

Der produktive Mythos Prag: Die Mythen um das jüdische Prag

Ingeborg Fiala-Fürst

Der Beitrag streift einige in der Forschung um die Prager deutsche Literatur feststehende Erklärungsmuster und Klischees (die Prager deutsche Literatur sei *im Ganzen* eine „jüdische Literatur“ gewesen, die radikal akkulturierende Haltung der älteren Prager Generation, der scharfe Umbruch um 1910, die „Rückkehr zu jüdischen Wurzeln“, die Prager deutsche Literatur als Erbin der „menschenschöpferischen“ und kabbalistischen Mystik der Renaissance, Max Brod und den Prager Zionismus, die typisch jüdischen Komponenten im Werk Prager deutscher Autoren) und erwägt bei jeder der genannten rezeptiven Behauptungen deren empirisch-faktografische Messbarkeit bzw. deren – auf den Texten der Prager deutschen Literatur selbst fußende – „Mythen-Trächtigkeit“.

Die Prager deutsche Literatur ist spätestens seit Angelo Mario Ripellinos *Praga Magica*¹ eine mythenumwobene Literatur. Dies bezieht sich auch – vielleicht desto stärker – auf das Thema des jüdischen Prags. Die Mythen² um das jüdische Prag, die alle auf der Grundüberzeugung fußen, dass die sozial-historische Situation in Prag und deren Abdruck in der Belletristik eine besondere war, so ziemlich unvergleichbar mit zeitgleichen Entwicklungen und Erscheinungen andernorts (was freilich nicht ganz stimmt), sind – in loser Auswahl – etwa die folgenden:

Erstens die Behauptung, die Prager deutsche Literatur sei im Ganzen eine jüdische Literatur gewesen. Ich selbst habe diese These in mehreren Veröf-

¹ Angelo Maria Ripellino, *Praga Magica*, Turin 1973.

² Die Diskussion um meinen Vortrag zeigte, dass der Begriff „Mythos“ unglücklich gewählt ist, da er die „Mythentheoretiker“ auf den Plan ruft, welche – mit Recht – darauf hinweisen, dass ich mit diesem Begriff recht naiv, unbekümmert und theorieunkundig umgehe. Einerseits verzichte ich gerne auf diesen Begriff, um mich der Theorie- und Begriffsdiskussion nicht ausliefern zu müssen und ersetze ihn ohne weiteres durch „rezeptive Klischees“ oder „eingefahrene Erklärungsmuster“. Andererseits kommt es mir aber auf die wirklichkeitsgebärende Kraft des Mythos an (hier könnte man ja noch mit dem Begriff „Metapher“ arbeiten – im Sinne Max Blacks), aber auch auf den – recht naiv gesagt – „simultanen“ Wahrheitsgehalt des Mythos, der zugleich wahr und unwahr sein kann. Ich riskiere also die zeitweilige Nutzung dieses Begriffs – und hiermit die vernichtende Kritik der Mythenforscher.

fentlichungen vertreten³: Die Prager deutsche Literatur – so schrieb ich – sei eine jüdische Literatur gewesen, nicht etwa nur deshalb, weil die meisten Prager deutschen Autoren Juden waren (dies wäre bloß eine mehr oder weniger interessante biographische Information), sondern deshalb, weil die Prager deutsche Literatur fast ein metaphysisches Beispiel dafür bietet, dass das Judentum ihrer Autoren – bejaht oder bekämpft, begrüßt oder verdrängt – sich in ihren Werken immer niederschlägt: explizit, in ihrer Weltanschauung, ihren geäußerten Stellungnahmen zum Judentum, oder implizit, werkimmanent, in der Auswahl der Themen, Hierarchie der Motive, Charakteristik der Helden, sogar vielleicht in der Form und Poetik.

Diese These, so bestechend sie auch klingen mag, hat freilich ihre Lücken, denn dieses „im Ganzen“ und dieses „immer“ will erst quantifiziert werden (etwa auch im Sinne „wie viele Autoren fallen bei diesem Hinsehen unter den Tisch?“, wie Hadwiger, Karl Brand, Rilke, Strobl, Kubin), und das „Werkimmanente“ will erst definiert werden. Außerdem fußt diese Hypothese – wie manche andere auch – auf der Prager deutschen Literatur selbst: Sie stammt nämlich von Johannes Urzidil. In seinem Essayband *Da geht Kafka* lesen wir die bekannt klingenden Sätze vom „großen Schmelztiegel Prag“ und vom „Zugang aller Autoren zu vier ethnischen Quellen: dem Deutschtum selbstverständlich, dem sie kulturell und sprachlich angehörten; dem Tschechentum, das sie überall als Lebenselement umgab; dem Judentum, auch wenn sie selbst nicht Juden waren, da es einen geschichtlichen, allenthalben fühlbaren Hauptfaktor der Stadt bildete; und dem Österreichtum, darin sie alle geboren und erzogen waren.“⁴ Und sie stammt von Max Brod, in dessen *Prager Kreis* eine Auswahl und Akzentuierung in diesem Sinne erfolgt. Und sie stammt von Friedrich Torberg, in dessen *Tante Jolesch* der Untergang speziell des jüdischen Abendlandes in Prag und Wien in unübertrefflichen Anekdoten festgehalten wird.

Die erste Position auf der Skala der jüdischen Identitäten innerhalb der Prager deutschen Literatur sei also – im Gegenzug zum gewohnten Klischee – die Null-Position: Es gab durchaus auch nichtjüdische Autoren in Prag, die in ihrem Werk in keinerlei Weise auf die jüdische Thematik eingegangen sind, die sich aber auch nicht haben betören lassen von den Parolen des vor der Jahrhundertwende aufgekommenen modernen Antisemitismus der Deutschen oder Österreicher und ebenso verständnislos (oder aber äußerungslos) dem

³ Vgl. z. B. Ingeborg Fiala-Fürst, „Das jüdische Prag“, in: *Mnemosyne*, Klagenfurt, Heft 8, Mai 1990, hier: 7–28; dies., „Vorwort“, in: dies. (Hrsg.), *Jüdisches Städtebild Prag*, Frankfurt 1992, 7–31.

⁴ Johannes Urzidil, *Da geht Kafka*, 2. Ausgabe, München 1966, 7f.

kleinbürgerlich-pöbelhaften tschechischen Antisemitismus eines Karel Baxa oder Václav Březnovský gegenüberstanden – noch fest in der alten liberalen Welt verankert, wo antisemitische Äußerungen einer gesellschaftlichen Grobheit und schlechten Kinderstube gleichkamen – wie bereits vor vierzig Jahren Kurt Krolop andeutete⁵.

Neben nichtjüdischen Autoren gab es in und um Prag aber auch Dichter jüdischer Herkunft, die ebenso selten auf die jüdische Thematik und Problematik eingegangen sind und schon gar nicht das eigene Jude-Sein in ihren Werken problematisierten, sondern die jüdische Assimilation als gesellschaftliche Tatsache freudig begrüßten, die deutsch-österreichische Kultur Böhmens als ihr ureigenes Element empfanden und von ihren eigenen jüdischen Wurzeln gar nichts – oder nur so wenig wie möglich – wissen wollten. Fritz Mauthner, Hugo Salus, Freidrich Adler, Heinrich Teweles werden meistens als Beispiele dieser programmatisch assimilatorischen Haltung angeführt, die noch nicht nach Kosten der Assimilation fragte, sondern sie freudig hinnahm. Wilma Iggers stellt sogar die These auf, dass die böhmischen Juden in der betreffenden Zeit viel emanzipierter waren als die deutschen und österreichischen Juden. Die religiös relativ indifferente tschechische Umgebung, der frühe Einsatz einer staatlich kontrollierten Emanzipation (bereits 1792 mit dem Toleranzpatent Josefs II. bzw. Josef von Sonnenfels'), die scharfen Eingriffe der radikalen Assimilanten Herz Homberg und Peter Beer in das jüdische Schulwesen bereits am Anfang des 19. Jahrhunderts sind Gründe für die dramatische Schwächung der jüdischen Orthodoxie im Verlauf des 19. Jahrhunderts, für das radikale Schwinden der jüdischen Lebensweisen und Lebenswelten.⁶ Es ist bezeichnend, dass Leopold Komperts *Ghetto-Geschichten* bereits im Jahre 1848 mit dem Impetus geschrieben sind, die versunkene, liebevoll erinnerte Welt des böhmischen Ghetto-Judentums dem völligen Vergessen zu entreißen.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kam als weiterer Motivationschub zur Assimilation der Zwang hinzu, sich für eines der beiden nationalen Lager in Böhmen zu entscheiden: Ohne auf die Peripetie des Tschechojudaismus und die Gründe des Scheiterns dieser – theoretisch möglichen – Symbiose einzugehen, konstatiere ich (wie viele andere auch), dass die assimilatorische Haltung der böhmischen Juden in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts immer

⁵ Kurt Krolop, „Zur Geschichte und Vorgeschichte der Prager deutschen Literatur des ‚expressionistischen Jahrzehnts‘“, in: Eduard Goldstücker (Hrsg.), *Weltfreunde. Konferenz über die Prager deutsche Literatur*, Prag 1967, hier: 47-96.

⁶ Wilma Iggers, „Die Prager Juden zwischen Assimilation und Zionismus“, in: Margarita Pazi, Hans-Dieter Zimmermann (Hrsg.), *Berlin und der Prager Kreis*, Würzburg 1991, 19-29, hier: 20.

mehr oder weniger fest mit der Verteidigung der deutschen Kultur (gegen die aufkommende tschechische Kultur) verbunden war.

Doch auch diese eben festgehaltene zweite Position (nämlich die der radikalen Assimilation an die deutsch-österreichische Kultur Böhmens) droht zu einem weiteren Klischee zu werden, fasst man sie global: Es stimmt nämlich nicht, dass die gesamten böhmischen, Prager jüdischen Generationen von ca. 1830 assimilatorisch und dem eigenen Judentum gegenüber indifferent oder panisch fluchtartig eingestellt waren: Der Gottesdienst in reformierten Synagogen lief weiter, die leiblichen Väter der Prager Dichter der letzten Generation, die Väter Max Brods, Willy Haas, Franz Kafkas, Franz Werfels waren zahlende Mitglieder der Prager jüdischen Gemeinde, waren 1885 Gründer der Prager Abzweigung des „Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, Gründer und Angehörige der jüdischen B'nai B'rith Logen, der Mutter-Logen des später berühmten Herder-Vereins usw. Und auch auf dem literarischen Feld gibt es nicht nur beredtes Stillschweigen in Sachen Judentum, sondern es gibt Bearbeitungen Prager jüdischer Sagen und Märchen von Ludwig August Frankel, Moritz Hartmann, Sigfried Kapper, Leopold Kompert, Salomon Kohn, Wolf Pascheles, Josef Samuel Tauber, Hugo Salus, Oskar Wiener, Eduard Kulke, Hieronymus Lorm, Moritz Epstein (wobei die drei letztgenannten Mährer sind und also nicht hierher gehören). Es gibt Beschäftigungen mit alttestamentlicher jüdischer Geschichte und Mythologie, es gibt sogar belletristische Bearbeitungen der zeitgenössischen jüdischen Problematik um die Jahrhundertwende.

Zwei eher entlegene Beispiele seien genannt. Selten wird der mährische Erzähler Ferdinand von Saar im Vorfeld der Prager deutschen Literatur reflektiert, viel häufiger wird er in die Gemeinschaft der österreichischen realistischen Erzähler des 19. Jahrhunderts eingegliedert oder – mir am liebsten – ins „Mährische Triumvirat“. Trotzdem hat er einige Jahre als österreichischer Offizier auch in Prag verbracht; durch die in Prag spielende Erzählung *Innocens*, seine erste Veröffentlichung, ist er erst berühmt geworden. In unserem Zusammenhang soll die Novelle *Seligmann Hirsch* von 1895 genannt werden, die m.W. eine der ersten belletristischen Auseinandersetzungen mit den Folgen und Kosten der radikalen Assimilation ist, wodurch innerhalb der jüdischen Thematik ein neues Motiv angeschlagen wird, das in Schnitzlers Roman *Der Weg ins Freie* seinen ersten Höhepunkt findet und dann in den 20er und 30er Jahren in der deutschen und österreichischen Literatur häufig variiert wird (etwa von Wassermann, Lasker-Schüler, Döblin, Arnold Zweig, Josef Roth, aber auch von den Pragern Brod, Werfel, Sommer, Winder).

Ebenso selten wie Ferdinand von Saar wird innerhalb der Prager Forschung die gebürtige Pragerin, bald jedoch eingesessene Berlinerin, Auguste Hauschner beachtet – obwohl sie über 15 Bücher herausgab, Romane, Novellen, Dramen schrieb, darunter auch Texte, die fest im Prager Boden eingewurzelt sind, und obwohl ihr Max Brod in seinem *Prager Kreis* liebevoll verehrende volle 15 Seiten widmet. Für unser Thema scheint Auguste Hauschner aber von vornherein schon verloren zu sein – sollte man Brods Aussagen Gehör schenken –, denn ihre Stellungnahme zum Judentum beurteilt Brod im Zusammenhang mit Hauschners zwei Prager Romanen *Die Familie Lowositz* und *Richard und Camila* als recht indifferent und lau: „Vom Judentum ihrer Helden weiß die Dichterin nur zu sagen, dass sie ‚nicht eigentlich wussten, wohin sie gehören‘ – mit all der Pein, die in diesen wenigen Worten beschlossen ist [...]“.⁷ Doch nach gründlicher Lektüre der 15 Seiten stellt man fest, dass Brod mit der Persönlichkeit und dem Werk der verehrten Dame einen freundschaftlichen Missbrauch treibt, indem er sie vornehmlich dazu benutzt, über sich selbst zu sprechen. Er bespricht nur die Werke Hauschners, die etwas mit seinen eigenen zu tun haben, die weltanschaulichen Positionen Hauschners – so ihre Beziehung zu den Tschechen und eben ihre Stellungnahme zum Judentum – setzt er pointiert seiner eigenen Bemühung entgegen, der Bemühung um die Vereinigung der getrennten und feindlich gespaltenen nationalen und kulturellen Lager in Böhmen und seinem bekannten Weg vom jüdischen Indifferentismus zum Zionismus. Man darf also Brods Ausführungen zum Werk Hauschners nicht für seriöse Interpretationen halten, sondern kann getrost sagen, dass Auguste Hauschners Prager Romane *Familie Lowositz* und *Richard und Camilla* sehr viel von der jüdischen Problematik ihrer Zeit zu berichten wissen und das auch sehr differenziert und diffizil tun.⁸

Die zwei Romane Auguste Hauschners von 1908 und 1910 setzen sich auch etwas über die Hypothese von dem scharfen Einschnitt zwischen dem, was vor 1910 und was danach war, hinweg (den aber schon Kurt Krolop zu rechtgerückt hat, indem er den Begriff „Inkubationszeit“⁹ in die Diskussion einführte). Im speziellen Fall der jüdischen Identitäten ist mit dem scharfen Einschnitt die Tatsache gemeint, die in den immer wieder zitierten Sätzen Hans Kohns, des späteren Redakteurs der zionistischen „Selbstwehr“ belegt wird, dass nämlich vor 1910 gar nichts da war, keine Beziehung zum Judentum,

⁷ Max Brod, *Der Prager Kreis*, 2. Auflage, Frankfurt 1979, 53.

⁸ Vgl. meinen Aufsatz: „Auguste Hauschnerová, pramáti pražské německé literatury“, in: *ianua. Sborník pro studia česko-rakousko-německých kulturních styků*, Prag 1 (1996), hier: 11–30, der wiederum die älteren Arbeiten von Gabriela Veselá u. a. zitiert.

⁹ Krolop (Anm. 5), S. 54.

höchstens die assimilatorische, und erst nach 1910 das allgemeine Aufwachen, die allgemeine Beschäftigung mit dem Judentum, das allgemeine Bekenntnis zum eigenem Judentum beginnt:

Das Judentum war uns fremd, kaum eine ferne Legende. Juden, die nicht böhmische oder, im besten Falle, Wiener Juden waren, uns unbekannt. Wir waren vollkommen assimiliert an die deutsche Kultur jener Tage oder an den Ausschnitt, der unserem jüdischen Temperament nahe lag: an den Logos- und an den Diederichs-Verlag, an die Wiener süddeutsch-jüdische Mischkultur, an Dehmel und Rilke und Hofmannsthal, an die jüngste Lyrik, die damals in einer Reihe von Zeitschriften ihr schnell verblühendes Dasein führte: und diese Zeitschriften lagen alle im Café Arco aus. Die Assimilation war für uns wie für alle eine Wirklichkeit, der Zionismus nur eine Geste oder ein Programm, das Judentum eine traditionelle oder freudig bejahte Tatsache, noch nicht einmal ein Problem.¹⁰

Die scharfe Trennung der Epoche vor 1910 und nach 1910, die tatsächlich häufig sowohl in den späteren Erinnerungen der Prager Dichter selbst, als auch in späteren wissenschaftlichen Schriften zu finden ist, geht freilich zurück auf den als programmatisch empfundenen und programmatisch postulierten Zusammenschluss und gemeinsamen Auftritt der neuen Prager dichterischen Generation, der um so geschlossener und entschlossener erscheint, desto schärfer er sich abhebt von früher Dagewesenem. Das Generationempfinden der Prager Dichter war tatsächlich ein starkes (es gibt Gründe und unzählige Belege dafür), im Nachhinein, aus der Erinnerungsperspektive, ist es noch angewachsen, beflügelt durch die Festlegung des Anfangs des expressionistischen Jahrzehnts auf eben 1910 und durch die Betonung des Vater-Sohn-Konflikts als eines der prägendsten Motive des Expressionismus und der Prager deutschen Literatur – und ist so zu einem Teil des avantgardistischen Ideologems geworden. In Wirklichkeit, beim näheren Hinsehen, sind viele Grenzen und Übergänge viel eher fließend (wie eigentlich immer).

Das nächste Klischee (hier vielleicht doch schon Mythos?) lautet etwa: Der größte Zionist von Prag war Max Brod. In diesem vollen Wortlaut und dieser vollen Radikalität habe ich diesen Satz – zugegeben – nicht gesehen, doch viele seine weniger entschlossenen Varianten (etwa: „Max Brod verkörpert das beste Beispiel eines Zionisten im Umfeld Franz Kafkas.“¹¹), die alle hintergründig zwei Annahmen mitteilen, dass nämlich alle Prager Zionisten

¹⁰ Hans Kohn, zitiert nach Kurt Krolop (Anm 5), 54.

¹¹ Anthony Northey, „Die Kafkas: Juden? Christen? Tschechen? Deutsche?“, in: Kurt Krolop, Hans-Dieter Zimmermann (Hrsg), *Kafka und Prag*, Berlin, New York 1994, 11–32, hier: 30.

neben Brod entweder unbedeutend waren – oder inzwischen vergessen sind – und dass der Zionismus in Prag wohl keinen großen Zulauf hatte. Beide Annahmen stimmen zur Hälfte und sind zur Hälfte falsch: Ähnlich wie im ganzen assimilierten Westjudentum, ähnlich wie in Wien und Berlin erregte der politische Zionismus Theodor Herzls in Prag großes Aufsehen – und fand wenig wirklich entschlossene Anhänger. Dabei war die Situation in Prag für die Aufnahme von Herzls Gedanken scheinbar günstiger als in Wien oder Berlin: Das Werben des assimilationsbereiten böhmischen Judentums um den Eintritt in die tschechische oder in die deutsche Gesellschaft Böhmens scheiterte um 1890 in beiden nationalen Lagern. Ernst Pawel schreibt dazu:

Die Juden Böhmens waren allen verhasst – je nach dominanten Vorurteilen – als kapitalistische Ausbeuter, sozialistische Umstürzler, Deutschtümler oder Slawenfreunde. Sie sahen sich in einer hoffnungslosen Zwickmühle, die eine radikale Lösung erforderte. Schon 1893 gründeten jüdische Studenten in Prag ihre eigene Verbindung, die Maccabäa, aber die historisch logische Reaktion war der von Theodor Herzl einberufene 1. zionistische Kongress 1897 [...]. Die Botschaft des zionistischen Kongresses wurde unterstrichen von den wüsten antisemitischen Ausschreitungen, die zwischen 1897 und 1900 den unglückseligen badenischen Sprachgesetzen folgten.¹²

Herzl selbst schaute mit Hoffnung für seine Mitglieberschar nach Prag; in seiner Wochenschrift „Die Welt“ ermahnte er die böhmischen Juden, in der Kontroverse zwischen Deutschen und Tschechen strenge Neutralität zu wahren und (immanent) seine – die zionistische – Position als Lösung anzunehmen. Die ersten zionistischen Organisationen in Böhmen waren die bereits erwähnte „Maccabäa“, der 1899 gegründete „Jüdische Volksverein Zion“ und der ebenfalls 1899 gegründete Studentenbund „Bar Kochba“ (von dem sich die schlagende jüdische Verbindung „Barissia“ abspaltete, die 1907 die Zeitschrift „Selbstwehr“ herauszugeben begann, sie drei Jahre später aber an die nicht-schlagenden Bar Kochbaner abtrat). Trotz der reichen Vereinsaktivität bleibt allerdings Tatsache, dass von den Prager Zionisten nur eine verschwindende Minderheit vor 1939 nach Palästina auswanderte. Die inneren Spannungen und Konflikte innerhalb studentischer zionistischer Organisationen illustriert am besten der erste – zurecht vergessene, da künstlerisch eher schwache – Roman Ernst Sommers *Gideons Auszug* von 1912, der zwar im Wiener (nicht im Prager) studentischen Milieu spielt, das in dieser Hinsicht dem Prager jedoch sehr ähnlich gewesen sein musste.

¹² Ernst Pawel, „Der Prager Zionismus“, in: Krolop, Zimmermann (Anm. 11), 33–43, hier: 36.

Die gedankliche Oberhand gewann in allen zionistischen Verbindungen Prags sehr bald der Kulturzionismus Nathan Birnbaums, Ahad Haams, Martin Bubers, der die politische Linie Herzls überlagerte. Die Prager Vertreter des Kulturzionismus, die weniger an die Beforstung, Beackerung und Industrialisierung Palästinas dachten, als vielmehr an die kulturelle Regeneration, an die Erneuerung der jüdischen Traditionen, der Gelehrsamkeit, der Sprache waren jedoch zahlreich, sie waren bei weitem nicht unbedeutend neben Max Brod, sie wurden einfach nur vergessen. Bloß stichprobenartig und aufzählend seien einige Prager Kulturzionisten erwähnt, etwa Hugo Bergmann, der erste Vorstand des Bar-Kochba Vereins (1901-1905), der 1920 als einer der wenigen nach Palästina auswanderte, die National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem gründete und 1936-1938 Rektor der Hebräischen Universität war (Max Brod bezeichnet ihn wiederholt als seinen wichtigsten Lehrer in vielen Dingen); Leo Hermann, der Nachfolger Bergmanns in der Leitung des Bar-Kochba Vereins, der Chefredakteur der „Selbstwehr“, der später in der Exekutive der zionistischen Organisation in Berlin tätig war; Sigmund Kaznelson, der dritte Chefredakteur der „Selbstwehr“ und spätere Herausgeber hervorragender jüdischer Anthologien; Felix Weltsch, der nahe Freund Franz Kafkas und Max Brods, der mit Brod zusammen philosophische Werke schrieb, die „Selbstwehr“ ab 1919 leitete und später Leiter der hebräischen National- und Universitätsbibliothek war; Ludvík Singer, der Herausgeber des tschechischen Gegenstücks zur „Selbstwehr“, der „Židovské zprávy“; Hans Kohn, der Philosoph, der als einer der ersten – bereits 1913 in seinem Aufsatz im berühmten Prager Sammelband *Vom Judentum* – das Thema des „Orientalismus“ in die jüdische und zionistische Debatte einbrachte; Erich von Kahler, der sich von seinen expressionistischen Prager Anfängen zur großartigen historisch-philosophischen Essayistik durcharbeitete, usw.¹³

Geht man der Frage nach, warum unter diesen vielen Prager Kulturzionisten, die auf diesem Feld – so wage ich zu behaupten – vielleicht mehr als Max Brod taten, gerade Max Brod in bleibender Erinnerung relativ breiter Öffentlichkeit figuriert, gibt es sicher mehrere Antworten: Die Literaturgeschichte widmet sich – per definitionem ihres wissenschaftlichen Objektes – lieber und häufiger dem Belletristen unter den vielen Essayisten, Journalisten und Historikern; Max Brod beeinflusste selbst durch sein Memoiren-Werk das nachträglich entstandene Bild vom Prager Zionismus, Max Brod spielte in der Politik

¹³ Freilich gab es auch in Mähren zahlreiche Zionisten und Kulturzionisten (hier überwiegend tatsächlich eher die politische Variante): Hermann Ungar, Marcel Meir Färber, Otto Abelles, Paul Engelmann, Josef Wechsberg, Johannes Oestereicher und viele andere, doch diese gehören eben als Mährer nicht zum Thema.

der Ersten Tschechoslowakischen Republik eine relativ wichtige Rolle, so dass auch die tschechischen Historiker hin und wieder auf seine Spur stoßen usw.

Die Hinwendung mancher Prager Intellektuellen zum Zionismus wird in der Forschung häufig in größere Zusammenhänge gestellt, nämlich als Bestandteil einer umfassenden Rückbesinnung auf das Judentum gesehen. Franz Kafka – als Autor des *Briefes an den Vater* – gibt häufig den Modelfall ab: Das Assimilantentum der Väter, das „Nichts vom Judentum“, auf das man sich in der Argumentation gegenüber dem geknechteten Sohne dennoch berief, wird überwunden durch die Gegenbewegung, durch die Rückkehr zu jüdischen Wurzeln – so das gängige Denkschema.

Doch auch dieses Denkschema ist ein Mythos, der einerseits recht hat und andererseits zu sehr vereinfacht – um eben mythische Wahrheit beinhalten zu können: Die Denkbewegung der Söhne-Generation als Rückkehr zum Judentum zu bezeichnen, ist eine mythische Vereinfachung: Auf die Söhne-Generation wirkte um 1900 viel mehr ein ganzes Konglomerat von Weltanschauungen, Weltphilosophien und Weltgefühlen, das umso komplizierter gewesen ist, als es sich aus Quellen verschiedenster historischer, geographischer und ideologischer Provenienz synkretisch zusammensetzte, das aber andererseits durch das einigende Prinzip gekennzeichnet wurde, alle Bestandteile der weltanschaulichen Position der Väter-Generation zu negieren: den Fortschrittsglauben, den Pragmatismus, den Determinismus, die Nüchternheit, den Realismus, die patriarchalische Familien- und Geschlechterstruktur, den Liberalismus, das Schulwesen, die Assimilation an westeuropäische Werte, das romantisierende Geschichtsdenken, den in gesellschaftlichen Hierarchien festgefangenen Individualismus, die dekadente Stimmung usw. (Die Aufzählung wurde mit Absicht verwirrend gehalten, damit die verwirrende Fülle der Reaktionen desto deutlicher wird.) In der Reaktion eben auf die überkommenen Denkmuster wurden alle Formen des Protestes gepflegt, als Hilfe und Unterstützung alle Formen der irrationalen Geistigkeit willkommen geheißen, die geheimnisvollen, verbotenen, suspekten, weit hergeholt an erster Stelle: Okkultismus, Spiritismus, Kabbala, Geistersehen, Phantastik, Theosophie u. a. m. Der Synkretismus aller erreichbaren Religionen führte z. B. einerseits zur Verquickung des Judentums mit dem Katholizismus, die das ganze Werk Franz Werfels (und des Olmützers Johannes Oesterreicher) beflügelte, andererseits erwuchs aus der gedanklichen Verbindung des Judentums mit dem Islam eine besondere programmatische Note des Kulturzionismus – der bereits erwähnte Orientalismus. Aus dem Munde des berufenen Kafka-Kenners Josef Peter Strelka hörte ich die Behauptung, auf Kafka wirkte der chinesische Taoismus viel stär-

ker, als man bisher angenommen hatte.¹⁴ Der unüberschätzbare Einfluss der Lebensphilosophie verkörperte sich im Denken und Schreiben der Prager um 1910/1920 als siegreicher Vitalismus (man denke an die Figur Oironets aus Max Brods *Schloß Nornepygge*), als die expressionistische Suche nach dem neuen Menschen (man denke an Winders Roman *Die jüdische Orgel*, an Ungars Erzählungen und Romane, an Werfels frühe Lyrik), als die Bereitschaft zur inneren Wandlung, die eine gesellschaftliche automatisch nach sich ziehen würde. Selbst die Begeisterung mancher Prager Autoren für das Ostjudentum – so die am häufigsten angeführten Franz Kafkas und Georg Langers – ist weniger als spezielle Rückbesinnung auf die eigenen jüdischen Wurzeln zu werten, als viel eher als Suche nach den durch die westliche Zivilisation verschütteten Lebensquellen des Volkstums, als Suche nach neuem Ritualismus, neuem Mystizismus und neuer Geistigkeit zu verstehen.

Der nächste Mythos – hier vielleicht treffender Rezeptions- und Interpretationsstrategie zu nennen – hängt mit der am Anfang angesprochenen (von den Autoren sowie von den Forschern entwickelten) Neigung zusammen, die Prager deutsche Literatur (speziell die Prager jüdische Literatur) als ein solitäres, unvergleichliches Gebilde darzustellen, das einmalig und deshalb erhöht beachtenswert und erforschenswert ist: Man versucht, diese Einmaligkeit soziologisch zu begründen, indem man auf die besondere Lage der Prager Juden zwischen beiden nationalen Lagern hinweist (am berühmtesten und denkwürdigsten wurde diese soziologische Beweisführung in Eisners Darstellung des dreifachen Ghettos formuliert), man versucht sie aber auch historisch zu begründen, indem man die Prager deutsch-jüdische Literatur als legitime Erbin der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen jüdischen Gelehrsamkeit darstellt. So z. B. František Kafka: „War unter den Juden die Verehrung des Wortes, d. h. des Textes des Alten Testaments, immer groß, so ist sie in Prag in der Zeit der Renaissance zur Verehrung der Gelehrsamkeit geworden. Die Tradition der gebildeten Rabbiner gipfelte im Werke des hohen Rabbiner Jehuda Löw, eines Vorgängers des Comenius. Was zur Zeit der Renaissance ‚Gelehrsamkeit‘ hieß, nannte man drei Jahrhunderte später... ‚Kultur‘“.¹⁵

Ähnliche Äußerungen, die eine direkte Linie ziehen von jüdischer Gelehrsamkeit, besonders aber von kabbalistischer Mystik der Renaissance zu Franz Kafka und seinem Kreis, findet man in der Forschungsliteratur zuhauf.

¹⁴ Vgl. Josef Peter Strelka, „Kafka und China“, in: Ingeborg Fiala-Fürst, Jörg Krappmann (Hrsg.), *Deutschböhmisches Literatur. Beiträge zur deutschmährischen Literatur*, Bd. 4, Olomouc 2001, hier: 327–346.

¹⁵ František Kafka, „Zur Geschichte der jüdischen Gemeinde in Prag“, in: Pazi, Zimmermann (Anm. 6), 9–17, hier: 17.

Sie sind offensichtlich irrational und unwissenschaftlich – denn durch welche textwissenschaftliche Methode etwa ließe sich ein solch direkter Zusammenhang belegen? –, doch sie haben erstaunlichen Bestand. Die Gründe für deren Entstehung sind verständlich: Neben dem bereits genannten Grund, die Prager jüdische Literatur als ein einmaliges Phänomen mit großer Vergangenheit darstellen zu wollen, kommt noch der allgemein geistesgeschichtliche Hang hinzu, überall Entwicklungs-Linien zu ziehen, Ideen und menschliche Grundeinstellungen über Jahrhunderte hinweg zu vergleichen (wie es z. B. Ripellino tut). Die schwerwiegendsten Gründe lieferte jedoch wieder die Prager deutsche Literatur selbst, indem sie sich selbst als Erbin des goldenen Zeitalters des Prager Ghettos verstand, indem sie sich wiederholt belletristisch oder essayistisch mit diesem goldenen Zeitalter beschäftigte.¹⁶ Peter Demetz hat übrigens in seinem Buch *Prague in Black and Gold*¹⁷ darauf hingewiesen, wie sich solche mythisierenden Kurzschlüsse rückbildend auf die wissenschaftliche Gestaltung der Prager jüdischen Geschichte auswirken, indem sie aus der historischen Realität gezielt Gegebenheiten und Ideen herausgreifen und sie mit besonderen Akzenten interpretieren (etwa die menschengeschöpferische Mystik des sagenumwobenen Rabbi Löw und die skurrile Mystik Rudolfs II.) und andere darob fallen lassen (etwa das Prager Barock, die frühe Aufklärung).

Von diesem Mythos, dieser Strategie ist nur noch ein kleiner Schritt zum nächsten, zu der Suche nach immanenten, innerliterarischen, textuellen Äußerungen der jüdischen Identität in den Werken der Prager deutschen Literatur. Gemeint ist nicht eine bloße Aufzählung jüdischer Stoffe (historischer oder zeitgenössischer) oder jüdischer Figuren im Prager deutschen Schrifttum, denn das wäre noch ein leichtes, ein sauber positivistisches Unterfangen mit bloß zählend-statistischem Aussagewert: Man würde feststellen (und hat festgestellt), dass sich die Häufigkeit der Bearbeitungen jüdischer Stoffe, Themen, Mythen, die Zahl der Darstellungen jüdischer Figuren von der zweiten zur letzten Prager deutschen Generation verdichtet, dass man jüdische Themen in allen Gattungen der Prager deutschen Literatur findet, sogar bei den linksorientierten Weiskopf, Kisch und Sonnenschein, die sonst ihr Judentum zugunsten der internationalen Revolutionsbewegung in den Hintergrund zu stellen trachteten, dass man eine lange Liste aufstellen könnte, die – alphabetisch geordnet – mit Oskar Baums Roman *Die böse Unschuld* anfangen und

¹⁶ Vgl. Brod: *Tycho Brahes Weg zu Gott*, Hauschner: *Der Tod des Löwen*, Meyrink: *Der Golem*, Perutz: *Nachts unter der steinernen Brücke*, Kisch: *Dem Golem auf der Spur*, Torberg: *Golems Wiederkehr*, Urzidil: *Zu den neun Teufeln*, *Da geht Kafka* usw.

¹⁷ Peter Demetz, *Prague in Black and Gold: Scenes from the Life of a European City*, New York 1997.

mit Ludwigs Winders Roman *Die jüdische Orgel* enden könnte und die sich mit der Zeit, mit der herannahenden Konfrontation mit dem faschistischen Rasenantisemitismus noch verlängern würde. Gemeint ist vielmehr eine spezielle Behandlung spezieller Themen, gemeint ist vielmehr der Versuch, gewisse Bestandteile der Denk-, Gestaltungs- und Schreibweise der Prager deutschen Autoren auf ihr Judentum zurückzuführen.

Man versuchte z.B. eine besondere Prager jüdische Ausprägung des tragenden expressionistischen Motivs des Vatermordes, des Vater-Sohn-Konflikts zu definieren, welche Ausprägung etwa darin bestehen soll, dass der Prager Vater, obwohl er vom Sohn aufrichtig gehasst, doch nie richtig umgebracht wird, sondern meistens als Sieger davonkommt – etwa in Kafkas *Brief an den Vater*, in Werfels *Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig*, in Winders *Die jüdische Orgel* – und diese Besonderheit (im Vergleich etwa zu Unruh, Bronnen, Hasenclever) dann auf das Jüdische zurückzuführen, den Vater nämlich in der Interpretation mit dem Gott des Alten Testaments zu verquicken, den man zwar gewiss hassen kann, dessen Macht dadurch jedoch unerschüttert und uneingeschränkt bleibt.

Man versuchte weiterhin, das große Motiv der Schuld und Sünde als ein „typisch jüdisches“ darzustellen, das in Prag sowohl dem Vater-Sohn-Konflikt beigemischt ist (die Prager Söhne werden nämlich im Unterschied zu ihren deutschen vitalistischen Generationsgenossen zwischen Rebellion und Schuldgefühlen hin und her gerissen, können sich zum Vatermord nicht vollherzig entschließen, denn man entscheidet sich nicht leicht zur Beseitigung des Urhebers eigener Qual, wenn man ständig zulässt, dass man selbst schuld ist, wenn man der schweren Last des jüdischen Schuldgefühls ausgeliefert ist – da krepitiert man lieber wie Gregor Samsa, schmeißt sich in den Fluss wie Georg Bendemann, oder kniet nieder am Bett des sterbenden Vaters wie Albert Wolf), als auch z. B. im Spätwerk Johannes Urzidils eine zentrale Rolle spielt.

Man versuchte z. B., das nächste große Thema der Prager deutschen Literatur, das Thema der schwer, dumpf und quälerisch erwachenden Sexualität der jungen Helden auf die besonders verklemmte jüdische Handhabung der Sexualität zurückzuführen, die da nicht nur durch allgemeine gesellschaftliche Vorurteile, Missgriffe und Prüderie, sondern noch zusätzlich durch altüberlieferte religiöse Vorschriften und Zwänge missgebildet und zum Monstrum gemacht wird. Viele Texte Kafkas, *Die jüdische Orgel* Winders, *Die Verstümmelten* Ungars ließen sich vielleicht so lesen. Und auch wenn man das Thema der unterbundenen und dann wieder in furchtbaren, lebensvernichtenden Explosionen erwachenden Sexualität in abstraktere Raster des Kampfes der Vitalität gegen die Ratio stellt, geht die „jüdische“ Lösung auf, denn die meisten sexuell

verklemmten jüdischen Helden leiden an überdimensionierter, vererbter, gar „stammeskonstituierender“ Rationalität, die ihnen den Weg ins Leben verstellt (so die Helden aller frühen Erzählungen und Romane Brods: *Das tschechische Dienstmädchen, Tod den Toten, Julieta - Experimente, Schloss Nornepygge*).

Man versucht weiterhin, die typischen geschlossenen Räume der Prager deutschen Literatur, die dumpfen Kammern Kafkas, die ungelüfteten Zimmer Ungars, die geheimnisvollen Spelunken Meyrinks, aber auch den fest abgegrenzten Stadtpark Werfels und Grabs für eine Äußerung der typisch jüdischen Ausgestoßenheit, des Outsidertums, des dreifachen Ghettos auszugeben.

Man versucht schließlich – das Werk des Größten aller Prager vor Augen, Franz Kafkas – die gesamte Prager deutsche Literatur als die ‚Form eines Gebets‘, als belletrisierte Theologie, als Ausdruck einer ununterbrochenen Gottsuche zu verstehen, die desto tragischer ist, je deutlicher wird, dass sich die Gottheit nur durch ihre Unverständlichkeit, Verschlüsseltheit und Un erreichbarkeit definiert. So schreibt Willy Haas in seinen Erinnerungen *Die literarische Welt* (deutlich bereits mit der Kenntnis der unzähligen Interpretationen Kafkas ausgerüstet): „So waren wir weder Juden noch Christen, aber wir waren doch gläubig. Unser Glaube war zweierlei: erstens die Erbsünde, von der wir mehr wussten als die meisten Christen. Zweitens die völlige Unerreichbarkeit und Verhülltheit Gottes, der sich nur in der Brutalität, Korruption und Schadenfreude irgendwelcher niederen Beamten äußerte, die unser Leben formten.“¹⁸

Und Walter Benjamin schreibt an Gerschom Scholem: „Ich denke mir, dem würde der Schlüssel zu Kafka in die Hand fallen, der der jüdischen Theologie ihre komischen Seiten abgewönne“, und Gerschom Scholem wiederum in der *Jüdischen Rundschau* 1965 „wir besitzen in Kafka eine Theologia negativa eines Judentums, das deswegen nicht etwa weniger intensiv ist, weil ihm die Offenbarung als ein Positivum abhanden gekommen ist.“¹⁹ Und Ernst Pawel, der Biograph Kafkas, schreibt zusammenfassend:

Gott war tot, aber die Auseinandersetzung seines erwählten Volkes mit ihm – wer erwählte wen und warum? – hielt mit unverminderter Heftigkeit an. Der Geist dieses zeitlosen Streites lebte weiter in der rücksichtslosen Polemik, der Suche nach absoluter Wahrheit und Gerechtigkeit, der gnadenlosen Kritik, der sardonischen Selbstkritik, dem schwarzen Humor und der offenen Verzweiflung, die die Werke eines jeden deutsch-jüdischen Schriftstellers von Rang kennzeichneten und durchzogen: von Heinrich Heine zu Kurt Tucholsky, von Karl Marx zu Karl Kraus. Was sie – ob sie nun

¹⁸ Willy H Haas, *Die literarische Welt*, München 1960, 31.

¹⁹ Zit. nach Hans Schütz, *Juden in der deutschen Literatur*, München, Zürich 1992, 226.

offizielle Konvertiten, Agnostiker oder laue Nichtchristen waren – daran hinderte, sich ganz und gar assimilieren zu können, waren weder ihr Blut noch ihre Rasse, noch der Mangel an patriotischen Gefühlen, sondern die Ambiguität der Werte, die der Gastgeberstamm für selbstverständlich ansah und nicht in Frage gestellt wissen wollte.²⁰

Man könnte auf viele weitere Mythen, die sich um die Prager jüdische Literatur zusammenziehen, zurückgreifen, etwa vor dem vorschnellen Zugriff auf das Schema „jüdischer Selbsthass“ – frei nach Theodor Lessing – warnen (bei Max Steiner, Kafka, Ungar, Winder, Werfel), auf die mythische Überbetonung der Wichtigkeit der Prager Caféhauslandschaft hinweisen, frei nach Torbergs parodistischem Ausspruch „ein Jud’ gehört ins Caféhaus“²¹, die komparatistische Annahme, die Prager deutsch und tschechisch schreibenden Juden müssten doch in gleicher Zeit gleiche Themen, Motive mit vergleichbaren gestalterischen Prinzipien ausstatten, als textuell nicht beweisbar zurückweisen u. d. g.

Die Auswahl der angesprochenen Klischees, Rezeptions- und Interpretationsgewohnheiten und, schließlich, Mythen für diesen Beitrag sollte bloß die nicht zu unterschätzende Stärke, Tiefe und Dauerhaftigkeit „mythischer Wahrheiten“ unterstreichen. Denn freilich stimmt es auf gewisse mythische Art, dass die Prager deutsche Literatur im Ganzen eine jüdische Literatur gewesen ist, freilich stimmt es, dass gerade durch Max Brods Werk auch die breite Öffentlichkeit etwas vom Prager Kulturzionismus weiß, freilich stimmt es, dass im Umschwung weltanschaulicher Muster um 1910 die eigenen jüdischen Wurzeln eine wichtige Rolle spielten, freilich ist die Prager jüdische Literatur – in mythischen oder aber Emergenz-Zusammenhängen²² gesehen – die legitime Erbin der Löwschen Mystik und freilich darf man die Suche nach immanent jüdischen Themen, Motiven und Gestaltungsweisen nie abbrechen. Außerdem, was bliebe übrig, würde man die mythische durch rationalistische, positivistische, logische Wahrheit vollkommen ersetzen wollen: langweilende Zahlen, statistische Angaben, unzusammenhängende Fakten, Namenslisten.

²⁰ Ernst Pawel, *Das Leben Franz Kafkas*, München, Wien 1986, 118.

²¹ Friedrich Torberg, *Die Tante Jolesch*. 11. Aufl., München 1986, 41.

²² Diesen Begriff habe ich mir von Jan Assmann ausgeliehen. Vgl. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München 2000, 77.