



Religião e literatura em Franz Kafka

Religion and literature in Franz Kafka

Mauro Rocha Baptista *

Resumo

Partimos dos eixos propostos por José Carlos Barcellos no artigo “Literatura e teologia” para enquadrar a fortuna crítica que se elevou em torno de Franz Kafka quanto à relação entre sua literatura e a temática religiosa. O primeiro eixo lida com a perspectiva de que a literatura se apresenta como uma teologia não teórica, nele analisamos a configuração de Kafka como um cabalista, de acordo com Scholem. No segundo, sob a ótica de que a teologia está presente na literatura, observamos a crítica de Anders aos investimentos apologistas que diagnosticam em Kafka uma teologia positiva. O terceiro eixo enfoca a literatura como “lugar teológico” e por ele discutimos com Brod e Moller sobre a possibilidade de visualizar a literatura de Kafka como signatária da mesma esperança que se encontra nesses analistas. Já o quarto eixo trata de uma interpretação mais focada no aspecto humano, assim como a leitura interpretativa de Heller. Por último, é apresentado o método da analogia estrutural de Kuschel como uma possibilidade de respeitar as peculiaridades de cada uma das áreas envolvidas. Por meio deste levantamento procuramos defender a manutenção da tensão entre literatura e religião como a melhor forma de respeitar tanto uma quanto a outra.

Palavras-Chave: Literatura. Religião. Teologia. Franz Kafka. José Carlos Barcellos.

Abstract

We assumed the positions proposed by José Carlos Barcellos in the article “Literature and theology” to frame the criticism which revolves Franz Kafka and the relation between his literature and religion. The first position deals with the perspective which considers literature as a non-theoretical theology. Based on that, we analyze the configuration of Kafka as a cabalist, according to Scholem. In the second position, under the point of view that theology is present in literature, we observed Anders’s criticism of the apologist investments which diagnosed a positive theology in Kafka. The third aspect focuses on literature as a “theological place”, and based on it we discuss with Brod and Moller about the possibility of seeing Kafka’s literature as holder of the same hope found on those analysts. The fourth point approaches an interpretation focused on the human aspect, as Heller’s interpretative reading. Finally, it is presented Kuschel’s method of structural analogy as a possibility of respecting the peculiarities of each area involved. Through this survey we tried to defend the maintenance of the tension between literature and religion as the best way to respect both of them.

Key words: Literature. Religion. Theology. Franz Kafka. José Carlos Barcellos.

Artigo recebido em 25/01/2012 e aprovado em 26/03/2012.

* Doutor em Ciências da Religião/Filosofia da Religião e professor do departamento Fundamentos da Educação UEMG. Pesquisador do Núcleo “Educação: Subjetividade e Sociedade” com financiamento da FAPEMIG. País de origem: Brasil. E-mail: m-baptista@uol.com.br

Introdução

Ao trabalhar com a temática geral da religião em Franz Kafka é importante tomar alguns cuidados com a fortuna crítica que se elevou em torno deste autor. Como primeira ressalva necessária pensemos no estudo desenvolvido pelo teólogo Karl-Josef Kuschel, segundo ele: “Gerações de teólogos debruçaram-se com entusiasmo sobre a obra do judeu Franz Kafka e não perceberam que a totalidade dos textos literários, publicados ou inéditos, não apresentam temas, personagens ou problemas especificamente religiosos” (1999, p. 36). Neste argumento são apresentadas duas questões fundamentais a respeito da relação entre Kafka e a religião: por um lado o estudo das obras de Kafka desperta o interesse da análise religiosa, por outro este estudo não pode ser feito através de uma análise estritamente formalista.

Raramente Kafka trabalha com personagens e situações religiosas, assim como é raro, principalmente nos textos de ficção, o uso de vocabulário tipicamente religioso. Apesar disto é forte o apelo a uma leitura de seus textos a partir do instrumental fornecido pela religião, como afirma o sociólogo Michael Löwy: “É inegável, contudo, que uma atmosfera estranha de religiosidade impregna os grandes romances inacabados de Kafka” (2005, p. 130). Entre o teólogo Kuschel e o sociólogo Löwy há a afirmação uniforme de que existe uma tensão fundamental entre a literatura kafkiana e a religião. Kafka não se expressa de forma religiosa, mas se expressa em uma atmosfera religiosa. Qualquer estudo que pretenda encontrar elementos formais de religião em Kafka está fadado ao fracasso, assim como qualquer estudo que pretenda ler Kafka totalmente à parte desta tensão religiosa.

Franz Kafka era filho de comerciantes judeus nascido em 1883 na cidade de Praga enquanto ela ainda integrava o império austro-húngaro. Este contexto significa que para se tornar um escritor ele teria que enfrentar uma série de resistências externas por parte da sociedade e da família, seja por ser judeu em um império cristão, ou por escrever em alemão em uma comunidade tcheca, ou por suas origens judaicas em uma cultura literária germânica, ou ainda por desejar uma vida de artista no seio de uma família que procura se

firmar no cenário burguês. Sua formação acadêmica na área do direito é ao mesmo tempo uma demonstração de resignação frente às pressões sofridas e a representação do recalçamento que elas causaram, Kafka opta pelo direito pela possibilidade profissional de se manter indiferente a tudo, até mesmo à própria literatura.

A indiferença de Kafka às pressões do mundo só pode ser pensada nos limites de sua escolha profissional, sua literatura, longe de ser indiferente, é permeada de uma corrosiva crítica a todo este estado das coisas. Entre o oficial cego pela paixão ao seu instrumento de tortura e o pacato viajante que se transforma em um monstruoso inseto, entre o furioso pai que condena o filho a morte por afogamento e a autoridade do castelo que não aceita o ingresso do agrimensor que ela própria contratou, entre o símio que explica à academia seu processo de humanização e o tribunal que não explica ao acusado seu processo de julgamento, os personagens de Kafka, sejam centrais ou periféricos, refletem sim as pressões internas e externas vivenciadas pelo autor.¹ Contudo, nem tudo o que se lêem Kafka pode ser assumido como metáfora, nem tampouco como fruto, puro e simples, da retransmissão de experiências pessoais. Kafka não se limita à denúncia do abuso de poder, seja por parte da autoridade paterna ou pelas hierarquias institucionais.

Com esta afirmação não pretendemos compactuar com as leituras que transformam o escritor de Praga em um profeta que ora prenuncia a ascensão dos variados totalitarismos, ora a decadência existencial gerada pela crise dos paradigmas, porém não podemos impor à produção kafkiana um limite físico tão preciso quanto o pretendem fazer aqueles que declaram que suas obras seriam apenas o fruto de uma mente afetada pelo rigor da criação paterna e pelos guetos a que estava limitada a sua vida. Se a primeira postura demonstra uma maior proximidade com as interpretações religiosas, trata-se de uma leitura diametralmente oposta ao que visualizamos em Kafka, mais próxima a uma avaliação de auto ajuda que a uma postura crítica, já a segunda interpretação deixa brechas por ser muito influenciada pela psicanálise, nela a riqueza do universo de personagens de Kafka é substituída por um único drama pessoal envolvendo a relação entre pai e filho, mesmo quando se trata de outra autoridade ela é pensada como investida com os poderes

¹Na sequência de exemplos são apresentados os personagens de: *Na colônia Penal* de 1914, *A metamorfose* de 1912 e *O veredicto* de 1912, três narrativas curtas publicadas em vida pelo autor; *O castelo* romance inacabado de 1922; *Relatório para uma academia* de 1917 publicado em vida na coletânea *Um médico rural* e *O processo* romance inacabado de 1914.

patriarcais, em suma, o complexo de Édipo é tido como resposta para a análise de todas as ações e reações de seus personagens. Tanto uma quanto outra negam a pluralidade de entradas possíveis a um olhar que mantém viva a tensão entre a religiosidade latente de seus textos e a profanidade viva de sua literatura.

Sobre a tensão e as possíveis interações entre religião e literatura um artigo de José Carlos Barcellos (2000) apresenta uma síntese ao mesmo tempo consistente e englobante das variadas posturas possíveis. Segundo ele teríamos cinco grandes eixos de articulação entre literatura e teologia, embora o autor demarque neste artigo uma relação primordial com a teologia católica contemporânea, nos parece que esta relação pode ser estendida, ao menos, às religiões embasadas em livros sagrados. Como as distinções entre a teologia católica e as demais teologias não é o tema central deste artigo, nos basta compreenderem que medida a divisão proposta é compatível com a análise da religião nas obras literárias do judeu Franz Kafka. A seguir trabalharemos com cada uma dessas divisões em sua relação com as posturas assumidas pela crítica literária e teológica das obras de Franz Kafka.

1 Literatura como teologia

Ao descrever o primeiro eixo Barcellos se apóia em Pie Duployé e Jean-Pierre Jossua, neste eixo a literatura poderia ser tomada como uma forma não-teórica de se fazer teologia. Neste caso preza-se para que a literatura seja avaliada por seus próprios recursos e não por uma disciplina propriamente teológica, mantém-se, portanto, uma independência do objeto. Não é a teologia que irá informar sobre a presença de elementos religiosos na literatura, a própria literatura se apresentará como portadora destes pressupostos. “Poderíamos considerar algumas obras literárias propriamente como obras teológicas consistentes e relevantes já no momento em que sejam submetidas apenas a uma *hermenêutica literária*” (Barcellos, 2000, p. 16). Com esta perspectiva manifesta-se uma profunda ligação entre a teologia e a literatura, ao mesmo passo em que se distingue uma teologia teórica de sua aplicabilidade no texto.

Essa postura ganha ainda mais força quando pensamos nas religiões que se embasam em textos sagrados como o judaísmo de Kafka e o cristianismo. Pois nestas religiões do livro, a teologia se desenvolve inicialmente na forma de literatura. Neste aspecto é necessário chamar a atenção para algumas questões suscitadas por Antonio Magalhães na sua descrição do cristianismo como religião do livro.

Essa declaração não pontifica uma ingenuidade, que desconheceria o longo, o complexo e criativo processo e a dinâmica reinterpretativa da tradição oral existente em toda a história do cristianismo até nossos dias, especialmente pela relação que ora se apresenta entre a tradição oral e o poder que a imagem tem de não somente representar iconograficamente relações e vivências, mas também de definir valores e propagar ideologias. Dizer que o cristianismo é uma religião do livro significa, antes de tudo, constatar que boa parte de sua força e poder de sobrevivência a alguns impérios, bem como sua contribuição para a sustentação de outros e ainda seu alcance de mudar trajetórias de vida de muitas pessoas em diferentes culturas e períodos da história deveu-se ao fato de que os pilares de seu anúncio, os fundamentos de seu conteúdo, foram traduzidos rapidamente em forma de livros, cartas, contos, alegorias, poesias e etc (2000, p. 5-6).

O que nos interessa momentaneamente na definição descrita acima são dois pontos fundamentais: Primeiro, que esta declaração não exclui a existência da tradição oral como base da teologia, sendo, em verdade, uma confirmação de que esta tradição é, nas religiões do livro, rapidamente traduzida em variados estilos de escrita. Por mais que a oralidade subsista a toda forma de religiosidade, nestas religiões do livro o impulso por tornar documental esta vivência oral é uma marca que não se confunde com a descrição teórica da vivência. Ou seja, a descrição do livro que embasa estas religiões é literária e não teórica, e por ser literária é que ela adquiriu força teológica, não carecendo de uma análise da teologia formal para tal. Segundo, que é este embasamento no livro o que garante a unidade de pensamento cultural tornando possível a estas religiões resistirem ao tempo e aos mais diversos ataques. Cabe salientar ainda que esta unidade se revigora a cada nova reescritura da tradição. Ou seja, a teologia presente no livro do cristianismo e do judaísmo não está somente no que se torna canônico, mas em todo o complexo de literatura que envolve a tradição religiosa em seus constantes revigoramentos.

Neste contexto se enquadra, por exemplo, a análise de Gershon Scholem² para quem Kafka é um Cabalista no limite tenso entre razão e religião. A literatura kafkiana manifesta-se assim como uma teologia cabalista, que prescinde da teoria não só por ser literatura como também por ser cabalista. Para entender a visão de Scholem quanto à teologia presente em Kafka recorreremos à suas dez teses a-históricas sobre a Cabala (1999, p. 223-229). Na última destas teses Scholem afirma que Kafka é representante de uma Cabala herética. Tal afirmativa se funda no fato de que, segundo Scholem, Kafka expressa em suas obras a relação limítrofe entre religião e niilismo. Scholem reconhece que, enquanto escritor secular, Kafka não tem a preocupação de transformar sua obra em um cânone, reconhece ainda que o próprio Kafka não teria conhecimento de que sua obra se expressa conforme a tradição cabalista. Para constatar o sentido da afirmação de uma teologia em Kafka diante destes distanciamentos formais recorreremos às nove teses anteriores. Nestas podemos observar três eixos temáticos: a possibilidade de se transmitir um conhecimento e a questão da linguagem, a característica dialética da prática cabalista e o materialismo que ela envolve, e a doutrina da criação como fundamento de toda a estruturação cabalista do mundo.

Quanto ao primeiro aspecto a literatura kafkiana é rica em exemplos da ironia que está envolvida na atividade de se transmitir qualquer conhecimento. O conteúdo central das teses I, II e IX está totalmente escancarado nas mensagens sem nexos e nos desvios de informação dos/nos corredores do castelo. Escancarados, mas não teoricamente apresentados. Tal qual a tradição da oralidade que embasa a religião do livro, as estruturas da sociedade do castelo estão presentes na consciência coletiva mesmo sem a formalidade de uma descrição escrita. As leis que regem o castelo seguem a vida própria que só os habitantes dele conseguem compreender plenamente, ao forasteiro tudo é incompreensível. A cada novo fato revelado torna-se mais evidente a forma tranquila com que os moradores da aldeia conseguem assimilar aquilo que parece ter sido criado exatamente para responder ao fato surgido como sendo uma ação padrão a muito compactuada. É que ao não iniciado não foi dado participar do revigoramento da tradição nas suas inúmeras traduções e

² Historiador do pensamento judaico que centraliza seu enfoque, sobretudo, na doutrina hermética da cabala e em suas influências sociais para o desenvolvimento do judaísmo. Suas principais análises da obra de Kafka se encontram associadas as cartas que trocou com o filósofo Walter Benjamin durante os anos 20 e 30.

retraduções. A transmissão da verdade só pode acontecer no paradoxo de uma revelação que nada revela ou de um segredo que nada silencia. Assim como a porta da lei, que estando escancarada inviabiliza a entrada do camponês para lhe questionar suas verdadeiras intenções.³

A associação mais imediata entre a falha na transmissão e a fragilidade de uma lei erigida em meio a estes percalços está presente nas teses III e VI e é fundamento do romance *O processo* com seu julgamento infundado e com suas críticas ao moderno Estado de Direito. Como Cabala herética a obra de Kafka não faz menção direta à origem divina do conhecimento, mas demonstra como ele se perde entre os homens. Confirmando a tese de que este mundo e a sua lei são apenas uma sombra da verdade. A partir de então podemos compreender a necessidade da estrutura dialética que confronta esta realidade em que estamos com outra mais elevada. Segundo Scholem esta relação dialética não precisa partir, necessariamente, do mais para o menos elevado, ou seja, não é preciso deduzir que a lei humana é um reflexo torpe da divindade (tese III), podemos igualmente tentar transferir para a divindade a lei que é humana (tese IV). Ora em Kafka observamos uma tentativa de revalidar a lei dos homens buscando seu fundamento, embora tudo o que se encontra é o próprio humano tentando fundamentar-se no uso do sagrado. “Pouco importa neste caso se agora é dito que estamos sujeitos a esta lei, por ser ela a lei da vida própria da Divindade, ou apenas ‘como que’ a ‘transferimos’ à Divindade” (SCHOLEM, 1999, p. 225). A revelação original que inaugura as religiões do livro é substituída a cada retransmissão e renovação da mensagem. Para a cabala esta retransmissão é tão importante quanto a mensagem original, ainda que não possa ser mais associada diretamente à Divindade. Em Kafka as leis assumem este aspecto dubio entre tradição e renovação, principalmente porque apenas um grupo se torna herdeiro das possibilidades de releitura da tradição.

O que nos leva ao terceiro aspecto, a doutrina da criação relacionando Deus e o Nada (tese V e VII) é a base dialética que garante o olhar transformador e tenso da Cabala a partir do qual todos os mundos devem ser julgados com base na sua situação de sombras de

³A parábola *Diante da lei* foi inicialmente publicada como um conto na coletânea *Um médico rural*, mas integra a fala do sacerdote explicando a Josef K. os motivos de sua condenação em *O processo*. O sacerdote conta como um camponês perde a sua vida a espera que o porteiro o deixe entrar pela porta da lei para enfim receber uma resposta às suas desventuras. Quando este está prestes a morrer as portas são fechadas dando a entender que a lei nunca esteve totalmente fechada a ele, pelo contrario, ela esteve sempre aberta a sua espera, embora não se revelasse jamais.

Deus (tese IX), uma noção que pode ser analisada em Kafka, mas requer que se extrapolem os textos literários através das chaves de leitura fornecidas pelo próprio autor em seus aforismos. Nestes aforismos, tanto os de Zuräu escritos em 1917, quanto os da série Ele de 1922, Kafka relata a insuficiência humana e os limites da racionalidade. Independente de uma tematização direta, e até mesmo sem usar o termo cabala, é possível analisar a obra de Kafka como cabalista, desde que respeitando os limites que a própria teoria cabalista impõe de não tornar-se uma forma que obrigue seu objeto a se limitar por ela.

2 A teologia presente na literatura

Neste mesmo percurso Barcellos indica que Ernest Josef Krywon, ao propor suas regras epistemológicas que crava a teologia literária como parte do estudo da literatura, resguarda a importância de um estudo do transcendente na literatura, mas o atribui fundamentalmente como tarefa da crítica literária. “O que Krzywon propõe é o estudo do texto literário com o instrumental fornecido pela hermenêutica literária tendo em vista apreender e avaliar criticamente seus possíveis sentidos teológicos” (BARCELLOS, 2000, p. 20). Neste sentido é preciso compreender em que medida o texto kafkiano não se limita a uma teologia, mesmo que seja uma teologia cabalista. Atentamos para os argumentos de Günther Anders quanto a necessidade de se respeitar os limites literários deste texto. “Salta aos olhos que ‘investidores’, que rotularam tão precipitada e genericamente a posição básica de Kafka com a expressão ‘religiosa’, não puderam ligar ideias religiosas concretas à palavra”(1969, p. 76). Quando Anders classifica como “investidores” aos que analisam a obra de Kafka buscando nela uma concretude religiosa, ele indica que esta abordagem fere a autonomia do objeto escolhido por Kafka para se expressar: a literatura. “A investidura de Kafka teve lugar na literatura, portanto numa camada que se tornou há muito tempo irreligiosa ou, no mínimo, indiferente à religião” (1969, p. 76). Distinguindo completamente o objeto literário das intenções teológicas, Anders pode recomendar a pensar a possibilidade de uma temática religiosa em Kafka a partir da hermenêutica literária como propõe Krzywon.

A literatura do período kafkiano já era consciente da tensão existente entre estética e religião e optou pela indiferença à segunda. Assim também agiu Kafka, que era muito preocupado com a estética para permitir que a atmosfera religiosa que se sente em sua obra fosse traduzida de uma forma simplória e estilisticamente depreciativa. Podemos inferir que em sua produção literária Kafka estava atento a duas correntes contraditórias, assim sintetizadas por Karl-Josef Kuschel: “Deus é um mau princípio estilístico? A essa máxima da crítica estética à religião, a crítica religiosa à estética contrapõe a seguinte: *a arte parece ser um mau princípio para a fé*” (1999, p. 30 – grifo do autor). Ele compreendia que a literatura não é o meio mais apropriado para desenvolver apologias, seja a uma temática religiosa ou não, assim como entendia que Deus não era um objeto muito aprazível para o discurso literário. Portanto não se trata de procurar a religião presente na arte, posto que a consciência estética de Kafka compreende que isto é duplamente equivocado, mas de lidar com a arte, que sendo arte permite apreender o ambiente humano, inclusive o da religião.

Ciente de que a literatura não é o melhor dos ambientes para se falar em religião, e que religião não é o melhor dos temas para a literatura, mas, igualmente consciente da riqueza que esta tensão representa, Kafka opta por lidar com temas profanos. Indiferente à religião institucional ele produz uma arte plena de religiosidade.

O que quer que a expressão indique – só a circunstância de que o autor não praticante de religião positiva entendeu a si mesmo como homem religioso num mundo totalmente ateu e qualificou o “escrever como forma de oração”; de que foi festejado como religioso por uma camada culta indiferente à religião – é tão estranho que mesmo o mais desconfiado não pode passar por ela como por um problema inexistente. Efetivamente, os problemas da religião secularizada (ou, talvez, da secularidade re-religiosificada) estão tão representativamente personificados que o esclarecimento de sua religiosidade (pois se trata disso não da “religião”) promete elucidar, junto, traços muito gerais da situação espiritual do presente (ANDERS, 1969, p. 76).

Kafka se manteve dentro de seu tempo, e dos ideais seculares que esta inclusão envolve, mas mesmo não tratando de temas da religião, ele pontuou como poucos autores de seu tempo a religiosidade típica do homem moderno. Por mais que a religião positiva seja formalmente questionada, o impulso humano para buscar um sentido no mundo se desenvolve de forma religiosa, mesmo quando externamente se apresenta como uma

modernidade profana. Ou seja, se, como propõe Mircea Eliade (1999), o homem primitivo era o *homo religiosus*, a busca originária por um sentido para a vida é uma busca religiosa, mas, como o próprio Eliade demonstra posteriormente, o homem moderno, e a-religioso por definição, ainda mantém uma relação íntima com esta religiosidade originária:

O homem a-religioso teria perdido a capacidade de viver conscientemente a religião e, portanto, de compreendê-la e assumi-la; mas, no mais profundo de seu ser, ele guarda ainda a recordação dela, da mesma maneira que, depois da primeira “queda”, e embora espiritualmente cego, seu antepassado, o Homem primordial, conservou inteligência suficiente para lhe permitir reencontrar os traços de Deus visíveis no Mundo (1999, p. 173).

Mesmo que se apresente como um homem de vivência profana, o homem moderno resguarda alguns elementos de religiosidade, ainda que não conscientemente. Embora distante da realidade originária do *homo religiosus*, o homem moderno também precisa encontrar sentido para sua vida, e sua busca, apesar de não estar mais associada à religião, permanece se desenvolvendo na religiosidade. A obra de Kafka sobre este enfoque é uma obra plena de religiosidade. Mesmo não sendo assumida diretamente como teologia a abordagem da crítica literária permite uma compreensão capaz de reconhecer a importância teológica da obra.

3 A literatura como lugar teológico

O terceiro eixo é embasado com Marie-Dominique Chenu, Hervé Rousseau, Juan Carlos Scannone e Antonio Manzato, autores que afirmariam a literatura como “lugar-teológico” e centrariam a importância maior do método teológico sobre o propriamente literário. A literatura poderia ser usada para melhor compreensão de questões teológicas, uma vez que através dela o espírito humano se revela de uma forma mais pura. A marca deste eixo pode ser definida a partir da divisão proposta por Rousseau entre o que seria um poder teológico implícito e um explícito na literatura. “Poder teológico explícito teriam aquelas obras literárias que tematizam explicitamente questões teológicas, poder teológico implícito teria qualquer obra literária, na medida em que qualquer obra pode ser objeto de

uma leitura teológica.” (BARCELLOS, 2000, p. 15). Neste sentido todo texto pode ser pensado a partir de uma leitura teológica, mas a teologia se augura o poder de distinguir o que é implícito e o que é explícito, correndo o risco de tornar a literatura um mero objeto estético de ilustração da teologia.

O que haveria de problemático (e não propriamente de errado, note-se bem) na consideração da literatura como “lugar teológico” seria a possibilidade de ela ser reduzida a um testemunho a mais – uma ilustração ou exemplo, por assim dizer – de verdades conhecidas também, quiçá de forma mais ampla e completa através de outras fontes (BARCELLOS, 2000, p. 15).

O risco que torna problemática esta postura é o de tornar o teólogo que analisa a obra literária um investidor, como o descrito por Anders. Na análise da obra kafkiana podemos encontrar Max Brod (1945), o amigo e editor a quem Kafka legou a tarefa de destruir seus manuscritos, um forte exemplo deste investimento teológico. Na primeira biografia escrita sobre Kafka, Brod descreve os anos da maturidade de Kafka, entre a escritura de *O processo* e *O castelo*, com o sugestivo título de *Evolução religiosa* (1945, p. 265-309). Neste capítulo Brod é capaz de afirmar que o “princípio de um ‘combate pelo bem apesar de’, nos permite penetrar o próprio coração do pensamento kafkiano, naquilo que ele tem de mais elevado e mais autêntico” (BROD, 1945, p. 271). Uma afirmação que faz com que o “apesar de”, contexto típico das obras de Kafka, seja menos importante que o “combate pelo bem”, muito mais presente na interpretação teologizante de Brod que propriamente na obra em si.

Levando em consideração esta proposta Brod integra os três romances de Kafka em um esquema no qual *O desaparecido* (*Das Verschollene*, escrito em 1912 e publicado por Brod como *Amerika* em 1927), cujo personagem central é exilado para a América por ter se relacionado com a empregada da família, remete à queda pós-pecado, *O processo* (*Der Prozess*, escrito em 1914 e publicado em 1925), com a jobiana figura de Josef K., ao julgamento de um crime pressuposto como existente, e *O castelo* (*Das Schloss*, escrito em 1922 e publicado em 1927), através do desejo do agrimensor K. em ser aceito pela comunidade do castelo, à busca pela graça. E, para que sua análise faça ainda mais sentido, o editor opta por publicar por último o primeiro romance escrito, levando Walter Benjamin em seu ensaio de 1934 a concluir que o episódio final do livro, o momento em que Karl

Rossmann encontra guarita no Theatro de Oklahama, seria o auge da felicidade dos personagens kafkianos. Na análise benjaminiana um desvio terminal do autor que desejaria enfim descansar ao reconhecer o fracasso de sua empreitada negativa (BENJAMIN, 1994, p. 145). Para Brod, que sabe da sequencia da escrita kafkiana, uma mostra de como esta obra, em um conjunto circular que transcende o cronológico, se dirige para graça da reconciliação. O absurdo dos textos ganha toda uma nova lógica e, por mais paradoxal que possa parecer, o caos kafkiano é submetido a conviver com a lógica brodiana.

Outro exemplo deste investimento é o estudo promovido por Charles Moeller (1959), no qual Kafka é apresentado como um escritor esperançoso, cuja amargura da obra se encontra mais relacionada ao próprio sentimento de culpa que a uma descrição nua da realidade.

Muito além da “conversão” a uma religião positiva, a uma ideia filosófica ou um sistema político, Kafka testemunha uma opção mais fundamental *que comanda todas as “conversões” metafísicas e religiosas*: a eleição de uma esperança *que de novo se torna humilde* e que, em meio ao mais terrível cativo da Babilônia jamais enfrentado por um judeu da Europa Central, *prefere acusar-se a si mesmo em vez de culpar (mettreenquestion) o mundo e amaldiçoar o universo*, e escolhe “ser”, diante dos homens e da sua terra fraternal, esse “*sim*” que Cristo foi diante de seu Pai (1959, p. 357. Cotejamos com o original: 1958, p. 304).

Chamamos atenção para o texto original no qual aparece “colocar em questão o mundo” e não “culpar o mundo” para demonstrar como a análise de Moeller é ainda mais piedosa do que faz parecer o seu tradutor. Podemos até concordar com o tradutor e dizer que Kafka não culpa o mundo, mas que ele não o coloque sequer em questão em nome do sim fraternal é um investimento por demais apologista. O enfoque mais teológico que literário está aberto aos riscos destas afirmações apologistas. Reconhecer a religiosidade dos textos de Kafka não requer enquadrá-lo em uma religião precisa, menos ainda, em transformá-lo em um autor mais esperançoso do que ele em verdade é.

4 Antropologia teológico-literária

Como quarto eixo se encontra a perspectiva de Adolphe Gésche valorizando a análise de uma antropologia literária, uma vez que só se pode falar de Deus depois de se conhecer o espírito do homem (BARCELLOS, 2000, p. 18). A literatura seria um

instrumental básico da argumentação teórica da teologia, como no passado medieval o era a filosofia.

Cabe sublinhar que, nesse contexto, Gesché retoma a ideia de um “lugar teológico”, precisando, no entanto, que a teorização da literatura como “lugar teológico” ainda está por fazer. Como se vê, a contribuição original de Geshé à problemática que vimos estudando está no situar a literatura não apenas enquanto fonte de subsídios para a elaboração de uma teologia, mas, sobretudo, como um lugar de verificação da pertinência e relevância de qualquer discurso teológico que se pretende produzir, o que amplia consideravelmente a noção de “lugar teológico” (BARCELLOS, 2000, p. 18-19).

Como lugar de verificação da pertinência do discurso teológico a literatura não mais precisa tematizar abertamente questões teológicas para possibilitar um discurso de relevância para a teologia. Quando Kafka se retira da esfera da religião, ele permite que se reconheça na tensão entre literatura e religião uma reprodução da tensão existente entre o humano e a estrutura moderna do mundo. Erich Heller é um destes interpretes que consegue observar a temática teológica de Kafka sem torná-lo um apologista e sem reduzi-lo a um texto unicamente cético.

Em Kafka defrontamo-nos com a mentalidade moderna, aparentemente auto-suficiente, inteligente, cética, irônica, treinada brilhantemente para o grande jogo de pretender que o mundo que abarca em esterilizada sobriedade é a realidade única e final – contudo, uma mentalidade que vive no pecado com a alma de Abraão. Assim, ele sabe duas coisas ao mesmo tempo e ambas com igual certeza: que não existe Deus e que deve existir Deus. (1976, p. 101).

Como homem moderno, portanto a-religioso, Kafka sabe que Deus está morto, como literato sensível às questões da vida humana ele sabe que deve existir Deus. Diante das preocupações estéticas de seu tempo ele sabe que não deve tratar de religião em suas obras, diante de sua alma abraâmica ele sabe que é impossível não tratar de religiosidade ao falar do homem.

Em um aforismo Kafka, trabalha com esta inevitável relação com a religiosidade “Somos pecadores (*sündig*) não simplesmente por termos comido da Árvore do Discernimento, mas também porque ainda não comemos da Árvore da Vida. O estado em que encontramos é pecaminoso (*sündig*), completamente à parte da culpa (*Schuld*)” ([19--], p. 137, cotejado com o original acessado em 2005). Ora, este estado pecaminoso é

justamente a constituição humana de, ao não se sentir amparado pelo Paraíso, buscar constantemente um esclarecimento sobre a sua situação no mundo. A Kafka não interessa a questão da culpa (*Schuld*), em verdade o importante é que estamos condenados a viver nesta realidade de intranquilas buscas, em uma condenação não só pecaminosa como viciosa (*sündig*). Presos a esta realidade de pecado, mas com alma abraâmica vivemos em uma perpétua maldição: “Esta é a perspectiva da maldição: o intelecto a sonhar seu sonho de liberdade absoluta e a alma sabedora de sua terrível escravidão” (HELLER, 1976, p. 101). Kafka está preso a esta maldição, mas sabedor dela consegue produzir em sua literatura algo que foge ao formalismo religioso tanto quanto ao formalismo racionalista do mundo moderno. Com esta análise a temática pouco religiosa de Kafka toma um importante fôlego na relevância de sua influência sobre a teologia.

5 A analogia estrutural

Por fim Barcellos apresenta o método de Karl-Josef Kuschel em sua tentativa de produzir uma analogia estrutural com o objetivo de promover um diálogo intercultural entre a literatura e a teologia. Neste sentido seria resguardado o valor dos dois lados. Poderíamos pensar os quatro grupos anteriores de acordo com a bifurcação proposta por Kuschel (1999) em: de um lado, os dois primeiros grupos de autores abarcados pelo método confrontativo, através do qual se pretende confrontar a ideologia manifesta na literatura com a verdade da teologia, ou a ideologia teológica com a verdade literária, o que para Kuschel seria uma redução do diálogo em conflito; e, de outro lado, os dois últimos eixos que perfazem o método correlativo, o qual tem como pretensão impor uma série de perguntas prontas ao texto literário, fazendo com que ele seja signatário da teoria de seu analista, o que o reduziria de sua amplitude originária em um esquema engessado e pobre. Para resolver o impasse reducionista Kuschel propõe o método da analogia estrutural que segundo ele deve procurar constatar correspondências e diferenças valorizando o estranho (literatura em relação à teologia) com o estranho, mas buscando correlações mesmo quando este estranho é completamente diferente, ou seja, a partir deste método mesmo um texto que não é diretamente religioso, como é o caso dos textos de Kafka, pode ser analisado pela

teologia respeitando e mantendo a tensão entre as partes. “Numa tal visão da literatura, é claro que a importância para a teologia ultrapassa completamente qualquer perspectiva ‘conteudista’, que a valorizaria enquanto depósito de temas ou fonte de informações para o pensar teológico” (BARCELLOS, 2000, p. 26). A proposta é de um método de amplo respeito as singularidades das partes envolvidas.

Avaliamos este método proposto por Kuschel como uma boa forma de analisar o texto sem reduzi-lo em demasia. Porém, o método puro e simples não resolve todos os problemas. Basta analisar como o próprio Kuschel (cf. 199, p. 35-60) apresenta a religiosidade na obra de Kafka. Ele começa por afirmar a inexistência, ou a raridade, de personagens e vocabulário teológico em Kafka até que consegue chegar a um bom ponto de apoio para uma leitura teológica:

A obra de Franz Kafka é um *ataque cerrado à presunção, à imperturbabilidade e ao assombro da burguesia*. Exatamente nesse ponto vamos encontrar a relevância religiosa da prosa kafkiana: essa obra não é religiosa, mas é excepcionalmente relevante do ponto de vista religioso (1999, p. 46).

Neste ponto concordamos inteiramente como analista, mas ele logo depois passa a uma apresentação biográfica das experiências do autor, para por fim valorizar a conclusão de Brod de que Kafka é acertadamente um Jó moderno (1999, p. 58). Concluindo da rápida análise de alguns textos (*Diante da lei*, *O castelo*, e *Mensagem imperial*) kafkianos que:

No entanto os três textos expressam a relação de Kafka com uma realidade que sobrepuja o homem e o transcende. Esses textos exprimem que há em Kafka a experiência da ausência de Deus, mas não a negação de Deus; a experiência da obscuridade de Deus, mas esse Deus não é alvo de indiferença; a experiência de uma transcendência enigmática, mas não a negação da transcendência. Há em Kafka a esperança repetidamente frustrada, mas não a renúncia à busca. Há em Kafka o insondável e a inescrutabilidade da experiência humana da realidade, mas há também a permanente “espera pelo dia profetizado”. Há nele a desilusão, mas também o “sonho” indestrutível, “quando a noite chega”.... (KUSCHEL, 1999, p. 56)

Há que se tomar cuidado para que o poder sedutor do sonho indestrutível não se torne maior que a desilusão. Por vezes parece que o próprio Kuschel se trai no desejo de ler em Kafka esta esperança. Acaba por transformar a sua literatura em algo “conteudista”. O

que não significa que o método proposto por ele irá necessariamente se desenvolver na direção de uma leitura “conteudista”, basta manter sempre viva a tensão entre sonho e desilusão.

Uma análise que respeite a analogia estrutural deve compreender que a religiosidade manifesta na obra de Kafka está disposta na tensão entre a utopia racionalista e a sabedoria religiosa, entre o sonho e a desilusão, tendo como tema maior o problema da liberdade, tal como ele é tematizado em um de seus aforismos.

O homem tem o livre arbítrio e a liberdade tríplice para isto: Primeiro, ele era livre quando desejou esta vida; é verdade que agora não pode mais anular o fato, pois já não é mais o mesmo homem que uma vez a desejou, exceto na medida em que pode levá-la a cabo, por estar vivendo aquilo que um dia almejou. Segundo, ele é livre para poder escolher o caminho a ser trilhado nesta vida, e o modo pelo qual deve trilhá-lo. Terceiro, é livre quanto à entidade que um dia tornará a ser, ele deseja prosseguir sua vida não importando o que possa acontecer, e desta forma encontra-se finalmente seguindo um caminho, que embora possa escolhê-lo é todavia tão emaranhado que não deixa intacta uma só polegada desta vida. Este é o aspecto tríplice da liberdade de sua vontade, mas também e simultaneamente é uma união que em sua base é tão completamente harmoniosa que não deixa lugar para uma vontade, nem para uma que seja livre e tampouco para aquela que não o é ([19--], p. 138-9 / 2005).

A grande questão em Kafka é que tanta liberdade não nos ensina a ter vontade livre. O homem foi, é, e será sempre livre, no sentido de que pode escolher o caminho que quer trilhar. Nenhuma força, por mais poderosa que seja, pode lhe roubar esta liberdade. Mesmo quando se sujeita ao jugo de outro o homem, o sujeito está usando de sua livre escolha. Infelizmente, o que se pode dizer do livre arbítrio (*freien Willen*) não se pode dizer da vontade (*Willen*). A escolha livre não significa uma concordância interna com o caminho escolhido, ou seja, não se pode concluir da existência do livre arbítrio a existência de uma liberdade absoluta. Segundo Kafka, em meio ao livre arbítrio não existe espaço para a vontade individual. Tudo o que o homem recebe com o livre arbítrio é o direito de buscar respostas, pois não recebe a tranquilidade para viver sem elas. Os personagens de Kafka encarnam este drama e, intranquilos respondem ao mundo paradoxalmente.

Em Kafka, todos os personagens são limítrofes, habitantes de dois mundos, caminhantes da fronteira entre o sonho e a realidade, a vida e a morte, o ser e o não-ser, ou solitários, viajantes, pessoas sem pátria, sem paz, sem identidade definida. São eles que tornam a obra do judeu de Praga tão inconfundível (KUSCHEL, 1999, p. 39).

Nesse sentido a análise de Kuschel é responsável com o próprio método proposto, compreendendo que, como limítrofes que são, os personagens de Kafka vivem religiosamente no limite, estão sempre à procura de uma resposta segura que motive as suas existências, mas não se perdem na resposta esperançosa de qualquer postura religiosa ingênua.

Conclusão

Diante da variedade de possibilidades para uma análise da religião presente na literatura de Kafka, devemos dar ouvidos ao próprio autor a fim de compreender um pouco melhor a relação entre o profano da literatura e o sagrado da teologia. Em um de seus aforismos Kafka descreve a situação limítrofe de seus personagens.

Ele é cidadão deste mundo livre e confiante, porquanto está acorrentado a uma gargalheira, sendo a corrente bastante comprida para proporcionar-lhe liberdade em todo o espaço terrestre, todavia não tão comprida para que nada o arraste além das fronteiras do mundo. Simultaneamente porém, também é cidadão pertencente ao Céu, livre e confiante, pois da mesma forma está acorrentado à gargalheira que foi planejada celestialmente. Assim, se ele se dirige por exemplo para a terra, a gargalheira celestial o estrangula; caso ele queira erguer-se para o Céu aquela outra o prende à terra causando-lhe o mesmo resultado. Todavia só a ele cabem todas as possibilidades e sabe disto; de mais a mais ele se recusa a explicar este impasse como sendo um erro do acorrentamento inicial ([19--], p. 135-136/2005).

O cidadão (*Bürger*) é o símbolo da ética. Define o sujeito como pertencente a um mundo regrado. Restringe a individualidade a um círculo de direitos e deveres para com o corpo social. O cidadão dos dois mundos de Kafka representa a situação limítrofe em que seus personagens se encontram. Alguns agirão alienadamente se direcionando para a vida

na terra e seguindo fielmente às leis que lhes são impostas pela religiosidade definida pela instituição, sua relação com o Céu é mediada pelo que a instituição lhes oferece, seu pescoço por vezes coça sem que eles entendam que isso é causado pela gargalheira celeste que lhes cobra que virem o rosto diretamente para o Céu. Outros preferirão se direcionar diretamente para o Céu e arcarão com as conseqüências quando seus pescoços começarem a ser enforcados pela gargalheira terrestre. Eles, porém, já optaram por viver em uma religiosidade mantida pelo poder de negar a realidade, através dela só veem a terra em função da negação do Céu que ela representa. O terceiro grupo, tendo consciência de ambas as dores geradas pelas gargalheiras contempla sorridente a sua situação limítrofe, abraça a religiosidade através do humor e transita pelos dois mundos equilibrando as dores que sente ora de um lado da garganta, ora de outro. Não existe, contudo, uma posição plenamente confortável para nenhum deles.

Respeitar o desconforto com o qual os personagens de Kafka se confrontam é respeitar a impossibilidade de se aplacar a tensão entre teologia e literatura. Ou seja, entender a diversidade das posturas dos personagens de Kafka sem enquadrar uma destas posturas como sendo a representação da única relação possível com o divino é reconhecer os limites de nossa situação profana frente ao sagrado. Kafka não se preocupa com respostas cabais, sejam religiosas ou profanas, sua literatura representa o que representa para a teologia exatamente por ser aporética, exatamente por manter a tensão entre a busca pela verdade e a impossibilidade de dominá-la.

REFERÊNCIAS

ANDERS, G. **Kafka pró e contra**: os autos do processo. São Paulo: Perspectiva, 1969.

BAPTISTA, M.R. Messianismo na corda bamba: apontamentos a partir de aforismos de Franz Kafka. In: SPERBER, S.F. **Presença do sagrado na literatura**: questões teóricas e de hermenêutica. Campinas: UNICAMP, 2011. p. 125-33.

BARCELLOS, J. C. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. In: **Numen**, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 9-30, jul./dez.2000.

- BENJAMIN, W. 'Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte'. In.: **Mágia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 137-164.
- BROD, M. **Franz Kafka**: Souvenirs et documents. Paris: Gallimard, 1945.
- ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- HELLER, E. **Kafka**. São Paulo: Cultrix, 1976.
- KAFKA, F. **A muralha da China**. São Paulo: NovaÉpoca, [19--].
- KAFKA, F. Aphorismen. In: NERVI, M. **The Kafka Project**. Disponível em: <<http://www.kafka.org/index.php?aphorismen>>. Acesso em 10 fev. 2005.
- KUSCHEL, K-J. **Os escritores e as escrituras**. São Paulo: Loyola, 1999.
- LÖWY, M. **Franz Kafka, sonhador insubmisso**. Rio de Janeiro: Azougue, 2005.
- MAGALHÃES, A. **Deus no espelho das palavras: Teologia e literatura em diálogo**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- MANDELBAUM, E. **Franz Kafka: um judaísmo na ponte do impossível**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- MOELLER, C. **Literatura do século XX e cristianismo**. São Paulo: Flamboyant, 1959.
- MOELLER, C. **Littérature Du XXsiècle et christianisme III: Espoir des Hommes**. Paris: Casterman, 1958.
- SCHOLEM, G. Dez teses a-históricas sobre a cabala. In: SCHOLEM, G. **O nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II**. São Paulo; Perspectiva, 1999. p. 223-229.
- SPERBER, S.F. **Presença do sagrado na literatura: questões teóricas e de hermenêutica**. Campinas: UNICAMP, 2011.