
ARNDT KRIEGER

**Wege der Erkenntnis -
in Gustav Meyrinks Roman *Der Golem*
und Franz Kafkas Erzählung *Die Verwandlung***

Die bis heute ungebrochene Faszination und Anziehungskraft der deutschsprachigen Prager Literatur ist sicherlich in der Originalität und Fülle der künstlerischen Schaffenskraft der Schriftsteller sowie vor allem in Prag selbst zu sehen.¹ Die Stadt mit all ihren Problemen übte auf die in ihr beheimateten und zugezogenen Autoren eine gleichsam produktive wie zerstörerische Wirkung aus, wobei gerade die besondere Atmosphäre und die Überintellektualisierung des Prager Milieus als wesentliche Ursachen für die Qualität und Quantität der Literatur Prags angesehen werden können. Die "Goldene Stadt" selbst war allerdings lange Zeit ein Ort der Bedrängnis und Isolierung, eine in nationaler und kultureller Hinsicht zerrissene Stadt, so daß es nicht überrascht, daß die Krise der Identität das überragende Thema der Prager Schriftsteller wurde. Wenn auch Gehalt und Gestalt der Prager Literatur höchst unterschiedlich ausfallen, so können gleichwohl einige gemeinsame übergeordnete Themenbereiche - wie die Krise der Identität - benannt werden:

Die deutschsprachigen jüdischen Dichter Prags wurden insgesamt, wenngleich in verschiedenen Formen, von denselben Gedanken und Grübeleien um Gott, Menschentum, Leben, Sünde und Schuld, um Diesseits und Jenseits, um eine *conditio humana* in ihrem seit Jahrhunderten bedrohten Dasein bewegt. Franz Werfel hat in diesem Sinn von einer 'talmudisch gewundenen Übergescheidheit' gesprochen.²

Dieser Gedanke über die Thematisierung einer *conditio humana* in einem 'bedrohten Dasein' ist für die nachfolgende Analyse insofern wegweisend,³ als dargelegt werden soll, daß Franz Kafkas Erzählung *Die Verwandlung* und Gustav

Meyrinks Roman *Der Golem* eine vergleichbare Struktur im Hinblick auf mögliche Wege der Erkenntnis haben. Dabei mag es unter Umständen etwas überraschend sein, Franz Kafka¹ (1883-1924), den sicherlich bekanntesten Prager Autor, und Gustav Meyrink (1868-1932), der, obschon nicht in Prag geboren, gleichwohl mit guten Gründen zu den Prager Autoren gezählt wird,⁵ miteinander zu vergleichen. Obgleich Kafkas *Verwandlung* und Meyrinks *Golem* - beide 1915 erschienen⁶ - viele Unterschiede bezüglich Form und Inhalt aufweisen, zeigen sich dennoch interessante und auffällige Gemeinsamkeiten einer vergleichenden Lesart, bei der Lebens- und Selbsterkenntnis im Vordergrund steht.⁷ Bei der Analyse derart existentieller Gesichtspunkte wird folgende strukturelle Übereinstimmung ersichtlich: Kafka und Meyrink präsentieren jeweils ein Individuum, das aus der Normalität herausgerissen und isoliert wird, um sich plötzlich mit unbekanntem Teilen der eigenen Persönlichkeit konfrontiert zu sehen.⁸ Diese Konfrontation mit den Schattenseiten des eigenen Bewußtseins führt Meyrinks Protagonisten, den Gemmenschneider Athanasius Pernath, auf einen mehrstufigen individuellen Weg der Erkenntnis, an dessen Ende die Erlangung einer "anderen Seinsweise"⁹ steht, wohingegen von Kafkas Hauptfigur, dem Handlungsreisenden Gregor Samsa, eben dieser Erkenntnisweg nicht beschritten bzw. nicht bis zum Ende begangen werden kann, so daß für ihn nur noch der Tod einen vermeintlichen Ausweg aufweist. Insofern wird im folgenden die Bestimmung relevant, welcher Art und welchen Inhalts die mögliche Erkenntnis der beiden Protagonisten ist. In diesem Punkt sind weitere strukturelle Parallelen ersichtlich, da sowohl Pernath als auch Samsa der Einsicht bedürfen, inwiefern in ihrem bedrohten Dasein ein selbstbestimmtes und das meint - im doppelten Sinne - ein (sich) selbst-bewußtes Leben überhaupt möglich ist. Wenn darüber hinaus Lebens- und Selbsterkenntnis mit der Frage nach der Erlangung einer 'anderen Seinsform' in Verbindung gebracht werden können, so weist dies auf die Struktur einer Initiation hin. Eine vergleichende Lesart erscheint sinnvoll, da in beiden Texten der Einbruch des Irrationalen in die Welt thematisiert wird, wenngleich mit einigen Abweichungen.¹⁰ Insofern gilt es in der vorliegenden Untersuchung im Hinblick auf Kafka und Meyrink nach Analogien zu denken, über die es bei Goethe heißt: "Nach Analogien denken ist nicht zu schelten: die Analogie hat den Vorteil, daß sie nicht abschließt und eigentlich nichts Letztes will."¹¹ Die vorliegende Studie setzt sich also zum Ziel, die Voraussetzungen und Bedingungen des Gelingens respektive Scheiterns solcher Erkenntnis zu untersuchen, ohne daß damit, dies sei an dieser Stelle ausdrücklich gesagt, einer Nivellierung der Unterschiede der beiden Texte oder gar einer absoluten Themengleichheit das Wort geredet werden soll.

"Als Gregor Samsa eines Morgens aus unruhigen Träumen erwachte, fand er sich in seinem Bett zu einem ungeheueren Ungeziefer verwandelt."¹² Dieser erste und

gleichsam wohl auch bekannteste Satz der Erzählung Kafkas läßt die Handlung unmittelbar mit der Verwandlung Gregor Samsas in ein Ungeziefer einsetzen, über die allerdings weder an dieser, noch an späterer Stelle eine Erklärung gegeben wird. Von großem Interesse ist in diesem Zusammenhang zudem die ausbleibende Reaktion von Gregor Samsa:

Nicht die Gegenstände und Ereignisse als solche sind bei Kafka beunruhigend, sondern die Tatsache, daß seine Wesen auf sie wie normale Gegenstände oder Ereignisse - also unerreicht - reagieren. Nicht daß Gregor Samsa [sic!] am Morgen als Käfer aufwacht, sondern daß er darin nichts Staunenswertes sieht, diese Alltäglichkeit des Grotesken macht die Lektüre so entsetzenerregend.¹³

Gregor Samsas nicht erfolgende Auseinandersetzung mit möglichen Ursachen seiner Verwandlung ist dabei nicht nur kennzeichnend für das weitere Geschehen, sondern kann auch als Muster seines vorherigen Lebens angesehen werden. Denn obwohl sich Samsa bereits vor seiner Metamorphose in einem Konflikt zwischen den Anforderungen von Familie und Arbeitswelt sowie eigenen Lebensvorstellungen befindet, stellt er sich diesem nicht. Dies hat weitreichende Konsequenzen, da er die familiären und beruflichen Ansprüche an seine Person derart verinnerlicht hat, daß der Konflikt zwischen diesen Systemen und seiner Person zugleich ein innerer Konflikt geworden ist. Diesen inneren Widerstreit stellt Walter Sokel in seiner, die Ergebnisse psychoanalytischer Deutungen zusammenfassenden Untersuchung wie folgt heraus:

[...] die Verwandlung vermittelt in Gregors Innerem Widerstreit. Sie stellt die Vermittlung zwischen dem Auflehnungswunsch und dem Drang nach sofortiger Bestrafung dieses Wunsches dar. Vor allem aber schützt die Verwandlung Gregor vor der Selbsterkenntnis. [...] Indem der Dichter aber am Anfang der Erzählung Gregors Auflehnungswunsch beschreibt, der nachher unterdrückt und von dem Schuldbewußtsein und der Angst ausgelöscht wird, eröffnet er uns den Zugang zum Geheimnis der Verwandlung. Dieser Schlüssel zum Werk erschließt die Erzählung als eine expressionistische Darstellung eines 'Unfalles' bzw. 'Zufalles', der im Sinne der Freud'schen Theorie keineswegs ein bloßer Zufall ist. Dem Opfer der Geschichte und dem oberflächlichen Betrachter bietet sich ein solches Unglück als unsinniges und unvorhersehbares Ereignis dar, als blindwütiges, sinnloses Geschehen. Wenn man aber das Leben des Opfers genauer untersucht, dann ergibt sich, daß der 'Unfall' eine ganz bestimmte Rolle darin spielt. In diesem 'Unfall' findet die verborgene Geschichte von Aggression und Schuld ihren sichtbaren

Höhepunkt. Beides vereinigt sich und kommt unterscheidbar verbunden zum Ausdruck in dem Verhängnis, das denjenigen heim sucht und vernichtet, der es unterlassen hat, den Widerstreit in seinem Inneren offen ins Auge zu fassen und seiner Herr zu werden.¹⁴

Gregor Samsas unterlassene Auseinandersetzung mit äußeren und insbesondere inneren Konflikten weist den Weg zur Entschlüsselung der Verwandlung. Dabei ist im Anschluß an Sokels Überlegungen zur Bedeutung der Metamorphose als Schutz vor Selbsterkenntnis zu bemerken, daß zum einen Samsa nicht nach den Gründen für seine Veränderung fragt, aber zum anderen zu überlegen ist, ob die Metamorphose nicht als ein möglicher Schritt auf dem Weg zu einer (Selbst-)Erkenntnis verstanden werden kann. So reißt die Verwandlung in eine Tiergestalt Gregor Samsa zwar einerseits aus der "normalen" Welt heraus und läßt ihn in einem unmöglichen Dasein zurück, aber andererseits bietet dieser Rückwurf auf sich selbst zugleich die Möglichkeit eines neuen (geistigen) Standpunktes. Dementsprechend befindet sich Gregor Samsa nach seiner Metamorphose in der paradoxen und zugleich - im Sinne einer möglichen Erkenntnis - höchst interessanten Situation, außerhalb der Welt und doch noch in ihr zu sein, weshalb er diese entrückte Position nutzen könnte, um sich mit der Welt und dem Widerstreit in seinem Inneren auseinanderzusetzen.

Die Verwandlung Gregor Samsas ist infolgedessen weder allein als Bestrafungsverwandlung für sein Versagen in Beruf und Familie noch als ausschließliche Rettungs- oder gar Erlösungsverwandlung zu verstehen, da sie Elemente von allem in sich trägt. Schließlich muß Gregor Samsa durch die Metamorphose, die ihn fast vollständig aus seiner bisherigen Daseinsform herausreißt, insofern eine Art Prüfung bestehen, als es für ihn lebensnotwendig geworden ist, sich über das eigene Leben Klarheit zu verschaffen. Dabei erfährt er die Verwandlung sowohl als Strafe, schließlich wird er, betrachtet man allein die Veränderung seines Körpers, entmenschlicht, als auch bis zu einem gewissen Grad als Erlösung, da er nun von seinen beruflichen Pflichten und denen gegenüber der Familie befreit zu sein scheint. Allerdings müßte Gregor Samsa einsehen, daß die Metamorphose selbst keine echte Erlösung bieten kann, zumal seine Abhängigkeit gegenüber seiner Familie keinesfalls beendet, sondern eher noch verstärkt worden ist. Dadurch, daß Gregor Samsa weder die Verwandlung noch sich selbst hinterfragt, daß er sich fast gar nicht ernsthaft mit seiner Situation auseinandersetzt, vermag er nicht zu erkennen, daß die Lösung des Problems bei ihm selbst liegen könnte, die Verwandlung demnach als eine Art Prüfung zu verstehen ist:

Das doppelte Geschehen - die Entfremdung und das Zugrundegehen Gregors und das Versagen der Familie - ist im Grunde eins.

Gerade weil die Welt Gregors jene überwinderische und siegende Liebe nicht birgt, ist so etwas wie die Verwandlung möglich, d. h. die Entfremdung ist als Prüfung schon die nicht bestandene Prüfung.¹⁵

Daß die Entfremdung tatsächlich die 'nicht bestandene Prüfung' darstellt, kann dahingehend hinterfragt werden, ob nicht vielmehr in der Unterlassung, diese Entfremdung zu überwinden, der Grund für das Scheitern zu sehen ist. Schließlich ist schon zu Beginn der Erzählung zu erkennen, daß Gregor Samsa bereits vor seiner Metamorphose ein Außenseiter in Familie und Gesellschaft war, so daß seine Entfremdung von der Außenwelt schon früher anzusetzen ist. Dies zudem in mehrfacher Hinsicht, denn nicht nur seine jetzige Verwandlung, sondern auch seine generellen Einstellungen zu Beruf und Familie kennzeichnen ihn als Außenstehenden.¹⁶ Interessant erscheint in diesem Zusammenhang der Beginn der Erzählung, wenn Gregor Samsa aus unruhigen Träumen erwacht, zumal der hier implizierte Gegensatz zwischen Traum und Wirklichkeit in seiner Frage - "Was ist mit mir geschehen?" (V 56) - nochmals bedeutsam wird. In einer vergleichbaren Situation fragt sich der Rahmenerzähler in Meyrinks Roman: "Wer ist jetzt 'ich' [...]".¹⁷ Heidemarie Oehm erkennt hierin zu Recht die Grundfrage aller Meyrinkschen Figuren, "die sich auf die Suche nach einem ursprünglichen, geistigen Selbst begeben haben".¹⁸ Gregor Samsa hingegen stellt sich die Frage nach dem eigenen Ich letzten Endes nicht, obwohl er aufgrund der Verwandlung beste Gründe dafür hätte, sich wie Athanasius Pernath auf die Suche nach seinem Selbst zu begeben. Infolgedessen ist die Verwandlung Gregor Samsas als dessen Chance zu verstehen, in einem - im wörtlichen Sinne - unmöglichen Dasein sich selbst zu erkennen. Gregor Samsa faßt jedoch die Verwandlung keineswegs als in Frage stellen seines Daseins auf, so daß er dementsprechend auch nicht die Möglichkeiten eines Denkens zwischen Isolation und Freiheit, zwischen Tür und Angel erkennen kann. Obschon er sich in körperlicher wie geistiger Hinsicht in einem Schwellenzustand befindet, läßt er sich nicht auf ein entgrenztes Denken ein. Die Realität des Geschehens wird bei Kafka bereits eingangs deutlich herausgestellt, die zugleich Gregor Samsas Sichtweise ist: "Es war kein Traum." (V 56). Diese Tatsächlichkeit der Verwandlung wird im folgenden weder von der Familie noch von der sonstigen Außenwelt angezweifelt. Die Akzeptanz der an sich unmöglichen Metamorphose geht dabei sogar soweit, daß von der Familie noch nicht einmal Hilfe von außen geholt wird, was man sicher hätte erwarten können. Gregor Samsa versucht zwar, die Schwelle seines Zimmers zur übrigen Wohnung, nicht jedoch die zu sich selbst zu überwinden. Der von ihm gewählte Weg zurück zur Familie erweist sich als falsch und obendrein als lebensgefährlich, da er vom eigenen Vater "unerbittlich" und "wie ein Wilder" in sein Zimmer zurückgetrieben wird, und "je-

den Augenblick drohte ihm doch von dem Stock in des Vaters Hand der tödliche Schlag auf den Rücken oder auf den Kopf" (V 69). Diese Szene ist exemplarisch für Gregors neue Existenz, da ihm außerhalb seines Zimmers die Welt - im konkreten Fall der gewaltbereite Vater - feindlich begegnet, er infolgedessen nur noch in seinem Zimmer einigermaßen sicher, aber gleichwohl völlig isoliert ist. Dort liegt von nun an sein ganzer Lebensbereich und dort wäre zudem der Ort einer möglichen (Selbst-)Erkenntnis, denn die Isolation in seinem Zimmer, zu dem allein seine Schwester noch Zugang hat, ist wie die Verwandlung ein Sinnbild für das Gefangensein Gregors in seinen eigenen Widersprüchen. Demzufolge liegt der Ausweg aus seinem unmöglichen Dasein nicht in dem Versuch, die Türschwelle, sondern vielmehr die Schwelle zu seinem eigenen Bewußtsein zu überwinden, was er jedoch nicht erkennt.

Schon diese Überlegungen verdeutlichen, daß Gregor Samsas Metamorphose ein Heraustreten aus der menschlichen Gemeinschaft sowie ein gleichzeitiges Zurückwerfen seiner Existenz auf sich selbst bedeutet. Denn, obschon sich Gregor plötzlich im Körper eines Käfers wiederfindet, heißt dies nicht, daß er sein Menschsein gänzlich abgelegt hat:

'Die Verwandlung' nimmt unter Kafkas Tiergeschichten einen Einzelplatz dadurch ein, daß Gregor, zum Tier verwandelt, ein Mensch bleibt, ja als Tier Triebe zu Höherem in sich entdeckt, die ihm als Mensch verborgen geblieben waren, während es sich sonst in Kafkas Fabelwelt um humanisierte Tiere handelt.¹⁹

Gregor Samsa entdeckt zwar den 'Trieb zu Höherem' in sich, aber er geht diesem nicht nach, wie er jeder Konfrontation mit sich selbst ausweicht. Durch die Verwandlung gerät er nun in eine Daseinsform, die nicht nur unmöglich erscheint, die es - zumindest in der rationalen Welt der Moderne - gar nicht gibt, sondern die eine Auseinandersetzung mit seinem eigenen Selbst eigentlich unumgänglich macht. Denn wer sich einer derart existentiellen Erfahrung wie der Gregor Samsas ausgesetzt sieht und sich nicht mit den möglichen Ursachen hierfür auseinandersetzt, dem scheint der Untergang vorbestimmt zu sein, was auch das Ende zeigen wird. In dieser Hinsicht läßt sich das Leben Gregor Samsas als "Leben auf Abruf" bezeichnen. Vom Text her gesehen ist dabei nicht in letzter Konsequenz zu beurteilen, ob eine solche Auseinandersetzung tatsächlich Erfolg haben würde, aber daß Gregor Samsa diese nicht einmal sucht, darf sicherlich als Grund seines Scheiterns angesehen werden.

Gregor Samsas Situation ist infolgedessen in mehrfacher Hinsicht als ein Schwellenzustand zu beschreiben: Er erwacht "aus unruhigen Träumen" (V 56), befindet sich also im Grenzbereich zwischen Traum und Wirklichkeit, in dem zwischen Realität und Phantasie kaum zu unterscheiden ist. Schließlich ist das

körperliche Erwachen Samsas als Hinweis auf die Notwendigkeit geistigen Erwachens zu verstehen, so daß gleichfalls im Sinne eines möglichen Erlangens von Erkenntnis ein Zustand des Übergangs zu konstatieren ist. Allerdings ist im Hinblick auf das Ende festzuhalten, daß Gregor letztlich in einem Dämmerzustand der Unwissenheit verharrt. Seine Verwandlung in ein Tier unter Beibehaltung menschlicher Empfindungen, obwohl das Tierische in ihm gleichfalls zum Ausbruch drängt,²⁰ stellt den bedeutsamsten Schwellenzustand dar. Gleichwohl weist seine isolierte Existenz in seinem Zimmer mit ihren räumlichen und geistigen Grenzen ebenfalls auf das Phänomen eines Übergangs hin. Dementsprechend groß sind Gregors Bemühungen und Schwierigkeiten, eben diese (Tür-)Schwelle zu überschreiten und zur Normalität und Gemeinschaft zurückzukehren, ohne daß er jedoch erkennen würde, daß der (Aus-)Weg in ihm selbst zu suchen ist.²¹

Vergleicht man nun Gregor Samsas Situation mit der Athanasius Pernaths unter dem Aspekt einer *conditio humana* in einem bedrohten Dasein, so zeigen sich auffällige Parallelen. In noch stärkerem Maße als Kafkas Erzählung ist der Beginn von Meyrinks Roman im Grenzbereich zwischen Wachen und Träumen angesiedelt, der fast schon als halluzinativer Wachzustand zu bezeichnen ist. "Ich schlafe nicht und wache nicht, und im Halbtraum mischt sich in meiner Seele Erlebtes mit Gelesenem und Gehörtem" (G 9), lautet die entsprechende Beschreibung des Rahmenerzählers, bevor dieser im weiteren Verlauf in der Identität des Athanasius Pernaths dessen Leben träumt und so dieses auf gewisse Weise auch nachlebt.²² Fragt man sich in diesem Zusammenhang, welcher Art die Daseinsform von Samsa und Pernath ist, dann sind wiederum eindeutige Übereinstimmungen zu erkennen, da beide als Subjekt auf sich selbst zurückgeworfen werden. Gregor Samsa durch die Verwandlung, die ihn aus Familie, Gesellschaft und - bis zu einem gewissen Grad - von menschlicher Existenz ausschließt. Athanasius Pernath durch das Vergessen der eigenen Vergangenheit, das zugleich den Verlust der eigenen Identität bedeutet, so daß auf seinem Weg der Selbstbewußtwerdung in der Erinnerung an Vergangenes eine zentrale Aufgabe zu sehen ist. Durch die Konfrontation mit dem Golem und die damit zusammenhängenden Umstände wird Pernath zur Auseinandersetzung mit sich selbst gezwungen, was zunächst eher unbeußt als bewußt erfolgt. So findet er sich beispielsweise von einer "inneren Unruhe" (G 102) getrieben in dem "Zimmer ohne Zugang" (G 109) wieder, in dem der gespenstische Golem jedesmal nach seiner zyklischen Wiederkehr verschwinden soll.²³ In diesem 'Zimmer ohne Zugang' sieht sich Pernath - fern aller Welt und doch noch in ihr - mit einem seiner Doppelgänger konfrontiert, nämlich entsprechend seinem Erkenntnisstand mit dem Pagat.²⁴ Pernath wird in dieser Szene gleichsam auf sich selbst zurückgeworfen, denn das Zimmer ist ein Sinnbild für

den innersten Raum des eigenen Ichs. Vergleichbare Stellen sind ebenfalls an anderer Stelle im Roman zu finden: Pernaths Vision vom Golem bzw. sein Aufenthalt im Gefängnis. Darüber hinaus stellt auch Athanasius Pernaths wiederholte Verwandlung in einen seiner Doppelgänger einen Rückwurf auf sich selbst dar, wobei er im Gegensatz zu Gregor Samsa nie im verwandelten Zustand verharrt, sondern diese immer wieder überwinden kann. Als zentrales Beispiel hierfür kann die Szene angeführt werden, in der Pernath, nachdem ihn der Golem aufgesucht hat, sich fast schon zwanghaft in seinen geheimnisvollen Gast hineinversetzen muß:

Nun wußte ich, wie der Fremde war, und ich hätte wieder in mir fühlen können - jeden Augenblick -, wenn ich nur gewollt hätte; aber sein Bild mir vorzustellen, daß ich es vor mir *sehen* würde Auge in Auge - das vermochte ich noch immer nicht und werde es auch nie können.

Es ist wie ein Negativ, eine unsichtbare Hohlform, erkannte ich, deren Linien ich nicht erfassen kann - in die ich selber hineinschlüpfen muß, wenn ich mir ihrer Gestalt und ihres Ausdrucks bewußt werden will [...] (G 28).

Allerdings verharrt Pernath nicht in diesem Moment des Außersichseins, sondern findet stets zu sich zurück, um so allmählich auf seinem Weg der Erkenntnis fortschreiten zu können. Der Figur des Golems kommt dabei eine zentrale Funktion zu, wengleich jenem im Roman durchaus unterschiedliche Bedeutungen zugewiesen werden. Es liegt dementsprechend bei jedem Einzelnen selbst, wie er den Golem - und das meint zugleich, wie er sich selbst - deutet, denn Pernath ist beileibe nicht der einzige, der dem Golem begegnet. Doch die anderen Ghettobewohner sehen in ihm fast alle nur das sagenhafte Geschöpf des Rabbi Löw oder eine Spukgestalt. Auf einer höheren Stufe wird der Golem als Ausdruck der kollektiven Ghetto-Seele, als Symbol der Massenseele oder als "seelische Explosion" (G 51) des Traumbewußtseins gedeutet.²⁵ Zudem, und dies ist zentral für Pernaths Weg der Erkenntnis, ist dieser ein Symbol des individuellen Geistes (G 53 f.), der sich selbst aus einem todesähnlichen Dämmerzustand erwecken muß, um Erkenntnis zu erlangen, die die Unsterblichkeit der Seele nach sich zieht. Und genau hierin ist die Funktion der Golemfigur - wie die der anderen Doppelgänger - auf dem Weg der Individuation, also dem Prozeß der Selbstwerdung Pernaths, zu sehen. Der Golem, der die "Erweckung des Toten durch das innerste Geistesleben" (G 80) bewirken kann, stört den alltäglichen (Todes-)Schlaf Pernaths, der ganz in diesem Sinne anfangs als trauriger, da unwissender Narr, als "Pierrot" (G 25) beschrieben wird, und zwingt diesen zur Konfrontation mit sich selbst. Ähnliches gilt für Gregor Samsa, denn dessen Verwandlung in einen Käfer ist als Erwachen

aus einem - in geistiger Hinsicht - todesähnlichen Dämmerzustand zu verstehen und könnte ihm Auskunft über sich selbst geben, wenn er sich der Situation stellen würde. Athanasius Pernath muß auf dem Weg seiner Individuation ein Denken in (neuen) Systemen erst wieder lernen, wobei der Ort solcher Erkenntnis durch den Schwellenzustand seines Denkens gekennzeichnet ist. Dies zeigt ebenfalls Pernaths abschließender Blick in das 'Zimmer ohne Zugang', wenn er - kopfüber an einem Seil zwischen Himmel und Erde hängend - der Erkenntnis teilhaftig wird. Letztlich befindet sich aber dieses Zimmer, und als solches läßt sich - wie oben beschrieben - ebenso Gregor Samsas Zimmer beschreiben, in jedem einzelnen Menschen selbst.

Der große Unterschied zwischen Pernath und Samsa ist in ihrer jeweiligen Reaktion auf die Konfrontation mit sich selbst zu sehen: Im Gegensatz zu Samsa verharrt Pernath nicht in diesem Zustand, da für ihn der Rückwurf auf sich selbst die Möglichkeit bietet, sich zu erkennen, um in eine andere Seinsform hinüberzutreten zu können. Gregor Samsa hingegen nimmt seine Metamorphose nicht zum Anlaß, sein bisheriges Leben zu überdenken oder sich mit seiner neuen Daseinsform auseinanderzusetzen. Beide, darin wieder übereinstimmend, werden isoliert und für beide bedeutet diese Vereinzelnung letztlich die Voraussetzung einer möglichen Individuation. Isolation und dadurch bedingte Konfrontation mit dem eigenen Bewußt- und Unterbewußtsein, d. h. mit dunklen, verborgenen Elementen der eigenen Persönlichkeit, sind demnach notwendige Schritte auf dem Weg der Erkenntnis. In Gustav Meyrinks Text gilt es für Athanasius Pernath zu erkennen, daß jeder Mensch in sich Gutes und Böses hat; in der Sinnbildlichkeit des Romans gesprochen, daß jeder einen schattenhaften Doppelgänger, einen Golem, in sich trägt. Dies erinnert an Schellings Überlegung, daß "jedes Wesen [...] nur in seinem Gegenteil offenbar werden"²⁶ kann. Für einen Weg der Erkenntnis ist es unabänderlich, daß der Mensch sich dieser Seite des eigenen Selbst bewußt wird, um sich mit ihr auseinanderzusetzen und sie beherrschen zu können. Nur so kann die verlorene Einheit des Menschen wiederhergestellt werden. Bei Kafka ist gleichfalls ein schattenhafter Doppelgänger Gregor Samsas zu erkennen, denn seine Verwandlung in einen Käfer stellt die Verkörperung des Widerstreits in seinem Inneren dar:

Gregors wahres und eigentliches Selbst - wir erfahren es aus der Vorgeschichte - ist sein Nicht-mehr-arbeiten-Wollen, die erhoffte und ersehnte Rebellion gegen das Geschäft. Dieses wahre Selbst aber stellt sich Gregors Bewußtsein als fremd und ekelhaft dar, als verabscheuungswürdiges Objekt, das er unmöglich als sein Selbst erkennen kann.²⁷

Darin liegt der Grund für Gregor Samsas Scheitern, daß er gewisse Teile der eige-

nen Persönlichkeit - sein 'wahres Selbst' - nicht akzeptieren kann, sondern diese als 'verabscheuungswürdig' und als ihm nicht zugehörig ansieht. Und hierzu zählt nicht nur sein 'Nicht-mehr-arbeiten-Wollen', sondern ebenso sein Verhältnis zur Familie im allgemeinen sowie zu Frauen im besonderen. Dementsprechend stellt sich Gregor Samsa an späterer Stelle der Erzählung vor, daß er seine "Schreckgestalt" (V 92) dazu benutzen könne, die Schwester in seinem Zimmer festzuhalten. Dabei weist die Figur der Grete auf eine mögliche Erlösung Gregors hin; doch, bezeichnend für sein Nichterkennen, ist sie es, die letztlich das Urteil über ihren Bruder ausspricht.²⁸ Gregor Samsa ist und bleibt infolgedessen zeit seines Lebens allein. Den Weg zu einer selbstbestimmten - und das meint selbsterkannten - Existenz zu beschreiten, ist in beiden Texten im wesentlichen Aufgabe des Individuums, obgleich Pernath ohne die gegenseitige Hilfe und Anleitung von seinem geistigen Führer Hillel, Mirjam und seinem Mitgefangenen Laponder kaum den Weg der Erkenntnis hätte beschreiten können. In diesem Sinne hat Athanasius Pernath einen grundlegenden Vorteil gegenüber Gregor Samsa. Wie sich gezeigt hat, wird beiden Existenz entzogen, um durch diesen Rückwurf auf sich selbst sowie durch die Verrückung des eigenen Standpunktes die Möglichkeit zu haben, zu wahrer Existenz gelangen zu können. Welche Kräfte oder Mächte solches bewirken können, wird in beiden Texten nicht näher benannt. Allerdings könnte man vermuten, daß es der Mensch selbst ist, der sich - wenn auch unbewußt - auf den Weg der Erkenntnis begeben hat.

In Schellings "Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1804) findet sich der für die vorliegende Untersuchung interessante Grundgedanke, daß das Wesen der menschlichen Freiheit, das meint die Struktur oder innere Form dessen, was Freiheit überhaupt sei, die Erfahrung von Befreiung ist.²⁹ Nietzsche nennt dies später das 'Rätsel der Loslösung'.³⁰ Freiheit fängt demzufolge als Befreiung von etwas an und dies gilt in gewisser Weise für Samsa und Pernath, die beide Freiheit als eine Art von Befreiung erfahren und sich doch in der Dialektik von Freiheit und Gefangensein wiederfinden. Für Gregor Samsa führt die Verwandlung zu der paradoxen Situation, daß er, obschon im Körper eines Käfer und in seinem Zimmer gefangen, trotzdem von seinen beruflichen und familiären Pflichten befreit ist. Allerdings bleibt Samsa, der sich in seinem Beruf "Tag aus, Tag ein auf der Reise" (V 56) befindet, "an seiner eignen Loslösung hängen"³¹ (Nietzsche). Für Athanasius Pernath geht die Erfahrung einer Befreiung weiter, da es ihm am Ende des Romans gelingt, sich gänzlich von der Welt zu lösen. Die entscheidende Station auf diesem Weg der Befreiung und Erlösung stellt dabei - neben der bereits erwähnten Situation im 'Zimmer ohne Zugang' - sein Aufenthalt im Gefängnis dar, währenddessen Pernath, hierin wiederum mit Gregor Samsa vergleichbar, fern der Welt und doch noch in ihr ist. Er ist

also gleichzeitig gefangen und trotzdem im Sinne einer möglichen Erkenntnis frei, zumal er sich außerhalb der Welt, d. h. fern ihrer Verlockungen und Widersprüche befindet, so daß sein Denken allmählich eine bisher unbekannte Klarheit erreichen kann. Im Gefängnis gelangt Pernath zu der Einsicht, daß sein bisheriges Leben von Scheinhaftigkeit und Leere geprägt war.

Dennoch ist die erste Erfahrung von Freiheit für beide Protagonisten kein glücklicher oder erlösender Moment, da die Loslösung nicht nur mit Isolation, sondern auch mit Angst und Grauen verbunden ist. Schließlich birgt - wie Jung herausgestellt hat - die Suche nach dem eigenen Selbst große Gefahren in sich: "Durch den Abstieg ins Unbewußte bringt das Bewußtsein sich in eine gefährliche Lage; denn es scheint, als ob es sich auslösche."³² Dies erinnert unweigerlich an Gregor Samsas grausames Ende, wenn seine Familie von ihm nur noch als "Untier" (V 94), als Neutrum spricht. Als wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Hauptfiguren fällt jedoch auf, daß Athanasius Pernath im Gefängnis, bevor er dank der Hilfe Laponders zu innerer Ruhe findet, zunächst aus Sorge um Mirjam beinahe in den "Wahnsinn" (G 218) getrieben wird, während die Verwandlung für Gregor Samsa kein schreckliches Ereignis darstellt. Letzterer reagiert auf die Metamorphose vielmehr mit einer Selbstverständlichkeit, die zwar den Schrecken des Lesers noch steigern dürfte, die aber vor allem für sein Nichterkennen kennzeichnend ist. Demnach scheint der 'Abstieg ins Unbewußte', der *descensus ad inferos*, die Voraussetzung dafür zu sein, die Abgründe in sich selbst überwinden zu können. Gleichwohl erlebt auch Gregor Samsa solche Momente des "Entsetzens" (V 69), die er jedoch bezeichnenderweise weniger im Nachdenken über die Verwandlung als in der Konfrontation mit seiner Familie hat, wenn ihn etwa sein Vater unter Gewaltandrohung und -anwendung zurück in sein Zimmer treibt (V 69f. u. 83ff.). Athanasius Pernath hingegen gerät auf seinem Weg der Erkenntnis wiederholt in Momente eines "tiefen Grauens" (G 109), die ihn zwar für eine gewisse Zeit lähmen und somit seine Erkenntnis behindern, denen er sich letztlich aber immer gewachsen zeigt; hierin ist ein wesentlicher Unterschied zu Gregor Samsa zu sehen. So beispielsweise in der Szene, in der Athanasius Pernath sich im 'Zimmer ohne Zugang' mit seinem Doppelgänger, hier dem Pagat, konfrontiert sieht, wobei er es schafft, diesen zu bannen, um so auf dem Weg der Erkenntnis fortschreiten zu können:

Ich bannte ihn [den Pagat] fest mit einem Blick, und es half ihm nichts, daß er sich auflösen wollte in dem Morgendämmerchein, da er der ihm vom Fenster her zu Hilfe kam.

Ich hielt ihn fest.

Schritt vor Schritt habe ich mit ihm gerungen um mein Leben - um das Leben, das mein ist, weil es nicht mehr mir gehört. (G 110).

Solch ein Ringen um das eigene Leben vermag Gregor Samsa nicht zu leisten, obgleich er allen Grund dazu hätte. Seine Sorge gilt weniger der Auseinandersetzung mit sich selbst als den Ansprüchen der anderen ihm gegenüber bzw. der Angst, diesen Anforderungen nicht genügen zu können. Obwohl der Verwandlung Momente der Angst eigen sind, entspricht sie doch in wesentlichen Punkten seinem Streben nach Freiheit, ohne daß er dies jedoch in letzter Konsequenz akzeptieren könnte.

Die Verwandlung erfüllt Gregors Wunsch, der ihm widerwärtigen Arbeit frei und ledig zu werden. Aber sie erfüllt diesen Wunsch nur um einen furchtbaren Preis - den seiner Menschheit. Erinnern wir uns an jene Formulierung des jungen Marx, wonach durch die Selbstentfremdung des industriellen Arbeiters im Kapitalismus das 'Tierische das Menschliche und das Menschliche das Tierische' wird. Insofern Freiheit zu den 'menschlichen Funktionen' gehört, treten mit Gregors Verwandlung seine 'menschlichen Funktionen' ihm als Tierisches entgegen. Wie der Marxsche Arbeiter ist aber Gregor auch in seiner 'tierischen' Gestalt nicht wahrhaft frei, da ja nach Marx das Tier per definitionem nicht 'frei' sein kann. Da Gregors neue 'Freiheit' eine tierische ist, kann sie sich nur negativ ausdrücken. Gregor ist frei geworden von der Arbeit, frei vom Geschäft, dessen Abgesandten, den Prokuristen er verjagt. Aber diese Freiheit ist sinnlos, ein zielloses an der Decke und den Wänden Herumkriechen. Sie ist nicht zielgerichtete Tätigkeit: sie ist unschöpferisch und daher keine menschliche Tätigkeit.³³

Gregor Samsa nutzt dementsprechend die Freiheit nicht, die die Verwandlung für ihn bedeutet, gerade weil Freiheit für ihn nur in der entmenschlichten Form der Tiermetamorphose erfahrbar ist. Bei der Beantwortung der Frage, warum Samsa seine Freiheit nicht benutzen kann, ist festzustellen, daß er sich die mehr unbewußt als bewußt angestrebte Existenz - die "ersehnte unbekanntes Nahrung" (V 92)- gar nicht losgelöst von Systemen wie Familie oder Beruf vorstellen kann.³⁴ Eine Existenz außerhalb dieser Ordnungen scheint ihm überhaupt nicht möglich, zumal er die Gültigkeit sowie die Anforderungen dieser seiner eigenen Person gegenüber längst verinnerlicht hat. Gregor Samsa gelingt es nicht, für sich selbst einen Ausgleich zwischen den verschiedenen Systemen und der von ihm gewünschten Existenz zu erzielen, gerade weil er sich selbst nicht bewußt macht, was die 'ersehnte unbekanntes Nahrung' eigentlich ist. Obwohl die Verwandlung vordergründig also die Möglichkeit einer Loslösung von den familiären und beruflichen Systemen bedeuten könnte, bleibt Gregor Samsa doch deren Zwängen und Anforderungen verhaftet. Durch seine Schuldgefühle der Familie gegenüber

kann seine Befreiung letzten Endes jedoch keine vollkommene sein. Eine endgültige Loslösung deutet allein die Schwester mit ihrem Violinspiel - Sinnbild für Höheres, Geistiges - an.³⁵ Da Gregor es aber nicht schafft, seine eigene Existenz selbst zu bestimmen, muß er im Spannungsfeld von System und Existenz letztlich scheitern.

Während bei Kafka ein Weg der Erkenntnis nicht möglich erscheint, gelangt Meyrinks Protagonist zu einer selbstbestimmten, da selbsterkannten Existenz. Allerdings, und diese Einschränkung ist fundamental, ist auch bei Meyrink solch ein Leben in dieser Welt letztlich nicht möglich, denn Pernaths Weg der Erkenntnis ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß er die Welt in ihrer Widersprüchlichkeit hinter sich gelassen hat. Wenn dieser am Ende des Romans erneut in das 'Zimmer ohne Zugang' blickt, um zu wahrer Einsicht zu gelangen, dann hat er eine Evidenzerfahrung: "Evidenz bezeichnet die in der Geschichte der Philosophie gleichermaßen zentrale wie umstrittene Instanz der offenkundigen, unmittelbar einleuchtenden Selbstbezeugung wahrer Erkenntnis."³⁶ Der Versuch, in die Kammer des Golem zu sehen und sich dabei buchstäblich des letzten Halts in dieser Welt zu entledigen, ist als Bemühen zu verstehen, sich selbst dem Schicksal oder dem Tod zu überantworten, um in einen geistigen Raum außerhalb dieser Wirklichkeit zu gelangen. Die dabei erlangte Erkenntnis ist jedoch individuell und infolgedessen nicht mitteilbar, so daß weder für den Rahmenerzähler noch für den Leser erfahrbar ist, was Pernath in dem Zimmer ohne Zugang gesehen und erkannt hat. Wenn auch der Inhalt seiner Erkenntnis selbst nicht zu vermitteln ist, so ist doch die Erfahrung als solche erzählbar. Allerdings gilt es für den Leser zu entscheiden, inwieweit das Erzählte Traum oder Wirklichkeit ist.

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, daß Gregor Samsa den Weg der Erkenntnis nicht beschreitet. Zu fragen bleibt dabei allerdings, ob nicht seine Akzeptanz des Todesurteils gleichfalls eine Art von Erlösung bedeuten könnte, zumal er selbst noch im Moment des Todes mit Rührung an seine "Richter" denkt: "An seine Familie dachte er mit Rührung und Liebe zurück. Seine Meinung darüber, daß er verschwinden müsse, war womöglich noch entschiedener, als die seiner Schwester." (V 96). Hier wird der Zusammenhang von Liebe und Tod relevant, den die RGG wie folgt beschreibt:

Wie durch den T[od; AK] der Glaube zu seiner ganzen Wirklichkeit kommt, so auch die *Liebe*. Die Sterblichkeit, die Möglichkeit des T[od; AK]es ist die Voraussetzung dafür, daß die Liebe das Ganzopfer bringen kann, das Opfer des Lebens. [...] Alles Opfer ist schon ein Stück Sterben. Aber erst in der Bereitschaft zum leiblichen Sterben für den anderen wird das Opfer völlig [...]. Liebe und T[od; AK] gehören zusammen.³⁷

Insofern mag Gregors Samsas Opfertod, der stirbt, damit die Familie leben kann, beinahe wiederum sinnvoll erscheinen, stellt er doch scheinbar die heile und geordnete Welt der Familie wieder her. Allerdings wird diese Ordnung durch die Grausamkeit von Gregors Tod sowie durch die herzlose und gleichgültige Reaktion der Familie darauf in ihrer ganzen Scheinhaftigkeit und Brüchigkeit entlarvt, so daß die Erneuerung der (familiären) Ordnung nur als vordergründig und somit als demaskierend zu beurteilen ist. Gregor Samsas Tod, der zwar ein Ende seines Leidens bedeutet, beinhaltet dennoch kein Moment der Erlösung, da durch die begleitenden Umstände sein vorheriges Leben und vor allem sein Leiden nun endgültig als sinnlos und grotesk erscheinen. Schließlich stirbt er, ohne die Absurdität des eigenen Lebens selbst erkannt zu haben.

Während Gregor Samsa also, wie sich gezeigt hat, in seinem Leben und Sterben dieser Welt verhaftet bleibt, gelangt Athanasius Pernath in eine andere, offensichtlich bessere Welt. Aufgrund dieses Übergangs in eine 'andere Seinsweise' wird ersichtlich, daß Pernaths Erkenntnis in struktureller Hinsicht einer Initiation entspricht; oder mit Mircea Eliade gesprochen: "Philosophisch ausgedrückt entspricht die Initiation einer ontologischen Änderung der Strukturform des Daseins."³⁸ Wenn man diesen Gedanken aufnimmt, dann sind nicht nur Gregor Samsas und Athanasius Pernaths Leben als Prüfung zu beschreiben, sondern beide auch als eine Art Neophyt zu bezeichnen. Athanasius Pernath ist am Ende der Prüfungen initiiert, so daß er in eine andere Seinsweise gelangen kann, wohingegen Gregor Samsa den Weg der Initiation nicht beschritten hat. Allerdings drängt sich die Frage auf, welche Macht in der Moderne eine solche Initiation noch garantieren kann; wenn etwa Georg Lukács in seiner "Theorie des Romans" ausführt, daß die Helden moderner Romane sich in einer "transzendentalen Obdachlosigkeit"³⁹ befinden. Dies ist insofern auf die Situation Gregor Samsas übertragbar, als daß dieser nicht erkennen kann, daß es in der modernen Welt keine Existenz begründende und garantierende transzendente Macht mehr gibt. Das Mittel zur Überwindung 'transzendentaler Obdachlosigkeit' liegt im einzelnen Menschen selbst. Hierbei gibt es jedoch keine Garantie auf Erfolg, zumal sich das Individuum Existenz nur noch selbst verleihen kann.

Gregor Samsas Verwandlung in eine Tiergestalt ist dementsprechend als erster Schritt einer möglichen Initiation in eine höhere Seinsform zu verstehen, zu der Gregor aufgrund mangelnder Erkenntnis allerdings nicht gelangen wird. "Um zur Seinsweise des Eingeweihten zu gelangen, muß man Wirklichkeiten kennen, die nicht zur 'Natur' gehören, sondern zur Biographie der übernatürlichen Wesen, folglich zur heiligen Geschichte, die in den Mythen erhalten wurde."⁴⁰ Der hier formulierte Gedanke von der Gültigkeit einer 'heiligen Geschichte' stellt im Zusammenhang der beiden untersuchten Texte insofern keinen Widerspruch dar, als

daß der individuelle Weg der Erkenntnis Kennzeichen einer solchen 'Geschichte' aufweist. Allerdings geht es für den einzelnen Menschen nicht mehr darum, Kenntnisse von der Biographie 'übernatürlicher Wesen', sondern von sich selbst zu erlangen. Gregor Samsas Verwandlung ist in diesem Kontext zwar als nicht zur Natur gehörige Wirklichkeit zu bezeichnen, die jedoch, da er sich nicht mit ihr auseinandersetzt, keine Einweihung in eine 'andere Seinsweise' nach sich zieht. Die meisten Initiationsprüfungen umfassen "auf mehr oder weniger erkennbare Weise einen rituellen Tod", auf den "eine Auferstehung oder Wiedergeburt"⁴¹ folgt. Vergleichbares gilt ebenfalls für beide Protagonisten: Wenn Gregor Samsa eines Morgens als Tier erwacht, dann ist sein menschlicher Körper "gestorben". Ebenso widerfahren Pernath eine Reihe symbolischer Tode. So läßt sich seine fehlende Kenntnis der eigenen Vergangenheit im übertragenen Sinne durchaus als Ende seines früheren Lebens beschreiben. Insbesondere jedoch am Ende des Romans, wenn er - zwischen Himmel und Erde hängend - aus der Welt fällt, erlebt er einen symbolischen Tod. Mircea Eliade hat in diesem Zusammenhang ausgeführt, daß die Initiation "in die menschliche Gemeinschaft und gleichzeitig in die Welt der geistigen Werte und Begriffe"⁴² einführen will. Dieser Gedanke gilt jedoch nur bedingt für Kafka und Meyrink. Bei Meyrink kann sich die 'andere Seinsweise' nur außerhalb der menschlichen Gemeinschaft sowie außerhalb der alltäglichen Welt vollziehen, die Initiation führt somit in eine andere (geistige) Dimension. Schließlich ist der Raum von Pernaths Erkenntnis keinesfalls die moderne Welt, sondern das zum Zeitpunkt der Erzählung bereits untergegangene Prag der Jahrhundertwende,⁴³ ein geheimnisvoller, magischer und dem Vergangenen behafteter Ort. So spielt Meyrinks Roman *Der Golem* überwiegend in dem - zwischen 1896 und 1902 assanierten - jüdischen Prager Ghetto, das dem Leser aufgrund der Darstellung beinahe wie ein mittelalterlicher Ort erscheinen muß. Noch deutlicher fällt der Unterschied bei Kafka aus, denn bei ihm sind weder eine echte Gemeinschaft noch eine 'Welt der geistigen Werte und Begriffe' erkennbar. Zwar deutet das Violinspiel der Schwester auf eine (künstlerische) Geistigkeit, die allerdings nur noch in der Form des Verweises, nicht aber als gelebte Existenz möglich erscheint. Und doch vermag das Violinspiel Gregor zum ersten Mal einen Ausweg aus seiner Situation aufzuweisen, den er selbst aber mehr erahnt, als daß er sich ihn bewußt machen könnte, zumal er die Erfahrung der Wirkung der Musik direkt mit seiner Sehnsucht nach seiner Schwester zu verbinden sucht:

War er [Gregor Samsa; AK] ein Tier, da ihn Musik so ergriff? Ihm war, als zeige sich ihm der Weg zu der ersehnten unbekanntesten Nahrung. Er war entschlossen, bis zur Schwester vorzudringen, sie am Rock zu zupfen und ihr dadurch anzudeuten, sie möge doch mit ihrer Violine in sein Zimmer kommen, denn niemand lohnte hier das

Spiel so, wie er es lohnen würde. Er wollte sie nicht mehr aus seinem Zimmer lassen, wenigstens nicht, solange er lebte; seine Schreckgestalt sollte ihm zum erstenmal nützlich werden; an allen Türen seines Zimmers wollte er gleichzeitig sein und den Angreifern entgegenfauchen; die Schwester aber sollte nicht gezwungen, sondern freiwillig bei ihm bleiben [...]. (V 92).

Was er selbst als die 'ersehnte unbekante Nahrung' ansieht, weiß Gregor Samsa augenscheinlich nicht. Ist es die Musik als Sinnbild für die dem Alltag entthobene Kunst? Oder ist es seine Schwester, die Gregor auf ein Konservatorium zu schicken hoffte, und die nach der Eröffnung seiner Absichten - so glaubt er - in "Tränen der Rührung" ausbrechen würde, und "Gregor würde sich bis zu ihrer Achsel erheben und ihren Hals küssen" (V 92). Diese, mit Momenten des Inzestuösen behaftete, Sehnsucht ist kennzeichnend für ihn, denn während Athanasius Pernath durch die Person des Lustmörders Laponder die eigene Triebhaftigkeit als Teil seiner Persönlichkeit erkennen kann, gelingt dies Gregor nicht. Pernath verwirft diesen Teil seiner selbst jedoch nicht einfach, sondern versteht ihn als zu seiner Person gehörig, weshalb er in der Lage ist, das Triebhafte bewußt zugunsten der umfassenden und geistig-sinnlichen Liebe zu Mirjam zurückzustellen.⁴⁴ Aufgrund der Beherrschung der eigenen Triebe, die Gregor Samsa nicht gelingt, führt Athanasius Pernaths Selbsterkenntnis zu einer *unio mystica*,⁴⁵ zu einer Vereinigung der Gegensätze von Materie und Geist sowie der von Mann und Frau.⁴⁶ Der Blick des Rahmenerzählers durch das Flügeltor, das von einem Hermaphroditen, Sinnbild der Vereinigung von Mann und Frau, gebildet wird, zeigt dies am Ende des Romans deutlich:

Als es sich öffnet, sehe ich dahinter ein tempelartiges, marmornes Haus und auf seinen Stufen: *Athanasius Pernath* und an ihn gelehnt *Mirjam*, und beide schauen hinab in die Stadt. Einen Augenblick wendet sich Mirjam um, erblickt mich, lächelt und flüstert Athanasius Pernath etwas zu. Ich bin gebannt von ihrer Schönheit. Sie ist so jung, wie ich sie heut nacht im Traum gesehen. Athanasius Pernath dreht sich langsam zu mir, und mein Herz bleibt stehen: Mir ist es, als sähe ich mich im Spiegel, so ähnlich ist sein Gesicht dem meinigen. (G 278f.).

Obschon der Rahmenerzähler in Pernaths Gesicht wie in einen Spiegel zu schauen glaubt, sind dessen Erkenntnis und Erlösung dennoch nicht übertragbar. Schließlich kann der Erzähler zwar Pernaths Weg der Erkenntnis traumhaft nachvollziehen und somit auch (nach-)erzählen, aber er wird nicht initiiert. Allerdings bietet das Ende trotzdem eine gewisse Hoffnung, da der Erzähler und gegebenenfalls sogar der Leser zeitversetzte Doppelgänger Pernaths sein könnten. Die ge-

schaute fremde Erlösung wäre demnach ein Hinweis auf eine mögliche, zukünftige eigene Erlösung, die jedoch jeder in sich selbst zu suchen hat.

Wenn Mircëa Eliade ausführt, daß die Initiation dem "natürlichen Menschen ein Ende"⁴⁷ setzt, dann gilt dies für Gregor Samsa und Athanasius Pernath gleichermaßen, da für beide eine Rückkehr zum status quo ante nicht mehr möglich ist. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß bei Meyrink die Gegensätze der Welt ausgeglichen werden können. In Kafkas Erzählung hingegen ist ein derartiger Ausgleich nicht möglich. Und selbst bei Meyrink ist die *unio mystica* nur in einer anderen, jenseitigen Welt vorstellbar. Unter dem Gesichtspunkt von Initiation und Erkenntnis formuliert: "Die ontologische Umwandlung des Initiierten rechtfertigt sich hauptsächlich in seinem Leben nach dem Tod."⁴⁸ Versteht man demzufolge Gregor Samsas Verwandlung als ersten möglichen Schritt auf dem Weg zur Erkenntnis, dann zeigt sich, daß seine Metamorphose aufgrund mangelnder (Selbst-)Erkenntnis keine sinnvolle 'ontologische Umwandlung' nach sich zieht, so daß die Verwandlung und Gregors tragisches Ende sinnlos bleiben müssen. Bei Meyrink dagegen ist die 'ontologische Umwandlung', wie das Leben Pernaths nach seinem symbolischen Tod beweist, von Erfolg gekrönt, auch wenn die neue Existenzform ihren Platz außerhalb dieser Welt einnimmt.

Anmerkungen

1 In der Forschung herrscht dahingehend Konsens, daß es die eine, alles überragende 'Prager Schule' nicht gegeben hat. Zudem besteht eine gewisse Einigkeit, daß der von Max Brod geprägte Begriff vom 'Prager Kreis' der Erklärung bedarf, da es "einen geschlossenen Prager Kreis von Dichtern und Schriftstellern eigentlich nicht gab" (Josef Mühlberger, *Geschichte der deutschen Literatur in Böhmen 1900-1939*, München; Wien 1981, S. 315). Demnach stellt die Rede vom 'Prager Kreis' eine nachträgliche Vereinfachung dar, zumal sich der Begriff in keiner der zeitgenössischen Darstellungen findet. Max Brod, dessen Verdienste für die Prager Literatur sehr groß sind, hat den Begriff im nachhinein geprägt. So ist in seinem gleichnamigen Buch zu lesen: "Man spricht seit einiger Zeit von einer 'Prager Schule'. Ich finde diesen Begriff nicht recht zutreffend. Denn zu einer Schule gehören doch wohl Lehrer und auch so etwas wie ein Schulprogramm. Wir hatten weder das eine noch das andere. Ich habe daher absichtlich eine Bezeichnung gewählt, die lockerer, schwankender, verschwimmender ist. Ich spreche lieber von einem 'Prager Kreis'." (Max Brod, *Der Prager Kreis*, m. e. Nachwort hrsg. v. Peter Demetz, Frankfurt/M. 1979, S. 9). Gleichwohl ist bei Brod eine gewisse Widersprüchlichkeit festzustellen, wenn er an anderer Stelle die Existenz einer literarischen Schule nicht mehr

ausschließt: "Es gibt in Prag im Geheimen wirklich so etwas wie eine Dichterschule, zu der auch ich mich bekenne. Achtung auf jedes Wort, jede Silbe, Sorgfalt in allem, nach Vorbild des Meisters Flaubert. Doch nicht seine düstere Weltanschauung, sondern das minutiöse seiner Ausführungen ist unser Muster, seine Achtung auf jedes Detail. Kein Unterschied zwischen Form und Inhalt." (Ebd., S. 106). Zu der Diskussion in der Forschung siehe bspw.: H. G. Adler, *Die Dichtung der Prager Schule*, in: Manfred Wagner (Hrsg.), *Im Brennpunkt: ein Österreich. 14 Beiträge auf der Suche nach einer Konstanten*, Wien 1976, S. 67-98; Peter Demetz, *Prags deutsche Dichtung*, in: Harald von Koenigswald (Hrsg.), *Es war ein Land. Volksbuch vom deutschen Osten*, Eßlingen 1957; Pavel Eisner, *Franz Kafka and Prague*, New York 1949; Eduard Goldstücker, *Über die Prager deutsche Literatur am Anfang des 20. Jahrhunderts*, Dortmund 1965; Kurt Krolop, *Zur Geschichte und Vorgeschichte der Prager Literatur*, in: *Literatur und Kritik. Österreichische Monatsschrift*, H. 2 (Mai 1996), S. 1-14; Margarita Pazi, Hans Zimmermann (Hrsg.), *Berlin und der Prager Kreis*, Würzburg 1991.

2 Mühlberger (1981), S. 180.

3 Bezugnehmend auf das vorherige Zitat von Mühlberger ist anzumerken, daß von den beiden hier behandelten Prager Autoren allein Franz Kafka ein deutschsprachiger jüdischer Schriftsteller gewesen ist. Gustav Meyrink hingegen, der in seinem Leben mit verschiedenen religiösen Vorstellungen liebäugelte, war evangelisch getauft. Dieser Umstand hinderte allerdings zu dem Zeitpunkt, als sich die Niederlage des deutschen Kaiserreiches im Ersten Weltkrieg abzeichnete, deutschnationale und völkische Kritiker nicht, mit einer teilweise antisemitisch geführten Hetzkampagne gegen Gustav Meyrink zu beginnen. Die Kritiker sahen es als erwiesen an, daß dieser in Kriegszeiten seine 'antideutsche' Gesinnung offenbart habe. So meint beispielsweise Albert Zimmermann im Hinblick auf den *Golem* und den zukünftigen Kampf des deutschen Volkes erkannt zu haben, daß Gustav Meyrink "einer der geschicktesten und gefährlichsten Gegner des deutschen, des völkischen Gedankens sein" wird. (Albert Zimmermann, *Gustav Meyrink und seine Freunde. Ein Bild aus dem dritten Kriegsjahr*, Hamburg 1917, S. 4f.) Zimmermann war darüber hinaus derjenige gewesen, der Meyrinks literarisches Werk als spezifisch jüdisch abgeurteilt und die Fama vom Juden Meyrink in die Welt gesetzt hatte. Selbst nachdem die Frage von Meyrinks vermeintlichem Judentum längst geklärt worden war, wurde die diffamierende und antisemitische Hetze weitergeführt. Adolf Bartels schrieb noch 1923: "Meyrink hat geleugnet, Jude zu sein, der literarischen Physiognomie und auch der Tendenz nach ist er es aber zweifellos." (Adolf Bartels, *Deutsche Dichtung der Gegenwart*, Bd. 3: Die Jüngste, Leipzig 1921, S. 75).

4 Aus der heutigen Perspektive kann leicht der Eindruck entstehen, als sei Franz Kafka schon zu Lebzeiten der herausragende und bekannteste Prager Autor gewesen. Dies war er jedoch nicht, denn, obschon im ersten Viertel des Jahrhunderts bekannt, hatte er keine, der heutigen Sicht vergleichbare Stellung inne. Zur Biographie Franz Kafkas siehe bspw.: Thomas Anz, *Franz Kafka*, München 1989 (Beck'sche Reihe. Autorenbücher; 615); Peter Beicken, *Franz Kafka. Leben und Werk*, Stuttgart 1989; Ludwig Dietz, *Franz Kafka*, 2. erw. u. verb. Aufl., Stuttgart 1990 (Sammlung Metzler; 138); Wilhelm Emrich, *Franz Kafka*, 9. bibliogr. erw. Aufl., Königstein im Ts. 1981 (Athenäum Tb.; 2174); Heinz Polit-

zer (Hrsg.), *Franz Kafka. Eine innere Biographie in Selbstzeugnissen*, Frankfurt/M. 1980 (Fischer Tb.; 708); Klaus Wagenbach, *Franz Kafka in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1964 (rowohlt's monographien; 91).

5 Gustav Meyrink war kein gebürtiger Prager, sondern wurde am 19. Januar 1868 in Wien geboren. Nach Schulbesuchen in München und Hamburg absolvierte er zwischen 1883 und 1885 das Gymnasium in Prag sowie bis 1888 die dortige Handelsakademie. Danach etablierte er sich zunächst in Prag als Bankier. Als Prager Autoren nur solche zu bezeichnen, die eben dort geboren sind, stellt eine gewisse Verengung des Blickwinkels dar, zumal Gustav Meyrink neben seinen zahlreichen satirischen und gesellschaftskritischen Texten über Prag mit dem "Golem" sicherlich den bekanntesten Pragroman geschrieben hat. Zur Biographie Meyrinks siehe bspw.: Manfred Lube, *Gustav Meyrink. Beiträge zu seiner Biographie und Studien zu seiner Kunsttheorie*, Graz 1980 (zugleich Diss. Phil., Graz 1970); Mohammad Qasim, *Gustav Meyrink. Eine monographische Untersuchung*, Stuttgart 1981; Frans Smit, *Gustav Meyrink, Auf der Suche nach dem Übersinnlichen*, München 1988.

6 Franz Kafkas Erzählung *Die Verwandlung* wurde von ihm November und Dezember 1912 verfaßt und erschien 1915. Die Entstehungsgeschichte von Gustav Meyrinks Roman *Der Golem* ist dagegen nicht so genau nachzuweisen wie bei Kafka, wobei die Forschung davon ausgeht, daß Meyrink zwischen Ende 1906 und Anfang 1907 mit der Niederschrift des Romans begonnen hat. Nach ungefähr sieben Jahren war das Buch fertig, und im September 1913 begann ein Abdruck des Romans in der Zeitschrift 'Die weißen Blätter'. *Der Golem* in einer Buchausgabe erschien dann 1915. Vgl. hierzu Lube (1980), S. 110ff.; Qasim (1981), S. 7ff.; Smit (1988), S. 100ff.

7 Sowohl Kafkas Erzählung *Die Verwandlung* als auch Meyrinks Roman *Der Golem* haben eine Vielzahl von teils sich widersprechenden Deutungen erfahren. Insbesondere für Kafkas Erzählung existieren ebenso viele wie widersprüchliche Lesarten. Einen Überblick über die einzelnen Ansätze bietet bspw. Ulf Abraham, *Franz Kafka: Die Verwandlung*, Frankfurt/M. 1993.

8 Heidemarie Oehm hat bezüglich des *Golem*-Romans festgehalten, daß "es sich bei Meyrinks Unternehmen um den Versuch einer Selbstfindung auf der Basis kabbalistischer, theosophischer und alchemistischer Geheimlehren handelt zu einem Zeitpunkt, als die Identitätskrise des bürgerlich-liberalen Individuums offenkundig geworden war". Heidemarie Oehm, *Der Golem (1915) von Gustav Meyrink*, in: Winfried Freund, Hans Schumacher (Hrsg.), *Spiegel im dunklen Wort. Analysen zur Prosa des frühen 20. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 1983, S. 178.

9 Mircea Eliade, *Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung*, Zürich; Stuttgart 1961, S. 13.

10 Tzvetan Todorov hat das Phantastische in Kafkas Erzählung untersucht und ist dabei zu folgendem Ergebnis gekommen: "Er [Kafka] behandelt das Irrationale als zum Spiel gehörig: seine Welt gehorcht insgesamt einer traumhaften, wenn nicht alptraumhaften, Logik, die mit dem Realen nichts mehr zu tun hat. Selbst wenn beim Leser noch eine gewisse Unschlüssigkeit fortbesteht, so doch nie mehr bei der handelnden Person; und die Identifizierung, wie sie zuvor zu beobachten war, ist nicht mehr möglich. Die Kafkasche

Erzählung läßt das außer acht, was wir die zweite Bedingung des Fantastischen genannt haben: die innerhalb des Textes selbst dargestellte Unschlüssigkeit, die insbesondere die Beispiele des 19. Jahrhunderts kennzeichnet." (Tzvetan Todorov, *Einführung in die fantastische Literatur*, München 1972, S. 154.)

11 J. W. Goethe, Maximen und Reflexionen, in: ders., *Goethes Werke*, hrsg. v. Erich Trunz, 7., überarb. Aufl., München 1973, S. 368. Den Hinweis auf Goethe verdankt die Untersuchung Herbert Anton, *Büchners Dramen. Topographien der Freiheit*, Paderborn 1975.

12 Franz Kafka, *Die Verwandlung*, in: ders., *Sämtliche Erzählungen*, hrsg. v. Paul Raabe, Frankfurt/M. 1993, S. 56. (Im folgenden im Text als "V" mit Seitenangabe zitiert.)

13 Günther Anders, *Franz Kafka - Pro und Contra*, in: *Die Neue Rundschau* (58) 1947, H. 6, S. 121.

14 Walter H. Sokel, *Kafkas "Verwandlung": Auflehnung und Bestrafung*, in: Heinz Politzer (Hrsg.), *Franz Kafka*, Darmstadt 1973, S. 284f. (Wege der Forschung; 322).

15 Herbert Tauber, *Franz Kafka. Eine Deutung seiner Werke*, Zürich; New York 1941, S. 32.

16 Daß Gregor in der Familie und im Beruf eigentlich ein Außenseiter ist, zeigen seine eigenen Überlegungen zu Beginn der Erzählung. Diese sind aufschlußreich, da Gregor, unmittelbar nachdem er aufgewacht ist und seine eigene Käfergestalt wahrgenommen hat, nun nicht über mögliche Ursachen oder Folgen der Verwandlung nachdenkt, sondern sich vor allem mit seiner Stellung in Familie und Beruf beschäftigt. So fragt sich Gregor Samsa, ob ein Ende seiner jetzigen Beschäftigung nicht sehr gut für ihn wäre, allerdings hält ihn die Verpflichtung der Familie gegenüber zurück: "Wenn ich mich nicht wegen meiner Eltern zurückhielte, ich hätte längst gekündigt, ich wäre vor den Chef hin getreten und hätte ihm meine Meinung von Grund des Herzens aus gesagt." (V 57).

17 Gustav Meyrink, *Der Golem*, m. Ill. V. Hugo Steiner-Prag u. e. Nachw. v. Eduard Frank, Frankfurt/M.; Berlin 1993, S. 11. (Folgend im Text als "G" mit Seitenangabe zit.)

18 Oehm (1983), S. 179.

19 Heinz Politzer, *Franz Kafka, Der Künstler*, Frankfurt/M. 1965, S. 105.

20 Betrachtet man allein die körperliche Veränderung, dann hat sich Gregor Samsa gänzlich in ein Tier verwandelt. Was sein Befinden und seine Verhaltensweisen angeht, ist er allerdings mehr Mensch als Tier, obgleich auch hier Veränderungen zum Tierischen hin festzustellen sind. So hat sich seine Stimme dahingehend verändert, daß die anderen ihn kaum noch verstehen können: "Gregor erschrak, als er seine antwortende Stimme hörte, die wohl unverkennbar seine frühere war, in die sich aber, wie von unten her, ein nicht zu unterdrückendes, schmerzliches Piepen mischte, das die Worte förmlich nur im ersten Augenblick in ihrer Deutlichkeit beließ, um sie im Nachklang derart zu zerstören, daß man nicht wußte, ob man recht gehört hatte." (V 58). Als weiteres Beispiel kann in diesem Zusammenhang auf Gregors verändertes Eßverhalten verwiesen werden. (Vgl. V 70ff.)

21 Gregor Samsas Verhalten schwankt zwischen dem Wunsch, ganz in seinem Zimmer zu bleiben, sowie der Hoffnung, dieses wieder zu verlassen, um in die Gemeinschaft der Familie zurückkehren zu können. (Vgl. bspw. V 65ff.). Diese Ambivalenz ist gleichfalls in seiner Reaktion auf das Violinspiel der Schwester zu erkennen. (Vgl. V 92ff.)

22 Bewirkt wird dieser Traum dadurch, daß der Rahmenerzähler im Dom einen

fremden Hut, nämlich den von Athanasius Pernath, verschentlich an sich genommen hat. Der Hut stellt im Judentum ein Symbol für den Wechsel einer Identität dar. Unklar bleiben muß in diesem Zusammenhang allerdings, inwiefern es möglich ist, daß der Rahmenerzähler 33 Jahre - der Zahl der Wiederkehr des Golems -, nachdem Athanasius Pernath verschwunden ist, dessen Hut an sich nehmen kann.

23 Meyrinks Golem weist zwar Bezüge zur jüdischen Stoffgeschichte auf, doch zugleich erweitert er die Legende. Zum Golemmotiv siehe bspw.: Sigrid Mayer, *Golem: Die literarische Rezeption eines Stoffes*, Bern; Frankfurt/M. 1975; Beate Rosenfeld, *Die Golemsage und ihre Verwertung in der deutschen Literatur*, Breslau 1934; Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Zürich 1960.

24 Entsprechend des jeweiligen Erkenntnisstandes von Athanasius Pernath treten ihm unterschiedliche Doppelgänger gegenüber, wobei der letzte der sogenannte "Hauch der Knochen" ist, der "Habal Garim" (G 122), ein Wesen zwischen Körper und Seele. Nach Rosenfeld (1934, S. 166) meint Meyrink mit dem 'Habal Garmin' die "besondere, individuelle geistige Wesensgestalt". Das Aufeinandertreffen mit dem wahren Doppelgänger, dem materiellen und dennoch unverweslichen Seelenteil, bedeutet normalerweise den Tod. Athanasius Pernath tritt der 'Habal Garmin' jedoch am Ende des Romans mit einer Krone auf dem Kopf entgegen (G 267), was darauf verweist, daß Pernath zwar in dieser Welt sterben muß, aber nur, um in einer anderen ewig leben zu können.

25 Vgl. Meyrink, *Golem*, S. 33, 47, 51ff.

26 F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, m. e. Essay v. W. Schulz, Frankfurt/M. 1975, S. 67.

27 Walter H. Sokel, *Von Marx zum Mythos: Das Problem der Selbstentfremdung in Kafkas "Verwandlung"*, in: *Monatshefte* 73 (1981), H. 1, S. 16.

28 In Märchen mit Tierverwandlungen tritt immer eine Person auf, die in der Lage ist, den oder die Verwandelten zu erlösen. Vgl. hierzu Benno von Wiese, *Die deutsche Novelle von Goethe bis Kafka. Interpretationen*, Bd. 2, Düsseldorf 1962; Karl-Heinz Fingerhut, *Die Funktion der Tierfiguren im Werke Franz Kafkas. Offene Erzählgerüste und Figurenspiele*, Bonn 1969, S. 168 f.

29 Vgl. Schelling (1975), S. 67ff. u. 74ff.

30 Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: ders., *Werke*, hrsg. v. Karl Schlechta, Bd. 1, Darmstadt 1997, S. 442.

31 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke*, Bd. 2, S. 604.

32 Carl Gustav Jung, *Psychologie und Alchemie*, 2. Aufl., Olten; Freiburg i. B. 1976, S. 382.

33 Sokel (1981), S. 13.

34 Den Gedanken von der 'ersehten Nahrung' hat Franz Kafka 1922 nochmals in seinem Tagebuch wiedergegeben. Vgl. Franz Kafka, *Tagebücher*, hrsg. v. H.-G. Koch, M. Müller, M. Pasley, Frankfurt/M. 1990, S. 895 f.

35 Mit Blick auf das Motiv der Violine hat Politzer einen interessanten Zusammenhang aufgezeigt, da Momente von Grillparzers *Der arme Spielmann* in Kafkas Erzählung Eingang gefunden haben. Vgl. Heinz Politzer, *Die Verwandlung des armen Spielmanns. Ein Grillparzer-Motiv bei Franz Kafka*, in: *Forum* 5 (1958), S. 372-375. (Dass. auch in:

Jahrbuch der Grillparzer-Gesellschaft, Folge 3, Bd. 4, Wien 1965, S. 55-64.).

36 Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. Joachim Ritter, Basel; Stuttgart 1972, Art. "Evidenz", Bd. 2, Sp. 829.

37 Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 3., völlig neu bearb. Aufl., hrsg. v. K. Gallig, Tübingen 1962, Art. "Tod", Bd. 6, Sp. 916.

38 Ebd., S. 9.

39 Georg Lukács, Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, 3. Aufl., Darmstadt; Neuwied 1976, S. 32.

40 Eliade (1961), S. 17.

41 Ebd., S. 13.

42 Ebd., S. 10.

43 Pernath verläßt das Gefängnis 1896/97. Der Erzähler macht sich 33 Jahre später - die Zahl der magischen Wiederkehr des Golems -, also ca. 1930 auf die Suche nach ihm. Der Roman selbst erschien 1915 in Buchform und spielt infolgedessen in der Zukunft.

44 Die Frauen in Gustav Meyrink Roman *Der Golem* symbolisieren verschiedene Stereotype von Weiblichkeit: Rosina steht für die uneingeschränkte Begierde, für das rein körperliche Verlangen, also für die weibliche Sexualität. Angelina hingegen steht für die subtile Erotik, die Verführung, aber auch den Wunsch nach Berührung und Zärtlichkeit. Mirjam schließlich verkörpert die geistige Beziehung zwischen Mann und Frau. Sie steht für das Verstehen des anderen, für eine wahre Liebe zur Frau. Durch Pernaths Eingang in die Unendlichkeit werden die weltlichen Widersprüche aufgelöst, und es kommt zur Vereinigung der Gegensätze, zur Vereinigung von Mann und Frau, wobei Pernath schon im Gefängnis erkannt hat, daß seine Liebe eigentliche Mirjam gilt.

45 Vgl. bspw. den Blick des Rahmenerzählers am Endes des Romans auf das "weißschimmernde Haus" (G 277) in der Alchimistengasse: "Die Gartenmauer ist ganz mit Mosaik bedeckt. Türkisblau mit goldenen, eigenartigen gemuschelten Fresken, die den Kult des ägyptischen Gottes Osiris darstellen. Das Flügeltor ist der Gott selbst: ein Hermaphrodit aus zwei Hälften, die die Türe bilden: die rechte weiblich, die linke männlich." (G 278).

46 Pernaths verkehrte Körperlage, also kopfüber zwischen Himmel und Erde hängend, während seines letzten Blickes in das 'Zimmer ohne Zugang' ist ein alchemistisches Symbol, das das Eintauchen des Geistes (Kopf) in die Materie (die Erde) versinnbildlicht. Dementsprechend muß Athanasius Pernath in die materielle Welt zurück, um schließlich sterben und wiederauferstehen zu können. (G 268)

47 Eliade (1961), S. 17.

48 Ebd.

STEFFEN HÖHNE

Eine unbekannte Liebesgeschichte aus Böhmen Zu einem neu entdeckten Text von Ernst Weiß

Es kommt schon einer kleinen Sensation gleich, wenn von einem nicht zu unbekanntem, wenngleich zwischenzeitlich vergessenen Autor eine komplette Novelle vorgelegt wird, welche 60 Jahre lang unerkannt, unbekannt, als Manuskript in einem Archiv vor sich hin schlummerte: *Jarmila. Eine Liebesgeschichte aus Böhmen*. Der gebürtige Deutschmähre Ernst Weiß schrieb diese Novelle im Pariser Exil, im Sommer 1937, das Manuskript wurde erst 1995 im tschechischen Literaturarchiv in Prag-Strahov entdeckt. Ein fulminanter Text, aus heutiger Sicht an mancher Stelle stilistisch vielleicht ein wenig zu grell, doch für die Tradition des Weiß'schen Erzählens, verschärft durch die unsichere Exilsituation, durchaus typisch. Und auch eine konsequente Umsetzung der eigenen Novellentheorie, von der doch Weiß im gleichen Jahr vor allem eines forderte, nämlich Prägnanz:

Nicht mehr als zehn Seiten, Dichter, und werde trotzdem unvergeßbar, wirf den Leser um, vergewaltige ihn mit einem stürmischen, männlichen Glück! Gib die tiefsten (und höchsten) Töne, und damit sei es genug. (Weiß 1987:211)

So Weiß in dem Essay *Das Ende der Novelle* von 1937, in dem er diese Gattung als die zeitgemäßere vom Roman abgrenzt und damit auch auf die politische Dimension und die Verantwortung des Dichters verweist:

Möglich wäre es immerhin, daß der Leser von 1937 in dem unsäglichen Chaos einer glaubenslosen Zeit nicht mehr den Panthersprung des suggestiven Erzählens erträgt. [...] Die Novelle ist Feuer, Funke oder Blut, Träne, Schrei. Die Welt von heute stöhnt vor Hunger. [...] Sie peitscht auf. Dann stößt sie den Leser zurück in die Tatsachenwelt. Aber die Menschen sind auf der Flucht vor den Tatsachen. (Weiß 1987:212)

Dies gilt, wie noch zu zeigen sein wird, auch als Schlüssel zur Novelle *Jarmila*.¹