

Das ‚jüdische Prag‘ um 1900. Narrative und Figurationen

Andreas B. Kilcher

1.

Das ‚jüdische Prag‘ ist eines der markantesten urbanen Narrative der europäischen Moderne. Auf ihrer geographischen Karte mit den großen Metropolen wie Wien und Berlin tritt das vergleichsweise kleine, aber höchst charakteristische ‚jüdische Prag‘ deutlich hervor. Entsprechend tief hat es sich in das historische und kulturelle Bewusstsein eingeschrieben. Dieses ‚jüdische Prag‘ gilt weithin als eine in politischer, sozialer und kultureller Hinsicht höchst bemerkenswerte, gar merkwürdige und sonderbare urbane Textur, oder weniger schrift-, sondern vielmehr bildmetaphorisch gewendet: als rätselhafte Figuration, als vielschichtiges und vieldeutiges Gefüge von Tableaux de Prague. Gerade mit diesem Sonderstatus konnte es als beispielhaft für die Moderne überhaupt erachtet werden.

Diese zugegebenermaßen ebenso tentativen wie suggestiven Beschreibungen des jüdischen Prags als Imaginationsraum von Geschichten und Bildern der Moderne machen deutlich, dass als Erstes eine methodische Frage zu stellen ist: Wie wird dieser an Vorstellungen, Erzählungen und Bildern so reiche Stadttext diskursiv hergestellt? Die Antwort liegt in einer methodisch einfachen, aber weitreichenden Unterscheidung: Das jüdische Prag der Moderne lässt sich grundsätzlich mittels zweier elementarer, zugleich epistemologischer und poetologischer Verfahren beschreiben, die in der Doppeldeutigkeit des Wortes Geschichte angelegt sind: Geschichte als Historie und Geschichte als Erzählung.

Das jüdische Prag als Historie umfasst die geschichtlichen Zusammenhänge, die es bedingten, sowie die Ereignisse, Institutionen und Akteure, die es ausmachten. Die Fakten für die Moderne sind bekannt und in Umrissen rasch erinnert: Die jüngere Geschichte des jüdischen Prag hat ihre Voraussetzung in der Emanzipation der Juden nach dem Toleranzpatent Kaiser Josephs II. von 1782, der nachfolgenden Öffnung des Prager Ghettos, der Josephsstadt, sowie der Herausbildung eines mehrheitlich deutschsprachigen und deutsch akkulturierten liberalen bürgerlichen Judentums in Prag im 19. Jahrhundert. Auf dieser Grundlage bildete sich die jüdische Moderne in Prag um 1900 im engeren Sinne heraus. Sie verstand sich allerdings gerade als Infragestellung jenes liberalen und assimilierten deutsch-jüdischen Prag des 19. Jahrhunderts. Dies geschah durch zwei Nationalisierungsbewegungen, die in einem Spannungsverhältnis zum österreichisch-ungarischen Vielvölkerkonglomerat standen: zuerst der jungtschechischen Nationalisierungsbewegung seit 1848, die zu teils gewaltsamen Konflikten mit dem deutschsprachigen Prag führte, sodann aber auch der na-

tionaljüdischen Bewegung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, die sich in Prag auch zum Konfliktfeld zwischen der deutschen und der tschechischen Partei zu verhalten hatte. In diesem komplexen nationalen und kulturellen Spannungsfeld stellte sich um 1900 jene zugleich fruchtbare und reibungsvolle Konstellation von Kulturkontakten und Kulturkonflikten ein, die für die Prager jüdische Moderne so charakteristisch wurde und innerhalb derer sich eine vielsprachige moderne jüdische Literatur und Kultur entwickeln konnte. Die weitere Geschichte des jüdischen Prag des 20. Jahrhunderts steht sodann unter dem Vorzeichen weitreichender Konsequenzen der beiden Weltkriege gerade auch für die Juden in Prag: die mehr oder weniger freiwillige oder sozial aufgenötigte Beteiligung am Ersten Weltkrieg, das Ende der Donaumonarchie und die Gründung der tschechoslowakischen Republik (ČSR) im Oktober 1918, sodann die Immigration von deutschen bzw. deutsch-jüdischen Flüchtlingen nach Prag in der Exilzeit nach 1933, schließlich die Konsequenzen, die die Auflösung der Republik unter dem Druck des nationalsozialistischen Deutschlands um 1938/1939 auch und gerade für die Juden hatte: Verfolgung und Flucht.

Dieser hier nur sehr grob skizzierten Historie ist eine zweite Geschichte an die Seite zu stellen, die deutlich weniger bekannt ist, um die es im Folgenden aber hauptsächlich geht: das jüdische Prag der Moderne als Erzählung. Gemeint sind damit zunächst die literarischen Prag-Texte, die um 1900 in großer Zahl entstanden: vielfach neuromantische Erzähltexte, die vorzüglich das jüdische Prag imaginierten, darunter Gustav Meyrinks *Golem* (1913) mit den Illustrationen von Hugo Steiner, der seinen Namen für die Stadt zu Steiner-Prag erweiterte. Die Rede ist sodann auch von der zeitgleichen publizistischen, populärwissenschaftlichen und journalistischen Literatur, die das jüdische Prag wesentlich mitentworfen und mitgestaltet hatte. Methodisch könnte man dieses Nebenherlaufen einer zweiten Erzählstimme neben der Ereignisgeschichte als ‚Diskurs‘ bezeichnen. Treffender noch ist der Begriff der ‚Erzählung‘, weil er die entscheidende kulturpoetische Funktion benennt. Das jüdische Prag ist in der Tat nicht nur eine diskursive historische Formation, sondern auch eine kreative narrative Erzeugung. Die literarische poesis ist dabei methodisch privilegiert, insofern sie das Bewusstsein für die Gemachtheit nicht nur der belletristischen, sondern auch der nichtliterarischen, d.h. der kulturpolitischen, wissenschaftlichen, historischen und philologischen Texte des ‚jüdischen Prag‘ erzeugt. Das ‚jüdische Prag‘ der Moderne als Erzählung umfasst also die ganze Breite kultureller, politischer, wissenschaftlicher und literarischer Konstruktion, seine kulturpoetische Gemachtheit. Das Erzählen bezeichnet damit im weiteren Sinne die komplexen kreativen Prozesse der Imagination (Vorstellung), der Narration (erzählerischen Anordnung) und der Figuration (bildlichen Darstellung). Im Folgenden geht es um eben diese Formen und Funktionen der Herstellung von Bedeutung und Zusammenhang, wenn vom ‚jüdischen Prag‘ die Rede ist.

An diese methodische Frage schließt diejenige nach dem Gegenstand an, genauer nach den Akteuren und dem Textkorpus. Zunächst ist festzuhalten, dass hier weniger historiographische Arbeiten interessieren, die im Rückblick jenes Narrativ weitergestalten, sondern vielmehr die zeitgenössischen Akteure des ‚jüdischen Prag‘. Nicht so sehr als Produkt einer Rezeptionsgeschichte also, sondern einer Selbstbeobachtung, eines Selbstentwurfs und einer Selbstbehauptung wird das ‚jüdische Prag‘ hier untersucht. Das ist diskursgeschichtlich begründbar, geht doch der expliziteste und emphatischste Begriff des jüdischen Prags in der Moderne mit der Positionierung der Juden innerhalb des böhmischen Nationalitätenkonflikts einher. Im Kreuzfeuer des physischen wie symbolischen Streits territorialisierter Kategorien wie Nation, Volk, Kultur und Sprache im späten 19. Jahrhundert waren die Juden Prags und Böhmens in besonderem Maße gefordert, sich zu verorten. Das Ergebnis war ein neues politisches wie kulturelles Selbstbewusstsein. Das ‚jüdische Prag‘ in seiner markantesten Gestalt ist damit wesentlich eine Antwort auf die spezifische historische Konstellation. In diesem kulturpolitischen Kontext erhielt es die Funktion einer selbstvergewissernden Erzählung, die sich in einer Vielzahl von publizistischen, wissenschaftlichen und literarischen Texten manifestierte. Seine Akteure vollzogen in unterschiedlichen Formen eine auf das Judentum gerichtete Bewegung: Sie waren zumeist Söhne deutsch-jüdischer wie tschechisch-jüdischer Assimilation und Emanzipation, deren Integrationsversprechen sich jedoch auch und gerade angesichts der Nationalisierung als uneinlösbar herausstellte. Auch als Antwort darauf arbeiteten sie an der Neuerfindung des ‚jüdischen Prag‘ als einem säkularen, d. h. weniger religiösen als vielmehr kulturellen und politischen Selbstentwurf inmitten der Moderne.

Bezüglich der Akteure und dem Textkorpus ist einleitend eine Einschränkung zu machen, die nicht der Sache, sondern allein der Sprachkompetenz des Beitragenden geschuldet ist. Im Folgenden ist primär von der deutschsprachigen jüdischen Moderne Prags die Rede, und nur wenig von der tschechischsprachigen. Für den tschechisch-jüdischen Bereich muss auf andere Arbeiten verwiesen werden (NEKULA/KOSCHMAL 2006).

2.

Die methodologisch-historische These des ‚jüdischen Prags‘ als Erzählung und Figuration ist im Folgenden an Beispielen zu konkretisieren. Unter den zahlreichen Prag-Texten zwischen Populärwissenschaft, Publizistik und Belletristik in Form von Anthologien, Zeitschriftenartikeln, Programmschriften, Prosatexten und Gedichten sind besonders diejenigen von Interesse, die das jüdische Prag ausdrücklich herausstellen.

Das gilt in besonderem Maß für den Sammelband *Das jüdische Prag*, der 1917 anlässlich des zehnjährigen Jubiläums der *Selbstwehr*, dem Organ des zionistischen Hochschulverbandes *Bar Kochba*, erschienen war. Die 1907 gegründete Wochenschrift schloss im Titel offensichtlich an Leon Pinskers Schlagwort der Autoemanzipation an, mit dem dieser 1881 das Programm des jüdischen Nationalismus als Ausweg aus dem europäischen bzw. in seinem Fall insbesondere dem russischen Antisemitismus behauptete. Die *Selbstwehr*-Redaktion von 1917, damals von Sigmund Kaznelson geleitet, begründete die Rede vom jüdischen Prag in bemerkenswerter Weise: In der Vorrede behauptete er das jüdische Prag nicht als ein historisch Gesichertes und positiv Gegebenes. Darin unterschied er sich insbesondere von Statistikern des Judentums wie Karl Baum, dessen Artikel *Das jüdische Prag der Gegenwart in Zahlen* (1929) seinen Beitrag speziell für Prag geleistet hat. Mit den quantitativen Methoden statistischer Erhebung bemaß jener das jüdische Leben in Prag für das Jahr 1900 mit folgenden Zahlen: rund 10 Prozent der Prager Einwohner waren jüdisch, in absoluten Zahlen 27.300, von denen sich gut 18.000 oder rund 2/3 als deutschsprachig bzw. der deutschen Kultur zugehörig einstufte, 1/3 der tschechischen (BAUM 1929). Der Sammelband der *Selbstwehr* hingegen zielte gerade nicht auf das historisch-statistisch messbare jüdische Prag, sondern auf das geschichtlich-literarisch erzählbare, das künstlerisch darstellbare, das ideell vorstellbare. In der poetisch verstärkten Semantik der Herausgeber ist das „jüdische Prag“ nachgerade das Unbekannte, förmlich „gespenstische Rätselwesen“, das es erst noch zu entdecken und zu deuten gelte: Es gehe darum, so die Vorrede zu *Das jüdische Prag*,

in möglichster Freiheit und Weite des Gesichtskreises einzelne Züge des jüdischen Prag vor dem Leser erstehen zu lassen. Ob sich ihm aus diesen ein Antlitz formt oder sie weiter ohne inneren Zusammenhang bleiben und ob statt eines edlen und vergeistigten, inbrünstigen und verschlossenen Gesichtes ihm die verzerrte, unergründliche, gespenstische Maske eines Rätselwesens entgegenstarrt, muß jeder Leser selbst erfahren und entscheiden. (*Selbstwehr* 1917: 1)

Allerdings überlassen die Herausgeber der *Selbstwehr* die Deutung der Rätselgestalt des „jüdischen Prag“ nicht allein der Idiosynkrasie eines jeden Lesers. Sie tun dies schon allgemein dadurch nicht, dass sie symptomatisch Texte in einer großen Bandbreite zwischen dem alten und dem neuen jüdischen Prag auswählen und vorlegen. Gerade durch diese signifikante Aktualisierung des Alt-Prag im neuen Prag, das, nebenbei gesagt, mit der zeitgenössischen Prager neoromantischen Literatur mit ihren *Alt-Prager Almanachen* und Romanen einhergeht (Paul Nettel, Paul Leppin), bilden sie eine hintergründige, nichtsdestoweniger aber signifikante narrative Form heraus: die Konstellation zwischen dem vormodernen mittelalterlichen religiösen und mystischen jüdischen Prag vor der Epoche von Emanzipation und Assimilation auf der einen und dem modernen literarischen und künstlerischen jüdischen Prag nach der Epoche von Emanzipation und Assimilation auf der anderen Seite. In dieser neoromantischen Lesart wird das 19.

Jahrhundert der Assimilation als das unjüdische Prag ausgeblendet bzw. von zwei Seiten her limitiert: einmal eben durch das vorausgehende vormoderne jüdische Prag, sodann durch das nachfolgende moderne jüdische Prag. Auf diese Weise konstruiert der Sammelband eine historische Topographie. In ihr steht auf der einen Seite die mittelalterliche Geschichte Prags mit Orientierungspunkten wie dem Ghetto, dem jüdischen Friedhof, den alten Synagogen wie der Altneuschul, aber auch mit intellektuellen Fixpunkten wie die Verbindung von „jüdischer Gelehrsamkeit“ mit „tiefer mystischer Neigung“ (BAUM 1929: 42). Prag gelte – mit Verweis auf Jesaja Horowitz und den Maharal, den Rabbi Löw – in der „jüdischen Vorstellung“ „als mystisches Zentrum“, wie eine reiche Legendenliteratur erzählerisch ausfalte, eine Literatur, wie sie der Prager Verleger Wolf Pascheles um die Mitte des 19. Jahrhunderts in mehreren Bänden unter dem Titel *Sippurim: eine Sammlung jüdischer Volksagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte, insbesondere des Mittelalters* versammelt hatte. Pascheles' *Sippurim* wurde in den folgenden Jahrzehnten wiederholt gedruckt und hatte einen beträchtlichen Anteil an der narrativen mythopoetischen Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Prag, gewissermaßen als ethnographisch-literarische Figuration des alten im neuen jüdischen Prag.

Auf der anderen Seite steht in dem Jubiläumsband der Selbstwehr das moderne jüdische Prag mit der zeitgenössischen Generation jüdischer Schriftsteller und Intellektueller. Es sind dies eben jene Söhne assimilierter Familien, die das Judentum gegen seine Verneinung durch die Elterngeneration unterschiedlich tentativ oder aber entschieden affirmativ wiederentdeckten: Prosaschriftsteller, Lyriker, Künstler und Philosophen wie Hugo Bergmann, Felix Weltsch, Robert Weltsch, Friedrich Thieberger, Franz Werfel, Oskar Baum, Otto Pick, Rudolf Fuchs, Oskar Wiener, Paul Kornfeld, Ernst Weiss, Max Brod und nicht zuletzt auch Franz Kafka, der am ausdrücklichsten im *Brief an den Vater* (1919) gegen das väterliche „Nichts von Judentum“ rebellisch – und für Kafka geradezu ausnehmend eindeutig – „mein neues Judentum“ behauptete (KAFKA, 1992: 186, 191). Einige dieser Akteure engagierten sich folgerichtig für die zionistische Bewegung; in dem Band spricht Friedrich Mautner, nicht zu verwechseln mit Fritz Mauthner, selbstbewusst von einem Prager Zionismus: „Der Zionismus Prags weist eine unverkennbare Besonderheit und Eigenheit auf [...]“ (MAUTNER 1917: 53), die Mautner mit Rekurs auf Martin Buber und seine um 1910 in Prag gehaltenen *Reden zum Judentum* kulturzionistisch begründet und sodann an einer Vielzahl moderner jüdischer Einrichtungen – „charakteristische Einzelercheinungen aus dem zionistischen Leben in Prag“ (MAUTNER 1917: 53) – belegt; dazu gehören die Studentenverbindungen *Bar Kochba*, *Barissia*, *Jordania*, die *Jüdische Lese- und Redehalle*, die *Jüdische Toyneballe*, der *Jüdische Volksverein Zion*, die *Freie zionistische Vereinigung*, der *Klub jüdischer Frauen und Mädchen*, der jüdische Wanderbund *Blau-Weiss*, der jüdische Turnverein *Makkabi* etc.

Diese dergestalt inhaltlich umrissene Konstruktion jenes ‚jüdischen Prag‘ wird in dem Sammelband reflektiert umgesetzt; gleich zu Beginn wird sie begründet und zugleich problematisiert. In der Vorrede wird genauer die Alternative zweier Wege aufgetan: Beschreibung des ‚jüdischen Prag‘ entweder durch hermeneutische Deduktion eines Unbekannten aus dem Bekannten, d. h. durch Entfaltung bzw. Ausmalung eines vorgefassten, geschlossenen und homogenen Bildes; oder aber umgekehrt auf der Basis einer förmlich ethnographischen Anerkennung der uneinholbaren Fremdheit, Unbekanntheit und Rätselhaftigkeit des ‚jüdischen Prag‘ durch die Figuration eines offenen, uneinheitlichen und bruchstückhaften ‚Gemäldes‘ – so die ausdrückliche Bildmetapher – aus heterogenen und disparaten Bestandteilen:

Zwei Wege konnten wir einschlagen, um unseren Plan zu verwirklichen, durch eine [...] Sammelchrift Wesen und Eigenart der Stadt, in deren jüdischer Bevölkerung wir wirken, enträtseln zu helfen. Wir konnten nach einer bestimmten Vorstellung, die wir von der Erscheinung Prags und seines jüdischen Elements empfangen hatten, alles sammeln und gruppieren, was diesem Vorstellungsbild entsprach. Widerstrebendes und Gegensätzliches aber, dessen Einordnung mißlang, als außerhalb der von uns erkannten Besonderheit befindlich und unwesentlich ausschalten. Wir hätten dann dem Leser ein Gemälde dargeboten, das zwar in reicherer und bunterer Fülle das geistige Antlitz der Stadt und ihrer Judenheit zeichnet als die einfachen Linien, mit denen die Welt des jüdischen Prag sich zuerst in unserem Kopfe malte, das aber in seiner unvermeidlichen Subjektivität doch keinen ganz freien Einblick in die bisher noch nie restlos erforschte Seele dieser außerordentlichen Stadt gewährt. Die andere Möglichkeit war, in einem möglichst weit gespannten Rahmen Beiträge zu sammeln, die in ihrer Gesamtheit ein vorerst auch uns selbst unbekanntes Bild ergeben sollten. Es ist klar, daß dieser Weg – den wir gewählt haben – größere Objektivität in sich schließt und sicherer zur Wahrheit führt als der andere. [...] So haben wir in dieser Sammelchrift essayistische, literarische, historische und künstlerische Beiträge vereinigt, die unmittelbar oder mittelbar mit unserem Thema in Zusammenhang stehen. (Vorrede zu *Das jüdische Prag*, SELBSTWEHR 1917: 2)

Diese Verbindung von Skepsis und Konstruktivismus ist ein bemerkenswertes und wichtiges Korrektiv gegenüber einem Umfeld, in dem das ‚jüdische Prag‘ nicht nur einfach vielgestaltig interpretiert, sondern auch kulturpolitisch funktionalisiert, teils auch instrumentalisiert und klischeehaft reduziert wurde.

3.

Das kulturpoetische und -politische Verständnis des ‚jüdischen Prag‘ zeigt sich freilich nicht nur an solchen methodischen Fragen der Narration, sondern auch an jenen Tendenzen, die diese erzählerischen Entwürfe mehr oder weniger deutlich erkennbar leiten. Drei Muster kulturpolitischer Konstruktion lassen sich unterscheiden: ein assimilatives, ein diasporisches und ein zionistisches. Das erste ist gewissermaßen ein unjüdisches bzw. deutsches jüdisches Prag, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert vorherrschte. Dieses wurde sodann die negative

Folie für zwei dezidiert jüdische Narrative des jüdischen Prag: ein inklusives, harmonisches und kosmopolitisches, sowie ein exklusives, disharmonisches, nationalistisches jüdisches Prag.

Das Modernemodell der Emanzipation und der Assimilation zielte – auch und gerade in Prag – auf die Minimierung des Jüdischen. Beispielhaft dafür ist die Position des 1871 gegründeten Vereins *Concordia*, des *Vereins deutscher Schriftsteller und Künstler in Böhmen*, der dem Zentralverein der Prager Deutschen, dem *Deutschen Casino* (1862-1943), angehörte. Wurde dieser wesentlich von jüdischen Schriftstellern und Intellektuellen wie David Kuh, Alfred Klaar, Heinrich Teweles, Fritz Mauthner, Hugo Salus und Friedrich Adler getragen, war er doch denkbar distanziert gegenüber dem Judentum: Viele seiner Mitglieder waren, wie etwa David Kuh, der Verleger des *Tagesboten aus Böhmen*, Verfechter der „deutschen Sache in Böhmen“, wie Mauthner (1918: 189) es ausdrückte. Der *Concordia*-Verein transportierte diese Haltung in Literatur und Kunst, die deutsche Klassik mit Goethe und Schiller wurde zur kulturellen Norm auch und gerade für die Juden, wie u. a. Teweles' Essay *Goethe und die Juden* (1925) zeigt. Alfred Klaar, der Leiter der *Concordia* von 1871 bis 1899, Theaterkritiker der *Deutschen Zeitung Bohemia* und der eigentliche „Prager Literaturpapst“, so Mauthner (1918: 188), behauptete in seinem Aufsatz *Das deutsche Prag* (1900) die Notwendigkeit der deutschen Kultur in Böhmen gegen den aus seiner Sicht illegitimen tschechischen Nationalisierungsprozess – dies unter völliger Auslassung des ‚jüdischen Prag‘:

Noch um das Jahr 1860 herum war Prag eine überwiegend deutsche Stadt mit einem allerdings demotisch-tschechischen Untergrunde, der sich indes in den deutschen Aufbau der Kultur einfügte und ihn willig tragen half: Nicht nur die Sprache der Wissenschaft und der Kunst, auch die der Bildung und der Gesellschaft war deutsche wie die des Staates. Was zu einer höheren Kultur emporstrebte, eignete sich das Deutsche an. [...] vor vierzig Jahren begannen jene radikalen Änderungen des öffentlichen Lebens in Prag, die [...] unter dem Feldgeschrei der eingestandenen, rückhaltlosen Tschechisierung darauf abzielten, der Stadt einen einseitig slavischen Charakter aufzudrücken [...]. (KLAAR 1900: 449)

Klaars Erzählung folgt dem Narrativ des liberalen assimilierten Judentums, das sich im böhmischen Nationalitätenkonflikt besonders deutlich als Apologet der deutschen Kultur gab. Die jüdische Integrationshoffnung in der k.u.k. Monarchie nimmt hier einen deutschen Kulturnationalismus in Kauf, der im böhmischen Kontext zugleich zumindest implizit auch unweigerlich gegen die jungtschechische Bewegung gerichtet war, die wiederum mit antisemitischen Affekten reagierte. Das unjüdische, deutsche Prag der deutschen Juden wurde dabei allenfalls ex negativo, von außen, jüdisch gemacht.

4.

Von dieser konfliktreichen polemischen Erzählung des unjüdischen jüdischen Prag unterscheidet sich das Narrativ der Vermischung. Das Grundmuster, das in unterschiedlichen Varianten auftritt, ist dasjenige der Idealisierung der ‚Dreivölkerstadt‘ als einer harmonischen Einheit des Disparaten; dabei werden die zutage getretenen Brüche und Konflikte aktiv ausgeblendet. Wenn den Juden im Kontext der ‚Dreivölkerstadt‘ dabei eine kulturpolitische Rolle zugesprochen wurde, so war es diejenige eines kulturellen Ferments, einer Instanz der Vermittlung und der Übersetzung. Dabei ist, um ein Beispiel zu geben, die von dem christlichen Zionisten und Journalisten Alfons Paquet entworfene Figuration des multikulturellen Prags bemerkenswert idealisierend: Er zeigt die Juden als genuine Exponenten einer multikulturellen Stadt inmitten Europas.

Prag ist der vollkommene Ausdruck eines merkwürdigen kulturgeographischen Zustandes, eine Stadt, in der sich eine immerwährende Mischung von Elementen vollzieht. [...] Das jetzt halb deutsche und halb tschechische, dabei immer ein wenig jüdisch gewürzte Prag offenbart nun in den letzten Jahren eine besondere geistige Lebhaftigkeit und Zeugungskraft. [...] Dieses Besondere nährt sich unbedenklich von den alten feinen literarischen Beispielen des westlichen Europa und von den unverbrauchten Buntheiten der slavischen Welt. Dieses Besondere ist österreichisch in einem großen Sinne, es weist nach Osten, gehört dem Osten an und bereitet uns auf ein Zeitalter des Ostens vor. Böhmen, Galizien und Polen mögen künftigen Geschlechtern Offenbarungen geben, und umso mehr, wenn diese Offenbarungen in deutscher Sprache geboren und am jüdischen Intellekt vorbeigegangen sind. (PAQUET 1917: 2)

Im Grundmuster analog, in der Argumentation aber deutlich differenzierter ist der Entwurf des jüdischen Prag durch Sigbert Feuchtwanger, ein Cousin Lion Feuchtwangers, und zwar in seiner thesenreichen Rezension der Prager Sammelchrift *Das jüdische Prag* (1917). Sigbert Feuchtwanger gründet seine Lektüre des jüdischen Prag auf einer Diasporatheorie, die derjenigen Lion Feuchtwangers, einem kulturellen Nomadismus, durchaus ähnlich ist und ein markantes kulturpolitisches Paradigma jüdischer Moderne darstellt, das auf Kosmopolitismus und Transkulturalität beruht. Jüdische Kultur in der Moderne ist demnach essentiell eine Kultur des Austauschs, der Grenzüberschreitung und der intellektuellen Migration, in der sich Eigenes und Fremdes kongenial und fruchtbar mischen. Dies behauptet Feuchtwanger zunächst unabhängig von Prag:

hier [zeigt sich] der tiefste Zusammenhang zwischen jüdischem Charakter und jüdischem Schicksal. Ein zähes Selbstbewahren ohne Starrheit, ein schmiegsames Sichwandeln ohne Sichselbstverlieren – das ist die Geschichte der Juden. Nicht trotz steter Wandlung, sondern durch diese erhalten sie sich. Sie werden neu in neuen Verhältnissen, um in diesen und an diesen mit ihrer Eigenart wirken zu können. So sind sie immer neu und doch immer die alten und immer – jung. Das Fremde wirkt in ihnen und sie im Fremden. (FEUCHTWANGER 1917: 267)

Das jüdische Prag wiederum gilt Feuchtwanger als Paradebeispiel eben dieses elementaren Dispositivs der jüdischen Diasporageschichte. In der Dreivölkerstadt Prag kommen ihm zufolge zwei analoge Paradigmen transnationaler Grenzüberschreitung zusammen: ein internationales Volk in einer internationalen Stadt. Dieses Zusammentreffen macht die Dreivölkerstadt zur modernen jüdischen Metropole par excellence; hier wird ihre viel beschworene Charakteristik benennbar:

Gerade das jüdische Prag ist ein Typus jener unlöslichen Verquickung. Es gibt kein jüdisches Prag gesondert von einem deutschen und einem slawischen. Das west-östliche Judenvolk, dieses Volk inter nationes und diese west-östliche Stadt, diese Stadt inter nationes – sie wuchsen zusammen zu einer eigenartigen Wirklichkeit. (FEUCHTWANGER 1917: 267)

Feuchtwanger begründete dieses Narrativ der Grenzüberschreitung auch auf intellektueller Ebene: Er zeichnet das jüdische Prag als eine Amalgamierung von geistigen Gegensätzen: von Mystik und Rationalität, von Zionismus und Literatur, von deutscher und jüdischer Kultur. Es ist bemerkenswert, dass Feuchtwanger dafür auch das Beispiel Kafkas anführt: bemerkenswert nicht zuletzt auch, weil Kafka außerhalb Prags im Jahr 1917 noch kaum bekannt war. Dennoch kommt der Verweis auf Kafka nicht von ungefähr, der in dem Prag-Band nicht nur mit einem eigenen Text präsent ist, sondern auch von Otto Pick porträtiert wurde:

Diese Stadt konnte zu einer Pflanzstätte jüdischer Wissenschaft und zugleich jüdischer Mystik werden. Talmud und Schwarmgeist, Rationalismus und Inbrunst, Nüchternheit und Messiassehnsucht – in dieser Stadt konnten diese stärksten jüdischen Gegensätze wiederholt zu lebendiger Einheit verschmelzen. [...] In Prag – und durch Prager Persönlichkeiten und Prager Stoffe – beginnt jenes eigentümliche Zusammenwachsen von deutscher und jüdischer Literatur, das wir heute mehr ahnen, als mit der herkömmlichen ästhetisch-literarischen Terminologie zu bezeichnen können. Ich nenne hier nur Namen wie Brod, Kafka, und Paul Adler. (FEUCHTWANGER 1917: 267)

Feuchtwangers Figuration des transkulturellen und grenzüberschreitenden Prags, indem auch die Moderne der deutsch-jüdischen Literatur möglich wurde, ist von einem Optimismus kultureller und intellektueller Austauschprozesse getragen, der die zeitgenössischen Konflikte weitestgehend ausblendete. Nur an einer Stelle lässt Feuchtwanger erkennen, dass die Prager Kulturkontakte brüchig und kontrovers sind: Den auch von ihm als „Prager Zionismus“ bezeichneten jüdischen Nationalismus macht er als Ergebnis eines „Völkerstreits“ verständlich. Damit tritt mitten in das harmonische Gemälde des jüdischen Prags als eines kreativen transkulturellen melting pot ein Störendes, Disharmonisches, wenn es auch einzig am Wort „Streit“ manifest wird. Doch dies genügt, um das kosmopolitische Narrativ durch ein nationalistisches zu konterkarieren: „Dieses Prag des ‚Völkerstreits‘ ist die Geburtsstunde des jung-jüdischen Nationalismus (Prager

Zionismus) mit einer Idee von der inneren Erneuerung des Golusjudentums.“ (FEUCHTWANGER 1917: 267)

5.

Was in Feuchtwangers „jüdischem Prag“ nur verhalten angesprochen ist, wurde bereits zwanzig Jahre davor ins Zentrum eines bedeutenden Feuilletons gestellt: Theodor Herzls Artikel *Die Juden Prags zwischen den Nationen* (1897/1917). Herzls Beitrag erzählt eine völlig andere, nämlich die dritte Geschichte des modernen jüdischen Prag: weder die von der deutschen Kulturstadt, noch die der deutsch-tschechisch-jüdischen Dreivölkerstadt, sondern diejenige einer zutiefst brüchigen und disharmonischen Nachbarschaft, ja eines gewaltsamen nationalen und kulturellen Kampfes, in dem die Juden von beiden Seiten angefeindet und verfolgt werden. Der zeithistorische Kontext dieser Wahrnehmung der Juden als verlierende Dritte zwischen zwei Konfliktparteien war u. a. die Badeni-Krise von 1897, die von der neuen Sprachverordnung des österreichischen Ministerpräsidenten Kasimir Badeni ausging und die zweisprachige Amtsführung in Böhmen und Mähren – selbst in überwiegend deutschsprachigen Gebieten – vorsah. Im Zuge der nachfolgenden Krawalle zwischen Nationaldeutschen und Jungtschechen in Prag, aber auch in den mehrheitlich deutschen Orten Saaz und Eger, kam es auch zu antisemitischen Ausschreitungen und Straßenkämpfen, wobei jüdische Geschäfte geplündert wurden. Herzl kommentierte diese Ereignisse:

Was hatten sie denn getan, die kleinen Juden von Prag, die braven Kaufleute des Mittelstandes, die Friedlichsten aller friedlichen Bürger? Wodurch hatten sie Plünderung, Brand und Mißhandlung verdient? In Prag warf man ihnen vor, daß sie keine Tschechen, in Saaz und Eger, daß sie keine Deutschen seien. Arme Juden, woran sollten sie sich denn halten? Es gab welche, die sich tschechisch zu sein bemühten; da bekamen sie es von den Deutschen. Es gab welche, die deutsch sein wollten, da fielen die Tschechen über sie her – und Deutsche auch. Es ist, um den Verstand zu verlieren – oder um ihn endlich zu finden... (HERZL 1897/1917: 7)

Die Lösung, die Herzl dagegen vorschlug, folgte dem Narrativ des Verfassers des *Judenstaates* (1896): Sie konnte nur diejenige eines nationaljüdischen Auswegs aus einer doppelten Verfolgungslage sein, deren Ursache Herzl wesentlich in der Assimilation sah. Während Feuchtwanger das „schmiegsame Sichwandeln“ internationalen als Leistung der Juden hervorhob, ist dies nach Herzl gerade ihr Problem, dessen Lösung nur in nationaler Selbstbehauptung bestehen kann:

Wenn man die gänzlich schiefe Haltung der böhmischen Juden betrachtet, versteht man, warum sie für ihre Dienste mit Schlägen belohnt werden. [...] Freilich hatten sie [die Juden] versucht, als blinde Passagiere in dem Nationalitätenhader durchzukommen. Das geht nicht. Da wurde der Fehler gemacht, auf den wir – leider ungehört – oft hingewiesen haben. Eine offene, vernünftige Stellung zu dem deutsch-tschechischen Streit wäre das einzig Richtige gewesen.

Die Juden mußten sich einfach auf ihre jüdische Nationalität berufen, und man hätte sie auf beiden Seiten anders behandelt. Sie wären nicht die komischen oder verachteten Mitläufer während des Zwistes und nicht die Sündenböcke für jede Schlappe gewesen. Die Juden in Böhmen sind zum weitaus größten Teil von deutscher Kultur erfüllt. [...] Dass sie sich als Deutsche mosaischer Konfession gaben, mußte ihr teutonischer Chauvinismus übermäßig sein, um ein bißchen geglaubt zu werden, und sie brachten es doch nur dahin, von den Tschechen für Deutsche gehalten zu werden. Für die Deutschen blieben sie aber, was sie vor Beginn der Schonzeit gewesen [...]. (HERZL 1897/1917: 7)

Herzls zionistische Erzählung erwies sich als wirkmächtiges Narrativ vom jüdischen Prag. Nur zwei Jahre später, 1899, wurde der *Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba* in Prag gegründet, dies auch als Reaktion auf weitere antisemitische Ausschreitungen im Kontext des Ritualmordprozesses in Polná gegen Leopold Hilsner, der im Herbst 1899 wegen eines angeblichen Ritualmordes zum Tode verurteilt wurde. Diese Studentenvereinigung, die ältere deutschnational-jüdische Vereine wie die *Makabäa* ablöste, wurde rasch zur primären Institution der jüdischen Moderne Prags; ihr gehörten unter anderem Hugo Bergmann, der 1903 Präsident wurde, Leo Hermann, Hans Kohn, Friedrich Thieberger, Siegmund Kazznelson, Viktor Kellner und Oskar Epstein an. Das Programm folgte Herzls Narrativ: „Die Juden sind keine Deutschen, keine Slawen, sie sind ein Volk für sich.“ Eine zweite zentrale Institution dieser Version der Prager jüdischen Moderne war die Gründung der Wochenschrift *Selbstwehr*. In der ersten Nummer vom März 1907 begründete sie sich durch eine radikale jüdische Tathandlung, die das jüdische Prag dahin bringen sollte, was mit dem starken Begriff der ‚jüdischen Moderne‘ behauptet wurde:

Ein stolzer Titel und mehr als ein Titel: ein Protest und ein Programm. Ein Protest, eine Kriegserklärung gegen alles Morsche, Halbe, Faulende im Judentume und eine kräftige, vernehmliche Bejahung der jungen, selbstbewussten, keimenden Kräfte und Bestrebungen im jüdischen Volke. Die Zeit der Leisetreterei und des tatlosen Zuwartens, des Versteckens und ängstlichen Verbergens aller jüdischen Eigenart ist vorbei, ein für allemal. Das jüdische Volk ist aufgewacht, aufgerüttelt, aus der Erstarrung und Erschlaffung [...]. Das erste und sicherste Zeichen von Lebenskraft ist beim Einzelnen, sowohl wie beim Volksganzen das Streben nach Freiheit und Selbständigkeit, der Wille, sich nicht auf das Wohlwollen oder gar Mitleid des Andern zu stützen und zu verlassen, sondern auf eigenen Füßen zu stehen, sich selbst durchzusetzen und seine Individualität voll und ganz zur Entfaltung zu bringen. Selbsthilfe, Selbstschutz, Selbstwehr, das ist das oberste und erste Grundprinzip jedes aufrechten Menschen und jeder sich selbst achtenden Nation: es ist längst auch der Ruf und die Losung der *modernen Juden* [...]. (*Selbstwehr* 1, 01.03.1907: 1)

Während die Prager jungjüdischen Studenten und Intellektuellen nach 1899 ihre Formate und Institutionen herausbildeten, 1903 etwa auch durch die Gründung der national-jüdischen Studentenverbindung *Barissia*, brauchten die deutsch-jüdischen Schriftsteller Prags noch einige Jahre, bis sie in ihren literarischen Erzählungen in das nationaljüdische Narrativ der Prager jüdischen Moderne einschwenkten. In den einschlägigen Darstellungen dieser Literatur – etwa bei

Max Brod – spielte das geradezu als Erweckungserlebnis beschworene Ereignis von Martin Bubers Prager *Reden über das Judentum* um 1910 eine zentrale Rolle, wie es etwa Hans Kohn im Vorwort zum Sammelband *Vom Judentum* (1913) des *Bar Kochba* beschrieb, dessen Position er wesentlich von Buber herleitete.¹ So wurde Buber auch und insbesondere in Prag zur Leitfigur eines kulturellen und ‚geistigen‘ Zionismus mit einem antibürgerlichen Affekt in Nietzsches Sinn. Mit ihm begründeten insbesondere die Schriftsteller den Zionismus – gegen das unoriginelle, unkreative, liberale, bürgerlich-assimilierte Judentum der Väter – als eine kämpferisch-schöpferische Bewegung der Moderne. Wenn, wie Buber und seine Mitstreiter der *Demokratischen Fraktion* (u. a. Ephraim Moses Lilien) auf dem 5. Zionistenkongress in Basel 1902 es forderten, eine neue jüdische Kunst und Literatur dies auf ästhetischem Weg umsetzen sollte, so standen sie vor einer großen Aufgabe.

Unter den Schriftstellern, die wie Kafka und Brod Bubers Reden hörten, folgte ihnen Brod am weitesten gehend und am explizitesten. Im Rückblick seiner Autobiographie machte er an ihnen nachgerade eine intellektuelle Konversion von einem „Indifferentismus“, den er im Roman *Schloss Nornepygge* (1908) vertrat, hin zu einer bewusst „jüdischen Literatur“ im Dienst der „jüdischen Gemeinschaft“ fest, den Brod 1913 in dem Aufsatz *Der jüdische Dichter deutscher Zunge* in dem „Sammelbuch“ des *Bar Kochba* sowie insbesondere 1916 in Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* unter dem Titel *Unsere Literaten und die Gemeinschaft* forderte.

Das Beispiel Kafkas dagegen zeigt ein komplexeres, nicht-explizites Erzählen fern von kulturpolitischer Programmatik. Einem ‚jüdischen Roman‘ und einem ‚jüdischen Erzählen‘, wie es Brod in Bubers Sinne forderte, entzog sich Kafka. Während das kulturpolitische Narrativ der zionistischen Version der Prager jüdischen Moderne offensiv auftrat und in Institutionen und Publikationen das öffentliche jüdische Leben in Prag nach 1900 sichtbar prägte, blieb es doch in seinem literarischen Erzählen, das die Moderne wie kein anderes geprägt hatte, notwendig gleichnishaft, rätselhaft und verborgen. Gerade damit aber mochte Kafkas literarische Schrift dem unverfügbaren und deutungsreichen „Rätselwesen“ des jüdischen Prag entsprechen, wie es Kaznelson 1917 in aller Offenheit stehen liess. Anders wäre das auch nicht denkbar, wenn denn das ‚jüdische Prag‘ der Literatur nicht bloße Hagiographie und Apologie sein sollte.

1 „Seit Martin Buber, der seine drei Reden über das Judentum in unserem Verein gehalten hat und von dessen Einfluß dieses Buch so vielfach Zeugnis ablegt und dessen werktätiger Mitarbeiter es sein Zustandekommen verdankt, wissen wir, daß der Zionismus, tief verwurzelt in dem urjüdischen Geisteskampfe der Wollenden wider die Geschehenlassenden, die sittliche Bewegung derer ist, die es mit ihrem Judentum und ihrem Menschentum ernst nehmen.“ (KOHN 1913: VIII)

Literatur

- BAUM, Karl (1929): Das jüdische Prag der Gegenwart in Zahlen. – In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 6, 349-365.
- BROD, Max (1908/1918): *Schlöss Nornpygge. Der Roman des Indifferenten.* (= Ausgewählte Romane und Novellen, Bd. 2). Drittes bis Achstes Tausend. Leipzig, Wien: Wolff.
- BROD, Max (1913): Der jüdische Dichter deutscher Zunge – In: Verein jüdischer Hochschüler (Bar Kochba) in Prag (Hg.), *Vom Judentum. Ein Sammelbuch.* Leipzig: Wolff, 261ff.
- BROD, Max (1916): Unsere Literaten und die Gemeinschaft. – In: *Der Jude. Eine Monatsschrift* 7, 457-464.
- BUBER, Martin (1910/1916): *Drei Reden über das Judentum.* Frankfurt/M.: Rütten und Loening.
- FEUCHTWANGER, Sigbert (1917): Das jüdische Prag. Rezension. – In: *Neue jüdische Monatshefte* 9, 266f.
- HERZL, Theodor (1896): *Der Judenstaat.* Leipzig u. a.: Breitenstein.
- HERZL, Theodor (1897/1917): Die Juden Prags zwischen den Nationen. Aus „Die entschwindenden Zeiten“. 1897. – In: *Das jüdische Prag. Eine Sammelschrift.* Prag: Verlag der ‚Selbstwehr‘, 7.
- KAFKA, Franz (1992): *Nachgelassene Schriften und Fragmente II.* Hrsg. Von Jost Schillemeit (= Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe). Frankfurt/M.: Fischer.
- KLAAR, Alfred (1900): Das deutsche Prag. – In: Hermann Bachmann (Hg.), *Deutsche Arbeit in Böhmen.* Berlin: Concordia Deutsche Verlags-Anstalt, 447-466.
- KOHN, Hans (1913): Geleitwort. – In: Verein jüdischer Hochschüler (Bar Kochba) in Prag (Hg.), *Vom Judentum. Ein Sammelbuch.* Leipzig: Wolff, V-IX.
- MAUTHNER, Fritz (1900): *Prager Jugendjahre.* München: Georg Müller.
- MAUTNER, Friedrich (1917): Der Prager Zionismus. – In: *Das jüdische Prag. Eine Sammelschrift.* Prag: Verlag der ‚Selbstwehr‘, 53.
- NEKULA, Marek/KOSCHMAL, Walter (Hgg.) (2006): *Juden zwischen Deutschen und Tschechen. Sprachliche und kulturelle Identitäten 1800-1945.* München: Oldenbourg.
- PAQUET, Alfons (1917): Prag. – In: *Das jüdische Prag. Eine Sammelschrift.* Prag: Verlag der ‚Selbstwehr‘, 2.
- PINSKER, Leon (†1903): *Autoemanzipation. Mahnruf an seine Stammesgenossen.* Mit e. Vorw. von M. T. Schnirer. Brünn: Kadimah.
- SELBSTWEHR (1917): *Das jüdische Prag. Eine Sammelschrift.* Prag: Verlag der ‚Selbstwehr‘.
- TEWELES, Heinrich (1925): Goethe und die Juden. Rezension. – In: *Menorah. Jüdisches Familienblatt für Wissenschaft, Kunst und Literatur* 5, 116.