

2.3 Judentum/ Zionismus

Franz Kafka war Schriftsteller in Zeiten ›weltanschaulicher‹ Kontroversen um Judentum, Zionismus und die jiddischsprachige Welt des Ostjudentums. Es ist dieser Kontext, der die Interpretation von Werk und Biographie wesentlich mitbestimmt – und das von Anfang an: Welches biographische Selbstverständnis Kafka anleitet, wie sein Selbstbild als Autor im Feld konkurrierender Autorschaftskonzepte zu verstehen ist, welcher Auffassung vom Schreiben er folgt, welche Wirkung er der Literatur zuschreibt und welche seine Leser ihrerseits zu erwarten haben, wird immer auch in diesem Zusammenhang gesehen. Als interpretationsrelevant wird dieser Kontext im Lauf der Lesegeschichte aber mit unterschiedlicher Intensität herangezogen und konkurriert mit anderen Kontexten seiner Werkbiographie. Kafka gilt daher nicht durchgängig als ein ›jüdischer‹ Autor, sein Werk gilt mal mehr, mal weniger als ›jüdisch‹. Biographie, Werk und Forschungs- wie Lesegeschichte lassen deutliche Unterschiede in Hinsicht darauf erkennen, welche jüdischen Themen aufgegriffen werden, wie explizit das getan wird und welche Funktionen mit dieser Kontextualisierung jeweils verbunden sind.

Um hier Übersicht zu gewinnen, sind Unterscheidungen nützlich: Welche Themen, die im weitesten Sinne als jüdisch gelten können, werden in Kafkas Werkbiographie explizit wie implizit aufgegriffen? Das umfasst Motive, Begriffe, Themen, aber auch Schreib- und Erzählweisen. Wie manifest ist dieses Judentum in seiner Werkbiographie? Gemeint ist damit die für eine Interpretation wesentliche Einschätzung, wie konturiert ein Wissen in einem Text sein muss, um als Ko- und Kontext genutzt werden zu können (Jannidis 2003). Und welche Funktionen haben diese Themen, Kontexte und Schreibweisen für das Verständnis der Werkbiographie Kafkas? Mit solchen Unterscheidungen stellt man sehr schnell, dass Judentum, Zionismus und das jiddischsprachige Ostjudentum unterschiedlich manifest und mit variierenden Funktionen für die Erschließung der Werkbiographie Kafkas auszumachen sind.

Biographisches

Assimilation und Zionismus

Franz Kafka wuchs in einer bürgerlichen Familie Prags um 1900 auf. Wie in den meisten Familien dieser Jahre meinte Verbürgerlichung auch in seiner: den Weg vom Land in die Stadt, Herauslösung aus ständisch geprägten Lebensformen in urbane Angestelltenverhältnisse und Loslösung aus tradierten Mustern der Religion und Frömmigkeit.

Kafkas Großvater Jakob Kafka (1814–1899) war noch Schächter in der jüdischen Gemeinde aus dem südböhmischen Wossek gewesen. Sein Vater Hermann Kafka konnte durch die Aussteuer seiner Braut Julie Löwy 1882 ein Galanteriewarengeschäft im bürgerlichen Prag eröffnen, das sie beide mehr als drei Jahrzehnte erfolgreich betreiben sollten. Wie in den meisten bürgerlichen Familien der Zeit waren Kafkas Eltern die religiösen Traditionen ihrer eigenen Elterngeneration kaum noch gegenwärtig. Der Vater hatte zwar noch neben dem Wenigen, was er als früh arbeitendes Kind überhaupt lernen durfte, etwas das Lesen des hebräischen Gebetbuchs für die Teilnahme am Gottesdienst in der Synagoge beigebracht bekommen, wusste neben der Umgangssprache, dem Tschechischen, und der Schulsprache, dem Deutschen, auch das Jiddische noch etwas, hatte außerdem seine aus bürgerlicher Familie stammende Frau über einen traditionellen Heiratsvermittler kennengelernt (Alt, 68–73). Auch hielt man in der Familie Kafka an Festtagen wie Pessach, Jom Kippur und Neujahr die Koschervorschriften ein. Aber in der Summe war die jüdische Tradition beiden Eltern kaum von Bedeutung, so dass der Sohn mit den religiösen Vorstellungen des Judentums unvertraut aufwuchs und auch die Lebenswelt der in den zaristischen Ansiedlungsrayons lebenden Ghettojuden selbst nicht kannte. Auf dieses ›Fehlen‹ des Judentums wird Franz Kafka in seinen autobiographischen Texten und in seinen Briefen immer wieder zu sprechen kommen. Als Mangel ist es das Thema vieler seiner nicht öffentlichen Aufzeichnungen.

Das Judentum war Kafka daher nicht als selbstverständlich überlieferte religiöse Tradition gegenwärtig. Gegenwärtig war es für ihn dagegen in den gesellschaftlichen Ausgrenzungen und in der weltanschaulichen Radikalisierung des Nationalismus und Antisemitismus in Prag wie in den aufkommenden zionistischen und neureligiösen Bewegungen um die Jahrhundertwende.

Zum Thema wird das Judentum in Kafkas Werkbiographie zunächst in der Zeit am Altstädter Gymnasium. Hier, in der privilegierten, hochgebildeten Umgebung, traf Franz Kafka auf Mitschüler wie Hugo Bergmann (1883–1975), den späteren Gründer der Hebräischen Nationalbibliothek in Jerusalem und Gründungsrektor der Hebräischen Universität. Bergmann vermittelte Kafka eine überzeugende, erste Vorstellung vom Zionismus, der für diesen zu einem lebenslangen Thema werden sollte (Gelber 2006, 294f.). In seinen späteren Tagebüchern erinnert sich Kafka an die Diskussionen mit dem gläubigen Hugo Bergmann, als sie in einer »entweder innerlich vorgefundener oder [...] nachgeahmten talmudischen Weise« über letzte Fragen wie den Gottesbeweis oder die Schöpfung disputiert hatten (T 333). Das sind freilich stilisierte Rückerrinnerungen, die kaum erkennen lassen, wie gängig solche Debatten unter Gymnasiasten damals waren. Andere Freundschaften, wie etwa die zu Oskar Pollak, brachten deutschnationale und Nietzscheanistische Themen auf, die ebenso leidenschaftlich und altklug diskutiert wurden wie dann auch sozialistische oder Lebensreformerische Ideen. Auch die Erinnerung Bergmanns, Kafka habe als Gymnasiast die ernsthafte Absicht geäußert, Schriftsteller werden zu wollen (Koch, 18), verläuft noch in den Bahnen des damals unter Gymnasiasten Üblichen.

Erst die Freundschaft mit Max Brod, beginnend am 23. Oktober 1902, hat die Auseinandersetzung mit jüdischen Themen und ästhetische Debatten zusammengeführt (vgl. Shahar/Ben-Horin). Durch Brod lernte Kafka weitere Autoren wie Felix Weltsch, Oskar Baum, Franz Werfel und Paul Kornfeld kennen, die ihre künstlerischen und intellektuellen Interessen mit dem Zionismus verbunden hatten. Durch Brod war Kafka auch auf die Vorträge des jüdischen Vereins »Bar-Kochba« aufmerksam geworden. Hier hatte er sehr wahrscheinlich 1910 auch zwei Vorträge Martin Bubers gehört (An F. Bauer, 16.1.1913; B13–14 42), der auf Einladung Hugo Bergmanns gekommen war. Bubers Prager Vorträge, die 1911 unter dem Titel *Drei Reden über das Judentum* erscheinen sollten, verleihen den kulturzionistischen Überzeugungen der Prager intellektuellen Zirkel wortmächtigen Ausdruck, wenn sie das Ostjudentum, den Chassidismus und das »einfache« Leben auf dem Lande dem Westjudentum, der Assimilation und Großstadt entgegensetzen (746f.). Auch diese thematische Konstellation kehrt in den Tagebüchern und Briefen Kafkas wieder. Weitere zionistische Vor-

träge durch Felix Theilhaber, Adolf Böhm, Berthold Feiwel, Morris Rosenfeld und Davis Trietsch hatte Kafka besucht und die Reaktionen darauf in der Prager Presse aufmerksam verfolgt, wie seine Aufzeichnungen wiederholt belegen; besonders haben ihn die dort diskutierten politischen Ideen bis hin zu einer zionistischen Familienpolitik beschäftigt (Voigts 2007; Wagner 1998).

Das jiddische Theater

Der Zionismus ist der eine biographisch greifbare Kontext, andere, damit keineswegs deckungsgleiche, sind das jiddische Theater und die jiddische Sprache. Wiederum war es Brod, der Kafkas Interesse auf das jiddische Theater und damit auch auf die jiddische Sprache gelenkt hatte – zunächst einfach dadurch, dass beide bei ihren nächtlichen Streifzügen durch die Vergnügungscafés 1910 zum ersten Mal auf eine jiddische Gastspielgruppe getroffen waren (Lauer, 125f.). Ein halbes Jahr, zwischen Herbst 1911 und Frühjahr 1912, war Kafka dann, wie seine Briefe und Tagebücher belegen, intensiv mit dem »Jargontheater« (An F. Bauer, 3.11.1912; B00–12 210) beschäftigt. Mehr als 30 Aufführungen dürfte er besucht haben.

Das Interesse Kafkas war mehrfach motiviert. Zum einen trug er einer der verheirateten Schauspielerinnen seine Liebe an, zum anderen sah er in dem Schauspieler Jizchak Löwy sein anderes Selbst, hatte dieser doch auch mit der Welt der Väter gebrochen, um sich einer Kunst zu verschreiben, die keine größere Anerkennung des Publikums fand (Stach 2002, 59–65). Und drittens schien dieses wilde Theater in der Sprache des »Jargons« alles Unbürgerliche zu vereinen, das zugleich mit der verlorenen jüdischen Tradition eins zu sein schien. Auch wenn tatsächlich das jiddische Theater eine bürgerliche Erfindung des 19. Jahrhunderts ist, das gerade gegen die Orthodoxie entstanden war, so glaubte Kafka, hier jenes Judentum wiederzufinden, das ihm seine Eltern nicht gegeben hatten. Die Jiddischisten wie Nathan Birnbaum (1864–1937), die das Jiddische als die Sprache der jüdischen Erneuerung propagierten, lieferten Kafka dafür die kulturphilosophischen Begründungen. Eine seiner wenigen öffentlichen Reden ist dann auch dem Jiddischen gewidmet (NSF I, 188–193; 753).

Hebräischstudium

Schließlich hatte Kafka im Spätherbst 1914 begonnen, bei dem fünf Jahre jüngeren Friedrich Thieberger (1888–1958) Hebräischunterricht zu nehmen. Auch Thieberger war Mitglied des kulturzionistischen »Bar-Kochba«-Kreises. 1915 lernte Kafka Georg Mordechai Langer (1894–1943) kennen, der 1913 im Bruch mit seiner Familie zum Chassidismus übergetreten war und als orthodoxer Ostjude Kafka mit den Grundbegriffen der chassidischen Gebräuche und der talmudisch geprägten Lebenswelt des orthodoxen Judentums vertraut gemacht hat. Durch Langer angeregt, hörte Kafka im Juni 1915 einen Vortrag über die Mischna (die religionsgesetzliche Sammlung, die im Zentrum des Talmuds steht) in der Alneusynagoge in Prag (T 774). Im September 1915 besucht er zusammen mit Brod und Langer den Hof des als Flüchtling nach Prag gelangten Grotteker Wunderrabbinis (Stach 2008, 122–124). Wie andere in seinem Kreis hatte sich auch Kafka das Hebräisch-Lehrbuch von Moses Rath gekauft und die Lektionen durchgearbeitet, war es doch Programm des Kulturzionismus, Hebräisch als Vorbereitung für die Auswanderung nach Palästina zu lernen (ein Gegenprogramm zu dem der Jiddischisten, ohne dass diese Gegensätze für Kafka wesentlich geworden wären).

Kafka hat das Hebräisch-Lernen bis fast zu seinem Tode weiterbetrieben, besonders intensiv im Sommer 1923, als er ernsthaft Pläne einer Auswanderung verfolgte. Noch als schwer Erkrankter hat er zusammen mit seiner letzten Lebensgefährtin Dora Diamant an der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums Hebräisch- und Talmudkurse belegt, ohne jedoch in der hebräischen Sprache oder in der Kenntnis der orthodoxen Welt über Anfangsgründe hinausgekommen zu sein.

An Kafkas nachhaltigem, zugleich sprunghaftem Interesse an Judentum, Zionismus und der jiddischen Welt des Ostjudentums kann kein Zweifel bestehen. Als Thema kehrt es in seinen Briefen und unveröffentlichten Aufzeichnungen beständig wieder. Noch sein letzter Versuch, gegen den Willen Dora Diamants bei deren orthodoxen Vater um ihre Hand anzuhalten und sich damit die sichere Ablehnung einzuhandeln (Sokel, 854), zeugen von der Faszination Kafkas für ein Judentum, das für ihn gerade keine Selbstverständlichkeit besaß.

Lektüren

Kafka las die verschiedensten und heterogensten Judaica, um sich eine Vorstellung vom Judentum zu verschaffen (vgl. Kilcher). Es handelt sich dabei um Bücher wie Heinrich Graetz' *Volksümliche Geschichte der Juden*, die Kafka 1911 »gierig und glücklich« gelesen haben will (T 215), Simon Dubnows *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes* oder auch Meyer Isser Pinès' französische *Histoire de la littérature Judéo-Allemande* (1911), die er »mit solcher Gründlichkeit, Eile und Freude« studiert haben soll wie sonst nur selten ähnliche Bücher (T 360). Den Talmud dürfte er in einer Übersetzung von Moses Ephraim Pinner vorliegen gehabt haben. Die Lektüre von Jakob Fromers hoch umstrittener, weil radikal talmudkritischer Darstellung *Der Organismus des Judentums* von 1909 ist ebenfalls bezeugt (ebd.).

Literaturkritische Darstellungen wie Gustav Krojankers Sammelband *Juden in der deutschen Literatur* von 1922 oder auch die jüdischen Themen aufgreifende Literatur von Jakob Wassermann oder Arnold Zweig zählten zu Kafkas Lesestoffen. Brods erfolgreiche Romane *Jüdinnen* (1911) und *Arnold Beer* (1912) und seine kulturzionistischen Essays hatte Kafka ebenfalls gelesen. Die zionistische Literatur, angefangen bei Moses Hess' *Rom und Jerusalem* und Theodor Herzls *Altneuland*, auch dessen Tagebücher, Hugo Bergmanns geschichtsphilosophische Abhandlung *Jawne und Jerusalem* (1919), Samuel Lublinskis *Die Entstehung des Judentums* (1903), Richard Lichtheims *Das Programm des Zionismus* (1913), Adolf Böhm's Darstellung *Die zionistische Bewegung* (1920/21), oder Publikationen des Bar-Kochba-Kreises *Vom Judentum* (1913) werden neben der Lektüre von Hans Bliühers antisemitischer Schrift *Secessio Judaica* (1922) von ihm verzeichnet.

Schließlich finden sich in Kafkas Bibliothek noch eine ganze Reihe Bücher der um die Jahrhundertwende aufblühenden jüdischen Volkskunde. Deren Sammlungen von Erzählungen und Wundergeschichten wie die von Micha Josef Bin Gurion, Martin Buber, Alexander Eliasberg, Wolf Pascheles oder Jizchak Leib Perez, dazu auch Abhandlungen wie Fritz Mordechai Kaufmanns *Essais über ostjüdische Dichtung und Kultur*, stehen in Kafkas Regalen. Seit 1911 hat Kafka die zionistische Zeitschrift *Selbstwehr* gelesen, sie seit 1917 sogar abonniert (Binder 1967a).

Schon diese keineswegs vollständige Auflistung nur der *Judaica* zeigt, was auch die biographischen

Daten belegt haben: Der Kontext von Judentum, Zionismus und ostjüdischer Welt ist nicht homogen, sondern in sich widersprüchlich. Die Schriften der Zionisten, die für das Hebräisch-Lernen eintraten, und die der Jiddischisten, die im Jiddischen die wahre Sprache der Juden sahen, stehen in diametralem Gegensatz zueinander. Die Verklärung des orthodoxen Schtetls hat ihr Widerlager in den zionistisch-sozialistischen Kolonienplänen. Das Lob des Ostjudentums ist nur das Ergebnis einer kultivierten und assimilierten Lebensweise und ihrer lebensreformerischen Sehnsüchte. Ein gemeinsamer Nenner für diese widersprüchlichen Kontexte für Kafkas Werk kann über einen sehr allgemeinen Begriff von ›jüdisch‹ und ›Judentum‹ hinaus nicht angegeben werden. Auch der Prager Kulturzionismus ist mit seiner Integration heterogener Traditionen nicht ausreichend, um diese Unterschiede zu integrieren, so dass es den *einen* ›jüdischen‹ Kontext für das Verständnis von Kafkas Werkbiographie nicht gibt.

Jüdische Stoffe, Motive und Themen

Der Befund, dass Judentum, Zionismus und jiddisches einen biographisch erst mühsam angeeigneten und in sich heterogenen Hintergrund für Kafkas Werk bilden, wird auch durch die Suche nach jüdischen Stoffen, Motiven und Themen im Werk nicht verändert.

Zunächst fällt deren fast vollständiges Fehlen in Kafkas zu Lebzeiten veröffentlichten Texten auf. Weder im Roman-Fragment *Der Heizer*, das 1913 als selbständige Erzählung bei Kurt Wolff erschienen war, noch in den ab 1908 erscheinenden Erzählungen oder in den späteren, 1924 publizierten Erzählungen wie *Ein Hungerkünstler* oder *Josefine, die Sängerin* finden sich Motive oder auch nur Vokabeln, die einem jüdischen Kontext sicher zuzuordnen wären. Und auch die Prosa aus dem Nachlass kennt keine eindeutig identifizierbaren Stoffe oder Motive.

Öffentlich geworden sind solche Ausführungen nur an einer Stelle, in Kafkas kleiner *<Rede über die jiddische Sprache>*, gehalten im Festsaal des Jüdischen Rathauses in Prag am 18. Februar 1912 (NSF I, 188–193; 7140f.). Anlass war eine Lesung seines Freundes Jizchak Löwy. In seiner einleitenden Rede entwirft Kafka ein Bild des Jiddischen als einer ›unverregelten‹ Sprache: einem ›verwirrten Jargon‹ (188), der nur aus Fremdwörtern bestehe. Missach-

ter sei dieser ›Jargon‹, zusammengehalten von den ihn umgebenden Sprachen, verwandt mit keiner Sprache so sehr wie mit der deutschen und doch wechselseitig nicht in sie zu übersetzen. Kafka entwirft in seiner Rede eine romantische Vorstellung vom Jiddischen, das geradezu magische Kräfte verleihe, die den Zuhörer aus den bürgerlichen Sektaritäten freisetze:

Wenn Sie aber einmal Jargon ergriffen hat – und Jargon ist alles, Wort, chassidische Melodie und das Wissen dieses ostjüdischen Schauspielers selbst, – dann werden Sie Ihre frühere Ruhe nicht mehr wiedererlangen. Dann werden Sie die wahre Einheit des Jargon zu spüren bekommen, so stark, daß Sie sich fürchten werden, aber nicht mehr vor dem Jargon, sondern vor sich (193).

Diese Rede ist das einzige öffentliche Bekenntnis Kafkas zu einem jüdischen Thema, ohne dass ein für die Zeitgenossen erkennbarer Werkanspruch für diese Rede erhoben worden wäre.

Im Unterschied zum veröffentlichten Werk sind Kafkas Tagebücher, Briefe und autobiographische oder scheinbar autobiographische Zeugnisse bedrängend übertoll von Ausführungen über das Judentum und den behaupteten Typus ›Jude‹, den Zionismus und den Chassidismus – auch über ihre Opponenten, die Antisemiten oder die Christen. Kafka dokumentiert und stilisiert hier seine Begegnungen und Leseerfahrungen, diskutiert die poetischen (Un-)Möglichkeiten, in deutscher Sprache schreiben zu müssen, führt wiederholt Religion und Sexualität eng und stellt seine eigenen Lebensentwürfe immer wieder zur Disposition. Dabei kehren typisierte Gegenüberstellungen aus den zionistischen und jiddischistischen Debatten wieder: hier das glaubenssichere Ostjudentum, dort das von Selbstzweifel geplagte Westjudentum, hier Stereotypen über vorgeblich jüdisches Verhalten, dort Bilder von der kalten, christlichen Mehrheit, hier Traditionsgewissheit, dort der Verlust jeder Gemeinschaft.

In seinem *<Brief an den Vater>* hat Kafka diese Typisierungen im Umgang mit dem Judentum aufgerufen und damit zugleich für seine Werkbiographie reklamiert, wenn dieser Brief denn als Teil seines Werkes aufzufassen ist:

Du hattest aus der kleinen ghettoartigen Dorigemeinde wirklich noch etwas Judentum mitgebracht, es war nicht viel und verlor sich noch ein wenig in der Stadt und beim Militär, immerhin reichten noch die Eindrücke und Erinnerungen der Jugend knapp zu einer Art jüdischen Lebens aus, [...] aber zum Weiterüberliefern werden war es gegenüber dem Kind zu wenig, es vertropfte zur Gänze während Du es weitergabst (NSF II, 188f.).

Solche und verwandte Stellen finden sich in den nicht veröffentlichten Schriften Kafkas so vielfach, dass sie geradezu ein Muster seiner Selbstdeutung bilden. Weitgehend folgen sie lebensphilosophischen Typisierungen, wie sie im Prag dieser Jahrzehnte allenthalben zu finden sind, ohne dass sich Kafka mit ihnen auf eine der damals kurrenten Positionen verpflichten lassen würde. In ihnen stilisieren sich die Söhne gegen die Väter als Übergangsgeneration zu einem neuen, irgendwie befreiten Leben – ein Versprechen auf Befreiung, das nicht nur bei Kafka das eigene Scheitern schon mitbedenkt. »Wir kennen doch beide«, schreibt Kafka 1920 an Milena Jesenská, seine tschechische Übersetzerin und Freundin,

ausgiebig charakteristische Exemplare von Westjuden, ich bin, soweit ich weiß, der westjüdischste von ihnen, das bedeutet, übertrieben ausgedrückt, daß mir keine ruhige Sekunde geschenkt ist, nichts ist mir geschenkt, alles muß erworben werden, nicht nur die Gegenwart und Zukunft, auch noch die Vergangenheit (Nov. 1920, BM 294).

Beschreibungen der Entfremdung sind das wiederkehrende Thema dieser Zeugnisse, die die eigenen Erfahrungen immer als prototypische Erfahrungen der jüdischen Intellektuellen seiner Zeit hochrechnen: »Weg vom Judentum«, schreibt Kafka im Juni 1921 an Max Brod, »wollten die meisten, die deutsch zu schreiben angingen, sie wollten es, aber mit den Hinterbeinchen klebten sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinchen fanden sie keinen neuen Boden« (Briefe 337).

Die Reihe solcher und ähnlicher Formalisierungen ließe sich fortsetzen. Sie finden sich alle in nicht zu Lebzeiten veröffentlichten und kaum zur Veröffentlichung vorgesehenen Texten. An der Frage, ob diese Aufzeichnungen zu Kafkas Werk zu zählen sind, hängt allein die Entscheidung darüber, ob Judentum, Zionismus und ostjüdische Erneuerung Kontexte für Kafkas Werk sind oder nicht. Eben darüber aber schweigt sich das Werk selbst aus.

Kafkas Auseinandersetzung mit dem Judentum ist so ein für sein Werk nur schwach manifester Kontext. An Prägnanz gewinnt er, wenn man die Publikationsorte der Texte mit einbezieht. Dass die Erzählungen *Vor dem Gesetz*, *Eine kaiserliche Botschaft* und *Die Sorge des Hausvaters* in der zionistischen Wochenschrift *Selbstwehr* zwischen 1915 und 1919 erschienen sind, gehört zu dem Kontext, den Leser mitlesen. Hier bezieht, mindestens verrät sich, Kafka allein durch den Ort der Veröffentlichung Position in den Debatten um Assimilation und kulturelle Erneuerung.

Schikale und Anaber und *Ein Bericht für eine Akademie*, beide 1917 in Bubers Monatschrift *Der Jude* erschienen, wären außerdem noch zu nennen – auch sie sind an einem Ort gedruckt, der eine Auseinandersetzung mit jüdischen Themen nahelegt. Zusammengezählt sind es dennoch nicht viele Texte Kafkas, die in einem solchen vereindeutigenden Kontext publiziert worden sind. Und doch sind sie ein Hinweis, dass sich Kafka bei aller Distanz gegen weltanschauliche Festlegungen nicht strikt abseits eines solchen Umfeldes gehalten hat. Während also die biographischen Daten und autobiographischen Texte vielfach Zeugnis von Kafkas intensiver Auseinandersetzung mit Judentum, Zionismus und dem Ostjudentum – und damit immer auch mit dem Antisemitismus und Nationalismus seiner Jahre – ablegen, sind solche präzisen Kontexte für sein literarisches Werk nicht auszumachen. Sie sind mit vergleichsweise geringen skalierenden Varianzen nur schwach manifest.

Forschung

Das hat weder die Leser noch die Forschung abgehalten, nach stärkeren Vereindeutigungen zu suchen. Zu Lebzeiten Kafkas blieb der jüdische Kontext seines Werkes allerdings auf seine näheren Leser beschränkt, die ihn und seine Biographie kannten. Die Frage, ob Kafkas Erzählen Kleists Texten ähnele oder die Verwechslung mit der Prosa Robert Walsers, die Einordnung als Vertreter der expressionistischen Autorengenerationen und allgemein gehaltene religiöse Grundfragen sind weit zahlreicher in der zeitgenössischen Kritik zu finden als etwa die wenigen Bemerkungen Kasimir Edschmids zur jüdisch-intellektuellen Geistigkeit Kafkas, Karl Storcks literaturhistorische Einordnungen der Prager deutschen Literatur oder Anton Kuhs literaturkritische Anmerkungen zur jungen Generation jüdischer Schriftsteller (vgl. Born 1979). Kontextualisierungen, die auf eine allgemeine religiöse Thematik in Kafkas Werk abheben, betonen, wie etwa Benno Wiese, nicht das Judentum, sondern eher die Widersprüchlichkeit und Mehrdeutigkeit der religiösen Suche Kafkas (Wiese 1928).

Es ist oft bemerkt worden, dass es Max Brod war, der schon zu Lebzeiten Kafkas den Freund zu einem religiösen Autor erhoben hat, für den der Zionismus ein säkularer Glaube gewesen sei (Shahar/Ben Horin). Aber auch Brods Deutung – wie er sie erstmals

1921 in einer Würdigung in der *Neuen Rundschau* herausgestellt hat, dann 1937 in seiner Biographie Kafkas und in seinem Essay *Franz Kafkas Glauben und Lehre* von 1948 – entfaltet erst nach Krieg und Judenvernichtung ihre Wirkung, und es hat nicht wenig Widerspruch – prominent durch Walter Benjamin und Gershom Scholem – erfahren, wenn Brod schreibt: »Kafka ist als Erneuerer der altjüdischen Religiosität aufzufassen, die den ganzen Menschen, die sittliche Tat und Entscheidung des Einzelnen im Geheimsten seiner Seele verlangt« (Brod 1974, 279). Als ein solcher jüdischer Autor galt Kafka jahrzehntelang gerade nicht. Das Judentum fungierte nicht als der Kontext für sein Werk, den Brod postuliert hat, ja fehlt in den Besprechungen zu Lebzeiten Kafkas. Noch zwischen 1924 und 1938 findet das Judentum Kafkas nur vereinzelt Erwähnung, etwa in allegorischen Deutungen Kafkas als religiöser Autor (Born 1983).

Während also Kafka für die wenigen Leser, die er zu Lebzeiten über seine Prager Kreise hinaus gefunden hatte, kein Werk geschrieben hat, das einen prägnanteren jüdischen Kontext zum Verständnis bräuchte, hat Brod die Möglichkeiten einer Kontextualisierung in den Grundrügen formuliert, die bei allen Unterschieden in Details und Wertungen bis heute Wirkung zeitigen. So folgt Brod dem expressionistischen Aufbruch, den Weg in die Verbürgerlichung, wie ihn das 19. Jahrhundert gegangen ist, als Entfremdung von einer positiv gesetzten, älteren Tradition aufzufassen und Kafkas Suche nach Gemeinschaft im Judentum als Rückkehr zu begreifen. Selbst neuere Biographien Kafkas bleiben diesem Grundverständnis verpflichtet. Für sie ist Kafkas Biographie Muster einer gegen die Einsargungen des säkularen bürgerlichen Lebens aufbegehrenden Generation. Spiegelbildlich werden dann die jüdischen Kontroversen der Zeit auf einen positiven Kollektivsingular zusammengesogen, den sie zur Zeit Kafkas gar nicht gebildet haben. Die Opposition von qualender Vereinzelung, Heimatlosigkeit und Grenzgängerei versus leidenschaftlicher Suche nach Gemeinschaft und Heimat im realen wie übertragenen Sinne, die Kafkas Werk bestimme, findet sich ebenfalls schon bei Brod.

Schließlich tut Brod das, was bis heute die Kafka-Forschung nicht losgelassen hat (vgl. Kraus, 351–354): Er versteht Kafkas private Notate als gleichwertigen Teil des öffentlichen Werkes, unterstellt damit Kafkas Schreiben eine romantische Einheit von Leben und Werk, in der der Autor nur ohnmächtiges

Sprachrohr einer ihn übersteigenden, rätselhaften Wahrheit ist, die durch ihn in allen seinen Äußerungen spricht. Kafka, der Autor und seine Texte, sind in dieser Interpretation Allegorien des modernen Menschen – und das wirkt lange nach. Jede Äußerung Kafkas ist dann von einem solchen Gewicht, dass sich die Frage nach Werk und Kontext nicht eigentlich mehr stellt. Entsprechend übergangslos zieht die Forschung Kafkas Selbsteutungen für die Interpretation seines Werkes heran, ohne den Zwischenschritt – warum Judentum, Zionismus und Ostjudentum denn ein für das Werk bestimmender Kontext seien – explizit zu diskutieren. Die Unterlassung einer Unterscheidung zwischen dem Werk als Objekt und der Untersuchung eben dieses Werkes führt denn auch dazu, in ganz unterschiedlichen Motiven, Schreibweisen und Figuren Anspielungen und Chiffrierungen, wenn nicht sogar Allegorien für einen eigentlich ja kaum verborgenen jüdischen Kontext anzunehmen. Das Gesetz, aber auch Figuren wie der Hund, der Affe, die Schakale und Mäuse, Räume wie die unterirdischen Bauten oder die Diktion werden als (zwar paradoxe) Verschiebungen aus einem sehr viel konkreteren Kontext der damaligen Debatten um Judentum, Zionismus und Ostjudentum interpretiert. Die Unbestimmtheit und damit Mehrdeutigkeit, wenn nicht Unverständlichkeit gerade des jüdischen Kontextes ist damit aber weitgehend verlorengegangen (vgl. Zimmermann 1985). Und das umso mehr, als die Forschung seit den 1980er Jahren (Grözinger/Mosès/Zimmermann) verstärkt auf die werkbiographische Nähe von Kafkas Durchbruch als Schriftsteller zu seinen intensiven Auseinandersetzungen mit dem Zionismus und dem jiddischen Theater um 1911/12 hingewiesen hat (vgl. Beck 1971). Kafka gilt daher als ein jüdischer Autor, sein Werk als verständlich erst vor diesem Hintergrund. Judentum, Zionismus und Ostjudentum scheinen einen zwingenden Kontext für sein Werk zu bilden. Aber genau das sind sie nicht.

Kafka selbst hat möglicherweise diesen Interpretationsansatz vorbereitet, weil er zwischen sich und seinem Werk nicht unterschieden zu haben scheint – ob aus dem Misserfolg heraus, seine Literatur als Werk in der Öffentlichkeit platzieren zu können (Unsel 2008), oder aus neoromantischem Autoren-selbstverständnis, oder aus beiden Gründen. Das lässt sich heute nicht mehr abschließend klären. Auch unterliegt die kalkulierte Polyvalenz seiner Prosa unvermeidlich dem Funktionswandel von Kontexten, die sich mit den Lesern wandeln und die

kein Autor regulieren kann. Waren Kafkas zeitgenössische Leser noch vor allem an den literaturkritischen Debatten um die junge Literatur ihrer Zeit interessiert, so hat die Philologisierung des Umgangs mit Kafkas Texten ›jüdische‹ Motive, Themen und Schreibweisen erst identifizieren können, weil sie den Kontext weniger im Werk selbst sieht als eben in den Aufzeichnungen und Briefen Kafkas. Ob Kafka das mitbedacht haben sollte, wird man nicht ganz ausschließen, aber auch nicht sicher bejahen können. Kafkas Werkästhetik ist hier offener, kalkuliert verrätelter und scheint auf Anderes gezielt zu haben, als es die gegenwärtige Forschungssituation erkennen lässt. Erst in Abwägung gegenüber anderen Kontexten kann abgeschätzt werden, wie sehr Kafka eine für die Moderne um 1900 nicht untypische negative Kunstreligion für sich und sein Schreiben gesucht haben dürfte, die nicht mit dem Judentum zusammenfällt und die in der Unbedingtheit dieser Sachbewegung gerade ihre Besonderheit gewinnt.

Judentum, Zionismus und das Ostjudentum sind daher ein, aber kein zwingender Kontext für ein angemessenes Verständnis von Kafkas Werk, noch gar der allein bestimmende. Indem man andere Kontexte heranzieht, ob Kafkas intensive Leseerlebnisse (Engel/Lamping), andere weltanschauliche und ästhetische Debatten seiner Zeit oder auch die im Werk manifesten christlichen Motive und Figuren – in jedem Fall wird jene eigenwillige Mehrdeutigkeit erkennbar, auf die Kafkas Texte zuerst angelegt sind und die auf einen verrätelten Sinn abzuzielen scheint, der sich schon im Aussprechen als Unmöglichkeit erweisen will. Diesen Anspruch an sich selbst und sein Werk zu verstehen und dafür Kontexte zu finden, ist die Aufgabe einer gelingenden Interpretation.

Judaica I – in Kafkas Bibliothek (Auswahl): [Anon.] Moais zur. Ein Chanakkahbuch. Berlin 1918. – Bar Kochba: Vom Judentum. Ein Sammelbuch. Hg. v. Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba. Prag 1913. – Immanuel Benzinger: Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? Tübingen 1908 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Hg. v. Friedrich Michael Schiele. 2. Reihe, 15. Heft). – Adolf Böhm: Zionistische Palästinaarbeit. Wien 1909 (Publikationen des Zionistischen Zentralbureaus Wien IX., Heft I.). – Ders.: Die zionistische Bewegung. 2 Bde. Berlin 1920/21. – Max Brod: Jüdinnen. Berlin 1911. – Ders.: Arnold Beer. Das Schicksal eines Juden. Berlin-Charlottenburg 1912. – Ders.: Sozialismus im Zionismus. Wien, Berlin 1920. – Ders.: Heidentum, Christen-

tum, Judentum. Ein Bekenntnisbuch. 2 Bde. München 1921. – David Cassel: Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur. Leipzig 1879. – Otto Eißfeldt: Israels Geschichte. Tübingen 1914 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. VI. Reihe. Begr. v. Friedrich Michael Schiele. Hg. v. Karl Aner. 4. Heft). – Alexander Eliasberg: Sagen polnischer Juden. Ausgewählt u. übertragen v. Alexander Eliasberg. München 1916. – Paul Fiebig: Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart. Tübingen 1916 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Begr. v. Friedrich Michael Schiele. 2. Reihe, 21./22. Heft). – Flugschrift des Kartells zionistischer Verbindungen (K. Z. V.): Der zionistische Student. Berlin 1912. – Moritz Friedländer: Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu. Berlin 1905. – Samuel Loeb Gordon: Halaschon [›Die Sprache‹, Hebräisch-Lehrbuch]. Warschau 1919. – Micha Josef bin Gorion: Die Sagen der Juden. Gesammelt u. bearb. v. Micha Josef bin Gorion. Frankfurt/M. 1913. – Ders.: Der Börn Judas. Legenden, Märchen und Erzählungen. Gesammelt u. bearb. v. Micha Josef bin Gorion. Bd. 1 u. 3. Leipzig 1916 u. 1919. – Georg Hollmann: Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? Tübingen 2. Aufl. 1910 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Hg. v. Friedrich Michael Schiele. 1. Reihe, 7. Heft). – Mordechai Kaufmann: Vier Essays über ostjüdische Dichtung und Kultur. Berlin 1919. – Karl Kautzsch: Die Philosophie des Alten Testaments. Tübingen 1914 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Begr. v. Friedrich Michael Schiele. Hg. v. Karl Aner. 6. Reihe, 6. Heft). – Walther Köhler: Die Gnosis. Tübingen 1911 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Hg. v. Friedrich Michael Schiele. 4. Reihe, 16. Heft). – Gustav Krojanker: Juden in der deutschen Literatur. Berlin 1922. – Friedrich Küchler: Hebräische Volkskunde. Tübingen 1906 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Hg. v. Friedrich Michael Schiele. 2. Reihe, 2. Heft). – Richard Lichtheim: Das Programm des Zionismus. Hg. v. der Zionistischen Vereinigung für Deutschland. Berlin-Wilmersdorf 2. Aufl. 1913. – Max Mandelstamm: Eine Ghettostimme über den Zionismus. In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum (1901) August-Heft. – Karl Marx: Zur Judenfrage. Hg. u. eingel. v. Stefan Grossmann. Berlin 1919 (Umsturz und Aufbau, vierte Flugschrift). – Adalbert Merx: Die Bücher Moses und Josua. Eine Einführung für Laien. Tübingen 1907 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Hg. v. Friedrich Michael Schiele. 2. Reihe, 3. I-II. Doppelheft). – Wül-

helm Nowack: Amos und Hosea. Tübingen 1908 (Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. Hg. v. Friedrich Michael Schiele. 2. Reihe, 9. Heft). – Wolf Pascheles (Hg.): Sippurim. Eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte, besonders des Mittelalters. Prag 1853–70. Bd. 1 u. VII. – Moses Rath: Schlüssel zum Lehrbuch der hebr. Sprache. Preßburg 2. verb. Aufl. 1917. – Jaroslav Sedláček: Lešon Hassefarim. Zákldové hebrejského jazyka biblického [Die Sprache der Bücher. Grundrisse der hebräischen Bibelsprache]. Prag 1892. – Ignaz Ziegler: Die Geistesreligion und das jüdische Religionsgesetz. Ein Beitrag zur Erneuerung des Judentums. Berlin 1912.

Judaica II – in Tagebüchern/Briefen erwähnt (Auswahl): Hugo Bergmann: Jawne und Jerusalem. Berlin 1919. – Hans Blüher: Secessio Judaica. Berlin 1922. – Martin Buber (Hg.): Die Geschichten des Rabbi Nachman, ihm nacherzählt. Frankfurt/M. 1906. – Ders. (Hg.): Die Legende des Baalschem. Frankfurt/M. 1908. – Ders. (Hg.): Der große Maggid und seine Nachfolge. Frankfurt/M. 1921. – Simon Dubnow: Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes (1789–1914). Deutsch v. Alexander Eliasberg. Berlin 1920, Bd. I [ursprünglich wohl auch in K.s Bibliothek]. – Jacob Fromer: Der Organismus des Judentum. Charlottenburg 1909. – Heinrich Graetz: Volkstümliche Geschichte der Juden. Wien, Berlin 1918 [Bd. II 7. Aufl.] u. 1923 [Bd. III]. – Theodor Herzl: Theodor Herzls Tagebücher. 1895–1904. Berlin 1922, Bd. I. – Arthur Hollitscher: Reise durch das jüdische Palästina. Berlin 1922. – Samuel Lublinski: Die Entstehung des Judentums. Eine Skizze. Berlin 1903. – Sigmund Mayer: Die Wiener Juden. Kommerz, Kultur, Politik 1700–1900. Wien, Berlin 1917. – Jizchok Leib Perez: Volkstümliche Erzählungen. Berlin 1913. – Meyer Isser Pinès: Histoire de la littérature juéo-Allemande. Paris 1911. – Selbstwehr. Unabhängige jüdische Wochenschrift [Untertitel ab 1922 (XVI. Jg.): Jüdisches Volksblatt]. Prag [abonniert seit 1917]. – Talmud. Übers. u. hg. v. Moses Ephraim Pinner. Berlin 1842.

Judaica III – Sonstiges: Moses Hess: Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätsfrage. Eingel. v. Hugo Bergmann. Wien, Berlin 1919.

Forschung: Ulf Abraham: »Die strafenden Blicke eines vergehenden Glaubens«. K. und die Thora. In: Ortwin Beisbart (Hg.): Einige werden bleiben – und mit ihnen das Vermächtnis. Der Beitrag jüdischer Schriftsteller zur deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts. Bamberg 1992, 33–55. – P.-A. Alt (2005). – Hana Arie-Gaifman: Milena, K. und das Judentum. Wie tief wirkt die intellektuelle Toleranz? In: Stéphane Mosès/Al-

brecht Schöne (Hg.): Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Frankfurt/M. 1986, 257–268. – Giuliano Baioni: K. – Literatur und Judentum. Stuttgart 1994. – Hilel Barzel: K's Jewish Identity. A Contemplative World-View. In: Hans-Jürgen Schrader u. a. (Hg.): The Jewish Self-Portrait in European and American Literature. Tübingen 1996, 95–107. – Evelyn Torton Beck: K. and the Yiddish Theater. Its Impact on His Work. Madison, London 1971. – Hartmut Binder: F.K. und die Wochenschrift *Selbstwehr*. In: DVjs 41 (1967), 283–394 [1967a]. – Ders.: K.s Hebräischstudien. Ein biographisch-interpretatorischer Versuch. In: JDSG 11 (1967), 527–556 [1967b]. – Jürgen Born (Hg.): F.K. Kritik und Rezeption zu seinen Lebzeiten 1912–1924. Frankfurt/M. 1979. – Ders.: K.s Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis. Frankfurt/M. 1990. – David A. Brenner: German-Jewish Popular Culture Before the Holocaust. K's Kitsch. London 2008. – Max Brod: Der Dichter F.K. In: Die neue Rundschau 32 (1921), 1210–1216. – Ders.: Über F.K. Frankfurt/M. 1974 [enthält: F.K. Eine Biographie/F.K.s Glauben und Lehre/ Verzweiflung und Erlösung im Werk F.K.s.]. – Iris Bruce: K. and the Jewish Folklore. In: J. Preece (2002), 150–168. – Dies.: K. and Cultural Zionism. Dates in Palestine. Madison 2007. – Klara Carmely: Noch einmal: War K. Zionist? In: GQ 52 (1979), 351–363. – Kasimir Edschmid: Deutsche Erzählliteratur. In: Frankfurter Zeitung, 19.12.1915; wiederabgedruckt mit ergänzendem Vorspann in: Masken. Düsseldorfer Halbmonatsschrift, Nov. 1916 u. in: Der Falke Jan./Feb. 1917. In: Born (1979), 61–64. – Engel/Lamping (2006). – Amir Eshel: Von K. bis Celan. Deutsch-jüdische Schriftsteller und ihr Verhältnis zum Hebräischen und Jiddischen. In: Michael Brenner (Hg.): Jüdische Sprachen in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert. Göttingen 2002, 96–109. – Mark H. Gelber (Hg.): K., Zionism, and Beyond. Tübingen 2004. – Ders.: K. und zionistische Deutungen. In: KJb (2008), 293–304. – Sander Gilman: F.K. The Jewish Patient. New York 1995. – Rolf J. Goebel: Kritik und Revision. K.s Rezeption mythologischer, biblischer und historischer Traditionen. Frankfurt/M. 1986. – Karl Erich Grözinger/Stéphane Mosès/Hans Dieter Zimmermann (Hg.): K. und das Judentum. Frankfurt/M. 1987. – Karl Erich Grözinger: K. und die Kabbala. Das jüdische im Werk und Denken von F.K. Frankfurt/M. 1994. – Ekkehard W. Haring: »Auf dieses Messers Schneide leben wir...«. Das Spätwerk F.K.s im Kontext jüdischen Schreibens. Wien 2004. – Ders.: Wege jüdischer K.-Deutung. Versuch einer kritischen Bilanz. www.kafka.org/index.php?id=194.243.0.1.0 (20. 1. 2009). – Ursula Homann: F.K. und das Judentum. In: Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums

43 (2004), 101–105. – Fotis Jannidis: Polyvalenz – Konvention – Autonomie. In: Ders. u. a. (Hg.): Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte. Berlin, New York 2003, 305–328. – Andreas Kücher: K. und das Judentum. In: KHB (2008), 194–211. – Hans-Gerd Koch (Hg.): »Als K. mir entgegenkam...«. Erinnerungen an E.K. Berlin 1995. – Esther Kraus: Auswahlbibliographie. In: Engel/Lamping (2006), 351–378. – Gerhard Lauer: Die Erfindung einer kleinen Literatur. K. und die jiddische Literatur. In: Engel/Lamping (2006), 125–143. – Vivian Liska: Neighbors, Foes, and Other Communities. K. and Zionism. In: The Yale Journal of Criticism 13 (2000), 343–360. – Guido Mastino: Fuoco inestinguibile. E.K., Jizchak Löwy e il teatro yiddish polacco. Rom 2002; dt.: K., Löwy und das jiddische Theater. »Dieses nicht niederrückende Feuer des Löwys«. Übers. v. Norbert Bickert. Frankfurt/M. 2007. – Helen Millfull: »Weder Katze noch Lamm?«. E.K.s Kritik des »Westjüdischen«. In: Gunter E. Grimm/Hans-Peter Bayerdöfer (Hg.): Im Zeichen Hobbs. Jüdische Schriftsteller und jüdische Literatur im 20. Jahrhundert. Frankfurt/M. 1986, 178–192. – Bernd Neumann: E.K.: Aporien der Assimilation. Eine Rekonstruktion seines Romanwerks. München 2007. – Ritchie Robertson: The Problem of »Jewish Self-Hatred« in Herzl, Kraus and K. In: Oxford German Studies 16 (1985), 81–108 [1985a]. – Ders.: »Antizionismus, Zionismus«. K's Responses to Jewish Nationalism. In: Stern/White (1985), 25–42 [1985b]. – Ders.: K. Judaism, Politics, and Literature. Oxford 1985 [1985c]; dt.: K. Judentum Gesellschaft Literatur. Übers. v. Josef Billen. Stuttgart 1988. – Ders.: K. und das Christentum. In: DU 50 (1998) 5, 60–69. – Ders.: K. als religiöser Denker. In: Lothe/Sandberg (2002), 135–149. – Ders.: Fritz Mauthner, the Myth of Prague German, and the Hidden Language of the Jew. In: Jörg Thunecke/Elisabeth Leinfellner (Hg.): Brückenschlag zwischen den Disziplinen: Fritz Mauthner als Schriftsteller, Kritiker und Kulturtheoretiker. Wuppertal 2004, 63–77. – Ders.: K's Encounter with the Yiddish Theatre. In: Joseph Sherman/Ritchie Robertson (Hg.): The Yiddish Presence in European Literature. Oxford 2005, 34–44. – Bertram Rohde: »und blätterte ein wenig in der Bibel«. Studien zu E.K.s Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk. Würzburg 2002. – Marisa Romano: E.K. als Kritiker und Kenner des jüdischen Theaters und der ostjüdischen Kultur. In: Armin Eichherr/Karl Müller (Hg.): Jiddische Kultur und Literatur aus Österreich. Klagenfurt 2003, 115–130. – Nahma Sandrow: A World History of Yiddish Theatre. New York 1977. – Hans-Joachim Schoeps (Hg.): Im Streit um K. und das Judentum. Der Briefwechsel zwischen Max Brod und Hans-Joachim Schoeps. Königstein 1985. – Ders.: Der vergessene Gott.

E.K. und die tragische Position des modernen Juden. Hg. u. eingel. v. Andreas Krause Landt. Berlin 2006. – Galil Shabar/Michael Ben-Horin: E.K. und Max Brod. In: KHB (2008), 85–96. – Bernhard Siegert: Kartographien der Zerstreuung. Jargon und die Schrift der jüdischen Traditionsbewegung bei K. In: Neumann/Kittler (1990), 222–247. – Miriam Singer: Hebräischstunden mit K. In: H.G. Koch (1995), 151–154. – Walter H. Sokel: K. as a Jew. In: Year Book of the Leo Baeck Institute 18 (1973), 233–238. – Ders.: K. as a Jew. In: New Literary History 30 (1999), 837–853. – Peter Sprengel: K. und der »wilde Mensch«. Neues von Jizchak Löwy und dem jüdischen Theater. In: JDSG 39 (1995), 305–323. – R. Stach (2002). – R. Stach (2008). – Kazuo Ueda: Transkription der jüdischen Texte, die K. sah, in die lateinische Schrift mit Anmerkungen. Grundlage zur Erläuterung des Einflusses des jüdischen Theaters auf K. Bd. 2. Transkriptionsteil. Kochi-shi 1992. – Joachim Unseld: K.s Publikationen zu Lebzeiten. In: KHB (2008), 123–136. – Manfred Voigts: K. und die jüdische Frau. Diskussionen um Erotik und Sexualität im Prager Zionismus. Mit Testmaterialien. Würzburg 2007. – Ders.: Geburt und Teufelsdiener. E.K. als Schriftsteller und als Jude. Würzburg 2008. – Benno Wagner: »... und könnte Dolmetscher sein zwischen den Vorfahren und den Heutigen«. Zum Verhältnis von Bio-Macht, Kunst und Kanonizität bei K. In: Renate Heydebrand (Hg.): Kanon Macht Kultur. Stuttgart 1998, 396–415. – Ders.: »Ende oder Anfang?« K. und der Judenstaat. In: M.H. Gelber (2004), 219–238. – Louis M. Wambach: Ahasver und K. Zur Bedeutung der Judenfeindschaft in dessen Leben und Werk. Heidelberg 1993. – Felix Weltch: Religion und Humor im Leben und Werk E.K.s. Berlin 1957, bes. 35–39. – Ders.: The Rise and Fall of the Jewish-German Symbiosis. The Case of E.K. In: Leo Baeck Institute Yearbook 10 (1965), 255–276. – Benno Wiese: Denker der Zeit, E.K. In: Vossische Zeitung 180 (29. Juli 1928). – Bernd Witte: Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, K., Benjamin. München 2007. – Hans Dieter Zimmermann: E.K. und das Judentum. In: Herbert Strauss/Christhard Hoffmann (Hg.): Juden und Judentum in der Literatur. München 1985, 237–253. – Ders.: Die endlose Suche nach Sinn. K. und die jüdische Moderne. In: Ders. (Hg.): Nach erneuter Lektüre: E.K.s *Der Prozess*. Würzburg 1992, 211–222.

Gerhard Lauer