

1870 – 1900: Zwischen ländlichem Judentum und sozialistischem Universalismus

Gustav Landauer wuchs behütet auf. In seiner Kindheit war er viel bei der ländlichen Verwandtschaft in Württemberg und begeistert von Literatur und Theater. Während des Studiums begann er sich zu politisieren und in der Dekade vor 1900 entwickelte er sich zu einem Anarchisten.

Zwischen Großstadt und Landjudentum

Landauers Kindheit und Jugend ist schon vielfach beschrieben worden.¹ Angesichts der eher dürftigen Quellenlage ist es mittlerweile schwer, neue Erkenntnisse aus den Archiven zu bergen. Eine genaue Analyse und vor allem Kontextualisierung hingegen hilft den geistigen und sozialen Hintergrund zu verstehen, vor dem Landauer aufwuchs und seine grundlegenden Überzeugungen und Weltzugänge entwickelte.

Hermann Landauer kam aus Buttenhausen und Rosa Neuburger aus Buchau am Federsee, beide entstammten also den ländlichen jüdischen Gemeinden Württembergs. Als Hermann und Rosa Landauer zogen sie nach Karlsruhe, wo am 7. April 1870 ihr drittes Kind geboren wurde: Gustav Landauer. Gustav hatte zwei ältere Brüder, Friedrich Salomon, geboren 1866, und Felix, geboren 1867. Alle drei besuchten das Gymnasium, wobei der älteste, Friedrich, anschließend Jura studierte und bis zum Landgerichtsrat aufstieg, Felix übernahm das väterliche Geschäft und Gustav entwickelte sich zum Freigeist, Autoren und Aktivisten.²

Hermann Landauer war im Handel aktiv und machte sich 1872 mit einem Schuhgeschäft selbstständig, wozu er ein eigenes Haus errichten ließ. Das Geschäft

¹ Siehe besonders: Kosuch, *Missratene Söhne*; Leder, *Politik eines „Antipolitikers“*; Knüppel, Christoph: „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus. In: *Briefe und Tagebücher 1884–1900 von Gustav Landauer*. Göttingen 2017. S. 663–691; Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892; Knüppel, Christoph: *Die Politisierung eines Literaten*. In: *Gustav Landauer (1870–1919): Eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes (Gustav Landauer (1870–1919): An inventory of the reception of his oeuvre)*. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 157–186. In der älteren Forschung u. a. bei: Lunn, *Prophet of Community*; Maurer, *Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*; Link-Salinger (Hyman), *Gustav Landauer, Philosopher of Utopia*. In neueren Überblickswerken: Steininger, *Gustav Landauer*; Kunze, *Gustav Landauer*; Venske, *Gustav Landauer*.

² Steininger, *Gustav Landauer*, S. 15; Kosuch, *Missratene Söhne*, S. 82.

lief gut und ermöglichte Gustav Landauer nicht nur den Besuch des Gymnasiums und ein Studium, sondern ließ ihn in materiell gesicherten Verhältnissen aufwachsen. Die Familie Landauer wird in der Forschung als bürgerlich beschrieben, was angesichts der materiellen Verhältnisse plausibel erscheint.³ Rechtlich waren Juden in Württemberg schon 1864 anderen Bürgern gleichgestellt worden, reichsweit wurde die formale Gleichstellung erst mit der Reichseinigung und -gründung 1871 vollzogen. Damit gelangte die rechtliche Emanzipation der Juden an ihr Ziel.⁴ In der Forschung wird mithin auf die höhere soziale und räumliche Mobilität von Jüdinnen:Juden im Vergleich zur übrigen Bevölkerung des Kaiserreiches hingewiesen, wobei Monika Richarz die Tendenz des jüdischen Bürgertums treffend zusammenfasste: „Die meisten jüdischen Familien zogen während des Kaiserreiches vom Land und aus den Kleinstädten in die Großstädte, wo sie ihre Kinderzahl einschränkten, die Ausbildung ihrer Kinder verbesserten und mit dem wirtschaftlichen Aufstieg in immer größerer Zahl den Lebensstil des Bürgertums annahmen.“⁵

Über Juden als *Paradigma der Verbürgerlichung* (Shulamit Volkov), ebenso wie über die Annahme einer großflächigen Verbürgerlichung von Juden im Kaiserreich überhaupt, ist in der Forschung gestritten worden. Berücksichtigt man die Situation von Gustav Landauers Eltern, die in Karlsruhe ein Wohn- und Geschäftshaus bauten und ein erfolgreiches Schuhgeschäft führten, kann die Familie als bürgerlich bezeichnet werden, auch im Hinblick auf die in der Forschung konstatierten Entwicklungen zur beruflichen und sozialen Struktur der Juden in dieser Zeit.⁶ Durch

3 Unter anderem Steininger, Gustav Landauer, S. 20; Kosuch, Missratene Söhne, S. 82; Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 664.

4 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 9; Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland, S. 186; Sieg, Das Judentum im Kaiserreich (1871–1918). Generell zur Gründung des Deutschen Kaiserreiches siehe u.a. Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918; Ullrich, Die nervöse Großmacht 1871–1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs; Nonn, 12 Tage und ein halbes Jahrhundert.

5 Richarz, Monika: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871–1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz München 1997. S. 13–38, hier S. 13.

6 Siehe beispielsweise folgende Beiträge: Volkov, Shulamit: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Eigenart und Paradigma. In: Bürgertum im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Verbürgerlichung, Recht und Politik. Hrsg. von Jürgen Kocka. Göttingen 1995. S. 105–133; Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich; van Rahden, Till: Von der Eintracht zur Vielfalt: Juden in der Geschichte des deutschen Bürgertums. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 9–31; Gotzmann, Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität; Blaschke, Olaf: Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus von den 1830er bis zu den 1930er Jahren. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Ge-

diese Bürgerlichkeit war Gustav Landauers Kindheit und Jugend geprägt. Er ging zur Schule, ins Theater und las viel, vor allem Klassiker wie Goethe, Schiller oder Kleist.

Bildung hatte einen hohen Stellenwert in der Familie Landauer, allen drei Söhnen wurde eine Schulbildung und ein Studium ermöglicht. Gustav Landauer interessierte sich schon früh für Literatur und Philosophie – dieser Bildungsdrang findet sich in einem von der Forschung ausgemachten Trend innerhalb des jüdischen Bürgertums. In diesem Rahmen machte beispielsweise Shulamit Volkov auf die Übernahme einer bürgerlichen Sprache und des Bildungsideals aufmerksam.⁷ Während sich im 19. Jahrhundert weltliche Bildung neben der religiösen – wie in der Interpretation des Diktums *Tora im Derech Eretz* von Samson Raphael Hirsch festgehalten – zu etablieren begann, ersetzte die weltliche Bildung gegen Ende des Jahrhunderts zunehmend die religiöse und bot einen Weg zur Akkulturation an die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft. Da der Bildungsbegriff, wie George Mosse festhielt, nicht nur Wissen bedeutete, sondern ebenso „charakterliche und sittliche Erziehung“, entwickelte sich im Nachgang an die jüdische Aufklärung und Emanzipation ein auf Bildung basierendes jüdisches Selbstverständnis, Teil der deutschen Bevölkerung und des deutschen Volkes zu sein.⁸ Bildung war für Juden in Deutschland eine Möglichkeit der Integration und wurde zu einem zentralen Moment des jüdisch deutschen Bewusstseins. Diese Stellung von Bildung diente auch einer Annäherung an das Bürgertum der deutschen Gesellschaft, da sich dieses seit dem 19. Jahrhundert immer mehr mit den Werten der Bildung identifizierte.⁹

schichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 33–66; Haibl, Michaela: Im Widerschein der Wirklichkeit: Die Verbürgerlichung und Akkulturation deutscher Juden in illustrierten Zeitschriften zwischen 1850 und 1900. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 217–237; Gotzmann, Liedtke u. van Rahden, Einleitung. In: Juden, Bürger, Deutsche: Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800–1933. Hrsg. von Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke u. Till van Rahden. Tübingen 2001. S. 1–7; Kaplan, Marion: Jüdisches Bürgertum: Frau, Familie und Identität im Kaiserreich. Hamburg 1997; Reinke, Geschichte der Juden in Deutschland, S. 77; zuletzt vermittelnd: van Rahden, Till: Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933. In: Was war deutsches Judentum? 1870–1933. Hrsg. von Christina von Braun. Berlin 2015. S. 249–261; zur sozio-ökonomischen Entwicklung siehe Richarz, Monika: Berufliche und soziale Struktur. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871–1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 39–68, hier S. 49, S. 67; sowie Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, S. 135–136.

7 Volkov, Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Eigenart und Paradigma, S. 132–133.

8 Mosse, George L.: Jüdische Intellektuelle in Deutschland: Zwischen Religion und Nationalismus. Frankfurt am Main, New York 1992. S. 22.

9 Mosse, Jüdische Intellektuelle, S. 21–23, S. 28; Mendes-Flohr, Jüdische Identität, S. 20–21.

Bildung stand bei den Landauers nicht nur formal hoch im Kurs, sondern der junge Gustav Landauer interessierte sich für Theater und Literatur, wie er immer wieder seinem Tagebuch anvertraute.¹⁰ In diesem Tagebuch notierte er auch seine vielzähligen Versuche selbst zu schreiben, darunter sind Dramen, Novellen, Gedichte und Abhandlungen.¹¹ Mit zunehmendem Alter wurde Gustav Landauer die Frage nach seinem künftigen Beruf und in diesem Zusammenhang zu seiner weiteren Ausbildung immer öfter gestellt. Sein Vater hatte spezielle Vorstellungen, was das Berufsleben seines jüngsten Sohnes anging, nach Landauers Tagebuch vom 8. April 1885 war der erste Wunsch von Hermann Landauer, dass Gustav Zahnarzt würde, dieser weigerte sich aber strikt, sodass als nächster Vorschlag ein Studium der Chemie im Raum stand. Zu diesem Zeitpunkt träumte Landauer aber noch von einer Teilhabe an einem Kolonialwarenladen.¹² Knapp zwei Wochen später machte Landauer einen emotionalen Eintrag in seinem Tagebuch, indem er seiner Weigerung Ausdruck verlieh dem Wunsch seines Vaters zu folgen. Der Fünfzehnjährige rebellierte und wollte keinen Beruf nur des Geldes wegen ausüben.¹³ Im Herbst schien ein Kompromiss ausgehandelt worden zu sein: Landauer wollte nun Philologie studieren und der Vater hatte nichts dagegen. Allerdings waren noch einige Dinge zu bedenken: Die Kosten seien recht hoch, außerdem musste Landauer die Schule wechseln, vom Realgymnasium auf ein humanistisches Gymnasium, u. a. um Griechisch zu lernen.¹⁴ Hier wird deutlich, dass der junge Landauer das Ethos von Bildung verinnerlicht hatte. Sein Fokus auf deutschsprachige und klassische Autoren unterstreicht die Darstellung in der Forschung, dass durch Bildung ein Weg in die deutsche Gesellschaft gebahnt werden sollte; Akkulturation ist hierbei das Stichwort.¹⁵ Darüber hinaus zeigt die Hartnäckigkeit der Eltern, dass Landauer etwas studieren sollte, wie sehr sie am Bildungserfolg ihrer Kinder interessiert waren.

10 Kiefer-Nebelung, Elke, H.G. Müller und Nancy Nolthinger: Eine Jugend in Karlsruhe. In: Gustav Landauer (1870 – 1919). Von der Kaiserstraße nach Stadelheim. Hrsg. von Literarische Gesellschaft Karlsruhe. Eggingen 1994. S. 7–15; Knüppel, Briefe und Tagebücher.

11 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 9–10; Gustav Landauers Eintragungen in seinem Tagebuch, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: u. a. S. 21, S. 25–26, S. 31, S. 33, S. 40.

12 Gustav Landauers Eintragung in seinem Tagebuch 8.04.1885, in: Knüppel, Bd. 1: S. 37.

13 Gustav Landauers Eintragung in seinem Tagebuch 25.04.1885, in: Knüppel, Bd. 1: S. 39.

14 Gustav Landauers Eintragung in seinem Tagebuch 28.10.1885, in: Knüppel, Bd. 1: S. 41.

15 In der Forschung wird über die Verwendung und inhaltliche Bestimmung der Begriffe Assimilation und Akkulturation debattiert. Dabei ist die wissenschaftliche Diskussion so weit, dass vereinfacht ausgedrückt mit Assimilation die kulturelle Selbstaufgabe einer Minderheit und dessen möglichst vollständige Anpassung an die dominante Mehrheitsgesellschaft verstanden wird. Da Assimilation als Quellenbegriff zu finden ist und dort eine negative Konnotation erhalten hat sowie als Begriff aus der Biologie biologistische Implikationen in sich birgt, wird er weitgehend als ana-

lytisch unbrauchbar angesehen. Akkulturation wird meist als reziproker Prozess kultureller Beeinflussung und Aneignungen zwischen Minder- und Mehrheitsgesellschaft verstanden. Also – aus Perspektive einer Minderheit – „Elemente der eigenen Kultur waren mit den Elementen der Mehrheitskultur eine Bindung eingegangen und hatten etwas Neues geschaffen.“ (Herzig, Jüdische Geschichte in Deutschland, S. 200). Hier ließe sich mit Till van Rahden einwenden, dass es ratsam sein könnte, sich vom Konzept der Minder- und Mehrheitsgesellschaft zu verabschieden und nicht davon auszugehen, dass es eine „universale, alles dominierende Mehrheitskultur“ gab, sondern eher „eine Vielzahl von sich ständig verändernden partikularen Identitäten, die sich wechselseitig beeinflussten. Jenseits dieser partikularen Entwürfe bildete sich ein öffentlicher Raum der gemeinsamen Kultur.“ (van Rahden, Juden und die Ambivalenzen der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland von 1800 bis 1933, S. 259). Dies bedeutete allerdings nicht, dass alle dieselbe Möglichkeit hatten, in der Öffentlichkeit gehört zu werden, wie van Rahden ebenfalls deutlich macht.

Akkulturation ordnet jüdische Kultur nicht der deutschen unter wie es das Konzept der Assimilation zu tun scheint. Beide Begriffe versuchen einen Prozess zu beschreiben, bei dem sich das individuelle Selbstverständnis von Juden als auch deren Lebenswege in der Moderne an die Bedingungen der Zeit anpassen, die durch Polaritäten wie zwar zunehmende rechtliche Gleichstellung, aber gesellschaftliche Diskriminierung; Säkularisierung und Ablösung von jüdischer Religion als identitätsstiftendem Element, geprägt war. Juden suchten nach einem neuen Selbstverständnis und Platz innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung; begleitet wurde dieser Prozess durch die Verbürgerlichung. Daher wird in dieser Arbeit von Akkulturation gesprochen, nicht um einen spezifischen Prozess zu beschreiben, sondern, um die mit der Verbürgerlichung einhergehenden Phänomene wie zunehmende Säkularisierung bis hin zu Aus- und Übertritt, die Infragestellung jüdischer Traditionen, Aneignung deutschsprachiger Kultur in Form von Literatur, Musik, Kunst und Theater etc. zu kennzeichnen. Diese Aneignung wird als reziproker Prozess verstanden, der sowohl die jüdischen als auch nichtjüdischen Gesellschaften in Deutschland veränderte, sodass damit auch Tendenzen gekennzeichnet sind, die bisher unter dem Begriff Assimilation subsumiert wurden.

Till van Rahden macht unlängst darauf aufmerksam, dass der Begriff der Akkulturation ebenso „schillernd und ideologisch aufgeladen war und ist wie das Konzept Assimilation.“ (Van Rahden, Till: Vielheit. Jüdische Geschichte und die Ambivalenzen des Universalismus. Hamburg 2022. S. 138). Diese Erkenntnis deutet auf das Problem hin, dass es mit der Verwendung eines der Begriffe nicht getan ist. Van Rahden plädiert für eine differenzierte Sicht auf die Begriffe, denn hinter dem Konzept Akkulturation stünde nur eine andere Deutung des Assimilationsbegriffes, im Sinne einer Perspektive der Chance für Eigenständigkeit bei der Anpassung an die vermeintliche Mehrheits- oder Dominanzgesellschaft. (Van Rahden, Vielheit, S. 138, S. 143–144). Die Aufgabe bestünde also vielmehr darin mit den verschiedenen Lesarten von Assimilation neue Sichtweisen auf das Spannungsverhältnis von Partikularität und Universalität zu gewinnen. (Van Rahden, Vielheit, S. 144). Zwar wird in dieser Arbeit ein Blick auf die verschiedenen Spannungsfelder geworfen, doch bleibt Akkulturation der genutzte Begriff dieser Arbeit.

Als Komplementärbegriff zu Assimilation/ Akkulturation führte Shulamit Volkov Dissimilation in die Debatte ein. Dieser sollte auf die Tendenz Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland hinweisen, dass durch den Druck des Antisemitismus und „der inneren Dynamik der Assimilation selbst“, ein Prozess der Wiederaneignung, vor allem unter verbürgerlichten und gebildeten Juden, als jüdisch verstandener Traditionen und Ideen einsetzte. Assimilation, Akkulturation und Dissimilation lassen sich so also als dialektisch aufeinander bezogene Prozesse verstehen, die die jüdische Gesellschaft des deutschen Kaiserreichs prägten. (Zitat siehe Volkov, Shulamit: Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die osteuropäischen Einwanderer. In: Antisemitismus als kultureller Code: Zehn

Gustav Landauer ist in dieser Phase seines Lebens Teil des akkulturierten jüdischen Bürgertums, das bedeutet allerdings nicht, dass die Familie gar keinen Bezug mehr zu ihren jüdischen Traditionen hatte. So beispielsweise hielt Paul Mendes-Flohr fest, dass Akkulturation nicht pauschal „mit einer Preisgabe des Judentums gleichgesetzt werden [kann].“ Auch wenn akkulturierte Juden auf der eben beschriebenen Verbindung von Jüdischsein, Bürgerlichkeit und Bildung „nicht mehr auf eine einfache und eindeutige Weise jüdisch [waren].“¹⁶

Das frühe und familiäre Umfeld Landauers war jüdischer geprägt, als es die Forschungsliteratur mitunter vermuten lässt. Es ist Carolin Kosuch mit ihrer Rekonstruktion Landauers früher Jahre und seines Umfeldes zu verdanken, dass seine Nähe zu jüdischen Traditionen und Lebensformen deutlicher wurden. Außerdem hat Christoph Knüppel wichtige genealogische Zusammenhänge aufgezeigt sowie auf die enge Beziehung zur Verwandtschaft aus dem ländlichen Judentum hingewiesen.¹⁷ Die Großeltern und andere Verwandte lebten noch in Württemberg, das von Dörfern mit hoher jüdischer Bevölkerung geprägt war. Dort war er in den Ferien zu Besuch, auf Hochzeiten eingeladen und aus diesem Milieu kamen seine ersten Liebesbeziehungen.¹⁸ Monika Richarz zeigte, dass im Milieu des ländlichen Judentums die Tradition einen hohen Stellenwert besaß, wenngleich auch oft nur aus sozialen Gründen. Außerdem machte sie deutlich: „Jede jüdische Familie, war sie auch noch so säkularisiert, kannte jüdische Traditionen, bewahrte oder vernachlässigte sie – oder machte Witze über sie. Aber die Tradition war da, wenn auch oft nur noch in Resten, und sie bestimmte das Leben der jüdischen Familie in unterschiedlichem Grade mit.“¹⁹ Gleichzeitig kann diese Tendenz, wie Shulamit Volkov dies tut, als Aushöhlung jüdischer Familientradition interpretiert werden

Essays. München 2000. S. 166–180, hier S. 168; Zur Debatte, den Positionen und einzelnen Kritiken siehe Brechenmacher, Thomas und Michał Szulc: *Neuere deutsch-jüdische Geschichte: Konzepte – Narrative – Methoden*. Stuttgart 2017. S. 117–129; Volkov, *Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Eigenart und Paradigma*, S. 109, S. 127, S. 132–133; Wiese, Christian: *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland: Ein Schrei ins Leere?* Tübingen 1999. S. 45–46; Volkov, *Die Dynamik der Dissimilation: Deutsche Juden und die osteuropäischen Einwanderer*; Volkov, *Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich*, S. 132–133, S. 137, S. 145; Haibl, *Im Widerschein der Wirklichkeit*, S. 232; Gotzmann, *Zwischen Nation und Religion: Die deutschen Juden auf der Suche nach einer bürgerlichen Konfessionalität*, S. 242; Mendes-Flohr, *Jüdische Identität*, S. 17, S. 80–81; Herzig, *Jüdische Geschichte in Deutschland*, S. 20).

¹⁶ Beide Zitate: Mendes-Flohr, *Jüdische Identität*, S. 17.

¹⁷ Kosuch, *Missratene Söhne*; Knüppel, *Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892*.

¹⁸ Knüppel, *Briefe und Tagebücher*.

¹⁹ Richarz, Monika: *Frauen in Familie und Öffentlichkeit*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Bd. 3: *Umstrittene Integration 1871–1918*. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 69–100, hier S. 78.

wie es sich durch Nichteinhaltung des Schabbats oder Nichtbegehen der Feiertage ausdrückte. Dennoch kommt auch Volkov zu dem Schluss, dass dies der Weg zu einer neuen jüdisch deutschen Erscheinungsform wurde, die nicht mehr traditionell, aber dennoch spezifisch jüdisch war.²⁰

Auf die Herausforderungen und Komplexitäten des ländlichen Judentums, insbesondere bei dessen Erforschung, hat Monika Richarz hingewiesen.²¹ In dem von ihr und Reinhard Rürup herausgegebenen Band zum *Jüdischen Leben auf dem Lande* sind viele Detailstudien zum ländlichen Judentum gesammelt, über die dynamische Entwicklung und die regionalen Unterschiede in der religiösen Praxis auf dem Land schreibt Steven Lowenstein unter anderem, dass es auf dem Land problematisch sei mit den „städtischen Begriffen von ‚liberal‘ und ‚orthodox‘ zu denken [...]“.²² Er plädiert für die Betrachtung dieses Judentums als Volksreligiosität, da diese sich meist eher an Bräuchen und Sitten orientierte als an normativen Texten. Grundsätzlich zeigt Lowenstein die Wandlungsfähigkeit der ländlichen Gemeinde, verweist jedoch auf den langsameren Charakter der Veränderungen.²³

Das Leben in den Dörfern und Kleinstädten in Württemberg beschreibt Utz Jeggle in *Judendörfer in Württemberg*. Buttenhausen und Bad Buchau am Federsee sind darin reichlich vertreten. Jeggle gibt nicht nur einen Überblick über die Veränderungen in den Gemeinden, sondern beschreibt auch das Alltagsleben. Gerade diesem Alltag und der Volksfrömmigkeit begegnete Landauer bei seinen Verwandtenbesuchen. Buttenhausen ist nach Christoph Knüppel ein Ort, in dem 1890 ca. 45 % Juden waren, von 710 Einwohnern seien 324 Juden gewesen. Jeggle gibt für das Jahr 1886 312 Juden an. Weiterhin beschreibt Jeggle das Alltagsleben und die entsprechenden Bräuche in jüdischen Landgemeinden, dabei gibt er Einblicke in die Praxis der jeweiligen Gemeinden. In der Beschreibung, wie die Feiertage und der Schabbat in den ländlichen Gemeinden gefeiert wurden, spiegelt sich ein Festhalten an Bräuchen und Ritualen durch die Landgemeinde wider. Allerdings spricht Jeggle summarisch für alle Gemeinden, zu denen er forschte, sodass die

20 Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, S. 138.

21 Richarz, Monika: Ländliches Judentum als Problem der Forschung. In: Jüdisches Leben auf dem Lande: Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hrsg. von Monika Richarz u. Reinhard Rürup. Tübingen 1997. S. 1–8.

22 Lowenstein, Steven M.: Jüdisches religiöses Leben in deutschen Dörfern. Regionale Unterschiede im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Jüdisches Leben auf dem Lande: Studien zur deutsch-jüdischen Geschichte. Hrsg. von Monika Richarz u. Reinhard Rürup. Tübingen 1997. S. 219–229, hier S. 220.

23 Lowenstein, Jüdisches religiöses Leben, S. 220–221, hier S. 229.

Aussagekraft für die konkreten Verhältnisse in Buttenhausen zwar vermindert ist, dennoch wohl in seiner Tendenz auch für Buttenhausen gelten dürfte.²⁴

So erlebte Landauer bei seinen Besuchen von Verwandten sowohl das traditionelle Judentum auf dem Land als auch die Schattierungen des *akkulturierten* Judentums in seinem Elternhaus und weiteren Verwandten.²⁵ Sein Tagebuch und die frühen Briefe geben Einblicke in diese Reisen, die er auch während des Studiums unternahm. So besuchte er im September 1884 Verwandte in Riedlingen an der Donau, Buttenhausen und Bad Buchau, auf diesen Besuch kommt er in einem Eintrag Ende Dezember 1884 zurück und beschrieb ihn als anregenden Ort. Drei Jahre später, 1887, schrieb er seinem Freund Emil Blum-Neff über einen solchen Besuch, wie auch im August und September 1888. Regen Briefverkehr hatte er ebenfalls mit seinem Vetter Hugo, mit Clara Tannhauser und Rosa Landauer. Sie alle stammten aus dem ländlich geprägten jüdischen Milieu.²⁶ Landauer bewegte sich innerhalb dieses jüdischen Milieus, wenngleich er sich selbst vom religiösen Judentum distanzierte und offen zugab, dass er die „Sitten und Gebräuche dieser Welt nur wenig kenne, und manche von denen, die mir bekannt sind, mich herzlich kalt lassen [...]“²⁷. Seine lebenslange Verbindung zu seinem Vetter Hugo Landauer ebenso wie zu Rosa Landauer und Clara Tannhauser deuten auf ein zwar nicht ungebrochenes, doch dauerndes Verhältnis ins ländliche Judentum, welches sich allerdings mit der Zeit ebenfalls modernisierte und säkularisierte. Landauers Verbindung in dieses jüdische Milieu zeigte sich auch in seinen frühen Liebesbeziehungen.

Auf der Hochzeit eines Cousins Anfang September 1889 begegnete Gustav Landauer der in Ulm lebenden Ida Wolf. Sie fiel ihm auf und er begann sofort für sie zu schwärmen; das drückte er am nächsten Tag in einem Brief an Ida Wolf aus, den er aus Buttenhausen schrieb und in dem er begann, um sie zu werben – vorerst ohne Erfolg. Ab Ende Dezember 1889 häuften sich allerdings die Briefe und es entwickelte sich so etwas wie eine Briefbeziehung. Ida Wolfs Eltern untersagten ihrer Tochter aber alsbald den Kontakt mit Landauer. Die Beziehung brach auseinander; als Landauer ihr seinen Text *Frau Tolle* schickte, der Ida Wolf empörte.²⁸

24 Jeggle, Utz: *Judendörfer in Württemberg*. Tübingen 1999. S. 197–218, S. 231–233; Knüppel, Gustav: *Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892*, S. 9.

25 Kosuch, *Missratene Söhne*, S. 80–105.

26 Gustav Landauers Eintragungen in seinem Tagebuch 6.09.1884, 26.12.1884, in: Knüppel, *Briefe und Tagebücher*, Bd. 1: S. 21, S. 28; Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 17.08.1887 sowie 27.08.1888, 18.09.1888, in: Knüppel, Bd. 1: S. 45, S. 47–49; zu den Briefen siehe Knüppel, *Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892*; sowie die Briefe ab 1888, in: Knüppel, *Briefe und Tagebücher*.

27 Gustav Landauer an Ida Wolf, 4.09.1889, in: Knüppel, *Briefe und Tagebücher*, S. 60.

28 Steininger, *Gustav Landauer*, S. 26–27; sowie Knüppel, *Briefe und Tagebücher*.

Die letzten überlieferten Briefe datieren auf den 29. Juni sowie den 17. Juli 1891. Eine Zusammenfassung der Beziehung zu Ida Wolf aus Sicht Landauers findet sich in einem Brief an Clara Tannhauser vom 7. Mai 1892. Diese wollte etwas über die vorherige Beziehung wissen, denn 1892 verliebten sich Clara Tannhauser aus Buttenhausen und Gustav Landauer ineinander. Sie kannten sich schon länger, wahrscheinlich ab 1888, war sie doch die Schwester seines Studienfreundes Moritz Tannhauser.²⁹ Ähnlich wie bei Ida Wolf lässt sich die Beziehung im Briefwechsel bzw. in den Briefen Landauers nachvollziehen. Ediert und exzellent eingeleitet hat diese Briefe Christoph Knüppel. Da sich die Beziehung auf das Jahr 1892 beschränkte und von Mai bis November hielt, könnte sie großzügig als Sommerliebe charakterisiert werden. Anders als bei Ida Wolf schien es Landauer insoweit ernster zu sein, als dass sich Clara Tannhauser und Gustav Landauer heimlich verlobten und Landauer immer wieder versuchte Clara Tannhauser dazu zu bewegen aus Württemberg wegzuziehen, beispielsweise zu ihm nach Berlin. Die Beziehung zerbrach, da sich Landauer – mittlerweile in Berlin ansässig – auf einer Veranstaltung der *Neuen Freien Volksbühne* in die nichtjüdische Arbeiterin Margarethe Leuschner verliebte. Leuschner löste Clara Tannhauser ab und markierte eine Hinwendung zum nichtjüdischen Arbeitermilieu. Landauer heiratete Margarethe Leuschner und bekam mit ihr zwei Kinder, wobei das zweite Kind, Annie, im Alter von zwei Jahren starb. Ende 1899 ging diese erste Ehe endgültig auseinander, als Gustav Landauer auf Hedwig Lachmann traf, die seine zweite Ehefrau werden sollte und mit der er bis zu ihrem Tod 1918 zusammenblieb.³⁰ Landauer bewegte sich selbstverständlich unter seinen jüdischen Verwandten und Bekannten, ihm waren Bräuche mitunter unbekannt, doch war er auf Hochzeiten, Beerdigungen und bei Besuchen den Gepflogenheiten des ländlichen Judentums ausgesetzt. Gerade auch seine ersten Liebesbeziehungen stammten aus dieser Gruppe.

In der Tat finden sich in den Quellen für seine Jugend und junge Erwachsenenzeit recht viele Hinweise auf die Präsenz von jüdischen Bräuchen, Traditionen, Menschen und seinem jüdischen Selbstverständnis. Dazu gehört unter anderem die

²⁹ Gustav Landauer an Clara Tannhauser, 7.05.1892, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 171; Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 16–17.

³⁰ Zur Beziehung mit Clara Tannhauser siehe Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892; zur Beziehung mit Margarethe Leuschner siehe bspw. Steininger, Gustav Landauer, S. 43–57. Zur Beziehung von Gustav Landauer und Hedwig Lachmann siehe Seemann, Birgit: Gustav Landauers „Bund“ mit der jüdischen Dichterin Hedwig Lachmann. In: Gustav Landauer (1870–1919): eine Bestandsaufnahme zur Rezeption seines Werkes. Hrsg. von Leonhard M. Fiedler, Renate Heuer u. Annemarie Taeger-Altenhofer. Frankfurt am Main, New York 1995. S. 187–203; zu Hedwig Lachmann allgemein siehe einführend Venske, Sebastian: Hedwig Lachmann (1865–1918). In: Handbuch Anarchismus. Hrsg. von Thomas Friedrich. Wiesbaden 2022. https://doi.org/10.1007/978-3-658-28531-9_28-1. S. 1–6.

Lektüre von Moses Mendelssohns *Phädon* oder eine Diskussion mit seinem Bruder Friedrich über Judentum und Christentum und deren Hauptunterschied, der sich mit „starre Gerechtigkeit u. die Gnade Gottes“ zusammenfassen ließe. Der 14-jährige Landauer folgte in seinem Tagebuch: „[E]in guter, fast makelloser Mensch glaube an Gerechtigkeit, da er keine Gnade brauche [...]“.³¹ In seinen Briefen an Ida Wolf verwies er zum einen auf ihr Zusammentreffen bei der Hochzeit eines Verwandten, wobei die Zeremonie in der Synagoge abgehalten wurde, zum anderen thematisierte er immer wieder seine Kritik am institutionalisierten Judentum.³² Über Religion, Zweifel und seine Familienverhältnisse sprach Landauer mit seinem langjährigen Freund Emil Blum-Neff. Dabei gab er zu verstehen, dass er einen einfachen Glauben verstehe, doch er selbst könne nicht an einen Gott glauben, er habe vielmehr eine eigene Religion. Gott, so Landauer in einem Brief an seinen Freund am 18. April 1889, war, ist und wird niemals sein, doch „er ist / das *Ideal*, dem wir *uns stetig nähern*, ohne es *jamals ganz zu erreichen*.“³³ Dieses Ideal führte Landauer in einem Brief im Januar 1890 weiter aus: „[Der Idealismus] ist die einzige Art der Religion, die ich anerkenne, und zugleich meine eigene. [...] Aber die Welt bleibt ewig, und ewig ihre Entwicklung zum Höheren; bis zum Höchsten, das freilich wie jedes Ideal, immer wieder hinausrückt, immer leuchtender und strahlender wird. Dieses ferne Ideal, dem wir ewig zustreben, ohne es je zu erreichen, ist das einzige, was wir berechtigt sind, Gott zu nennen. Das ist meine Religion.“³⁴

Aus diesem Verständnis heraus schrieb Landauer am 22. Januar 1891 an seinen Freund Alfred Moos – auf diesen Brief wies zuerst Carolin Kosuch hin –, in dem er auf dessen Kritik an seinem Vortrag einging, den er vor dem *Neuphilologischen Verein* in Heidelberg hielt. Das Thema war Religion und in seinem Vortrag erteilte er den bestehenden Religionen eine schroffe Absage, so forderte er unter anderem: „Die Religion gilt es zu retten vor den Priestern veralteter Systeme, die wir als falsch erkannt haben – die Systeme, meine ich, nicht die Priester“.³⁵ Landauers Aufzählung umfasste im Folgenden noch Männer der Wissenschaft, die träge Masse der Arbeitenden und die Reichen, vor denen die Religion zu retten sei. Moos antwortete

31 Beide Zitate: Tagebucheintragung vom 24.05.1884, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 20; zu Mendelssohn siehe Tagebucheintragung vom 8.03.1885, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 31.

32 Auf die Hochzeit verweist Gustav Landauer an Ida Wolf, 4.09.1889 sowie 12./14.12.1890, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 60–61, S. 58. Zu Landauers Kritik siehe bspw.: Gustav Landauer an Ida Wolf, 15.06.1890, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 101–102.

33 Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 18.04.1889, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 57–59, Zitat: S. 59. Hervorhebungen im Original (Herv. i. O.).

34 Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 5.01.1890, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 71.

35 Wolf, Siegbert: Einleitung. In: Wolf, Siegbert (Hrsg.): Gustav Landauer. Ausgewählte Schriften Band 5. Lich/ Hessen 2012. S. 92.

er nun mit einer Frage auf dessen nicht überlieferte Kritik: „Du meinst, ich müsste aus Rücksicht auf meine Sta[mm]esgenossen (nicht Religionsgenossen) schweigen. Gegen höhere Rücksichten müssten kleinere zurücktreten. Dass ich mich nebenbei als Jude fühle und unsere berechtigten Interessen nicht freizugeben gedenke, hoffe ich noch einmal zeigen zu können. Aber wer ohne innere gefestete und unerschütterliche Überzeugung am mosaischen Glauben festhält, den bekämpfe ich so gut wie die Christen, die das Entsprechende thun.“³⁶ Am 13. Februar 1891 bekräftigte er seine Überzeugungen, doch brachte er als weiteren Schritt Sozialismus und Kommunismus ein und stellte hier erstmals implizit eine Verbindung zwischen Religion und Sozialismus her, ohne allerdings näher darauf einzugehen. Landauer stand in dieser Zeit ganz unter dem Einfluss seiner Lektüre von August Bebels *Die Frau und der Sozialismus*.³⁷ Doch auch sein Bewusstsein dafür, Jude zu sein, ist aus dem Brief deutlich abzulesen.

Im Kontext seiner Buttenhausenbesuche wird ihm womöglich auch der Streit der Gemeinde mit ihrem Rabbiner Jakob Stern begegnet sein, der 1879, fünf Jahre nach Sterns Amtsantritt, ausbrach. Gemeinde und Rabbiner hatten wohl erhebliche Probleme miteinander; insbesondere Stern klagte – auch öffentlich – über die Gemeinde und diese verweigerte sich ihm. 1883 wurde Stern schließlich entlassen. Landauer war da erst 13 Jahre alt, doch dürfte er in Gesprächen bei Verwandten einiges mitbekommen haben. Darüber hinaus schien die Buttenhausener Gemeinde, wie es Utz Jeggle in seinem Buch *Judendörfer in Württemberg* ausdrückte, ziemlich widerspenstig gewesen zu sein.³⁸ Seinem Freund Emil Blum-Neff schilderte Landauer, was er unter jüdischen Familienverhältnissen verstand: Im Rahmen eines Konfliktes mit seinem Vater, Landauer brach 1892 sein Studium ab und heiratete Margarethe Leuschner; woraufhin sich sein Vater in Schweigen hüllte, schrieb Landauer: „Du kennst wohl nicht die jüdischen Familienverhältnisse. Solange Einklang herrscht, sehr schön; aber wenn ein Kind selbst nur in geringem

36 Gustav Landauer an Alfred Moos, 22.01.1891, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 133. Der Begriff des Stammesgenossen kommt nicht von ungefähr. Stamm war nach Till van Rahden ein Schlüsselbegriff des Nationalismus im langen 19. Jahrhundert, was u. a. eine Debatte um die kulturelle Vielfaltigkeit der deutschen Nation ermöglichte. Auch in Bezug auf das Judentum gab es diese Überlegungen, zu nennen wäre wohl Moritz Lazarus, der die Position vertrat, dass Juden ein Stamm und eine Religionsgemeinschaft sind. Die Verschiedenheit der Gruppen und Stämme seien kein Widerspruch zur Zugehörigkeit zur deutschen Nation. Es gibt zwar keinen eindeutigen Hinweis darauf, dass Landauer zu dieser Zeit oder später Lazarus Texte dazu kannte, doch die von Landauer entwickelte Idee einer vielfältigen voluntaristischen Nation weisen ein hohes Maß an Ähnlichkeit auf. (Van Rahden, Vielfalt, S. 75–77, S. 81, S. 94–95)

37 Gustav Landauer an Alfred Moos, 13.02.1891, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 136–137.

38 Zum Streit der Gemeinde mit ihrem Rabbiner Stern siehe: Jeggle, *Judendörfer in Württemberg*, S. 128–133.

eigenen Willen haben will, dann ist es fürchterlicher als in irgendwelcher andern Familie [...] Meine Mutter hat mich beschworen, von meinen Ansichten und meiner freien Lebensauffassung und Lebensgestaltung zu lassen und hat mich mit liebevollen Bitten bestürmt; mein Vater hat es mit roher Gewalt, mit Entziehung der finanziellen Mittel und mit einer Flut von Beschimpfungen erzwingen wollen.“³⁹

Um die Jahrhundertwende ging aus einer Krise des Bürgertums ein neuer Jugendbegriff hervor. Der demographische Wandel und besonders die Folgen der Moderne schlugen sich innerhalb der Gesamtbevölkerung ebenso wie in ihrem jüdischen Teil nieder, unter anderem in den Prozessen der Urbanisierung, der weiteren Säkularisierung und der Verbürgerlichung. Die Erfahrung der zunehmenden Entfremdung von den Ideen und Werten des Elternhauses war ein verbreitetes Phänomen unter jungen Juden. Damit fügten sie sich in die Tendenz der Zeit ein, die durch diese Prozesse *Jugend* als eigenständige Phase erst etablierte, daher spricht man von dieser Zeit auch vom *Zeitalter der Jugend* (Yotam Hotam). Hinzu kamen die Konflikte im Nachgang einer als Assimilation der Eltern empfundenen Akkulturation, einer veränderten Bedeutung der Religion sowie den daraus entstandenen Gefühlen der Orientierungslosigkeit und fehlenden Zugehörigkeit. Ein Beispiel dafür ist Franz Kafka, der diesen Generationenkonflikt in seinem *Brief an den Vater* beschrieb. Vor diesem Hintergrund stellte auch Carolin Kosuch die Entwicklung und Interaktion von und zwischen Erich Mühsam, Fritz Mauthner und Gustav Landauer dar.⁴⁰

Judentum, jüdische Kultur und Tradition war durch seine familiären Banden, in seinem Selbstverständnis und im Rahmen seiner Abgrenzung gegenüber institutionalisierten Religionen in Landauers Leben gegenwärtig. Seine Erfahrungen und Beobachtungen literarisierte Landauer in der Novelle *Lebenskunst* bzw. *Arnold Himmelheber*, die diese jüdischen Zugehörigkeiten und Lebensformen verhandelte.

³⁹ Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 16.12.1892, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 295.

⁴⁰ Kafka, Franz: Brief an den Vater. In: http://digbib.org/Franz_Kafka_1883/Brief_an_den_Vater_.pdf, 2005. S. 2–20; Hotam, Yotam: Einleitung – Jugend und Moderne. In: Deutsch-jüdische Jugendliche im „Zeitalter der Jugend“. Hrsg. von Yotam Hotam. Göttingen 2009. S. 11–17; generell zur jüdischen Jugend siehe ebenfalls Hotam, Deutsch-jüdische Jugendliche im „Zeitalter der Jugend“; Kosuch, Missratene Söhne; Linse, Ulrich: Die Jugendkulturbewegung. In: Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Idee. Hrsg. von Klaus Vondung. Göttingen 1976. S. 119–137; Schatzker, Jüdische Jugend im zweiten Kaiserreich; dieser Generationskonflikt begründete die Suche von jungen Jüdinnen/Juden nach einem post-assimilatorischen Judentum, was sich auch im Zionismus nach 1900 niederschlug, siehe dazu Mendes-Flohr, Paul: Neue Richtungen im jüdischen Denken. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: Umstrittene Integration 1871–1918. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 333–335; Albanis, Elisabeth: German-Jewish cultural identity from 1900 to the aftermath of the First World War: a comparative study of Moritz Goldstein, Julius Bab and Ernst Lissauer. Tübingen 2002. S. 24–26.

Die Novelle entstand in ihren Hauptzügen während einer Gefängnishaft Landauers 1893 bis 1894 und trug den Titel *Lebenskunst*, nachdem Landauers Versuche den Text als Buch zu publizieren scheiterten, veröffentlichte er sie als Fortsetzung in den Jahren 1896 bis 1897 in der von ihm redigierten Zeitschrift *Der Sozialist*. Überarbeitet und unter dem Titel *Arnold Himmelheber* wurde sie 1903 in Landauers Band *Macht und Mächte* publiziert.⁴¹

In der Novelle treten fünf relevante Charaktere auf: Arnold Himmelheber, pensionierter Arzt und Vater von Lysa, seiner herzkranken Tochter. Sie unterhalten eine inzestuöse Beziehung. Daneben spielen Ludwig Prinz, ehemaliger Gänsejunge und nach Himmelhebers Unterweisung nun examinierter Arzt, sowie Judith Tilsiter, Ehefrau von Wolf Tilsiter und Jugendliebe von Ludwig Prinz, die Hauptrollen. Ludwig Prinz und Judith Tilsiter verlieben sich ineinander, beginnen eine Affäre und Judith Tilsiter wird schwanger. Um dem neuen Paar eine Zukunft zu garantieren, tötet Arnold Himmelheber während einer Operation Wolf Tilsiter.⁴²

Wolf Tilsiter wird unbestreitbar in grellen antisemitischen Farben gemalt. Corinna Kaiser hat darüber hinaus auf den von Judith Tilsiter verkörperten Topos der *schönen Jüdin* aufmerksam gemacht, was ebenso antisemitische Klischees bedient. Diesen Befund hat zuletzt Almut Laufer in ihrer Studie zum *Landjudentum* in der deutsch-jüdischen Erzählliteratur bekräftigt. Dabei gelang es Laufer für die Landauersche Erzählung nicht nur den nietzscheanischen Einfluss zu betonen, sondern auch ihn in die Tradition jüdisch deutscher Literatur über das *Landjudentum* einzuordnen. Darüber hinaus problematisiert Laufer das Motiv der Jüdin Judith, die durch den Tod des als *ewigen Juden* zum Typus gemachten Wolf Tilsiter und die durch das erwartete Kind mit dem Nichtjuden Ludwig Prinz erlöst werden soll. Die Erlösung gelingt nur im Bruch von Konventionen. Laufer schließt aus der Novelle außerdem Landauers Versuch „der Überwindung der eigenen, jüdischen Herkunft.“⁴³ Das Judentum, so Laufers Deutung der Novelle, stehe der romanti-

41 Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller, S. 208–209; für einen Forschungsüberblick zur Novelle siehe neben Kaiser: Kunze, Sebastian: *The Cultural Heretic. Gustav Landauer as a Radical Writer*. In: *Jewish Radicalisms: Historical Perspectives on a Phenomenon of Global Modernity*. Hrsg. von Frank Jacob und Sebastian Kunze. Berlin 2019. S. 391–419; sowie: Laufer, Almut: *Land, Dorf, Kehilla: „Landjudentum“ in der deutschen und deutsch-jüdischen Erzählliteratur bis 1918*. Berlin 2020. v. a. S. 411–437; Landauer, Gustav: *Macht und Mächte*. Berlin 1903.

42 Ausführlichere Inhaltsangaben finden sich u. a. bei Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller und Kunze, *The Cultural Heretic*. Die wesentlichen Aspekte zu dieser Landauerschen Geschichte sind in der Forschung behandelt worden, vor allem die Darstellungen der jüdischen Figuren und damit zusammenhängend die antisemitischen Bilder, die Landauer nutzt und auch das Motiv der Bildung.

43 Laufer, Land, Dorf, Kehilla, S. 426; allgemein zur Novelle und dem vorgestellten Interpretationsansatz siehe Laufer, Land, Dorf, Kehilla, S. 411–437.

schen Vorstellung zu einem Zurück-zur-Natur im Wege, und ließe sich nur durch den Tod des *ewigen Juden* bewerkstelligen.⁴⁴

Demgegenüber verstehe ich die Novelle als literarisierten Ausdruck von Landauers Suche nach Orientierung und seiner Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Herkunft. In der Novelle spiegelt sich Landauers Ambivalenz gegenüber diesem Erbe und seiner Suche nach einem Ausweg. Zu diesem Zweck seien die jüdischen Figuren der Novelle in Erinnerung gerufen: Wolf Tilsiter, Judith Tilsiter und – wie ich in *The Cultural Heretic* argumentiere – Arnold Himmelheber.⁴⁵ Dem steht der nichtjüdische Ludwig Prinz gegenüber. Wolf Tilsiter wird als Typus eines ländlichen Juden dargestellt, mit antisemitischen Stereotypen zu einer Karikatur entstellt: grob, an äußeren Bräuchen festhaltend, geldgierig. Ihm steht der weltgewandte, offene Himmelheber gegenüber, der Religionen und bürgerliche Normen hinter sich gelassen hat. Landauer stellt verschiedene jüdische Lebensformen gegenüber, wobei das traditionelle, an äußeren Ritualen festhaltende Judentum verworfen wird. Doch nicht zugunsten eines liberalen Judentums oder gar eines Übertritts zum Christentum, sondern vielmehr in der Überwindung der Trennung von Juden und Christen durch das noch ungeborene Kind von Judith Tilsiter und Ludwig Prinz sowie die Annahme einer *eigenen* neuen Religion. Religion in dem Sinne wie Landauer es in den Jahren zuvor in seinen Briefen andeutete, also ein hohes Ideal, das er in Gegensatz zur institutionalisierten Religion stellte. Diese Emanzipation von der Religion und eingedenk Landauers eigenem Austritt aus der jüdischen Gemeinde 1892, zeigt, dass Landauer sich selbst nicht mehr als Teil einer Religionsgemeinschaft sah, er sich aber dennoch mit seinem jüdischen Erbe auseinandersetzte. So trifft die Analyse und Kritik bezüglich der antisemitischen Bilder bei Landauer wie sie unter anderem Corinna Kaiser und Almut Laufer herausarbeiteten, zu. Zu diesem Bild gehört allerdings auch Landauers Engagement jener Jahre, das Antisemitismus explizit zurückwies und verurteilte.⁴⁶ Landauer zeigt

44 Laufer, Land, Dorf, Kehilla, S. 437.

45 In einer Szene trägt Himmelheber ein samtenes Käppchen und liest in einem dicken Buch, dies interpretiere ich weiterhin als Kippa und Tanach, sodass Himmelheber meines Erachtens ebenfalls jüdisch ist, siehe Kunze, *The Cultural Heretic*, S. 409; dies steht in Kontrast zum Rest der Forschung, bspw. Kaiser, Gustav Landauer als Schriftsteller, S. 233.

46 Beispielsweise trat er den antisemitischen Äußerungen Gustav Westmanns (1844–1910) entgegen in: Landauer, Gustav: Sprache und Schrift. Magazin für Literatur XI, Nr. 72 (19. März 1892). S. 189–191. Er thematisierte den Antisemitismus seines geschätzten Eugen Dühring in: Landauer, Gustav: Dühringianer und Marxist. In *Anarchismus. Ausgewählte Schriften*. Bd. 2. Lich/Hessen 2009. S. 114–121. In einem Bericht über den Züricher Kongress der Sozialdemokratie warnte er vor dem verlockenden Gebrauch antisemitischer Propaganda, Landauer, Gustav: An den Züricher Kongress! In: *Der Sozialist* III, Nr. 32 (5. August 1893). S. 1–2. Auch in seinem Gefängnistagebuch vom 14.06.1894

hier einige der gängigen Topoi seiner Gegenwartsliteratur, allerdings ebenso die Ambivalenzen in seinem Leben und Werk. Diese Widersprüche deuten darauf hin, dass Landauer auf der Suche nach Orientierung und Zugehörigkeit war.⁴⁷ Walter Fähnders hat, dies wäre zur Erkenntnis und Kritik des Motivs der *schönen Jüdin* hinzuzufügen, auf die Motivik von *femme enfant* und *femme fragile* hingewiesen, die auf die Figur der Lysa anzuwenden wäre.⁴⁸ Das Thema der Bildung wurde bisher eher am Rande der Forschung zu dieser Novelle behandelt. Bei genauerer Analyse zeigte sich, dass Bildung in der Novelle als Emanzipationskatalysator wirkt, die durch Arnold Himmelheber, einem selbstemanzipierten Juden, vermittelt wird.⁴⁹ Der Verweis auf die Bildungstradition des Judentums, insbesondere des jüdischen Bürgertums fehlt in der Regel bei der Interpretation der Novelle. Doch beleuchtet man Landauers Novelle vor dem Hintergrund gängiger antisemitischer Stereotype und ihrer Verinnerlichung im akkulturierten jüdischen Bürgertum, sollte ebenfalls auf den Bildungsdrang dieses jüdischen Bürgertums verwiesen werden. Besonders da Landauer die Generation repräsentiert, die nach dem Gang der Eltern in die Stadt und deren wirtschaftlichem Erfolg, die Vorteile einer bürgerlichen Herkunft genossen. Wohl aber aufgrund des noch nicht abgeschlossenen Säkularisierungsprozesses, des verbreiteten Antisemitismus und ihrem Erleben des Kontrasts von einem akkulturierten eher städtischen Judentum und dem traditionellen von Bräuchen geprägten ländlichen Judentum mit dieser Situation haderten.⁵⁰

Indem man die Novelle als Spiegel von Landauers Auseinandersetzung mit jüdischen Lebensformen interpretiert, eröffnet sich eine neue Perspektive auf die Novelle. Zwar sind die Stereotypisierungen unbestreitbar, doch belegt die Existenz der Novelle und viele ihrer Aspekte Landauers Beschäftigung mit seinem Herkunftsmilieu in einer Zeit, in der er schon politisch aktiv und aus der Gemeinde ausgetreten war.

Insgesamt zeigt sich, dass Landauer sich in seinen ersten knapp dreißig Lebensjahren immer wieder mit der Lebenssituation von Jüdinnen:Juden im Kaiserreich auseinandersetzte. Sei es, dass er über antisemitische Texte oder Aussagen stolperte, eine intensive Beziehung zu seinen jüdischen Verwandten auf dem Land

kritisierte er Dühning und dessen Antisemitismus als „verrückt und verleumderisch“, siehe Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 412.

47 Siehe dazu neben Kaiser und Laufer besonders auch Fähnders, Walter: Anarchismus und Literatur. Stuttgart, Weimar 1987, sowie Fähnders, Walter: Avantgarde und Moderne 1890–1933. Stuttgart, Weimar 2010.

48 Fähnders, Avantgarde und Moderne 1890–1933, S. 112.

49 Kunze, The Cultural Heretic, S. 414–415.

50 Auf das Phänomen des von Juden internalisierter negativer Stereotype über das Judentum machte Paul Mendes-Flohr aufmerksam: Mendes-Flohr, Jüdische Identität, S. 55.

und in der Stadt pflegte, seien es seine jüdischen *Jugendlieben* oder auch seine ambivalente Novelle *Arnold Himmelheber*: Jüdischsein hatte viele Facetten, die Landauer nicht nur wahrnahm, sondern auch selbst spürte, weswegen er schon 1891 Alfred Moos gegenüber von Stammes- und nicht Religionsgenossen sprach.⁵¹

Sozialismus und Avantgarde

Landauers Wechsel seines Studienortes 1891 nach Berlin fiel in die Zeit kurz nach dem Ende des Sozialistengesetzes (1878–1890). Der an Literatur interessierte jüdische Student hatte schon beschlossen keinen bürgerlichen Beruf zu ergreifen und sein Studium als Vorbildung für den Beruf des Schriftstellers anzusehen. Einen Abschluss wollte er nicht mehr machen. Sein Interesse für die Sozialdemokratie und die sozialistische Bewegung wurde durch August Bebel's *Die Frau und der Sozialismus* geweckt und Landauer politisierte sich nach 1890 zunehmend.⁵²

Landauers Politisierung begann seine jüdische Selbstwahrnehmung zu überlagern und bot ihm, wie so vielen anderen linken jüdischen Intellektuellen jener Zeit, die Möglichkeit sein Jüdischsein in einem sozialistischen Universalismus aufgehen zu lassen, sodass sich sein Jüdischsein als eine Facette unter anderen in seiner Selbstwahrnehmung und seinem Zugehörigkeitsgefühl etablieren konnte. Obwohl er seine jüdische Herkunft weder verleugnete noch sie sonderlich betonte, wurde sie von anderen in politischen Streitfragen benutzt, um Landauer zu diskreditieren – er war Antisemitismus ausgesetzt und dennoch zeigt sich die ganze Ambivalenz, wenn man berücksichtigt, dass Landauer offenbar selbst antijüdische Stereotype verinnerlicht hatte, die beispielsweise in seiner Novelle *Arnold Himmelheber* aufscheinen.

Der Prozess seiner Politisierung war eng mit seinem kulturellen Interesse verknüpft. Bei seinen Einblicken in die sozialistische Bewegung traf er sehr früh auf die innerparteiliche Opposition der *Jungen*, die auf dem Parteitag 1891 in Erfurt

51 Gustav Landauer an Alfred Moos, 22.04.1891, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 133. Mit dem Begriff *Stammesgenossen* war es Landauer, ganz im Ton seiner Zeit, möglich, eine soziale Gruppe zu beschreiben, zu der er sich selbst zählte, ohne sich auf das Judentum als Religionsgemeinschaft beziehen zu müssen. Es war also ein Akt der Abgrenzung und gleichzeitig des sich Einschreibens in ein jüdisches Kollektiv, dass sich zwar als Gruppe verstand, aber nicht über die Religion definiert wurde. So Daniel Wildmann in: Haber, Peter, Petry, Erik u. Wildmann, Daniel: Jüdische Identität und Nation: Fallbeispiele aus Mitteleuropa. Köln 2006. S. 67–68.

52 Knüppel, Die Politisierung eines Literaten; Knüppel, Christoph: Herkunft, Studium & Politisierung. In: „Die Anarchie ist das Leben der Menschen, die dem Joche entronnen sind.“ Gustav Landauer in Berlin 1889–1917. Ausstellungskatalog. Hrsg. von Gustav Landauer Denkmalinitiative. Berlin 2020. S. 7–9.

ausgeschlossen wurden. Dem daraufhin gegründeten *Verein Unabhängiger Sozialisten (VUS)* schloss sich Landauer 1892 an. Unter den *Jungen* waren Intellektuelle wie Bruno Wille oder Wilhelm Bölsche, die auch literarisch aktiv waren und unter anderem zu den Naturalisten gehörten.⁵³ Bruno Wille hatte für die SPD die *Freie Volksbühne* aufgebaut. Nach dem Bruch mit der Sozialdemokratie gründete er mit Gleichgesinnten, darunter Gustav Landauer, die *Neue Freie Volksbühne*.⁵⁴ In dieser Zeit lässt sich eine parallele Entwicklung bei Landauer beobachten: Sowohl sein Selbstverständnis als Literat stärkte sich, unter anderem durch die Publikation seines Romans *Der Todesprediger*, als auch sein Selbstverständnis als politischer Mensch durch sein Engagement bei den *Jungen* bzw. dem *VUS*, bei dessen Zeitschrift *Der Sozialist* Landauer ab 1892 mitwirkte und dessen Redaktion er 1893 übernahm. Unter seiner Leitung entwickelte sich *Der Sozialist* zunehmend zu einem anarchistischen Blatt, das einer stetig zunehmenden Repression ausgesetzt war, sodass es im Januar 1895 vorläufig sein Erscheinen einstellte.⁵⁵ Landauer befand sich seit seiner frühen Politisierung in einem Streit mit der Sozialdemokratie, besonders mit der SPD als Partei und dem *Vorwärts* als ihrem Organ. Dabei kritisierte er vor allem den Parlamentarismus der Partei und ihre Abkehr von der Fundamentalopposition. Die SPD hingegen, seit dem Ende des Sozialistengesetzes 1890 stärkste Fraktion im Reichstag, war um ihre rechtliche Absicherung besorgt und wollte einem neuerlichen *de-facto*-Verbot vorbeugen. Exemplarischen Ausdruck fand diese Spannung im Verhalten der SPD-Spitze und der Berichterstattung des *Vorwärts* über die sogenannten Arbeitslosenunruhen vom 25. Februar 1892. Hierbei handelte es sich um eine spontane Demonstration nach einem Treffen arbeitsloser Bauhandwerker. Diese demonstrierten für Arbeit und Brot. Im Zusammenhang mit der Demonstration kam es zu Plünderungen von Lebensmittelläden und Zerstörung von Schaufensterscheiben. Ähnliche Szenen spielten sich im Nachgang der Demonstration in mehreren Berliner Stadtvierteln ab. Die SPD-Spitze verurteilte die Demonstrierenden und im *Vorwärts* wurden diese unter anderem als *Lumpenproletarier*, die keine Arbeiter seien, sondern Verbrecher, Zuhälter etc. beschimpft. An dieser herabwürdigenden Berichterstattung gegenüber Armen nahm Landauer

53 Allgemein siehe Ajouri, Philip: Literatur um 1900: Naturalismus, Fin de Siècle, Expressionismus. Berlin 2009; Fähnders, Anarchismus und Literatur; Fähnders, Avantgarde und Moderne 1890–1933; Leder, Politik eines „Antipolitikers“.

54 Nestriepke, Siegfried: Geschichte der Volksbühne Berlin. 1890–1914. Berlin 1930; Meiszius, Winrich: „Zur Kunst, zum Leben und zu voller Kultur und Aktion“. Gustav Landauer und die Volksbühne. In: „...die beste Sensation ist das Ewige...“. Gustav Landauer, Leben, Werk und Wirkung. Hrsg. von Michael Matzigkeit. Düsseldorf 1995. S. 87–95; Landauer, Gustav: Die Neue freie Volksbühne. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.1. Lich/Hessen 2013. S. 198–200.

55 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 190–191.

massiv Anstoß und kritisierte *SPD* und *Vorwärts* entsprechend.⁵⁶ Diese Debatte markierte den endgültigen Bruch Landauers mit der Sozialdemokratie, beide kritisierten und feindeten sich bis zu seinem Tod an.

Ähnlich erging es der Bohème innerhalb der Sozialdemokratie. Die Literaten im *VUS* und dessen Umfeld bildeten zeitweise eine Avantgarde, die dem Anarchismus zugeneigt waren und sich im Vorort Friedrichshagen sammelten. Obwohl nicht alle von ihnen dort wohnten (Landauer zog erst 1897 dorthin, war aber vorher regelmäßiger Gast), etablierte sich der Begriff des *Friedrichshagener Dichterkreises*, bei dem Literatur, oft in Form des (Spät-)Naturalismus, und sozialistische Überzeugungen eng miteinander verbunden waren. In diesem Kreis der *Friedrichshagener* kam Landauer mit einer Vielzahl unterschiedlicher Intellektueller wie Paul und Bernhard Kampffmeyer, Max Baginski, Albert Weidner, Fidus, den Gebrüdern Julius und Heinrich Hart, August Strindberg und Moritz von Egidy in Kontakt. Aus dem Projekt der *Friedrichshagener* erwuchs später ein weiteres Betätigungsfeld Landauers, bei dem er Erich Mühsam und Martin Buber kennenlernte: Die *Neue Gemeinschaft*.⁵⁷

56 Zum Kontext und Überblick siehe Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 674–675; außerdem Fisch, Jörg: Europa zwischen Wachstum und Gleichheit. Stuttgart 2002. S. 91–92; für die Details der Auseinandersetzung siehe Lucet, Anatole: Gustav Landauers Auseinandersetzung mit dem „Vorwärts“. Berliner Debatte Initial: Marx und der Anarchismus. 29. Jahrgang, Heft 2 (2018). S. 77–90; sowie Kunze, Sebastian: Sozialismus der Tat – Gustav Landauers Verhältnis zur Sozialdemokratie und zum Marxismus bis 1900. Hrsg. von Philippe Kellermann. Ne znam. Zeitschrift für Anarchismusforschung, Nr. 8 (Sommer 2019). S. 53–70.

57 Knüppel, Die Politisierung eines Literaten, S. 172, S. 182–183; Linse, Ulrich: „Poetischer Anarchismus“ gegen „Partei-Anarchismus“: Gustav Landauer und die anarchistische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich und in der Bayerischen Revolution 1918/19. In: Wissenschaft – Bildung – Politik: von Bayern nach Europa. Festschrift für Ludwig Hammermayer zum 80. Geburtstag. Hamburg 2008. S. 361–384, hier S. 363; zur Geistesaristokratie Cepl-Kaufmann, Gertrude: Anarchismus und Sezessionismus. Denkbilder der Jahrhundertwende. In: Anarchismus und Utopie in der Literatur um 1900: Deutschland, Flandern und die Niederlande. Hrsg. von Jaap Grave, Peter Sprengel u. Hans Vandevoorde. Würzburg 2005. S. 11–21, hier S. 12. Zu den in Friedrichshagen getroffenen Persönlichkeiten siehe Kunze, Gustav Landauer, S. 18–20 sowie Kosuch, Misstratene Söhne, S. 152–158; allgemein siehe Kauffeldt, Rolf: Gustav Landauer und die Müggelseerepublik. Berlin-Friedrichshagen als kulturevolutionärer Bezugsort. In: „...die beste Sensation ist das Ewige...“. Gustav Landauer, Leben, Werk und Wirkung. Hrsg. von Michael Matzigkeit. Düsseldorf: Theatermuseum der Landeshauptstadt Düsseldorf Dumont-Lindemann-Archiv 1995. S. 49–58; Cepl-Kaufmann, Gertrude: Gustav Landauer im Friedrichshagener Jahrzehnt und die Rezeption seines Gemeinschaftsideals nach dem I. Weltkrieg. In: Gustav Landauer im Gespräch: Symposium zum 125. Geburtstag. Hrsg. von Hanna Delf u. Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 235–278; Kauffeldt, Rolf und Gertrude Cepl-Kaufmann: Berlin-Friedrichshagen. Literaturhauptstadt um die Jahrhundertwende: der Friedrichshagener Dichterkreis. München 2015; Gertrude Cepl-Kaufmann und Rolf Kauffeldt: „Natureinsamkeit bei brausender Weltstadt“. Der Friedrichshagener Dichterbund und

Bemerkenswert bei diesen Gruppen, in denen Landauer mitwirkte, ist, dass es sich zwar in politischer Hinsicht um sozialistisch-anarchistische Zusammenhänge handelte, die Anführer allerdings, wie Landauer selbst, mindestens aus dem Mittelstand bzw. dem Bildungsbürgertum entstammten. Dadurch wurden die Arbeiterbewegung und deren Vorstellungswelten bürgerlich geprägt und so hielt bürgerliche Kultur Einzug in die Arbeiterbewegung. Ulrich Linse ergänzte diese Einsicht, indem er den Idealismus dieser Gruppen und ihre Verbindung von Revolution und Kultur aus deren Machtlosigkeit in der Realität begründete.⁵⁸ Landauer ist ein Beispiel für diese Ansicht, denn schon früh bei seiner sozialistischen Aktivität war ihm seine Herkunft und die damit einhergehenden Spannungen bewusst, wie in dem Brief Berliner sozialistischer Studenten, den er verfasste, deutlich wird. Hier schrieb Landauer Ende 1891 voller Selbsterkenntnis: „Wir sind Bourgeois, die sich abgewendet haben von der Bourgeoisie, wir sind eins mit dem Proletariat im Ziel, aber nicht in der Herkunft, wir haben denselben Willen wie sie, aber nicht denselben Körper und nicht denselben Geist.“⁵⁹ Darüber hinaus entwickelten aus diesem Bildungsunterschied Intellektuelle mit Führungsanspruch gegenüber eigentlichen Arbeitern ein Konzept, das mit Geistesaristokratie zusammengefasst werden kann. Hierbei handelt es sich um die Begründung und Rechtfertigung des Führungsanspruches der Intellektuellen in ihren sozialistischen Arbeiterzusammenhängen, denn die geistige Elite habe den Arbeitern den Weg in den Sozialismus zu zeigen und sie blieben eine kleine Avantgarde, denn den Arbeitern fehle (noch) die Einsicht. Diese Einsicht müssten die Intellektuellen durch Bildungsarbeit herstellen. Somit konnten sie sich zur Arbeiterbewegung rechnen, ihr vermeintliches Defizit keine Arbeiter zu sein umdeuten und ihren (geistigen) Führungsanspruch untermauern.⁶⁰

Es öffnet sich hier also ein Bereich, in dem sich literarische und politische Felder überschneiden und mit Vorstellungen eines *anders Leben* verbanden. Gleichzeitig konnte dabei aber kein Bruch mit bürgerlicher Kultur vollzogen werden, denn die Literaten waren von dieser stark geprägt und in ihr verhaftet. Diese Spannung von Kultur und Politik spiegelte sich auch in Landauers Verhältnis zur SPD wider.

die Neue Gemeinschaft in Berlin. In: Die Lebensreform. Hrsg. von Kai Buchholz, Rita Latocha, Hilke Peckmann u. Klaus Wolbert. Darmstadt 2001. S. 515–520.

58 Vondung, Klaus: Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit. In: Das wilhelminische Bürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Idee. Hrsg. von Klaus Vondung. Göttingen 1976. S. 20–33, hier S. 28; Linse, Die Jugendkulturbewegung, S. 121.

59 Zitiert nach: Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 670; zum Kontext siehe auch S. 668–672.

60 Cepl-Kaufmann, Anarchismus und Sezessionismus, S. 12.

In diesem Umfeld aus sozialistischem Aktivismus und Kultur begegnete Landauer bei der Gründungsveranstaltung der *Neuen Freien Volksbühne* am 12. Oktober 1892 Margarethe Leuschner. Offenbar verliebte er sich sehr schnell in sie, denn zwei Wochen nach ihrem Kennenlernen schrieb er an seine damalige Verlobte Clara Tannhauser mit der Bitte nach Berlin zu kommen, weil er sich durch die sich anbahnende Beziehung mit Grete Leuschner verwirrt fühlte. Da Tannhauser für Landauer nicht alles stehen und liegen lassen wollte, lösten die beiden ihre Verbindung und Landauer begann eine Beziehung mit Margarethe Leuschner.⁶¹ Noch im November 1892 versuchten sie in Zürich zu heiraten und bekamen 1894 eine Tochter: Charlotte. Landauers Familie war mit dieser Beziehung nicht glücklich. Leuschner stammte aus einer Arbeiterfamilie, war christlich sozialisiert und offenbar nicht das, was sich Landauers Eltern unter einer Schwiegertochter vorstellten. Landauer benötigte als unter 25-jähriger eine Heiraterlaubnis von seinem Vater, die zu erhalten er sich nicht vorstellen konnte.⁶² Dies versuchten die beiden, mit einer Heirat in der Schweiz zu umgehen. Die kurz vor Grenzübertritt abgeschickten Verkündungsbriefe führten schließlich zum Bruch zwischen Hermann und Gustav Landauer. Die Ehe schlossen Margarethe Leuschner und Gustav Landauer schließlich doch erst am 11. Oktober 1894 in Berlin-Charlottenburg, nach der Geburt ihrer Tochter Charlotte und nachdem Landauer 1894 eine Gefängnisstrafe abgesessen hatte. Wohl wegen der gemeinsamen Tochter gab Hermann Landauer schließlich doch seine Einwilligung. Allerdings verweigerte er seinem Sohn die Aussöhnung, obwohl Gustav Landauer mehrmals versuchte, wieder Kontakt zu seinem Vater aufzubauen. Am eindrücklichsten ist dabei wohl ein Brief an seine Eltern vom 30. Mai 1899. Darin schreibt er, wie weh es ihm tat, dass die Mutter ihm lange nicht schrieb, obwohl er den Grund verstand. Das Schweigen des Vaters verstand er nicht. „Ich wünsche nichts sehnlicher, als daß die Eisrinde, die uns nun schon seit so langen Jahren trennt, endlich schmelzen möge!“ Es scheint Landauer tatsächlich um eine Aussöhnung zu gehen. Im selben Brief appelliert er nochmal an seinen Vater: „Mögest Du Dich nicht gar zu sehr gegen mich verhärten! Du hast drei Söhne, ich aber habe nur einen Vater.“⁶³ Im Jahr darauf starb Landauers Vater, ohne, dass es zu einer Aussöhnung kam, worunter Gustav Landauer sehr litt.⁶⁴

61 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 23; sowie: Gustav Landauer an Clara Tannhauser, 3.11.1892, in: Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser, S. 221–222.

62 Gustav Landauer an Emil Blum-Neff, 16.12.1892, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 295.

63 Gustav Landauer an seine Eltern, Brief vom 30.05.1899, in: Knüppel, Briefe und Tagebücher, Bd. 1: S. 577.

64 Steininger, Gustav Landauer, S. 43–53; Kosuch, Missratene Söhne; Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 678.

Die Ehe mit Margarethe Leuschner wird häufig als problematisch dargestellt, es soll viel Streit gegeben haben, spätestens nachdem im November 1894 bei Margarethe ein Nierenleiden diagnostiziert wurde, dass es ihr unmöglich machte, zu arbeiten. Auf Landauers Reisen habe sie „mit pathologischer Eifersucht reagiert“, schreibt beispielsweise Christoph Knüppel.⁶⁵ Die Trennung der beiden ist wohl das Ergebnis eines langen Prozesses, der womöglich durch den plötzlichen Tod ihrer zweiten gemeinsamen Tochter Marianne katalysiert wurde. Marianne wurde 1896 geboren und starb am 14. August 1898. Zu diesem Zeitpunkt lebte Landauer mit seiner Familie in Friedrichshagen, wohin sie 1897 umgezogen waren. Er war nun endgültig im Zentrum der *Friedrichshagener* angekommen und verband weiterhin Literatur und Sozialismus miteinander.⁶⁶ Trotz der schwierigen Situation mit seiner Familie, also den Problemen mit seinen Eltern und Geschwistern sowie mit Margarethe Leuschner, war Landauer ein Verfechter der Idee und Institution der Familie, die er für die Keimzelle des Sozialismus hielt. Mit dieser Deutung trat Landauer in einen Widerspruch zur zeittypischen Vorstellung eines Männerbundes als Keimzelle einer künftigen Gesellschaft. Solche Vorstellungen vertrat beispielsweise Benedict Friedländer, Mäzen und Teil der *Friedrichshagener*.⁶⁷ Es zeigt sich eine Spannung zwischen Landauers Vorstellungen und seiner realen Situation. Es ließe sich interpretieren, dass sein Ideal seinen Wünschen entsprach, wenngleich seine eigene Situation komplizierter war. Mit seinem Auszug 1898 aus der gemeinsamen Wohnung mit Margarethe Leuschner wurde die Trennung der beiden besiegelt, auch wenn es bis zur formellen Scheidung noch bis 1903 dauern sollte.⁶⁸ Landauers Verhältnis zu seiner Familie, seinen Eltern sowie seiner Ehefrau, spiegelt die ambivalente und zerbrechliche Konstellation vieler junger Juden dieser Zeit wider, wie weiter oben schon beschrieben.

Widersprüche taten sich auch in anderen Bereichen von Landauers Wirken auf. Sowohl der Sozialismus als Idee als auch die sozialdemokratische Bewegung und Partei als ihr stärkster institutioneller Ausdruck versprachen die Gleichheit

65 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 25.

66 Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 25.

67 Zu den Ideen bezüglich Männerbünden siehe unter anderem Zilles, Sebastian: Die Schulen der Männlichkeit: Männerbünde in Wissenschaft und Literatur um 1900. Köln 2018; Gibel, Roman: Obskure Organisationen: Logen, Clubs und Männerbünde als organisationssoziologische Sonderfälle. Bd. 2: Arbeit und Organisation. Bielefeld 2020; Nur, Ofer Nordheimer: Eros and Tragedy: Jewish Male Fantasies and the Masculine Revolution of Zionism. Boston 2014; zu Friedländers Idee des Männerbundes siehe Friedländer, Benedict: Renaissance des Eros Uranios. New York 1975; sowie Lenhard, Philipp: Wahlverwandtschaften. Kulturgeschichte der Freundschaft im deutschen Judentum, 1888–1938. Tübingen 2023.

68 Linse, „Poetischer Anarchismus“ gegen „Partei-Anarchismus“, S. 374; Knüppel, Gustav Landauers Briefe an Clara Tannhauser 1892, S. 25.

aller Menschen, weswegen sie auch für viele Jüdinnen:Juden attraktiv waren und in ihren Reihen viele Jüdinnen:Juden aktiv wurden.⁶⁹ Dieser universalistische Gedanke begeisterte auch Landauer, doch musste sich dieser mit der Diskrepanz von Theorie und Praxis auseinandersetzen. Immer wieder begegneten ihm Vorurteile und Vorbehalte bis hin zu offener Feindschaft – nur, weil man ihn als Juden ansah, obwohl er 1892 aus der jüdischen Gemeinde ausgetreten war. Sein Austritt aus der Gemeinde war zu dieser Zeit keinesfalls ungewöhnlich, Shulamit Volkov, Christian Wiese und Steven Lowenstein haben beispielweise auf diese Tendenz vor allem der 1890er Jahre hingewiesen.⁷⁰ Die Spezifika von Austretenden zeigte Monika Richarz auf: „In Berlin waren drei Viertel der Austretenden männlich und unter 40 Jahre alt.“⁷¹ Wobei Richarz darauf hinweist, dass die Gesamtzahl der Austritte aus dem Judentum nicht als alarmierend zu interpretieren seien. Landauer erweist sich auch bei diesem Aspekt als exemplarische Figur seiner Zeit.

Carolyn Kosuch zeigte, wie schon die Polemiken in den Auseinandersetzungen innerhalb des *VUS* von Zeitungen „zur Gefahr einer ‚jüdisch-anarchistischen Weltanschauung‘“ aufgebauscht wurden. Beispielsweise versuchte ein jüdischer Sozialist im *VUS* darüber aufzuklären, dass Juden nicht für Jesu Tod verantwortlich gewesen seien. Dazu gab es Widerspruch und es entwickelte sich eine antisemitische Tendenz der Debatte.⁷² Tiefsitzende antisemitische Ressentiments gab es in der gesamten Linken wie in der gesamten Gesellschaft. Ab 1890 waren dezidiert antisemitische Parteien bei Wahlen erfolgreich, 1893 konnten diese Parteien insgesamt 16 Sitze im Reichstag gewinnen. Diese Zeit war begleitet durch politische und ökonomische Krisen und der Erfolg der antisemitischen Parteien und Programme schwand in Folge der ab 1895 betriebenen imperialistischen Politik und dem damit

⁶⁹ Allgemein zum Thema siehe u. a. Wistrich, Robert S.: *Socialism and the Jews. The Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary*. London, Toronto 1982; Heid, Ludger und Arnold Paucker (Hrsg.): *Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen*. Tübingen 1992; Erler, Hans: *Judentum und Sozialdemokratie: Moses Hess – Karl Marx – Ferdinand Lassalle – Eduard Bernstein*. In: *Jüdisches Leben und jüdische Kultur in Deutschland: Geschichte, Zerstörung und schwieriger Neubeginn*. Hrsg. von Hans Erler u. Ernst Ludwig Ehrlich. Frankfurt am Main 2000. S. 138–173.

⁷⁰ Lowenstein, Steven M.: *Ideologie und Identität*. In: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Bd. 3: *Umstrittene Integration 1871–1918*. Hrsg. von Steven M. Lowenstein, Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 278–301, hier S. 278; Volkov, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, S. 138; Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland*, S. 44–45.

⁷¹ Richarz, *Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung*, S. 21.

⁷² Kosuch, *Missratene Söhne*, S. 161.

zusammenhängenden Wirtschaftsaufschwung.⁷³ Damit ist aber nicht gesagt, dass die genannten Krisen die Ursache des Antisemitismus im Kaiserreich waren, dies zeigt sich bei dem von Christian Wiese pointiert gezeigten ideologischen Wandel des Antisemitismus, der sich dem Zeitgeist anpasste und wie Shulamit Volkov es ausdrückte zu einem Erkennungszeichen eines bestimmten Milieus wurde und sich als *kultureller Code* innerhalb gesellschaftlicher Institutionen wie Vereinen und Verbänden festsetzte. Antisemitismus wurde auch Teil des deutschen Nationalismus und breitete sich gesellschaftlich aus.⁷⁴ Dazu gab es allerdings auch eine dezidiert anti-antisemitische Strömung innerhalb der Gesellschaft. So wurde 1891 der *Verein zur Abwehr des Antisemitismus* (*Abwehrverein*) gegründet, der es auf 12.000 Mitglieder brachte und den Antisemitismus bekämpfte. Aus dem *Abwehrverein* ging einige Jahr später, 1893, der *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (CV) hervor, der sich als Vertreter des deutschsprachigen Judentums verstand und den Kampf gegen den Antisemitismus fortsetzte sowie durch kulturelle Aktivitäten und politische Interessenvertretung ergänzte.⁷⁵

Durch ihre politische Orientierung als universalistische Bewegung lehnte die Sozialdemokratie Antisemitismus ab, nichtsdestotrotz gab es Antisemitismus auch in der Arbeiterbewegung. Ihre universelle Ausrichtung machte sie aber für (linksintellektuelle) Jüdinnen:Juden interessant, versprach sie doch die Befreiung von gesellschaftlichen Vorurteilen und diskriminierenden Denkmustern. George Mosse machte darauf aufmerksam, dass die Idee des Sozialismus besonders linksintellektuellen Juden eine konkrete Form für ihre humanitären Ideale bot.⁷⁶ Landauer

73 Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland*, S. 32–33.

74 Wiese, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im wilhelminischen Deutschland*, S. 32–34; Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*; zum sich ab 1890 in der Gesellschaft weiter ausbreitenden Antisemitismus siehe Longerich, *Antisemitismus*, S. 105–131; für die Verknüpfung von Antisemitismus mit dem Konzept von Rasse sowie dem völkischen Antisemitismus siehe Longerich, *Antisemitismus*, S. 132–154; zur Rolle des Antisemitismus im deutschen Nationalismus und dessen Entwicklung siehe Longerich, *Antisemitismus*, S. 11–83.

75 Herzig, *Jüdische Geschichte in Deutschland*, S. 208; allgemein zum CV siehe Barkai, Avraham: *Wehr dich! Der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (C.V.) 1893–1938*. München 2002; sowie Denz, Rebekka und Gempff-Friedrich (Hrsg.): *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens: Anwalt zwischen Deutschtum und Judentum*. Berlin, Boston 2020 und Denz, Rebekka: *Bürgerlich, jüdisch, weiblich: Frauen im Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (1918–1938)*. Berlin 2021.

76 Mosse, *Jüdische Intellektuelle*, S. 43, S. 49, S. 91–93; zum Antisemitismus in der deutschen Arbeiterbewegung siehe u.a. Wistrich, *Socialism and the Jews*, S. 90–140; sowie Leuschen-Seppel, Rosemarie: *Sozialdemokratie und Antisemitismus im Kaiserreich: Die Auseinandersetzungen der Partei mit den konservativen und völkischen Strömungen des Antisemitismus 1871–1914*. Bonn 1978

muss in diesen Gedanken einbezogen werden, die Spannungen zwischen seinem Jüdischsein und antisemitischer Stereotype während seiner Jugend setzten sich auch nach seinem zwanzigsten Lebensjahr fort. So riet ihm ein Verleger seinen *jüdischen* Namen für die Publikation zu ändern, was er ablehnte oder subtiler wie der *Vorwärts*, der Landauers Kritik an August Bebel ausgerechnet als „talmudistische Spitzfindigkeiten“ bezeichnete.⁷⁷ Landauer warnte in einem Artikel von 1893 die Sozialdemokratie davor, sich der scheinbaren Anziehungskraft antisemitischer Polemiken nicht hinzugeben, eine Gefahr, die ihm wohl wegen seiner Erfahrungen realistisch erschien.⁷⁸ Antisemitismus nahm Landauer nicht auf die leichte Schulter, so kritisierte er Gustav Wustmann für dessen antisemitische *Erklärungen* von Veränderungen in der deutschen Sprache; Landauer verwies hierbei deutlich auf die Verbindung zwischen Konservatismus und Antisemitismus und beschrieb damit die Konstellation, die von Shulamit Volkov als *kultureller Code* markiert wurde.⁷⁹ Dennoch sind Landauers eigene politische Vorstellungen ebenfalls nicht frei von antisemitischen Stereotypen: noch 1912 schrieb er von *Börsenjuden* und *Börsenjuden-blättern*.⁸⁰ Gegenüber Eugen Dühring, der den Gedanken des Rassenantisemitismus popularisierte, verhielt sich Landauer ambivalent. So lobte er ihn für dessen sozialistische Ideen und verteidigte ihn gegen Kritiker. Dührings Antisemitismus übersah er zwar nicht und kritisierte beispielsweise Benedict Friedländer, dass dieser nicht „mit erwünschter Deutlichkeit erklärt hätte, was er von den niedrigen Schimpfereien und dem albernen Judenwahn Dührings hält.“⁸¹ Gleichwohl nahm Landauer Gedanken Dührings zum Sozialismus auf.⁸² Es zeigt sich also eine eher komplizierte Beziehung zum Antisemitismus, da Landauer dessen Gefährlichkeit zwar nicht unterschätzte, doch sich selbst nicht vollständig von seinen antisemitischen Vorstellungen emanzipieren konnte.

und Kessler, Mario (Hrsg.): Arbeiterbewegung und Antisemitismus: Entwicklungslinien im 20. Jahrhundert. Bonn 1993.

77 Delf, Hanna: „Wie steht es mit dem Sozialist?“ Sozialismus, Deutschtum, Judentum im Briefwechsel Gustav Landauers und Fritz Mauthners. In: Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933. Soziale Utopien und religiös-kulturelle Traditionen. Hrsg. von Ludger Heid und Arnold Paucker. Tübingen 1992. S. 115–132, hier S. 125; zum Vorwärts-Zitat siehe Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 130 sowie Lucet, Gustav Landauers Auseinandersetzung mit dem „Vorwärts“, S. 81–82.

78 Landauer, An den Züricher Kongress!

79 Landauer, Sprache und Schrift.

80 Landauer, Judentum und Sozialismus.

81 Landauer, Dühringianer und Marxist, S. 114.

82 Landauer, Gustav: Referat über Eugen Dührings „Kursus der National- und Sozialökonomie“. In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2009. S. 107–114; Landauer, Dühringianer und Marxist.

Schon die ältere Forschung zeigte die ambivalente Geschichte jüdischer Sozialisten. So machte George Mosse darauf aufmerksam, dass jüdische Sozialisten, besonders diejenigen aus dem Bildungsbürgertum, zwar versuchten Teil der Arbeiterbewegung zu sein, doch dort oftmals isoliert wurden. Daraus entwickelte sich teilweise die Vorstellung, als intellektuelle Avantgarde die Arbeiterschichten bilden zu können und müssen.⁸³ Dies bildete die Idee der Sozialaristokratie bzw. Geistesaristokratie wie sie von den *Friedrichshagenern* vertreten wurde, also die Vorstellung, dass die Intellektuellen Arbeiter bilden sollen und ihnen somit eine Führungsrolle zustehe. Landauer teilte im Grunde diese Einstellung.⁸⁴ Trotz der ausgrenzenden Erfahrungen verbanden viele jüdische Intellektuelle den Sozialismus mit ihrem Verständnis von Judentum. Hans Erler zeigt eine Korrelation zwischen jüdischen Ideen und sozialistischen Vorstellungen, dazu zitiert er Hans Ludwig Ehrlich mit dem Satz, dass der Sozialismus die Verwirklichung des Judentums sei.⁸⁵ Erler beschreibt unter Rückgriff auf Leo Baecks *Das Wesen des Judentums*, ein „Bündel von Motiven, Kräften und Strebungen[, das] die jüdische Religiosität als ‚Mystik des Lebens‘ [kennzeichne].“ Dieses Bündel finde sich, so Erler, auch in den Ideen und Aktivitäten von Sozialisten wie Karl Marx, Moses Hess oder Eduard Bernstein und so ließe sich von einer jüdischen Sozialdemokratie sprechen.⁸⁶ Zwar wurde Gustav Landauer schon mit Moses Hess verglichen und es mag einige Ähnlichkeiten von einem jüdischen Umfeld in der Kindheit bis hin zur Hinwendung zum Sozialismus geben, doch ließe sich in den Details immer etwas einwenden, beispielsweise, dass Moses Hess in einem orthodoxen Umfeld aufwuchs, Landauer in einem mindestens liberalen. Moses Hess sah in der Nationalisierung des Judentums einen möglichen Ausweg aus der sogenannten *Judenfrage*, Landauer hingegen bekannte sich öffentlich nie klar zum Zionismus und sah auch das Judentum als Nation komplexer als Moses Hess.⁸⁷

In die Zeit von Landauers Politisierung fiel die breite Rezeption der Werke Friedrich Nietzsches, der insbesondere in der literarischen Avantgarde, aber auch im Anarchismus eine positive Rezeption erfuhr. Der Großteil von Landauers poli-

⁸³ Mosse, *Jüdische Intellektuelle in Deutschland*, S. 43, S. 49.

⁸⁴ Cepl-Kaufmann, *Anarchismus und Sezessionismus*, S. 12; Kunze, *Sozialismus der Tat*, S. 60–61.

⁸⁵ Erler, *Judentum und Sozialdemokratie*, S. 140.

⁸⁶ Erler, *Judentum und Sozialdemokratie*, S. 143, S. 143–144.

⁸⁷ Zum Vergleich Landauers mit Moses Hess siehe Link-Salinger (Hyman), *Gustav Landauer, Philosoph of Utopia*, S. 41; zwar bringt Robert Wistrich Landauer ebenfalls mit Moses Hess in einen Zusammenhang, betont aber ebenfalls die Unterschiede, wie ihr Verständnis von jüdischem Nationalismus, siehe Wistrich, *Socialism and the Jews*, S. 162–164; generell zur spannungsreichen Geschichte jüdischer Intellektueller und der Arbeiterbewegung in Landauers Zeit siehe Wistrich, *Socialism and the Jews*, S. 72–89 sowie Heid u. Paucker, *Juden und deutsche Arbeiterbewegung bis 1933*.

tischem Wirken wird von Dominique Miething in die erste Phase der Nietzsche-rezeption im Anarchismus verortet, die dieser von 1890 bis 1914 ansetzt. Sie ist gekennzeichnet durch ein ansteigendes Interesse an Nietzsche und korreliert mit der Hochphase des Anarchismus in Europa.⁸⁸ Steven Aschheim hat nicht nur die allgemeine Nietzsche-rezeption in Deutschland beleuchtet, sondern auch die herausgehobene Stellung seines Denkens in der Avantgarde. Dabei wurden nach Aschheim zwei Stränge aus Nietzsches Werk besonders rezipiert: der „dynamische Entwurf einer radikal gottlosen Selbsterschaffung des Menschen und das dionysische Moment seiner vollständigen Selbstpreisgabe.“⁸⁹ Insbesondere im Expressionismus vor dem Ersten Weltkrieg fand Nietzsche besondere Beachtung, vor allem mit einer am Individuum orientierten Vision des leidenden Künstlers, der dem Ideal von Nietzsches Übermenschen entspreche. Dieser elitäre Zug prägte auch die Avantgarde von Friedrichshagen, bei der es sich als *Sozialaristokratismus* manifestierte und dem auch Landauer anhing. Doch selbst innerhalb der Sozialdemokratie verstärkte sich ab den 1890er Jahren die Präsenz von Nietzsches Denken.⁹⁰ Zwar war auch schon in dieser Zeit das negative Potenzial in Nietzsches Werk bekannt, doch konzentrierten sich linke *Nietzscheaner* auf die konstruktiven Aspekte, die sie jeweils in ihrem Sinne fruchtbar machten.⁹¹ Dazu zählte Gustav Landauer, dessen Anarchismus/ Sozialismus von Nietzsches Denken tief geprägt wurde. Landauers Nietzsche-rezeption schlug sich auch in seinem literarischen Schaffen nieder. So war sein erster Roman *Der Todesprediger*, dessen Titel schon eine Nietzschehommage war, von der Übermensch-Konzeption Nietzsches durchzogen.⁹² Landauers Selbstverständnis als Literat war von der Vorstellung des einsamen

⁸⁸ Miething, Dominique F.: *Anarchistische Deutungen der Philosophie Friedrich Nietzsches: Deutschland, Großbritannien, USA (1890–1947)*. Baden-Baden 2016. S. 452–455; allgemein zum Anarchismus siehe u. a. Degen, Hans Jürgen und Jochen Knoblauch: *Anarchismus: Eine Einführung*. Stuttgart 2008; sowie Loick, Daniel: *Anarchismus zur Einführung*. Hamburg 2018; Miething, Dominique F.: *Anarchismus*. In: *Handbuch politische Ideengeschichte: Zugänge, Methoden, Strömungen*. Hrsg. von Samuel Salzborn. Stuttgart 2018. S. 196–207; zur Verbindung zur Avantgarde siehe Kosuch, Carolin (Hrsg.): *Anarchism and the Avant-Garde: radical arts and politics in perspective*. Leiden, Boston 2020.

⁸⁹ Aschheim, Steven E.: *Nietzsche und die Deutschen: Karriere eines Kults*. Stuttgart 1996. S. 51–52; Zitat: S. 52. Zu Nietzsches großen Einfluss auf die jüngere Generation dieser Zeit siehe Rosenblüth, Pinchas E.: *Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit*. In: *Juden im Wilhelminischen Deutschland, 1890–1914*. Hrsg. von Werner Eugen Mosse. Tübingen 1976. S. 549–598, hier S. 554–557.

⁹⁰ Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 64–67, S. 169, S. 172.

⁹¹ Aschheim, Nietzsche und die Deutschen, S. 52. Heute ist der Versuch einer linken Wiederaneignung Nietzsches in der Linken zu beobachten, so beispielsweise bei Stephan, Paul: *Links-Nietzscheanismus*. Stuttgart 2020.

⁹² Knüppel, *Die Politisierung eines Literaten*, S. 167–168; Kosuch, *Missratene Söhne*, S. 99–100.

Dichters als Revolutionär geprägt; dieses Selbstverständnis wirkte auch auf Landauers Sozialismus, wie Dominique Miething herausarbeitete. Diese enge Anlehnung an Nietzsche war keinesfalls ein Sonderfall, was Steven Aschheim pointiert festhielt: „Wer radikal war, fühlte sich zu Nietzsche hingezogen wegen dessen vernichtender Kritik der Bourgeoisie. Zudem bot der Philosoph eine Gegensprache, eine Rhetorik der totalen Erneuerung und des Neuen Menschen, die revolutionäre Impulse zu kanalisieren vermochte, ihre Inhalte aber im Vagen und nicht genau Festzulegenden beließ.“⁹³ Dies trifft zweifellos auch auf Gustav Landauer zu, der seine Begriffe in dieser Zeit dezidiert nietzscheanisch verstand, so identifizierte Landauer seine Vorstellung eines neuen Menschen mit Nietzsches *Übermenschen*. Außerdem hielt er am Begriff der Religion fest, denn die *echte Religion* beanspruchte die gesamte Person und spiegelte das Ideal eines „befreiten, materieller Sorgen enthobenen und allseits gebildeten neuen Menschen“, der als der zukünftige *Gott* begriffen wurde.⁹⁴ Diese Prägung Landauers wird in seinem 1900 publizierten Artikel *Friedrich Nietzsche und der neue Mensch* besonders deutlich, zeigt sich aber auch in seinem Sozialismusbegriff, den er in dem Jahrzehnt vor 1900 entwickelte.

In seinem Artikel schrieb Landauer leidenschaftlich über Nietzsche und wie dessen Ideen die damalige Gegenwart prägten. Landauer legte damit auch eine Interpretation von Nietzsches Denken vor und hob in diesem Rahmen dessen Buch *Also sprach Zarathustra* hervor. Nietzsche ermöglichte Landauer die Aneignung der Ideen, dass Begriffe Wirklichkeit konstituieren sowie, dass durch den Tod Gottes nun der Mensch in der Lage sei, die Welt umzugestalten und sie sich anzueignen, ja, lebendig zu werden als neuer Gott. Die Konsequenz seiner Nietzschelektüre und -verarbeitung war allerdings kein Rückzug, sondern nach dem Erkennen und Verdauen das Aktivwerden und Wirken in der Welt. Landauer näherte sich einem konstruktivistischen Weltbild, dass das Individuum ermächtigte diese Welt auf unterschiedlichen Ebenen, in der Sprache und im Leben, zu verändern. Dafür entwickele sich ein neues Volk aus „den Abtrünnigen und Vorgeschrittenen aller Völker“, wie Landauer schrieb.⁹⁵

Landauers sozialistisch-anarchistische Ideen dieser Zeit hat zuletzt Christoph Knüppel präzise zusammengefasst. Offiziell bekannte sich Landauer ab ungefähr 1893 zum Anarchismus und wurde als solcher auch von der Polizei beobachtet und verfolgt.⁹⁶ Dabei hebt Knüppel hervor, dass Landauer Nietzsches Idee des *Übermenschen* ins Soziale übertragen habe. Damit verschob sich für Landauer das

⁹³ Aschheim, *Nietzsche und die Deutschen*, S. 170.

⁹⁴ Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 680.

⁹⁵ Landauer, Gustav: *Friedrich Nietzsche und das neue Volk*. In: *Philosophie und Judentum*. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 166–182, v. a. S. 167, S. 170, S. 178, Zitat: S. 167.

⁹⁶ Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 663.

Verhältnis von Sozialismus und Anarchismus, was 1895 dazu führte, dass die von ihm betreute Zeitschrift *Der Sozialist* seinen Untertitel in *Organ für Anarchismus-Sozialismus* änderte. Hintergrund bildete Landauers Vorstellung davon, was Anarchie bedeute:

Als Anarchie definiert Landauer den gesellschaftlichen Idealzustand, in dem die Menschen ihre Kräfte frei entfalten und entwickeln können und sich ohne staatlichen Zwang allein nach ihren Interessen und Bedürfnisse miteinander vereinigen. Sozialismus, verstanden als gemeinsamer Besitz des Bodens und der Produktionsmittel und Ersetzung kapitalistischer Ausbeutung durch „genossenschaftliche Arbeit“, soll nach dieser [Landauers] Auffassung das adäquate „Mittel“ sein, das einen solchen Idealzustand ermöglicht.⁹⁷

In der Folge verteidigte Landauer zwar den Klassenkampf, bezweifelte allerdings, dass dieser in Form von Streiks den Kapitalismus überwinden könne. Nur ein Streik, der dazu führe, dass sich die Menschen aus ihren Unterdrückungsverhältnissen lösen, könne eine Relevanz entwickeln. Dieser Einwand führte bei Landauer zu der Einsicht, dass sein politisches Wirken nicht auf die Zukunft gerichtet sein sollte, sondern auf das Handeln in der Gegenwart.⁹⁸ Diesen Fokus auf das Individuum in Verbindung mit der Ablehnung von politischen Institutionen wie dem Parlament oder dem Staat brachte Landauer dazu seinen Anarchismus-Sozialismus ab 1897 als *antipolitisch* zu bezeichnen.⁹⁹ Damit rückte Landauer die kulturelle Revolution des individuellen Bewusstseins in den Vordergrund seines politischen Denkens. Er vollzog damit selbst einen Wandel hin zu einem anderen Verständnis von Sozialismus, das sich den Vorstellungen von Gruppen wie den *Friedrichshagenern* annäherte und Landauer im Feld der politisch linken Denker:innen eine ganz eigene spezifische Position sicherte.¹⁰⁰ Diese Wandlung seines Begriffs von Sozialismus führte schließlich auch zu einem Bruch mit der proletarisch-sozialistischen Bewegung, die sich in seinem Artikel *Der letzte Rest Hegelei* ausdrückte.¹⁰¹ „Was bleibt,“ so schließt Christoph Knüppel aus Landauers Weg „ist die vorbildliche Praxis ein-

97 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 681.

98 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 683–684.

99 Um seine fundamentale Ablehnung der bestehenden staatlichen Struktur und der in diesem Sinne verfassten Gesellschaft auszudrücken, nutzte Landauer für sein Engagement den Begriff antipolitisch. Damit distanzierte er sich vom politischen Handeln, das immer auf die bestehenden staatlich verfassten Strukturen Bezug nahm. Da Landauer ein Gemeinwesen ohne Staat und dessen Institutionen anstrebte, wählte er für seine Tätigkeit den Begriff der Antipolitik bzw. des Antipolitischen. Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 11–12.

100 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 685.

101 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 687–688.

zelter und die freie Vereinigung in Genossenschaften, die ohne Profitgier und Ausbeutung auskommen.“¹⁰²

Landauers Entwicklung blieb eher die Ausnahme, seine zunehmende Isolation in der sozialistischen wie anarchistischen Bewegung machten dies ebenso deutlich wie der ideengeschichtliche und politische Kontext dieser Zeit in Bezug auf den Anarchismus.¹⁰³ Zwar nahm die Bedeutung des Anarchismus als politische Philosophie insgesamt nach 1890 zu, doch wurde besonders in der Öffentlichkeit der Anarchismus eng mit der sogenannten *Propaganda der Tat* assoziiert. Hierbei handelte es sich um eine Strategie einiger Teile der anarchistischen Bewegung, gezielte Attentate auf bekannte Persönlichkeiten mit dem Ziel zu verüben, die gesellschaftliche Ordnung zu destabilisieren. Alle, die sich zu dieser Zeit Anarchisten nannten oder mit dem Anarchismus assoziiert wurden, mussten sich mit diesem Phänomen auseinandersetzen, denn durch diese Attentate wurde dem Ruf des Anarchismus massiv geschadet. Innerhalb der Bewegung kam es deshalb zu einem heftigen Streit unter den Anarchisten.¹⁰⁴ Landauers Position zur Gewalt klärte sich relativ schnell: Er lehnte diese Art der *Propaganda der Tat* ab, denn mit Gewalt die Gewaltlosigkeit der Anarchie zu erreichen schien ihm paradox und kontraproduktiv.¹⁰⁵ Die Attentate sorgten auch für eine massive Repression gegenüber Anarchist:innen, nicht nur im Deutschen Reich, sondern unter anderem in Frankreich, Großbritannien und auch den USA.¹⁰⁶

102 Knüppel, „Freiheit ist heute schon da.“ Gustav Landauers poetischer Anarchismus, S. 688.

103 Leder, Politik eines „Antipolitikers“, beide Bände; Lunn, Prophet of Community.

104 Miething, Anarchismus, S. 202; Kellermann, Philippe (Hrsg.): Die Propaganda der Tat: Standpunkte und Debatten (1877–1929). Münster 2016; Kunze, Sozialismus der Tat; sowie Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 307–314.

105 Siehe beispielsweise Landauer, Gustav: Individuelle Taktik. In: *Der Sozialist* III, Nr. 41 (7. Oktober 1893). S. 1; Landauer, Gustav: Anarchische Gedanken (1901). In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Lich/Hessen 2009. S. 274–281; Landauer, Gustav: Zur Geschichte des Wortes „Anarchie“. In: Anarchismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 2. Lich/Hessen 2009. S. 68–83, v. a. S. 82; Kellermann, Die Propaganda der Tat; Kunze, Sozialismus der Tat.

106 Siehe beispielsweise Bantman, Constance: The Era of Propaganda by the Deed. In: The Palgrave Handbook of Anarchism. Hrsg. von Carl Levy u. Matthew S. Adams. Cham 2019. S. 371–387; Venske, Sebastian: Rudolf Rocker (1873–1958). In: Handbuch Anarchismus. Hrsg. von Thomas Friedrich. Wiesbaden 2022. Unter https://doi.org/10.1007/978-3-658-28531-9_53-1. S. 1–14.