

Zur Einführung

Irina Wutsdorff, Manfred Weinberg, Katja Wetz

1. Vorbemerkungen

„Nejsem ani žid, ani Čech, ani Němec, ani Francouz.“ (zit. n. MOURKOVÁ 1967: 51) [„Ich bin weder Jude noch Tscheche, weder Deutscher noch Franzose.“] (WEINER 2005: 13) So beschrieb der jüdischstämmige, tschechischsprachige Autor Richard Weiner, der unter anderem als Korrespondent in Paris tätig war, seine Situation in einem Brief an seine Eltern im Juli 1913. Solch eine Situierung, die herkömmliche Identitätszuschreibungen entlang nationaler oder religiöser Kriterien durchstreicht, fasziniert in einer Zeit des Postnationalen, die im Angesicht einer immer umfassenderen Globalisierung mit Konzepten von Inter- oder Transkulturalität operiert, um Beschreibungskategorien für die eigene Situation gewinnen zu können. Hierbei geht der – manchmal recht nostalgisch eingefärbte – Blick zurück auf jene mitteleuropäischen Orte, an denen das Mit-, Gegen- und Ineinander verschiedener Orientierungen zur Zeit der Jahrhundertwende und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts lebendige Praxis war. Zu den Zentren einer solchen spezifisch mitteleuropäischen interkulturellen Moderne gehört nicht zuletzt Prag.

An dem kulturhistorischen Beispiel Prags lässt sich beobachten, wie das Zusammenleben oder zumindest das Nebeneinander unterschiedlicher kultureller Gruppen funktionierte, wie dies zu einem häufig konfrontativen, manchmal gleichgültigen, aber auch fruchtbaren Austausch und zu kultureller Bereicherung führen konnte. In einer plurikulturellen Situation trafen dabei neben der deutsch(sprachig)en und tschechisch(sprachig)en Kultur auch Momente jüdischer Kultur zusammen. Von vielen Intellektuellen und Künstlern mit jüdischem Hintergrund wurden zu der Zeit traditionelle Denkfiguren jüdischer Glaubenslehre und -praxis im Lichte grundlegender Erfahrungen der Moderne kritisch hinterfragt, neu konzipiert und für die eigenen Arbeiten und Konzepte produktiv gemacht. Das prominenteste Beispiel auf Seiten der deutschsprachigen Literatur ist sicherlich Franz Kafka, auf Seiten der tschechischsprachigen der eingangs zitierte Richard Weiner. Wenn er hier die gängigen Identitätszuschreibungen abwehrt (weder Jude noch Tscheche, weder Deutscher noch Franzose.), dann greift er damit zugleich einen Topos jüdischer Fremdbeschreibung auf, nämlich den Topos des ewig wandernden, ewig fremden, wohl aber die jeweilige Landessprache sprechenden Juden Ahasver, den Weiner nun aber keineswegs erfüllt, sondern im künstlerischen Modus überbietet, wenn er die Figur des Ortlosen und Fremden insbesondere in seinem literarischen Werk ausgestaltet.

Die hier versammelten Beiträge gehen auf einen Workshop im Februar 2015 an der Universität Tübingen zurück,¹ der die vielfältigen Ausprägungen der jüdischen Moderne in Prag aus interdisziplinärer Perspektive betrachtete. Die Aufsätze stammen von Vertretern verschiedener Disziplinen, namentlich der Germanistik, der Bohemistik und der jüdischen Studien, die entweder auf den Prager Kontext oder auf die jüdische Moderne spezialisiert sind, so dass die jeweiligen Forschungsperspektiven und Kompetenzen einander wechselseitig erhellen und bereichern. Da eine derartige Zusammenführung über die Sprach- und Disziplinengrenzen hinweg nach wie vor selten geschieht und ebenso selten sowohl deutsch- wie auch tschechischsprachige Phänomene gleichermaßen Berücksichtigung finden, bieten die Beiträge in ihrer interdisziplinären Zusammenstellung neue Einsichten in die Figurationen jüdischer Moderne in Prag. Denn erst wenn der mehrsprachige und kulturelle Entstehungskontext berücksichtigt wird, lassen sich die sonst meist gesondert betrachteten Phänomene angemessen behandeln.

Die grundlegende Idee des Workshops war es, zu beleuchten, wie im Kulturraum Prag Figurationen jüdischer Religiosität, jüdischen religiösen Wissens sowie Praktiken und Konzepte des Jüdischen mit den Gewinn- wie Verlusterfahrungen der Moderne zueinander ins Verhältnis gesetzt wurden. Im Hintergrund einer solchen Fokussierung steht die Frage, welchen Stellenwert Momente der jüdischen Moderne für die Konstellation der Moderne in Prag hatten und – andersherum gefragt – ob man von einer spezifischen Ausprägung von Phänomenen der jüdischen Moderne in Prag sprechen kann. Es ist also eine doppelte Perspektive einzunehmen, wenn es einerseits darum geht, inwieweit die jüdische Moderne in Prag besondere Merkmale ausgebildet hat, andererseits darum, in welchem Maße Momente einer jüdischen Moderne-Auffassung das in sich ä-

1 Der Workshop wurde ermöglicht dank der finanziellen Förderung seitens der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien, des Deutsch-Tschechischen Zukunftsfonds und des Universitätsbunds Tübingen. Er fand im Rahmen des internationalen interdisziplinären Forschungsverbundes *Prag als Knotenpunkt europäischer Moderne(n)* (Federführung: Prof. Dr. Manfred Weinberg, Germanistik Prag, und Prof. Dr. Irina Wutsdorff, Slavistik Tübingen) statt (<<http://www.netzwerk-kulturwissenschaft.de/projekte/87-prag-als-knotenpunkt-europaeischer-modernen->>). Der Verbund verfolgt das Ziel, die Forschung zur Prager (nicht nur deutschen) Literatur neu zu perspektivieren, und zwar insbesondere, indem neuere Ansätze der Kulturwissenschaften mit herangezogen werden und eine transdisziplinäre Perspektive eingenommen wird. Aus einer stets kontextbezogenen Reflexion von Phänomenen der Prager Moderne sollen so auch allgemeinere Rückschlüsse theoretischer und methodologischer Art für die Strukturbeschreibung von sozialen und kulturellen Räumen unter den Bedingungen innerstädtischer Transkulturalität gewonnen werden. Der Workshop stand außerdem im Zusammenhang mit dem an der Universität Tübingen angesiedelten komparatistischen Projekt zu *Prager Moderne(n), Transfer- und Abschlüßbewegungen im deutsch- und tschechischsprachigen literarischen Diskurs des beginnenden 20. Jahrhunderts*,⁴ das im Rahmen des Juniorprofessorenprogramm des Landes Baden-Württemberg finanziert wird.

berst vielfältige Phänomen der Prager Moderne mit geprägt haben. Dabei müsste man sowohl was die Prager, als auch was die jüdische Moderne betrifft, eigentlich im Plural sprechen, da es sich jeweils um eine vielfältige Spannweite von Positionen handelt, die eingenommen und ausagiert wurden.

2. Verortungen

Grob zusammengefasst lassen sich im Prager Horizont hinsichtlich einer jüdischen Identitätsbildung die folgenden Modelle finden: Zum einen das der Assimilation, die aber im Falle Prags bzw. der böhmischen Länder zwei Varianten umfasst, nämlich die Assimilation an eine christlich geprägte tschechische oder eine christlich geprägte deutsche Kultur. Dann der Zionismus, der sich in Prag jedoch stark als Kulturzionismus zeigte, also den Wunsch nach einer Wiederbesiedlung Palästinas weniger in den Vordergrund rückte, und der sich als die ‚eigentlich‘ moderne Ausformung des Judentums verstehen ließe.

Prägendes Beispiel in Prag ist hier Max Brod mit seinem Konzept der technischen Kritik (BROD 1912, 2014). Er entwickelt darin ein äußerst modernes Verständnis von Kritik, demzufolge die Kriterien für die Beurteilung von Werken nicht auf der inhaltlichen Ebene, sondern auf der künstlerischen Gestaltung zu suchen seien. Zugespitzt sah er die Hauptaufgabe des Kritikers deshalb keineswegs im Kritisieren, sondern vielmehr im Propagieren einer diesen Kriterien nach guten Kunst. Ein guter Kritiker müsse also vorwiegend gute Kritiken schreiben. Ein in diesem Sinne humanistisches Ethos liegt dann auch den Vermittlungsaktivitäten zugrunde, für die er so bekannt ist: Nicht nur die Unterstützung Kafkas, sondern auch des tschechischen avantgardistischen Komponisten Leoš Janáček, dessen Libretti er ins Deutsche übertrug, und sein Einsatz für Jaroslav Hašeks *Švejk* gegen dessen zunächst eher verhaltene Aufnahme in tschechischen Kreisen. Basierend auf einem avancierten Kunstverständnis schuf Brod sich so, wie Scott Spector (2000) es ausgedrückt hat, seine „Prague Territories“, seine Prager Variante des Kulturzionismus. Spector sieht die übersetzerische und die sonstige Vermittler-Tätigkeit nicht nur Brods, sondern auch weiterer jüdischer Intellektueller in Prag im Zusammenhang mit ihren Bestrebungen um eine paradoxe Territorialisierung als ‚Middle Nation‘ auf dem ‚Boden‘ der Vermittlung, was ihnen in Zeiten nationaler Zuspitzung eine Alternative zum Bekenntnis zu Tschechentum oder Deutschtum eröffnen sollte.

Als weitere Variante ist schließlich der Bezug auf ein traditionelles (Ost-)Judentum zu nennen, der aber – erneut insbesondere in den künstlerischen Ausprägungen – nicht notwendig un- oder gar antimodern war. Als herausragendes Beispiel ließe sich hier Jiří Langer nennen mit seinen *Devět bran. Chasidů tajemství* (1990) [*Die neun Tore. Geheimnisse der Chassidim*] (2013). Auf eine nur auf den ers-

ten Blick einfache, in Wirklichkeit aber erzähltechnisch äußerst avancierte Weise gibt Langer dort Legenden der ostjüdischen Chassidim aus Galizien wieder.

Berücksichtigt man zusätzlich, dass im Grunde alle diese Positionierungen und Identifizierungen noch einmal in sich vielfältig aufgefächert waren, dann macht schon allein diese verkürzte Auflistung möglicher Positionierungen deutlich, dass eine Rede von ‚dem‘ Judentum in Prag oder ‚dem‘ Judentum eines Autors weit hinter der Komplexität des Gegenstands zurückbleibt. Gerade in den ästhetischen Entwürfen konnten die hier skizzierten Positionen einander auch überkreuzen, überlagern und potenzieren. Und auch für die Alltagswelt ist davon auszugehen, dass Identitäten nicht entlang starrer Muster gesucht wurden, sondern einem beständigen diskursiven Aushandlungs- und Wandlungsprozess unterlagen. Die Markierung individueller und kollektiver Identität folgte dabei oftmals strategischen Gesichtspunkten und konnte durchaus situationsbezogen variieren.² Statt von Identitäten, so wurde auch in den Diskussionen des Workshops deutlich, wäre deshalb eher von situativ wechselnden Loyalitäten zu sprechen.

3. Prager Moderne(n)?

Im Hintergrund der Frage nach Prager Figurationen jüdischer Moderne steht die Grundfrage jenes Forschungsvorhabens (s. Anm. 1), in das der Workshop eingebettet war: Können wir von einer spezifischen Version der Moderne in Prag sprechen (so wie man etwa von einer Wiener Moderne spricht) oder – abgeschwächer – finden wir die vielfältigsten Positionen der Moderne in Prag lediglich in einer jeweils mehr oder minder spezifischen Form vor? Mit Konzepten der Moderne sind dabei sowohl poetologische, die sich in literarischen Texten manifestieren, gemeint, als auch literatur- und kulturkritische bzw. theoretische bis hin zu erkenntnis-, geschichts- und gesellschaftsphilosophischen. Weniger umfassend formuliert, geht es um die Rekonstruktion des Kontextes, in dem diese Konzepte und ihre Vertreter in der Prager Situation miteinander interagierten.

So kann dann auch ein Autor wie Franz Kafka, zu dem scheinbar alles gesagt ist, noch einmal in einem neuen Licht erscheinen, zumal jede Festlegung gerade dieses Autors auf eine einzige der oben skizzierten jüdischen Positionen zu kurz greifen würde. Gerade für Kafka gilt, was oben bereits angedeutet wurde: dass er im ästhetischen Modus der Literatur mehrere der möglichen Positionierungen zum Jüdischen und zur Moderne neben- und gegeneinander gestellt hat. Oder: Kafka nämlich hat sich, so lässt sich mit der bezüglich Kafkas üblichen Widersprüchlichkeit diagnostizieren, entweder für keine oder eben für alle diese

2 Das haben nicht zuletzt die Studien der Historikerinnen Kateřina Čapková (2013) und Ines Koeltzsch (2012) gezeigt.

Positionen gleichzeitig entschieden (weshalb etwa Max Brods Versuch, ihn zum eindeutigen Zionisten zu machen, so unangemessen ist). Gerade dies aber lässt sich nur deutlich machen, wenn neben Kafka ein breites Spektrum auch weniger bekannter Akteure und Konzepte behandelt und somit das ‚Feld‘ in seiner ganzen Vielfalt in den Blick genommen wird.

4. Figurationen des Religiösen

Wenn es wie hier am Gegenstand der Prager jüdischen Moderne darum geht, Diskurse des Religiösen auf ihr Zusammenwirken mit Phänomenen der Moderne zu befragen, sind die in der jüngeren Kulturwissenschaft in Zusammenhang mit dem *religious turn* formulierten Ansätze auf ihre Anwendbarkeit auf den Fall Prag hin zu überdenken. Unter diesem Stichwort wurde in den letzten Jahren herausgearbeitet, in welchem Maße auch über die Säkularisation hinweg religiöse Denkfiguren ihre Wirkkraft behielten, so dass Moderne und eine (wie auch immer geartete) religiöse Bezugnahme entgegen landläufiger Annahmen nicht notwendig als Antipoden zu begreifen sind. Eines der wirkmächtigsten, die Moderne konstituierenden Meta-Narrative war jedoch sicherlich das der Säkularisierung. Der Vorstellung, im Zeichen der Säkularisierung sei es zu einem Bruch mit einer zuvor allgegenwärtigen religiösen Durchdringung des Lebens gekommen, wird insbesondere in neueren kulturwissenschaftlichen Studien die Vorstellung von einem *Nachleben der Religionen* entgegengesetzt (so der von TREML/WEIDNER 2007 gewählte programmatische Titel eines Sammelbandes). Hinzu kommt dabei der für die heutigen Kulturwissenschaften gewichtige Befund, dass die Granden der ersten Kulturwissenschaften wie Ernst Cassirer, Walter Benjamin, Max Weber, Georg Simmel sich bei der Formierung ihrer Theorieentwürfe nicht unwesentlich auf das Nachleben oder das Fortwirken von Religion und religiösen Denkfiguren bezogen haben. Diese Theoretiker nahmen in ihren Gedankengebäuden, die zweifellos der Moderne zuzuschlagen sind, das Religiöse als Gegenstand wie auch als Ausgangspunkt ihrer kritischen Reflexion der Moderne.

Ein für unseren Kontext einschlägiges Beispiel ist dabei sicherlich Walter Benjamins avancierte Kafka-Lektüre, in der er vor zwei Deutungstendenzen warnt, von denen die Kafka-Lesarten wie die Kafka-Forschung bereits damals und beileibe auch im Weiteren nicht immer frei waren:

Zwei Wege gibt es, Kafkas Schriften grundsätzlich zu verfehlen. Die natürliche Auslegung ist der eine, die übernatürliche ist der andere; am Wesentlichen gehen beide – die psychoanalytische wie die theologische – in gleicher Weise vorbei. (BENJAMIN 1989: 425)

Es kann also nicht darum gehen, einzelne Autoren als ‚jüdisch‘ zu reklamieren oder gar aus- und festzulegen – dies wäre statt eines *religious turn* ein *religious return*. Vielmehr geht es darum, Spuren von Denkfiguren und Figurationen, die

dem Bereich des Religiösen entstammen, in jener Re-Figuration zu beobachten, die sie in den Werken der jeweiligen Autoren erhalten.

Der Kafka lesende Benjamin ist im Lichte eines so verstandenen religious turn in doppelter Weise von Interesse, ist er doch gleichermaßen dessen Praktiker wie Gegenstand: In einem diffizilen Lektüreprozess schält Benjamin in mehreren Anläufen bei Kafka geschichtsphilosophische Denkbilder heraus, die in einer entstellten, modernen Welt auf Relikte einer messianischen Einstellung verweisen. Die Art, wie Benjamin seine Lesart praktiziert, ihr Gestalt gibt, ist dabei selbst eine Refiguration des dialektischen Verhältnisses von Religiösem und Säkularisation, in das er seine geschichtsphilosophische Diagnose spannt.

In dem Kafka-Aufsatz wie schon in einer vorangegangenen Rezension demonstriert Benjamin seine Kritik an einer theologischen Interpretation Kafkas an Willy Haas' Ausdeutung „im Sinne einer theologischen Schablone“, honoriert aber auch, dass Haas „in fernerer Zusammenhängen“ „Aufschlußreiches über Kafka bemerkt“ habe (BENJAMIN 1989: 425). Solche „fernerer Zusammenhänge“ eines religiös Gegründeten gestalten sich für Benjamin auf der Ebene des zu Denkbildern geronnenen Gestischen. Hier erst, und nicht in einer direkten, theologisch motivierten Auslegung, verbindet sich auch für Benjamin das Werk Kafkas mit Momenten des Religiösen und gewinnt zugleich seine so ausgeprägte zeitgenössische Dringlichkeit:

Es ist leichter, aus der nachgelassenen Notizensammlung Kafkas spekulative Schlüsse zu ziehen, als auch nur eines der Motive zu ergründen, die in seinen Geschichten und Romanen auftreten. Aber nur sie geben einigen Aufschluß über die vorweltlichen Gewalten, von denen Kafkas Schaffen beansprucht wurde; Gewalten, die man freilich mit gleichem Recht auch als weltliche unserer Tage betrachten kann. Und wer will sagen, unter welchem Namen sie Kafka selbst erschienen sind. Fest steht nur dies: er hat in ihnen sich nicht zurechtgefunden. Er hat sie nicht gekannt. Er hat nur in dem Spiegel, den die Vorwelt ihm in Gestalt der Schuld entgegenhielt, die Zukunft in Gestalt des Gerichtes erscheinen sehen (BENJAMIN 1989: 426).

Exemplarisch an Benjamins auf religiöse Denkfiguren rekurrierende und sie allererst freilegende Lesart ist eine kritische Reflexion der Moderne, die in einer zugespitzten Zeitgenossenschaft die dialektische Beziehung zwischen Moderne und Religiösem aufzeigt.³ Um solche Lektüren wird es in den folgenden Beiträgen gehen, um den Zusammenhang zwischen Figurationen des Jüdischen und der Moderne in Prag zu beleuchten. Gerade in der Literatur finden sich nicht nur bei Kafka, sondern auch etwa bei dem tschechisch schreibenden Richard Weiner oder bei Jiří Langer exponierte Beispiele, wie Momente und Figuren aus religi-

3 Sigrud Weigel (2006: 544) hat diese Herangehensweise charakterisiert: „Bewegen sich Kafkas Figuren im Schatten abgesunkener Religionskultur und vergessener Gesetze, so betreibt Benjamins Lektüre, die theologische Aspekte betont, ohne selbst Theologumena zu produzieren, rettende Kritik: Beleuchtung von Phänomenen im Moment ihres Verschwindens.“

ösen Diskursen im Modus des Poetischen transportiert und transformiert (und das heißt gleichermaßen weitergetragen und erweitert) werden.

Genau dieser Aspekt der Gemachtheit ist mit dem Begriff der Figurationen im Titel des hier präsentierten Schwerpunktthemas gemeint: Es geht um die unterschiedliche Ausgestaltung dessen, was im Angesicht der Situation der Moderne von Prager Akteuren in unterschiedlichen Zusammenhängen unter dem Jüdischen verstanden oder auch imaginiert wurde.

5. Transkulturalität/Interkulturalität

Ein weiteres Paradigma, das sich bei der Beschäftigung mit Prag kaum umgehen lässt, ist das der Transkulturalität. Neuere Theorien zum Raum und zu Transkulturalität kommen darin überein, Kulturen nicht in einem essentialistischen Sinne als in sich geschlossene und streng nach außen abgegrenzte Entitäten oder – wie es im Zusammenhang mit Raumtheorien häufig heißt – Container zu sehen. Vielmehr wird die Dynamik von Prozessen der Hybridität und Verflechtung betont. Prägend für die weiteren Diskussionen war hier nicht zuletzt Wolfgang Welschs Plädoyer für den Begriff bzw. das Konzept der Transkulturalität, da erst dieses die im Begriff der Interkulturalität noch vorhandene Vorstellung von zwar miteinander interagierenden, aber doch voneinander abgegrenzten Kulturräumen wirklich überwinde (so die von WELSCH in mehreren Schritten fortentwickelte These, s. 1992, 1997, 2000, 2005). Nicht nur Welschs Transkulturalitätstheorie geht dabei aber von der Zeitdiagnose des Postnationalen aus, der zufolge die herkömmliche Vorstellung von kulturellen Entitäten im Zeichen von Globalisierung und Postkolonialismus nicht länger haltbar sei.

Diese Ansätze scheinen zunächst äußerst geeignet, auch das kulturhistorische Phänomen des mehrsprachigen, multiethnischen und plurikulturellen Prag um die vorvergangene Jahrhundertwende und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu fassen. Ein Problem stellt allerdings die Tatsache dar, dass es sich weniger um Beschreibungsmodelle handelt, denn eher um programmatische Konzepte, die sehr deutlich dem postnationalen Zeitalter entstammen und vor diesem Hintergrund die – zu den Kernphänomenen der Moderne gehörende – Ideologie des Nationalismus mit ihrer Gleichsetzung von Volk, Territorium und Sprache zu überwinden trachten. Der hier in Rede stehende Untersuchungsgegenstand ist historisch jedoch nicht nach, sondern vor oder während der Ära des Nationalismus angesiedelt. Die damals prägenden Nationalitätenkonflikte sind als diskursive und symbolische Praktiken zu verstehen, qua Grenzziehung oder auch ostentativer Verweigerung solcher Grenzziehungen Identitätspolitik zu betreiben: So bemühen sich das gesamte 19. Jahrhundert hindurch auf tschechischer Seite die Protagonisten der nationalen Wiedergeburt, eine ‚tschechische‘

Kultur zuallererst abzustecken, während auf deutscher Seite etwa die Vertreter des Landespatritismus die neu entstehenden nationalen Identitätsgrenzen, die die Identität der deutschsprachigen Bewohner Böhmens überhaupt erst problematisch werden lassen, zu ignorieren und ihnen im Rückgriff auf das aktuell gerade zur Disposition stehende ältere Modell der Böhmisches Länder ein eher vor- denn übernationales Modell entgegenzusetzen suchen. Auch die erwähnten unterschiedlichen Modelle jüdischer Identitätssuche, die sich in Prag beobachten lassen, reagieren auf direkte oder indirekte Weise auf das Dilemma, im Zeitalter des Nationalismus vor die Entscheidung zwischen der Zuordnung zur deutschen oder zur tschechischen Kultur gestellt zu sein.

Ein Konzept, das Transkulturalität als einen erst in unserer heutigen postnationalen und globalisierten Welt erreichten Entwicklungsstand denkt, verfährt insofern in mehrfacher Hinsicht a-historisch. Es übersieht zum einen, in welchem Maße Kulturen schon je vom Gestus des Vermischens geprägt sind⁴ – gerade hierfür ist das seit Jahrhunderten mehrsprachige und pluri religiöse Prag ein bededtes Beispiel. Und es begibt sich darüber hinaus in die Gefahr, Praktiken der Grenzziehung oder auch ihrer Infrage-Stellung allein im Zeichen von Nationalkulturen zu denken und zu beurteilen. Aus dem Blick gerät dabei allzu leicht, dass die Differenzierung entlang der Kategorie des Nationalen eine vergleichsweise junge, der Moderne zuzurechnende Erscheinung ist und gesellschaftliche wie kulturelle Differenzierung über lange Zeiträume entlang sozialer und konfessioneller Kategorien verlief. Nicht alle Modelle, die sich einer Differenzierung entlang nationalkultureller Kategorien entgegenstellen, sind deshalb also transkulturell in unserem heutigen Sinne, und sie sind es schon gar nicht automatisch in jenem emphatischen Sinne, der mit dem Begriff gern konnotiert wird.

Dem vor allem von Wolfgang Welsch allerdings genau mit dieser Implikation propagierten Paradigma der Transkulturalität haben Dieter Heimböckel und Manfred Weinberg in ihrem Theorie-Beitrag zum Themenheft der *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* (2014) zum kulturellen Übersetzen in Prag ein Plädoyer für das Fortschreiben von Interkulturalität entgegengesetzt. Diese wollen sie nicht als Paradigma, sondern als ein Projekt verstanden wissen, das von einer unabschließbaren, immer offenen Prozessualität geprägt ist. Damit einher geht nicht nur die Zurückweisung der Vorstellung, es handle sich dabei um einen erst heute errungenen Zustand, sondern auch die Eröffnung eines Zukunftshorizonts: „Eine einmal gelebte Interkulturalität – denkt man sie als Prozess oder

4 „Jede Kultur ist in sich ‚multikulturell‘, nicht nur, weil es immer eine vorgängige Akkulturation gegeben hat und es keine einfache und reine Herkunft gibt, sondern vor allem deshalb, weil der Gestus der Kultur einer des Vermischens ist.“ (Nancy Jean-Luc: Lob der Vermischung. – In: *Lettre International*, 2014/21: 6f.; zit. n. HEIMBÖCKEL/WEINBERG: 2014: 125)

eben als Projekt – kann nicht wirklich beendet werden [...].“ (HEIMBÖCKEL/WEINBERG 2014: 140)

In diesem Zusammenhang soll noch einmal Richard Weiner in Erinnerung gerufen werden. Denn als Schriftsteller wie als Publizist hat er sich immer wieder jenseits herkömmlicher Grenzen verortet. Die Zurückweisung festgefügter, vorgegebener Identifikationsmuster (Jude, Tscheche, Deutscher, Franzose) geht bei ihm mit dem ethischen Imperativ einher, dennoch klar Position zu beziehen. Interkulturalität, so könnte man sagen, ist bei ihm eine beständige Aufgabe, die es immer wieder und für jeden Einzelnen am allgemeingültigen Maßstab der Humanität zu erfüllen gilt. Bei Weiner ist die Frage nach Identität, die er als diejenige nach dem eigenen Platz, nach der eigenen Positionierung formuliert, nämlich radikal individuell gedacht. In dem entsprechend betitelten Artikel *Kde moje místo?* [Wo ist mein Platz?], der im Juni 1918 (also noch vor der Republikgründung) in der Zeitschrift *Národ* [Volk/Nation] erschien, streicht er die für ihn scheinbar nahe liegenden kollektiven Identitäten entweder als Anhänger der tschechisch-jüdischen Bewegung (also eines an die tschechische Kultur assimilierten Judentums) oder des Zionismus gleichermaßen durch. „Nerozhodl jsem se pro žádně z nich.“ (WEINER 1918: 293) [„Ich habe mich für keines von beiden entschieden.“] (WEINER 2005: 46) Anlass für seine Selbstverortung in diesem Artikel ist zweierlei: der von außen an ihn bzw. andere jüdische Tschechen (konkret an Otokar Fischer) herangetragene Zweifel an ihrer Zugehörigkeit zum tschechischen Volk, das gerade für seine Sache streitet; einer solchen auf rassischen Kriterien fußenden Beurteilung spricht Weiner jede Berechtigung ab:

Co žív jsem se nedožadoval níč sankce pro své národní citění; ale dnes je mi směšnou myšlenka, že by se snad vyskytl kdosi, kdo by mi onu sankci chtěl buď dáti – nebo odepřítí. (Weiner 1918: 294)

Solange ich lebe, habe ich mir von niemandem mein Nationalgefühl sanktionieren lassen wollen; doch heute finde ich den Gedanken lächerlich, daß mir womöglich jemand diese Sanktion geben – oder absprechen möchte. (Weiner 2005: 52)

Weiners Frage nach dem eigenen Platz meint nicht solche kollektiven Identitäten oder gar Identitätszuschreibungen. Für ihn stellt sie sich als individuell-moralische im Horizont eines humanistischen republikanischen Wertmaßstabs:

Řádky tyto píše český spisovatel a žid. Neboť jest doba, kdy každému jednotlivci – židu, nežidu – jest se tázati po jeho místě. Kdy každému jednotlivci jest přesně věděti, kam patří, a kdy sůčťování toto konati jest především s plným pocitem odpovědnosti za svou lidskou důstojnost; ale také jen za sebe a za nikoho jiného. Otázka po tom, kam patřím, je z nejzávažnějších otázek životních. Pociť náležitosti někam a k něčemu člověka mravně zakotvuje. Jen sobě – a nikomu jinému jsme odpovědni za odpověď na otázku po svém místě. (WEINER 1918: 293)

Diese Zeilen schreibt ein tschechischer Schriftsteller und Jude. Denn es ist Zeit, daß man jeden einzelnen – ob Jude oder Nichtjude – nach seinem Platz fragt. Daß jeder einzelne genau wissen muß, wo sein Platz ist, und daß er diese Bilanz vor allem in voller Verantwortung für

seine Menschenwürde zieht; aber auch nur für sich selbst und für niemand anderen. Die Frage, wo mein Platz ist, gehört zu den wichtigsten Fragen des Lebens überhaupt. Das Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Ort oder einer Sache verankert den Menschen moralisch. Nur uns selbst – und niemand anderen – sind wir bei der Antwort auf die Frage nach unserem Platz verantwortlich. (WEINER 2005: 45)

Wie Weiner diesen Maßstab auf die konkrete historische Situation anwendet, zeigt sich an seinen in Feuilletons festgehaltenen Beobachtungen der wenige Monate später erfolgenden Republikgründung (WEINER 2002: 9-55; 2005: 171-184): Vom ersten Tag, vom Moment der Ausrufung des neuen Staates an zeigt er eine äußerste Sensibilität für die Einbindung oder Nicht-Einbindung der deutschsprachigen Bürger in diesen neuen Staat, den er nicht in erster Linie als einen tschechischen versteht, sondern als eine demokratisch verfasste Republik gleichberechtigter Bürger – und unter dieser für ihn unhintergehbaren Voraussetzung vielleicht auch als Projekt gelebter Interkulturalität.

6. Zu den Beiträgen

Den Auftakt macht *Andreas Kilcher*, der in seinem Beitrag der Geschichte des deutschsprachigen jüdischen Prag im doppelten Sinne des Wortes nachgeht: als Historie, aber auch als Erzählung. Denn als Narrationen, Imaginationen und Figurationen sind die Entwürfe eines jüdischen Prag, wie sie von dessen Vertretern in verschiedenen Versionen gestaltet wurden, auf ihre Gemachtheit hin zu untersuchen. Exemplarisch führt Kilcher dies an dem Sammelband *Das jüdische Prag* durch, der 1917 anlässlich des zehnjährigen Jubiläums der *Selbstwehr* erschien. Insgesamt lassen sich dann drei Erzählmuster und Figurationen des jüdischen Prag ausmachen: ein assimilatives, ein diasporisches und ein zionistisches.

Mit den Anfängen des böhmischen Judentums beschäftigt sich *Jindřich Toman*. Er untersucht die Dekaden vor 1848 und geht der Frage nach, wie in dieser Zeit von jüdischen Autoren aus Böhmen Identität literarisch verhandelt wurde. Dabei geht es ihm vor allem um August Ludwig Frankl (1810-1894) und Siegfried Kapper (1820-1879). In Kappers Gedichtsammlung *České listy* (1846) wird der Einfluss sowohl des böhmischen Landespatriotismus als auch des europäischen Reformjudentums deutlich. Die von Kapper darin entworfene Alternative zum Imperialen wird als Vorspiel einer sozialen und kulturellen Modernisierung verstanden, die dann im späten 19. Jahrhundert verstärkt an Relevanz gewinnt.

Um eine Alternative geht es auch dem Journalisten und Literaten Anton Kuh (1890-1941), und zwar um eine jüdische Alternative zur begrenzten Auswahl zwischen Assimilation und Zionismus, wie *Walter Schübler* aufzeigt. Kuhs Modell jüdischer Identität sieht die Umdeutung der Exterritorialität der Diaspora in eine

kosmopolitische Mission vor. Zwei Vorträge, bei denen Kuh seine provokanten Thesen vorstellte, waren gesellschaftliche Sensationen in Prag.

Dem für sein literarisches Schaffen heute nur noch wenig beachteten Max Brod widmet sich der Beitrag von *Steffen Höbne*. Obgleich ihm geistes- und kulturhistorische Bedeutung zukommt, vor allem im Hinblick auf ästhetische und zionistische Diskurse der Moderne in Prag, ist Brods umfangreiches literarisches Werk weitgehend vergessen. Höbne ordnet Brod in den Kontext der klassischen Moderne sowie der zionistischen Debatten in Prag ein, woran sich eine Analyse von Brods ‚zionistischem‘ Roman *Rěubeni. Fürst der Juden* anschließt.

Václav Petrboek befasst sich mit einer nurmehr wenig bekannten Persönlichkeit der Prager Szene, nämlich mit Leben und Werk des Literaturhistorikers, Kritikers und Journalisten Paul Kisch (1883-1944), dem älteren Bruder Egon Erwin Kischs. Er stützt sich dabei vor allem auf Primärquellen (Briefe, Artikel und Bücher) und legt Kischs Verbindungen zu deutschen und österreichischen Politikern und Schriftstellern der 1910er bis 1930er Jahre dar und analysiert sowohl seine jüdische Position wie auch seine Loyalitäten im deutschnationalen Lager.

Auf welche Arten Identität in Bezugnahme auf die Stadt Prag verhandelt wird, untersuchen die nächsten Beiträge des Themenhefts. *Ulrike Mascher* geht dabei von der Außenseiterposition aus, die der Prager deutschsprachige Autor Hermann Grab in seinem Vortrag zu Marcel Proust dem jüdischen Künstler zuschreibt. Zwar enthält Grabs Hauptwerk *Der Stadtpark* (1935) keinen expliziten Verweis auf Prag. Die Einbeziehung von Grabs realer Lebenswelt in Kombination mit seinen ästhetischen Reflexionen im Proust-Vortrag sowie ihrer literarischen Ausgestaltung im *Stadtpark* macht aber eine Interpretation möglich, die neue Perspektiven auf das Verhältnis zwischen Stadtwahrnehmung und Identitätsdiskurs aufzuzeigen vermag.

Nicht um einen Pragtext ohne Prag, sondern um einen Nicht-Prager, der sich Prag als Publikationsort und Heimat wählte, geht es bei *Dieter Heimböckel*. Joseph Roth galt als Starjournalist der Weimarer Republik. Gleichzeitig aber publizierte er zahlreiche Gedichte, Feuilletons, Glossen und Reportagen in Prager Zeitungen, wobei das *Prager Tagblatt* zeit seines Lebens seine bevorzugte Publikationsadresse blieb. Prag selbst war darüber hinaus für ihn ein Ort, an dem er für seine spezifische Form der Heimatlosigkeit das Ideal seiner Heimat fand. Der Beitrag reflektiert Roths Wahrnehmung der Stadt im Hinblick auf seine Stilisierung Prags zu einer ‚Heimat für Heimatlose‘.

Mit Richard Weiner, ebenfalls einem Heimatlosen, der in seinem publizistischen wie literarischen Werk das Jüdische mehrfach in ästhetischer Hinsicht als fremd stilisierte, beschäftigen sich drei Beiträge dieses Themenhefts. *Petr Málek* untersucht anhand von Weiners Aufsatz *Kde moje místo? [Wo ist mein Platz?]* (1918) das Ringen des modernen jüdischen Künstlers um Identität innerhalb einer national geprägten Kultur. Dabei erhält die Kategorie der Fremdheit besondere

Bedeutung, vor allem für den Aspekt der Sprache. Das Verhältnis zur Sprache, welche von Deleuze und Guattari in Bezug auf Kafka als „minder“ oder „intensiv“ bezeichnet wurde, bedingt es, dass Schreiben zur Erfahrung eines Fremden in der eigenen Sprache wird.

Der Beitrag von Katja Wetz widmet sich der religiös motivierten Anlage in Weiners Erzählung *Obnova* [*Die Erneuerung*] (1919), die jüdische und christliche Vorstellungen amalgamiert und für die plot-Struktur und den Erzählort fruchtbar macht. Sowohl für die Darstellung als auch für die Semantik der Erzählung ermittelt Wetz Distanz als grundlegende poetische Strategie Weiners und stellt fest, dass sich die Erzählung paradoxerweise trotz der zugrunde liegenden religiösen Motivik und einem Erzähler, der aus dem Fegefeuer heraus berichtet, mit der modernen Mystik ohne Gott kurzschließen lässt.

Peter Zusi beschäftigt sich mit Weiners Erzählung *Kostajnik* [*Der Kostajnik*] (1916) und stellt fest, wieviel von Sigmund Freuds *Das Unheimliche* (1919) in den Darstellungen des vom Krieg emotional aufgewühlten Protagonisten vorweggenommen wird. Weiner transformiert das Symbol des Unheimlichen, den Berg Kostajnik, jedoch auf eine Art und Weise, die über Freuds Unheimliches hinausgeht. Ähnliches lässt sich auch in Franz Kafkas kurzem Text *Eine kaiserliche Botschaft* (1919) erkennen, so dass sich in dieser Parallelität mehr als nur ein gemeinsamer Zeitgeist niederschlägt. Vielmehr lässt sich in diesem Überschreiten gewohnter Kategorien ein gemeinsames Merkmal von Kafkas und Weiners Modernismus erkennen.

Eine der berühmtesten literarischen Figuren, mit denen das jüdische Prag gemeinhin identifiziert wird, ist sicherlich der Golem. *Veronika Ambros* geht der Frage nach, wie zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als zeitgenössische Theorien zum Schauspiel (Edward Gordon Craig) und zum Lachen (Henri Bergson) Marionetten und Mechanisierung konzeptualisierten, Golem-Figuren zu einer Herausforderung für Bühne und Leinwand wurden. Die Werke, in denen sie erschienen, trugen zu einem Bild des fiktionalen jüdischen Prag bei, das grotesken Verzerrungen, Horror oder dem Lächerlichen unterworfen wurde. Vor allem um die Verbindung zwischen dem Phantastischen und dem Komischen geht es der Autorin dabei.

Einen Ausblick in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts schließt den im 19. Jahrhundert begonnenen Durchgang durch die mannigfaltigen jüdischen Aspekte in der Literatur und Kultur des modernen Prag ab. *Veronika Tuckerová* untersucht die Verwendungsweisen des ‚Ghetto‘-Konzepts in der tschechischen Samizdat- und Underground-Kultur der 1970er und 80er Jahre vom ‚fröhlichen Ghetto‘ des tschechischen Underground bis zu verschiedenen Varianten, in denen Paul Eisners Konzept des ‚dreifachen Ghettos‘ im Samizdat und vor allem in Literatur, Film und Musik des Underground wieder aufgegriffen wurde. Der

Underground der 70er und 80er schätzte insbesondere die Prager deutschen und deutsch-jüdischen Schriftsteller und die mit ihren Werken verbundenen Orte.

Abschließend sei allen hier vertretenen Autoren und Autorinnen für ihre Mitwirkung herzlich gedankt. Ein ganz besonderer Dank geht an Steffen Höhne, der in den *brücken* Raum für diesen Themenschwerpunkt gewährte und uns bei allen Fragen stets hilfreich und unkompliziert zur Seite stand. Für ihre Unterstützung bei der technischen und sprachlichen Redaktion der Beiträge danken wir Valentin Peschanskyi, Agnes Hugger und Kathrin Albrecht.

Literatur

BENJAMIN, Walter (1989): Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages. – In: Ders., *Gesammelte Schriften*, II/2. Hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 409-438.

BROD, Max (1912): Technische Kritik. – In: *Saturn* 2, 239ff.

BROD, Max (2014): Eine neue Theorie der Kritik [1906/1907]. – In: Ders., *Über die Schönheit häßlicher Bilder. Essays zu Kunst und Ästhetik*. Göttingen: Wallstein, 196-204.

ČAPKOVÁ, Kateřina (2013): Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách, 1918-1938 [Tschechen, Deutsche, Juden? Nationale Identität der Juden in Böhmen, 1918-1938]. Praha: Paseka. [Dies. (2012): *Czechs, Germans Jews? National Identity and the Jews of Bohemia*. New York, Oxford: Berghahn Books.]

HEIMBÖCKEL, Dieter/WEINBERG, Manfred (2014): Interkulturalität als Projekt. – In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 5/2, 119-144.

KOELTZSCH, Ines (2012): *Geteilte Kulturen. Eine Geschichte der tschechisch-jüdisch-deutschen Beziehungen in Prag 1918-1938*. München: Oldenbourg.

LANGER, Jiří (1990 [1937]): *Devět bran. Chasidů tajemství*. Praha: Odeon. [LANGER, Jiří Mordechaj (2013): *Die neun Tore. Geheimnisse der Chassidim*. Aus dem Tschech. und mit einem Nachw. von Kristina Kallert. Hrsg. und mit einem Essay von Andreas B. Kilcher, Wuppertal, Wien: Arco.]

SPECTOR, Scott (2000): *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*. Berkeley: University of California Press.

TREML, Martin/WEIDNER, Daniel (Hgg.) (2007): *Nachleben der Religionen. Kulturwissenschaftliche Untersuchungen zur Dialektik der Säkularisierung*. Paderborn, München: Fink.

WEIGEL, Sigrid (2006): Zu Franz Kafka. – In: Lindner, Burkhardt (Hg.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 543-557.

WEINER, Richard (1918): Kde moje místo? – In: *Národ* [Volk/Nation] 2/23 (13.06.), 293ff. [Wo ist mein Platz? – In: Ders. (2005), 45-52.]

WEINER, Richard (2002): Tránsničky dějinných dnů. – In: Ders., *O umění a lidech. Z novinářské činnosti*. Hrsg. von Zina Trochová (= *Spisy* 4). Praha: Torst, 9-55. [Fragmente historischer Tage. – In: Ders. (2005), 171-184.]

WEINER, Richard (2005): *Kreuzungen des Lebens. Erzählungen Essays, Feuilletons, Briefe*. Ausgewählt und kommentiert von Steffi Widera. München: DVA.

WELSCH, Wolfgang (1992): Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. – In : *Information Philosophie* 20, 5-20.

WELSCH, Wolfgang (1997): Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen. – In : Schneider, Irmela/Thomsen, Christian W. (Hgg.), *Hybridkultur. Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand, 67-91.

WELSCH, Wolfgang (2000): Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung. – In: Alois Wierlacher (Hg.), *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 26, München: Iudicium, 327-351.

WELSCH, Wolfgang (2005): Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften. – In: Lars Alolio-Näcke (Hg.), *Differenzen anders denken: Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt/Main: Campus, 314-341.

WUTSDORFF, Irina/ZBYTOVSKÝ, Štěpán (Hgg.) (2014): Übersetzen Praktiken kulturellen Transfers am Beispiel Prags. – In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 5/2, 11-116.