

## DE JOODS-CHRISTELIJKE ACHTERGROND VAN KAFKA

*David Dessin*

“A. is een virtuoso en de Hemel is zijn getuige”. Dit korte zinnetje uit de aforismen van Kafka vat in zijn eenvoud prachtig de hoogst geïndividualiseerde houding samen die Kafka had tegenover het jodendom, alsook de uitdaging voor elke lezer van Kafka die hem wil claimen voor een religieuze traditie. Hoe kun je immers een seculiere schrijver, die elke vorm van traditie afwijst, en hoogstens de religieuze narratieven en gebruiken van die religie eindeloos ironiseert claimen als erfgenaam van zo'n traditie? Toch zijn er doorheen de 20<sup>e</sup> eeuw heel wat religieuze Kafka-interpretaties geweest, ontwikkeld door mensen die Kafka als een speler in een lang verhaal zagen, die elk op hun manier omgingen met de uitdaging om de schrijver van het “einde van de traditie” in een groter, historisch narratief te plaatsen. In dit artikel concentreer ik me op de interpretatie van Max Brod. Deze tijdgenoot en vriend van Kafka ontwikkelt als eerste wat bekend staat als de ‘theologische’ lezing van Kafka's werk. Het betreft een lezing die door tijdgenoten vaak radicaal afgewezen werd, zoals bijvoorbeeld Gerschom Scholem, Walter Benjamin en Erich Heller, voor ze in de jaren zestig terug aan belang won met het werk van Evelyn Torton Beck, Giuliano Baioni, Karl Erich Grözinger, Hans Dieter Zimmermann, Marina Cavarocchi, ...<sup>1</sup> Deze hernieuwde interesse voor de ‘joodse’ Kafka ging echter niet gepaard met een herwaardering van Brod, integendeel. Heinz Politzer benadrukt in een taal die aan duidelijkheid niets te wensen overlaat: “de oerzonde van alle Kafka-interpretaties kan aan Brod worden toegeschreven, namelijk: de directe vertaling van poëtische beelden in de taal van theologie, filosofie of psychologie”.<sup>2</sup> De onderliggende gedachte van deze kritiek is dat theologie en theologische lezingen van literatuur niet meer zijn dan vertalingen van het ene discours in het andere, iets wat niets toevoegt aan het debat en daarom vermeden dient te worden. Aan de hand van Kafka en Brod wil ik aantonen dat theologische ideeën een waardevolle bijdrage kunnen vormen voor de analyse van Kafka's literatuur, dat we deze dienen te appreciëren als een culturele en intellectuele praktijk, als een vehikel voor de kritiek op het politieke, esthetische en filosofische heden die we in Kafka's werk vinden, en niet slechts als de parochiale discussies van gelijkgezinde – zij het gefragmenteerde – gelovigen.

## Brods joodse Kafka

Het is bekend dat de theologische lezing van Kafka begonnen is met Max Brod. De interpretatie die hij ontwikkelt in het nawoord voor de posthume editie van *Das Schloß* in 1926 vormt daar het beste en vaakst geciteerde voorbeeld van. In zijn verdediging van een religieuze Kafka aarzelt hij niet allerlei biografische elementen aan te halen – waar hij als naaste vriend van de overleden schrijver natuurlijk een monopolie op had, om zijn lezing te staven. Dit gebeurt echter op een manier die op z'n minst dubieus genoemd kan worden – en die overigens erg verschilt van de andere biografieën die Brod schreef (bijvoorbeeld zijn biografie van Heinrich Heine, die een indrukwekkende en wetenschappelijk uitstekend onderbouwde studie van de biografie en de literatuur van Heine vormt.).

Volgens Max Brod vinden we in Kafka's literatuur een aanvoelen van een geestelijke dimensie, die met menselijk verstand niet te begrijpen valt, een vorm van het absolute, die als door een sluier wordt verborgen. Kafka verschijnt in deze visie als een bemiddelaar tussen het absolute en het aardse. De religie waar Brod het over heeft in deze beschrijving blijft eerder abstract en zelfs universeel. Pas in zijn biografie van 1937 zal Brod de concrete *joodse* dimensie van Kafka's religie verder invullen, zonder overigens aan het universele karakter af te doen. De *Brief an den Vater* bijvoorbeeld, beschouwt Brod als een document dat de religieuze ontwikkeling van Kafka en de veranderingen in die tijd weergeeft. Hij citeert Kafka wanneer die het jodendom dat hij van zijn vader meekreeg onvoldoende vond om een sterke band tussen hen te scheppen: "het was denkbaar, dat wij tweeën elkaar in het jodendom zouden hebben gevonden of zelfs dat wij van daaruit eensgezind zouden zijn opgetrokken. Maar wat was dat voor een soort jodendom, dat ik van u meekreeg!"<sup>3</sup> Volgens Brod speelde Kafka's verlangen verantwoording af te leggen aan zijn familie een centrale rol in zijn literatuur. *Die Verwandlung, Das Urteil, Der Heizer,...* zijn hier voorbeelden van. De problemen die Kafka ervoer in zijn familieleven maakten ook deel uit van zijn religieuze worsteling, aldus Brod. Kafka's religiositeit moet volgens Brod begrepen worden vanuit dit tragische element in zijn leven: het ontbreken van een familieleven en een actieve bijdrage aan de samenleving, dat Kafka trachtte te overwinnen door zijn literatuur. "Hij leed in stilte." Hij schreef, "als een vorm van gebed."<sup>4</sup> Kafka's werk als ambtenaar was een 'last' die elke dag zwaarder werd, iets 'ondraaglijks'. Een aardse belemmering op de "hem geschonken genade".<sup>5</sup> Brod begrijpt Kafka's lijden ook als verbonden met zijn literatuur. Wanneer Kafka telkens weer zijn geweten op de proef stelt, en daarbij telkens weer een verschrikkelijk lijden moet dragen, ziet Brod daarin de oorsprong van zijn beste teksten. Want tegenover de last van zijn arbeid als ambtenaar staat de literaire arbeid, die een "opstijgen ten hemel" voor Kafka zou zijn. In zijn schrijven kon 'Franz' in een staat van vervoering geraken, meer nog, het schrijven is zijn 'mandaat.' Geen louter literair mandaat, haast Brod zich eraan toe te voegen. Van meet af aan staat achter het

literaire het religieuze, de “speciale vorm van religie van Kafka, die een religie was van het in vervulling gaand leven, een leven dat zijn vervulling vindt door zinnvolle arbeid in een op solidariteit en rechtvaardigheid gebaseerde gemeenschap van mensen.”<sup>6</sup>

Brod haalt verschillende citaten aan uit het werk van Kafka die zijn streven naar een zinvolle levensgemeenschap moeten aantonen. “Met alleen zijn haalt men zich maar straffen op het lijf,” citeert Brod. *Josefine – oder das Volk der Mäuse* is de duidelijkste en meest positieve uitdrukking van dit gemeenschapsstreven. “Liefde voor de mensheid, grootste eerbied voor alle door de mensheid ontwikkelde uitingsvormen, rustig op een afstand blijven op de meest geschikte observatiepost.” Brod lost deze tegenstelling op een eerder simplistische wijze op: hij geeft toe dat in Kafka ook een verlangen naar eenzaamheid was, maar stelt dat Kafka die tendens tegelijk altijd afkeurde. Het leven in gemeenschap was altijd het hoogste doel en ideaal voor hem. Schrijven veronderstelde eenzaamheid, maar het literaire werk van Kafka was net het vervullen van zijn ‘mandaat’, en een ‘binnentreden in de ‘Wet’ (*Das Gesetz*). Met andere woorden: literatuur als een weg tot God. Brod vermeldt Kafka’s bekende citaat “er is hoop, alleen niet voor ons” als een bekentenis van schuld en zonde, niet als een onoverkomelijke beperking, maar eerder veroorzaakt door de toestand van het jodendom van die tijd. Hier merken we enkele belangrijke invloeden van de manier waarop zionistische intellectuelen hun positie als postgeassimileerde jood begrepen, en hoe dat meespeelt in Brods lezing van Kafka. Dit lot, dat Kafka treft zoals het voortdurend zijn personages treft, zoals de aap in *Bericht für eine Akademie*, of erger nog, zoals Odradek, de ‘afvallige’, die nergens woont:

Dan begrijpt men plotseling dat Kafka’s schrijven, naast de algemene tragedie van de mensheid, in het bijzonder, als bij geen enkel ander voor of na hem, en zonder dat het woord ‘jood’ in een van zijn boeken voorkomt – het leed van zijn eigen ongelukkige joodse volk geldt, dit volk zonder vaderland, deze spookachtig voortgejaagde massa zonder eigen gedaante, zonder lichaam.<sup>7</sup>

Wat dan met Kafka’s bekende stelling met betrekking tot zijn joodse identiteit: “Wat heb ik met Joden gemeen? Ik heb nauwelijks iets met mezelf gemeen en ik zou mij heel stil, tevreden met het feit dat ik kan ademen, in een hoekje moeten houden.”<sup>8</sup> Brod argumenteert eenvoudigweg dat deze uitroep later door zijn werk en praktijk tegengesproken werd. Brods nadruk op Kafka’s kennis van het Hebreeuws, op zijn “op het absolute gerichte blik,” zijn gave in iedereen (ook tegenstanders) het positieve te ontdekken, Kafka’s positieve element van instemming met het leven, zijn ‘ontragische’, vriendelijke kant en daarnaast het religieuze element in de zin van een waarlijk zijn vervulling vindend leven”,...<sup>9</sup> onderscheiden hem van andere lezers, zoals Hans-Joachim Schoeps. Brod weigert de zelfvervreemding, de afgekeerdheid van het leven, de vertwijfeling, zijn ‘tragische positie’ als laatste woord te beschouwen. Kafka is – blijkbaar – een

schrijver van de hoop, en wie hem als schrijver van de theologie van de crisis ziet, mist volgens Brod de essentie van zijn werk. Met zijn kleine vonkje verstand, wilskracht en ethisch inzicht is de mens *niet* de speelbal van krachten, die sterker zijn dan hijzelf, de mens is niet enkel aan genade of ongenade overgeleverd, het “oude probleem van Job.” “De mens kan niet leven zonder een voortdurend vertrouwen op iets onverwoestbaars in hemzelf,” citeert Brod Kafka. Maar dit onverwoestbare kan verborgen blijven, méér nog, gaat het citaat van Kafka verder, “Een van de uitdrukkingmogelijkheden voor dit verborgen blijven is het geloof in een persoonlijke God.” Brod citeert graag de aforismen van Kafka. Deze korte teksten werden geschreven in 1917 in Zuräu, nadat Kafka van zijn ziekte had gehoord. “Kafka twist, zoals eens Job deed, met God over recht en onrecht. Hij twist over de zondeval, de verjaging uit het paradijs. Wat leert hij? Dat de taak van de mens ligt in de activiteit in dienst van het goede. Er zijn nu eenmaal waarheden waar niet aan valt te tornen. Er is een wereld van het absolute, maar wij, mensen, zijn te zwak om deze wereld te bereiken.” Soms sluipt er een zekere naïviteit in Brods beschrijving van Kafka’s visie op de wereld. Zo vermeldt hij het “bloeiende meisjeslichaam” dat aan het slot van *Die Verwandlung* “boven het kadaver van de held uit het verhaal te glanzen aanvangt” als voorbeeld van Kafka’s liefde voor al wat levenskracht in zich heeft, voor “alles wat mild en goed is”, voor het “werk op het land,” voor “natuurlijke eenvoud en het streven in kinderlijke onbevangenheid naar vreugde, geluk, welzijn, lichamelijke zowel als zedelijke kracht- uit principe dus iets als de bedoelingen van een zachtvaardige God bij de schepping der wereld”.

Het spreekt vanzelf dat er heel wat over dergelijke simplificaties kan worden gezegd ... Eerst moeten we ons echter de vraag stellen naar het jodendom zoals Brod dat zag. Enkel vanuit een breder begrip van de manier waarop Brod het jodendom begreep kan zijn portret van een joodse, zionistische Kafka worden begrepen.

## **Brods jodendom**

Als we Brods visie op het jodendom van naderbij bekijken, merken we dat daarin ideeën en beelden voorkomen die we niet direct met het jodendom zouden associëren. In 1921 publiceert Brod zijn *Heidentum, Christentum, Judentum: Ein Bekenntnisbuch*. Daarin zet hij zijn ideeën over religie systematisch uiteen. Dit bekentenisboek – dat volgens een recensie van Rosenzweig geboren was uit de ervaring van de oorlog – valt de dominante cultuur van het oorlogszieke Europa aan als een mengsel van heidendom en christendom.<sup>10</sup> Van het moderne heidendom heeft Europa zijn verheerlijking van de menselijke natuur overgenomen – inclusief de gewelddadige instincten – en van het christendom

komt de Europese afwijzing van elke vorm van een moraal op mensenmaat. Een grenzeloze wereldbevestiging enerzijds en een volledig transcendente wet anderzijds leiden alleen maar tot een mateloos conflict. Tegenover dit gewelddadige, mateloze Europa plaatst Brod de gulden middenweg die het jodendom is, althans in het 20<sup>e</sup> eeuwse zionisme.

In een interessante kritiek op Max Weber, die Brod in zijn *Heidentum, Christentum, Judentum* ontwikkelt, beschrijft Brod de middenweg tussen christendom en protestantisme, tussen de christelijke wereldverzaking van de monnik en de protestantse terugkeer in de wereld (wat volgens Brod tot de heidense obsessie met de wereld kan leiden). Wat Weber volgens Brod echter mist is de joodse middenweg. "Het heidendom bevestigt deze wereld en heeft geen weet van de wereld voorbij deze wereld. Het christendom bevestigt de wereld voorbij deze wereld en wijst deze wereld af, tenzij als zonde of straf. Na tweeduizend jaar met deze enkele keuze te zijn geïndoctrineerd is iedereen eraan gewend geraakt – iedereen behalve een klein restant dat trouw is gebleven aan de joodse grondhouding. Deze houding lijkt onbegrijpelijk te zijn voor de rest van de mensheid."<sup>11</sup> Deze grondhouding vat Brod samen in de formule van Rabbi Simon bar Yochai: "een mirakel heeft plaatsgevonden voor ons, dus ik zal een bruikbare institutie creëren." Deze Simon bar Yochai vormt een belangrijk voorbeeld voor Brod in deze jaren. Volgens de talmuedische legende waren bar Yochai en zijn zoon voor de Romeinen op de vlucht. Ze verborgen zich in een grot, plots groeide daar een Johannesbroodboom uit het niets, en verscheen er een bron. Beide mannen trokken hun kleren uit en gingen in het zand zitten tot hun nek om hun kleren te sparen, en studeerden de hele dag. Enkel voor het gebed trokken ze hun kleren aan. Zo bleven ze in de grot voor twaalf jaar. Toen ze de grot verlieten zagen ze mensen op het land, ploegend en zaaïend. Bar Yochai en zijn zoon betreurden deze mensen, die het eeuwige negeerden om zich enkel met het leven op aarde bezig te houden. Waar bar Yochai en zijn zoon ook keken, alles ging in vlammen op. Toen trokken ze zich terug in hun grot. Na een jaar hadden ze een hogere staat van vroomheid bereikt en verlieten ze de grot opnieuw. Nu waren ze in staat in de wereld te leven. Wegens het mirakel dat voor hen geschapen was besloten Bar Yochai en zijn zoon de wereld te verbeteren, door instituties te creëren, zoals een markt en een beter muntsysteem. Het is deze aandacht voor het wereldlijke, geïnspireerd door het goddelijke, die kenmerkend is voor het jodendom. Vanuit deze gedachte bekritiseert Brod ook Weber en de eerder vermelde Troeltsch, die van het jodendom weinig begrepen hebben en wiens uitspraken Brod doen 'glimlachen.' Maar de kritiek – inclusief de felle toon waarop ze wordt geuit – is eerder bedrieglijk, daar Brod erg veel van de categorieën en denkstructuren van Weber en Troeltsch overneemt, maar ze toepast op het jodendom. Immers, Brod's bittere aanval op de 'christelijke' wereldverachting kan niet verhullen dat zijn eigen wereldbeeld evengoed een zekere wereldontkenning bezit.<sup>12</sup> In het bijzonder in de beschrijvingen van de taak van het jodendom in de wereld en de rol die God

daarin speelt, merken we een grote invloed van het protestantse wereldbeeld. De god van Brod lijkt bij nader inzien heel erg op de *Deus Absconditus* van het protestantisme: afwezig, en net wegens zijn afwezigheid veroordeelt hij de mens tot eindeloze arbeid. Het jodendom vormt volgens Brod een gulden middenweg tussen christelijke wereldverachting enerzijds en heidense wereldverering anderzijds. Daar waar de christen élk kwaad zal aanvaarden in naam van een hoger zieleheil en de heiden élk kwaad zal bevechten, zal de jood een onderscheid maken tussen een 'edel' en 'onedel' kwaad. Het eerste zal hij als deel van het Menselijk Tekort accepteren, het tweede zal hij bestrijden. Het is precies dit strijden tegen onedel kwaad dat volgens Brod het pad naar het ware heil is. Maar die gulden middenweg houdt geenzins een realisering van God in deze wereld in, integendeel. We kunnen het absolute niet in het relatieve realiseren, of de volgende wereld in deze wereld. Goddelijkheid daalt nooit af in onze wereld.<sup>13</sup> Dit is de negatieve keerzijde van Brods theologie: een volledige afwezigheid van God. Waar is dan de transcendentie in deze religie? Die kan enkel nog gevonden worden in louter singuliere momenten van goddelijke 'inspiratie.'

Brods theologie speelt ook een belangrijke rol in zijn zionisme. In de traditie van het culturele zionisme van Ahad Ha'am zag Brod voor Palestina een belangrijke rol weggelegd. Door een staat op te richten die als eerste staat ooit gebaseerd was op het strijden tegen onedel kwaad (zoals sociale ongelijkheid enzovoort), zou de hele wereld een voorbeeld krijgen om zich aan te spiegelen. Dankzij dit voorbeeld zou uiteindelijk elke staat tegen het onedele kwaad strijden. Hier bevindt zich een belangrijk element van universalisme in Brods visie. Het ware universalisme is niet het christendom, zegt Brod, maar het jodendom. Het christendom mag dan de eerste universele heilsbeweging geweest zijn, maar het jodendom in zijn 20<sup>e</sup>-eeuwse zionistische vorm is de eerste om werkelijk in dat doel te slagen. Het christendom is dan ook niet de vervulling van een joods idee, het is hoogstens een kleine, relatief onbelangrijke episode binnen de joodse ontwikkeling.<sup>14</sup> Ondanks de universele rijkweidte van deze filosofie heeft Brod dus voor het jodendom een belangrijke taak weggelegd: om als eerste volk met zichzelf te beginnen, sociale onrechtvaardigheid bestrijden, en daardoor het concept van de natie zuiveren. Joden moeten "het juk van het hemelrijk" ("das Joch des Himmelreiches"), opnemen, de tegenslagen van het leven bevechten en verder vooral geduldig wachten tot alle volkeren haar volgen. "Alle joodse geestelijkheid is gericht op het universele".<sup>15</sup>

### **Kafka's jodendom**

Om Brods analyse van Kafka te begrijpen moeten we ons nu de vraag stellen hoe joods Kafka nu werkelijk was. Wat opleiding en cultuur betreft, was Kafka alvast volledig geassimileerd in zijn Duitse omgeving, zijn mentale leven speelde zich in

de wereld van de Duitse literatuur af. Tegelijk was Kafka fysiek beperkt tot het joodse Praag, waar men hem zijn joodse identiteit niet zo snel liet vergeten. Ten tijde van de antisemitische rellen in Praag in november 1920 schreef hij aan Milena "Ligt het niet voor de hand, dat men vertrekt van waar men zo gehaat wordt? (Zionisme of volksgevoel is daarvoor in het geheel niet nodig)" ("Ist es nicht das Selbstverständliche, daß man von dort weggeht, wo man so gehaßt wird (Zionismus oder Volksgefühl ist dafür gar nicht nötig)?"<sup>16</sup> Verder vermeldt Kafka nooit de Balfourverklaring, wat voor elke zionist toch een grote gebeurtenis moest zijn.<sup>17</sup> Brod – en tot op zekere hoogte ook Felix Weltsch – hebben Kafka's interesse in Palestina in de laatste zeven jaar van zijn leven terecht als argument voor Kafka's interesse in het jodendom aangehaald, maar tegelijk enigszins vereenvoudigd voorgesteld. In werkelijkheid had Kafka een bijzonder complexe verhouding tot het jodendom en het Zionisme.

Toen Brod in de jaren na 1910 actief zionist was, woonde Kafka zelf ook een tiental lezingen bij, georganiseerd door de Bar Kochba kring van Praagse zionisten. Toen hij in 1913 het elfde *World Zionist Congress* bijwoonde, voelde hij zich er maar weinig thuis, "als bij een volledig vreemd gebeuren" ("wie bei einer gänzlich fremden Veranstaltung"). Dan was Kafka – zoals Brod terecht aanhaalt – meer geïnteresseerd in het yiddische theater dat hij in Praag vaak bezocht. Behalve Brod was geen enkele van de Praagse zionisten in deze yiddische acteurs geïnteresseerd. De yiddische acteurs hebben Kafka wel doen nadenken over zijn plaats als schrijver in de samenleving. In 1912 schreef hij zijn eerste belangrijke fictie in *Das Urteil*. Dit verhaal is tot op grote hoogte een reactie op de roman *Arnold Beer* van Brod, waarin deze een van zijn eerste pogingen onderneemt tot een joodse literatuur. Het conflict dat in *Das Urteil* wordt beschreven verwoordt een typisch tweede-generatie-probleem, het conflict dat vele zonen van geassimileerde vaders ervaren tussen de religieuze wereld van hun ouders (of wat daarvoor moet doorgaan) en de materialistische wereld waarin ze zelf opgroeien. Maar Kafka's religiositeit beperkt zich voor Brod natuurlijk niet tot anekdotiek. Zo beschrijft Brod hoe Kafka hem in een gesprek ooit vertelde hoe *Das Schloß* zou moeten eindigen. K. de landmeter zou eindelijk op zijn sterfbed door het Slot aanvaard worden, niet omdat hij recht had op een plaats, maar omwille van de omstandigheden. Volgens Brod verbeeldt het Slot in al zijn onbereikbaarheid de *genade* in theologische zin, het goddelijke sturen van het menselijke lot. Het is allesbehalve een vanzelfsprekende lezing, het Slot is immers allesbehalve een goddelijk instituut. Hoe verklaart Brod bijvoorbeeld het vaak immorele gedrag van sommige ambtenaren? In het bijzonder het gedrag van Sortini, die van de jonge vrouw Amalia "iets immoreel en vies" verlangt, vormt een obstakel voor Brod's these. Om dit te verklaren verwijst Brod naar het werk van Kierkegaard, waar Kafka mee bekend was. In Kierkegaards *Vrees en Beven* bijvoorbeeld lezen we hoe moraal en religie soms kunnen verschillen van elkaar. Zonder dit verder uit te werken vermeldt Brod dat dit voor Kafka – anders dan

voor de christelijke Kierkegaard – echter niet een reden was om zich van de wereld af te wenden.

In zijn houding ten aanzien van zijn religieuze identiteit als schrijver doorloopt Kafka een evolutie, waar Brod te weinig rekening mee houdt. Zo is er een belangrijke evolutie tussen een verhaal als *Das Urteil*, dat vertrekt van de onmogelijkheid om als zoon te antwoorden op de uitspraken van de vader, wegens persoonlijke gebreken, en de literatuur die Kafka schreef na 1917, waar die onmogelijkheid meer begrepen wordt vanuit de gebreken van zijn omgeving. Het kantelpunt van die evolutie centreert zich rond 1917-18. Nadat Kafka eind 1917 werd gediagnosticeerd met tuberculose, trok hij naar het dorp Zürau in Noord-West Bohemen voor een ziekteverlof. Zijn ziekte gaf hem een gevoel van persoonlijke urgentie, en deed hem zichzelf nog meer scrupuleus in vraag stellen dan hij reeds gewend was. Hij beseft plots hoe ijdel het was om voortdurend zijn eigen mislukkingen aan zichzelf toe te schrijven, en begint zijn falen in termen van zijn gemeenschap te begrijpen. Als een geassimileerde, Europese jood, zonder veel religieuze opvoeding beschikt hij nu eenmaal niet over voldoende grond onder zijn voeten om een eigen bestaan uit te bouwen. Zoals Ritchie Robertson schrijft “volledig ontdaan van de bescherming van een religieuze gemeenschap, dient hij er een van nul af aan op te bouwen”<sup>18</sup> In november 1917 ziet de *Balfour Declaration* het licht (wat Kafka nergens vermeldt, terwijl het toch een bijzondere gebeurtenis voor elke zionist was), de Britse overheid verbindt zich ertoe een nationaal thuis voor de joden in Palestina te creëren. De mogelijkheden voor de joden om een thuis in Israël op te bouwen werden plots erg reëel. Bovendien speelden er in de eerste wereldoorlog sowieso al heel wat messiaanse verwachtingen mee. Buber had de oorlog verwelkomd als een zeldzame gelegenheid voor de regeneratie van de mensheid en voor het vormen van een ware gemeenschap.<sup>19</sup> Kafka was bekend met Buber wegens diens lezingen in Praag in de jaren voor de oorlog. Een andere – nog weinig onderzochte – bron voor Kafka’s religieuze ideeën was het toenmalige protestantisme (in tegenstelling tot het katholicisme, dat weinig in de mode was bij Praagse intellectuelen van die tijd). In oktober 1917 las Kafka in *Die Neue Rundschau* het artikel *Luther und der Protestantismus* van Ernst Troeltsch.<sup>20</sup> In dit artikel wordt het protestantisme verdedigd wegens de rol die het gespeeld heeft in de transformatie van het middeleeuwse theocratische christendom in een moderne, op moderne Bijbelkritiek gebaseerde godsdienst die in een seculiere samenleving kan standhouden. Kafka neemt deze logica over in verschillende van de brieven die hij in Zürau schrijft. Zijn Bijbellectuur van die tijd, en de kritische manier waarop hij in zijn correspondentie omgaat met Bijbelse figuren als Abraham tonen een zekere correspondentie met de ideeën van Troeltsch. De keuze voor Abraham is niet toevallig, en vaak wordt deze keuze toegeschreven aan Kafka’s lectuur van Kierkegaard’s *Vrees en Beven*. Maar daarmee wordt het probleem hoogstens verplaatst. We moeten begrijpen dat Abraham erg populair was in bepaalde



kringen in die tijd, een feit dat teruggaat tot Luther. Luthers interpretatie van de theologie van Paulus plaatst de figuur van Abraham centraal. In de brief aan de Romeinen benadrukt Paulus dat Abrahams directe antwoord op Gods bevel zijn zoon te doden de basis vormde voor zijn redding. Rechtvaardiging door geloof alleen, de kern van het protestantisme, was geboren, via het verhaal van Abraham. In de kritiek die Kafka formuleert op Kierkegaard in deze periode rijpt Kafka's visie op religie en literatuur. Begin 1918 beschuldigt hij Kierkegaards Abraham van wereldverachting, van het koesteren van het verborgen motief om de tijdelijke, oninteressante wereld te willen inruilen voor de wereld van de eeuwigheid. "De vergankelijke wereld is niet voldoende voor Abrahams voorzichtigheid, dus hij emigreert naar de eeuwigheid."<sup>21</sup> Kafka wijst de radicale rebel die Kierkegaards 'ridder van het geloof' was af en verkiest een Abraham wiens religie hem terugleidt naar zijn plaats in de wereld, "ein Sprungbrett in die Welt."<sup>22</sup> In de brief die hij Brod stuurde in maart 1918 lezen we: "den gewöhnlichen Menschen... sieht er nicht und malt den ungeheuren Abraham in die Wolken" Kafka's kritiek op Kierkegaard eind 1917 en begin 1918 lijkt heel erg op wat Brod later in zijn boek uit 1921 zal schrijven:

Kierkegaards geval is voor nog een andere reden interessant. Bij hem verschijnt de Goddelijke Aanwezigheid – de glans van het mirakel van deze wereld – tijdelijk, voor ze wordt weggespoeld in grauwgrijze wolken/wateren, in een mateloze pijn. Kierkegaard vertelt ons iets over de uitzonderlijke zeldzaamheid van het mirakel van deze wereld.<sup>23</sup>

Max Brod nam meer over dan Kafka's beeldtaal, hij nam ook diens kritiek op Kierkegaard als christelijk, wereldontkennend denker – en bij uitbreiding het hele christendom – over, en vormde ze om tot een centraal deel van zijn eigen jodendom. Het is net in de afwijzing van Kierkegaard dat Kafka zijn rol als religieus schrijver in de samenleving begon te begrijpen, en zijn vriend Brod daarbij diepgaand beïnvloed heeft.

In het licht van deze belangrijke kritiek van Kafka op Kierkegaard moeten we dan ook Brods invloedrijke claim dat Kafka diepgaand beïnvloed was door Kierkegaard afwijzen, tenzij in negatieve zin. Deze religieuze discussies vormden een belangrijk deel van het intellectuele leven van Kafka. Door dit deel op zo'n vereenvoudigde manier weer te geven heeft Brod de religieuze lezing van het werk van zijn vriend meer kwaad dan goed gedaan. Toch blijft het een feit – tegen de latere kritiek op elk gebruik van religieuze concepten in de lectuur van Kafka – dat de theologische ideeën en concepten uit de discussies van die tijd een onmisbaar instrumentarium vormen voor de Kafka-interpretatie.

## Noten :

- 1 Een uitzondering op de afwijzing van de theologische lezing in de vroege receptie van Kafka is Wilhelm Emrich, die in de jaren '50 als een van de weinigen een theologische lezing van Kafka verdedigde.
- 2 "Franz Kafka" in: *Wege der Forschung*, 322, Darmstadt 1973, 216 pp.
- 3 Brod, M., *Franz Kafka: een biografie*, Amsterdam, 1983, p. 31.
- 4 *Ibid.* p. 80.
- 5 *Ibid.* p. 91.
- 6 *Ibid.* p. 97.
- 7 *Ibid.* p. 135.
- 8 *Ibid.* p. 148.
- 9 *Ibid.* p. 172.
- 10 Maor, Z., *Redemption and Law: Rosenzweigs Critique on Max Brod*, in Amir, Y., Turner, Y., Brasser, M., (Eds.) *Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweigs »Star of Redemption«*.
- 11 Brod, M., *Franz Kafka: een biografie*, Amsterdam, 1983, p. 111.
- 12 *Ibid.*
- 13 *Ibid.* p. 101.
- 14 Brod, M., *Im Kampfum das Judentum*, Leipzig, Vienna: Löwit, 1920, p. 44.
- 15 *Ibid.* p. 54.
- 16 *Briefe an Milena*, 2nd ed., ed. Born, J. en Müller, M., Frankfurt, 1983, p. 288.
- 17 Milfull, H., *Franz Kafka – The Jewish Context*, LBY 23 (1978).
- 18 "Being wholly deprived of the shelter of a religious community, he has to start building one from scratch," Robertson, R., *Kafka. Judaism, Politics, and Literature*, Oxford U.P., p. 189.
- 19 Lappin, E., *Der Jude 1916–1928: Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*, New York/Tübingen 2000, pp. 65-91.
- 20 "Und blätterte ein wenig in der Bibel": *Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihre Auswirkungen auf sein Werk*. Rohde, B., Königshausen & Neumann, 2002, p. 106.
- 21 "Die vergängliche Welt reicht für Abrahams Vorsorglichkeit nicht aus, deshalb beschließt er mit ihr in die Ewigkeit auszuwandern." *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, ed. Brod, M., (Frankfurt, 1953), p. 125.
- 22 *Ibid.* p. 125.
- 23 In het boek uit 1921 vinden we nog de beschrijving 'bleigrauen Fluten', terwijl we in de Engelse vertaling uit 1970 de beschrijving 'swept away in leaden grey clouds'. Het oorspronkelijke citaat luidt: "Noch für ein anderes bleibt der Fall Kierkegaards denkwürdig, dieser Fall, in dem die Schechinah, der Glanz des Diesseitswunders, vorübergehend auftaucht, dann aber in bleigrauen Fluten weggeschwemmt wird und in Schmerzen ohne Maß, Er sagt ein Wort über die außerordentliche Seltenheit des Dies-seitswunders" Brod, M., *Heidentum, Christentum, Judentum: Ein Bekenntnisbuch*, 1921, p. 316. In dit boek herneemt Brod vele ideeën die hij eerder ontwikkeld heeft, oa. mbt. Kierkegaard, zoals we terugvinden in zijn artikel over Kierkegaard in de *Neue Rundschau* van april 1921.