

»Es ist ja zum Glück eine wahrhaft ungeheure Reise.«

Kafkas Leidensmystik und die theologische Reflexion negativer Erfahrung

*Das Leiden ist das positive Element dieser Welt,
ja es ist die einzige Verbindung zwischen dieser Welt und dem Positiven.*

Franz Kafka

*Die Kirche und die Theologie haben Gott eine dauerhafte Agonie verschafft.
Einzig die Mystik flößt ihm von Zeit zu Zeit neues Leben ein.*

Emil Cioran

»I know that we are all apophatic theologians now, mystery is back in theological business and we are reassured by our knowledge that we do not know what God is.«¹ Mit dieser ironischen Verallgemeinerung pointiert Denys Turner die Renaissance von in apophatischen Traditionen beheimateten rhetorischen und argumentativen Strategien in der neueren (angelsächsischen) Theologie bzw. Religionsphilosophie. Diese Renaissance steht in einem komplexen Verhältnis von Kontinuität und Wandel gegenüber den »klassischen« Texten der mystischen Tradition. Wollte man überprüfen, inwieweit moderne² und postmoderne³ Repristinationen von »Mystik« überhaupt zu Recht als »Mystik« bezeichnet werden können, müsste dieses Verhältnis ausgelotet werden. Dies kann aber hier nicht in der erforderlichen Ausführlichkeit geschehen.⁴ Unter der Voraussetzung, dass das Wort »Mystik« im Begriff der

¹ D. TURNER, *The Darkness of God and the Light of Christ: Negative Theology and Eucharistic Presence*, in: *MoTh* 15 (1999), 143–158, 143.

² Vgl. M. WAGNER-EGELHAAF, *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1989; U. SPÖRL, *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*, Paderborn 1997.

³ Vgl. D. CUPITT, *Mysticism after Modernity*, Malden/Oxford 1998; M. KESSLER/CHR. SHEPPARD (Hg.), *Mystics. Presence and Aporia*, Chicago 2003. Vgl. auch die Beiträge von John D. Caputo (125 f.) und Thomas Carlson (101 f.) in diesem Band.

⁴ Nur eine Bemerkung: ein spezifisch modernes *Zeit*bewusstsein, das die Unmöglichkeit gewahrt, in der Welt glücklich zu sein, scheint mir eine Wirkkraft zu sein, von der die verschie-

modernen bzw. postmodernen Mystik nicht äquivok verwendet wird, werden im Folgenden zwei Erscheinungsweisen des Mystischen im Horizont einer bestimmten Erfahrung zusammengeschaut: der Erfahrung abgründigen Leidens in der Wahrnehmung von Johannes vom Kreuz und von Franz Kafka.

Der spanische Mystiker Johannes vom Kreuz und der Prager Literat Franz Kafka sind grundsätzlich zwei kaum vergleichbare Denker.⁵ Wenn einige Aspekte ihrer Werke im Folgenden dennoch in Bezug zueinander gesetzt werden, dann geschieht dies in dem Bewusstsein, dass jeder augenscheinlichen Verwandtschaft eine ungleich größere Fremdheit zwischen ihnen gegenübersteht.⁶ Es sei daher betont, dass die einleitende Besinnung auf Johannes vom Kreuz in erster Linie ein Schlaglicht auf ein Moment der Tradition der Leidensmystik werfen soll. Auf diese Weise wird es überhaupt erst möglich, nach Kafkas *Leidensmystik* sinnvoll zu fragen. Ziel ist, Umriss einer Konzeption der Leidensmystik als Rahmen für die Lektüre von Kafka anzudeuten. Ziel ist hingegen *nicht* die Behauptung einer grundsätzlichen Kontinuität zwischen Johannes vom Kreuz und Kafka.

densten modernen Diskurse über die produktive Verneinung der Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich angetrieben werden. Vgl. z.B. J.F. DIENSTAG, *Pessimism, Philosophy, Ethic, Spirit*, Princeton/Oxford 2006, bes. 109ff.141.146. – Zum Verhältnis von »mystischer Theologie« und »apophatischer Theologie« vgl. Pseudo-Dionysius' Schrift »Über die Mystische Theologie«, hierzu vgl. den Beitrag von Thomas Carlson in diesem Band sowie J. SCHMIDT, *Vielstimmige Rede vom Unsagbaren. Dekonstruktion, Glaube und Kierkegaards pseudonyme Literatur*, Berlin/New York 2006 (KSMS 14), 42 ff.

⁵ Der folgende Versuch wird Kafka weder als negativen Theologen noch als Mystiker darstellen, sondern eine strukturelle Verwandtschaft zwischen bestimmten Motiven herausarbeiten, die bei Johannes vom Kreuz und bei Franz Kafka begegnen. Zu Kafkas Verhältnis zur (negativen) Theologie vgl. die (stark ethisierende) Studie von B. HAWKINS, *Reluctant Theologians. Franz Kafka, Paul Celan, Edmond Jabès*, New York 2003; (kritisch) G. DELEUZE/F. GUATTARI, *Kafka: Für eine kleine Literatur*, Frankfurt a.M. 1976, 60 ff.; W. RIES, *Transzendenz als Terror. Eine religionsphilosophische Studie über Franz Kafka*, Heidelberg 1977, sowie W. BENJAMIN/G. SCHOLEM, *Briefwechsel 1933–1940*, hg. v. G. Scholem, Frankfurt a.M. 1980, 154ff.166ff.173ff. 266ff.285ff. Eine tiefer gehende Untersuchung von Kafkas Verhältnis zur Mystik im Zusammenhang des hier gewählten Zugangs könnte bei dem Motiv der *mortificatio* ansetzen; vgl. G. KURZ, *Traum-Schrecken. Kafkas literarische Existenzanalyse*, Stuttgart 1980, 77.120.156; ST. KÖHLER, *Unsere Rettung ist der Tod, aber nicht dieser. Kafka in eschatologischer Perspektive*, masch. Würzburg 2001; R. ROBERTSON, *Franz Kafka, Judaism, Politics, and Literature*, Oxford 1985, 200; zu Kafkas Gedanken einer »edification in the art of dying« vgl. die Bemerkungen bei R.T. GRAY u.a. (Hg.), *A Franz Kafka Encyclopedia*, Westport 2005, 66.

⁶ Alois Haas' Bemerkung, die bei Johannes vom Kreuz geschilderte Nachterfahrung sei »etwas sui generis« und mit Melancholie nicht zu vergleichen (A.M. HAAS, *Die dunkle Nacht der Sinne und des Geistes*, in: G. Fuchs [Hg.], *Die dunkle Nacht der Sinne: Leiderfahrung in der christlichen Mystik*, Düsseldorf 1989, 108–125, 117), lässt annehmen, dass auch und gerade hinsichtlich des Leidens die Differenz zwischen Johannes vom Kreuz und Franz Kafka die Konvergenzen überwiegt.

Die Zusammenschau von Johannes vom Kreuz und Franz Kafka setzt bei der von beiden geteilten »Wertschätzung« des Leidens ein: Beiden Autoren ist ungeachtet ihrer Unterschiedenheit der Gedanke gemeinsam, dass die Erfahrung von Leiden nicht akzidentiell ist, sondern eine Krisis auslöst, bei der es sich um ein für den Menschen wesentliches Ereignis handelt. Eine genauere Formulierung hat allerdings bereits zu differenzieren: Für Johannes vom Kreuz ist Leiden ein notwendiges, d.h. im Dienst eines höheren Gutes stehendes Übel; für Kafka ist Leiden ein Übel, das mit dem weitgehend diffus bleibenden Eindruck einer Notwendigkeit einhergeht, die äußerstenfalls als »Spiegelschrift«⁷ eines vollständig unergründlichen Gutes bezeichnet werden könnte. Johannes vom Kreuz' assertorische Rede vom Sinn des Leides scheint dieses zuweilen in einer unerträglichen Weise zu glorifizieren. Kafkas tastende Meditationen über negative Erfahrungen hingegen wirken in ihrer Verweigerung von Sinn trostlos.⁸ Diese Polarität zwischen Johannes vom Kreuz und Franz Kafka entspricht, so werde ich andeuten, einer grundsätzlichen Polarität, in der jede Reflexion über Leiden sich befindet: Der Grat zwischen »untröstlicher«⁹ Rede vom Leiden (Klage) auf der einen und dessen unter Umständen anmaßender Verherrlichung (Lob) auf der anderen Seite ist bis zur Ungangbarkeit schmal.¹⁰

Dies ist der Hintergrund, vor dem im Folgenden Johannes vom Kreuz' und Franz Kafkas Auffassungen bzw. Andeutungen zur Frage nach dem Sinn des Leidens und seiner Überwindung betrachtet werden.¹¹

1. Gutes Leiden: Johannes vom Kreuz

Johannes vom Kreuz' Besinnung auf das Leiden zeichnet sich, wie bereits angedeutet, dadurch aus, dass Leiden ein klares Ziel hat, nämlich die Auflösung

⁷ S.u. Anm. 18.

⁸ »Negative Erfahrung« bezeichnet im Folgenden die subjektive Verarbeitung existentiell relevanter Widerfahrnisse; der Begriff ist insofern zunächst unterschieden von »Negativitätserfahrung« als eines bestimmten Modus' ästhetischer Erfahrung. Vgl. CHR. MENKE, Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida, Frankfurt a.M. 1991, 93 ff.; s. allerdings unten Anm. 33.

⁹ Zu diesem Begriff vgl. D. SÖLLE, Mutanfalle. Texte zum Umdenken, Hamburg 1993, 220 f. Im Anschluss an Heinrich Böll unterscheidet Sölle zwischen »untröstlich« und »trostlos«.

¹⁰ Treffend formuliert W. SPARN: »Die Aktualität und die Individualität von Leiden lassen die Reflexion, zumal die fremde, stets als abständig und flach erscheinen« (Art. Leiden IV. Historisch/Systematisch/Ethisch, in: TRE 20 [1990], 688–707, 688). Vgl. zu dieser Problematik auch I.U. DALFERTH, Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit dem Widersinnigen, Leipzig 2006, 115.

¹¹ Eine strukturell vergleichbare Zusammenschau von Johannes vom Kreuz' Denken mit einer »Leidenmystik im 20. Jahrhundert« findet sich z.B. bei D. SÖLLE, Mystik und Widerstand. »Du stilles Geschrei«, Hamburg 1997, 190 ff.

dessen, was dem Sein mit Gott entgegensteht bzw. widerstrebt. Die »lebendige Liebesflamme« steht für diese Dialektik von Verwundung und Heilung¹², die Johannes vom Kreuz' Schriften durchzieht wie ein roter Faden:

Um das bereits Gesagte und das, was noch zu sagen ist, deutlicher zu machen, muss hier noch Folgendes angemerkt werden: Dieses *läuternde und liebende Erkennen oder das göttliche Licht*, von dem wir hier sprechen, geht bei der Läuterung des Menschen und dessen Vorbereitung auf die vollkommene Einigung mit sich genauso um wie das Feuer mit einem Holzstumpf, das es in sich überformt. [...] [I]ndem das Feuer das Holz allmählich von außen her entflammt und erhitzt, überformt es dieses in sich selbst und macht es so schön wie das Feuer. In dieser Schlussphase gibt es für das Holzstück kein Erleiden und keine Eigenwirkung mehr außer seiner Schwere und Masse. (N 10, 1)¹³

Hier wird deutlich: Johannes vom Kreuz spricht, wenn auch nicht aus einer Außenperspektive, so doch retrospektiv vom Leiden; er nimmt einen Standpunkt ein, von dem aus sich das Leiden bereits als sinnhaft darstellt. Schmerz und Qual *sind* in etwas *umgeschlagen*, das als ihr Gegenteil bezeichnet werden kann. Leiden ist eine zur Läuterung gehörende Begleiterscheinung, die im Fortgang der Läuterung überwunden wird. Ursache des Leidens ist die Differenz zwischen Gott und Mensch, d.h. der von seiner Natur bedingte Widerstand des Menschen gegen die Einigung mit Gott, seine »naturhafte Härte und Trockenheit gegenüber Gott« (LB 1, 68), die gewaltsam und auch um den Preis von Qualen (LB 1, 19) gebrochen werden müssen. Es ist also ein durch den Gegensatz zwischen Gott und Mensch entfachter Kampf, den der Mensch durchleidet.

Dass diese dunkle Kontemplation dem Menschen auch weh tut, ist klar. Da diese eingegossene göttliche Kontemplation viele äußerst gute Vorzüge, der sie empfangende Mensch aber, da er noch nicht geläutert ist, viele äußerst schlimme Erbärmlichkeiten an sich hat,

¹² Zur antiken Vorstellung einer Dialektik von Verwundung und Heilung (»τρώσας λάσεται«) vgl. C. PREISER, Euripides: Telephos. Einleitung, Text, Kommentar, Hildesheim u.a. 2000, 94 u. 375, Anm. 944. TH.W. ADORNO, Negative Dialektik, Gesammelte Schriften 6, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1977, 62, übersetzt diesen *topos* in seine negativ-ästhetische Theorie.

¹³ Folgende Ausgaben der Werke des Johannes von Kreuz werden verwendet: Die dunkle Nacht der Seele [=N], vollständige Neuübersetzung, Gesammelte Werke Bd. 1, hg. u. übers. v. U. Dobhan OCD u.a., Freiburg im Breisgau 2005; Die lebendige Liebesflamme [=LB], vollständige Neuübersetzung, Gesammelte Werke Bd. 5, hg. u. übers. v. U. Dobhan OCD, E. Hense T.O.Carm., E. Peeters OCD, Freiburg u.a. 2000; Der Geistliche Gesang [=CB], vollständige Neuübertragung, Gesammelte Werke Bd. 3, hg. u. übers. v. U. Dobhan OCD, E. Hense T.O.Carm., E. Peeters OCD, Freiburg 2003. – Zum mystischen Motiv des Verzehrterwens vgl. auch die Ausführungen im Beitrag von Thomas Carlson in diesem Band (101 f.) sowie HAAS, Nacht (s. Anm. 6) 122, dort auch weitere Literatur. Dieses Motiv scheint für die *Teleologie* der juanistischen Mystik insgesamt charakteristisch zu sein. Deren sehr viel komplexere, vielschichtige Struktur kann hier nicht erschöpfend dargestellt werden; vgl. hierzu z.B. E. STEIN, Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce, Freiburg u.a. 31983 (Edith Steins Werke I) und HAAS, Nacht, (s. Anm. 6), 118.

folgt daraus – da in einem Subjekt, wie es der Mensch ist, nicht zwei Gegensätze existieren können –, dass dieser notwendigerweise zu leiden und Schmerzen zu ertragen hat. Der Mensch ist dieses Subjekt, in dem diese beiden Gegensätze sich bekämpfen und einer gegen den anderen angeht, weil die Unvollkommenheiten des Menschen einer Läuterung unterzogen werden, die diese Kontemplation bewirkt. (N 5, 4)¹⁴

Der leidende Mensch, der (noch) nicht aus der Retrospektive auf das überwundene Leid zurückblicken kann, sondern diesem vollständig ausgeliefert ist, mag in solchen Worten eine unerträgliche Zumutung sehen. Mit ähnlichen Motiven, jedoch im Zusammenhang einer vollständig anderen Weltsicht entwickelt Kafka eine zutiefst skeptizistische Sicht auf die notwendige Krisis des Selbst, die zwar der Gefahr des Zynismus entgeht, jedoch um den Preis nahezu vollständigen Verstummens angesichts der Übermacht der erfahrenen Negativität. Bei dieser kaum zu versöhnenden Polarität zwischen einem Zuviel der Rede auf der einen (Johannes vom Kreuz) und einem Zuwenig der Rede (Kafka) auf der anderen Seite haben wir es nicht nur mit dem Unterschiedensein zweier ohnehin äußerst unterschiedlicher Denker, sondern zugleich mit einem Grundproblem der Rede von *unsäglichem* Leiden und der Hoffnung auf dessen Überwindung zu tun, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

2. Unsägliches Leiden: Franz Kafka

Auch Franz Kafka sieht sich einem fundamentalen, über seine ganze Existenz entscheidenden Kampf einer (aus einer bestimmten Perspektive gesehen) »guten« Instanz gegen eine »schlechte« ausgesetzt, jedoch fehlt ihm die Gewissheit eines Anderen im Kampf, eines Ziels, an dem angelangt der Mensch endlich von sich selbst erlöst werde. Gewiss ist nur der Kampf selbst als Kampf gegen das letztlich allem guten Wollen verschlossene Selbst. Eine Positivität in dieser Negativität lässt sich äußerstenfalls als schmaler Lichtstreifen am Horizont er-

¹⁴ Sein letztes Ziel findet dieser Kampf im Tod, der folglich als Gewinn erscheint: »Das mystische Nicht-mehr-Sein, das als erwünschtes dem Sterben folgen soll, ist ein absoluter und endgültiger Gewinn des Lebens.« A.M. HAAS, *Mors Mystica*. Ein mystologisches Motiv, in: Ders., *Sermo mysticus*. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg 1979, 392–480, 426; vgl. M. BEHRENS, *Analogie und Mystik*. Ein philosophisch-theologisches Gespräch mit dem heiligen Johannes vom Kreuz, St. Ottilien 2000 (MTh 57), 168. D. Turner verdeutlicht, dass bei Johannes vom Kreuz der Gewinn gerade im Verlust des Selbst besteht (DERS., *The Darkness of God*, Cambridge 1999, 243f.251). – Die *mors mystica* folgt dem Calculus einer *mors mortis*, die zum Leben führt; so heißt es in Johannes vom Kreuz' Lied *Die Lebendige Liebesflamme*: »Tötend hast Tod du in Leben getauscht« (LB 2, 32). Vgl. auch LB 2, 34 mit Rekurs auf 1. Kor. 15,54 und Hos. 13,14 sowie LB 2, 16: »Aber du, o göttliches Leben, niemals tötest du, außer um Leben zu geben, so wie du niemals verwundest, außer um zu heilen.« In seinem »Geistlichen Gesang« bezieht sich Johannes vom Kreuz auf das paulinische »mori lucrum« (CB 29, 7, vgl. Phil. 1,21).

ahnen: Kafkas gesamtes Werk ist von einer Spannung zwischen überbordender Negativität und dem gleichzeitigen Fortbestehen einer bis zur Unkenntlichkeit entstellten Hoffnung auf Sinn, die jedoch wiederum vom Text selbst unterlaufen wird, durchzogen.¹⁵ Jener Progress vom Negativen zum Positiven, der in der Metaphorik von Johannes vom Kreuz eine so dominante Funktion ausübt, ist eben dasjenige Moment, das Kafka von der christlichen Tradition trennt. An der äußersten, zum Positiven umkippenden Negativität, die Kafka bei Søren Kierkegaard¹⁶ zu beobachten meint, glaubt er selbst keinen Anteil zu haben. So ist in einem der bekanntesten Zürau-Aphorismen Kafkas zu lesen:

Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sondern nur die menschliche Schwäche, mit dieser – in dieser Hinsicht ist es eine riesenhafte Kraft – habe ich das Negative meiner Zeit [...], die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen sondern gewissermaßen zu vertreten das Recht habe, kräftig aufgenommen, an dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen hatte ich keinen *ererbten* Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang.¹⁷

Die kierkegaardsche Figur eines Umkippens des Negativen zum Positiven ist als solche für Kafka nicht realisierbar.¹⁸ Kafka kennt keinen Standpunkt, von dem aus eine Krisis des Selbst sich als (nachhaltig) heilsam und befreiend erwiesen haben könnte. Damit ist ein Progress von der Negativität zur Positivität allerdings keinesfalls verneint, im Gegenteil: Kafkas Aphorismen umkreisen die radikal dialektische Möglichkeit des Zerbrechens des Negativen um des Positiven willen. Das Proprium der kafkaschen Negativität ist die Beachtung der äußersten Schwierigkeit, ja Paradoxalität einer Überführung

¹⁵ Kafkas testamentarische Verfügung, seine Werke sollten verbrannt werden, widerlegt die Annahme der Existenz eines Hoffnungsschimmers in seinen Schriften nicht, wie Gershom Scholem in seiner Auseinandersetzung mit Walter Benjamin darlegt. Vgl. BENJAMIN/SCHOLEM, Briefwechsel (s. Anm. 5), 285 f. mit Bezug auf W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* II/2, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1977, 427 f.

¹⁶ Zum Verhältnis von Kierkegaard und Kafka vgl. v.a. F. BILLETTER, *Das Dichterische bei Kafka*. Ein typologischer Vergleich, Winterthur 1965; G. ROSE, *The broken middle. Out of our ancient society*, Oxford 1992, 51–84; RIES, *Transzendenz* (s. Anm. 5), 25–65.

¹⁷ F. KAFKA, *Nachgelassene Schriften und Fragmente* II, Kritische Ausgabe in 15 Bänden, Schriften und Tagebücher, Frankfurt 2002, 98.

¹⁸ Teils im (kritischen) Anschluss an Kierkegaard werden ähnliche Bewegungen des Negativen beschrieben bei: M. THEUNISSEN, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a.M., 1997, 14; vgl. DERS., *Vorentwürfe von Moderne: Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters*, Berlin/New York 1996, 8 ff.; TH.W. ADORNO, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, *Gesammelte Schriften* 4, hg. v. R. Tiedemann, Frankfurt a.M. 1980, 28f.; J. SCHMIDT, »Constructive Destruction« as response to Suffering. Prolegomena to a »Concept« of Salutory Disaster on the Crossroad of Philosophy, *Philosophy of Religion and Literature* (unveröffentlichte Masterarbeit, University of Glasgow 2006), 29.

des Negativen ins Positive: Das Negative kippt nicht von selbst ins Positive um, und der Glaube an eine göttliche Macht, deren Eingreifen erhofft werden kann, ist auf das äußerste verdunkelt. In dieser Situation entsteht Kafkas »Nichtungsmystik«¹⁹: Ist das Negative äußerst widerständig, dann muss es ausgehöhlt und zerstört werden, dies jedoch in einer *rückhaltlosen*, von keinem übergreifenden heilsökonomischen Kalkül gelenkten Art und Weise.²⁰ Maurice Blanchot pointiert dies in seinen Kafka-Studien unübertrefflich:

Wenige Texte sind so düster wie diese; dennoch bewahren sogar diejenigen, deren Ausgang ohne Hoffnung ist, eine Bereitschaft umzuschlagen, um eine letzte Möglichkeit auszudrücken, einen unerwarteten Triumph, das Strahlen eines höchsten, aber unerreichbaren Anspruchs. Indem er das Negative *aushöhlt*, gibt ihm Kafka eine Chance zur Positivität, ein Chance allerdings, die sich nie ganz verwirklicht und durch die ihr Gegenteil immer sichtbar bleibt.²¹

Im Zusammenhang dieser Logik der Nichtungsmystik finden sich auch bei Kafka Formulierungen, die eine gewisse Affinität zur traditionellen Mystik haben, jedoch in einer Weise von dieser unterschieden bleiben, die wiederum, wie bereits angedeutet, auf ein grundsätzliches Problem der angemessenen Rede von Leiden hinweisen könnte. Kafka schreibt vor dem Hintergrund der leidvollen Erfahrung des Scheiterns seiner Partnerschaft mit Felice Bauer an seine Vertraute Grete Bloch, er habe das Gefühl, dass es

nur zweierlei reines, tränenloses Glück gibt: einen Menschen zu haben, der einem treu ist und dem man sich treu fühlt und dann sich selbst treu sein und sich vollkommen auszunutzen, *sich ohne Asche zu verbrennen*.²²

Die Sehnsucht nach einer restlosen Auflösung des Selbst teilt Kafka mit Johannes vom Kreuz, wenn sie auch in einem völlig anderen Zusammenhang steht. Johannes vom Kreuz ist sein Selbst Widerstand gegen Gott, Kafka ist sein – gespaltenes – Selbst gleichsam eine Barrikade, die ihm dort zu leben verwehrt, wo allein er leben möchte: bei Felice.²³ Er beschreibt, dass in ihm

¹⁹ Vgl. zu Kafkas Affinität zur bzw. Rezeption der jüdischen Nichtungsmystik K.E. GRÖZINGER, *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka*, Frankfurt a.M. 1992, v.a. 22 f. Darin, dass Kafka in der Tradition jüdischer Mystik steht, die ihrerseits mit christlicher Mystik in einer (wenn auch begrenzten) Interaktion gestanden haben könnte (vgl. G. SCHOLEM, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1980, v.a. 336 f.), besteht ein – wenn auch äußerst weit gespannter – wirkungsgeschichtlicher Zusammenhang von Kafka und der (traditionellen christlichen) Mystik.

²⁰ S.u. Anm. 28.

²¹ M. BLANCHOT, *Beim Lesen Kafkas*, in: ders., *Von Kafka zu Kafka*, Frankfurt a.M. 1993, 54–63, 59 (Hervorhebung J. S.).

²² F. KAFKA, *Brief an Grete Bloch vom 29.IV.1914*, *Briefe April 1914–1917*, hg. v. H.-G. Koch, Frankfurt a.M. 2005, 49.

²³ Kafka gibt in einem späteren Brief eine systematische Rechenschaft von seinem persönlichen Leiden; vgl. Kafkas Brief an Felice Bauer vom 9. August 1915 (s. Anm. 22), 139 f.

zwei »Selbste« seien, die miteinander kämpften – Erlösung könne sich nur ereignen, wenn beide »Selbste« *zerschlagen* würden.

Es waren und sind in mir zwei, die mit einander kämpften. Der eine ist fast so wie Du ihn wolltest und was ihm zur Erfüllung Deines Wunsches fehlt, das könnte er durch weitere Entwicklung erreichen. Nicht einer Deiner Vorwürfe im Askanischen Hof bezog sich auf ihn. Der andere aber denkt nur an die Arbeit, sie ist seine einzige Sorge, sie macht, daß ihm die gemeinsamen Vorstellungen nicht fremd sind, der Tod seines besten Freundes würde sich ihm zuallererst als ein wenn auch vorübergehendes Hindernis der Arbeit darstellen, der Ausgleich zu dieser Gemeinheit liegt darin, daß er für seine Arbeit auch leiden kann. Die zwei kämpfen nun, aber es ist kein wirklicher Kampf, bei dem je zwei Hände gegeneinander losschlagen. Der erste ist abhängig vom zweiten, er wäre niemals, aus inneren Gründen niemals, imstande ihn niederzuwerfen, vielmehr ist er glücklich, wenn der Zweite glücklich ist und wenn der Zweite dem Anschein nach verlieren soll, so kniet der Erste bei ihm nieder und will nichts anderes sehn, als ihn. So ist es Felice. Und doch kämpfen sie miteinander und doch könnten beide Dir gehören, nur ändern kann man nichts an ihnen, *ausser man zerschlägt sie beide*.²⁴

In den letzten Worten dieser Passage wird der soteriologische Aspekt von Kafkas Nichtungsmystik greifbar.²⁵ Vernichtung hat einen bestimmten Sitz im Leben: Sie ist die einzig mögliche Erlösung angesichts der Erfahrung einer augenscheinlich unlösbaren Aporie.²⁶ Das Selbst steht dem Leben im Weg, daher

²⁴ Brief an Felice Bauer vom 1. und 2. November 1914 (s. Anm. 22 [Hervorhebung J.S.]), 107 f. Die hier beschriebene Aporie klingt in Kafkas späteren Reflexionen über seine »Lungenwunde« wider. Zwar sieht er in dieser einen sekundären Krankheitsgewinn: »Immerfort suchte ich eine Erklärung der Krankheit, denn selbst erjagt habe ich sie doch nicht. Manchmal scheint es mir, Gehirn und Lunge hätten sich ohne mein Wissen verständigt. ‚So geht es nicht weiter‘ hat das Gehirn gesagt und nach 5 Jahren hat sich die Lunge bereit erklärt zu helfen« (Brief an Max Brod, s. Anm. 22, 319 f.). Jedoch muss dieser Gewinn ihn das Leben kosten: »ich werde nicht mehr gesund werden. Eben weil es keine Tuberkulose ist, die man in den Liegestuhl legt und gesund pflegt, sondern eine Waffe, deren äußerste Notwendigkeit bleibt, solange ich am Leben bleibe. *Und beide können nicht am Leben bleiben*« (Brief an Felice Bauer, s. Anm. 22, 334 [Hervorhebung J.S.]).

²⁵ Der hier geschilderte Konflikt ließe sich in allgemeineren Termini als Ausdruck der Ambivalenz des Ich beschreiben, in dem Kafka, wie Walter Sokel darlegt, die »Quelle alles Außergewöhnlichen« sah, während eben diese Exgredienz ihn zugleich von seiner Umwelt vollständig zu entfremden drohte. Unfähig oder unwillig, zwischen den Alternativen Authentizität und Entfremdung zu wählen, sah sich Kafka einer Ambivalenz ausgesetzt, die ihm das Leben unmöglich machte. »In dieser Ambivalenz war die einzige Lösung der Tod« (W.H. SOKEL, Franz Kafka – Tragik und Ironie. Zur Struktur seiner Kunst, München/Wien 1964, 42). Kafkas fundamentalen Konflikt zwischen einem »reinen«, »asketischen« Leben, das für ihn Bedingung seines literarischen Schaffens war, auf der einen und sozialen Lebensformen auf der anderen Seite beschreibt auch REINER STACH in seiner Biographie (Kafka. Die Jahre der Entscheidungen, Frankfurt a.M. 3.2003, v.a. 485 f.).

²⁶ Dieser Gedanke berührt sich mit postmodernen Diskursen, z.B. mit der Beschreibung der paradoxen Situation einer Subjektivität ohne Intentionalität, einer augenscheinlich restlosen und doch nicht restlosen Auflösung von Subjektivität bei Jacques Derrida: Eine reine Gabe des

muss ein Akt der »Vernichtung und Demontage des menschlichen Subjekts«²⁷ vollzogen werden. Kafkas Literatur, insbesondere die Zürau-Aphorismen, sind eine literarische Präsentation dieser Hoffnung auf heilsame Vernichtung oder »aufbauende Zerstörung«²⁸. Anders als Johannes vom Kreuz kann Kafka kein Ende dieses Kampfes denken, außer eben jenem, dass *beide*, die da kämpfen, zerschlagen werden. Es gibt in dieser paradoxen Situation für das Selbst keine Hoffnung, die in propositionaler Rede ausgedrückt werden könnte, sondern nur literarische Andeutungen eines diese Aporie übersteigenden Horizonts.

Ich befahl mein Pferd aus dem Stall zu holen. Der Diener verstand mich nicht. Ich gieng selbst in den Stall, sattelte mein Pferd und bestieg es. In der Ferne hörte ich eine Trompete blasen, ich fragte ihn, was es bedeute. Er wußte nichts und hatte nichts gehört. Beim Tore hielt er mich auf und fragte: »Wohin reitest Du, Herr?« »Ich weiß es nicht«, sagte ich, »nur weg von hier, nur weg von hier. Immerfort weg von hier, nur so kann ich mein Ziel erreichen.« »Du kennst also Dein Ziel?« fragte er. »Ja«, antwortete ich, »ich sagte es doch, ‚Weg-von-hier‘, das ist mein Ziel.« »Du hast keinen Eßvorrat mit«, sagte er. »Ich brauche keinen«, sagte ich, »die Reise ist so lang, daß ich verhungern muß, wenn ich auf dem Weg nichts bekomme. Kein Eßvorrat kann mich retten. Es ist ja zum Glück eine wahrhaft ungeheure Reise.«²⁹

Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben. Dieses Leben scheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen; man bittet aus der alten Zelle, die man haßt, in eine neue gebracht zu werden, die man erst hassen lernen wird. Ein Rest von Glauben wirkt dabei mit, während des Transports werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefangenen ansehen und sagen: Diesen sollt ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir.³⁰

Anderen ist ebenfalls ein Ereignis, in dem die Intentionalität des Subjekts in radikalster Weise negiert wird. Vgl. J. DERRIDA, Falschgeld. Zeit Geben I, München 1993, v.a. 218.

²⁷ So HAAS, Nacht (s. Anm. 6), 124 in Bezug auf Johannes vom Kreuz.

²⁸ Vgl. zu Kafkas Figur der »nicht zerstörende[n] sondern aufbauenden Zerstörung der Welt«: KAFKA, Schriften und Fragmente II (s. Anm. 17), 105; hierzu BLANCHOT, Kafka und die Literatur, in: ders., Von Kafka zu Kafka (s. Anm. 21), 43–78, 78; BILLETTER, Dichterische (s. Anm. 16), 97; R.T. GRAY, Constructive Destruction. Kafka's Aphorisms: Literary Tradition and Literary Transformation (Studien zur deutschen Literatur 91), Tübingen 1987; D. KOLESCH, Aufbauende Zerstörung. Zur Paradoxie des Geschichts-Sinns bei Franz Kafka und Th. Pynchon (Studien zur deutschen und europäischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts 35), Frankfurt u.a. 1996; M. KRÖCK, Oberflächen- und Tiefenschichten im Werke Kafkas. Der Jäger Gracchus als Schlüsselfigur, Marburg 1974, 162; SCHMIDT, Destruction (s. Anm. 18), 42 ff. Sabina Kienlechner legt dar, dass das Leid sich Kafka zufolge nach der Zerstörung der Wirklichkeit sehnt, weil der Wirklichkeit eine irreduzible Negativität innewohnt, der anders nicht begegnet werden kann (S. KIENLECHNER, Negativität der Erkenntnis im Werk Franz Kafkas. Eine Untersuchung zu seinem Denken anhand einiger späterer Texte, Tübingen 1981, 107).

²⁹ KAFKA, Schriften und Fragmente II (s. Anm. 17), 374 f. Zum Jäger-Gracchus-Motiv, das mit dieser Parabel in enger Verbindung steht, vgl. KRÖCK, Oberflächen- und Tiefenschichten (s. Anm. 28).

³⁰ KAFKA, Schriften und Fragmente II (s. Anm. 17), 116.

Die Parabeln sind ähnlich strukturiert: Es ist von einer in Angriff zu nehmenden Reise von hier nach dort die Rede; diese Reise wird ihr Ziel nicht erreichen, es sei denn, dass ein völlig unberechenbares Ereignis eintritt: dass auf dem Weg ein Essvorrat gefunden werde; dass zufällig der Herr durch den Gang käme. So verleihen die Texte einer bestimmten Vision einer *mors mystica* Ausdruck: Der Eingang in das Sterben gilt als unabdingbar, der Ausgang der Reise bleibt jedoch unkalkulierbar. Der Tod wird nicht, wie es in mittelalterlicher Mystik (zuweilen) den Anschein haben kann, als Gewinn³¹, als Investition mit sicherer Rendite³² aufgefasst, sondern als Moment in der Entwicklung der Seele, der ebenso unerlässlich wie hinsichtlich seiner Teleologie irreduzibel unbestimmt³³ erscheint.

3. Theologie der Klage – Theologie des Lobes

Diese Überlegungen können nun nicht dadurch abgeschlossen werden, dass Franz Kafka gegen Johannes vom Kreuz ausgespielt oder eine leidensmystische Theologie angeboten würde, die die Polarität von Verfestigung und Verherrlichung des Leidens, von Klage und Lob, überwinden würde. Leidensmystik ist möglicherweise überhaupt nicht in ein System von propositional gefassten Sätzen zu überführen, wenngleich sie ohne solche nicht operieren kann. Sie bleibt suspendiert zwischen Klage und Lob, zwischen der Wahrnehmung abgründiger Erfahrung, der sich Heilung als Unmöglichkeit darstellt, und der Wirklichkeit geschehenen Heils.

Eine von solchen leidensmystischen Überlegungen inspirierte Theologie kann keine abschließenden Sätze über den Sinn von Leiden vortragen. Sie wäre vielmehr selbst als von der Person des Theologen³⁴ zu vollziehende Übung zu verstehen, die in biblischen³⁵, theologischen³⁶, philosophischen³⁷,

³¹ S. Anm. 14.

³² Zur philosophischen Kritik einer hegelschen ›Ökonomie des Todes‹ vgl. J. DERRIDA, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M. 1976, 389.

³³ Die Unauslotbarkeit des Negativen als inhaltliches Moment in Kafkas Texten entspricht insofern deren negativ-ästhetischer Form. Vgl. MENKE, *Souveränität*, (s. Anm. 8), 35 ff.

³⁴ Zum zentralen Stellenwert der Person des Theologen für die Theologie vgl. T. RENDTORFF, *Ethik*, *Theologische Wissenschaft* 13/2, Stuttgart 1990.

³⁵ Vgl. T. LINAFELT, *Surviving Lamentations. Catastrophe, Lament, and Protest in the Afterlife of a Biblical Book*, Chicago 2000; F.-L. HOSSFELD, *Von der Klage zum Lob – die Dynamik des Gebets in den Psalmen*, in: *BiKi* 56 (2001), 16–20; B. JANOWSKI, *Das verborgene Angesicht Gottes. Psalm 13 als Muster eines Klagelieds des einzelnen*, in: *JBTh* 16 (2001), 25–53.

³⁶ Vgl. Martin Luther, *WA* 7,54 (»salutaris bellum«); *WA* 18,719 (»salutaris desperatio«); vgl. O. BAYER, *Promissio. Geschichte der reformatorischen Wende in Luthers Theologie*, Göttingen 1971 (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 24), v.a. 300,307 f.

³⁷ Nietzsche z.B. zitiert zustimmend Meister Eckharts Diktum: »das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, ist das Leiden.« F. NIETZSCHE, *Unzeitgemäße Betrachtungen III*:

religionsphilosophischen³⁸ und humanwissenschaftlichen³⁹ Texten das jeweils verschieden konfigurierte und doch analogiefähige Umschlagen von Negativität in Affirmativität, von Klage in Lob aufspürt.⁴⁰ Klage über widerfahrenes Leiden ist nicht eo ipso für ihr Gegenteil durchsichtig.⁴¹ Allenfalls kann Klage in Lob umschlagen. Diese Bewegung aber wird kaum sichtbar gemacht werden können, wenn die Reflexion des Widerstands nicht gewahrt wird, den die Klage ihrer eigenen Verwandlung entgegengesetzt. So entsteht das Spannungsfeld, in dem eine gegenwärtig verantwortete Besinnung auf traditionelle und moderne Leidensmystik zu situieren ist.

Schopenhauer als Erzieher, KSA I, Berlin/New York 1999, 372. Vgl. zum Umschlagen von negativer Erfahrung in Affirmativität DIENSTAG, Pessimism (s. Anm. 4), xiii.4.106.113.116.224.267; E. CIORAN, Von Tränen und von Heiligen, mit einem Nachwort von S. Stolojan, übers. v. V. von der Heyden-Rynsch, Frankfurt a.M. 1986, v.a. 72.

³⁸ Vgl. John D. Caputos Auseinandersetzung mit Lévinas' Phänomenologie des (vollkommen reinen) Leidens (J.D. CAPUTO, *The Weakness of God. A Theology of the Event*, Bloomington 2006, 244 ff.)

³⁹ Vgl. V.E. FRANKL, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern/Stuttgart/Toronto ²1984, v.a. 205; A. HOLZHEY-KUNZ, *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene*, Wien 1994, v.a. 201. Holzhey-Kunz verwendet das Wort »Klage« allerdings – reduktiv – in einem ausschließlich negativen Sinn (a.a.O., 188 ff.).

⁴⁰ Vgl. Thomas Carlsons apophatische Analogie von negativer Theologie und negativer Anthropologie (in diesem Band 101 f. sowie DERS., *Indiscretion. Finitude and the Naming of God*, Chicago 1999).

⁴¹ Vgl. G. SCHOLEM, Über Klage und Klagelied, in: *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, hg. v. K. Gründer u.a., II. Halbband 1917–1923, Frankfurt a.M. 2000, 128–133; hierzu G. BADER, *Die Emergenz des Namens. Amnesie – Aphasie – Theologie*, Tübingen 2006 (HUTh 51), 245 ff., v.a. 247.