in spremno opombo napisal **Vid Snoj**

Karl Erich Grözinger (1942) je profesor za judaistiko na univerzi v Lundu na Švedskem in v Frankfurtu na Maini. V Evropi velja za enega najboljših poznavalcev kabale, hasidizma in srednjeveške judovske filozofije. V knjigi o Kafki kritično zavrača razlage, ki v tem piscu prepoznavajo zgolj "pesnika nihilizma" in spregledujejo ambivalentne, pa vendar pomembne vezi med njegovo literaturo in judovsko religiozno tradicijo. Pri tem bogato dokumentira vire, predvsem tiste iz kabalistične judovske mistike, ki jih je mogoče opaziti v Kafkovih pripovedih in aforizmih. Interpretativno se omejuje na ugotavljanje tematskih podobnosti med temi pripovedmi in aforizmi na eni strani ter kabalistično razpravo in hasidsko pripovedjo, ki mistično spekulacijo še zlasti rada politerari v zgodbo, na drugi. Iz vzporednic, ki jih najdeva, se tako zanesljivo dviguje ozadje, pred katerim je treba brati Kafkovo pripoved: na podlagi Biblije, zlasti *Jobove knjige*, ga vzpostavljata judovska mistična teologija in literatura Božje sodbe, medtem ko Kafkov aforizem dobi podobno neizbežno in prikladno ozadje v kabalistično navdahnjeni hasidski spekulaciji o ontološki (ne)obstoynosti čutnega sveta in hudega. Pokazati na to ozadje, na neizbrisno judovskost Kafkovega pisanja v celoti, pa je tudi skrajni doseg te interpretacije. Grözinger se omejuje na prepoznavanje in opisovanje mističnih *topoi* v topografiji Kafkovega teksta, pri čemer je njegovo zavestno interpretativno zadržanje vsekakor razsodno in – od zunaj – stvari pravično. Vzdržuje se namreč tega, da bi se v tekst spuščal z merilom zbranih virov, ga prevajal v njihovo obzorje in s tem končno podal še eno reduktivno razlago (ob eksistencialistični, psihološki itn.). Nasprotno je na koncu povlečenih vzporednic vselej zadržan v sodbi, ki le rahlo nakazuje drugačnost Kafkovega pisanja, ne da bi ga hotela v njegovem smislu dokončno opredeliti. Toda po drugi strani je Grözingerjeva razlaga prav zato preveč zunanja: ne gre skozi tekst (navsezadnje tudi skozi tekst religiozne tradicije ne) pred tisto, kar ta ogovarja ali nagovarja, od česar kakor koli že govori, zato pa tekst sam ostaja nerazgrnjen glede na "kraj", od koder govori, glede na *u-topos*, ki ga v njegovi topografiji nikdar ni, in, še zlasti Kafkov, potreben razlage.