

**MOSE «DI FRONTE ALLA LEGGE»:
UN PRECEDENTE SCONOSCIUTO DELLA LEGGENDA
DEL GUARDIANO DELLA LEGGE DI KAFKA***
di Ulf Abraham

Ci si è abituati a vedere in Kafka uno scrittore pressoché immune da influssi verificabili in sede storico-letteraria. Tuttavia, si trovano nei suoi scritti parodie, spunti ed allusioni di vario tipo; su quella che si può definire la «deformazione di motivi classici» ha già richiamato l'attenzione Dietrich Krusche.¹ È preferibile, tuttavia, parlare in questo contesto più che non dell'«influsso» di antichi motivi e materiali narrativi su Kafka, dell'«influsso» di Kafka su di essi: il materiale narrativo che, infatti, Kafka ha rielaborato secondo il suo stile, non può più essere letto o ascoltato da nessuno, senza fare riferimenti alla «versione» kafkiana. Questo vale per Ulisse e le sirene silenti,² così come per Nettuno, il burocrate-capo del mondo marino.³ Vale, però, anche per materiali narrativi e motivi della tradizione ebraico-cristiana.

Considerando le allusioni e le rielaborazioni di motivi e storie bibliche, sinora rilevate dalla critica,⁴ la predilezione kafkiana per l'Antico Testamento salta all'occhio; da ciò, tuttavia, non bisogna desumere affrettatamente che solo in ciò l'ebraismo di Kafka si mostri o si esaurisca.

Di fatto, sono state presunte anche tracce di altre fonti (extra-bibliche) della tradizione ebraica nei testi kafkiani, anche se non sono state sinora identificate in misura soddisfacente. Walter Sokel scrive, ad esempio, nel suo articolo «Franz Kafka as a Jew»: «I racconti talmudici e quelli cabbalistici, cui Jitzchaq Löwy aveva iniziato Kafka, influenzarono profondamente la struttura di opere come *Il processo* e la sua parabola "Di fronte alla legge"».⁵

Il fatto che un noto studioso di Kafka si consideri soddisfatto da osservazioni così vaghe e, nella loro genericità, poco dimostrabili mostra la situazione insoddisfacente in cui si trova la ricerca in questo punto.

È, tuttavia, possibile chiarire quale racconto ebraico, quale struttura abbiano influenzato Kafka, come questo scritto si propone di mostrare.

Sokel menziona molto a proposito il racconto «Di fronte alla legge», scritto nel 1914 come parte del romanzo *Il processo*, poi, però, più volte pubblicato come racconto a sé stante, per la prima volta nella «Selbstwehr. Unabhängige Jüdische Wochenschrift» (9. n. 34, 1915). Questo pezzo aveva da sempre dato adito alla critica di supporre che vi si potessero trovare influssi narrativi tradizionali ebraici più celati che esibiti manifestamente.

Strother B. Purdy, pertanto, ha proposto, come testo di riferimento, una storia talmudica, in cui un postulante bussa alla porta del re, ma non ha abbastanza pazienza per attendere sino a quando gli venga aperto: quando il re lo vuole ricevere, se n'è già andato.⁶

Per interessante che sia lo stabilire paragoni con gli eroi kafkiani che fanno analoghe esperienze (così, per esempio, ad un dipresso l'agrimensone del *Castello*), ben poco, tuttavia, convince l'asserzione di Purdy sull'esistenza di una analogia col guardiano che è di fronte alla legge: infatti, dove è qui il guardiano?

La stessa domanda si può porre a I. Rosteutscher, che vuole intendere «Di fronte alla legge» come anti-novella.⁷

Rosteutscher accosta il racconto kafkiano ad una leggenda ebraica, che racconta, in termini fiabeschi, di un ragazzo, che decide di studiare la Toràh e che, in una foresta oscura, s'imbatte in una casa piena di luce. Dopo che ha oltrepassato 6 stanze vuote e 6 porte incustodite, trova, nella stanza più interna, il profeta Elia, immerso nella lettura di un libro. Il desiderio di penetrare nella stanza più interna è sicuramente un elemento comune anche alla storia del guardiano della legge, e, pertanto, non è da respingere nemmeno il suggerimento di Heinz Politzer di «aspetti gnostici ed ermetici» presenti nella mistica ebraica.⁸ Questa leggenda, però, non è lo schema di riferimento del testo kafkiano.

Hartmut Binder ha indicato un'altra leggenda,⁹ tratta dal dramma incompleto di Franz Werfel, *Esther imperatrice di Persia*: la leggenda di Mardocheo sulla morte di Mosè.¹⁰

Ma l'unico punto plausibile, di cui dispone Binder, in appoggio alla sua proposta, è il fatto che Werfel avesse letto nel circolo degli amici di Kafka due atti del suo dramma, all'inizio di dicembre del 1914 (cioè, poco prima che venisse steso il testo del guardiano della legge).¹¹

La leggenda di Werfel aveva in comune con il testo di Kafka solo la morte dell'eroe – in circostanze del tutto differenti (nel dramma di Werfel Mosè combatté con Dio per poter vivere ancora un po').

Purtuttavia, non è fuorviante comparare con Mosè l'eroe della leggenda, che Kafka ha inserito nel suo romanzo.

Se si prende, infatti, una seconda leggenda su Mosè e si suppone che Kafka conoscesse anche quella, diventa chiaro come egli potesse scrivere la storia dell'«Uomo di campagna», dopo aver sentito la lettura di Werfel. Il testo di Werfel, infatti, deve avergli richiamato alla memoria – e questa è la tesi sostenuta in questo scritto – una leggenda, che inizia così: «Nell'ora in cui Mosè salì al cielo, giunse la nuvola e si fermò dinanzi a lui. Mosè non sapeva se doveva salirvi sopra o reggersi ad essa. Subito essa si aprì ed egli vi penetrò... La nube si levò ed egli giunse in cielo. Lì gli venne incontro l'angelo Kemuel, che è a capo dei 12.000 angeli della distruzione, che sono alle porte del cielo. Egli apostrofò Mosè, dicendogli: Che vuoi

tu tra i santi dell'Altissimo? Tu vieni da un luogo di impurità e te ne vai in un luogo di purezza, un nato di donna cammina in un luogo di fuoco!»,¹²

Questo racconto, tratto dal midrash *Pesikta Rabbati*, si rifà a Esodo 24, 15 e seg., che tratta di quando Mosè salì sul monte Sinai.

L'Antico Testamento – però – menziona solo il fatto che Mosè si fosse messo in cammino per ricevere da Dio le leggi (o, secondo la terminologia ebraica, la *Toràh*), e che al settimo giorno avesse sentito la sua voce; la leggenda che abbiamo testè riportato, invece, descrive il cammino verso il Signore in epica ampiezza; i midrashim, infatti, per solito fanno proprie le situazioni bibliche, sia per commentarle, sia per abbellirle. In questo caso, il cammino di Mosè viene arricchito di particolari difficoltà per dare rilievo alla sua impresa ed alla portata del suo compito. Kemuel è solo il primo degli angeli di guardia, che non vogliono lasciar passare Mosè. L'eroe vuole presentarsi: «Sono il figlio di Amram. Sono venuto a ricevere la *Toràh* per Israele». Il guardiano Kemuel, però, non fa altro che eseguire il compito prepostogli e non sa di nessun permesso accordato in via straordinaria. Si para davanti, ad intralciare il passo di colui che vuole entrare. «Siccome continuava a non lasciarlo [passare], Mosè gli inferse un colpo e lo tolse di mezzo».

Sul cadavere del [primo] guardiano, dunque, può farsi strada Mosè; ma la sua decisione viene ancora messa alla prova: «Dunque camminò Mosè in cielo, come va un uomo sulla terra, sino a che non giunse al luogo in cui vi è l'angelo Hadarniel, che è più alto del suo compagno [Kemuel] sessanta volte diecimila parasanghe¹³ e dalla cui bocca ogni parola esce in guisa di due lampi di fuoco. Questi andò incontro a Mosè. Gli disse: Che vuoi tu nel luogo dei santi dell'Altissimo? Quando a Mosè giunse la sua voce, ebbe paura di lui ed i suoi occhi si sciolsero in lacrime e volle scendere dalla nube».

Colui che aveva ucciso il primo guardiano si perde d'animo di fronte al secondo, che non solo è superiore di grado, ma anche più potente. Ciononostante, Mosè non salta dalla nube, poiché «in quel momento si mosse a compassione il Signore», e Dio rimprovera Hadarniel: «Sappiate che, sin dall'inizio, voi angeli siete stati creature dominate dallo spirito di contesa. Quando io volli creare il primo uomo, avete preso di fronte a me il ruolo di accusatori ed avete detto: "Chi è l'uomo, che tu ti ricordi di lui?" (Sal. 8,5), sino a che io non precipitai nel fuoco una schiera dei vostri, ed ora persistete nella vostra contesa e gli impediti di portare la *Toràh* a Israele. Ma se Israele non riceve la *Toràh*, io non avrò dimora e neppure voi».

Questa severa ammonizione raggiunge lo scopo: il terribile Hadarniel non solo lascia passare Mosè, ma si propone addirittura di fargli da guida: «Ora gli voglio fare da scorta e fargli strada come un allievo fa con il maestro».

La gerarchia celeste, tuttavia, permette che Hadarniel accompagni il prescelto solo fino al terzo guardiano, il cui aspetto terrificante è nascosto dal fuoco.

Qui parlò Hadarniel a Mosè, dicendo: «Fino a qui ho il permesso di andare, da qui in poi non l'ho più, il fuoco di Sandalfon mi brucerebbe». (In Kafka questo diventerà: «Già la vista del terzo [guardiano] non riesco a sopportarla nemmeno io»).¹⁴

Lasciato nuovamente solo, Mosè scoppia di nuovo in lacrime e minaccia di gettarsi giù dalla nube divina. Dio stesso deve intervenire per non compromettere la trasmissione della *Toràh*: «Allora scese il Santo stesso, che benedetto sia, dal suo trono e si pose di fronte a Sandalfon, sino a che Mosè non fu passato». Anche un

uomo così impavido, così deciso, come Mosè, non può, dunque, penetrare sino alla legge, senza la personale protezione di Dio.

Questa è necessaria più che mai alla quarta stazione: «Quando Mosè oltrepassò Sandalfon, gli si parò di fronte Righion, il fiume di fuoco, i cui carboni ardenti bruciano gli angeli e gli uomini». Dio stesso fa passare Mosè, lo accompagna oltre il quarto guardiano (Galizur) e, infine, lo protegge contro «una schiera di angeli della distruzione che, forti e potenti, circondano il trono della gloria». Affinché essi non brucino Mosè con «l'alito delle loro bocche», questi riceve il permesso di aggrapparsi al trono e di avere parte allo «splendore» del Signore, che lo protegge.

Mosè deve giustificare il dono della Toràh di fronte agli angeli gelosi, ricorrendo all'argomentazione, per cui gli israeliti hanno più bisogno della Toràh delle creature celesti. Solo adesso si è dimostrato il suo valore ed egli può ricevere la Toràh.

«Non appena Mosè fu salito in alto, aprì il Santo, che benedetto sia, i sette cieli e gli mostrò il regno santo e gli indicò i quattro colori, con cui doveva costruire il tabernacolo. Questo tabernacolo è la tenda, che, in seguito, Mosè rizzò fuori dall'accampamento degli israeliti, per indicare il luogo dell'incontro con Dio [cfr. *Esodo* 33, 7-11]: "E quando Mosè giunse alla tenda della radunanza, allora scese la nube e stette nel vano della porta della tenda, e il Signore parlò con Mosè"». Così viene fondata una relazione con Dio; Mosè è il mediatore tra Dio ed il suo popolo, che divenne il popolo eletto quando giunse in possesso della Toràh.

II

Tutto quanto abbiamo visto prima è revocato nella «versione» kafkiana.¹⁵ Mentre la leggenda è nel midrash un testo da predicare nel senso più ampio, la contro-leggenda kafkiana non può essere, invece, intesa come predica: il cappellano delle carceri che la racconta, anzi, scende a questo scopo dal pulpito.¹⁶ Anch'egli parla di un uomo che vuole arrivare alla legge; ma egli non è un eletto da Dio, non è il fondatore di un rapporto con lui; è, invece, un «uomo di campagna», uno tra i tanti. Quando deve rendere conto al guardiano (della sua richiesta di essere introdotto nella porta della legge), non sa come giustificarsi. Prega, invece, timidamente di essere fatto entrare.

«Ma il guardiano dice che ora non gli può concedere di entrare. L'uomo riflette e chiede se almeno potrà entrare più tardi».¹⁷ Non appena riflette, ha perso. Avrebbe dovuto parlare ed agire come Mosè, assumendo un ruolo che, però, non gli si addice. Il suo tentativo di «dare un'occhiata, dalla porta, nell'interno»,¹⁸ invece di entrarvi, contraddistingue la sua impotenza.

La situazione con cui egli si confronta è così simile a quella di Mosè, da eliminare il dubbio sulla relazione tra la storia kafkiana e la leggenda: nello stesso modo in cui il guardiano respinge l'uomo di campagna, così Kemuel volle respingere Mosè, perché a nessun mortale sarebbe permesso di contaminare le dimore celesti. Mentre, però, Mosè non si lasciò trattenere da tanto, l'uomo di campagna prende le informazioni che gli dà il guardiano per definitive e, per così dire, per aventi valore di legge. Nel momento in cui si lascia intimidire, perde l'occasione favorevole e, nello stesso tempo, la vita: «Se ne hai tanta voglia, prova pure a entrare nonostante la mia proibizione. Bada, però: io sono potente, e sono soltanto

l'infimo dei guardiani. Davanti a ogni sala sta un guardiano, uno più potente dell'altro». ¹⁹ Qui viene descritto all'uomo di campagna proprio quello stesso cammino, che avrebbe dovuto percorrere in veste di Mosè, per entrare nella legge: avrebbe dovuto abbattere il guardiano inferiore ed avrebbe dovuto lasciarsi condurre sino al terzo dal secondo guardiano; ma l'avrebbe qui atteso Dio stesso, per aiutarlo ulteriormente? Questo è, infatti, per Kafka il problema e per questo Kafka lascia fallire il suo eroe: gli manca la fiducia.

«... L'uomo di campagna non si aspettava tali difficoltà; la legge, pensa, dovrebbe pur essere accessibile a tutti...». ²⁰ Un concetto di legge arcaico (teologico) si sovrappone qui a uno moderno (giuridico), come spesso nei testi di Kafka. ²¹ Il fatto che la legge, infatti, in quanto garante codificato della giustizia debba essere accessibile a tutti e che la giustizia non possa essere amministrata a porte chiuse, è il portato della concezione giuridica recente — e rimane anche spesso mera teoria, che viene smentita dalla prassi (non certo solo in Kafka). In ogni caso, la stessa legge che Mosè riceve dall'Altissimo, per fondare il suo popolo, non è accessibile a chiunque, e sempre occorre la mediazione della prova iniziatica di uno, ispirato e chiamato espressamente.

Dio può apparire al popolo (nel midrash) dopo che Mosè è giunto sino a lui; solo allora, si rivela agli israeliti «faccia a faccia». ²² Continuando in questo senso, la rappresentazione dell'uomo di campagna deriva da esperienze usuali nel rapporto con una istituzione assai recente (rispetto alla prospettiva mosaica), ovvero con la burocrazia corrotta.

Al modo arcaico di Mosè di farsi «giustizia» (l'omicidio) viene contrapposto un modo «moderno»: l'uomo di campagna «dà fondo a tutto, per quanto prezioso sia, tentando di corrompere il guardiano». ²³

Questo darsi da fare, per così dire «anacronistico», non porta, naturalmente, a nessun risultato, perché egli avrebbe dovuto essere all'altezza di Mosè, fin dalla prima volta, eliminando risolutamente Kemuel, che proprio per questo è stato posto sul suo cammino. L'uomo di campagna, però, non può commettere questo omicidio, perché non si prende per eccezionale e dubita che possa essere permesso proprio a lui ciò che di norma non è permesso a nessuno («questo ingresso era riservato solo a te»). ²⁴

Come l'agrimensore del *Castello*, non è stato chiamato; per lui vale lo stesso che per quell'«altro Abramo», che Kafka oppone all'Antico Testamento (e alla trattazione che di lui ha fatto Kierkegaard in *Timore e Tremore*), e il cui problema descrive — ancora una volta come scrittore di leggende — a Robert Klopstock in una lettera: «Sacrificherebbe [Isacco] nello stato d'animo giusto, purché potesse credere che si intende lui. Egli teme che uscirà a cavallo in qualità di Abramo con suo figlio, ma lungo il percorso teme di trasformarsi in Don Chisciotte. Il mondo di allora sarebbe rimasto atterrito se avesse guardato Abramo, questo invece teme che a quella vista il mondo muoia dal ridere [...]. Un Abramo che arriva senza essere chiamato!». ²⁵

La stessa paura di rendersi ridicolo agita l'uomo di campagna. Una volta Walter Benjamin scrisse a Gershom Scholem che «troverebbe la chiave per comprendere Kafka chi riuscisse a individuare gli aspetti comici della teologia ebraica». ²⁶

Questa supposizione [di Benjamin] si rivela esatta. Infatti nello stesso modo in cui il pathos del patriarca è volto in comico, così è, in fondo, una figura comica il

Mosè non chiamato. Gli manca la fede nella propria eccezionalità, e senza di essa si comporta come un attore comico in una parte tragica: senza volerlo prende in giro il suo personaggio e non riesce a sostenere la parte, che sarebbe, al tempo stesso, compimento di un compito. Poiché egli, infatti, — proprio come l'Abramo di Kafka — non può credere che si intenda lui, non può aprirsi la strada verso la legge con la forza. E gli sembra decisamente dubbio di poter far conto sull'intervento di un'istanza superiore contro lo sguardo annientatore del secondo guardiano. Forse l'amministrazione della legge potrebbe mostrarsi effettivamente solo come una burocrazia di livello più alto, nei cui vertici egli non si imbatterebbe mai, come Josef K. nei giudici o l'agrimensore K. nel conte Westwest.

La terribilità dei guardiani è più reale per lui dell'invisibile allettamento della legge. Gli manca quello che Kafka definì in una lettera alla fidanzata, Felice Bauer, «relazioni ininterrotte» con Dio, con la Trascendenza come «infinita altitudine o profondità». E quando Kafka chiede a Felice se il pensare all'ebraismo o a Dio le facesse provocare un senso di sostegno, non fa solo una domanda, ma rende anche una confessione (negativa).

Infatti prosegue: «Chi lo sente sempre non deve andare in giro come un cane sperduto e guardarsi intorno implorando ma in silenzio, non deve avere il desiderio di infilarsi nel sepolcro come fosse un caldo sacco a pelo e la vita fosse una gelida notte d'inverno...».²⁷

«Come un cane»:²⁸ così muore Josef K., l'eroe del romanzo, che contiene, nel capitolo del duomo, la storia del guardiano della legge. Nessun Mosè ha preso per lui la legge dal cielo, nessuna relazione con Dio gli è stata assicurata: precisamente in questo Kafka ha alterato la leggenda midrashica, o — più precisamente — l'ha corretta. L'uomo di campagna non ha «relazioni» con Dio, e questa espressione, tratta dalla lettera a Felice, può essere qui tranquillamente presa nel doppio significato della parola: non gode di nessuna protezione da sfruttare quando le istanze inferiori fanno problemi. La rappresentazione gerarchica del cielo è già prefigurata nel midrash; Kafka l'ha ripresa nella sua leggenda, insieme all'elemento della legge inaccessibile.

L'interrogativo intorno alla *verità* (di questa legge o di Dio stesso) vi rimane aperto, come spesso nei testi kafkiani: infatti, è noto solo il punto di vista del protagonista, cui nessuno garantisce questa verità (mentre la voce divina è una garanzia per Mosè).

Il limitarsi ad un punto di vista rende, pertanto, di impossibile risoluzione il quesito se lo «splendore», che l'uomo di campagna vede erompere dalla porta della legge al termine della sua esistenza consumata nella vana attesa, provi l'esistenza della legge oppure se esso sia un altro segno della debolezza dei suoi occhi che, prima, gli hanno fatto parere che esistesse l'oscurità: se insomma, questo «splendore» sia un «apparire» [*Schein*] in un senso del termine o nell'altro.

III

Ingeborg Henel, individuando nell'«istanza essenzialmente religiosa di Kafka»²⁹ il senso della leggenda, a partire «unicamente dalla leggenda stessa», ha capito giustamente la centralità di questa storia per l'intero romanzo, attribuendo, però, a Kafka una posizione religiosa, che non era sua. Se la storia del guardiano

della legge fosse, come sostiene Henel, una «parabola», servirebbe effettivamente «lo scopo di rendere comprensibile a chi ascolta la propria situazione ed il proprio compito, come fanno le parabole bibliche»;³⁰ ma questa anti-parabola, che Kafka stesso ha esplicitamente designato col termine di «leggenda»,³¹ si sottrae per l'appunto allo scopo rilevato poc'anzi, mostrando chiaramente proprio la impossibilità di adempiere al proprio compito.

Inoltre, bisogna aggiungere che il senso della leggenda non va desunto «unicamente dalla leggenda stessa», come pretendeva la Henel, ignorandone il precedente midrashico. Kafka non è un autore religioso. Per l'ebraismo «non-sionista» e «non-credente», cui egli, per sua stessa ammissione, sentiva di appartenere,³² «le cerimonie religiose» si riducevano «al matrimonio ed al funerale», come scrive a Felice Bauer, e anche in questo caso quello che rimane è solo la fedeltà formale a dei comportamenti convenzionali divenuti privi di significato: «Par quasi di vedere le occhiate di disapprovazione di una fede che tramonta». ³³ Il «briciolo di fede» in una redenzione, di cui Kafka parla nell'aforisma 13³⁴ e quello che è rimasto al «più ebreo e più occidentale»,³⁵ bastano giusto per punire col senso di colpa l'adempimento svogliato dei precetti nelle feste solenni e in altre circostanze particolari.³⁶

L'osservazione kafkiana, spesso citata, secondo cui il problema degli scrittori ebrei di Praga sarebbe consistito nell'essere ancora attaccati all'ebraismo con le zampe posteriori mentre quelle anteriori non riuscivano a trovare un terreno nuovo,³⁷ coglie esattamente nel segno il problema della perdita d'identità, in cui inevitabilmente si trovò a cadere l'ebreo non religioso. Il compimento dei precetti, infatti, era, da quando Mosè salì il Sinai, presupposto ed espressione, allo stesso tempo, del fatto che gli ebrei erano membri del «patto» stipulato col loro Dio. Questo fatto, simbolizzato nel Tabernacolo, garantisce un'identità collettiva, che andava ben più in là della semplice comunità di fede giungendo sino alla struttura sociale di una popolazione [che si definisce] ebraica.

Proprio un popolo diasporico, privo di ogni identità nazionale o politica, doveva ancorarsi a questo compimento dei precetti, nel duplice senso, culturale e culturale.

Il dilemma del momento storico, nell'ambito del processo di secolarizzazione ebraica, in cui Kafka vive e di cui parla, consiste per lui (come certo per molti intellettuali ebrei della sua cerchia) nella perdita della condizione preliminare per la fedeltà alla legge, cioè nella perdita della fede. Per chi dubita, le proposizioni di fede si mutano in paradossi; ne è esempio l'«argomentazione» con cui Dio, nel midrash, convince Hadarniel: «Se Israele non riceve la Toràh, né io né voi avremo alcuna dimora». In questa frase, con cui Dio in sostanza proclama la fede «del suo popolo» come presupposto della sua propria esistenza, basta sostituire il «se» con un «dal momento che», per trovarvi descritto il problema di Kafka.

Egli mi sembra riflettere precisamente questo in quella sconcertante annotazione del Quaderno in ottavo «G» (il terzo, secondo la numerazione di Brod), che suona: «Il fondatore recò le leggi del legislatore, i fedeli debbono annunciare le leggi al legislatore». ³⁸

Proprio perché in questo modo si costituisce la dimora di Dio tra gli israeliti, questi (i fedeli) devono annunciare a loro volta le leggi a colui dal quale Mosè («il fondatore») le ha ricevute.

Qui deve essere stabilito un rituale e bisogna chiudere un cerchio di comunicazione quanto anche un cerchio di significato: Kafka lo concepisce ancora in un altro

modo, in una lettera a Felice: «Così come si crede di poter dimostrare che Dio esiste sulla base del concetto che noi ne abbiamo, nello stesso modo si può anche confutarlo in base all'essenza di tale concetto».³⁹

Kafka ha espresso nella sua rielaborazione della leggenda-midrash proprio questa sfiducia nel circolo vizioso di un concetto di Dio, cui si deve la fede, e di una fede, cui si deve il concetto di Dio.

Senza essere chiamato, l'uomo di campagna non può entrare nella legge; ma senza la fede (nella elezione, sia sua, sia del popolo ebraico) non può essere chiamato.

Kafka, che già nel 1911 poteva guardare all'«ebraismo dell'Europa occidentale nella sua evidente ed incalcolabile transizione»⁴⁰ con distacco, come se si trattasse di un'interessante particolarità, e che si sentiva al termine di un processo di decadenza della tradizione ebraica, si riallaccia alla leggenda delle origini di questa tradizione per rappresentare questa decadenza. Benjamin notò nella sua corrispondenza con Scholem, a proposito di Kafka: «L'opera della Toràh — se ci atteniamo alla rappresentazione di Kafka — è stata infatti vanificata. E tutto quanto in passato fu compiuto da Mosè, andrebbe recuperato nella nostra epoca».⁴¹

Se fosse possibile, bisogna aggiungere. Josef K., infatti, non conosce la legge, secondo cui il tribunale lo dichiara colpevole. Egli non può realizzare la Toràh, perché né la possiede, né la conosce.

La sua condizione è quella dell'ebreo occidentale, come Kafka stesso l'ha sperimentata su di sé: già l'ebraismo del padre — indebolito dallo spirito dell'assimilazione — bastava «per qualcosa che assomigliasse ad una vita giudaica»;⁴² ma «per darne il senso ai figli certo era troppo poco, cosicché quando cercavi di trasmetterlo, si perdeva tutto, a goccia a goccia».⁴³ Un precetto che non si può adempiere, un'esortazione all'azione paradossale nel senso di un «doppio legame»⁴⁴ risulta qui, come in altri punti toccati nella «Lettera al padre»: il bambino viene condotto al tempio e deve seguire il rituale coscienziosamente come il padre; ma poiché questi non può trasmettere una fede, l'adempimento dei precetti diventa imitazione priva di senso. Non bisognerebbe, pertanto, parlare di «legge perduta», secondo quanto ha proposto Hans Joachim Schoeps, come se Kafka avesse descritto in questi termini il culto ebraico della legge,⁴⁵ perché una perdita totale non sarebbe un problema (anche se suona cinica, non è così che va intesa questa osservazione), in quanto, allora, non esisterebbe neppure più una «giustizia», che potesse imputare a colpa il fatto di venire ignorata. Il problema dell'ebreo occidentale Kafka, invece, è piuttosto il fatto che la legge sussiste ancora, ma come inadempibile e le cui «occhiate di disapprovazione» producono sensi di colpa. «Fra libertà e schiavitù si incrociano, per il tratto futuro, le vere paurose vie senza guida, mentre il tratto già percorso svanisce all'istante»:⁴⁶ così nota Kafka dopo la conferenza dell'amico Hugo Bergmann su «Mosè e il nostro tempo». «Libertà» sarebbe l'assoluta mancanza di una legge vincolante, «schiavitù» l'obbedirvi incondizionatamente. Tra questi due poli si colloca Kafka: senza punti di riferimento («guida») verso la meta, da un lato, e, dall'altro, senza una tradizione («il tratto è già percorso»). Proprio la vitalità e la forza di orientamento insiti in una tradizione sono quello per cui Kafka, durante tutta la vita, ha invidiato gli ebrei orientali. Del resto, sia i contatti con gli attori del teatro yiddish, come Jitzchak Löwy (già menzionato dal saggio di Sokel con cui abbiamo iniziato), sia osservazioni fatte in generale sugli ebrei orientali, mostrano quanto Kafka intuisse in loro una dimesti-

chezza con la «legge», che gli piaceva. (Rimane, ovviamente, aperto il problema sulla possibile idealizzazione kafkiana degli ebrei orientali). Così, egli nota nel marzo 1915, dopo una serata di discussione coi profughi orientali, organizzata dai sionisti praguesi: «Disprezzo degli ebrei orientali per quelli di qui. Giustificazione di questo disprezzo. Gli orientali sanno la ragione di questo disprezzo, gli occidentali no». ⁴⁷

Si tratta del «ridicolo», rilevato poi da Kafka, insito nella superiorità degli ebrei occidentali, che si danno arie da metropolitani e guardano agli ebrei orientali dall'alto in basso, pur essendo caratterizzati dallo sradicamento e dalla perdita della tradizione: questo «ridicolo» non viene colto dagli ebrei praguesi, poiché essi, per dirla con Kafka, sono ciechi di fronte al «tratto già percorso».

Manca agli ebrei praguesi l'elemento della «legge» nella sua funzione di fondamento comunitario e senza di essa si è «ineluttabilmente perduti in se stessi», ⁴⁸ come ebbe a scrivere Kafka nel Diario: «Cosa ho in comune con gli ebrei? Non ho, si può dire, niente in comune con me e, contento di poter respirare, dovrei mettermi quieto in un angolo». ⁴⁹ Josef K. nelle soffitte del tribunale non può più respirare. ⁵⁰ Non ne sopporta l'aria viziata, e tuttavia gli preme essere sempre nelle vicinanze del tribunale. Senza essere stato convocato compare di nuovo, un giorno dopo il primo interrogatorio, sul luogo della seduta. ⁵¹ Kafka prende le distanze dagli ebrei, come Josef K. dal tribunale; in entrambi i casi rimane un residuo che resiste: «Possiedo ancora un po' di tenacia ebraica, salvo che mi serve per lo più dalla parte opposta». ⁵²

In una lettera già citata a Max Brod, ⁵³ Kafka dice che la «disperazione» degli scrittori ebrei sull'ebraismo perduto sarebbe stata la loro «ispirazione» quando cominciarono a scrivere in tedesco.

Da questo quadro egli non esclude se stesso. Forse si tratta della stessa disperazione che si esprime, secondo le parole del cappellano delle carceri, con le differenti «opinioni» sulla scrittura immutabile. ⁵⁴

IV

L'uomo di campagna non può entrare nella legge, ma neppure allontanarsi dal suo sgabello vicino all'entrata; Josef K. non può né accettare né ignorare il verdetto di colpevolezza del Tribunale. Nello stesso modo, Kafka si trova di fronte un'aporia: non può né ritornare alla «fede dei padri» né contrapporre all'ebraismo una nuova identità, una nuova confessione religiosa.

La via d'uscita del rifugio nella fede cristiana, apparentemente più adeguata ai tempi, viene evocata e rifiutata nel *Processo*. Nel capitolo «Nel Duomo», infatti, viene inserita una seconda «Storia della religione»: il quadro sull'altare faticosamente esaminato da Josef K., con l'aiuto di una lampada tascabile, raffigura un cavaliere con la corazza che montava la guardia presso una «deposizione dalla croce di comuna fattura». ⁵⁵ Kurt Weinberg ha sospettato nell'uomo di campagna una figura di Cristo per via di questo quadro. Il cavaliere sarebbe «l'incarnazione dello spirito veterotestamentario» ⁵⁶ e sopra di lui il guardiano, che vorrebbe ostacolare la resurrezione del Cristo. ⁵⁷

Questa proposta interpretativa va presa in considerazione, ma non risulta chiaro perché il cavaliere debba incarnare proprio lo spirito dell'Antico Testamen-

to. Volendo allegorizzare, si potrebbe piuttosto vedere nel Cavaliere la personificazione del potere mondano, che è sempre più forte del potere della fede e che sempre ostacola, con l'implacabilità di una corte marziale, la resurrezione come premessa della salvezza. Così facendo, Kafka avrebbe espresso i suoi dubbi su un'aspettativa di salvezza, sia secondo la prospettiva ebraica che quella cristiana: nel secondo caso, in maniera iconografica.

L'identificazione dell'uomo di campagna con una «figura di Messia ostacolato» (Weinberg) conduce in fondo allo stesso risultato della sua interpretazione (dell'uomo di campagna) come Mosè non chiamato: la redenzione non giunge.

Mosè che non trova la via che dà accesso alla legge, così come Cristo che non risorge, sono immagini che esprimono il dubbio kafkiano sulla validità delle promesse di ambedue le religioni. Questo risulta del tutto chiaro se si considera la funzione di quella piccola lampada, che il cappellano, in piedi sul pulpito, nel duomo, appende in alto⁵⁸ e, una volta sceso, dà da tenere a Josef K.⁵⁹ e che nelle mani di questo si spegne. La funzione illuminante di questa unica sorgente di luce nel duomo viene così smentita. Il cappellano voleva dare una luce all'eroe, che, però la lascia spegnere.

Nella continuazione di questa metafora, trovata evidentemente poi da Kafka troppo pesante e radiata dal testo, Josef K. si fa condurre per mano dal sacerdote fuori dal tempio, ormai del tutto buio, nella sacrestia illuminata; era persino «molto contento di poter lasciare il duomo vero e proprio; quello spazio ampio, alto, dove gli occhi arrivavano soltanto a scorgere una brevissima cerchia, lo opprimeva, già più volte comprendendone l'inutilità aveva guardato verso l'alto e dal buio aveva visto volare, per così dire, le tenebre contro di lui da ogni parte».⁶⁰

Forse Kafka ha espunto questo passo, non solo perché il contrasto luce-oscurezza vi risulta troppo caricato, ma anche perché la «mano del sacerdote», che (particolare non ancora rimarcato dalla critica) è un cappellano del carcere, non può condurre davvero fuori dalle «tenebre».

Bisogna rinunciare all'opposizione tra ebraismo e cristianesimo, nel pensiero di Kafka, a favore della opposizione di base tra fede e miscredenza. Non c'è nessun segno che egli avesse visto una soluzione nel passaggio verso la miscredenza cristiana. Inoltre, quando Kafka considera il problema della fede, i motivi cristiani ed ebraici si mescolano spesso fra loro. Così, anche in un frammento nel *Diario*, scritto qualche settimana dopo l'inizio del *Processo*, il problema del carattere ebraico o cristiano dell'attesa della salvezza viene presentato come del tutto irrilevante.

In questo testo a uno scrittore, che va su e giù per la stanza ore e ore, appare finalmente un angelo, che scende dal soffitto: «Ciò avveniva per me senza alcun dubbio; si stava preparando un'apparizione che doveva liberarmi».⁶¹

Il lento sgretolarsi del soffitto, l'apparire e l'aspetto della figura, «la spada vibrata orizzontalmente nella mano sollevata»,⁶² vengono resi minuziosamente e, ancora una volta, secondo il lato comico della teologia. «Un angelo, dunque! pensai. Tutto il giorno vola verso di me e io, scettico come sono, non lo sapevo. Adesso mi parlerà».⁶³ Ma la miscredenza è giustificata, perché l'angelo non ha nulla da dire. Non è «un angelo vivo, bensì solamente una polena di legno dipinto, come si vedono appese al soffitto delle osterie dei marinai. Nient'altro».⁶⁴

Rimane aperta la questione, su che tipo di liberazione fosse quella sperata dall'Io narrante: l'angelo armato avrebbe dovuto esercitare la giustizia o la vendet-

ta, accordare o impedire l'ingresso in Paradiso? La questione rimane aperta, perché l'impugnatura della spada è, in realtà, un portacandele: «E poiché si trovò una candela, montai su una sedia, infilai la candela nell'elsa della spada, l'accesi e rimasi poi seduto fino a tarda notte sotto il lieve bagliore dell'angelo».⁶⁵

Questa apparizione, come quella del cappellano nel duomo, è significativamente legata con un precipitare nell'oscurità seguito da una luce.

A nessuno dei due eroi, però, questa luce che si accende porta la desiderata liberazione dalla «miscredenza»: se si vuole avere luce, bisogna farsela da sé.

V

Quell'«altro Abramo», che non arriva nemmeno ad essere un «mercante di abiti usati», per non dire un patriarca, («l'antipatico vecchio e suo figlio, il sudicio giovane»)⁶⁶ e l'altro Mosè, che sta rannicchiato sul suo sgabello, maledicendo, e prega le pulci nella pelliccia del guardiano perché intercedano per lui sono figure di una anti-storia biblica, cui Kafka aggiunge sempre nuovi episodi; ad esempio quell'altra costruzione di Babele che non deve diventare una torre, ma un pozzo⁶⁷ o i cui costruttori (in un'altra trasposizione) attendono pieni di struggimento l'avverarsi della profezia, per cui «la città verrà annientata da una mano gigantesca con cinque colpi consecutivi».⁶⁸ Il narratore di queste contro-storie parla con diverse voci, come la Bibbia e il Midrash, dei cui mezzi narrativi e delle cui immagini si serve, servendosi talvolta anche del loro tono profetico («il Messia verrà soltanto quando non ci sarà più bisogno di lui, arriverà solo un giorno dopo il suo arrivo...»)⁶⁹.

Ma al messaggio di salvezza di fonte ebraica e di fonte cristiana egli oppone, con questi stessi mezzi, un messaggio di non redenzione; alle loro profezie oppone la descrizione della loro irrealizzabilità o, per lo meno, del loro essere ancora inadempite. Annuncia il «messaggio» nel momento in cui lo ritratta e lo ritratta nel momento in cui lo annuncia, alterandolo. A proposito della paura della morte e del desiderio della morte, Kafka scrive a Milena: «Uno è stato mandato fuori come colomba biblica, non ha trovato niente di verde e s'infilà di nuovo nell'arca buia».⁷⁰

* «Mose "Vor dem Gesetz": Eine unbekannte Vorlage zu Kafkas "Türhüterlegende"», qui tradotto per gentile concessione della Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte di Tobinga, n. 57, 1983, pp. 636-650.

¹ Cfr. Dietrich Krusche, *Kafka und Kafka-Deutung*, 1974, p. 92 e segg.

² Cfr. Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, 1976, pp. 58-59.

³ Cfr. Franz Kafka, *Beschreibung eines Kampfes*, 1976, pp. 73-74.

⁴ Ne dà un elenco Hartmut Binder, in *Motiv und Gestaltung bei Franz Kafkas*, 1966, pp. 38-55.

⁵ Walter H. Sockel, «Franz Kafka as a Jew», in *Leo Baeck Institute Yearbook*, 18, 1973, (pp. 233-238), p. 238.

⁶ Strother B. Purdy, «A Talmudic Analogy to Kafka's Parable "Vor dem Gesetz"», in *Papers on Language and Literature*, 4/4, 1968, (pp. 420-427).

⁷ J. Rosteutscher, «Kafkas Parabel "Vor dem Gesetz" als Antimärchen», in *Festschrift für Friedrich Beissner*, a cura di U. Gaier/W. Volke, 1974, pp. 359-363.

⁸ Heinz Politzer, *Franz Kafka. Der Künstler*, 1965, p. 290.

⁹ Cfr. H. Binder, *Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen*, 1975, p. 183

¹⁰ Cfr. Franz Werfel, *Dramen* 2, 1959, pp. 349-352.

¹¹ Cfr. Franz Kafka *Tagebücher 1910-23*, 1976, p. 323.

¹² J. Winter/A. Wünsche, *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons*, 1984 (ristampa 1965), pp. 447-453; si tratta della prima versione in tedesco della *Pesikta Rabbati*, il cui testo originale ebraico risale presumibilmente alla Palestina del VI o VII secolo. Il testo è riportato per intero solo in inglese, con commento di William Braude (1968). *Pesikta* sta per «sezioni» (dal verbo *passak*, tagliare, segmentare) e *Rabbati*, sta per «le maggiori», a titolo di differenziazione formale dal testo aramaico *Pesikta de Rab Kahana*, che è più corto e più antico (cfr., in proposito, Braude, *Introduction*, p. 2 e segg., e *The Jewish Universal Encyclopedia*, a cura di Isaac Landmann, 1948). Le sezioni di questa raccolta, indipendenti una dall'altra, abbracciano svariati passi biblici e vi uniscono leggende o commenti destinati a terminare le letture bibliche settimanali. Per indicazioni assai utili devo ringraziare Jonathan Magonet (Londra) e Pnina Navé Levinson (Heidelberg).

¹³ Parasanga: antica misura persiana, equivalente a 5760 m.

¹⁴ Franz Kafka, *Il processo*, Milano 1976, p. 148.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 148-149.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, p. 147.

¹⁷ *Ibidem*, p. 148.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Per quanto riguarda il significato e la funzione del concetto di legge e di amministrazione della giustizia in Kafka, cfr. la dissertazione dell'autore, di prossima pubblicazione: *Der verhörte Held. Verhore, Urteile und die Rede von Recht und Schuld im Werk Franz Kafkas*. (L'opera è stata pubblicata a Monaco nel 1985, *n.d.t.*).

²² Winter/Wünsche, *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons*, cit., p. 453.

²³ Franz Kafka, *Il processo*, cit., p. 148.

²⁴ *Ibidem*, p. 149.

²⁵ Franz Kafka, *Epistolario*, Milano, 1964, p. 395.

²⁶ Walter Benjamin, *Lettere 1913-1940*, a cura di G.G. Scholem e T.W. Adorno, Torino, 1978, p. 380. Anziché citare le *Lettere*, l'autore cita da H. Schweppenhäuser, *Benjamin über Kafka*, 1981, p. 91.

²⁷ Franz Kafka, *Lettere a Felice*, Milano, 1974, p. 278 (febbraio 1913).

²⁸ Franz Kafka, *Il processo*, cit., p. 158.

²⁹ Ingeborg Henel, «Die Türhüterlegende und ihre Bedeutung für Kafkas Prozess», in *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 37 (1963), pp. 50-70, in partic., pp. 50-52.

³⁰ *Ibidem*, p. 52.

³¹ Cfr. Franz Kafka, *Diari 1910-23*, Milano, 1959, vol. II, p. 103 (13.12.1914).

³² Cfr. Franz Kafka, *Lettere a Felice*, cit., p. 626 (lettera dell'11.6.1914 a Grete Bloch).

³³ *Ibidem*, p. 227 (11/12.1.1913).

³⁴ Cfr. Franz Kafka, *Confessioni e immagini*, Milano, 1964, p. 60.

³⁵ Così Kafka si descrive a Milena; cfr. Franz Kafka, *Epistolario*, cit., p. 839.

³⁶ Per Kafka il fatto che il giudaismo fosse la «religione dei padri» non era una mera formula; nella *Lettera al padre* lo menziona espressamente come colui di fronte alla cui osservanza (sia pure formale) della Legge il bambino sentiva di essere in difetto. Il senso di colpa verso Dio è identico con il senso di colpa verso il padre. (Cfr. «Lettera al padre», in *Epistolario*, cit., pp. 615-616).

³⁷ Cfr. Franz Kafka, *Epistolario*, cit., p. 399 (lettera del giugno 1921 a Max Brod).

³⁸ Franz Kafka, *Confessioni e immagini*, cit., p. 102.

³⁹ Franz Kafka, *Lettere a Felice*, cit., p. 387 (18.5.1913).

⁴⁰ Franz Kafka, *Diari*, cit., vol. I, p. 190.

⁴¹ Walter Benjamin, *Lettere*, cit., p. 258; anziché le *Lettere*, l'autore cita H. Schweppenhäuser, *Benjamin über Kafka*, cit., p. 155.

⁴² Franz Kafka, *Epistolario*, cit., p. 617.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Sul fenomeno del «doppio legame», cfr. Paul Watzlawick, *Menschliche Kommunikation*, 1969, p. 194 e segg.

⁴⁵ Cfr. Hans-Joachim Schoeps, *Was ist der Mensch?*, 1960, pp. 119-140.

⁴⁶ Franz Kafka, *Diari*, cit., vol. I, p. 323.

⁴⁷ Questa conferenza, tenuta il 17.2.1913 e che non poté mai essere pubblicata, è una possibile fonte della consocenza kafkiana della leggenda o del Midrash (su Mosè). Hugo Bergmann (nato nel 1887, dal 1910 al 1914 bibliotecario a Praga, emigrato in Palestina nel 1920 e, più tardi, rettore dell'Università di Gerusalemme) era sionista sin dal tempo in cui, insieme a Kafka, frequentava il liceo. La sua prima pubblicazione era stata l'antologia *Worte Moses*, (Minden 1913). Si può supporre, dunque, che si fosse interessato particolarmente alle leggende su Mosè. Tuttavia rimane da chiarire come Kafka abbia conosciuto la leggenda in questione. Da un lato, egli, che già nell'ottobre 1911 aveva annotato nel diario il desiderio di conoscere la letteratura yiddish e si interessava alla letteratura ebraico-ellenistica e talmudica, avrebbe potuto aver letto il testo di Winter/Wunsche che ha, appunto, come sottotitolo «Storia della letteratura ebraico-ellenistica e talmudica», anche se a tale lettura non è stato trovato alcun riferimento. D'altro lato, si può pensare che la storia gli fosse stata raccontata da uno degli amici competenti in materia, oltre a Bergmann, due, in particolar modo: a) Friedrich Thieberger, figlio di un rabbino ed erudito, da cui Kafka prese lezioni di ebraico nel 1917, ma che conosceva già da prima della guerra (cfr. Hartmut Binder, «Kafkas Hebräischstudien» in *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 11 (1967), pp. 527-556, soprattutto p. 529 [l'articolo in questione è pubblicato in questo volume come primo saggio dell'Appendice]. Thieberger conosceva l'ebraico sin dall'infanzia e avrebbe potuto conoscere una delle edizioni della *Pesikta Rabbati* (e cioè, Breslavia 1831, Lemberg 1853, Vienna 1880, Varsavia 1893); b) Jitzchaq Löwy, attore yidisch e narratore; il diario kafkiano registra, tra l'ottobre del 1911 e il gennaio del 1912, lunghe passeggiate e colloqui con lui, in cui non solo lesse e raccontò storie ebraiche, ma, all'occasione, tradusse anche dall'ebraico [cfr., *Diari*, vol. I, p. 168; a questo proposito, tuttavia, va precisato che la citazione cui l'autore si riferisce, *Toire is die beste schoire*, non è in ebraico, ma in yiddish, *n.d.t.*]. Kafka, che a partire dall'incontro con Löwy, si era occupato a lungo di ebraico (cfr. Klaus Wagenbach, *Kafka. Eine Biographie seiner Jugend 1883-1912* 1958, pp. 179-82) e aveva iniziato la *Geschichte des Judentums* di Heinrich Graetz «avido e beato» (cfr. *Diari*, vol. I, p. 120), finché visse non perse l'interesse per il patrimonio narrativo ebraico e per la storia ebraica, come, una volta di più, indica il suo frequentare, nell'ultimo periodo della vita, a Berlino, la «Scuola superiore di scienza ebraica» (cfr. la lettera del novembre 1923 a Felix Weltsch). Anche senza poter identificare inequivocabilmente la sua fonte d'informazione, si possono prendere le mosse dall'analogia strutturale tra la leggenda midrashica e quella del guardiano della legge, per sostenere che dovette averla sentita (se non letta) quando scrisse il capitolo «Nel duomo».

⁴⁸ Franz Kafka, *Diari*, cit., vol. II, p. 119.

⁴⁹ *Ibidem*, vol. II, p. 10 (5.1.1914).

⁵⁰ *Ibidem*, vol. II, p. 11.

⁵¹ Cfr. Franz Kafka, *Il processo*, cit., pp. 47-48.

⁵² Cfr. *ibidem*, p. 35.

⁵³ Franz Kafka, *Diari* cit., vol. II, p. 118.

⁵⁴ Cfr. Franz Kafka, *Epistolario*, cit. pp. 396-400, in partic. cfr. p. 399.

⁵⁵ Cfr. Franz Kafka, *Il processo*, cit., pp. 150-151.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 142.

⁵⁷ Kurt Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*, 1963, pp. 130-131.

⁵⁸ Cfr. Franz Kafka, *Il processo*, cit., p. 144.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 147.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 184.

⁶¹ Franz Kafka, *Diari*, cit., vol. II, p. 63.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 64.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Franz Kafka, *Epistolario*, cit., p. 395.

⁶⁷ Cfr. Franz Kafka, *Confessioni e immagini*, cit., p. 397.

⁶⁸ Franz Kafka, *Il messaggio dell'imperatore*, Milano, 1981, 2 voll., II vol. p. 284

[L'autore cita dal testo di Kafka *Beschreibung eines Kampfes*, 1976, pp. 71].

⁶⁹ Franz Kafka, *Confessioni e immagini*, cit., p. 108.

⁷⁰ Franz Kafka, *Epistolario*, cit., p. 830.