

# Verneinung – Bejahung? Kierkegaards und Kafkas Wege zum höheren Leben

Zhu Kejia  
(Wuhan)

**Kurzzusammenfassung:** Søren Kierkegaard zählt zu den wenigen Philosophen, mit denen Franz Kafka sich ernsthaft auseinandergesetzt hat. Untersucht man die Spuren, die Kafka anlässlich seiner Kierkegaard-Lektüre hinterlassen hat, so lässt sich eine höchst ambivalente, gleichzeitig durch Sympathie und Antipathie geprägte Haltung gegenüber dem religiösen Denker konstatieren. Denkend und schreibend suchen die beiden nach dem Weg zum gelingenden Leben, wobei die Fragen nach Leid und Schuld, nach dem Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen stets im Vordergrund stehen. Ablehnend reagiert Kafka auf Kierkegaards positive Idee der geistigen Transzendenz. Die tieferen Zusammenhänge verbergen sich eher in der Kunst der indirekten Mitteilung, deren destruktive Kraft geradezu eine ursprünglich-individuelle Daseinsbewältigung ermöglicht.

## 1 Einleitung

„Wie ich es ahnte“, notiert Kafka zu seiner ersten Begegnung mit Kierkegaard im Sommer 1913, „ist sein Fall trotz wesentlicher Unterschiede dem meiner sehr ähnlich, zumindest liegt er auf der gleichen Seite der Welt. Er bestätigt mich wie ein Freund.“<sup>1</sup> Mit dem „Fall“ Kierkegaard ist hier seine unglückliche Verlobungsgeschichte mit Regina Olsen gemeint, in der Kafka seine eigene schwierige, von Anziehung und Abstoßung geprägte Beziehung zu Felice Bauer gespiegelt sieht. Über die lebensgeschichtlichen Parallelen hinaus, die Kafka emotional hochgradig affirmieren, baut sich in seinen Schriften eine Dialogizität auf, die ihre gemeinsamen Fragen nach der ethischen Verantwortung des Individuums, nach der Schuld und der Möglichkeit der Transzendenz betrifft – grundlegende Fragen also, die der dänische Privatier und der Prager Beamte auf je individuelle Weise darstellen und beantworten. Ihre Werke sind in entscheidender Weise von ihren jeweiligen Biographien, von ihren Träumen und Phantasien, ihren unsagbaren Ängsten sowie ihrem Scheitern geprägt. Merkwürdig ist dabei, dass Kafka auf den positiven Gehalt des Kierkegaardschen Daseinsentwurfes, etwa die von dem religiösen Denker postulierte, in seiner pseudonymen Schriftstellerei jedoch

---

<sup>1</sup> Franz Kafka, Tagebücher 1912-1914, in: Ders., Gesammelte Werke in zwölf Bänden. Hg. v. Hans-Gerd Koch. Bd. 10. Frankfurt a. M. 1994, S. 191.

nur imaginativ geleistete Wiederholung der Einheit mit dem Absoluten nur ablehnend reagiert. Zugleich verhehlt er sein persönliches Betroffensein von der Mitteilungskunst Kierkegaards nicht, die von Ironie und Paradoxien, von dialektischen Volten und zirkulären Bewegungen getragen wird. In meinem Beitrag werde ich zuerst die kritischen, manchmal bis zum Abscheu gesteigerten Bemerkungen Kafkas über Kierkegaard skizzieren, die sowohl in Tagebuch-Kommentaren und Briefäußerungen als auch in literarischen Reminiszenzen bzw. Paraphrasen verstreut sind, und dann ihre als indirekte Mitteilung zu begreifenden methodisch-darstellungstechnischen Verwandtschaften explizieren.

## 2 Die Säkularisierung des Glaubensparadoxes durch Kafka

In der Züräuer Zeit, etwa zwischen Herbst 1917 und Frühjahr 1918 hört Kafka auf, große Prosa zu schreiben. Nach der Entdeckung der tödlichen Tuberkulose wendet er sich im Bewusstsein des auf ihn lauerten Todes den großen Fragen nach den ersten und letzten Dingen zu, und zeichnet in seinen 3. und 4. Oktavheften eine Anzahl von Aphorismen auf, die Max Brod zuerst unter den Titel *Betrachtungen über Sünde, Hoffnung, Leid und den wahren Weg* veröffentlicht. Hier kreuzt Kierkegaard wieder Kafkas Weg. Etwa vier Jahre nach seiner identifikatorischen Lektüre ausgewählter Tagebücher Kierkegaards liest Kafka in Zürau große Teile der ästhetischen Schriften, u.a. *Entweder-Oder*, *Der Augenblick*, *Die Wiederholung*, *Furcht und Zittern*, und vermerkt diesmal eine zunehmende Distanz. Anfang März 1918 schreibt Kafka an Max Brod: „Aus dem Zimmernachbar ist irgendein Stern geworden, sowohl was meine Bewunderung, als eine gewisse Kälte meines Gefühls betrifft.“<sup>2</sup>

Eine prominente Bezugsfigur, die für die Rekonstruktion der kritischen Auseinandersetzung Kafkas mit Kierkegaard als Anhaltspunkt fungieren kann, ist die Abraham-Figur aus *Furcht und Zittern*. Um Kafkas Wendung zu verstehen, ist es angebracht, Kierkegaards imaginative Interpretation des biblischen Abraham-Isaak-Mythos in dem oben genannten Werk in einigen Worten darzustellen. Der pseudonyme Verfasser von *Furcht und Zittern*, Johannes de Silentio, deutet das Prosabuch als die Darstellung eines nicht vermittelbaren Streits von Ethik und Glauben. Abraham, der „Glaubensritter“<sup>3</sup> genannt, befindet sich in der religiösen Existenzsphäre als der höchsten aller Existenzmöglichkeiten. Hier befindet sich das einzelne Individuum in

---

<sup>2</sup> Franz Kafka, Briefe 1902-1924. Hg. v. Max Brod u. Klaus Wagenbach. Frankfurt a. M. 1975, S. 238.

<sup>3</sup> Søren Kierkegaard, *Furcht und Zittern*. Gesammelte Werke. Übers. und hg. von Emanuel Hirsch, Hayo Gerdes und Hans-Martin Junghans. 36 Abtlg. in 30 Bdn., (GTB Nachdruck 600-629). Gütersloh 1986-95. Bd. 4, S. 37 u. a.

einer persönlichen, unvermittelten Beziehung zu Gott, dem Absoluten. Abraham gehorcht einer Stimme, die nur er hören kann und ihm befiehlt, Isaak, den von ganzem Herzen geliebten Sohn, zu opfern. In dieser Situation wird die wesentliche Divergenz zwischen dem Ethischen und dem Religiösen erörtert: Abraham ist nach Maßstab der sittlichen Gesetze ein Mörder. In seinem Glaubensverhältnis zu Gott verfügt er über keine Sprache, sich vor der Welt und den Mitmenschen zu rechtfertigen. Anders als im Fall des tragischen Helden Agamemnon, der auf den Befehl der Gottheit seine Tochter Iphigenie opfert, kann sich der Ritter des Glaubens nicht als Exemplar des sittlich-humanen Ideals rechtfertigen. Einer die Vernunftkriterien transzendierenden Macht gehorchend, verlässt Abraham die Sphäre des Sagbaren, und mithin des Allgemein-Menschlichen und des Sinnhaften. Die Erzählung über Abrahams Reise zu dem Berg Morija hebt das Schweigen des Ritters hervor: „Abraham schweigt – aber er kann nicht reden, darin liegt die Not und Angst. Wenn ich nämlich, indem ich rede, mich nicht verständlich machen kann, dann rede ich nicht, und wenn ich auch ununterbrochen Tag und Nacht redete.“<sup>4</sup> Der sprachlose Abraham, der mit Schmerzen und Entschlossenheit, mit religiöser Furcht und Zittern die gemeinsame Welt verlässt und die Gefahr der größten Ungewissheit riskiert, erhält am Ende, im Akt eines überraschenden Wunders, Isaak wieder. Die Bewegung ist: man ergreift das Dasein kraft des Absurden, nachdem man es in der unendlichen Resignation völlig aufgegeben hat. Johannes de Silentio beschreibt die Bewegung des Glaubens als eine paradoxe Doppelbewegung:

Während dieser ganzen Zeit glaubte er; er glaubte, Gott würde Isaak nicht von ihm heischen, derweile er doch willig war, ihn zu opfern, wo es verlangt würde. Er glaubte in kraft des Absurden; [...] Er stieg auf den Berg, und noch in dem Augenblick, wo das Messer blitzte, glaubte er es – daß Gott Isaak nicht heischen würde. Wohl wurde er dann überrascht von dem Ausgang, aber er hatte durch eine Doppelbewegung seinen ersten Zustand wieder erreicht, und darum empfing er Isaak froher als das erste Mal.<sup>5</sup>

Wiederholten Mals betont aber Johannes, dass er den Glaubensritter nur imaginieren und bewundern, jedoch weder ihn verstehen noch selbst die „teleologische Suspension des Ethischen“<sup>6</sup> vollziehen könnte. Die ungeheuren inneren Vorgänge des Ritters, die der Erzähler immer wieder durch neues, einander auflösendes Erzählen zu vergegenwärtigen versucht, sind das jeder Außenbeobachtung schlechthin Entzogene. Das Einzige, was gewiss ist, ist Abrahams Schweigen, und was an diesem Schweigen zur Dar-

---

<sup>4</sup> Kierkegaard, Furcht und Zittern, S. 106f.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 34.

<sup>6</sup> Ebenda, S. 57 u. a.

stellung gebracht wird, ist die unüberschreitbare Grenze des Verstandes, der das Paradox des Glaubens nie recht verständlich machen kann: „ein Paradox, das einen Mord in eine heilige und Gott wohlgefällige Handlung zu verwandeln vermag, ein Paradox, das dem Abraham den Isaak wiedergibt, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube da beginnt, wo das Denken aufhört.“<sup>7</sup>

Der Bedeutung, die Kierkegaard der biblischen Abraham-Figur hat angedeihen lassen, steht Kafka skeptisch gegenüber. Im Brief an Max Brod wirft er dem Dänen intellektuelle Selbstinszenierung vor. Kafka schreibt: „Er hat zu viel Geist, er fährt mit seinem Geist wie auf einem Zauberwagen über die Erde, auch dort, wo keine Wege sind. Und kann es von sich selbst nicht erfahren, daß dort keine Wege sind. Dadurch wird seine demütige Bitte um Nachfolge zur Tyrannei und sein ehrlicher Glaube, „auf dem Weg“ zu sein, zum Hochmut.“<sup>8</sup> Kierkegaard definiert den Menschen als den vom Gott gesetzten Geist, der in der subjektiv-existentiellen Aneignung der christlichen Offenbarung die Aufgabe des Guten zur Erfüllung zu bringen vermag. Es gibt Kafka zufolge aber nicht viele Menschen, die es bis zum höchsten Stadium auf Kierkegaards Weg geschafft haben, um in reiner Innerlichkeit, völlig unabhängig von der Allgemeinheit, zu leben. Selbst Kierkegaard hat eine solche geistige Entwicklung nicht vollgezogen, aber er maß sich an, über Dinge zu sprechen, von denen er nichts versteht. „Den gewöhnlichen Menschen [...] sieht er nicht und malt den ungeheuren Abraham in die Wolken“<sup>9</sup>, so Kafka.

Diesen brieflichen Bemerkungen, die um den 5. März 1918 datiert sind, geht eine Reihe fragmentarischer Meditationen am Ende des 4. Oktavheftes voraus, die als eine Art Inversion der Kierkegaardschen Abraham-Erzählung zu lesen sind.

Im Zentrum steht hier das Problem des Einzelnen mit dem Allgemeinen. Das Ruhen im Allgemeinen, das Kierkegaard mit der religiösen Furcht und Zittern des Einzelgängers kontrastiert, wird von Kafka bezweifelt, indem er auf die Zweideutigkeit des Allgemeinen selbst hinweist. „Ruhe im Allgemeinen? Äquivokation des Allgemeinen. Einmal das Allgemeine gedeutet als das Ruhen, sonst aber als das ‚allgemeine‘ Hin und Her zwischen Einzellnem und Allgemeinem. Erst die Ruhe ist das wirklich Allgemeine, aber auch das Endziel.“<sup>10</sup> Betrachtet man die eigene Lebensgeschichte Kafkas, in der sich die durch Angst geprägten Beziehungen zur Verlobten, zum Vater und zum Beruf einzeichnen, betrachtet man seine fiktiven Geschichten, die unermüdlich von dem paradoxen Ringen mit den Ideen von Gesetz

---

<sup>7</sup> Ebenda, S. 56.

<sup>8</sup> Franz Kafka, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a. M. 1992 (=NSF II), S. 105.

<sup>9</sup> Franz Kafka, *Briefe 1902-1924*, a. a. O., S. 238.

<sup>10</sup> Kafka, NSF II, S. 103.

und Gericht erzählen, so sind seine Einwände gegen Kierkegaard nachvollziehbar. „Das Ethische selbst wird nun von Kafka in Frage gestellt. Es ist nämlich nicht so, daß sich der wahre Weg mühelos erkennen lässt, daß uns das Gesetz eindeutig und souverän erscheint.“<sup>11</sup> Kafka, der selbst im aussichtslosen Kampf mit dem Allgemeinen verstrickt ist, entlarvt in dem allgemeinen Hin-und-Her die menschliche Schwäche, ohne dabei eine geistige Bezauberung zu beschwören. Während Kierkegaard „mit seinem Geist wie auf einem Zauberwagen über die Erde (fährt), auch dort, wo keine Wege sind“<sup>12</sup>, unterliegt Kafka der irdischen Schwere und zeigt die Aussichtslosigkeit der labyrinthischen Fahrt innerhalb des Ethisch-Allgemeinen. „Auf dem Gebiet des Ethischen, nicht auf dem des Glaubens, werden die wahren Kämpfe geliefert.“<sup>13</sup>

Nicht anders als Kierkegaard bemüht sich Kafka um die Entlarvung der *conditio humana*. Während der religiöse Denker im blinden „Sprung“ in das „absolute Paradox“ eine geistige Transzendenz des Allgemeinmenschlichen beschwört, ist dem Prager Beamten eine geistige Verwandlung des Negativen im Leben verwehrt. Die Säkularisierung des Glaubensparadoxes folgt noch aus einem zweiten Aspekt. Kafka schreibt weiter: „A's geistige Armut und die Schwebbeweglichkeit dieser Armut ist ein Vorteil, sie erleichtert ihm die Konzentration ...“.<sup>14</sup> Nach Kafka sei es also nicht das intellektuelle Trachten nach der Transzendenz, sondern eher die Vorsorglichkeit eines geistesarmen Landesmannes, die den Vater Abraham die Reise nach Morija antreten lässt. „Die vergängliche Welt reicht für Abrahams Vorsorglichkeit nicht aus, deshalb beschließt er mit ihr in die Ewigkeit auszuwandern. Sei es aber, daß das Ausgangs-, sei es, daß das Eingangstor zu eng ist, er bringt den Möbelwagen nicht durch. Die Schuld schreibt er der Schwäche seiner kommandierenden Stimme zu. Es ist die Qual seines Lebens.“<sup>15</sup> Aus Abraham macht Kafka also einen einfachen Hausmann, der z.B. an den Mann vom Lande aus dem Prosatext *Vor dem Gesetz* erinnert. Dieser versucht, den Eintritt in das Gesetz zu erlangen, und wird schließlich vom Türhüter zum sinnlosen Warten bis zum Tode verurteilt. Abraham ist auch vergleichbar mit dem Landvermesser K. in *Das Schloss*, der zwanghaft und vergeblich die Anerkennung durch die Schlossbehörde verlangt. Die Absicht Abrahams, mit seinem ganz Inventar in das erträumte Jenseits auszuwandern, scheitert, nicht weil sein Glaube zu schwach, sondern weil die Schwere seines irdischen Daseins durch kein Zauberwerk des Geistes zu überwinden ist.

---

<sup>11</sup> Claude David, Die Geschichte Abrahams, in: Bild und Gedanke. Festschrift für Gerhart Baumann zum 60. Geburtstag. Hg. v. Günter Schnitzler in Verbindung mit Gerhard Neumann und Jürgen Schröder. München 1980, S. 79-90, hier S. 82.

<sup>12</sup> Kafka, NSF II, S. 105.

<sup>13</sup> Claude David, Die Geschichte Abrahams, a. a. O., S. 82.

<sup>14</sup> Kafka, NSF II, S. 104.

<sup>15</sup> Ebenda.

## 2 Die indirekte Mitteilung als Weg zur Wirklichkeit

Für Kafka ist der „Sprung ins Religiöse [...] nur ein geistiger Trick“<sup>16</sup>. Jenes Positive bei Kierkegaard als Glaube wird von Kafka als intellektueller Hochmut abgelehnt. Anstelle jener Durchsichtigkeit des Selbstverhältnisses, worauf Kierkegaard mit seiner raffinierten Verführungskunst, vor allem mit der ästhetischen Darstellung verzweifelter Existenzformen abzielt, treten bei Kafka monströse Labyrinthdichtungen, die keine Erlösung mehr in Aussicht stellen. In Kafkas 2. Oktavheft findet sich die folgende Aufzeichnung:

Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sondern nur die allgemeine 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 unkippenden 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 Gebetmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang.<sup>17</sup>

Anders als Kierkegaard fängt Kafka an, auf die prosaische, unendlich mannigfaltige Wirklichkeit aufmerksam zu machen, ohne den Anspruch auf einen „archimedischen Standpunkt“<sup>18</sup> des Daseins überhaupt zu erheben, von dem aus eine umfassende Sicht auf das Dasein und das Selbst zu gewinnen ist. Die Selbsterkenntnis- und konstitution erfolgt durch ein Schreiben, das alles Bekannte und Etablierte erzählerisch in eigentümliche, fließende Sprach- und Erfahrungsbilder verwandelt, deren Bedeutungen kaum zu erschöpfen sind. In einer solchen schöpferischen Neu-Aneignung der vorgegebenen Wirklichkeit sieht Kafka die einzige Möglichkeit, das Primitive, das Ursprüngliche in sich vor der Gewalt der Allgemeinheit zu retten. Ich zitiere wiederum Kafka:

Sobald ein Mensch kommt, der etwas Primitives mit sich bringt, so daß er also nicht sagt: Man muß die Welt nehmen wie sie ist (dieses Zeichen, daß man als Stichling frei passiert) sondern der sagt: Wie die Welt auch ist ich bleibe bei einer Ursprünglichkeit, die ich nicht nach dem Gutbefinden der Welt zu verändern gedenke: im selben Augenblick, als dieses Wort gehört wird, geht im ganzen Dasein eine Verwandlung vor sich. Wie im Märchen – wenn das Wort gesagt wird,

---

<sup>16</sup> Claude David, Die Geschichte Abrahams, a. a. O., S. 87.

<sup>17</sup> Kafka, NSF II, S. 98.

<sup>18</sup> Søren Kierkegaard, Die Wiederholung, GW 5 und 6, Düsseldorf 1955, S. 59.

sich das seit 100 Jahren verzauberte Schloß öffnet und alles Leben wird: wo wird das Dasein lauter Aufmerksamkeit. Die Engel bekommen zu tun und sehen neugierig zu, was daraus werden wird, denn dies beschäftigt sie. Auf der andern Seite: finstere, unheimliche Dämonen, die lange untätig dagesessen und an ihren Fingern genagt haben, springen auf und recken die Glieder, denn, sagen sie hier, worauf sie lange gewartet haben, gibts etwas für uns. u.s.w.<sup>19</sup>

Trotz der Divergenz hinsichtlich ihrer Antworten auf die Frage nach der Versöhnung mit der endlichen Welt lässt sich die Konvergenz ihrer jeweiligen Fragestellung nicht übersehen. Kafka ist Kierkegaards Weg bis zum Umkippen ins Positive gefolgt, nämlich die kritische Diagnose der modernen Subjektivität und die Methode der indirekten Mitteilung. Ein wesentlicher Aspekt, der Kafka an Kierkegaard gefesselt hat, ist die indirekte Mitteilung. Im Brief vom März 1918 an Max Brod bewundert Kafka die „Durchreflektiertheit“ Kierkegaards und gibt zu, dass er „sich der Macht seiner Terminologie, seiner Begriffsentdeckungen nicht entziehen könnte“<sup>20</sup>. Von dem Begriff des Dialektischen oder gar der „Bewegung“ kann man „geradewegs ins Glück des Erkennens getragen werden und noch einen Flügelschlag weiter.“<sup>21</sup> Durch das beständige Entwerfen und Aufheben von Bildern und Vorstellungen, das sprunghafte Hin und Her zwischen individuellen Erfahrungen und allgemeinen Anschauungen, das Verschmelzen von Poesie und Philosophie, von dichterischer Imagination und luzider Argumentation, von Denkeperimenten und tiefpsychologischen Betrachtungen gelingt es Kafka und Kierkegaard, eine Art Reflexion zu betreiben, „die weder im Raum privater Anschauungen und Meinungen verbleibt, noch auch sich in einem geschlossenen Denksystem veräußert“<sup>22</sup>. Die indirekte Form ermöglicht es zum einen, das Schweigen zu brechen, ohne dabei die Inkommensurabilität zwischen der Einzelheit und der Allgemeinheit preiszugeben. Die kompromittierenden Bücher, wie Kafka das gesamte Œuvre Kierkegaards bezeichnet, ermöglichen dem Mitteilenden, „ein[en] Teil seines Chaos von Geist, Trauer“<sup>23</sup> darzustellen und zugleich sein wahres Selbst vor der Verallgemeinerung zu bewahren, denn durch ihre stilistische Leichtigkeit und verbergende Pseudonymität gelten sie „trotz ihrer Geständnisfülle doch recht gut als verwirrende Briefe des Verführers[...], geschrieben hinter Wolken“<sup>24</sup>. Die Methode ist, wie Kafka sie ganz zutreffend erfasst, „zu schreien um nicht

---

<sup>19</sup> Franz Kafka, Briefe 1902-1924, a. a. O., S. 238.

<sup>20</sup> Ebenda.

<sup>21</sup> Ebenda.

<sup>22</sup> Wolfgang Lange, Über Kafkas Kierkegaard-Lektüre und einige damit zusammenhängende Gegenstände, in: DVjs 60 (1986), S. 286-308, hier S. 302.

<sup>23</sup> Franz Kafka, Briefe 1902-1924, a. a. O., S. 238.

<sup>24</sup> Ebenda.

gehört zu werden und falsch zu schreien für den Fall daß man doch gehört werden sollte“<sup>25</sup>.

Zum anderen erkennt Kafka die konstitutive Kraft der destruktiven Methode an, aber nicht in theologischer Hinsicht. Ich zitiere: „Neben seiner Beweisführung geht eine Bezauberung mit. Einer Beweisführung kann man in die Zauberwelt ausweichen, einer Bezauberung in die Logik, aber beide gleichzeitig erdrücken, zumal sie etwas Drittes sind, lebender Zauber oder nicht zerstörende, sondern aufbauende Zerstörung der Welt.“<sup>26</sup> Ich vertrete also schließlich die These, dass Kafka, trotz oder gerade wegen seiner Negation Kierkegaardscher Berufung auf einen positiven Dritten die tiefgreifende Intention seines einstigen „Zimmernachbarn“ nicht verfehlt, die darin besteht, dass der Rezipient, sich von dem Verführer trennend, das Gelesene im Lichte eigener Erfahrung neu interpretiert und seinen eigenen Weg wählt. Deshalb konnte er am Ende Kierkegaard verneinend bejahen: „Und vielleicht gelang hier Kierkegaard etwas gegen seinen Willen oder nebenbei auf seinem anderswohin gerichteten Weg.“<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Ebenda.

<sup>26</sup> Kafka, NSF II, S. 105.

<sup>27</sup> Wiebrecht Ries, *Transzendenz als Terror: Eine religionsgeschichtliche Studie über Franz Kafka*. Heidelberg 1977, S. 52.