

1906 – 1911: Jüdischer Anarchismus?

Die finanziellen Verhältnisse der Familie Landauer waren nie gesichert. Mit Übersetzungen, Vorträgen, Artikeln und über mäzenatische Zuwendungen durch Verwandte und Bekannte kam die Familie über die Runden. Landauer suchte insbesondere im journalistischen Bereich regelmäßig nach einer festen Anstellung, doch seine Hoffnungen wurden regelmäßig enttäuscht. Mitte 1904 ergab sich für Landauer die Möglichkeit, sich an einer Buchhandlung mit angeschlossenem Verlag zu beteiligen. In besagtem Verlag war im Jahr zuvor, 1903, seine Meister Eckhart Übersetzung erschienen. Er verhandelte mit Karl Schnabel über eine Beteiligung an dessen Verlag und der dazugehörigen Buchhandlung *Axel Juncker*. Eine Geschäftseinlage von 15.000 Mark musste Landauer aufbringen, die er versuchte bei Verwandten und Bekannten aufzutreiben, was ihm im Sommer 1904 tatsächlich gelang.¹ Ab dem 1. Oktober 1904 arbeitete Landauer schließlich als Buchhändler, vor allem im Bereich des Antiquariats. Zu Beginn dieser Zeit fühlte sich Landauer auch nach den neun Stunden Arbeit im Laden zu eigenem Schaffen in der Lage. Diese Schaffenskraft nahm mit der Zeit jedoch stark ab. Annegret Walz beschreibt die Situation und die damit zusammenhängenden Veränderungen sehr eindringlich:

Landauer war von morgens bis abends 7 Uhr – vor Weihnachten oft sogar bis 11 Uhr – außer Haus. Nur die Sonntage hatte er frei sowie drei Wochen Urlaub im Jahr. Nicht nur für ihn, sondern auch für Hedwig war dies eine große Umstellung. [...] Die Abende verbrachte Landauer fast ausschließlich mit Hedwig zu Hause, so daß er mit Freunden kaum noch zusammenkam und recht zurückgezogen lebte.²

Das Bild von Gustav Landauer als Buchhändler bezeichnete Julius Bab als „vielleicht das traurig-heiterste Schauspiel der Welt in den Tagen, da Spinoza Brillen schliff.“³ Ähnlich schien Landauer selbst gefühlt zu haben, denn seine Unzufriedenheit mit der Situation wuchs. Zwischenzeitlich gab es zwar die Überlegungen sich auf den Verlag zu konzentrieren oder selbst einen Verlag zu gründen, doch all das zerschlug sich mit der Konsequenz, dass Landauer 1906 aus *Axel Junckers Buchhandlung* austrat.⁴ Nachdem Gustav Landauer also seinen Beruf als Buchhändler an den Nagel gehangen hatte, fühlte er sich wieder frei zu politischer Betätigung. 1908

1 Ich folge hier der Darstellung Tilman Leders, der diese Episode übersichtlich zusammengefasst hat. Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 377.

2 Walz, Hedwig Lachmann. Eine Biografie, S. 296.

3 Julius Bab, zitiert nach Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.1: S. 379.

4 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 3.10.1906, in Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 146–147.

gründete er den *Sozialistischen Bund*, der seine Ideen praktisch umsetzen sollte. Die Veröffentlichungen Martin Bubers zum Chassidismus wie *Die Geschichte des Rabbi Nachman*, *Die Legende des Baalschem* sowie die *Ekstatischen Konfessionen* in dieser Zeit ermöglichten Landauer ein erweitertes Verständnis vom Judentum. In den Jahren 1906 bis 1911 legte Landauer zwei Hauptschriften und etliche kleinere Arbeiten zum Sozialismus vor. Darin entwickelte er eine Revolutions- und Geschichtstheorie und verband diese mit seinen politischen Ideen zu einem *symbolischen Anarchismus*, der sich besonders der Erneuerungsbewegung innerhalb des Judentums öffnete. Dieser von mir so genannte *symbolische Anarchismus* war geprägt von Landauers Idee eines *neuen Volks*, das den Sozialismus verwirklichen sollte. Dieses *neue Volk* zeichnete sich allerdings durch Offenheit aus und wurde nicht nach biologischen Kriterien bestimmt. So grenzte sich Landauer inhaltlich vom Volksbegriff des Kaiserreiches und des sich verschärfenden Nationalismus ab, die beide insbesondere Jüdinnen:Juden aus der *Volksgemeinschaft* ausschlossen.⁵ Kurz: Landauer entwickelte in diesen Jahren eine politische Theorie, die es ihm ermöglichte an Martin Bubers Idee einer jüdischen Erneuerung anzuknüpfen und Jüdinnen:Juden in seine Konzeption eines neuen Volkes einzubeziehen, sodass für ihn Zionist:innen und die kulturzionistische Bewegung als Publikum seiner Agitation interessant wurden.

Revolution und Geschichte

Im Laufe des Jahres 1906 überredete Martin Buber Landauer dazu, ein Buch über Revolutionen zu schreiben. Landauer legte zwar Widerwillen an den Tag, sagte aber schließlich zu und schrieb spätestens ab Oktober 1906 am Manuskript des Buches. Im November durfte Buber dem Verleger mitteilen, dass Landauer am Buch arbeite.⁶ Am 4. Juni 1907 ließ er seinen Freund Fritz Mauthner wissen: „Heute habe ich

5 Longerich, Antisemitismus, S. 105–107, S. 113, S. 152; Puschner, Uwe: Die Germanen im völkischen Weltanschauungskosmos. In: Germanenideologie: Einer völkischen Weltanschauung auf der Spur. Hrsg. von Martin Langebach. Bonn 2020. S. 70–100; Ullrich, Die nervöse Großmacht 1871–1918. Aufstieg und Untergang des deutschen Kaiserreichs, S. 377–383.

6 Weder das Gespräch noch ein möglicher Brief, in dem Martin Buber Gustav Landauer zum ersten Mal aufforderte den Titel *Die Revolution* für seine bei Rütten & Loening erscheinende Reihe *Die Gesellschaft* zu schreiben, sind bekannt bzw. erhalten. Spätestens zu Beginn des Jahres 1906 war Landauer aufgefordert an dem Buch zu arbeiten, denn am 14.03.1906 ließ Landauer Buber wissen, dass er mit dem Buch noch nicht begonnen habe, da weder eine Anzeige durch den Verlag erfolgte noch sein Buch in der ersten Serie erscheine. (Gustav Landauer an Martin Buber, 14.03.1906, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1) Daraufhin werden die beiden über das Projekt gesprochen haben, denn im Juli schrieb Landauer abermals an Buber: „Die

mein Manuskript der ‚Revolution‘ abgeschlossen, und bin nach ziemlich viechsmäßiger Arbeit [...] recht froh.“⁷ Zum Jahreswechsel 1907/08 publizierte der Verlag schließlich das Buch als 13. Band in Martin Bubers Reihe *Die Gesellschaft*. Die Reihe *Die Gesellschaft* war der Versuch von Rütten & Loening ein liberales Bürgertum zu erreichen: „Er nahm etwa ihr lebhaftes Interesse an Fremdländischem wahr – ein Ausdruck ihres Bedürfnisses, den ‚Provinzialismus‘ der wilhelminischen Kultur zu überwinden, übrigens auch ein Anliegen des Jugendstils – und gab daraufhin eine Flut von Übersetzungen heraus.“⁸ Der Jugendstil, mit dem dieses Publikum erreicht werden sollte, war bei der Avantgarde nicht mehr angesagt, aber bis zum Ersten Weltkrieg beim Bildungsbürgertum beliebt. So ist es folgerichtig, dass der Umschlag der Buchreihe von einem bedeutenden Repräsentanten des Jugendstils in Deutschland gestaltet wurde: Peter Behrens.⁹

Herausgeber sollte ursprünglich Georg Simmel werden, der jedoch ablehnte und so übernahm schließlich Buber die Aufgabe die Reihe zur Vermessung der deutschen Gesellschaft zwischen 1906 und 1912 herauszugeben. In dieser Zeit wurden 40 Bände im Rahmen der Reihe publiziert, einige von namhaften Wissenschaftler:innen oder Intellektuellen wie Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Eduard Bernstein, Ellen Key oder auch Lou Andreas-Salomé.¹⁰

Das Programm der Reihe kann als sozialpsychologisch charakterisiert werden. Diese sozialpsychologische Betrachtungsweise sollte die verschiedenen Themen der

Sache steht also wieder da, wo sie vor unserem Gespräch stand: ich bin verpflichtet, ein Thema zu bearbeiten, zu dem ich zur Zeit keine innere Nötigung habe – bei meinem Minimum von freier Zeit. Schön.“ (Gustav Landauer an Martin Buber, 13.07.1906, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.3) Zu diesem Zeitpunkt arbeitete Landauer noch immer in der Buchhandlung, dennoch verpflichtete er sich zur Übernahme des Buches. Martin Buber warb um Landauer als Autor für diesen Band, denn Buber hielt Landauer für „den zur Behandlung dieses Themas Berufenen [...]“. Buber leistete in seinem Brief regelrecht Überzeugungsarbeit, denn er schmeichelte Landauer weiter, als er auf die Voraussetzungen für den Autor des Bandes zu sprechen kam: „Die Voraussetzungen sind: die individuelle Selbst-Erfahrung in unverdorbener Lebendigkeit, die dennoch schon gefestigte Ueberlegenheit, die das innen und aussen Erfahrene besitzt und meistert, und die absolute Ehrlichkeit, ich meine die, die der gangbaren relativen Erzfeinde ist. Und noch eines: nicht bloss der Verleger, sondern auch ich von meinem Gesichtspunkte halte es für höchst wünschenswert, dass in der Zeit einer so paradoxen Revolution, wie die ist, die wir miterleben dürfen, ein wesentliches Wort darüber gesagt wird, was die Revolution als seelischer Prozess ist.“ (Gustav Landauer an Martin Buber, 26.07.1906, in: Martin Buber Archiv, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.12) Damit schien Buber die richtigen Worte gefunden zu haben, denn Landauer schrieb das Buch.

7 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 4.06.1907, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 160.

8 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 112.

9 Mendes-Flohr, Von der Mystik zum Dialog, S. 111.

10 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 50–51.

Reihe zusammenbringen, allerdings, so beschreibt es Paul Mendes-Flohr, folgten nur wenige Autor:innen den Vorgaben des Herausgebers. Mendes-Flohr fasst Bubers Definition wie folgt zusammen:

Buber stellt die These auf, daß was zwischen Menschen geschieht, als psychologischer Prozeß aufgefaßt werden muß – der sich allerdings nicht einfach auf die einzelnen *relata* oder die jeweilige individuelle Psyche zurückführen läßt. Dieses scheinbare Paradox erklärt Buber durch den Begriff des Zwischenmenschlichen. Innerhalb der sozialen Wechselwirkung treten verschiedene psychische Geschehnisse zusammen und ergänzen einander nach bestimmten objektiven Prinzipien.¹¹

Vielmehr neigten wohl die meisten Autor:innen zum Psychologisieren, sie reduzierten also die „soziale Erfahrung [...] auf die der individuellen Psyche [...] oder [geben] unscharfe psychologische Erklärungen.“¹² Landauer thematisierte das sozialpsychologische Programm der Reihe. Auf den ersten Blick erscheint es, als ob Landauer Sozialpsychologie metaphorisch begriff oder als einschränkend zurückwies.¹³ Betrachtet man Bubers Programm jedoch genauer und vergleicht es mit Landauers Verständnis der Revolution und dem des Staates, beides thematisierte er in seinem Buch, wird deutlich, dass Landauer die Sozialpsychologie keineswegs metaphorisch begriff, da „die Sozialpsychologie [...] selbst nichts andres [ist] als die Revolution.“¹⁴ Martin Buber bezeichnete mit *Zwischenmenschlich* eine Kraft, die einzelne Individuen verbindet.¹⁵ Diese Verbindung entstünde nicht ausschließlich aus der direkten Beziehung dieser Individuen, vielmehr verweise die Verbindung zusätzlich auf etwas Drittes außerhalb dieser Beziehung, auf das die Individuen ebenfalls bezogen seien. Bei Landauer fungierte dessen Idee von *Geist* als dieses Dritte. Der *Geist* entstehe zwischen den Menschen, sei Ausdruck ihrer Beziehungen zueinander, weise aber zugleich über sie hinaus. Man könnte dies als transzendente Kraft interpretieren. Mit seinem Ansatz konkretisierte Landauer Bubers Verständnis von Sozialpsychologie, vielleicht überspitzte er es sogar, doch zeigte er die Konsequenzen dieses Ansatzes auf und entwickelte eine sehr ähnliche Idee mit seinem Geistbegriff. Schon die Analyse kollektiver Verhältnisse war für Landauer revolutionär, lege sie doch die zugrundeliegenden Prinzipien frei und öffne damit einen Raum für Veränderungen.¹⁶

11 Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 118.

12 Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 118.

13 Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 124.

14 Landauer, Gustav: *Die Revolution: Textkritische Ausgabe der Erstauflage*. Hrsg. von Siegbert Wolf. Ausgewählte Schriften. Lich/Hessen 2017. S. 55.

15 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 93–94; Buber, *Ich und Du*.

16 Landauer, *Die Revolution*, S. 55.

Landauer formulierte eine neuartige Revolutionstheorie und enttäuschte Herausgeber und Verleger, die sich wohl ein Wort zur *Russischen Revolution* gewünscht hätten. Landauer definierte Revolution als die Übergangszeit zwischen zwei relativ stabilen Gesellschaftszuständen. Die Revolution werde durch Utopien ausgelöst, die eine andere, bessere Welt anstrebten.¹⁷ Eine Utopie besteht in der Landauerschen Theorie aus zwei Elementen: Erstens aus der „Reaktion gegen [die] Topie, aus der sie erwächst“¹⁸ – also den jeweils bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen – und zweitens „aus der Erinnerung an sämtlich bekannte frühere Utopien.“¹⁹ Utopien sind also Vorstellungen einer besseren Welt. Diese Ideen einer besseren Welt stellen den gesellschaftlichen *Status Quo* auf verschiedenen Ebenen in Frage. Diese Ideen breiten sich aus und lassen die jeweilige Gesellschaft erodieren, bis sie schließlich durch eine Revolution abgelöst werden soll, um eine neue Ordnung zu etablieren, die der Utopie entsprechen soll. Ins Werk gesetzt werden soll eine „tadellos funktionierende Topie [...], die keinerlei Schädlichkeiten und Ungerechtigkeiten mehr in sich schließt.“²⁰ Eine solche ideale Gesellschaft könne es aber nicht geben, denn während der revolutionären Phase würden Entscheidungen getroffen, die die Utopie retten sollen. Diese Entscheidungen würden in letzter Konsequenz nur unzureichend umgesetzt und brächten so selbst eine Topie hervor.²¹ Utopien können nie Wirklichkeit werden, sondern sie dienen als Ideen, Vorbilder oder anzustrebende Ideale, die der Gesellschaft eine Richtung weisen können. Landauer entwickelte in *Die Revolution* ein Revolutionsverständnis, das er eng mit seiner Vorstellung von Anarchismus-Sozialismus verwob: Der Aufbau einer neuen Gesellschaft, das Ablösen von Kapitalismus und Staat durch neue Beziehungen zwischen den Menschen, war für Landauer die soziale Revolution, das *Beginnen*. Diese Revolution, um sie vor dem Rückfall in eine *Topie* zu schützen, und eine neue Gesellschaft aufzubauen, wollte Landauer institutionalisieren.²²

17 Wie Bernhard Braun in seiner Dissertation deutlich machte, war es Landauer, der die Dynamisierung des Utopieverständnisses der Moderne einläutete, „eine Dynamisierung, die zu umfassenden Diskussionen bis hin zu Blochs Philosophie des utopischen Bewußtseins geführt hat.“ (Braun, Bernhard: *Die Utopie des Geistes: Zur Funktion der Utopie in der politischen Theorie Gustav Landauers*. Idstein 1991. S. 81) Zum folgenden Abschnitt siehe auch Kunze, Gustav Landauer, S. 33–35.

18 Landauer, *Die Revolution*, S. 58.

19 Landauer, *Die Revolution*, S. 58.

20 Landauer, *Die Revolution*, S. 57.

21 Landauer, *Die Revolution*, S. 6, S. 59.

22 Bei Landauer lassen sich drei Revolutionsbegriffe erkennen: Revolution ist, erstens, die kurzfristige politische Revolte, die immer wieder geschieht, da die äußeren Verhältnisse drücken und es keine echte Gemeinschaft im Sinne Landauers gibt. Zweitens ereignet sich momentan eine Revolution, bei der sich alte freiwillige Bünde auflösen und neue Formen suchen; die letzte große Pe-

Die soziale Revolution, der aktive Generalstreik, mit dem der Sozialismus und damit auch *Bund* und *Volk* beginnen zu entstehen, bezeichnete Landauer selbst als „Umkehr“.²³ Ein aktiver Generalstreik bedeutete für Landauer nicht einfach das generelle Bestreiken von Produktionsprozessen, sondern die Aneignung der Produktionsmittel und das Produzieren von Waren für die Arbeiter:innen und nicht die Kapitalist:innen. Die Streikenden sollten also für die eigenen Bedürfnisse produzieren und nicht zur Gewinnmaximierung der Unternehmen. In Landauers Vorstellung wäre dies der Beginn einer sozialen und politischen Revolution.²⁴ In seinen folgenden sozialistischen Schriften machte Landauer auf dieses *Beginnen* als revolutionären Akt aufmerksam.²⁵ Revolution bedeutete für Landauer auch *regeneratio*,²⁶ wobei dies durch das *Beginnen*, das auch Umkehr ist, ermöglicht wird. Umkehr ist im Kontext des Landauerschen Werks eine eher ungewöhnliche Vokabel, interpretiert man Umkehr aber tatsächlich als die rabbinische Tradition der *Tschuvah* ergeben sich interessante Korrelationen und Ansatzpunkte bezüglich Landauers Idee der Revolution und des Sozialismus. Im Rahmen ihrer Studie über Margarete Susman diskutiert Elisa Klapheck *Tschuvah* sowohl in Susmans Verständnis als auch im Kontext jüdischer Gelehrtendiskussion.²⁷ Dabei verweist Klapheck bezüglich Susmans Schriften auf einen zunehmenden „innere[n] Zusammenhang zwischen Revolution und Teschuwa (religiöser Umkehr).“²⁸ Allgemein erläutert sie die *Tschuvah* als „zweistufige Auffassung von Läuterung: die persönliche des einzelnen Menschen und die gemeinschaftliche der ganzen ‚Versammlung

riode eines solchen Auflösungsprozesses setzte im 16. Jahrhundert ein, sodass nur die Zeit der Auflösung bekannt ist und die politischen Revolutionen aus dieser Zeit seien nur Etappen auf der Suche nach einem neuen verbindenden Geist, so Landauer. Drittens ist die wichtigste Revolution keine Negation, sondern das Beginnen einer neuen Gesellschaft außerhalb des Kapitalismus und dessen Logik. (Landauer, *Die Revolution*).

23 Landauer, Aufruf, S. 149.

24 Landauer, Gustav: Das erste Flugblatt: Was will der Sozialistische Bund? (1908). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 130–134, hier S. 132–133.

25 Beispielsweise in Landauer, Gustav: Sätze vom Sozialistischen Bund (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 153–157, hier S. 154; Landauer, Gustav: Sozialistisches Beginnen (1909). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 198–202, hier S. 198; Landauer, Aufruf, S. 116, S. 143.

26 So Landauer schon in Landauer, *Die Revolution*, S. 87: „Die Revolution, die nun durch die Jahrhunderte hin und weiter geht, bis sie zu einem Neuen sich schöpft und gestaltet und nicht mehr Revolution heißt, sondern Regeneratio.“

27 Klapheck, Elisa: Elisa. Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie. Flensburg, 2011. <https://www.zhb-flensburg.de/fileadmin/content/spezial-einrichtungen/zhb/dokumente/dissertationen/klapheck/margarete-susman-und-ihr-juedischer-beitrag-zur-politischen-philosophie.pdf>. „Margarete Susman“, S. 89–100.

28 Klapheck, Margarete Susman, S. 89.

Israel' (Knesset Jisrael).²⁹ Hier werden Ähnlichkeiten zu Landauers Idee der Revolution als Umkehr schon erkennbar, bei ihm ist es ebenfalls ein individueller Akt, der sich in einen kollektiven ausweitet.

Sozialismus ist für Landauer nicht lediglich die Folge von Umkehr, sondern Sozialismus ist selbst schon Umkehr. Damit ermöglichte Landauer ein Verständnis von Sozialismus, das diesen nicht als einen Zustand begreift, sondern als eine dynamische Form der Gesellschaft. Die Dynamik läge in einer regelmäßigen sozialen Revolution begründet, die von Individuen ausginge und getragen würde und sich zu einer gesellschaftlichen Veränderung ausweiten würde. So gesehen ließe sich eine Ähnlichkeit in den Gedanken der *Tschuvah* und Landauers Vorstellung vom Umkehr sehen.

Besonders deutlich wird dies, als Landauer sich im *Aufruf* zur Bodenfrage äußerte. Dies hat er schon zuvor in seinen *Dreißig sozialistischen Thesen* getan, aber auch im dritten Flugblatt des *Sozialistischen Bundes*. Allerdings nie mit Bezug auf die Bibel, im *Aufruf* zitierte er aus Leviticus 25,9, 25,10 und 25,13.³⁰ Alle 50 Jahre solle es zur Umverteilung des Bodenbesitzes kommen, interpretierte Landauer:

Wer Ohren hat zu hören, der höre. Da sollst du die Posaune blasen lassen durch all euer Land! Die Stimme des Geistes ist die Posaune, die immer und immer und immer wieder ertönen wird, solange Menschen beisammen sind. Immer wird Unrecht sich festsetzen wollen, immer wird, solange die Menschen wahrhaft lebendig sind, der Aufruhr dagegen entbrennen. Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als eine für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz; das war das Große und Heilige an dieser mosaischen Gesellschaftsordnung.³¹

In der beschriebenen Gesellschaft aus Leviticus fand Landauer im *Aufruf* zur Neuverteilung des Bodens das Element, das ihn diese *mosaische Gesellschaftsordnung* als *heilig* bezeichnen ließ, für Landauer handelte sich dabei um eine gesellschaftlich institutionalisierte Form der Empörung und des Aufbegehrens gegen Unrecht. Der beschriebene sozial-revolutionäre Akt war für Landauer Vorbild, so forderte er auch: „Das brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, so[n]dern der sich selbst als permanent erklären wird. Die Revolution muss ein Zubehör unsrer Gesellschaftsordnung, muss die Grundregel unsrer Verfassung werden.“³² Diese permanente Revolution bietet der Gesellschaft die Möglichkeit, regelmäßig und dennoch *rechtsstaatlich*, also nicht willkürlich, die Bodenbesitzverhältnisse

²⁹ Klapheck, Margarete Susman, S. 93.

³⁰ Landauer, *Aufruf*, S. 142–143.

³¹ Landauer, *Aufruf*, S. 143.

³² Landauer, *Aufruf*, S. 143.

neu zu regeln, damit keine Hierarchien und vererbte Machtstrukturen überdauern können.

Geschichte, also Vergangenheit *wie sie gewesen ist*, kann nicht objektiv beschrieben bzw. rekonstruiert werden, so Landauer, „vielmehr soll über ‚unsere‘ Vergangenheit gesprochen werden, die in der Gegenwart weiter präsent ist und die durch die Gegenwart noch immer geprägt und ‚erneuert‘ wird.“³³ Geschichte wird damit bei Landauer radikal anders gedacht, nämlich als unabgeschlossener Prozess, geradezu als *ewige Gegenwart*.

Träger der Geschichte sind für Landauer vorrangig die *Körper der Menschen*, er möchte das Ergebnis der Wissenschaft als Ausgangspunkt seiner Betrachtung setzen: „das Werden“.³⁴

Landauer entwirft ein radikal anderes Bild von Geschichte, das zutiefst subjektiv ist und auf Diskontinuität beruht.

Man wird mir sagen, meine Konstruktion eines einheitlichen, untrennbaren, zusammengehörigen Verlaufs mit allerlei Auf und Ab und ohne daß er jetzt schon zu Ende wäre, sei eine Willkür. Ich kann nur erwidern, daß ich gerade das behaupte, daß ich nur hinzufüge, daß alle geschichtliche Betrachtung all dieser Dinge unter dem Einfluß unseres Willens, unsrer gegenwärtigen Zustände, mit einem zusammenfassenden Wort: unsres Weges steht. Ich behaupte sogar, daß unser geschichtliches Gedächtnis viel weniger von den Zufällen der äußeren Überlieferung und Erhaltung abhängt als von unserem Interesse. Wir wissen von der Vergangenheit nur unsere Vergangenheit; wir verstehen von dem Gewesenen nur, was uns heute etwas angeht; wir verstehen das Gewesene nur so, wie wir sind; wir verstehen es als unseren Weg.³⁵

Geschichte und damit Vergangenheit ist für Landauer also immer eine willentliche Konstruktion. „Anders ausgedrückt heißt das, daß die Vergangenheit nicht etwas Fertiges ist, sondern etwas Werdendes. Es gibt für uns nur Weg, nur Zukunft; auch die Vergangenheit ist Zukunft, die mit unserm Weiterschreiten wird, sich verändert, anders gewesen ist.“³⁶ Vergangenheit wird hier als Prozess verstanden, der durch Erinnerung und Legitimierung verändert werden kann. Sicher verändert man nicht wirklich die Vergangenheit, sondern sie ist in diesem Kontext als gegenwärtige Vergangenheit zu verstehen, also das konstruierte in der Gegenwart benutzte Bild einer Vergangenheit.³⁷ Somit ließe sich auch Landauers anschließende Ausführung

33 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 161.

34 Beide Zitate aus: Landauer, Die Revolution, S. 53, S. 54.

35 Landauer, Die Revolution, S. 66.

36 Landauer, Die Revolution, S. 66.

37 Landauers Ausführungen ließen sich als Überlegungen verstehen, wie sie Benedict Anderson oder Shulamit Volkov im Kontext der Nationalismusforschung machten, als sie von der Erfindung

besser verstehen, wenn er sagt, „daß es die ganze Kette ist, die vorwärts geht, nicht bloß das äußerste Glied. Die sogenannten Ursachen verändern sich mit jeder neuen Wirkung. Die Vergangenheit ist das, wofür wir sie nehmen, und wirkt dem entsprechend sich aus“.³⁸ Den angesprochenen Unterschied von vergangener und gegenwärtiger Vergangenheit stellt auch Landauer dar, wenn er von einer zweiten Vergangenheit spricht:

Ganz etwas anderes aber ist jene zweite Vergangenheit, die wir gewahren, wenn wir zu rückblicken. Man möchte fast sagen: die Elemente der Vergangenheit haben wir in uns, die Exkremente der Vergangenheit erblicken wir hinter uns. Nun ist wohl klar, was ich sage. Die Vergangenheit, die lebendig in uns ist, stürzt mit jedem Augenblick in die Zukunft hinein, sie ist Bewegung, sie ist Weg. Jene andere Vergangenheit, nach der wir uns umblicken, die wir aus Überresten konstruieren, von der wir unsern Kindern berichten, die als Bericht der Vorfahren auf uns gekommen ist, hat den Schein der Starrheit, kann sich auch nicht, da sie zum Bild geworden, keine Wirklichkeit mehr ist, fortwährend verändern. Sie muß vielmehr von Zeit zu Zeit, in einer Revolution der Geschichtsbetrachtung, revidiert, umgestürzt und neu aufgebaut werden. Und sie baut sich überdies für jeden Einzelnen besonders auf: jeder Einzelne gewahrt die Bilder anders, je nachdem die wirkliche wirkende Vergangenheit in seiner Brust ihn anders vorwärts treibt und zuwege schickt.³⁹

Das hier beschriebene Verständnis von Vergangenheit ermöglicht den Utopien in Landauers Revolutionstheorie den Anschluss an vergangene Utopien, die dadurch wieder wirksam und *lebendig* werden. Dieses Verständnis verdeutlicht Landauers diskontinuierliches Geschichtsverständnis, was ihn von einem allgemeinen Verständnis von Geschichte, besonders zur damaligen Zeit, unterschied. Dieses allgemeine Verständnis von Geschichte drückte sich in der Vorstellung einer linearen Entwicklung aus, wobei kulturelle und technologische Entwicklung immer weiter voranschreiten und älteres ablösen. Demgegenüber ermöglichte sein diskontinuierliches Geschichtsverständnis Landauer zurückliegende positiv bewertete Elemente der Vergangenheit wieder aufzugreifen und als gleichwertige Ideen und Praktiken zu verstehen.⁴⁰

einer Tradition sprachen, mit der sich moderne Nationalstaaten bzw. Nationen historisch legitimieren. (Anderson, Benedict: *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, New York 2006; Volkov, *Die Erfindung einer Tradition*).

38 Landauer, *Die Revolution*, S. 66.

39 Landauer, *Die Revolution*, S. 67.

40 Dieses Verständnis führte auch zu Landauers Ablehnung der gängigen Einteilung von Geschichte, siehe Landauer, *Die Revolution*, S. 68–69; hier heißt es: „In unserer Wegbereitung gilt es also zunächst, diese ganz blöde Einteilung der sogenannten Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit fortzuräumen.“ Und später weiter: „Wir täten also besser, gar keine zeitliche Benennung bei der Einteilung der Geschichte anzuwenden, weil die Kategorie der Zeit in unserem Geist zu sehr der Kausalität benachbart ist (der Kantische Ausdruck steht hier nur der Kürze willen damit

Geist und Volk

Im Rahmen seiner Überlegungen zu den Geschichtsepochen spricht Landauer von „ausgeruhten Völkern“. ⁴¹ Diese nenne man „gewöhnlich primitive, oder noch lieber Urvölker; wenn man freundlich ist, Barbaren, wenn man unfreundlich oder Missionar ist, Wilde.“ ⁴² Ein Volk entstünde schließlich durch das Aufeinandertreffen alter Völker und vor allem deren Kultur auf jene *ausgeruhten* Völker. Durch eine vielfältige Durch- und Ineinandermischung von Kultur und Menschen entstünden also neue Völker bzw. ein neues Volk. Eine ethnische Deutung von Volk scheint bei Landauer so nicht möglich. Ein solches Volk bedürfe allerdings eines Mythos, wie Landauer weiter ausführt. „Eine neue Zeit erwächst aus *Décadence* und ausgeruhter Entbehrung; da entsteht der Mythos, nur wo Mythos wird, wird neues Volk.“ ⁴³ Eine solche Mythoskraft schrieb er dem *Christentum* zu, das für die von ihm konstatierte Blütezeit des Geistes im Mittelalter verantwortlich zeichnet. ⁴⁴ Diese Mythoskraft, so Landauer weiter, ermöglichte es, das Geglaubte unbewusst symbolisch zu verstehen, was damit einherginge „das Symbol als etwas Leibhaftes zu nehmen und zu erleben.“ ⁴⁵ Dieses symbolische Verständnis wurde nach Landauer im Laufe der Zeit wörtlich genommen, in Dogmen übersetzt und somit der Geist als gesellschaftliches Prinzip verdrängt. ⁴⁶ Dieser später verdrängte Mythos ermöglichte auch die Herausbildung des *Christentums* und dem von Landauer als Zeit des Geistes beschriebenen Mittelalters. Wobei hier explizit darauf hingewiesen sein will, dass Landauer das Mittelalter als bisher einzige Blütezeit innerhalb der eigenen Geschichte begreift, aber es eine solche geisterfüllte Zeit auch schon vorher gab, Landauer verweist hier ganz explizit auf die Zeit der Antike. ⁴⁷

ich nicht abschweifen muß; die Sache müßte aber besser gesagt werden, da diese Kategorien bloße Erfindungen der Schulgelehrsamkeit sind; auch hier tut eine Revision not); so sind wir immer in Gefahr, Vorgänger für Vorfahren, Vorfahren für Zurückgebliebene und eine zufällig bekannte winzige Spanne für ein Ganzes und Abgeschlossenes zu halten.“

⁴¹ So bspw. Landauer, *Die Revolution*, S. 61.

⁴² Landauer, *Die Revolution*, S. 61.

⁴³ Landauer, *Die Revolution*, S. 64.

⁴⁴ Landauer, *Die Revolution*, S. 83, S. 84. Landauer nutzt den Begriff *Christentum* für zwei unterschiedliche Phänomene. Zum einen das historische (und gegenwärtige) *Christentum* als (institutionalisierte) Religion und zum anderen im Sinne einer mythologischen Kraft, die das Denken und Handeln der Menschen strukturiere. Für Landauer drückte sich der von ihm beschriebene und beschworene Geist im letzteren Verständnis von *Christentum* aus. Daher wird im Folgenden die Religion *Christentum* nicht kursiv gesetzt, Landauers Begriff des *Christentums* als Träger von Geist hingegen wird kursiv gesetzt, um eine Unterscheidung zu gewährleisten.

⁴⁵ Landauer, *Die Revolution*, S. 84.

⁴⁶ Landauer, *Die Revolution*, S. 84.

⁴⁷ Landauer, *Die Revolution*, S. 68.

Landauers vereinzelte Bemerkungen zu Jüdinnen:Juden bzw. dem Judentum in *Die Revolution* und seine ausführliche Würdigung des *christlichen* Mittelalters sowie des *Christentums* werden in der Forschung regelmäßig als ein positiver Bezug auf das Christentum, das Mittelalter sowie eine damit einhergehende Abwertung von Jüdinnen:Juden und Judentum für Landauers eigenes Denken interpretiert.⁴⁸ Allerdings stellte Landauer klar, dass in seiner Geschichtsphilosophie das moderne Judentum im gleichen Verfallsprozess wie das moderne Christentum gefangen sei. Damit war nichts über die Qualität des Judentums oder von Juden ausgesagt. Es ermöglichte Landauer vielmehr, das Judentum in sein Projekt eines *neuen Volkes* einzubeziehen, das entstehen müsste, um eine neue geisterfüllte Zeit zu beginnen. Landauers diskontinuierliches Geschichtsverständnis erlaubte es ihm, auf Fragmente und Facetten früherer Kulturen und Traditionen zurückzugreifen und sie zu aktualisieren.

Volk und Mythos sind insbesondere für das Verständnis von Christentum bei Landauer wichtig. In der *Revolution* rekonstruiert Landauer die Entstehung des *Christentums*: Mit dem Verfall der Antike seien ausgeruhte Völker zum Zuge gekommen, dies war der Zeitpunkt „des Durchdringens des Christentums.“⁴⁹ Ergänzend stellt Landauer klar, dass „ein Volk [...] sich nicht isoliert behandeln [lässt].“⁵⁰ Für ihn gestaltet sich die Geschichte nicht durch das Ende bestimmter Völker und auch nicht durch einen Fortschritt in der Geschichte insgesamt, sondern eher durch eine *Völkermischung* und das Aufhören bestimmter Kulturen für diese Völker. Für Landauer wechseln sozusagen die Kulturen, aber nicht unbedingt die Völker, die sich für ihn immer wieder erneuern – so kann er Volk auch nicht ethnisch definieren.⁵¹ Vielmehr, schreibt er, „haben alle an der gleichen ehrwürdigen und grossen Vergangenheit teil, werden alle von Zeit zu Zeit wie müde und ruhebedürftig, und von Zeit zu Zeit wie primitiv, ursprünglich und neubeginnend.“⁵² Damit, so Landauer weiter, hätte das beginnende Christentum auch ein „kleine[s] Verfallsprodukt antiker *Décadence* und jüdischen Sektenwesens [...]“⁵³ und damit bedeutungslos bleiben können, aber es traf auf ausgeruhte Völker. Dieser Umstand

48 Insbesondere auf Landauers Betonung von Christentum bzw. Christenheit wird regelmäßig hingewiesen, bspw. in: Delf, „Prediger in der Wüste“, XLIII; Hinz, *Mystik und Anarchie*, S. 181–182; Willems, *Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?*, S. 206; Dubbels, *Figuren des Messianischen*, S. 257; Rolletschek, Jan: *Gustav Landauer und Constantin Brunner. Umriss einer Begegnung*. *Aschkenas* 29, Nr. 2 (1. November 2019). S. 385–424, hier S. 408.

49 Landauer, *Die Revolution*, S. 61.

50 Landauer, *Die Revolution*, S. 61.

51 Landauer, *Die Revolution*, S. 63.

52 Landauer, *Die Revolution*, S. 64.

53 Landauer, *Die Revolution*, S. 64.

ermöglichte die Entstehung neuen Volkes im Sinne Landauers: „Eine neue Zeit erwächst aus Décadence und ausgeruhter Entbehrung; da entsteht der Mythos, nur wo Mythos wird, wird neues Volk.“⁵⁴ Mythos ist als Bedingung für Volk bei Landauer zentral. So erklärt er sich einerseits den Niedergang der christlichen Periode am Ende des Mittelalters um 1500: „Die Mythoskraft des Christentums war durch die scholastische Theologie und die kirchliche Organisation verloren gegangen.“⁵⁵ Diese Mythoskraft bedeutete für Landauer auch Glaube, so erläuterte er seine Vorstellung von der Mythoskraft Glaube: „[W]er in der Zeit des lebendigen Christentums z. B. glaubt, daß Christus Gottessohn ist, der empfindet damit etwas von sich selbst und seinem eigenen Kindschaftsverhältnis zum tiefsten Weltengrund.“⁵⁶ Hier finden sich Anklänge von Landauers Mystik und seiner Eckhart-Rezeption. Die Mythoskraft, wie Landauer weiter ausführte, habe die Gabe, dass „das Geglaubte nicht wörtlich zu nehmen [ist], sondern symbolisch, diesen Gegensatz aber gar nicht zu Bewußtsein zu bekommen, und so das Symbol als etwas Leibhaftes zu nehmen und zu erleben.“⁵⁷ Schon 1903 wurde deutlich, dass Landauer mit Christentum nicht die institutionalisierte christliche Religion meinte, sondern *Christentum* symbolisch als Ausprägung des gestaltenden *Geistes* interpretierte.⁵⁸ Dieses Symbol stand für einen gesellschaftlichen Zustand bzw. Prozess, den Landauer wieder herstellen wollte. Das war seine Utopie, sein symbolischer Anarchismus sollte diese Utopie ermöglichen. Auf dieses von Eckhart geprägte Verständnis greift Landauer in *Die Revolution* zurück, der *Geist* werde repräsentiert „durch den christlichen Kultus und das christliche Symbol.“⁵⁹ Daher verklärte Landauer das Mittelalter nicht per sé, sondern sah die verbindenden Prinzipien seines Geistes walten:

Die christliche Zeit wird repräsentiert nicht durch das Feudalsystem; nicht durch die Dorf- und Markgenossenschaft mit ihrem Grundbesitz an Grund und Boden und gemeinsamer Wirtschaft. [...] [D]ie christliche Zeit wird charakterisiert eben durch die Gesamtheit von Selbstständigkeiten, die sich gegenseitig durchdrangen, die sich durcheinander schichteten, ohne daß darauf eine Pyramide oder irgendwelche Gesamtgewalt geworden wäre. Die Form des Mittelalters war nicht der Staat, sondern die Gesellschaft, die Gesellschaft von Gesellschaften.⁶⁰

54 Landauer, *Die Revolution*, S. 64, S. 71. Auf Seite 71 geht Landauer auf diesen Prozess weiter ein.

55 Landauer, *Die Revolution*, S. 83.

56 Landauer, *Die Revolution*, S. 84.

57 Landauer, *Die Revolution*, S. 84; zur Deutung christlicher Überlieferungen als Symbol siehe auch Landauer, Meister Eckhart, S. 10.

58 Landauer, Meister Eckhart, S. 195.

59 Landauer, *Die Revolution*, S. 75.

60 Landauer, *Die Revolution*, S. 77.

Damit zeigt sich, dass Landauer mit Christentum nicht die Religion meint, sondern ein *echtes Christentum* als Symbol für seinen *Geist*. Vor dem Hintergrund seines Verständnisses von Volk, Mythos und symbolischer Deutung des Christentums in der *Revolution*, wie bisher rekonstruiert, stellt sich die Frage, was Landauer unter *Geist* verstand.

Der *Geist*, der das *Zwischenmenschliche*, also die gesellschaftlichen Verhältnisse im Mittelalter reguliert und strukturiert habe, sei seit der Reformation im Niedergang. Die hinterlassene Lücke füllte in Landauers Darstellung schließlich der Staat, eines der „Gewaltsurrogate des Geistes“.⁶¹ Dabei ist Landauer klar, dass es im Mittelalter auch schon Formen von Staat gab, doch „Staat war etwas, was noch nicht feste Autorität, noch schwankend, unbestimmt, hin und her gehend in der Geltung war. Es gab vielerlei Obrigkeiten, aber es gab nicht das heilige Prinzip weltlicher Obrigkeit.“⁶² Dies änderte sich mit Reformation, Renaissance und Früher Neuzeit: Der Staat drängte weiter vorwärts und der *Geist*, die freiwillige Verpflichtung anderen gegenüber, verschwand immer mehr. „Das also kam nun anders: der moderne Staat kam mit seinen drei hinter einander aufsteigenden Tendenzen: absolute Fürstengewalt, absolute Gesetzlichkeit und Nationalismus.“⁶³ Der Staat ist für Landauer ein sozialpsychologisches Verhältnis zwischen den Menschen, das aber, ganz im Einklang mit der Definition Bubers von Sozialpsychologie und Landauers Idee von *Geist*, über die individuellen Relationen der Einzelnen hinausgeht und hinausweist. Allerdings, das scheint bei Landauer eine Art *Prinzip Hoffnung* (Ernst Bloch) zu sein, hört der *Geist* (das positive Verhältnis zwischen den Menschen) nicht auf zu existieren, sondern ziehe sich in Krisenzeiten in Einzelne zurück: „[W]altet er nicht mehr zwischen den Menschen, dann wuchert er verschwenderisch und verzehrend in den Einsamen, und so entstehen Gebilde der Schönheit und Weisheit, ganz anderer Art als in den Zeiten der Gemeinsamkeit“.⁶⁴ Der *Geist* überlebte also im Untergrund in Einzelnen, die, so wird es im Zitat deutlich, für Landauer im Prinzip Geniale sind. In seiner Revolutionsschrift erzählte Landauer denn auch die Geschichte dieser Ketzer und Mystiker, wie er sie nennt. Rolf Kauffeldt bringt es auf den Punkt:

Es ist also letztlich die Spur der „Besiegten der Geschichte“, die Landauer verfolgt und in der er das Wahrheitsmoment und mögliche Korrektiv historischer Entwicklung sieht. In einer großen Gegenrede [das Buch *Die Revolution*] enthüllt er somit die Wirkungsgeschichte jener, die sich seit jeher dem falschen Bewußtsein entgegengestellt haben. Und erinnert an die großen Ketzer

⁶¹ Landauer, *Die Revolution*, S. 83.

⁶² Landauer, *Die Revolution*, S. 92.

⁶³ Landauer, *Die Revolution*, S. 93.

⁶⁴ Landauer, *Die Revolution*, S. 83.

und Mystiker des Spätmittelalters, an die Hussiten, Herrnhuter und Wiedertäufer im 15. und 16. Jahrhundert, an Thomas Münzer, dessen Evangelium er gegen den kalten Protestantismus Martin Luthers abhebt, an den Bauernkrieg, „den man mit Fug die deutsche Revolution genannt hat, der aber noch treffender die christliche Revolution hieße“; schließlich hebt er Thomas Morus hervor als Vater von „Utopia“ und verweist auf Campanella, Pico de Mirandola und Etienne de la Boëtie, den für ihn „größeren Freund Montaignes“, der mit seiner Schrift *Discours sur la Servitude Volontaire* allen späteren Revolutionären vorgedacht hat.⁶⁵

Diese Einzelnen sind es mittlerweile, die die Utopie aus Landauers Modell nähren könnten und zu Veränderungen führen. Doch eine gesellschaftliche Veränderung können nur die Vielen bewirken, nicht die Wenigen. Die Bewußtwerdung der Möglichkeiten des Einzelnen, insbesondere wenn sie kooperieren, nannte Landauer schon Revolution, im Einklang mit seinen Ausführungen zur Sozialpsychologie.⁶⁶ Diese Einzelnen identifizierte Landauer mit Künstler:innen, Dichter:innen und Schriftsteller:innen, die andere, bessere Welten erschaffen und vermitteln könnten. Ironisch zitierte Landauer 1910 Verse Franz Oppenheimers gegenüber Fritz Mauthner, bot im selben Jahr Rafael Seligmann an, sich für die Publikation von dessen Buch einzusetzen und später im selben Jahr widersprach er Seligmanns *Spinoza-Artikel*, in dem Seligmann Spinoza als Hellenen charakterisierte.⁶⁷ Dies weckte Landauers Widerspruch, da er Spinoza als Vertreter des jüdischen Volkes sah und ganz im Sinne seiner Vorstellung des sich in geniale Einzelne zurückgezogenen *Geistes*, die Volk bewahren, schreibt er:

Wenn Sie einem Volk seine großen Repräsentanten nehmen, die über die Massen emporragen und also im Widerspruch zu ihren Zeitgenossen und zu den Massen jeder Zeit stehen, dann haben Sie einfach kein Volk. Wenn Sie dem Judentum, Mose, Jesus, Spinoza wegnehmen, gibt es eben kein jüdisches Volk. Die Kabbala ist so echt jüdisch wie Spinoza, von dessen Hellenismus ich nichts sehe. Ihre Erklärung, was jüdischer Geist ist, finde ich völlig unbefriedigend. Jüdischer Geist ist, was Sie als Bestes in sich tragen, nicht was Sie an andern verachten.⁶⁸

Nicht nur seine Vorstellung des Geistes spiegelt sich in diesem energischen Einwand gegen Seligmanns Position, sondern auch, dass geistige Größen einen wesentlichen Beitrag zur Konstitution von Volk leisten. Interessanterweise aber nicht nur Personen, sondern auch mystische Ansätze wie die Kabbala, die Landauer als ebenso „echt jüdisch“ betrachtet, wie er Spinoza sieht. An der Phrase *echt jüdisch* kann

65 Kauffeldt, Rolf: Die Idee eines „Neuen Bundes“ (Gustav Landauer). In: Frank, Martin: Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II. Teil. Frankfurt am Main 1988. S. 131–179, hier S. 167.

66 Braun, Die Utopie des Geistes, S. 92.

67 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 14.07.1910, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 223; Gustav Landauer an Rafael Seligmann, 2.04.1910, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 309.

68 Gustav Landauer an Rafael Seligmann, 17.09.1910, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 324–325.

ebenfalls abgelesen werden, dass Landauer einerseits wusste, wer und was zum akzeptierten Kanon jüdischer Tradition in jener Zeit gehörte und andererseits wandte er sich gegen den Ausschluss von wahlweise der Kabbala oder Spinoza aus diesem Kanon. Bemerkenswert ist darüber hinaus, dass er Jesus in den Kontext des jüdischen Volkes stellte. Die Darstellung und Positionierung von Jesus durch Jüdinnen:Juden in dieser Zeit führte immer wieder zu Konflikten. So änderte schon Max Liebermann 1879 nach Protesten sein Bild *Der zwölfjährige Jesus im Tempel*, dieser sah im Original aus wie ein jüdischer Junge. Die historische Jesusforschung der christlichen Theologie war in jener Zeit ebenso präsent wie populäre Darstellungen des Christentums wie *Das Wesen des Christentums* (1900) von Adolf von Harnack. Harnacks Buch provozierte Leo Baeck zu einer Antwort, die dieser mit *Das Wesen des Judentums* (1905) vorlegte. Baeck stellte Jesus in seinem Buch als Teil der jüdischen Geschichte und Tradition dar. So nimmt es nicht wunder, dass Landauer Jesus ebenfalls in eine jüdische Traditionslinie einband. Der letzte zitierte Satz, jüdischer Geist sei, „was Sie als Bestes in sich tragen, nicht was Sie an andern verachten“ ist besonders hervorzuheben. Er enthält vor allem eine positive Bestimmung von – wie Landauer es ausdrückte – „jüdischem Geist“.⁶⁹ Dies steht in engem Zusammenhang mit Landauers Vorstellung von Volk und Geist; hier deutet sich schon an, was später immer stärker wird, das Jüdische wird wesentlicher Bestandteil von *neuem Volk*, wie Landauer es entstehen sah und selbst mit erschaffen wollte.

Geht man von einem Rückzug Landauers aus dem öffentlichen Leben aus, der spätestens mit dem Eintreten in die *Junckersche Buchhandlung* begann, markierte die Veröffentlichung der *Dreißig sozialistischen Thesen* seine Rückkehr zu öffentlicher Aktivität und nicht, wie noch Sam Brody fälschlicherweise festhielt, *Die Revolution*.⁷⁰ An diesem Text hatte Landauer über Jahre hinweg immer wieder gearbeitet. Als er ihn 1907 schließlich Karl Kraus für dessen *Fackel* anbot, ist diesem der gesamte Text zu lang und er wollte nur die letzten drei Thesen publizieren. Im Januar 1907 erschienen sie schließlich vollständig in der *Zukunft* von Maximilian Harden.⁷¹

Sozialismus bedeutete für Landauer nicht nur Freiheit, sondern ebenso kulturelle und soziale Partizipation sowie gesellschaftliche Solidarität, daher stellte er in seiner vierten These fest: „Der Sozialismus will also Zustände schaffen, in denen jeder durch seine Arbeit sich und den zu seiner Obhut gehörigen Kindern oder

⁶⁹ Gustav Landauer an Rafael Seligmann, 17.09.1910, in: Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 345–325.

⁷⁰ Brody, *Theopolitics*, S. 36.

⁷¹ Leder, *Politik eines „Antipolitikers“*, Bd. 10.1: S. 381–382; außerdem Gustav Landauer an Erich Mühsam, 11.01.1907, in: Knüppel, „Sei tapfer und wachse dich aus“, S. 67.

Greisen oder sonst Schwachen und Hilflosen nicht nur ein erträgliches, nicht nur ein genussreiches, sondern ein kulturerfülltes Leben erschaffen kann.“⁷²

Eng mit dem Geist verbunden ist das Volk, das ebenfalls eine grundlegende Position bei Landauer einnimmt. Wie Geist und Bund war Volk für Landauer ein zentraler Begriff, der bei Landauer unter anderem durch seine Romantik-Rezeption geprägt war.⁷³ In These vierzehn versuchte Landauer seinen Volksbegriff weiter auszuführen:

Volk aber ist etwas, das es nicht gibt; und hier lässt sich nur sagen, dass Volk das Gefühl einer Zusammengehörigkeit vieler Menschen im Gegensatz zu anderen solchen Zusammengehörigkeitsgefühlen ist, dass aber Natur und Grundlage solcher Gefühle in jedem Fall ihre besonderen historischen Bedingungen hat, die nicht nur keine gemeinsame Wurzel, nicht nur keinen gemeinsamen Gattungsbegriff haben, sondern einander nicht einmal ähnlich sind.⁷⁴

Volk ist für Landauer also keine Ausschließlichkeit und nicht biologisch festgelegt, es hat nachvollziehbare historische Entstehungsbedingungen. Gleichzeitig ist das Gefühl des Volkes von anderen deutlich zu unterscheiden. So führte er in seiner fünfzehnten These aus: „Volk nämlich, wie man es heute meint, ist ein Mischgebilde aus Nationalität, staatlichen Grenzen und Wirtschafts- oder Kultureinheit.“⁷⁵ Hierbei spielt Landauer auf ein Verständnis von Volk an, das im Kaiserreich sehr verbreitet war. Für die Schaffung eines Nationalstaates bedurfte es eines Volkes, das zur Nation wurde. Historisch geschah dies für das Kaiserreich in einem Prozess der Nationsbildung, der sehr stark auf eine homogene Nation abzielte. Volk und Nation wurden zu Synonymen. Der staatlich forcierte Nationalismus wurde dabei von einem tief in der Bevölkerung verankerten Nationalismus begleitet.⁷⁶ Dieser Nationalismus zeichnete sich besonders durch die Vorstellung eines einheitlichen deutschen Volkes aus. Jüdinnen:Juden passten nicht in die Vorstellungswelt deutscher Nationalisten. Besonders der Radikalnationalismus zielte auf eine innere Geschlossenheit der *Volks-gemeinschaft* und alle, die nicht in das Konzept der *Volks-gemeinschaft* eingeschlossen wurden, waren Volksfeinde, so beispielsweise Sozialdemokrat:innen und Jüdinnen:Juden. Aufgrund der Nationalstaatsgründung des Deutschen Kaiserreiches ohne die Einbindung Österreichs musste das deutsche

72 Landauer, Gustav: Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Band 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 109–122, hier S. 109.

73 Der Darstellung romantischer und völkischer Einflüsse widmete sich Lunn, Prophet of Community; Delf von Wolzogen, Hanna: „...das wahrhaft erhabene ist die Vernunft“ Zu Gustav Landauers Lesart der Romantik. In *Bluetenstaub* (1) 2001. S. 157–184.

74 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 112.

75 Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 112.

76 Ullmann, Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918, S. 26–31.

Volk so definiert werden, dass es innerhalb der staatlichen Grenzen zu einem Volk, zu einer Nation wurde. Dazu bedurfte es des Nationalismus. Gleichzeitig wurden im Rahmen der Nationalstaatsgründung Währungen, Schrift, Sprache und Uhrzeiten immer weiter vereinheitlicht.⁷⁷

Landauer grenzte Volk sehr deutlich von Staat ab, Staaten seien „elende Zufallsprodukte der erbärmlichsten Erscheinungsformen so genannter Geschichte.“⁷⁸ Der Staat bleibt für Landauer auch weiterhin negativ besetzt. Der Sozialismus sei nur an Kultur interessiert und daran, dass möglichst alle an ihr teilhaben: „[D]eshalb ist zu sagen, dass das Volk, innerhalb dessen der Sozialismus walten kann, dass das Volk mit sozialistischen Einrichtungen nicht irgendein Staat und nicht eine Nation ist. Volk ist vielmehr etwas, das es seit Jahrhunderten nicht mehr gibt, das erst wieder geschaffen werden muss.“⁷⁹ Wie umfassend Landauer Volk versteht schließt er an die eben zitierten Sätze an: „Volk ist eine Wirtschaftsgemeinde. Volk ist ein Kulturverband. Wir haben keinen einenden und bannenden Geist; wir alle zusammen haben ihn nicht.“⁸⁰ Landauer vertrat nicht das Konzept eines (ethnisch) homogenen Volkes im Sinne rechter völkischer Denker, sondern ein offenes Konzept von Volk: „Das Volk also, von dem wir von nun an sprechen, hat mit Staatsgrenzen und Nationalität gar nichts zu tun.“⁸¹ Volk hatte bei Landauer also weder etwas mit Grenzen noch Nationalität zu tun. Das stellt ihn in einen Gegensatz zur völkischen Bewegung seiner Zeit, die einen aggressiven Nationalismus vertrat und Anhänger in allen gesellschaftlichen Schichten und Milieus fand. Sogar in den zeitgenössischen Kreisen, in denen Landauer verkehrte, war völkisches Denken verbreitet, so in der Lebensreformbewegung. Auch unter jüdischen Denkern waren völkische Ideen nicht ungewöhnlich, wobei diese in der Regel nicht antisemitisch waren, Konzepte nichtjüdischer Völkischer hingegen schon. Ziel der völkischen Bewegung war die *rassereine Volksgemeinschaft*, die durch den Kontakt mit anderen Völkern gestört wurde. Diese Vorstellung zeigt, wie groß der Abstand zu Landauers Idee von Volk war, denn Landauers *neues Volk* definierte sich nicht durch Biologie. Gleichzeitig sollte nicht verschwiegen werden, dass sich in Landauers Ideen und Konzepten zumindest die Sprache des völkischen Zeitgeists wiederfindet und dass Landauer explizit an Philosophen und Schriftsteller der Romantik anschloss und Teil der neoromantischen Bewegung des Kaiserreiches war. Sein Volksbegriff könnte kulturalistisch genannt werden, was der flexiblen

⁷⁷ Longerich, Antisemitismus, S. 105–109.

⁷⁸ Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 112.

⁷⁹ Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 115.

⁸⁰ Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 115.

⁸¹ Landauer, Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen, S. 115.

Vorstellung Landauers allerdings nicht ganz gerecht würde.⁸² Innerhalb seiner Texte unterschied Landauer zwei Verwendungen von Volk: einerseits die allgemein gebräuchliche Form, andererseits seine Definition von Volk. *Sein Volk* müsse aber erst noch entstehen. 1907 in den *Dreißig sozialistischen Thesen* grenzte Landauer die beiden Vorstellungen deutlich voneinander ab: Volk ist, wie Landauer es versteht, „das Gefühl einer Zusammengehörigkeit vieler Menschen im Gegensatz zu anderen solchen Zusammengehörigkeitsgefühlen [...]“.⁸³ Somit wird auch klar, wenn er in seinen *Thesen* fortfährt, dass „Volk also, von dem wir von nun an sprechen, [...] mit Staatsgrenzen und Nationalität gar nichts zu tun [hat]. Es ist eine Verbindung zwischen den Menschen, die tatsächlich da ist, die aber noch nicht Verband und Bund, noch nicht höherer Organismus geworden ist. [...] Volk ist vielmehr etwas, das es seit Jahrhunderten nicht mehr gibt, das erst wieder geschaffen werden muss.“⁸⁴ Zur Gründung oder Bildung des *neuen Volkes* bedürfe es einer Avantgarde, die Landauer in den Anhängern seines Sozialismus sah. So verstand Landauer seinen Sozialismus als Beginn dieses neuen Volkes, der *Pioniere* brauche;⁸⁵ gleichzeitig identifizierte er mit diesen Pionieren indirekt seine Sozialisten: „Wir aber sind solche, die nur befriedigt sind, wenn wir mit unserem Volk sind. Mit unserem Volk – das heißt oft: gegen dieses Volk, wie es uns umgibt; gegen dieses Volk und von diesem Volk fort [...] Unser Volk ist das neue Volk; ist das Volk und das Kulturleben, wie es in unserem Geist als Ziel lebt.“⁸⁶ Hier scheint Landauers um 1900 entwickeltes Konzept der Absonderung wieder durch, *Geist* und *Volk* sind bei Landauer also eng aufeinander bezogen, beide sind notwendig zur Realisierung von Landauers Sozialismus. Ein solcher Sozialismus kann nur innerhalb dieses neuen Volkes entstehen. Konsequenz zu Ende gedacht müsste sogar konstatiert werden, dass

82 Puschner, Die Germanen im völkischen Weltanschauungskosmos, S. 72–80; sowie allgemein Puschner, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion. Zum völkischen Einfluss auf das deutsche Judentum jener Zeit siehe Mosse, George L.: *Germans & Jews: The Right, the Left, and the Search for a „Third Force“ in Pre-Nazi Germany*. New York 1971; Mosse, George L.: *German Jews beyond Judaism. The Modern Jewish experience*. Bloomington, Cincinnati 1985; zur neoromantischen Stimmung siehe Shumsky, Dmitry: *Zweisprachigkeit und binationale Idee. Der Prager Zionismus 1900–1930*. Göttingen 2013; sowie Nur, Eros and Tragedy; zu Landauer und dessen Nähe zu völkischen Ideen siehe bspw. Lunn, *Prophet of Community*; zum Kontext siehe auch Breines, Paul: *Review of A völkisch left?*, von Eugene Lunn. *Reviews in European History* 1, Nr. 1 (Juni 1974). S. 133–38; auch im deutschsprachigen Zionismus gab es einen völkischen und teilweise rassistisch-biologisierten Diskurs, dazu Vogt, *Subalterne Positionierungen*, S. 118–157.

83 Landauer, *Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen*, S. 112.

84 Landauer, *Volk und Land. Dreißig sozialistische Thesen*, S. 115.

85 Landauer, *Gustav: Vom Weg des Sozialismus* (1909). In: *Antipolitik. Ausgewählte Schriften*. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 184–189, hier S. 189.

86 Landauer, *Gustav: Die Siedlung* (1909). In: *Antipolitik. Ausgewählte Schriften*. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 194–197, hier S. 195.

Landauer sein *Volk* und sein *Geist* mit dem Sozialismus identifizierte. Erstens, da sie so eng aufeinander bezogen sind und zweitens, da sein Sozialismus, während er ins Werk gesetzt wird, sowohl *Volk* und *Geist* in sich trägt als auch erzeugt.

Sozialismus kann daher für Landauer nur im Rahmen von Volk entstehen und existieren: „Nicht im Staat wird der Sozialismus Wirklichkeit werden, sondern draußen, außerhalb des Staates, zunächst, solange diese überaltete Albernheit, dieser organisierte Übergriff, dieser Riesentölpel noch besteht, neben dem Staat.“⁸⁷ Doch dieser Sozialismus außerhalb des Staates kann für Landauer erst kommen, wenn der *Geist* die Menschen wieder verbindet, oder, wie er es hier ausdrückt, wenn neues Volk entsteht: „Zunächst muss dieser neue Volksgeist, muss dieses neue Volk da sein, ehe der Sozialismus anderswo leben kann als im Geist und im Wunsch einzelner, atomisierter Menschen. Der Sozialismus kann leben, wirklich leben, als Wirklichkeit leben nur in einem Gefüge zweiter, höherer Ordnung: in dem neu werdenden Organismus des Volkes.“⁸⁸

Beginnen

Ein sehr erfolgreicher Vortrag zum Sozialismus legte den Grundstein, der zweite Teil des Vortrages besiegelte es schließlich: Landauer gründete eine Organisation, um seine Vorstellung des Sozialismus Realität werden zu lassen.

Der in verschiedenen Zeitschriften angekündigte Vortrag Landauers mit dem Thema *Aufruf zum Sozialismus* präsentierte am 26. Mai 1908 den knapp 700 Besuchern von *Bökers Festsälen* in Berlin Landauers Vorstellung des Sozialismus. Dabei ging er auf die Bedeutung des *Geistes*, wie er es in seinen *Thesen* schon andeutete, näher ein.⁸⁹ Nach Vortrag und Diskussion wurde ein zweiter Termin angesetzt, bei dem Landauer wieder ein Referat hielt und es die Möglichkeit zur Diskussion gab. Die Versammlung am 14. Juni 1908 beschloss Landauer „mit einem Aufruf zur Organisation, zum Anschluß an den ‚Sozialistischen Bund‘.“⁹⁰ In der Folgezeit publizierte der *Sozialistische Bund (SB)* drei Flugblätter zu zentralen Themen des Bundes. Landauer engagierte sich sehr für seinen *Bund* und reiste nicht nur durch Deutschland und die Schweiz, um Mitglieder zu werben, sondern er publizierte auch eine Reihe von Artikeln, die jeweils unterschiedliche Aspekte des Projektes betonten und den *SB* sowie seinen Sozialismus bekannt machen und Mitglieder werben sollte. Im Rahmen des *Sozialistischen Bundes* legte Landauer auch die

⁸⁷ Landauer, *Volk und Land*. Dreißig sozialistische Thesen, S. 115.

⁸⁸ Landauer, *Volk und Land*. Dreißig sozialische Thesen, S. 115.

⁸⁹ Leder, *Politik eines „Antipolitikers“*, Bd. 10.2: S. 421–422.

⁹⁰ Leder, *Politik eines „Antipolitikers“*, Bd. 10.2: S. 425.

Zeitschrift *Sozialist* als *Organ des Sozialistischen Bundes* wieder auf. Zwar konnte der *Bund* im Laufe seiner Existenz einige Ortsgruppen aufbauen, entwickelte aber niemals die Kraft oder Basis für einen weitreichenden Einfluss auf die Gesellschaft. Seinen Höhepunkt erreichte der *Sozialistische Bund* wohl um 1910 bis 1911 und schief zu Beginn des Ersten Weltkriegs ein. Nachdem Max Müller, der Setzer und Drucker des *Sozialist*, zum Militärdienst eingezogen wurde, endete auch das Erscheinen der Zeitschrift 1915, dies kann ebenfalls als das Ende des *Sozialistischen Bundes* angesehen werden.⁹¹

Die Entstehung des *Aufrufs zum Sozialismus* begann 1908 mit Landauers erwähnten Vorträgen gleichen Namens. Spätestens jedoch als er mit seiner Arbeit an *Die Revolution* zu einem Ende kam, wusste er, dass er daran mit einem Buch zu seinem Sozialismus anschließen wollte.⁹² Ende 1908 hoffte Landauer noch, bald mit seinem Sozialismusbuch fertig zu werden, wie er Fritz Mauthner schrieb. Zwei Wochen später schickte er ihm tatsächlich die ersten beiden Korrekturbögen, dennoch sollte es noch bis ins Jahr 1911 dauern, bis der *Aufruf* tatsächlich veröffentlicht wurde.⁹³ Landauer konnte das Manuskript erst im Februar 1911 beenden. Zu diesem Zeitpunkt lagen schon 112 Seiten des Buches gedruckt vor. Da Landauer zwar kontinuierlich, aber nur langsam an diesem Werk arbeiten konnte, wurde es nach und nach fertiggestellt.⁹⁴ Die ungewöhnliche und als beschwerlich interpretierbare Entstehungsgeschichte des Buches wurde allerdings von der breiten Rezeption und dessen Wirkung wettgemacht. Trotz der relativ kleinen Erstauflage verbucht Joachim Willems sie als einflussreichste Schrift Landauers und hält den

91 Ausführlich zur Geschichte des Bundes und seines Verlaufes siehe Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.2: S. 421–699.

92 So schreibt Landauer an Mauthner Anfang Oktober 1907, dass er mit einem Buch über den Sozialismus einerseits an *Die Revolution* anschließen und andererseits seine Überlegungen aus den *Dreißig sozialistischen Thesen* vertiefen möchte: „Einstweilen habe ich mein letztes Wort noch nicht gesagt, und werde in dem Buch, das sich, freilich nicht in der ‚Gesellschaft‘, anschließen soll, dem Buch über den Sozialismus, von dem die Thesen, die Du kennst, der Anfang sind, nach allen Seiten deutlicher werden.“ (Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 5.10.1907, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 166). Nach der Fertigstellung der *Revolution* denkt Landauer zwar an sein Sozialismusbuch, kommt aber nicht dazu es zu schreiben, was er bedauernd seinem Freund Fritz Mauthner mitteilt: „Ich möchte bald mein Buch über den Sozialismus schreiben, das an die ‚Revolution‘ anschließt. Aber ich kann vorläufig nicht daran denken.“ (Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 15.02.1908, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 173).

93 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 1.12.1908 und 13.01.1909, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 173, S. 191.

94 „Endgültig fertiggestellt liegt das Büchlein erst Ende April 1911 vor. Im *Sozialist* wird es vom Verlag des Sozialistischen Bundes erstmals in der Nummer zum 1. Mai 1911 angezeigt, die Auflage beträgt 5.000 Exemplare. Mit 50 Pfennigen ist es für einen Umfang von über 170 Seiten ausgesprochen preiswert.“ (Leder, Politik eines „Antipolitikers“, Bd. 10.2: S. 577).

besonderen Eindruck auf zeitgenössische Leser:innen fest.⁹⁵ Folgt man Rolf Kauffeldt, so ist Landauers *Aufruf* „neben Heinrich Manns *Geist und Tat* als programmatische Schrift für das geistige Selbstverständnis des Expressionismus [zu nennen].“⁹⁶ Auch Zeitgenoss:innen diskutierten mit Landauer seinen *Aufruf*, so berichtete er Fritz Mauthner von einem leider nicht erhaltenen Brief von Franz Oppenheimer an ihn, der voll des Lobes für sein Buch gewesen sein soll.⁹⁷ Außerdem sind Briefdiskussionen mit anderen Intellektuellen bekannt, beispielsweise mit Ludwig Berndt.⁹⁸

Der *Aufruf zum Sozialismus* ist Landauers politisches Hauptwerk, hier formulierte er nicht nur sein Verständnis von Sozialismus im Allgemeinen, sondern er setzte es mit seinen Begriffen von Staat, Volk und Revolution in Beziehung und zeigte die Wichtigkeit der Lösung der Bodenfrage für die Überwindung des Kapitalismus auf.⁹⁹ Eingebettet in seine Überlegungen war seine Abrechnung mit der

95 Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 164.

96 Kauffeldt, Die Idee eines „Neuen Bundes“, S. 135.

97 Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 17.05.1911, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 232.

98 Gustav Landauer an Ludwig Berndt, 29.04.1911, 11.05.1911, 28.08.1911, 1.09.1911, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 357, S. 358–360, S. 375–377, S. 378–380.

99 Im Text wird mitunter das Motiv des Exodus ausgemacht: Das Motiv des Exodus wird aus Landauers *Aufruf* herausanalysiert, seine Verwendung des Bundes dagegen wird vor dem Hintergrund und in Verbindung des Exodusmotivs gelesen. (Ausführlich interpretierten vor allem Delf, Prediger in der Wüste, XXXVII–XLI und Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 211–220 Landauers *Aufruf* mit Hilfe von Michael Walzers Überlegungen). Diese Interpretationen beruhen auf Michael Walzers Essay *Exodus und Revolution*, in dem dieser die biblische Geschichte des Auszugs aus Ägypten als Vorlage für diesseitige Befreiungs- oder Revolutionsvorstellungen interpretiert. (Walzer, Michael: *Exodus und Revolution*. Berlin 1988). Joachim Willems liest den biblischen Auszug aus Ägypten als Analogie für den Auszug aus dem Kapitalismus; Hanna Delf fokussiert sich in ihrer Darstellung auf den Bundesschluss. (Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 212–214; Delf, Prediger in der Wüste, XXXVIII–XL). Dabei begreift Delf den Bundesgedanken als „Schlüsselgedanken[n], den Landauer schon im Revolutions-Essay im Auge gehabt haben mag, als er vom ‚mächtigen Stück des Geistes‘ sprach.“ (Delf, Prediger in der Wüste, XXXVIII). Doch auch Delf greift auf Walzers Idee des Exodus in ihrer Darstellung zurück, an dieser Stelle soll dies nicht wiederholt werden, allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, dass Landauer im *Aufruf* nicht davon spricht aus dem Kapitalismus auszuziehen, sondern er bedient sich der Metapher des „[E]ntgegenwachsens.“ (Landauer, *Aufruf*, S. 154). Zugegeben lässt sich sein Sozialismus allegorisch so verstehen. Interessanter sind allerdings die Gedanken Willems‘ und Delfs zum Bund bei Landauer. Der Bundesschluss in der Wüste führt – wie schon Willems feststellte – zur Konstituierung des Volkes; gleichzeitig verweist Willems auf Michael Walzer, der eine rabbinische Diskussion zum Bundesschluss für seine Untersuchung heranzieht. (Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 215–216). Dabei stellt Walzer die Position, dass am Sinai nicht nur jeder einzelne Mann einen Bund mit Gott, sondern auch jeder mit jedem untereinander einen

Sozialdemokratie und dem Marxismus. An beiden lässt er kein gutes Haar und setzte seinen Sozialismus davon ab: Er bestreitet die Existenz eines Entwicklungsgesetzes, ebenso erkennt er das Proletariat nicht als alleiniges revolutionäres Subjekt an. Landauer griff mit polemischen Spitzen Karl Marx und dessen Schriften an: „was ich dem Marxismus ins Gesicht sagen will: dass er die Pest unserer Zeit und der Fluch der sozialistischen Bewegung ist.“¹⁰⁰ Oder auch: „Alte Weiber prophezeien aus dem Kaffeesatz. Karl Marx prophezeite aus dem Dampf.“¹⁰¹

solchen Bund schloss. Am Ende, so Walzer, sei sogar Gott aus der Gleichung gestrichen und durch das Volk ersetzt worden. Es ergibt sich also eine gegenseitige Verpflichtung gegenüber den einzelnen Individuen und dem Kollektiv als Ganzem. (Walzer, Exodus und Revolution, S. 93). Obwohl dies Landauers Gedanken nahezu gleichkommt, ist zu bezweifeln, dass er diese rabbinische Diskussion kannte und als Folie seines Bundkonzeptes nutzte. Hanna Delf sieht den Bund im Zentrum von Landauers Sozialismus, das trifft zwar zu, doch muss konkretisiert werden, dass der Bund Ausdruck des Geistes bei Landauer ist, da dieser wie zuvor festgestellt das verbindende Element, der innere Zwang ist. (Delf, Prediger in der Wüste, XXXVIII–XXXIX).

Landauers politische Utopie kommt im Begriff des Bundes zum Ausdruck, im Hinblick auf den *Aufruf* ließe sich festhalten: Der Bund als Symbol repräsentiert den intrinsischen Zwang, die freiwillige Verpflichtung. Die Relevanz der Bundesidee wird bei Willems sogar noch deutlicher gesehen als von Delf, da er auf die Volkswendung durch den Bund verweist: „Das herausragende Ereignis während der Wüstenwanderung ist der Bund, den Gott mit Israel am Sinai schließt und mit dem sich Israel nicht nur an Gott bindet, sondern auch die Israeliten aneinander [...], so binden sie sich nun in Freiheit und begründeten damit ihre Identität als Volk.“ (Willems, Religiöser Gehalt des Anarchismus und anarchistischer Gehalt der Religion?, S. 215). Das ist ein entscheidender Punkt, obwohl Willems hier die Verbindung zu Landauers propagiertem *neuen Volk* übersieht. Dieses *neue Volk*, das mit dem Bund entsteht, ist ein wesentliches Element auf dem Weg zum Landauerschen Sozialismus, repräsentiert doch auch das Volk den Geist, es ist Träger des Geistes, muss aber erst noch geschaffen werden. Der Exodus hängt mit dem Bundesschluss zusammen, dieser wiederum mit der Entstehung des neuen Volkes, in dem der Geist präsent sein wird und Sozialismus ermöglicht. Auf ein Problem des Exodus-Motivs macht Eva von Redecker aufmerksam, ihr zufolge ist der Exodus und der Bund das Vorspiel zur Eroberung Kanaans und damit ist das Bild nicht frei von Gewalt, was eine Spannung zu Landauers pazifistischer Konzeption hervorruft, die ungelöst bleibt. (Redecker, Eva von: Topischer Sozialismus. Zur Exodus-Konzeption bei Gustav Landauer und Martin Buber. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 11. Jahrgang, Heft 1 (2014). S. 93–108, hier S. 93–94). Anders als beim Motiv des Exodus ist das Motiv des Bundes bei Landauer nahezu omnipräsent. Im *Aufruf* finden sich dazu zahlreiche Stellen (Landauer, Aufruf, S. 79, S. 114, S. 126, S. 137), seine Organisation zur Schaffung von Volk und Sozialismus nannte er den *Sozialistischen Bund*, so verweist er auch in seinen Zwölf Artikeln auf die „Ordnung durch Bünde der Freiwilligkeit.“ (Landauer, Sätze vom Sozialistischen Bund (1909), S. 126). Während das Motiv des Exodus eine Interpretation ist, zeigt sich der Bund sowie der Bundesschluss und damit zusammenhängend die Volkswendung als deutlich abzulesende Figur in Landauers Sozialismus.

¹⁰⁰ Landauer, Aufruf, S. 69.

¹⁰¹ Landauer, Aufruf, S. 73.

So nimmt es nicht wunder, dass Landauer seinen Sozialismus ganz anders begriff und definierte als die marxistische sozialdemokratische Bewegung in Deutschland. Für Landauer ist Sozialismus „Umkehr“, „Neubeginn“, sogar „Wiederanschluss an die Natur“ und „Wiedererfüllung mit Geist.“¹⁰² Grundsätzlicher und etwas klarer beschrieb Landauer sein Sozialismusverständnis zu Beginn des *Aufrufes* als „eine Tendenz des Menschenwillens und eine Einsicht in Bedingungen und Wege, die zur Erfüllung führen.“¹⁰³ Mit Bezug auf seine Revolutionstheorie definierte Landauer seinen Sozialismus auch als „ein Bestreben, mit Hilfe eines Ideals eine neue Wirklichkeit zu schaffen.“¹⁰⁴ Seine Utopie des Sozialismus soll dazu animieren andere, neue Formen des Zusammenlebens zu schaffen, um somit eine soziale Revolution auszulösen, wie er es abstrakt in *Die Revolution* beschrieben hatte. Wie schon in seinem Buch von 1907 ist dafür *Geist* notwendig, den Landauer im *Aufruf* sowohl beschwört als auch versucht näher zu umschreiben. Im *Aufruf* beschrieb Landauer *Geist* als „natürliche[n] Zwang zur freiwilligen Vereinigung der Menschen untereinander, zu den Zwecken ihrer Gemeinschaft.“¹⁰⁵ *Geist* als verbindendes Prinzip verstanden hilft Landauers Sätze zum *Geist* zu verstehen: „Geist ist Gemeingeist, Geist ist Verbindung und Freiheit, Geist ist Menschenbund [...] und wo Geist ist, ist Volk [...] denn Geist ist Heiterkeit, ist Macht, ist Bewegung [...]“.¹⁰⁶ All diese Metaphern zeigen die Konsequenzen auf, wenn man – wie Landauer – ein Prinzip am Werke sieht, das im Endeffekt davon ausgeht, dass Menschen im Grunde gut sind und es einen natürlichen Drang gäbe, dass Menschen miteinander kooperieren.¹⁰⁷ Dieser Drang ließe sich vom Individuum spüren, so Landauer, mit der Folge, dass es Menschen gäbe, die vom *Geist* überwältigt seien, „denen das Selbstgefühl und die Liebe zusammenschmilzt zur großen Welterkenntnis, der Geist hat die Völker zur Größe, zum Bunde zur Freiheit geführt.“¹⁰⁸ Dieses Gefühl der Gegenseitigkeit löse die Blütezeiten aus, wie sie Landauer unter anderem in *Die Revolution* mit dem Mittelalter oder der Antike identifizierte. Gleichzeitig stellte Landauer fest, dass dieser Geist „in der uns bekannten Menschengeschichte, immer äußere Formen gebraucht [habe]: religiöse Symbole und Kulte, Glaubensvorstel-

102 Alle Zitate aus: Landauer, *Aufruf*, S. 149.

103 Landauer, *Aufruf*, S. 36.

104 Landauer, *Aufruf*, S. 36.

105 Landauer, *Aufruf*, S. 114.

106 Landauer, *Aufruf*, S. 38.

107 Landauer bezog sich dabei auf die Erkenntnisse Peter Kropotkins, dessen Werke er ins Deutsche übertrug, Kropotkin, Peter: *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*. Übersetzt von Gustav Landauer. Leipzig 1904; Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Deutsche Ausgabe besorgt von Gustav Landauer.

108 Landauer, *Aufruf*, S. 40.

lungen und Gebet[s]vorkehrungen oder ähnliches solcher Art.“¹⁰⁹ Offenbar ist es für Landauer schwer vorstellbar, dass dieses verbindende Element ohne einen Träger in die Welt kommt. Dies gibt einen Hinweis darauf, wieso Landauer an den Symbolen und metaphorischen Ausdrücken der Religionen festhielt und diese Bildersprache benutzte. Anscheinend versuchte er an religiöse Vorstellungen anzuknüpfen, sie aber mit der *echten* Religion, dem *Geist* zu füllen. Dieser *Geist* ist bei Landauer auch eng verknüpft mit Volk, denn ohne *Geist* kein Volk. Interessanterweise führte Landauer in seinem *Aufruf* nicht mehr aus, was er unter Volk verstand, wie er es beispielsweise noch in den *Dreißig sozialistischen Thesen* tat, vielmehr griff er seine Vorstellung eines Kulturverfalls aus *Die Revolution* wieder auf und sprach davon, dass der *Geist* sich in Einzelne zurückzöge, um später aus diesen wieder herauszubrechen zur Bildung von Volk.¹¹⁰ Landauer konstatierte für seine Zeit das „Volk des Niedergangs“,¹¹¹ doch dieser Situation rang er eine positive Wendung ab, denn „Pioniere und Voreilende [sind] der blöden Gewalt, der schimpflichen Isolierung und Preisgebung der Einzelmenschen überdrüssig [...]“.¹¹² Rettung für das Volk und damit die Kultur bringe der Sozialismus. Dem Kulturverfall setzte Landauer also Hoffnung entgegen, doch keine passive abwartende Hoffnung, sondern eine aktive Hoffnung, denn so schlussfolgerte er aus dem konstatierten Missstand: Ein neues Volk müsse her. „Dieses neue Volk aber kommt nicht von selbst: es ‚muss‘ gar nicht kommen, [...] es soll kommen, weil wir Sozialisten es wollen, weil wir solches Volk als geistige Vorform schon in uns tragen.“¹¹³ Dieses neue Volk, was es für Landauer zu schaffen gilt, ist vollständig neu, denn für ihn „gibt es heute in zweierlei Hinsicht kein ganzes Volk: was sich Proletariat nennt, wird für sich allein niemals die Verkörperung eines Volkes sein; und die Völker sind so in Produktion und Handel voneinander abhängig, dass ein einzelnes Volk kein Volk mehr ist.“¹¹⁴ Die Hoffnung auf ein neues Volk war für ihn Antrieb, darin sah er seine Aufgabe und die der Sozialisten. „Denn das ist die Aufgabe: nicht am Volk verzweifeln, aber auch nicht auf Volk warten. Wer dem Volk, das er in sich trägt, Genüge tut, wer um dieses ungeborenen Keimes und dieser drängenden Phantasiegestalt willen sich mit seines Gleichen verbindet, um als Wirklichkeit zu schaffen, was sich immer zur Verwirklichung des sozialistischen Gebildes tun lässt, der geht

109 Landauer, *Aufruf*, S. 40.

110 Landauer, *Aufruf*, S. 41.

111 Landauer, *Aufruf*, S. 46.

112 Landauer, *Aufruf*, S. 46.

113 Landauer, *Aufruf*, S. 116.

114 Landauer, *Aufruf*, S. 130.

vom Volke weg zum Volke hin.“¹¹⁵ Hier zeigt Landauer sein Programm der Schaffung eines neuen Volkes, gleichzeitig verweist diese Stelle beispielsweise auf Landauers Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* – seine Vorstellungen haben sich zwar kaum verändert, aber vertieft und mit weiteren Elementen verbunden. Das Ziel war also aktiv ein neues Volk zu schaffen, das sich aus Menschen speise, die jenen inneren Zwang in sich spüren (den *Geist*) und die Landauer Sozialisten nannte.

Der Staat sei ein Feind des Volkes, denn dieser ist „das Surrogat des Geistes.“¹¹⁶ Der Staat sei also äußerer und nicht innerer Zwang. Diesen äußeren Zwang sah Landauer als äußere Gewalt an und identifizierte mit dem Staat auch dessen Institutionen wie Schulen, Gerichte, Gefängnisse und weitere. Die Kirchen zählte Landauer ebenfalls dazu.¹¹⁷ Den Staat, der den fehlenden *Geist* ersetze, lehnte Landauer ab und warnte auch vor der Indienstnahme der Nation durch den Staat. Eigentlich ist Nation(alität) für Landauer „als natürlicher Zwang der geborenen Gemeinschaft [...] ein urschöner und unausrottbarer Geist.“¹¹⁸ Landauer verstand Nation als Sprache und kulturelle Sozialisation. „Nation [aber] in der Verquickung mit dem Staate und der Vergewaltigung ist eine künstliche Rohheit und boshafte Dummheit – und ist doch ein Ersatzmittel des Geistes, das den Menschen, die heute leben, wie ein angewöhntes Gift und Berausungsmittel unentbehrlich geworden ist, Spiritus.“¹¹⁹ Der Staat würde in Landauers Logik überflüssig, sobald neues Volk entstanden sei, da in diesem der natürliche Zwang des *Geistes* walte und es somit keiner äußeren Gewalt des Staates mehr bedürfe. Da sowohl Eigentum als auch der Staat auf Bodenbesitz basiere, müsse es periodisch wiederholt eine Neuverteilung des Bodens geben, denn den Boden dürfe niemand besitzen.¹²⁰

Die Schaffung neuen Volkes ebenso wie die Umverteilung des Bodens gelinge nur durch eine Revolution. Revolution ist in Landauers Sozialismus, daran sei erinnert, kein einmaliger politischer Akt, sondern eher ein aktiver Generalstreik, der die Menschen dazu bringe für ihre Bedürfnisse zu arbeiten. Ebenso könne Sozialismus nicht verordnet werden, sondern „[d]er Sozialismus als Wirklichkeit [...] [kann] nur erlernt werden; der Sozialismus ist wie jedes Leben ein Versuch.“¹²¹

115 Landauer, Aufruf, S. 151. Hier ist Landauers doppelte Nutzung des Volksbegriffes zu sehen. So nutzt er den Begriff Volk wie in der allgemeinen Diskussion, aber eben auch in seinem eigenen Sinne einer noch zu formenden sozialen Gruppe.

116 Landauer, Aufruf, S. 50.

117 Landauer, Aufruf, S. 50.

118 Landauer, Aufruf, S. 51.

119 Landauer, Aufruf, S. 51.

120 Landauer, Aufruf, S. 130, S. 141–143, S. 151–152.

121 Landauer, Aufruf, S. 152.

Dieses Erlernen ist für Landauer eine Revolution, denn dadurch werden die Verhältnisse neugestaltet, dazu gehören Siedlungen, die „dem Kapitalismus entgegenwachsen“.¹²² Mit dem eigenen Leben ein Vorbild sein, das ist ebenfalls Sozialismus, das ist ebenfalls Revolution. Deshalb ist Sozialismus für Landauer auch „Umkehr“, „Neubeginn“, „Wiedererfüllung mit Geist“ und die „Wiederherstellung der Beziehung zwischen Arbeit und Verbrauch“.¹²³ Doch auch Landauers Sozialismus ist nie endgültig. So schreibt er: „[E]s muss auch später noch Grund zu Revolutionen geben; und sie werden dann nötig, wenn neuer Geist sich gegen die starr gewordenen Residuen verfliegenen Geistes wenden muss.“¹²⁴ Ihm ist bewusst, dass es keinen idealen Endzustand geben kann, dies hat er schon in der *Revolution* festgestellt und es zeigt sich an dieser Stelle deutlich. Da ihm dies bewusst ist, plädiert er auch dafür, dass sich die Revolution „als permanent erklären“ muss. „Die Revolution muss ein Zubehör unsrer Gesellschaftsordnung, muss die Grundregel unsrer Verfassung werden.“¹²⁵ Die Permanenz der Revolution meint nicht einen permanenten Ausnahmezustand, sondern die regelmäßige Selbstreflexion und gegenseitige Verständigung über die Verhältnisse und ein regelmäßiger Ausgleich im Sinne eines gerechten Zusammenlebens.¹²⁶ Um einen solchen Sozialismus zu erschaffen, griff Landauer auf unterschiedliche Traditionsbestände zurück. Beispielsweise verwies er zur Begründung der regelmäßigen Umverteilung des Bodens auf Leviticus 25,10 der Bibel,¹²⁷ an anderer Stelle machte er deutlich, dass bei der Erschaffung der neuen Gesellschaft es „nicht eine Rückkehr zu irgendwelchen alten Gebilden [gibt], [allerdings] wird das Alte in neuer Gestalt, wird eine Kultur mit den Mitteln der in diesen Jahrhunderten neu erwachsenen Zivilisation sein.“¹²⁸ Der selektive Rückgriff auf Traditionsbestände und Vergangenes wird für Landauer durch sein diskontinuierliches Geschichtsverständnis ermöglicht.

Die Propheten und die prophetischen Bücher sind Landauer in dieser Zeit nicht unbekannt. In einer Würdigung Tolstois schrieb Landauer 1910, dass er „bis auf die Propheten des alten Bundes zurückgehen [muss], um Männer zu treffen, die so wie er zornige, wutentbrannte Streiter für Güte, Sanftmut, Verzicht und Brüderlichkeit

122 Landauer, Aufruf, S. 154.

123 Alle Zitate Landauer, Aufruf, S. 149.

124 Landauer, Aufruf, S. 142.

125 Beide Zitate Landauer, Aufruf, S. 143.

126 Zum permanenten Ausnahmezustand siehe Schmitt, Carl: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin 2021.

127 Landauer, Aufruf, S. 142–143.

128 Landauer, Aufruf, S. 116.

gewesen sind“.¹²⁹ Es zeigt sich, dass Landauer Tolstoi nicht nur sehr bewunderte, sondern auch, dass er die sozialetische Komponente der Propheten betont und auch die Verbindung zum „alten Bund“ herstellte. Doch schon zu der Zeit als er *Die Revolution* schrieb, schrieb Landauer den Propheten, wie auch den Dichtern, eine wichtige Rolle für Volk zu. Bei einer Besprechung zu Walt Whitmans Wirkung führte Landauer 1907 aus: „Der Dichter also, der Walt Whitman in seinem Gefühl von sich selbst und seiner Aufgabe will, ist Priester, Prophet, Schöpfer. Dass er außerordentliche Gewalt auf sein Volk und die geistige Macht seines Volks – und derer, die in fremden Völkern als einzelne zu seinem Volke gehören – ausgeübt hat und weiter übt, ist sicher.“¹³⁰ An diesem Beispiel zeigt sich, dass Propheten als Dichter (und Dichter als Propheten) eine Aufgabe im Volk haben, Landauer stellte sich mit seinem Selbstverständnis als Schriftsteller ebenfalls in diese Reihe. Der Verweis auf die Propheten war für diese Zeit typisch, auch für liberale und säkulare Jüdinnen: Juden, so verwies auch Hermann Cohen auf die Propheten. Im selben Jahr, 1907, schrieb Landauer noch weitere Literaturkritiken. Das neue Volk war darin immer wieder Thema, ganz im Sinne seiner sozialistischen Schriften. In seinem Artikel *Walt Whitman* verwies er auf den Mythos und den Beginn der christlichen Zeit, wie er es in *Die Revolution* skizzierte, daran schloss Landauer an und schrieb: „So sind für Whitman, der in sich selbst die große, wilde, durch keinerlei Konventionen gebrochene Natur fühlt, die Amerikaner, ein eben erst werdendes neues Volk, Barbaren und Beginnende: Und den neuen, großen Glauben, die neue Kunst, die allem großen Volke vorleuchten muss, will er selbst ihnen schaffen helfen.“¹³¹ Hier stellte Landauer die Bedeutung der Literatur für das neue Volk heraus. Whitman, wie ihn Landauer interpretierte, wusste, dass Volk große Geister und vor allem Dichter und Propheten benötige.¹³² Landauers Interpretation Whitmans war für ihn selbst wichtig, da – wie schon festgestellt wurde – Propheten als Dichter und Dichter als Propheten wesentlichen Einfluss auf die Schaffung von Volk haben. Ganz ähnlich formulierte es Landauer bei seiner Rezension von Hugo von Hofmannsthal's *Ödipus*: Geniale Naturen bringen große Literatur hervor, die zum Volk sprechen und Volk hervorbringen können, dennoch fehlt vorläufig *Geist* und Gemeinschaft für neues Volk.¹³³

129 Landauer, Gustav: Lew Nikolajewitsch Tolstoi. In: Internationalismus. Ausgewählte Schriften. Bd. 1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2008. S. 177–182, hier S. 180.

130 Landauer, Gustav: Walt Whitman. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.2. Lich/Hessen 2013. S. 152–159, hier S. 155.

131 Landauer, Walt Whitman, S. 153.

132 Landauer, Walt Whitman, S. 155.

133 Landauer, Gustav: Hofmannsthal's „Ödipus“. In: Literatur. Ausgewählte Schriften. Bd. 6.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2013. S. 232–246, hier S. 234.

Elke Dubbels und Hanna Delf machten auf einen weiteren besonderen Aspekt bei Landauer aufmerksam: seine prophetische Redeweise. Hanna Delf zeigte, dass Landauer „die Figur des prophetischen Rufers“¹³⁴ bewusst als rhetorisches Mittel einsetzte. Mit diesem, wie sie es nennt, „rhetorischen Gestus [soll] ein markant anderer Modus des Sprechens über Sozialismus bezeichnet werden [...]“.¹³⁵ Diese Art des Sprechens ermöglichte Landauer nicht nur zum Sozialismus aufzurufen, sondern er nutzte dafür eine Bildersprache, „[s]o wie der göttliche Geist sich bevorzugt in einer bildlichen Sprache den Propheten offenbart [...]“.¹³⁶ Dies führte bei Landauer sprachlich so weit, dass er, so Dubbels, „jedes Sprechen über den Sozialismus zu einem performativen Sprechakt [deklarierte]“.¹³⁷ Es ist wichtig mit Delf zu betonen, dass „der prophetische Gestus weder neu noch einzig bei Landauer [an] zutreffen [war]. Nicht nur gehört er zum expressionistischen Stilrepertoire, auch hatte Landauer selbst seit seiner nietzscheanischen Frühzeit sich mit der Figur des Predigers in seiner Größe und Tragik beschäftigt.“¹³⁸ Landauer entpuppt sich hier als Protagonist der kulturellen Avantgarde des Kaiserreiches, als Vordenker des Expressionismus und in diesem Sinne eines Brückenbauers zwischen säkularen Jüdinnen:Juden und der bürgerlichen sowie sozialistischen Kultur jener Zeit.¹³⁹

Und das Judentum?

Die Auseinandersetzung mit Judentum in unterschiedlichen Facetten beschäftigte Landauer auch in diesen sehr vom Sozialismus geprägten Jahren. Der Zugehörigkeit zur Gruppe der Juden in Deutschland ist sich Landauer klar, was in seinen Briefen deutlich wird.¹⁴⁰

¹³⁴ Delf, Prediger in der Wüste, XXXIV.

¹³⁵ Delf, Prediger in der Wüste, XXXV.

¹³⁶ Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 259–260.

¹³⁷ Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 262.

¹³⁸ Delf, Prediger in der Wüste, XXXV.

¹³⁹ Lowenstein, Steven M.: Der jüdische Anteil an der deutschen Kultur. 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. 302–332; Greiner, Bernhard u. Christoph Schmidt (Hrsg.): Arche Noah: Die Idee der Kultur im deutsch-jüdischen Diskurs. Freiburg im Breisgau 2002; Piper, Das kulturelle Leben im Kaiserreich; Goodman-Thau, Eveline u. Fania Oz-Salzberger (Hrsg.): Das jüdische Erbe Europas: Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität. Berlin 2005.

¹⁴⁰ Landauers Zugehörigkeitsgefühl wird in seinen Briefen hin und wieder thematisiert. Zusammengekommen ergeben sie das Bild eines Menschen, der sowohl in die Dominanzkultur als auch in eine jüdische Umwelt eingebunden ist und entsprechende Referenzen sowohl kennt als auch selber

anbringt. Einige Beispiele werden dies deutlich machen: In Landauers Briefwechsel mit Fritz Mauthner zeigt sich, dass Landauer jüdische Referenzen kannte und heranzog, so berichtet er 1906 Mauthner von einem Porträt Spinozas, das in der *Jewish Encyclopaedia* veröffentlicht wurde – er musste diese folglich kennen. (Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 15.10.1906, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 149) Ebenso versuchte er 1908 ein Buch mit dem Titel *Der Jüdische Sprachmeister* für Mauthner zu ersteigern und schrieb im gleichen Brief, dass ihm Martin Buber immer näherkäme. (Gustav Landauer an Fritz Mauthner, 10.10.1908, in: Delf, Gustav Landauer–Fritz Mauthner, S. 188). Landauer gefiel das Gedicht *Der Jude* von Julius Bab außerordentlich gut, was er diesem brieflich mitteilte. (Gustav Landauer an Julius Bab, 10.05.1907, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 168). Zu erwähnen wäre auch der wahrscheinliche Spitzname Margarete Faas-Hardeggers für Landauer: Rabbi. (Gustav Landauer an Margarete Faas-Hardegger, 11.03.1909, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 243. Siehe auch Fußnote 1 auf derselben Seite).

Im Rahmen seines Briefwechsels ist ebenfalls seine Beziehung zu Constantin Brunner wichtig. Eine ausführliche Beschreibung und Analyse der Begegnung und Freundschaft der beiden Denker hat unlängst Jan Rolletschek vorgelegt. (Rolletschek, Gustav Landauer und Constantin Brunner. Umriss einer Begegnung) Die Beziehung begann als Brunner 1903 mit Landauer brieflich in Kontakt trat. Anlass waren Landauers Eckhart Übertragungen. Brunner, eigentlich ein zurückgezogener, auf sein eigenes Werk fokussierter Philosoph, las Landauers Vorwort zu dessen Meister-Eckhart-Übersetzungen und war fasziniert. Im Herbst desselben Jahres trafen sie sich persönlich. Sie verbrachten einen anregenden Abend und tauschten sich intensiv aus. Constantin Brunner las Landauer sogar aus seinem Manuskript zu *Lehre von den Geistigen und vom Volk* – Brunners philosophisches Hauptwerk – vor; von der Lesung soll Landauer begeistert gewesen sein. Ihr Verhältnis weckte große Erwartungen auf beiden Seiten und ihr Enthusiasmus gipfelte darin, dass Landauer die *Lehre von den Geistigen und vom Volk*, das Brunner auf drei Bände ausgelegt hatte, verlegerisch betreuen sollte. Manuskript und Drucklegung zogen sich jedoch bis ins Jahr 1908 hin, in jenem Sommer erschien das von Landauer vermittelte Hauptwerk Brunners schließlich im *Karl Schnabel Verlag*. Brunner konnte mit Landauers Verständnis von Sozialismus nicht viel anfangen. Nachdem Brunner seine *Lehre* veröffentlichte, publizierte Landauer zwei Artikel, in denen er sich mit Brunners Geistige- und Volk-Idee auseinandersetzte. Landauer hatte Vorbehalte. Ihre gegensätzlichen Positionen, vor allem in philosophischen und politischen Fragen, bargen den Keim für Streit. Die Persönlichkeiten der beiden großen Denker prallten aufeinander und so kam es, dass Landauer sein negatives Urteil über Brunners Werk diesem im März 1911 in einem Brief mitteilte. Dabei zielte Landauer nicht auf das Werk Brunners als Ganzes ab, sondern vor allem auf dessen Vorstellung, dass Geistige und Volk, als geistig und abergläubisch Denkende, anthropologisch zu trennen seien. Diese stünden sich antagonistisch gegenüber – eine Vorstellung, die Landauer nicht teilte. Die Freundschaft der beiden hielt den Konflikt nicht aus und so wurde Brunners *Lehre* auch Ausgangspunkt für den Bruch der beiden. Brunner schien Landauer den Streit und Bruch nicht verziehen zu haben: Als er 1919 von Landauers Tod erfuhr, war dieser in seinen Augen gerecht. Die Darstellung basiert auf meinem Text. (Kunze, Gustav Landauer)

Ein Blick in den Briefwechsel offenbart nicht nur eine philosophische Begegnung, sondern auch die Präsenz jüdischer Erfahrung. 1907 fragt Landauer, ob „der Ganze Brunner und Wertheimer mit Landauer verkehren [will], nicht mit Landauer dem Jünger, sondern mit Landauer um seiner selber willen [...]“. (Gustav Landauer an Constantin Brunner, 17.12.1907, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 183–184). Landauer macht hier deutlich, dass der Philosoph Brunner untrennbar mit Leo Wertheimer, Brunners Geburtsname und Brücke zu dessen jüdischem Kontext, verbunden ist; seine philosophische Lehre somit nicht getrennt werden kann vom Leben und dem Kontext, in dem

Die jüdische Erfahrung bestimmt zwar nicht sein Denken und Schreiben, doch finden sich überaus viele jüdische Korrespondenzpartner:innen in seinen Briefen. Seine Korrespondenz zeigt einen säkularen Juden aus dem Bildungsbürgertum, was typisch für diese Zeit ist. Trotz seiner Ablehnung der institutionalisierten jüdischen Religion sah sich Landauer als Jude und hatte jüdisch geprägte Bezugspunkte wie sie die Bibel hat.

Einerseits wird in der Forschung von einem besonderen Einfluss Bubers durch seine Chassidismus-Schriften ab 1908 gesprochen,¹⁴¹ andererseits zeigt der Briefwechsel der beiden, dass nicht nur Bubers Forschungen thematisiert werden, sondern es auch weitere Bezüge zu Bubers Werk und dessen Projekt der *jüdischen Renaissance* gab.

Die Beziehung zwischen Martin Buber und Gustav Landauer intensivierte sich in den Jahren zwischen 1906 und 1911. Zwar zog es Buber im Herbst 1905 nach Italien, doch kehrte er schon im Jahr darauf nach Berlin zurück, um sich 1907 bis auf weiteres in Zehlendorf mit seiner Familie niederzulassen. In dieser Zeit heirateten auch Martin und Paula Buber, nachdem Paula formal zum Judentum konvertierte. Es muss sich um ein sehr diskretes Ereignis gehandelt haben, denn im Briefwechsel zwischen Buber und Landauer ist dazu nichts zu finden.¹⁴² Aus der Korrespondenz wird außerdem deutlich, dass die Familien Buber und Landauer eng miteinander befreundet waren. Landauer erkundigte sich in einem Brief an Buber im März 1906

Brunner lebte. Zwei Jahre später, im Rahmen einer Diskussion über Eugen Dühring, der neben sozialistischen vor allem antisemitische Schriften publizierte, stellte Landauer Brunner gegenüber klar: „Sei nur ruhig: ich habe nicht die mindeste Anlage, die Freude an meinem Judentum auch nur einen Tag zu vergessen. Aber dieses mein Judentum gebietet mir, Börsenjuden, die es gibt, und Börsenjudenblätter, die es auch gibt, zu verachten und als das zu benennen, was sie sind. Sie haben einen tiefen, sehr erklärlichen Haß auf Dühring und unterschlagen mit dem verrückten Judenfresser auch den Gelehrten, den Bekämpfer des Universitätsklüngels und den klaren und scharfen Denker.“ (Gustav Landauer an Constantin Brunner, Juni 1909, in: Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 262). Landauer unterschied zwischen dem Antisemiten Dühring und dem ‚Sozialisten‘ Dühring. Für Landauer ist dies wichtig, da er sich selbst als Jude wahrnimmt, das wird auch im Zitat deutlich und sich hier scharf gegen den Antisemiten Dühring abgrenzt. Gleichzeitig lässt sich aus dem Zitat Landauers später noch deutlicher eine vorgenommene Trennung zwischen zweierlei Judentum ablesen. Neben seinem Judentum gibt es, wie er sagt, Börsenjuden, also offenbar Menschen, die Juden sind und als Kapitalisten in sein Feindbildschema fallen. Von antisemitisch konnotierten Bildern, wie eben dem des Börsenjuden, schreckt Landauer nicht zurück, er ist damit einerseits im Diskurs seiner Zeit verhaftet und andererseits versucht er damit sein Judentum klar abzutrennen von Kapitalismus und institutionalisierter Religion.

¹⁴¹ Siehe u. a. Altenhofer, *Tradition als Revolution*; Löwy, *Der romantische Messianismus Gustav Landauers*; Wolf, *Einleitung*.

¹⁴² Bourel, *Martin Buber*, S. 149, S. 151–152.

nach dem Befinden dessen Sohnes Rafael: „Rafael, der seinen Langdauer hoffentlich nicht vergisst ist doch ganz sichergestellt?“¹⁴³ Dabei bezog sich Landauer ironisch auf seine Größe und wohl Rafaels Spitznamen für den Freund des Vaters.¹⁴⁴ Der briefliche Austausch zeigt nicht nur ihre gute intellektuelle Beziehung, sondern auch ihre starke persönliche Bindung und den Wunsch zu persönlichen Treffen.

Die Freundschaft führte zu gemeinsamen Plänen. Schon 1903 besprachen sie ein Vorhaben, das Buber Eugen Diederichs vorlegte, wobei es um ein mehrbändiges Werk zur europäischen Mystik ging, in das auch die jüdische Mystik einbezogen werden sollte.¹⁴⁵ Das Projekt verlief im Sande, doch beschäftigte sich Buber mit dem Chassidismus und arbeitete an drei Büchern: *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, *Die Legende des Baal-Schem* und *Ekstatische Konfessionen*. Landauer begleitete die Entstehung der Bücher, die für ihn ebenso eine Bedeutung entwickelten wie Landauers Bücher für Buber.

Vor dem Hintergrund von Landauers Übertragung einiger Predigten Meister Eckharts wird Bubers Methode der Nacherzählung der Legenden und Geschichten deutlicher. Demian Berger verweist darüber hinaus auf den „neuromantisch-anarchistischen Hintergrund, der von Landauers libertären und mystischen Anschauungen seit ihrer Bekanntschaft im Rahmen der neuen Gemeinschaft um 1900 entscheidend mitgeprägt ist.“¹⁴⁶ Auf diese Prägung Bubers verweist auch Paul Mendes-Flohr, der darüber hinaus auf die methodologische Ähnlichkeit der Übertragungen hinweist.¹⁴⁷

Landauer schrieb in seinem Vorwort zu den 1903 publizierten mystischen Schriften Meister Eckharts, dass er „[m]it der Freiheit, die Liebe und Verehrung gibt [...] alles weggelassen [habe], was uns nichts sagt. Meister Eckhart ist zu gut für historische Würdigung; er muß als Lebendiger auferstehen.“¹⁴⁸ Landauers selektive Übersetzung verfolgt das Ziel einer Art Aktualisierung Eckharts, indem die Predigten wirken sollen und – wahrscheinlich ein grundlegendes implizites Ziel in Landauers Wirken nach 1900 – neue Gemeinschaft (oder Mythos oder Volk, was wohl auf dasselbe hinausläuft) erzeugen.

Buber verfolgte ein ganz ähnliches Ziel mit seinen *Geschichten des Rabbi Nachman*, diese hat er explizit nicht übersetzt, sondern sie nacherzählt. Er wollte

¹⁴³ Gustav Landauer an Martin Buber, 14.03.1906, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.

¹⁴⁴ Persönliches Gespräch mit Paul Mendes-Flohr, 9.03.2019 in Jerusalem.

¹⁴⁵ Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 69.

¹⁴⁶ Berger, Ästhetische Moderne im Widerspruch, S. 191.

¹⁴⁷ Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 120 – 121, S. 62.

¹⁴⁸ Landauer, Meister Eckhart, S. 9.

die Kraft des Kerns der Legenden erhalten und herausstellen.¹⁴⁹ Deutlicher machte Buber sein Anliegen im zwei Jahre später, 1908, erschienenen Buch *Die Legende des Baal-Schem*. Hier sprach er davon, dass er die Legenden „empfangen und neu erzählt“ habe und noch deutlicher: „Ich habe sie nicht übertragen, wie irgend ein Stück Literatur; ich habe sie nicht bearbeitet, wie irgend einen Fabelstoff, ich habe sie neu erzählt als ein Nachgeborener.“¹⁵⁰ Buber stellt sich explizit in eine Überlieferungskette, die einen Mythos trägt und ähnlich wie bei Landauers Idee des Rückzugs des Geistes in Einzelne, sieht Buber den Mythos in der Kabbala und in Volkssagen Zuflucht suchen und finden.¹⁵¹ Mythos sei für den Einzelnen und das Volk wichtig, denn es sei „Ausdruck der Daseinsfülle, ihr Bild, ihr Zeichen“.¹⁵² Für Landauer sind Bubers Aussagen mehr als nachvollziehbar, da auch für ihn Mythos insbesondere bei der Schaffung neuen Volkes von grundlegender Bedeutung ist. Volk und Mythos brachte Buber in seinem Vorwort zum *Baal-Schem* ebenfalls zusammen:

Die Juden sind vielleicht das einzige Volk, das nie aufgehört hat, Mythos zu erzeugen. Im Anfang ihrer grossen Urkunde, ist das reinste aller mythischen Symbole, der Pluralsingular Elohim [...] In jener Urzeit entspringt der Strom mythengebärender Kraft, der – vorläufig – im Chassidismus mündet; von dem die Religion Israels zu allen Zeiten sich gefährdet fühlte, von dem aber in Wahrheit die jüdische Religiosität zu allen Zeiten ihr inneres Leben empfang.¹⁵³

Hier zeigt sich zweierlei: Erstens wird eine intellektuelle Verbindung zwischen Landauers Idee von Mythos und neuem Volk zu Bubers Vorstellung über Mythos deutlich. Zweitens verband Buber die Konzepte Mythos und Volk mit dem Judentum. In dieser bei Buber vorgenommenen Verbindung könnte Landauers Interesse für die Legenden begründet sein.

Wendet man sich nämlich dem Briefwechsel zwischen Landauer und Buber zu, wird die Verbindung der beiden noch deutlicher. Neben persönlichen Nachrichten lässt sich eine interessante Linie bezüglich Bubers chassidischer Schriften ziehen. Im Winter 1905 berichtete Buber, dass er seinen Märchenband fertiggestellt habe,¹⁵⁴ woraufhin Landauer im März 1906 nachfragte: „Was macht der Märchenband?“¹⁵⁵

¹⁴⁹ Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*, S. 1.

¹⁵⁰ Beide Zitate: Buber, *Die Legende des Baalschem*, II.

¹⁵¹ Buber, *Die Legende des Baalschem*, II, IV–V.

¹⁵² Buber, *Die Legende des Baalschem*, III.

¹⁵³ Buber, *Die Legende des Baalschem*, III.

¹⁵⁴ Martin Buber an Gustav Landauer, 9.11.1905, in: Schaeder, Grete (Hrsg.): *Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Bd. 1: 1897–1918. Heidelberg 1972. S. 233.

¹⁵⁵ Gustav Landauer an Martin Buber, 14.03.1906, in: *Martin Buber Archive*, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.

Unklar bleibt leider – wohl auch aufgrund der lückenhaften Briefüberlieferung – ob Landauer das Manuskript in der Zwischenzeit las und er sich nur nach dem Stand der Dinge erkundigte oder ob es nicht mehr angesprochen wurde und Landauer nun grundsätzlich nach dem Buch fragte. Im Juli 1906 notierte er am Rand eines Briefes neben die Grußformel: „Ich bitte sehr um Ihren Nachmann.“¹⁵⁶ Doch erst im November teilte er Buber mit, dass er den *Nachman* erhalten habe.¹⁵⁷ Weitere Themen in der Zeit waren selbstverständlich *Die Revolution* und verschiedene sozialistische Schriften wie *Volk und Land* oder der *Aufruf zum Sozialismus*. Hervorzuheben ist eine kleine Randbemerkung. In einem *post scriptum* fragte Buber: „Ist es Ihrer Frau recht, wenn das Gedicht ‚Auswandern‘ in Prag vorgetragen wird: bei einem Fest der jüdischen Studenten [...]? Unveröffentlichtes hat sonst Salus beigesteuert; auch von Beer-Hofmann soll etwas zum Vortrag gelangen.“¹⁵⁸ Das Fest war wahrscheinlich der Ort, wo Buber seinen ersten Vortrag der *Drei Reden über das Judentum* hielt, die er am 16. Januar 1909 bei einer solchen Veranstaltung hielt. Sowohl der Rahmen einer festlichen Veranstaltung als auch das Datum sprechen dafür, dass – Hedwig Lachmanns Zustimmung vorausgesetzt – ihr Gedicht an jenem Abend vorgetragen wurde.¹⁵⁹

Das Manuskript von Bubers *Die Legende des Baal Schem* erhielt Landauer Mitte Januar 1908 ohne das Vorwort. Er sollte Buber mitteilen, was er über das Buch als Ganzes dachte.¹⁶⁰ Schon eine Woche später erhielt Buber Antwort, das Buch sei „ein wunderschönes, tiefes und dazu noch geschlossenes, fein hochgebautes Buch [...]“.¹⁶¹ Ausführlicher wollte Landauer mit Buber persönlich über das Buch sprechen und sie verabredeten im selben Brief ein Treffen in der Conditorei Teltow am Potsdamer Platz. Bei diesem oder einem späteren Treffen mit Buber vergaß Landauer diesem zu erzählen, dass er drei der Legenden aus dem *Baal-Schem* Brunnens vorgelesen habe, die wohl sehr beeindruckt gewesen sein sollen – so

156 Gustav Landauer an Martin Buber, 13.07.1906, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.23.

157 Gustav Landauer an Martin Buber, 26.11.1906, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.4.

158 Martin Buber an Gustav Landauer, 8.12.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.1.69.

159 Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 80–84. Eine explizite Zustimmung ist allerdings nicht überliefert.

160 Martin Buber an Gustav Landauer, 16.01.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.1.37.

161 Gustav Landauer an Martin Buber, 23.01.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.13.

zumindest Landauer in seinem entsprechenden Brief an Buber.¹⁶² Das persönliche Gespräch über Bubers Buch scheint diesem allerdings nicht gereicht zu haben, denn Mitte September 1908 fragte er bei Landauer nach: „Wann erscheint Ihre Baal-Schem-Besprechung?“¹⁶³ Ausführlich erklärte Landauer in seiner Antwort das bisherige Ausbleiben seiner zugesagten Besprechung:

Mit meiner Besprechung Ihres Baalschem, der mir immer tiefer und wundervoller wird, geht es mir seltsam. Ich hatte sie noch zurückbehalten, um eine Kleinigkeit zu ändern; und dann habe ich sie so, wie sie da war, ganz annulliert; sie war mir nämlich, so wie mir's in der Zeit zu Mute war, ganz und gar jüdisch geraten, und das passte mir nicht mehr für die Neue Rundschau. Und nun ringe ich noch um den Ausdruck für das Dichterisch-geistige, unabhängige von Persönlichem und Ethnischem. Da Sie so neugierig sind, finde ich gar nichts dabei, Ihnen, sowie ich fertig bin, eine Abschrift des Manuskripts zu schicken.¹⁶⁴

Es wird deutlich, dass *Die Legende des Baal-Schem* und *Die Geschichten des Rabbi Nachman* besonderen und nachhaltigen Eindruck auf Landauer ausgeübt hatten. Gleichzeitig gibt der Brief Rätsel auf: Landauer war die Besprechung zu jüdisch geraten, auf Grund seines damaligen Gemütszustandes. Was Landauer damit wahrscheinlich verdeutlichen wollte, war, dass er in den Büchern etwas fand, dass ihn anrührte, er aber noch nicht intellektuell fassen konnte, denn es öffnete ihm einen Weg der Adaption jüdisch verstandener Mythen und Traditionen in seine politischen Überzeugungen. Landauer empfahl das Buch unter anderem Margarete Faas-Hardegger mit warmen Worten und er prophezeite ihr, dass, wenn sie es noch nicht kenne und nun lese, ihr etwas „wunderbar Schönes bevor [stehe]“.¹⁶⁵ Im Briefwechsel spielte die Rezension anschließend keine Rolle mehr, die Themen wechselten und es scheint, als ob alles zum *Baal-Schem* gesagt war. Die Rezension erschien 1910, also zwei Jahre nach Veröffentlichung des Buchs, in *Das literarische Echo* und ermöglicht eine Ahnung von Landauers Eindruck des Buches und zeigt deutlich Landauers Anknüpfungspunkte.

Landauer verweist zu Beginn seiner Besprechung auf eine Erkenntnis, die zwar allgemein formuliert war, aber ebenfalls für Landauer gilt: „Nirgend so wie von dem Denken und Dichten Martin Bubers kann der Jude lernen, was mancher in unseren Tagen nicht von Haus aus weiß, sondern auf einen äußeren Anstoß hin erst in sich

162 Gustav Landauer an Martin Buber, 22.02.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.15.

163 Martin Buber an Gustav Landauer, 13.09.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 062.1.57.

164 Gustav Landauer an Martin Buber, 15.09.1908, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 061.1.23.

165 Gustav Landauer an Margarete Faas-Hardegger, 20.10.1908, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 218.

findet: dass das Judentum nicht eine äußere Zufälligkeit, sondern eine unverlierbare innere Eigenschaft ist, deren Gleichheit eine Zahl Individuen zu einer Gemeinsamkeit verbindet.¹⁶⁶ Offensichtlich bezog Landauer die Erkenntnis, dass das Judentum eine *unverlierbare innere Eigenschaft* sei, direkt auf sich; das wird deutlich, wenn er dies der *äußeren Zufälligkeit* gegenüberstellt. Auf einen solchen Zufall verwies er noch 1901 in seinem Text *In Sachen: Judentum*.¹⁶⁷ Für Dubbels ist es ein Paradox, „dass Landauer eine vermeintlich natürliche Entität setzt – das Judentum als ‚unverlierbare innere Eigenschaft‘ –, die erst durch Mittel der Kunst – durch einen ‚Anstoß von Außen‘, das ‚Denken und Dichten Martin Bubers‘ – hervorgebracht wird.“¹⁶⁸ Versteht man Judentum als Religion ist Dubbels sicher zuzustimmen, es scheint allerdings so, dass Landauer in seiner Rezension mit Judentum vielmehr sein zu schaffendes *neues Volk* meinte, also etwas im Entstehen begriffenes. Darauf deutet die nähere Bestimmung des Judentums als Eigenschaft hin, „deren Gleichheit eine Zahl Individuen zu einer Gemeinsamkeit verbindet.“¹⁶⁹ Die Gemeinsamkeit von Individuen deutet sowohl auf die Verschränkung von Individuum und Gemeinschaft hin als auch auf das neue werdende Volk, an dem Landauer baut und worunter er eine geisterfüllte Gemeinschaft versteht. In dieser Hinsicht ist es ganz klar, dass Martin Buber den äußeren Anstoß geben kann und den Mythos, den *Geist*, das Volk als innere Eigenschaft heraufbeschwört bzw. wiederentdeckt. An dieser Stelle zeigt sich, dass Judentum als innere Eigenschaft bei Landauer zum Symbol wurde wie im Mittelalter das Christentum. So konnte er Mythos, Geist und Volk als innere Eigenschaft verbinden.

So beschrieb Landauer Bubers Leistung als „ein Buch jüdischer Mystik, gedichtet, weitergedichtet, wie der Mythos immer wieder durch die Jahrhunderte hin auf einen stößt, der ihn in sein Erleben aufnimmt und neu aus seinem Wesen gebiert, von dem jüdischen Mystiker.“¹⁷⁰ Dieser Mythos verhält sich also wie der *Geist* in Landauers Beschreibung in *Die Revolution*, ein Buch, dass eingerahmt wurde von Bubers chassidischen Geschichten.¹⁷¹ Die Ähnlichkeit von Bubers Konzept des Mythos und Landauers Vorstellung des *Geistes* ermöglichte es letzterem ein neues Volk entstehen zu sehen, das sich auf Aspekte des Judentums bezog und so von Landauer als Judentum bzw. jüdisches Volk verwendet wurde. Landauers Ausführungen kulminierten am Schluss seiner Besprechung zu einer dichten Be-

166 Landauer, Gustav: Die Legende des Baalschem. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 345–347, hier S. 345.

167 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 264–265.

168 Dubbels, Figuren des Messianischen, S. 265.

169 Landauer, Die Legende des Baalschem, S. 345.

170 Landauer, Die Legende des Baalschem, S. 345.

171 Brody, Theopolitics, S. 35.

schreibung dessen, was er im *Baal-Schem* sah und offenbarte den engen Zusammenhang, den er zwischen den Legenden und seinen Ideen fand.

Daher kommt der mächtige Eindruck dieses Buches, auf den schon Bubers erste Publikation aus dem chassidischen Kreis („Die Geschichten des Rabbi Nachman“) vorbereitet hatte: ein Werk des Kollektiven haben wir hier, Denken und Dichten, das Volk in sich trägt. Viele heutigen Tages, und Gelehrte besonders, wissen freilich nicht, was Volk ist. Hier können wir es lernen: Es braucht nichts Populäres und noch weniger Triviales sein; aber es muss ein lebendiges Wachsen sein: Zukunft in der Gegenwart, Geist in der Geschichte, Gesamtheit im Individuum, Überschwang in der Anekdote, der befreiende und einigende Gott im gebundenen und versprengten Menschen und der Himmel im Irdischen.¹⁷²

Hier spricht es Landauer schließlich aus: Die Legenden tragen *Geist* in sich und ebenso das *neue Volk*, das er anstrebte zu schaffen. Dieses neue Volk wird durch *Denken und Dichten* ins Werk gesetzt. Ebenso verwies er mit wenigen Worten auf seine Überlegungen zur Geschichte und seine Traditionsvorstellungen, als er vom *lebendigen Wachsen*, vom *Geist in der Geschichte* und der *Zukunft in der Gegenwart* sprach. Mit letzterem verwies er außerdem auf sein Konzept der Utopie, das auch für ein zu schaffendes Volk wichtig sei. Zu all dem – das bildet den Abschluss – braucht es den Mythos, den *Überschwang in der Anekdote*.

Landauer konnte mit seinen Überlegungen an Bubers chassidische Geschichten anknüpfen, er fand in ihnen einen weiteren Träger seines *Geistes*, der wie in *Die Revolution* seit der Reformation nur in Einzelnen lebte und weitergetragen wurde. Mit dem Chassidismus eröffnet sich Landauer die Möglichkeit eines größeren Publikums, auch durch Bubers Popularität und des Themas Mythos und Chassidismus; mit dem Chassidismus fand Landauer aber auch eine Gruppe von Menschen, eine mögliche Gemeinschaft, die den Mythos, den *Geist* oder das Volk weitertrugen.¹⁷³ Dies ist von besonderem Interesse für ihn. Judentum, wie Landauer es bei Buber fand, ist ihm keine Religion, die er wie das institutionalisierte Christentum ablehnte, sondern – ähnlich wie der Sozialismus – ein Gefäß für *neues Volk* und damit für neue Gemeinschaft und die Überwindung des Kapitalismus. Die Nähe von Bubers Methode und des Themas zu seinen eigenen Arbeiten über Eckhart, die Revolution und den Sozialismus erleichterten Landauer die Adaption von Bubers chassidischen Mythen.¹⁷⁴ Sie sind wohl der Anstoß für Landauer, sich vermehrt mit jüdischer Geschichte und jüdischem Mythos zu beschäftigen, auf der Suche nach

¹⁷² Landauer, *Die Legende des Baalschem*, S. 347.

¹⁷³ Zu Bubers Popularität siehe Mendes-Flohr, *Neue Richtungen im jüdischen Denken*; zur Einordnung von Mythos in die damaligen Kontexte siehe Hinz, *Mystik und Anarchie*, S. 131–134.

¹⁷⁴ Delf, *Prediger in der Wüste*, XXXIV. Für eine ausführliche Debatte des Forschungsstandes von Landauers Wende aufgrund Bubers Geschichte siehe das Fazit dieser Arbeit.

Volk, *Geist* und der Möglichkeit diese neu zu schaffen und neue Gemeinschaft zu stiften. Deshalb teile ich Elke Dubbels Bedenken gegenüber einer zuweilen konstatierten *jüdischen Wende* bei Landauer und sehe ihn, das sollte unter anderem durch die Analyse der Rezension deutlich geworden sein, ebenfalls „vor allem anderen [als] Prophet des Gemeingeistes, den er als natürliche anthropologische Größe dem Christentum und dem Judentum, dessen Tradition er erst später als die christliche für sich entdeckt, zugrunde legt.“¹⁷⁵

Eine deutliche Veränderung in Landauers politischen Schriften nach seiner Lektüre ist nicht festzustellen. Zwar zog er im *Aufruf zum Sozialismus* ein Zitat aus der Bibel heran (Leviticus 25, 9, 10 und 13), um die regelmäßige Neuverteilung des Bodens zu begründen, eine solche Neuverteilung des Bodens forderte Landauer allerdings schon in den ersten *Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes* (1908) und sie spielte eine gewisse Rolle in seinen *Dreißig sozialistischen Thesen* (1907). Es lässt sich zwar eine Zunahme und Zuspitzung der Bodenfrage konstatieren, die ihren Höhepunkt in der angesprochenen Formulierung der permanenten Neuverteilung findet. Ob sich darin allerdings Landauers Aneignung von Bubers Chassidismus spiegelt, bleibt mehr als fraglich. Verweisen ließe sich somit *nur* auf die ausgeführten Motive und Figuren in Landauers Schriften, die allerdings eher Interpretation sind als deutliche Zeichen seiner Beschäftigung mit *dem Judentum*. Vielmehr scheint es, als ob Landauer in jüdischen (oder in als jüdisch begriffenen) Mythen und Traditionen das entdeckte, was er selbst *Geist* oder auch Mythos nannte, Konzepte, die er zur Bildung seiner neuen Gemeinschaft, seines *neuen Volkes* brauchte. Lediglich insofern kann von einer Hinwendung zum Judentum gesprochen werden, als dass er im Fundus jüdischer Literatur und Geschichte nach Elementen und Erscheinungsformen seines *Geistes* suchte und diese auch fand.¹⁷⁶

175 Dubbels, *Figuren des Messianischen*, S. 259.

176 Dieses Ergebnis schließt an Norbert Altenhofer an, der Landauers Voraussetzung zur Integration von Traditionen und Ideen, die er als jüdisch begriff, beschrieb, allerdings nutzte er das Datum der Veröffentlichung von Landauers Rezension zu Bubers Büchern (1910) als Markierung für diesen Prozess. Diese Datierung ist allerdings zu spät angesetzt, wie der Briefwechsel zeigt. (Altenhofer, *Tradition als Revolution*).