

Die ›Prager Schule‹ des Magischen Realismus. Oskar Baums Messiasroman *Die Tür ins Unmögliche*

Für die deutschsprachige Literatur der Jüdischen Renaissance sind die klassischen Erzählungen Martin Bubers von weitreichender Bedeutung.¹ Die Erneuerung des Judentums, die Buber in ihnen mit Mitteln der Literatur unternimmt, machen sie zu zentralen Texten für das Nachdenken über die Zusammenhänge zwischen Jüdischer Renaissance und Magischem Realismus. Es liegt nahe, ihrem Wiederhall in den Schriften des Prager Kreises nachzuspüren,² nicht zuletzt deshalb, weil Prag jener Ort ist, an dem Martin Buber seine *Drei Reden über das Judentum* (1911) hält, auch weil Prag in Gustav Meyrinks *Golem* (1913/14) zu Hause ist, ein Roman, der als einer der wichtigsten phantastischen Vorläufer der Literatur des Magischen Realismus gilt.³ In den Werken Kafkas ist diesen Spuren immer wieder ertragreich nachgegangen worden.⁴ Neben ihnen

1 Im vorliegenden Band vgl. hierzu bes. die Beiträge von Stöger zu Buber und dem Chassidismus, von Baur zu Paula Buber als Coautorin der chassidischen Erzählungen, außerdem die Beiträge von Dingelmaier und Miron.

2 Vgl. Max Brod: *Der Prager Kreis*. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz 1966. Neben Franz Kafka gehört dem engeren Prager Kreis Max Brod selbst an, Herausgeber der Schriften Kafkas, zudem Autor zahlreicher Romane und Erzählungen, außerdem Felix Weltsch, Bibliothekar an der Prager Universität und von 1919 bis 1938 Herausgeber der zionistischen Wochenzeitschrift *Selbstwehr*, Ludwig Winder, Autor und Journalist, Verfasser zahlreicher in der deutschsprachigen Prager Presse erscheinender Zeitungsartikel und Kritiken, und schließlich Oskar Baum. Gemeinsam mit seiner Frau bildete der in Pilsen geborene, dort bereits als Kind erblindete und im Alter von zehn Jahren mit seiner Familie nach Prag umgezogene Oskar Baum gewissermaßen das soziale Zentrum des Prager Kreises. Dessen Treffen fanden häufig in der gastfreien Wohnung des Ehepaars Baum statt.

3 Zur Abgrenzung von Phantastik und Magischem Realismus vgl. Werner Müller: *Lateinamerikanischer Zauber – Europäische Sachlichkeit? Eine kritische Auseinandersetzung mit der Kurzprosa von Robert Musil, Franz Kafka, Heimito von Doderer – Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier und Gabriel Garcia Marquez*. Frankfurt a. M. 2011 (bes. S. 2027; 41–46); Jörg Krappman: *Magischer Realismus*. In: Hans Richard Brittnacher und Markus May (Hg.): *Phantastik. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart, Weimar 2013, S. 529–536.

4 Vgl. hierzu im vorliegenden Band den Beitrag von Petro Rychlo.

blieb das Werk seines Freundes Oskar Baum (1883–1941)⁵ weitgehend unberücksichtigt. Für die Frage nach Zusammenhängen zwischen Jüdischer Renaissance und der deutschsprachigen Literatur des Magischen Realismus ist er jedoch, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, von herausgehobenem Interesse.

1919 trat Oskar Baum mit einem Roman an die Öffentlichkeit, der bereits mit seinem Titel *Die Tür ins Unmögliche* auf seinen ›surrealen‹ Charakter aufmerksam macht und der sich zugleich als ein programmatischer Beitrag zu den Debatten um jüdische Selbst(er)findung verstehen lässt. Der Roman entwirft eine Welt, in der die Grenzen zwischen Wirklichkeit, Traum und Vision nicht eindeutig zu ziehen sind, und verwendet eingeführte narrative Verfahren des Magischen Realismus.⁶ Der Roman nutzt diese Verfahren, um die religionsphilosophische Position, die er im zeitgenössischen jüdischen Diskurs einnimmt, literarisch darzustellen. *Die Tür ins Unmögliche* öffnet sich, so soll im Folgenden gezeigt werden, in einen utopischen ›dritten Raum‹, der eine Verbindung zwischen Bubers chassidischen Erzählungen und Hermann Cohens religionsphilosophischen Schriften herstellt. Dabei vermittelt Baums Roman zwischen Bubers chassidischen Erzählungen, die mit dem Vehikel der Literatur ein als ursprünglich konstruiertes Ostjudentum in die Moderne überführen, und den religionsphilosophischen Reflexionen Hermann Cohens, der in seinem Hauptwerk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* seinen Blick ebenfalls zurückwendet, dabei jedoch an der Form der philosophischen Abhandlung festhält. In seiner monumentalen Studie, die im selben Jahr wie der Roman Oskar Baums erscheint, reflektiert Cohen den jüdischen und christlichen Messianismuskurs. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Differenz zwischen der christlichen Auffassung, die von einem bereits erschienenen Messias ausgeht, der sich für die Menschheit geopfert und diese erlöst hat, und der jüdischen Auffassung, nach der die Ankunft des Messias noch aussteht. Diese in die Zukunft gerichtete Erwartung im Judentum, so argumentiert Cohen, ist im Unterschied zum Christentum nicht auf einen personalisierten Messias, sondern auf ein

5 Baum kommt aus einem religiösen Elternhaus, in späteren Jahren nimmt er als Organist in einer Prager Reformgemeinde aktiv am jüdischen Gemeindeleben teil (zu Leben und Werk Oskar Baums vgl. Sabine Dominik: Oskar Baum, ein Schriftsteller des Prager Kreises. Würzburg 1988). Vor dem hier behandelten Roman *Die Tür ins Unmögliche* hatte Oskar Baum zuvor überwiegend autobiografisch geprägte Romane und Erzählungen veröffentlicht, in denen jüdisches (Blinden)Leben thematisiert wird. – In seinen Werken lassen sich zahlreiche intertextuelle Beziehungen zu den Werken der Mitglieder des engeren Prager Kreises identifizieren; bis auf Bezüge zum Werk Ludwig Winders werden sie dort, wo es sich thematisch anbietet, zumindest knapp angedeutet.

6 Zur Bestimmung der Charakteristika magisch-realistischen Schreibens vgl. Michael Scheffels einschlägige Monografie *Magischer Realismus. Die Geschichte eines Begriffes und ein Versuch seiner Bestimmung*. Tübingen 1990, auch seinen Beitrag im vorliegenden Band, S. 35 ff. Die von Scheffel genannten Bestimmungen und Merkmale sollen hier, ihm darin folgend, nicht als normative Setzungen, sondern als ›pragmatische‹ Arbeitsbegriffe aufgefasst werden.

messianisches Zeitalter gerichtet.⁷ Eben darin weist Cohen die spezifische Modernität des Judentums aus. Um dessen Erneuerung für die Gegenwart zu erreichen, ist zu den »Quellen des Judentums« zurückzugehen. Dies jedoch nicht in einer neoromantischen Verklärung ihrer Ursprünglichkeit. Aus den Quellen des Judentums ist vielmehr zu schöpfen, um das Bewusstsein für die spezifische *Modernität* des Judentums (wieder) zu wecken, das sich im Zeitalter der Moderne auf die Errungenschaften der Aufklärung berufen kann und muss. In diesem Sinne begreift Cohen die jüdische Religion in Abgrenzung zum Christentum als eine Religion der Vernunft. Ebenso wie Buber entwickelt auch Cohen seine Überlegungen in einem Umfeld des wiedererstarkenden Antisemitismus. Oskar Baums Roman *Die Tür ins Unmögliche* schreibt sich nun gewissermaßen als ein Zwitter zwischen religionsphilosophischer Abhandlung und einer ins Ästhetische gewendeten Religiosität in diese religionsphilosophischen Diskurse und einen gesellschaftspolitisch außerordentlich aufgeladenen Kontext ein und bezieht darin Position. Die Vermittlungsleistung zwischen christlichen und jüdischen, säkularen und religiösen, ›überzeitlich‹-ethischen und konkreten sozialen Anliegen überantwortet der Roman dabei zum einen in den breit ausgeführten dialogischen Sequenzen, in denen seine Figuren religionsphilosophische Fragen verhandeln. Zum anderen setzt er auf narrative Verfahren des Magischen Realismus, die durch die literarische Avantgarde seiner Zeit für die Beschreibung überwirklicher Welten zur Verfügung gestellt werden.

Innere Revolution und gesellschaftlicher Umsturz

Die Tür ins Unmögliche ist ein Revolutionsroman. Er erscheint im Verlag Kurt Wolff, ein Jahr nach der gescheiterten Novemberrevolution 1918, ein halbes Jahr nach dem Tod Gustav Landauers. Zunächst allerdings ist die »herrliche Revolution«, die in diesem Roman beschrieben wird, ein kaum merkliches inneres Ereignis. Sie ergreift den farblosen, bisher nicht weiter auffällig gewordenen und bereits etwas in die Jahre gekommenen Oberbeamten Krastik. Dieser entschließt sich, die Schuld an dem Mord eines Kindes auf sich zu nehmen, obgleich er diesen Mord gar nicht begangen hat. Mit seiner Tat möchte er die schöne junge

7 Bereits in seinem um 1898 gehaltenen Vortrag »Die Messiasidee« erläutert Hermann Cohen: »Person muß er freilich bleiben; aber die Person wird zum Symbol eines Zeitalters, in welchem sie selbst, sofern sie dieses darstellt, verschwindet. Der Messias wird, schroff ausgedrückt, zu einem Kalenderbegriff. Anstatt der Person des Messias heißt es später: ›die Tage des Messias‹. Der Gesalbte wird zur Idee einer geschichtlichen Periode des Menschengeschlechts idealisiert/ Die Disposition zu dieser humanitären, echt religiösen Auflösung eines politisch-nationalen Ordnungselements enthält der Messias schon in dieser seiner politischen Veranlassung« (Hermann Cohen: Die Messiasidee. In: Jüdische Schriften. Bd. I, Berlin 1924, S. 105–124).

Mutter des verstorbenen Kindes schützen, die ihrem Kind – einem verkrüppelten und bössartigen Wesen – nur voller Hass und Ablehnung zu begegnen vermochte. Es liegt nahe, dass der Verdacht auf sie fallen könnte, ihr Kind getötet zu haben. Helrit, die schöne junge Mutter, ist ein ›gefallenes Mädchen‹ aus und in ärmlichen Verhältnissen lebend. Einst war sie für Höheres bestimmt: Begabt mit einer wunderbaren Stimme stand sie am Anfang einer vielversprechenden Laufbahn als Sängerin, eine Schwangerschaft und die Geburt eines Kindes setzten ihrer eben erst beginnenden Karriere ein vorzeitiges Ende. Ihre Arbeit als Wäscherin ermöglichte es ihr, das betreuungsbedürftige Kind stets um sich zu haben und zugleich ihren und seinen Lebensunterhalt bestreiten zu können.⁸

Zunächst hat es den Anschein, als wolle der wenig attraktive Krastik mit seinem falschen Bekenntnis Helrit für sich gewinnen; tatsächlich macht er ihr unmittelbar nach dem Tod ihres Kindes einen Heiratsantrag. Doch dieser erste Eindruck täuscht. Denn lange schon hatte er auf eine Gelegenheit wie diese gewartet: die Schuld für ein Verbrechen auf sich zu nehmen, das er gar nicht begangen hat. Nicht vor allem die Frau ist es, die er für sich gewinnen möchte. Mit seinem Bekenntnis zu einem Mord, den er gar nicht begangen hat, möchte er nichts weniger als die Schuld der gesamten Menschheit auf sich nehmen. Der Opfergang für die verehrte Frau ist ihm lediglich Anlass zu seinem sehr viel größer angelegten Opfergang für die Menschheit.

Das Bekenntnis zu diesem nie verübten Mord löst in Krastik ein plötzliches, unkontrolliertes und maßloses Entzücken aus. Die Wäscherin Helrit, die ihm in höchster Aufregung und Angst vom Tod ihres Kindes berichtet und Sorge hat, dass man sie als Mutter zur Verantwortung ziehen werde, wird zur Überraschten und höchst befremdeten Zeugin dieses ekstatischen Ausbruchs. »Aber ich kann«, so sagt ihr Krastik,

meinem Ohr jetzt nicht befehlen zu hören, mein Hirn nicht veranlassen zu denken, was ich will. Es ist augenblicklich irgendwie eine herrliche Revolution in mir, eine selige Unordnung durch höchstes Selbstvertrauen jedes Teilchens für sich! (TiU 29)⁹

Wenig später denunziert sich Krastik selbst und wird verhaftet. Sein Fall erregt Aufsehen. Das öffentliche Interesse steigert sich noch einmal erheblich, als bei

8 Baums schöne Wäscherin mit ihrem seelisch und körperlich verkrüppelten Kind erinnert in mancher Hinsicht an Konstellationen und Figuren, wie sie sich einige Jahre später in den sozialkritischen Erzählungen Veza Canettis wiederfinden. Diese erscheinen Anfang der 1930er Jahre in der *Wiener Arbeiterzeitung* und formulieren in manchen Punkten vergleichbare emanzipatorische Einsichten, allerdings ohne jede Öffnung in ein ›Unmögliches‹. Für die Figuren in ihrem literarischen Werk schließt sich diese Tür. In dem 1938 nach der Flucht nach England fertiggestellten Roman *Die Schildkröten* (1938) werden die Bewohner des nahe bei Wien gelegenen ›Paradieses‹ ins Exil vertrieben.

9 Oskar Baum: *Die Tür ins Unmögliche*. Wien, Darmstadt 1988 [1919]. Seitenangaben werden im Folgenden aus dieser Ausgabe mit dem Kürzel TiU angegeben.

der Obduktion des Kindes herauskommt, dass Krastik gar nicht der Mörder des Kindes ist. Und noch etwas stellt sich heraus. Auch Helrit hat ihr Kind nicht umgebracht, das Kind ist an Herzversagen gestorben. Das Opfer Krastiks läuft damit ins Leere. Doch Krastik besteht auf seiner Schuld. Das öffentliche Interesse wächst und wird schließlich zu einer Massenbewegung, als der solchermaßen zweifelsfrei als schuldlos erwiesene Gefangene Krastik sich weigert, auf seine Schuld zu verzichten und das Gefängnis zu verlassen. Journalisten suchen ihn im Gefängnis auf und berichten aus nächster Nähe über seinen Fall. Nach und nach erfasst die »innere Revolution«, die zunächst nur Krastik ergriffen hatte, die ganze Stadt. Bald schon formieren sich zwei Gruppen von Revolutionären, eine politisch engagierte und eine (quasi-)religiös bewegte. Doch Krastik vermag nun keinerlei Verbindung zwischen seiner eigenen inneren Bewegtheit und der Begeisterung der Massen herzustellen. Zunehmend rat- und hilflos verharrt er in seiner Zelle.

Unterdessen ist aus Helrit, durch die öffentliche Aufmerksamkeit und die Rolle, die ihr durch die ›Tat‹ Krastiks so unvermutet zugefallen ist, eine selbstbewusste Persönlichkeit geworden. Sie versucht, zwischen der drängenden Öffentlichkeit und dem zaudernden Krastik zu vermitteln. An seiner schuldlosen Sühne darf er sich, so verlangt sie von ihm, nun nicht mehr länger tatenlos berauschen. Vielmehr habe er sich einer großen Aufgabe zu stellen. Als Führer soll er endlich das Gefängnis verlassen und sich an die Spitze der draußen unruhig auf ihn wartenden Menge stellen, um aus ihr eine Bewegung zu machen. Eben dies aber ist es, was die politisch Verantwortlichen fürchten. Um die drohende Revolution zu verhindern, schmieden sie einen Plan: im Triumphzug soll Krastik in ein prächtiges, eigens für ihn vor den Toren der Stadt erbautes Schloss geführt werden. Dort sollen ihn die Annehmlichkeiten eines luxuriösen Alltags einlullen, so sehr, dass sein inneres Feuer erlischt und damit auch die große Revolution ohne weiteres Aufsehen im Keim erstickt ist.

Krastik kommt den Ereignissen zuvor. Am Tag seiner Entlassung – genauer, da er ja eigentlich kein Gefangener mehr ist: am Tag seines Aufbruchs – schreitet er, einer plötzlichen Eingebung folgend – vielleicht ist es auch ein plötzlicher Entschluss, welchem Impuls diese Bewegung entspringt und wie er zu qualifizieren wäre, lässt sich nicht eindeutig entscheiden – aus seiner Zelle. Schlafwandlerisch findet er den Weg ins Freie. Im Hof des Gefängnisses macht Krastik halt, er

entblößte seinen Hals und sah um sich. Im Licht seiner Augen standen Menschen hier im Kreis. Er sah von einem zum andern und begann jetzt laut und mit zärtlich eindringlichen Mienen zur kahlen, feuchtfleckigen Mauer, zu den Kotlachen im schlechten Pflaster, zu dem Gras zwischen den Steinen zu reden. Und jetzt – der Wärter wollte hinzuspringen. Krastik leuchtete auf, ihn erkennend, beugte sich ihm entgegen, Tränen stürzten über seine Wangen, griff nach seiner Hand – voll Grauen wich der Wärter

zurück, voll Entsetzen. Lächelnd zog Krastik die leere Hand wieder an sich, reckte sich hoch, bückte sich, ein leiser Schrei. (TiU 182)

Krastik bricht zusammen. Der Wärter – der es wissen muss, weil er ihm folgte und dabei gewesen ist – will gesehen haben, dass er sofort starb, enthauptet und blutüberströmt. Doch die nur wenige Minuten später Hinzugerufenen – also Augenzeugen auch sie – sehen etwas anderes. Der Kopf des Toten sitzt durchaus auf seinem Rumpf, Spuren äußerer Gewalteinwirkung sind nicht zu erkennen. Der Roman macht kein Angebot dazu, ob und wie diese beiden einander widersprechenden Sichtweisen miteinander zu versöhnen wären. So bleibt unentschieden, ob Krastik als Revolutionär oder als Biedermann gestorben ist. Beide Todesarten sind möglich. So ist die eine Erzählung vom Tod Krastiks ebenso wahr wie die andere: der Wärter, der Krastiks Sterben unmittelbar miterlebte, ist ein ebenso seriöser Augenzeuge wie die wenig später Hinzugekommenen, welche die noch frische Leiche in Augenschein genommen haben.

Jüdischer und christlicher Messianismus

Es ist unschwer zu erkennen, dass dieser Revolutionsroman zugleich auch ein Messiasroman¹⁰ ist. Er verhandelt zentrale Fragen nach dem Verhältnis von individueller und kollektiver Schuld, von Leid und Erlösung, die seit der Aufklärung – seit Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* und Moses Mendelssohns Distanzierung von dem darin für das Judentum formulierten Ort – den deutschsprachig-jüdischen Diskurs maßgeblich bestimmen.¹¹ In diesem Diskurs lassen sich, wie George Kohler zeigt, zwei Hauptströmungen unterscheiden, eine sozialetische und eine religiöse.¹² Auch in Baums Roman teilt sich die Anhän-

10 Vgl. hierzu auch Elke Dubbels: *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933*. Berlin, Boston 2011.

11 Der Diskurs bezieht sich zurück auf Maimonides und auf die christliche Mystik und die dort vorfindlichen Vorstellungen vom »dritte[n] Zeitalter«. Lessing greift sie in seiner Schrift über *Die Erziehung des Menschengeschlechts* auf. – Der Rückbezug auf das *Dritte Reich* in der jüdischen und christlichen Mystik ist auch für jene Autorinnen und Autoren des deutschsprachigen Magischen Realismus relevant, die sich in den 1910er bis 1930er Jahren in Abgrenzung zu den politischen Umcodierungen des *Dritten Reichs* der Nationalsozialisten auf dessen ursprüngliche religiöse Konzeption zurückbesinnen (vgl. Bannasch, Bettina: *Subversive Reichsmystik. Zur Modernität des Erzählens bei Elisabeth Langgässer*. In: Moritz Baßler, Hubert Roland und Jörg Schuster (Hg.): *Poetologien deutschsprachiger Literatur 1930–1960: Kontinuitäten jenseits des Politischen*. Berlin et al. 2016, S. 195–213.)

12 Die Argumentation stützt sich hier auf George Kohler, der die Entwicklungslinien dieses Diskurses zum jüdischen Messianismus ausgehend von Lessing und Mendelssohn über seine Belebung seit den 1840er Jahren bis hin zu Hermann Cohen nachzeichnet. Cohen versucht, so Kohlers These, die beiden »Lager« in seiner Vernunft-Philosophie (wieder) zu versöhnen

gerschaft Krastiks in ein politisches und ein schwärmerisch-religiöses Lager. Krastik aber vermag seine Rolle als Messias nicht auszufüllen, weder für das eine noch für das andere Lager, und auch nicht für die gesamte Bewegung. Zwar hatte er sich zunächst freudig und in freier Entscheidung für seinen Opfergang und mit diesem für seine messianische Sendung entschieden. Offenbar hatte er sich zuvor jedoch kaum hinreichend Rechenschaft über die möglichen Konsequenzen seines Handelns abgelegt. Erst im Gefängnis kommt er angesichts der Reaktionen, die sein Verhalten auslöst, zur Besinnung. Nun verweigert er sich der Rolle, die man ihm zuweisen möchte. Doch bis zum Schluss bleibt er von seiner anfänglichen schwärmerischen Begeisterung, von seinem Vertrauen in ein ›Vorwärts‹ beseelt, das neben gesellschaftsverändernden Ideen auch mystisch-erleuchtete Züge trägt.

Krastiks Be-Geisterung, sein Beharren auf (s)einer Sühne ohne Schuld, und schließlich auch sein rätselhaftes Sterben sind als eine Einlassung Oskar Baums in den zeitgenössischen jüdischen Messianismuskurs zu verstehen. »Der Messias«, so fasst Christoph Schulte diesen Diskurs zusammen,

welcher die Weltgeschichte beendet oder zum Besseren wendet, gehört seit der Antike zu den wichtigsten Vorstellungen im Judentum. Der jüdische Messianismus ändert sich jedoch im 19. und 20. Jahrhundert bei liberalen Rabbinern, bei jüdischen Sozialisten und bei Zionisten grundlegend. Denn diese berufen sich auf das Messianische, auf die Machbarkeit und Veränderlichkeit der Geschichte, aber sie sehen vom Kommen des Messias als Person ganz ab. Seither gehört der Messianismus ohne Messias zur Signatur der jüdischen Moderne.¹³

(George Kohler: *Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation: Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum und endzeitlichem Sozialismus*. Berlin 2014).

- 13 Christoph Schulte: *Messianismus ohne Messias. Utopische Vorstellungen bei Reformrabbinern, jüdischen Sozialisten und Zionisten* (Seminararbeit; Humboldt-Universität zu Berlin). https://agnes.hu-berlin.de/lupo/rds;;jsessionid=EFC07ABC350BD8F27DE091F35EC10362.angua_reserve?state=verpublish&status=init&vmfile=no&publishid=92488&moduleCall=webInfo&publishConfFile=webInfo&publishSubDir=veranstaltung. Zuletzt aufgerufen: 14.01.2021. Nachdrücklich betont Schulte die Problematik einer singularischen Rede von *dem* Messianismus und betont dagegen die Vielzahl unterschiedlichster jüdischer und christlicher Messianismen. Die »historischen Situationen und die politischen Absichten der Modernen [sind] dafür mitentscheidend,« so zeigt er, »welche Elemente von Messianismus im Judentum erinnert und wiederaufgenommen werden und welche nicht« (Christoph Schulte: *Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen*. In: Julius H. Schoeps et al. (Hg.): *Geschichte, Messianismus und Zeitenwende*. Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte. Bd. 11, Berlin, Wien 2000, S. 251–278, hier: S. 257). Für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts beobachtet Schulte ein Wiedererwachen des Interesses am »Messias und Messianismus ausgerechnet bei jüdischen Repräsentanten der politischen Linken« (Schulte: *Der Messias*, S. 265), das er über Moses Hess bis hin zu Hermann Cohen verfolgt. Dessen ›liberalen Fortschrittsoptimismus‹ stellt er in eine auf Maimonides rekurrende Traditionslinie des anti-apokalyptischen Messianismus, der eine innerweltliche »andauernde Reform, keine Revolution« (Schulte: *Der Messias*, S. 271) anstrebt.

Die Messiasfigur in Baums Roman, so verstanden als »Signatur der jüdischen Moderne«, ist bemerkenswerter Weise nur über ihre Einpassung in den zeitgenössischen religionsphilosophischen Messianismuskurs, nicht aber über ihre Charakterisierung im literarischen Text in ihrer religiösen Identität als »jüdisch« zu identifizieren. Die Identifikation mit diesem Messias setzt nicht zwingend jüdisches Selbstverständnis oder -bewusstsein, nicht einmal die Vertrautheit mit der jüdischen Religion oder Religionsphilosophie voraus.

Tatsächlich sind für weite Teile des assimilierten liberalen Judentums die seit der Aufklärung diskutierten religionsphilosophischen Fragen nur von geringem Interesse. Für viele geht der Impuls, sich (wieder) mit religionsphilosophischen Fragen zu befassen, allein von der den gesellschaftlichen Umständen geschuldeten Notwendigkeit aus, sich zu einer Gruppe Diskriminierter zusammenzuschließen und zu solidarisieren, um sich so besser gegen den wiedererstarkenden Antisemitismus behaupten zu können. Gegen ihren Willen mit einer jüdischen Identität ausgestattet, bekennen sie sich zur jüdischen Gemeinschaft als einem Notbündnis.¹⁴ Mit wachsendem Druck von außen wird es jedoch zunehmend

14 Programmatisch politisch argumentierend formuliert Josef Popper-Lynkeus diese Position in seiner 1886 zunächst anonym erscheinenden Schrift *Fürst Bismarck und der Antisemitismus*. Das Pamphlet erscheint in Reaktion auf die rechtliche Gleichstellung der Juden, die mit der Reichsgründung 1871 vollzogen wird, die jedoch, wie Popper-Lynkeus zeigt, von Anfang an antisemitisch fundiert ist. Im Vorwort zu der 1925 unverändert wieder aufgelegten Schrift, in der sich nun der Verfasser zu erkennen gibt, hebt Popper-Lynkeus hervor, dass eine Anpassung der Argumentation nicht erforderlich gewesen sei; das 1886 beschriebene Phänomen des Antisemitismus und die Notwendigkeit, sich unabhängig von jeder Glaubensüberzeugung zusammenzuschließen, bestehe unverändert fort und habe sich in den vergangenen Jahren noch einmal deutlich verschärft. »Es ist zwar auch heute schon gewiß,« so schreibt er im Vorwort zur Neuauflage, »daß der Antisemitismus seine letzten Ziele nicht erreichen und daß er höchstens nur lokale Verwirrung und Verbitterung bewirken kann, denn furchtbare Mächte und »urkräftige Volksinstinkte« würden »erwachen«, die weder die Juden noch die Nichtjuden schonen würden, wenn die antisemitische Verhetzung nicht bald ein Ende nimmt – aber es kann den Juden doch nicht einerlei sein, ob sie in einem ewig labilen Zustande der gesellschaftlichen Achtung stehen oder nicht« (Josef Popper-Lynkeus: *Fürst Bismarck und der Antisemitismus*. Wien, Leipzig 1925, S. 110). Hermann Cohens religionsphilosophischer Ansatz lässt sich mit dieser gesellschaftspolitisch argumentierenden Idee einer solidarischen Leidensgemeinschaft verbinden. Denn Cohen begründet die herausgehobene, »messianische« Stellung des jüdischen Volkes nicht über die Frage der für die Menschheit auf sich genommenen Schuld des erlösenden Messias, sondern über das kollektive Leiden des jüdischen Volkes. Bei Cohen heißt es dazu in dem Kapitel über *Die Idee des Messias und der Menschheit*: »Die Leidensstellvertretung ist der Anwalt für die Sünde der Völker. [...] Alles Unrecht in der Weltgeschichte bildet eine Anklage an die Menschheit. Und so hat alles Elend der Juden zu allen Zeiten einen schweren Vorwurf gegen die anderen Völker erhoben. Aus diesem messianischen Gesichtspunkte aber kommt ein theodizeisches Licht auch über dieses Rätsel in der Weltgeschichte. [...] Und diese Leiden brauchen ja gar nicht partikularistisch auf die aktuellen oder nominellen Träger des Messianismus beschränkt zu werden. Das Volk Israel, als Gottesknecht, hat nach dem Talmud bereits die »Frommen der Völker der Welt« in seinen Schoß aufgenommen. Und weit entfernt, dass durch die fortbe-

schwierig, sich diesem Zusammenschluss zu entziehen. Scott Spector, der diese Entwicklungen für Prag in den Jahren zwischen 1907 und 1938 in einer Analyse der Zeitschrift *Jüdische Selbstwehr* nachverfolgt, fasst zusammen:

In früheren Jahren war es noch möglich gewesen, sich als Jude dem liberalen Lager zuzurechnen, um 1910 wurde das zunehmend schwieriger. Am 4. März 1910, nach der Umwandlung der Fortschrittspartei in den ›judenreinen‹ Deutschen Nationalverband, berichtet die *Selbstwehr* in einem »Das Ende des deutschen Liberalismus« betitelten Beitrag triumphierend, daß sich die Juden endlich, »freilich nicht die deutschfortschrittlichen, sondern – man verzeihe – die jüdischen Juden über den Tod eines halben, unaufrichtigen, unhaltbaren Systems freuen, mit dem nun endlich aufgeräumt wird. Niemand weint diesem deutschen Fortschritt, diesem Liberalismus eine Träne nach als die liberalen deutschen Juden, denen nun ihre Hoffnung, als volldeutsch genommen zu werden, für immer geraubt wird.« (4. 3. 1910, 1) In erster Linie richtet sich der Verfasser erneut gegen die liberalen Juden anstatt gegen diejenigen, die die Juden ausgeschlossen hatten. Der deutschnationale Freisinn, erklärt die *Selbstwehr*, sei nicht gestorben, sondern rein deutsch geworden; er könne es sich nicht mehr leisten, ›Fremdelemente‹ zu tragen. Deutsches Kulturbewußtsein allein reiche nicht, es gehe um deutsche Nationalität, Stamm. Die *Selbstwehr* ist offensichtlich durchaus mit den nichtjüdischen Deutschliberalen einverstanden gewesen.¹⁵

Ein Essay von Max Brod, der unter dem Titel »Ein menschlich-politisches Bekenntnis. Juden, Deutsche, Tschechen« 1918 in der Zeitschrift *Selbstwehr* erscheint, kann als ein repräsentativer Text für diese Entwicklung gelesen werden, auch als Indiz dafür, dass diese Fragen im engeren Prager Kreis intensiv diskutiert werden. Brod argumentiert, dass gerade die spezifische Gemengelage in Prag eine gute Gelegenheit bietet, religiöse und nationalstaatliche Fragen stellvertretend für weite Teile des modernen Judentums zu erörtern. In seinem Essay spricht er sich für einen jüdischen Nationalstaat aus. »Für mich«, so formuliert Max Brod,

unterliegt es keinem Zweifel, daß ein Jüdisch-Nationaler kein Nationaler im heute üblichen Sinne des Wortes sein darf. Es ist die Sendung der jüdischen Nationalbewegung des Zionismus, dem Worte Nation einen neuen Sinn zu geben.¹⁶

stehende Geltung des stellvertretenden Leidens für Israel die anderen Religionen beleidigt werden könnten, haben auch sie vielmehr nach der anerkannten Lehre des Judentums ihren vollberechtigten Anteil an diesem messianischen Leiden« (Hermann Cohen: Die Idee des Messias und die Menschheit. In: Hermann Cohen (Hg.): Kap. XIII Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie. Mit einer Einführung von Ulrich Oelschläger. Wiesbaden 2008, S. 296–333, hier: S. 332f.).

15 Vgl. Scott Spector: Die Konstruktion einer jüdischen Nationalität – die Prager Wochenschrift »Selbstwehr«. Jahrbuch Brücken (2017), Nr. 6, S. 37–44, hier: S. 41.

16 Max Brod in der Zeitschrift *Selbstwehr* vom 13. 9. 1918, S. 2f. zitiert aus: Spector: Die Konstruktion, S. 43. Scott Spector stellt dieses Zitat Brods ans Ende seiner Auswertung der Positionsbestimmungen, die in der *Selbstwehr* in den Jahren 1907–1918 vorgenommen werden. Pointierend fasst Spector zusammen: »Ein nationaler Kampf gegen Nationalkämpfe?

Baums Roman formuliert aus einer aufgeklärten, radikal-utopischen Haltung heraus keine vergleichbare jüdisch-nationale »Sendung«. In seiner religiösen Identität ist Krastik nicht zu bestimmen. Doch spielt in *Die Tür ins Unmögliche* die Kritik an der christlichen Religion eine zentrale, genauer: die handlungs-tragende Rolle.¹⁷ Bezeichnenderweise ist es die »einfache« Wäscherin Helrit, die den durch seine Bildungsbiografie weit über ihr stehenden Krastik mit religionsphilosophisch einschlägigen Fragestellungen und Argumenten konfrontiert. Die Schuld, die Krastik ihr so eigenmächtig hatte abnehmen wollen, beansprucht Helrit für sich. Sein aufopferndes Eintreten für ihre Person empfindet sie nicht als eine Unterstützung, sondern als eine Beraubung.

»Mein ist die Schuld und mein ist die Buße! Wie können Sie mir sie fortnehmen? Strafe ohne Schuld, das ist süß, das glaub ich wohl! Tun Sie, dass alles wieder ist, wie es war! Ich befehle es Ihnen! – Sie können nicht mehr? Da haben wir's. Ach, Sie!« Wie höhnisch und voll Verachtung sie sein konnte!

»Einer tat's und nahm die Schuld der ganzen Welt auf sich«, wandte er schüchtern ein, »und alle danken es ihm schon zweitausend Jahre hindurch.«

»Der ganzen Welt? Das glaub ich. Da nahm er sie niemandem ab. Denn wer trug die?« (TiU 39f)

Erstens, so argumentiert Helrit, sei es *ihre* Schuld, das Kind nicht sorgfältig genug betreut zu haben, folglich stehe auch *ihr* die Sühne für ihre Tat zu. Zweitens, so fährt sie fort, sei Sühne ohne Schuld unsinnig, und nicht mehr als nur ein »süßes« Gefühl, dem man sich in selbstverliebter Schwelgerei und ohne jede weiteren Konsequenzen hingeben könne. Und drittens schließlich leuchtet ihr der Gedanke der stellvertretenden Schuld auch von seiner schieren Logik her nicht ein. Aus welchem Grund, so fragt sie, soll der Welt geholfen sein, wenn »statt des

Ein materieller Kampf um den Geist? Solche Widersprüche waren die typischen, manchmal schöpferischen und idealistischen Produkte einer Sache, deren Namen selbst einen Widerspruch enthielt – den des jüdischen Nationalismus« (Spector: Die Konstruktion, S. 43).

17 In anderen Erzählungen gestaltet Baum Konflikte, die sich aus Assimilation und Antisemitismus ergeben, z. T. durchaus (melo)dramatisch aus. Eine seiner bekanntesten Erzählungen, *Die Geopferten*, 1915 in der *jüdische[n] Selbstwehr* veröffentlicht, wendet sich gegen jüdische Assimilation. Auch hier werden zentrale Glaubensinhalte des Christentums unmittelbar handlungsrelevant. Hier führen sie in die Katastrophe. Sie zerstören eine jüdische Familie, in der sich der Mann hat taufen lassen um beruflich Karriere machen zu können, auch das Kind wird auf seinen Wunsch hin getauft und im christlichen Glauben unterwiesen. Die Frau – eine »einfache« jüdische Frau vom Lande – ist ihrer Religion treu geblieben. Am Übertritt ihres Mannes und an der Taufe ihres Sohnes leidet sie maßlos. Vor der Geburt ihres zweiten Kindes, dessen Taufe sie fürchtet, ist sie schließlich schwer leidend; das Kind stirbt unmittelbar nach der Geburt, die Mutter stirbt ihm nach. Der Sohn, der als guter Christ die jüdische Mutter vor den sicheren Höllenqualen retten und sich im Jenseits zu ihrem Fürsprecher machen möchte, stürzt sich aus dem Fenster, im »guten« christlichen Glauben, damit gleich bei der Mutter sein zu können. Der Vater bleibt zerstört zurück; in Oskar Baum: *Die Geopferten*. In: *Jüdische Selbstwehr* (16. 7. 2015), S. 2f. [28. 7. 1915, S. 2–5].

Unfreiwilligen der freiwillig Unschuldige« (TiU 41) das Leid aller auf sich nimmt? Diesen Einwänden ist Krastik nicht gewachsen. Unsicher und recht unbestimmt verweist er auf die große Erfolgsgeschichte, die der christliche Messias doch immerhin vorzuweisen habe. Dessen Bereitschaft, das Leid der Welt auf sich zu nehmen, erscheine ihm vorbildlich für sein eigenes Verhalten: Ausdruck einer nicht an eine Spießbürgermoral gebundenen höheren Ethik, die »unser bürgerliches Sittlichkeitsmaß: Sippenschaftsselbstsucht aus der Nomadenzeit« (TiU 91) übersteige.

Am Ende des Romans wird Helrit ein letztes Mal Krastik in seiner Zelle aufsuchen, um ihn aus seiner Passivität aufzustören. Sie, die damals seinen Antrag zurückgewiesen hatte, möchte sich nun mit ihm verbinden und gemeinsam mit ihm, an der Spitze der in Bereitschaft stehenden Massen die Welt verändern. Dafür hat sie in der Zeit, in der Krastik müßig im Gefängnis herumsaß, einiges getan. Sie hat ihre kleine Wäscherei verkauft und eine neue, größere Wohnung bezogen; Krastik soll nach seiner Rückkehr aus dem Gefängnis bei ihr einziehen können. Ihre Zukunftsvision ist dabei jedoch nicht auf ein privates Glück in erfüllter Zweisamkeit ausgerichtet. Ihr Ideal ist vielmehr das einer ›Doppelspitze‹, in der sich weibliche Tatkraft und männliche Be-Geisterung miteinander vereinen.

Der Wunsch nach Führerschaft wird Krastik jedoch täglich fremder. Erst durch seinen surrealen, nicht eindeutig zu fixierenden Tod wird die Masse in Bewegung geraten. Doch ist dies eine ganz und gar ungeordnete, auf kein konkretes Ziel hin ausgerichtete Bewegung. Die den Roman abschließende Passage lautet:

Und es fasste die Not der Wahrheit die Straßen voll Blumen und die Führer und Lager, seine Freunde und Feinde. Sie kamen nicht auf den Gedanken, daß sie etwas für ihn taten, indem sie zerfielen, die Häuser, die Straßen, Fabriken, Kasernen, die Völker, Statuten, Staaten, Begriffe. Und es fiel ihnen nicht ein, daß es Mut war, das Gemeinsame als Unwirkliches zu vergessen und mit Nur-Wahrsein, ganz einzeln, vielleicht zusammen –, vielleicht auseinanderzuwachsen. Nicht in seinem Namen, in seinem Andenken oder Glauben an ihn, – jeder nach seinem ganz sicheren eignen Wissen vom Sinn, vom Vorwärts, von der Richtung nach dem Himmel in der Welt. (TiU 183)

Mit Krastiks Tod fällt die spannungsgeladene Energie der wartenden Menge in sich zusammen. In eben diesem ungerichteten Auseinanderfallen besteht die Erlösung, die sich dem ungesicherten Tod dieses merkwürdigen Messias verdankt. Der Zusammenschluss zu einer solidarischen Erinnerungs- und Leidensgemeinschaft, gar unter der Führerschaft eines Messias bleibt aus. In einer Zeit wachsender antisemitischer Bedrängnisse hält der Roman emphatisch an den Errungenschaften der Aufklärung fest: an der Freiheit des Einzelnen, an der Emanzipation des Individuums vom Kollektiv.

Im selben Jahr, in dem *Die Tür ins Unmögliche* erscheint, veröffentlicht der Philosoph und Journalist Felix Weltsch, auch er ein Mitglied des engeren Prager Kreises, seine Abhandlung über *Gnade und Freiheit*. Die »Ansicht der modernen religiös gerichteten Philosophie«¹⁸, die er darin erläutert, berührt sich eng mit den Auffassungen, die auch Baums Roman¹⁹ zu erkennen gibt. Im zentralen Kapitel seiner Studie kritisiert Weltsch scharf den Vernunftbegriff der säkularen Moderne, und auch er spricht davon, dass eine »vollkommene Umwälzung« der Verhältnisse erforderlich sei.

Ebenso wie Gnade und Freiheit in diesem tiefsten Streben zusammengehen, so nehmen sie auch den gleichen Standpunkt gegenüber den irdischen Gebundenheiten ein. Gemeinsam ist ihnen die Möglichkeit der Freiheit gegenüber der kausalen und der vitalen Notwendigkeit. Analog ist ihr Verhältnis zur Vernunft. Sowohl der schöpferische Wille als auch der göttliche Gnaden-Begriff sind ein Durchbruch aller Kausalität, sind aber auch irrational; nicht aufgrund einer vernünftigen Einsicht handelt der Begnadete so wie der Schöpferische, sondern aufgrund eines übervernünftigen Geschehens. Gnade und Freiheit stehen auf dem Standpunkt, dass nur eine vollkommene Umwälzung wahrhaft heilbringend sei [...].²⁰

Die von Weltsch geforderte »vollkommene Umwälzung« inszeniert Baums Roman in seinem Schlussbild, das den »messianischen« Zerfall der »Völker, Statuten, Staaten, Begriffe« zeigt. Er lässt dabei in der Schwebe, ob und wie sich Krastiks Tod nun »wirklich« zugetragen hat und wie er zu verstehen ist – als Tod eines Revolutionärs oder als das Herzversagen eines reichlich versponnenen, etwas schwächlichen Oberbeamten? Im Roman aber gilt nicht der Vorahnung auf das messianische Zeitalter das letzte Wort, sondern dem durchaus sozial-revolutionären Anspruch auf den »Himmel auf Erden«, damit nahelegend, dass im messianischen Zeitalter beides nicht mehr voneinander zu scheiden sein wird. Dass dieser sozialkritische Impetus ganz konkret zu verstehen ist – und nicht, wie Heinrich Heine es im *Wintermärchen* sarkastisch für die christliche Jenseitsvertröstung formuliert, als einlullendes »Eiapoepia vom Himmel« –, machen

18 Felix Weltsch: Gnade und Freiheit. Untersuchungen zum Problem des schöpferischen Willens in Religion und Ethik. München 1920, S. 106. Weltsch bezieht sich in diesem Kapitel vor allem auf Schriften der christlichen Mystik, der Einfluss Jakob Böhmes ist nicht zu übersehen. Weltsch schreibt: »[...] die menschliche Seele, öffnet sich durch die freie Wahl dem göttlichen Leben; indem sie ihr eigenes Ich, ihren eigenen Willen durch einen freien Willensakt auslöscht, wird Gott in ihr wirksam« (Felix Weltsch: Gnade und Freiheit, S. 106.) Die Abhandlung ist dem Freund Max Brod gewidmet, mit dem Weltsch bereits einige gemeinsame Veröffentlichungen zu religionsphilosophischen Fragen verfasst hatte.

19 Die Widmung des Romans gilt dem Andenken des Vaters von Oskar Baum, Arthur Baum. Mit dieser paratextuellen Markierung bekennt sich der Autor des Textes »selbst« zur Verwurzelung seiner Positionsbestimmung im religiösen Judentum.

20 Weltsch: Gnade und Freiheit, S. 107.

zahlreiche Passagen deutlich, in denen der Roman soziale Ungleichheit zur konkreten Darstellung bringt und kritisch reflektiert.

Eine ›Prager Schule‹ des Magischen Realismus?

Die Tür ins Unmögliche trägt, so wurde eingangs unter Verweis auf Meyrinks *Golem* und Bubers *Drei Reden* nahegelegt, eine erkennbare ›Prager Handschrift‹. Die philosophischen Anschläge, die sich von Oskar Baums Roman zu Max Brod und Felix Weltsch herstellen lassen, stärken diese Beobachtung. Besonders augenfällig ist die Hommage, die der Roman mit seinem messianischen Oberbeamten Krastik an das Werk Franz Kafkas leistet. Geradezu überdeutlich erinnert Krastik, der aus seinem penibel geregelten Büroalltag plötzlich in die Mühlen einer grotesken Gerichtsbarkeit gerät, an viele der männlichen Protagonisten Kafkas. Die Zeitungen berichten von ihm als »K«. Im Unterschied zu den Figuren Kafkas allerdings ist der Austritt aus dem Alltag, den Baums Oberbeamter vollzieht, kein Akt der Entmachtung, der den Ahnungslosen überrascht. Sondern es ist ein Akt der lang herbeigesehnten Selbstermächtigung: Das überraschte Lamento, das Krastik bei seiner Verhaftung anstimmt, wird als eine von ihm inszenierte Farce geschildert, die den Umstand verschleiern soll, dass er sich selbst denunziert hat. Krastik mobilisiert bei der Verhaftung all seine schauspielerischen Kräfte um seine gespielte Überraschung glaubhaft zu machen. Die Täuschung gelingt, doch wird sich das Moment der Selbstermächtigung verlieren, darin – wie auch in den grotesken Momenten – weniger weit von Kafka entfernt, als es zunächst den Anschein haben könnte.

Die Tür ins Unmögliche zeichnet sich durch eine große Handlungsarmut und breit ausgeführte (religions)philosophische Dialoge aus.²¹ Damit stellt sich die Frage, welche Bedeutung und Funktion Oskar Baum seiner literarischen Gestaltung des Messianismus-Themas zumisst, und was der Roman als literarisches Werk im Unterschied zu einer religionsphilosophischen Abhandlung – etwa zu Felix Weltschs Abhandlung über *Gnade und Freiheit*, etwa aber auch zu Hermann Cohens *Religion der Vernunft* – leistet oder doch leisten möchte. Ein Hinweis darauf, worin Baum spezifische Qualität des Literarischen in diesem

21 Literarisch gilt der Roman vor allem aus diesem Grund als wenig gelungen. In dem Lexikoneintrag zu Baum im Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur etwa wird die *Tür ins Unmögliche* lediglich bei den Literaturangaben genannt, nicht aber weiter kommentiert. Gleichwohl ist die dort vorgenommene Einschätzung seines Werks auch für diesen Roman relevant: »Die Maxime der Herder-Vereinigung – Ablehnung von Assimilation bei gleichzeitiger Ablehnung eines jüdischen Staates – findet sich in vielen von B.s Erzählungen« (Eva Reichmann: Oskar Baum. In: Andreas Kilcher (Hg.): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. Stuttgart 2012, S. 27–29, hier: S. 28, Sp. 1.)

Roman gesehen haben könnte, wird gegeben, wenn von einer der Figuren, einem Journalisten, an einer Stelle auch über Stilfragen gesprochen wird. »Er hatte«, heißt es von einem dieser Journalisten, die reißerisch über den »Fall K.« berichten, sich

die überraschend schwierige Ausdrucksform, die verwirrende Satzstellung und knallende Knappheit der neuesten Modeschriftsteller schon zu eigen und immer ein paar funkelnde, noch fast nie gebrauchte Fremdwörter in Bereitschaft (TiU 87)

Statt der in Mode gekommenen »knallende[n] Knappheit« entscheidet sich Baum für ein bedachtsames Abwägen und wechselseitiges Beleuchten von Begriffen und Konzeptionen in den dialogreichen Partien seines Romans, und für den Entwurf ambivalenter und schillernder Situationen und Konstellationen in seinen beschreibenden Passagen. Weniger ›modisch‹ ist sein Erzählen damit nicht. Es folgt der ›Mode‹ eines magisch-realistischen Erzählens, dessen sich der Roman bedient, um seine religionsphilosophischen Dialoge zu transportieren. Weite Passagen des Romans bestehen aus Szenen, in denen der im Gefängnis inhaftierte Protagonist Gespräche mit seinen Besucherinnen und Besuchern führt, und von denen nicht zweifelsfrei zu entscheiden ist, ob sie tatsächlich stattfinden, geträumt sind oder als visionär ›geschaut‹ werden. Scheinbar werden Möglichkeiten zu einer ›realistischen‹ Deutung eröffnet, um gleich darauf wieder in Frage gestellt und in der nächsten Szene von neuen Ungewissheiten abgelöst zu werden. Die »Tür« in diesem Roman schlägt unablässig zwischen Möglichem und Unmöglichem hin und her, sie öffnet und schließt sich von der Anfangssequenz bis zur letzten Szene, dem merkwürdigen Tod des Protagonisten, der zweifach, aber doch eben ganz unterschiedlich beglaubigt wird. Versuche, die in der Romanhandlung selbst von den Hütern der gesellschaftlichen Ordnung unternommen werden, um den Fall Krastik mit psychoanalytischen Erklärungsmodellen einzuhegen, vernünftig zu erklären und rational verstehbar zu machen, werden der Lächerlichkeit preisgegeben und demontiert.

Fazit

Das soziale Gefälle, das zwischen dem Oberbeamten Krastik und der Wäscherin Helrit besteht, stellt den Roman in eine lange Tradition der Prager deutschen Literatur, in der (tschechische) Dienstmädchen und die heranwachsenden Söhne (deutschsprachiger) Bildungsbürger in Liebesverhältnissen zusammenfinden. Baum greift diesen Topos auf und schreibt ihm die scharfe Sozialkritik seines Romans ein. Im Vergleich mit Max Brod, dessen Roman *Ein tschechisches Dienstmädchen* (1909) ein Jahrzehnt vor Baums Roman erscheint, wird deutlich, dass Baum hier sehr viel schärfer sieht als sein Freund. In Brods Roman ist es ein

junger Mann aus dem deutschsprachig-jüdischen Wiener Bildungsbürgertum, der von seinen Eltern zum Studium nach Prag geschickt wird. Dort soll er seine Jugendtorheiten ablegen und sich zu einem verantwortungsvollen Mann heranzubilden. Bald schon geht er ein Verhältnis mit einem christlich-tschechischen Dienstmädchen ein. Die junge Frau wird schwanger. In ihrer Verzweiflung wählt sie den Tod im Wasser, Brods Held erfährt davon durch eine kurze Zeitungsnotiz. Diese wird ihm zum Anlass, das Schicksal der jungen Frau beredt zu beklagen, dabei allerdings nicht minder beredt noch einmal die eigene, durch die Liebesbegegnung beförderte Weiter- und Höherbildung vor seinem inneren Auge Revue passieren zu lassen.

Baums Roman erzählt von den ›einfachen Leuten‹ entschieden differenzierter. *Die Tür ins Unmögliche* nimmt sich Zeit, die Geschichte der Wäscherin Helrit auszuerzählen: Auch sie ist früh Mutter eines unehelichen Kindes geworden, ein ›gefallenes Mädchen‹. Im Blick auf die Frage jedoch, wie ihr ›Fall‹ einzuschätzen ist, ist der Roman außerordentlich klar: Helrit sieht für sich durchaus einen anderen Weg als den ins Wasser. Der Roman zeigt sie in der vollen, realistisch gezeichneten Ärmlichkeit ihrer Existenz, als eine alleinerziehende berufstätige junge Frau, die sich zu behaupten weiß.

Und schließlich, auch darin unterscheidet sich die Konstruktion des ungleichen Liebesverhältnisses in Baums Roman von Brods *Tschechische[m] Dienstmädchen* wesentlich, ist bei Baum die Schönheit der jungen Wäscherin nicht in ihrer erotischen Dimension für Krastik von Interesse. Ihre Schönheit wird ihm vielmehr zum Anlass für sein prinzipielles Nachdenken über die ethische Frage nach Gut und Böse. Sie steht im Zentrum des Romans. Krastik hat nämlich beobachtet, dass sich die junge Frau immer nur dann verwandelt, wenn sie mit ihrem körperlich verkrüppelten, böartigen Kind zusammen ist. Dann entstellt sich ihre Schönheit zur hässlichen Fratze, ihre Sanftmut verwandelt sich in Grobheit. In den Nachtstunden hingegen, in denen das Kind schläft, zeigt sich ihre berückende Schönheit. Selbstvergessen singt sie beim nächtlichen Plätten und Zusammenlegen der Wäsche vor sich hin und ihre wunderbare Stimme ist in der ganzen Nachbarschaft zu hören. In dieser Doppelgesichtigkeit der jungen Wäscherin erkennt Krastik die Verlogenheit der vermeintlich aufgeklärten, säkularen Rede vom Menschen als dem Ebenbild Gottes.

Phantastischer Aberglaube der Gottesabsetzer! Immer noch ziehen sie die geschminkte Göttin der Vernunft durch die Gassen der Stumpfen, Abgeplagten, deren leibliche Not zu nahe ist, als daß sie selbst erkennen könnten, sie sei nicht der letzte Grund von allem Übel.

Und dieses über allem schwebende weltbeherrschende Zittern der Massen, die nur ihr Leben haben; Krampf des Aneinanderklammerns: Die rohe, feige Lüge, daß Fleisch und Blut jedes Durchschnittlichen Gottes Ebenbild sei. Ein Atmender wie der andere, genau soviel. (TiU 46f.)

Die fratzenhafte Entstellung der Wäscherin Helrit gibt Krastik Aufschluss über den Irrweg, den die »Gottesabsetzer« in ihrem »phantastischen Aberglauben« eingeschlagen haben. Es ist der Irrweg einer falsch verstandenen Aufklärung, die zu Lasten der sozial Schwachen geht. Der Roman beschreibt ihn in seinen verheerenden sozial-, geschlechter- und religionspolitischen Konsequenzen. Mit seiner parabelhaften Erzählung von einem Messias, der als Erlöser auftritt und scheitert, situiert er die Fundamente dieses Aberglaubens in der Zeit der Aufklärung und identifiziert sie als christlich-antijüdische und antisemitische. Die Botschaft seines scheiternden Messias verbindet er nicht mit einem religiösen Bekenntnis zum Judentum, sondern mit der Aufforderung zum Festhalten an einem Glauben, der allen Rückschlägen zum Trotz auf das Unmögliche gerichtet bleibt, denn »daß das Richtige, Reine sinnlos und erfolglos sein könnte, darf man nicht glauben« (TiU 177). Aus diesem gegen die »Phantastik der Aufklärung« gewendeten Glauben mit seinem dezidiert sozialkritischen Impuls speist sich die sozialkritische Sprengkraft des Magischen Realismus in Baums »jüdischem« Roman *Die Tür ins Unmögliche*.

Literaturverzeichnis

- Bannasch, Bettina: Subversive Reichsmystik. Zur Modernität des Erzählens bei Elisabeth Langgässer. In: Moritz Baßler, Hubert Roland und Jörg Schuster (Hg.): Poetologien deutschsprachiger Literatur 1930–1960: Kontinuitäten jenseits des Politischen. Berlin et al. 2016, S. 195–213.
- Baum, Oskar: Die Geopferten. In: Jüdische Selbstwehr (16.7.2015), S. 2f. [28.7.1915, S. 2–5].
- Baum, Oskar: Die Tür ins Unmögliche. Wien, Darmstadt 1988 [1919].
- Brod, Max: Der Prager Kreis. Stuttgart, Berlin, Köln und Mainz 1966.
- Cohen, Hermann: Die Idee des Messias und die Menschheit. In: ders.: Kap. XIII Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie. Mit einer Einführung von Ulrich Oelschläger. Wiesbaden 2008, S. 296–333.
- Cohen, Hermann: Die Messiasidee. In: Jüdische Schriften. Bd. I, Berlin 1924, S. 105–124.
- Dubbels, Elke: Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933. Berlin, Boston 2011.
- Kohler, George: Der jüdische Messianismus im Zeitalter der Emanzipation: Reinterpretationen zwischen davidischem Königtum und endzeitlichem Sozialismus. Berlin 2014.
- Popper-Lynkeus, Josef: Fürst Bismarck und der Antisemitismus. Wien, Leipzig 1925.
- Reichmann, Eva: Oskar Baum. In: Andreas Kilcher (Hg.): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. Stuttgart 2012, S. 27–29.
- Scheffel, Michael: Magischer Realismus. Die Geschichte eines Begriffes und ein Versuch seiner Bestimmung. Tübingen 1990.
- Schulte, Christoph: Messianismus ohne Messias. Utopische Vorstellungen bei Reformrabbiniern, jüdischen Sozialisten und Zionisten (Seminararbeit; Humboldt-Universität zu

Berlin; Wintersemester 2014/15). https://agnes.hu-berlin.de/lupo/rds;;jsessionid=EF07ABC350BD8F27DE091F35EC10362.angua_reserve?state=verpublish&status=init&vmfile=no&publishid=92488&moduleCall=webInfo&publishConfFile=webInfo&publishSubDir=veranstaltung. Zuletzt aufgerufen: 14.01.2021.

Christoph Schulte: Der Messias der Utopie. Elemente des Messianismus bei einigen modernen jüdischen Linksintellektuellen. In: Julius H. Schoeps et al. (Hg.): Geschichte, Messianismus und Zeitenwende. Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte. Bd. 11, Berlin, Wien 2000, S. 251–278.

Spector, Scott: Die Konstruktion einer jüdischen Nationalität – die Prager Wochenschrift ›Selbstwehr‹. Jahrbuch Brücken (2017) Nr. 6, S. 37–44.

Weltsch, Felix: Gnade und Freiheit. Untersuchungen zum Problem des schöpferischen Willens in Religion und Ethik. München 1920.

