

1911 – 1913: Judentum und Sozialismus

In den Jahren nach der Veröffentlichung von Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum* (1913) äußerte sich Landauer zunehmend in der Öffentlichkeit zum Thema Judentum sowie zum Verhältnis von Judentum und Sozialismus. Die Jahre 1911 bis 1913 stellen eine erste quantitative Hochzeit von Landauers expliziten öffentlichen Äußerungen zu *jüdischen* Themen sowie für sein Engagement in inner-jüdischen Debatten dar. Landauer setzte sich zunehmend kritisch mit Bubers *Drei Reden über das Judentum* auseinander und brachte sich in den Streit um jüdische Literatur in der Zeitschrift *Die Freistadt* ein. In diesen Streit waren vor allem Ludwig Strauß, Julius Bab und Arnold Zweig verwickelt. Sein Engagement zeigt Landauers Interesse an Zugehörigkeitsdebatten, die die jüdische Gemeinschaft damals beschäftigten.

Gustav Landauer und Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum*

Nachdem Martin Buber und Gustav Landauer schon viele Jahre zusammengearbeitet hatten und sowohl freundschaftlich als auch intellektuell verbunden waren, wurde mit Landauers Reaktionen auf Bubers *Drei Reden über das Judentum* eine Differenz zwischen den beiden deutlich, die sich mit Beginn des Ersten Weltkriegs zu einer Krise steigern sollte.¹ Als die *Reden* Bubers 1911 bei Rütten & Loening erschienen, hatte Landauer alle drei Texte gelesen.² Brieflich teilte er Buber dazu mit, er habe „[d]ie zwei ersten Vorträge [...] mit gleicher inniger Freude wie den dritten gelesen, obwohl dieser der allerbeste ist. Sie geben uns viel und geben es in Ergriffenheit so rein und geruhig [sic!], daß Sie sicher sein dürfen, die zu finden zu halten, die Sie mit Ihren Worten suchen.“³ Mit diesem Brief sandte Landauer Buber das Manuskript mit Korrekturen und Bemerkungen zurück.⁴

1 Dieses Teilkapitel ist eine aktualisierte Fassung des Artikels: Venske (né Kunze), Gustav Landauer's Sceptical Approach to Martin Buber's Three Speeches on Judaism.

2 Gustav Landauer an Martin Buber, 10.02.1911, in: Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 342. In diesem Brief schrieb Landauer, dass er sich auf die Reden freue.

3 Gustav Landauer an Martin Buber, Anfang Mai 1911, in: Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 357. Delf datiert den Brief auf den 6.05.1911, siehe: Delf von Wolzogen, Gustav Landauer. Briefe 1899–1919, Bd. 1: S. 225.

4 Gustav Landauer an Martin Buber, Anfang Mai 1911, in: Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 358.

Sowohl Bubers *Reden* als auch Landauers konkrete Reaktionen darauf standen in engem Zusammenhang mit Mitgliedern des *Vereins jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag*.

Der *Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag* entwickelte sich aus der Studentenverbindung *Maccabäa*, die 1893 in Reaktion auf die antisemitische deutschnationale Verbindung *Germania* gegründet wurde. *Maccabäa* war keine religiöse, sondern eine nationaljüdische Verbindung. Allerdings war ihr kein wirklicher Erfolg beschieden und sie endete nur drei Jahre nach ihrer Gründung mit ihrem Anschluss 1896 an den unpolitischen *Verein jüdischer Hochschüler*. Es dauerte drei weitere Jahre, bis 1899 der berühmte Fall Hilsner den Verein und seine Mitglieder wieder politisierte.⁵ Daher fusionierte der Verein mit dem *Verein jüdischer Akademiker* zum *Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag*.⁶

1901 übernahm ein 18-jähriger Student den Vorsitz des Vereins: Hugo Bergmann. Unter der Leitung des damaligen Philosophiestudenten entwickelte der *Bar-Kochba-Verein* ein zunehmend kulturzionistisches Programm. Sie beschäftigten sich mit der kulturellen Erneuerung ihres Judentums und einige Mitglieder innerhalb des Vereins forderten mehr politische Handlungsbereitschaft. Dies führte zu einer Spaltung und der Gründung des Vereins *Barissia*, vom Prinzip dem *Bar Kochba* sehr ähnlich, aber mit einem dezidierten politischen Programm im Sinne des Zionismus à la Theodor Herzl.⁷ Martin Buber sprach 1903 zum ersten Mal bei einem Treffen des *Bar-Kochba-Vereins*.⁸ Es sollte dennoch weitere fünf Jahre dauern, nach Bubers Veröffentlichung von *Die Geschichte des Rabbi Nachmann* (1906) und *Die Legende des Baalschem* (1908), bis er wieder auf der intellektuellen Bühne der *Bar Kochbaner* auftrat.⁹ Leo Hermann übernahm den Vorsitz von Hugo Bergmann und

5 Bei dem Fall handelte es sich um einen weiteren Fall antisemitischer Ritualmordanschuldigungen in Böhmen gegen den Schuster Leopold Hilsner (1876–1928). Siehe Hadler, Frank: Hilsner-Affäre. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 3. Hrsg. von Dan Diner und Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Stuttgart 2011. S. 43–46.

6 Rodlauer, Hannelore: Ein anderer „Prager Frühling“. Der Verein „Bar Kochba“ in Prag. *Das Jüdische Echo* 49 (2000). S. 181–188, hier S. 181–182.

7 Langeheine, Hans Kohn, S. 46.

8 Rodlauer, „Prager Frühling“, S. 182; außerdem Friedman, Maurice: Martin Buber's Life and Work. The Early Years 1878–1923. New York 1981. S. 125: „Buber and Berthold Feiwel has already spoken before the Prague Bar Kochbans in 1903 on the 'Jewish Renaissance,' and it is then that Buber first came into contact with his lifelong friend Hugo Bergmann, later one of Israel's most eminent philosophers and moral leaders. The very striving for cultural Zionism that Buber had fought for characterized the position of the Bar Kochbans within the total Zionist organization and led them to a bitter fight with the bourgeois Zionists and the liberals who were closer to assimilation. Bar Kochba represented the democratic and progressive direction, and it was no accident that its delegate of the 1903 Zionist Congress was Martin Buber, one of the leaders of the Democratic Fraction.“

9 Buber, *Die Geschichten des Rabbi Nachman*; Buber, *Die Legende des Baalschem*.

schrieb noch im selben Jahr, im November 1908, an Martin Buber. Er lud ihn ein, vor den Mitgliedern des *Bar Kochba* zu sprechen und bat ihn, über Judentum zu referieren und darüber, wie die jungen Zionisten des Vereins mit ihrem jüdischen Erbe umgehen sollten.¹⁰ Buber sagte zu und kam nach Prag. Darüber wurde ausführlich anekdotisch berichtet, insbesondere über die dokumentierte Nervosität Bubers vor seinem Vortrag.¹¹ Zwei Aspekte der *Reden* seien betont: Erstens markierten die Prager *Reden* Martin Buber als öffentlichen Intellektuellen, „a scholar participating in the wider cultural and political discourse.“¹² Zweitens deutete Maurice Friedman Martin Bubers Aussagen im Zusammenhang der Beziehung zwischen Individuum und Volk so, dass sich das Individuum in seiner Einzigartigkeit erst durch die Einzigartigkeit seines Volkes verwirkliche. Dies versteht Friedman als doppelte Emphase und meint, dass Buber in Landauer „a remarkable prototype for his dual emphasis [...]“ entdeckte.¹³

Dies ist so interessanterweise bisher in der deutschsprachigen Gustav Landauer Forschung noch nicht aufgegriffen worden. Buber wird in dieser Phase, ungefähr bis 1911, eher als der Gebende und weniger als Nehmender in der intellektuellen Beziehung der beiden gesehen.

Die *Drei Reden* hatten einen großen Eindruck bei seinen (jüdischen) Zeitgenossen hinterlassen. Adi Gordon, ein Biograf Hans Kohns, verglich die *Drei Reden über das Judentum* mit den einhundert Jahre vorher erschienenen *Reden an die deutsche Nation* von Johann Gottlieb Fichte.¹⁴ Dies tut auch Dominique Bourel, der in seiner Martin Buber Biografie ebenfalls darauf hinweist, dass die Buberschen *Reden* einschlagen „wie eine Bombe [...] und noch mehrere Jahrzehnte danach, nach zwei Weltkriegen und der Schoa, ist ihr Echo noch nicht verhallt [...]“. ¹⁵ Ein Teil des Erfolges ließe sich mit der Überlegung erklären, dass junge Juden, die auf der Suche nach Zugehörigkeit waren, in den *Reden* eine Möglichkeit fanden, sich zum Judentum und anderen Jüdinnen:Juden zugehörig zu fühlen, ohne zwangsläufig religiös zu sein. Es eröffnete ihnen einen Weg zu einer säkularisierten Definition von Jüdischsein.¹⁶

Buber hielt seine Vorträge vor den *Bar Kochbanern* in Prag innerhalb von knapp zwei Jahren: *Das Judentum und die Juden* am 16. Januar 1909, *Das Judentum und die Menschheit* am 2. April 1910 sowie *Die Erneuerung des Judentums* am

¹⁰ Langeheine, Hans Kohn, S. 49.

¹¹ Beispielsweise bei Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 83–84.

¹² Mendes-Flohr, Martin Buber, S. 83.

¹³ Friedman, *Early Years*, S. 132.

¹⁴ Gordon, Hans Kohn, S. 25.

¹⁵ Bourel, Martin Buber, S. 181.

¹⁶ Mendes-Flohr, *Neue Richtungen im jüdischen Denken*, S. 334, S. 345–347.

18. Dezember 1910. Ein Jahr darauf, 1911, wurden sie bei *Rütten & Loening* als Buch unter dem Titel *Drei Reden über das Judentum* veröffentlicht.¹⁷

Gustav Landauer teilte Buber seine Wertschätzung für die *Reden* brieflich mit. So verwundert es nicht, dass Landauer seine erste Reaktion auf Bubers *Reden* nur ein Jahr später, 1912, publizierte. Landauers Artikel *Judentum und Sozialismus* erschien in der in Prag ansässigen kulturzionistischen Zeitschrift *Selbstwehr. Unabhängige jüdische Wochenschrift*. Zu dieser Zeit wurde die *Selbstwehr* von Mitgliedern des *Bar Kochba* geleitet. 1912 war wohl Leo Hermann Redakteur der *Selbstwehr*.¹⁸ Landauer muss grundsätzlich in Kontakt mit Hermann gestanden haben, nicht nur wegen seines Artikels *Judentum und Sozialismus*, sondern auch, da Hermann später einen Briefwechsel zwischen Landauer und dem *Jüdischen Nationalfond* vermittelte.¹⁹ Die *Selbstwehr* kann als eine zionistische Zeitschrift beschrieben werden und Landauers dort veröffentlichter Beitrag basiert auf Vorträgen, die er in dieser Zeit vor zionistischem Publikum in Berlin hielt.²⁰

Mit Leo Hermann, dem Redakteur der *Selbstwehr*, hatte Landauer im Februar 1912 brieflich den Austausch von *Sozialist* und *Selbstwehr* vereinbart.²¹ Im selben Brief begannen die Überlegungen und Planungen für einen Vortrag Landauers bei den Pragern. Allerdings war Landauer wie er an Hermann schrieb 15 Jahre zuvor „aus ganz Österreich ausgewiesen worden.“²² Über das Verbot wollte sich Landauer nicht hinwegsetzen und die Bemühungen eine zeitlich begrenzte Ausnahme zu erwirken, scheinen keinen Erfolg gehabt zu haben.²³

Im Jahr darauf, 1913, publizierte der *Bar Kochba* den Sammelband *Vom Judentum*. Der Band verdeutlichte die Themen und Fragen, mit denen sich die Mitglieder auseinandersetzten. Für Beiträge luden sie allerdings auch Personen ein, die

17 Bourel, Martin Buber, S. 169.

18 Rodlauer, „Prager Frühling“, S. 183. Zur Geschichte der *Selbstwehr* siehe Jaeger, Achim: „Nichts Jüdisches wird uns fremd sein.“ Zur Geschichte der Prager „Selbstwehr“ (1907–1938). *Aschkenas – Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 15, Heft 1 (2005). S. 151–207; zum Aspekt der *Selbstwehr* im Ersten Weltkrieg siehe Kapitel IV in: Jaeger, Achim, Wilhelm Terlau u. Beate Wunsch: Positionierung und Selbstbehauptung: Debatten über den ersten Zionistenkongress, die „Ostjudenfrage“ und den Ersten Weltkrieg in der deutsch-jüdischen Presse. Tübingen 2003.

19 Gustav Landauer an Leo Hermann, 23.11.1916, in: Gustav Landauer Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 432. On Microfilm A263 / VIII / 2. Siehe außerdem Kapitel 5 dieser Arbeit.

20 Es scheint, als ob Leo Hermann 1912 auch Redakteur der *Jüdischen Rundschau* war, denn drei Tage bevor eine kleine Notiz in der Zeitung erschien, schickte Landauer den Text an Leo Hermann in Prag. Für den Brief, Gustav Landauer an Leo Hermann, 23.02.1912, in: Central Zionist Archive A145 \ 159. Die Notiz erschien in: *Jüdische Rundschau*, 1.03.1912, S. 73.

21 Gustav Landauer an Leo Hermann, 28.02.1912, in: Central Zionist Archive A145 \ 159.

22 Gustav Landauer an Leo Hermann, 28.02.1912, in: Central Zionist Archive A145 \ 159.

23 Gustav Landauer an Leo Hermann, 28.02.1912, 3.03.1912, in: Central Zionist Archive A145 \ 159.

keinen direkten Kontakt bzw. nicht auf gleicher ideologischer Linie waren wie der *Bar Kochba*. An der Korrespondenz zwischen Hans Kohn, dem offiziellen Herausgeber des Bandes, und Martin Buber lässt sich ablesen, dass letzterer *de facto* Mitherausgeber war. Buber vermittelte Artikel, gab Ratschläge und half, wo er konnte. So beispielsweise dankte Hans Kohn in einem Brief vom 10. November 1912 Martin Buber dafür, dass dieser Jakob Wassermann überzeugen konnte einen Beitrag für den Band zu schreiben. Gleichzeitig fragte Kohn nach Rat, da einige Autoren ihre Teilnahme noch nicht bestätigt hatten. Einer dieser unsicheren Kandidaten war Gustav Landauer. Darüber hinaus holte Kohn finanziellen Rat von Buber ein, da überlegt wurde, den Band über ein Subskriptionsverfahren zu finanzieren.²⁴

Der Beitrag Gustav Landauers für den Sammelband *Vom Judentum* scheint von Martin Buber vermittelt worden zu sein. Es ist nur ein Brief von Gustav Landauer an Hans Kohn bekannt, in dem Landauer am 1. Mai 1913 seinen Text an Kohn übersandte, allerdings bat Hans Kohn vorher schon mehrmals Martin Buber, bei Landauer wegen des Artikels nachzuhaken.²⁵ Buber leitete solche Anfragen offenbar auch weiter, so fragte er im Auftrage Kohns bei Landauer nach dessen Artikel. Am 25. April 1913 schrieb Buber: „Lieber Landauer – Die Prager sind recht unglücklich darüber, dass sie Ihren Beitrag bisher nicht erhalten haben. Wie steht’s damit?“²⁶ In einem Brief von Hans Kohn an Buber ergriff Robert Weltsch in einem *post scriptum* das Wort und fragte, ob nicht Landauer für das Projekt einer Zeitschrift in dessen Komitee tätig werden könnte – dazu kam es allerdings nicht.²⁷ Möglicherweise lag es auch daran, dass Hans Kohn der Text von Landauer nicht gefiel. Er schrieb an Buber, dass er von Landauers Text enttäuscht sei.²⁸ Dies muss vor dem 18. Juli 1913 gewesen sein, denn an diesem Tag schrieb Hans Kohn an Martin Buber: „Gustav Landauers Aufsatz im Buberheft ist sehr schön und hätte

24 Hans Kohn an Martin Buber, 10. 11. 1912, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.12.

25 Hans Kohn an Martin Buber, 9. 12. 1912, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.19; Hans Kohn an Martin Buber, 24. 04. 1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.30. Sowie Gustav Landauer an Hans Kohn, 1. 05. 1913, in: Delf von Wolzogen, Gustav Landauer. Briefe 1899–1919, Bd. 2: S. 452–453.

26 Martin Buber an Gustav Landauer, 25. 04. 1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 62.3.149.

27 Robert Weltsch an Martin Buber, 24. 04. 1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.30.

28 Hans Kohn an Martin Buber, 1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.44 (Es gelang mir nicht, das exakte Datum zu entziffern).

fürs Jahrbuch viel besser gepasst als die „Ketzergedanken“.²⁹ Damit bezog sich Kohn auf den Artikel *Martin Buber* von Gustav Landauer. Dies deutet darauf hin, dass Hans Kohn den Text Landauers vor allem nicht mochte, da dieser kritisch gegenüber Martin Buber und Kohn in dieser Zeit noch ein Bewunderer Bubers war.³⁰ Dennoch trifft zu, wie Adi Gordon in seiner *Hans Kohn Biografie* schrieb, dass Landauers *Sind das Ketzergedanken?* „[did] frame the broader discussions of national culture and assimilation in which Kohn participated in the prewar years.“³¹ Doch nicht nur Kohn, sondern der gesamte Kreis der jungen Prager Zionisten aus dem *Bar Kochba* nahm an dieser Diskussion teil, wesentlicher Bestandteil dessen waren Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum*.

Wie die *Reden* zusammenzufassen sind, dazu gibt es unterschiedliche Positionen,³² für den Zweck dieser Arbeit ist relevant, dass Buber seine Idee darlegte, was Judentum für ihn sei, wie dessen Beziehung zur Menschheit aussieht und wie die Beziehung von Individuum und Volk sich ausgestaltet, da er der Meinung war, dass es kein *echtes* Judentum mehr gäbe. Weshalb es revitalisiert, erneuert werden müsse.

Landauer reagierte mit zwei Artikeln auf Bubers *Reden, Judentum und Sozialismus* erschien 1912 und *Sind das Ketzergedanken?* ein Jahr später. Der erste Artikel Landauers wird in der Forschung oft übersehen oder, wie Elke Dubbels zeigt, mit der Analyse von *Sind das Ketzergedanken?* vermischt.³³ In der Regel wird ausschließlich *Sind das Ketzergedanken?* eingehender analysiert.³⁴ Die beiden Texte stehen allerdings mit den *Reden* Bubers in einem Dialog.³⁵

²⁹ Hans Kohn an Martin Buber, 18.07.1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.42.

³⁰ Zu den Positionen und Entwicklungen bei Hans Kohn siehe Langeheine, Hans Kohn; Gordon, Hans Kohn.

³¹ Gordon, Hans Kohn, S. 50.

³² Beispielsweise Bourel, Martin Buber, S. 173–183; Langeheine, Hans Kohn, S. 51–54; Ratzabi, Brith Shalom, S. 344–349.

³³ Dubbels, *Figuren des Messianischen*, S. 268, Fußnote 68; Schmidt-Bergmann, Hansgeorg: „Judentum und Sozialismus“ – Über Kontinuität und Bruch in Gustav Landauers anarchistischem Denken. In: *Bruch und Kontinuität. Jüdisches Denken in der Europäischen Geistesgeschichte*. Hrsg. von Michael Daxner u. Eveline Goodman-Thau. Berlin 1995. S. 151–161, Schmidt-Bergmann analysiert zwar beide Texte, doch übersieht er ebenfalls die Veränderung in Landauers Position, dazu siehe Dubbels, *Figuren des Messianischen*, S. 268, Fußnote 68.

³⁴ Dazu siehe insbesondere Altenhofer, *Tradition als Revolution*, S. 175; Kauffeldt, *Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken* Erich Mühsams und Gustav Landauers, S. 183–185; Kauffeldt, Rolf: *Tradition und Utopie im Denken Gustav Landauers. Judaica – Beiträge zum Verständnis des jüdischen Schicksals in Vergangenheit und Gegenwart* 44, Nr. 1–4 (1988). 142–159, hier 154f.; Kauffeldt, Rolf: *Jüdische Tradition und revolutionärer Geist*. Gustav Landauer zum Beispiel. In: *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von Daniel Hoff-

Judentum und Sozialismus (1912)

Zu Beginn seines Artikels verdeutlichte Landauer, dass er über Bubers Text spricht, „ich will vom *lebendigen* Judentum und von lebendigem Sozialismus zu Ihnen sprechen.“³⁶ Eine Formulierung, die Landauer von Buber übernahm, denn Martin Buber verband Judentum in seinen *Reden* mehrmals mit der Eigenschaft des *Lebendigen*: Im ersten Vortrag brachte er die Idee ein, dass das Judentum eine „lebendige Substanz“ sei;³⁷ in der zweiten Rede kam er darauf zurück, als er den *Urprozess* der Juden beschrieb, die mit ihrer Seele eins geworden seien, damit sei auch ihr tiefes Judentum ein lebendiges geworden.³⁸ Buber brachte diese Idee wieder auf, als er in seiner dritten Rede forderte, dass das gegenwärtige jüdische Volk das lebendige Judentum wiedererlangen müsse.³⁹ Die Idee, Judentum sei eine *lebendige Substanz* oder ein Zustand des jüdischen Volkes wurde bei Landauer angedeutet und mit seinem Titel brachte er ebenfalls Judentum und Sozialismus schon zusammen. In *Das Judentum und die Menschheit*, dem Titel von Bubers zweiter Rede, postulierte dieser, dass die säkularisierte Form des messianischen

mann. Paderborn, München, Wien, Zürich 2002. S. 131–150, hier 146 f.; Schmidt-Bergmann, Kontinuität und Bruch, S. 160 f.; Witte, Bernd: Zwischen Haskala und Chassidut. Gustav Landauer im Kontext der deutsch-jüdischen Literatur- und Geistesgeschichte. In: Gustav Landauer im Gespräch. Hrsg. von Hanna Delf und Gert Mattenklott. Tübingen 1997. S. 25–41, hier S. 37–39; Wolf, Einleitung, S. 34–39.

35 Elke Dubbels merkte als erste an, dass *Sind das Ketzergedanken?* über *Judentum und Sozialismus* reflektiert und machte eine Veränderung in Landauers Position von einer zaghaften Unterstützung hin zu einer kritischeren Perspektive auf Bubers Reden aus. Insgesamt argumentiert sie, dass Landauer in seinem *Judentum und Sozialismus* Bubers kulturzionistischer Position am nächsten kommt. Und: „Landauer versteht hier auf der Linie Bubers die jüdische Nation als dynamische Größe, die sich nicht in Begriffen feststellen lasse, sondern nur in der Sprache der Dichter und Propheten auszudrücken sei.“ Judentum, führt Dubbels weiter aus, wird von Landauer verstanden als etwas Natürliches, als eine Forderung, und auch als die Erfüllung dieser Forderung. Judentum und Sozialismus werden für Dubbels bei Landauer in ein Spannungsverhältnis gebracht, womit die Frage bleibt, ob „der Sozialismus die Grundlage für das Judentum oder das Judentum als Nation die Grundlage für den Sozialismus [ist]?“ Die Antwort auf die erste Frage schreibt sie Moses Hess zu, die Antwort auf die zweite Frage Landauer selbst und seinem *Ketzergedanken*-Artikel: „Die Vorstellung einer mystischen, unaussprechbaren Identität der Nation garantiert in dem Aufsatz ‚Sind das Ketzergedanken?‘ weniger die tiefe Einheit der Nation, die sich immer nur symbolisch, im unerschöpflichen Wort der Dichter und Propheten, aussprechen kann. Dieser Konzeption hatte Landauer noch ein Jahr zuvor im Aufsatz ‚Judentum und Sozialismus‘ das Wort geliehen.“ (Alle Zitate Dubbels, *Figuren des Messianischen*, S. 265–266, S. 269).

36 Landauer, *Judentum und Sozialismus*, S. 347, Herv. i. O.

37 Buber, Martin: *Drei Reden über das Judentum*. Frankfurt am Main 1916. S. 15.

38 Buber, *Drei Reden*, S. 48.

39 Buber, *Drei Reden*, S. 96.

Ideals Sozialismus genannt werde.⁴⁰ In seiner dritten Rede (*Die Erneuerung des Judentums*) kam er darauf zurück, wobei er hier neben dem Judentum die Einsicht in die Natur des Menschen als die Quellen des Sozialismus begriff. Danach wiederholte er fast wortgleich seine Genealogie des Sozialismus aus der zweiten Rede.⁴¹

Nach seiner Einleitung und den Verweis auf Buber kam Landauer kurz danach darauf zurück und verwies explizit auf die Reden: „Es ist mir in diesem Zusammenhang Bedürfnis, den Namen Martin Buber zu nennen und zu sagen, dass ich seine *Drei Reden* das Aussprechen dessen finde, was das Judentum seinem Wesen nach sein soll, weil es im tiefsten Grunde nach unserem Wissen das ist.“⁴² Landauers Referenz ist deutlich. Berücksichtigt man die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Texten, also Landauers *Judentum und Sozialismus* sowie Bubers *Drei Reden über das Judentum*, zeigt sich, dass Landauer Buber zustimmte und seine Argumente positiv erwog. In seinem Artikel versuchte Landauer ein ähnliches Argument aufzubauen wie Buber, indem er Judentum, Volk und Nation zusammenbrachte. Am Ende seines Textes fragte sich Landauer ernsthaft, ob das Ziel, das Erreichen von Einheit und Gerechtigkeit – oder mit seinen Eingangsworten: eines lebendigen Sozialismus und lebendigen Judentums – nur möglich sei, indem man versuche es allein innerhalb des jüdischen Volkes zu verwirklichen.

In *Judentum und Sozialismus* hob Landauer die Wichtigkeit von Dichtern und Propheten hervor, um das Potential einer Nation zu erfüllen. Dichter als Propheten formulierte Landauer schon in seinen sozialistischen Schriften der Jahre 1906 bis 1911, eine Figur, die er also selbst schon nutzte. Doch auch Buber verwies in all seinen Reden auf das *lebendige Judentum* mit den Propheten. Die Propheten sind der Bezugspunkt für Buber bezüglich des Volks, das dem gerecht wird, was Buber das lebendige Judentum nannte.⁴³

Es gibt keinen Zweifel daran, dass sich Gustav Landauer selbst für einen Dichter hielt, der etwas zur Erneuerung beitragen wollte. Für ihn ist Sozialismus „zunächst eine Zusammenfassung eines großen Wollens [...]“ und das Fundament dieser neuen Gesellschaft kann nur die „nationale Gemeinschaft“ sein. Also eine Gemeinschaft, die von einem Zugehörigkeitsgefühl und dem Streben nach Gerechtigkeit zusammengehalten wurde.⁴⁴ Daraus schloss Landauer, dass es jüdische Sozialisten gebe, die fordern, dass zuerst eine Notwendigkeit für eine jüdische Nation bestehe. Allerdings gibt es auch andere, so Landauer weiter, für die die *Galut* „das Exil als innere Stimmung der Vereinsamung und der Sehnsucht, das Allererste

⁴⁰ Buber, *Drei Reden*, S. 47.

⁴¹ Buber, *Drei Reden*, S. 94–95.

⁴² Landauer, *Judentum und Sozialismus*, S. 348.

⁴³ Buber, *Drei Reden*, S. 65.

⁴⁴ Beide Zitate Landauer, *Judentum und Sozialismus*, S. 348.

sein, was ihnen Judentum und Sozialismus verbindet.“⁴⁵ Die Verbindung von Judentum und Sozialismus wird in Landauers Vortragsnotizen mit dem Titel *Sozialismus und Judentum* noch deutlicher; hier notierte er sich: „die einen werden vor allem die jüdische Gemeinschaft schaffen und in ihr den Sozialismus begründen oder propagieren wollen [...] Die anderen werden das Gefühl des Galuth, der Einsamkeit, der Besonderheit, der Sehnsucht, das ihnen Judentum und Sozialismus heißt, zu einer Einheit verbinden: den Sozialismus leben, wird ihnen dasselbe sein wie ihr Judentum leben.“⁴⁶ Die *Galut* ermöglicht es erst, Judentum und Sozialismus gemeinsam zu denken, denn sie streben nach demselben: Einheit und Gerechtigkeit.⁴⁷ Buber schrieb über seine Idee des *Urjuden*:

„Urjude aber nenne ich den, der in sich der großen Kräfte des Urjudentums bewußt wird und sich für sie, für ihre Aktivierung, für ihr Werkwirken entscheidet.“⁴⁸ Dieses *Urjudentum* ist das lebendige Judentum und für Landauer sind diejenigen, die Judentum und Sozialismus verbinden, lebendige Jüdinnen:Juden. Diese Verbindung sah Landauer nur im Exil im Entstehen und er sah in der *Galut* einen Grund für diese Entwicklung. Das allerdings stellte Bubers Begriff des *Urjuden* auf den Kopf, denn für Buber muss die Erneuerung in *Eretz Israel* enden, für Landauer war dies nicht zwangsläufig der Fall. Landauer bezog sich in seinem Text auch auf eine der Kernideen von Bubers *Reden*, als er über die Gruppe der Jüdinnen:Juden, die Judentum und Sozialismus verband, schrieb, „dass Ihnen als Juden wie als Sozialisten auferlegt ist, die Einheit, die Gerechtigkeit zu verlangen.“⁴⁹ Buber behauptete, dass dieses Streben nach Einheit Juden schöpferisch gemacht hätte und sie, aus dem Verlangen nach Einheit heraus, nicht nur die messianische Idee, sondern auch die Idee einer „All-Gerechtigkeit“ geschaffen hätten, also einer umfassenden Gerechtigkeit, die auch Nichtjüdinnen:Nichtjuden einschlosse.⁵⁰ Es wird deutlich, dass Landauer und Buber dieselbe Idee beanspruchten, darüber hinaus reformulierte Landauer in seinem Artikel Bubers Forderung nach einer Erneuerung des Judentums.

In seiner zweiten Rede unterschied Buber klar zwischen *normalen* Völkern und dem jüdischen Volk, welches anscheinend seinen Weg verloren habe.⁵¹ Landauer führte in seinem Artikel weiter aus, dass Juden durch den Sozialismus sich den

⁴⁵ Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.

⁴⁶ Landauer, Sozialismus und Judentum, S. 350, Herv. i. O. Zur Einordnung der Notiz siehe Delf, Dichter, Ketzer, Außenseiter, S. 263.

⁴⁷ Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.

⁴⁸ Buber, Drei Reden, S. 53.

⁴⁹ Landauer, Judentum und Sozialismus, S. 348.

⁵⁰ Buber, Drei Reden, S. 47.

⁵¹ Buber, Drei Reden, S. 35–36.

realen Dingen zuwenden könnten, Sozialismus wird durch Landauer als eine Möglichkeit der Erneuerung eingebracht. Obwohl, so Landauer, es in seiner Zeit keine Einheit bei den Ideologien geben kann, „haben [wir] dafür Positives im *Gefühl*.“⁵² Man wisse, wie sich Menschen untereinander verhalten sollten in Gesellschaft und Wirtschaft. Deshalb muss man handeln, beginnen sich anders zu verhalten, um eine soziale Revolution zu ermöglichen.⁵³

Dieser Drang zur *Verwirklichung* wird auch von Buber in seiner dritten Rede postuliert: Das lebendige Judentum, das für Buber ein geistiger Prozess ist, verwirklicht sich selbst nur durch das Streben zur Verwirklichung der drei von Buber identifizierten Tendenzen des Judentums: die Idee der Tat, die Idee der Einheit und die Idee der Zukunft.⁵⁴

Am Ende seines Artikels allerdings gibt Landauer zu, dass es möglich sei, dass ein sozialistisches Leben in einem *gemischten* Volk scheitert und, dass es sich dann „bei den sozialistischen Versuchen als Allerdringlichstes herausstellen [würde], dass das Recht auf unsere Arbeit doch nur wird verwirklicht werden können unter uns.“⁵⁵ Wiederum in den Notizen zu seinem fast gleichnamigen Vortrag wird Landauers Anliegen deutlicher; dort schrieb er: „Ich versuch’s einmal hier – Werd’ ich alt genug, stellt sich vielleicht heraus: unmöglich – Imponderabilien – nur unter Juden – Dann also—“. ⁵⁶ Einerseits zeigt sich Landauers primärer Ort, das Deutsche Kaiserreich, andererseits lässt Landauer es offen, ob ein *rein* jüdisches bzw. zionistisches Gemeinwesen nicht vielleicht doch die Lösung wäre. Landauer ist also am Ende seines Artikels wieder nah bei Buber, der jedem Volk eine Aufgabe zuspricht und der für eine Erneuerung des Judentums warb, das eine homogene Gruppe entstehen lassen sollte. *Judentum und Sozialismus* liest sich denn auch als Landauersche Kurzfassung von Bubers *Reden*, obwohl sich Spuren von Dissonanzen zeigen.

Eine offene Frage bleibt allerdings, inwieweit Landauer sich in seiner Argumentation auf sein Publikum einließ; der Vortrag bzw. die Vorträge wurden vor zionistischem Publikum gehalten, der Artikel erschien in einer zionistischen Zeitschrift. Landauer war ein situativer Denker; es besteht also die Möglichkeit, dass sich Landauer besonders mit seiner letzten Bemerkung auf das jeweilige Publikum einstellte und einen Zugang zu seiner Idee des Sozialismus offen halten wollte oder, in anderen Worten, um anschlussfähig zu bleiben.

⁵² Landauer, *Judentum und Sozialismus*, S. 349.

⁵³ Landauer, *Judentum und Sozialismus*, S. 349.

⁵⁴ Buber, *Drei Reden*, S. 71, S. 73.

⁵⁵ Landauer, *Judentum und Sozialismus*, S. 349.

⁵⁶ Landauer, *Judentum und Sozialismus*, S. 351.

Sind das Ketzergedanken? (1913)

Die Beziehung zwischen *Sind das Ketzergedanken?* und den *Drei Reden über das Judentum* wurde schon von vielen Forschern erkannt. Normalerweise wird Landauers Essay als der wichtigste Beleg für Landauers Zugehörigkeitsgefühl zum Judentum verstanden.⁵⁷ Insbesondere Landauers Verständnis von pluralen Zugehörigkeiten, die Identität konstituieren, wird in der Forschungsliteratur diskutiert.⁵⁸ Dazu sollte betont werden, dass es lange Zeit nicht bemerkt wurde, dass sich Landauer in seinen *Ketzergedanken* von *Judentum und Sozialismus* distanzierte. Es scheint anderen Autor:innen nicht relevant genug gewesen zu sein, doch ist es wichtig, um die Beziehung der Texte zueinander und Landauers Positionsveränderung zu bestimmen. Landauer schrieb:

Die starke Betonung der eigenen Nationalität, auch wenn sie nicht in Chauvinismus ausartet, ist Schwäche. Schreibt ein Deutscher über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie, so schreibt er eben über die Romantik oder den Sozialismus oder die Erhaltung der Energie. Der bewusste Jude schreibt über Romantik und Judentum, über Sozialismus und Judentum, über die Erhaltung der Energie und das Judentum und auch noch über das Radium und das Judentum [...].⁵⁹

Seine Ironie kann hier leicht erkannt werden, ebenso sein Verweis auf seinen eigenen Artikel vom Jahr zuvor. Vor allem ist auch das Publikum der *Selbstwehr* im Großen und Ganzen dieselbe Zielgruppe wie die des Bandes *Vom Judentum*: Junge jüdische kulturzionistisch orientierte Akademiker:innen. Andere wie Bernd Witte und Hanna Delf wiesen darauf hin, dass der Titel *Sind das Ketzergedanken?* auch auf die Herausgeber des Bandes und deren Verständnis von Nationalismus zielte und Landauers Kritik ankündigte.⁶⁰ Darüber hinaus unterstreicht Elke Dubbels Land-

57 Siehe dazu beispielsweise Altenhofer, *Tradition als Revolution*; Kauffeldt, *Tradition und Utopie*; Kauffeldt, *Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken* Erich Mühsams und Gustav Landauers; Kauffeldt, *Jüdische Tradition und revolutionärer Geist*. Gustav Landauer zum Beispiel; Schmidt-Bergmann, *Kontinuität und Bruch*; Witte, *Zwischen Haskala und Chassidut*; Wolf, *Einleitung*; Stern, *Einblicke*.

58 U. a. bei Lunn, *Prophet of Community*, S. 270–271; Holste, *Der Forte-Kreis (1910–1915)*, S. 233; Stern, *Einblicke*, S. 63; Kauffeldt, *Tradition und Utopie*, S. 154; Kauffeldt, *Zur jüdischen Tradition im romantisch-anarchistischen Denken* Erich Mühsams und Gustav Landauers, S. 184; Dubbels, *Figuren des Messianischen*, S. 269; Wolf, *Einleitung*, S. 42–43; Shumsky, *Prager Zionismus*, S. 170; Gordon, Hans Kohn, S. 49.

59 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 364.

60 Bernd Witte verweist auf den Titel und jede Form des Nationalismus, Witte, *Zwischen Haskala und Chassidut*, S. 38; Hanna Delf verweist direkt auf die Herausgeber, Delf, *Prediger in der Wüste*, XLV.

auers Selbstkritik als etwas häretisches, ketzerisches. Sie zeigt Landauers Transformation von einer nicht ganz überzeugten Affirmation von Bubers *Reden*, hin zu einer emphatischen Ablehnung von Nationalismus im Allgemeinen und einem jüdischen Nationalismus im Besonderen.⁶¹

Eines von Bubers Leitmotiven in seinen *Reden* ist *Einheit*, besonders das Streben nach Einheit und die Idee der Einheit. Paul Mendes-Flohr hat schon 1978 angemerkt, dass Einheit tatsächlich nicht nur ein Leitmotiv der *Reden* war, sondern insgesamt von Bubers Werk in dieser Zeit.⁶² In den *Reden* ist Einheit beispielsweise die Lösung für ein Schisma in den Juden: „Das Judentum ist nicht einfach und eindeutig, sondern vom Gegensatz erfüllt. Es ist ein polares Phänomen.“⁶³ Diese *Polarität* habe das Streben nach Einheit erschaffen: „Nirgends hat sie [die Polarität] etwas so Ungeheures, so Paradoxes, so Heroisches, so Wunderbares geschaffen wie dieses Wunderbare: das Streben der Juden nach Einheit.“⁶⁴ Das Streben nach Einheit schuf außerdem Messianismus und Sozialismus; Buber deduzierte Sozialismus aus dem Messianismus.⁶⁵ Folgt man Bubers Argument, ist das Streben nach Einheit der wichtigste Teil der Aufgabe des Judentums.

Landauer betonte in seinem *Judentum und Sozialismus* ebenfalls die Einheit, doch in seinen *Ketzergedanken* sprach Landauer wenig von Einheit. Landauer schrieb vielmehr, dass Menschen, die ein gemeinsames Ziel haben und eine Zugehörigkeit zueinander fühlen, eine Einheit zwischen ihnen spüren würden. Dies ist allerdings ein Hinweis auf Landauers *Geist*.⁶⁶ Was dieses gemeinsame Ziel ist, drückte Landauer nicht explizit aus, doch aus dem Kontext wird mehr als deutlich, dass er den Sozialismus meinte. Dennoch, es gibt in Landauers Text keine starke Betonung von Einheit, eher hebt er auf Pluralität ab. Diese Vielfältigkeit ist wichtig für ihn, wenn er beispielsweise über seine *als-ob-Nation*, was dasselbe wie in den Jahren zuvor sein *neues Volk* war, und deren Mitglieder schrieb, dass diese „das Beste [nehmen], was sie von ihrer alten Nationalität fühlen mit in diese neue auf.“⁶⁷ Die Nationalität als Identitätsaspekte einer Person ist nicht das einzige Beispiel, bei dem sich Landauer von Bubers Forderung nach Einheit abwendete. Die Einheit innerhalb eines Individuums und von Völkern bestritt Landauer vehement: „[I]ch akzeptiere den Komplex, der ich bin, und hoffe noch vielfältiger eins zu sein als ich

61 Dubbels, *Figuren des Messianischen*, S. 266–268.

62 Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog*, S. 72–77.

63 Buber, *Drei Reden*, S. 37.

64 Buber, *Drei Reden*, S. 41.

65 Buber, *Drei Reden*, S. 47, S. 94.

66 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 365.

67 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 365.

weiß.⁶⁸ Landauer erfuhr die verschiedenen Aspekte seiner Identität als fruchtbare und positive Gemeinschaft und nicht als Schisma.⁶⁹ Darüber hinaus kritisierte Landauer diejenigen, die „unsereins beibringen zu wollen, wir seien eine Halbheit und ein Mischlingsprodukt und müssten uns in Demut vor den östlichen Juden, den wahren Juden, beugen.“⁷⁰ Eine Kritik, die sich auch gegen Buber wandte. Landauer war sich sicher, dass sein benutztes *wir* auch in den osteuropäischen Jüdinnen:Juden, in ihrer Diversität und Einzigartigkeit noch *Vielfältige* erkennen würden.⁷¹ Für Landauer trugen Jüdinnen:Juden ihre Nachbarn – also Nichtjüdinnen:Nichtjuden – in sich, sie brauchen also gar keine Staaten (was er damit als nichtjüdische Idee markierte) und noch wichtiger, „diese Nachbargenossenschaft ist Friede und Einheit in jedem, der ein Ganzer ist und sich zu sich bekennt.“⁷² Es wird deutlich, dass Landauer die Bubersche Idee von Einheit nicht teilte. Für Landauer liegt die Stärke seines erhofften werdenden Volks auf der Fähigkeit sich zu einer Einheit in Vielfalt zu verpflichten, so wie er sie in sich selbst spürte.

Martin Buber nutzte ein Konzept des *Blutes*, um Jüdinnen:Juden von Nichtjüdinnen:Nichtjuden zu trennen, eine Distinktion, die Landauer in seinen *Ketzergedanken* zurückwies.⁷³ In seiner ersten Rede etablierte Buber nicht nur den Cha-

68 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 367.

69 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 366–367.

70 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 367.

71 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 367.

72 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 368.

73 Bubers Verwendung der Begriffe und Ideen des *Blutes* und der *Blutsgemeinschaft* sind in der Forschung unterschiedlich gedeutet und eingeordnet worden. In seinem Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* sprach Landauer von Blut, Ahnen und Gemeinschaft, diese nutzte er allerdings im Sinne seines im Entstehen begriffenen Geschichtsverständnisses. Buber scheint sich in seinen Reden auf Landauer zu beziehen, ihn aber fehlzuinterpretieren. Buber missverstand Landauers Referenzrahmen der Begriffe und übertrug die Begriffe in die (kultur-)zionistische Debatte, die zu dieser Zeit allerdings von rassischen Diskursen geprägt war. Damit hallt zwar in Bubers Reden Landauers Idee einer Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart nach, doch nutzte Buber Blut als Symbol und dachte in rassischen Begriffen. Für den geistesgeschichtlichen Kontext siehe Lunn, *Prophet of Community*, besonders Kapitel 3: *The Consolations of Mysticism*; Vogt, *Subalterne Positionierungen*; für den direkten Kontext von *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* siehe Hinz, *Mystik und Anarchie*; für den Text selber siehe Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900/1901).

Siehe zu diesem Argument auch Samuel Brody, der genau darauf verwies: „Despite his invocation of blood, however, Landauer nowhere mentions the nation as the exemplar of the community he means, let alone the race. Although Landauer does mean that one bears one’s ancestry and social customs within oneself as a powerful influence, this sense does not carry with it any kind of hierarchy of ancestries; there is no pseudoscientific racialism here and no injunction against unnatural mixing of heritages. Landauer has not departed from anarchism to embrace völkisch racialism; he attempted to deepen his anarchism by rooting it in a richer conception of subjectivity.

rakter seiner Blutsgemeinschaft, sondern auch, dass das Innerste eines Menschen bestimmt sei von Blut:

Er fühlt in dieser Unsterblichkeit der Generationen die Gemeinschaft des Blutes, und er fühlt sie als das Vorleben seines Ich, als die Dauer seines Ich in der unendlichen Vergangenheit [...] die Entdeckung, daß die tiefsten Schichten unseres Wesens vom Blute bestimmt, daß unser Gedanke und unser Wille zu innerst von ihm gefärbt sind [...] das Blut ist die Welt der beeindruckbaren, beeinflussbaren Substanz.⁷⁴

Es ist diese Substanz, die für Buber wichtiger ist als die drei konstanten Elemente, die er für ein Zugehörigkeitsgefühl bestimmte: Heimat, Sprache und Sitten.⁷⁵ Buber differenzierte zwischen diesen Elementen und der Substanz in den Menschen; für ihn war es wichtig, dass Personen ihre Zugehörigkeit mit denjenigen spüren, die dieselbe Substanz besitzen und nicht mit solchen, die dieselben konstanten Elemente teilen.⁷⁶ Das isolierte Jüdinnen:Juden von anderen durch Blut. Landauer könnte nicht stärker widersprechen, da er seine werdende *als-ob-Nation* bzw. sein *neues Volk* als ein Phänomen verstand, das für Menschen aller Völker offen sei und deshalb nach Einheit in Vielfalt strebte. Diese Einheit in Vielfalt meint, dass das verbindende Glied zwischen den Menschen seines *neuen Volkes* ihr Zusammengehörigkeitsgefühl und ihr gemeinsames Ziel sei. Sie müssten also keine homogene soziale Gruppe sein. Dies wäre nach Landauers Vorstellung weder wünschenswert noch möglich, da Individuen selbst schon aus zahlreichen Identitätsfacetten bestünden. Dies steht in starkem Widerspruch zu Bubers Idee einer exkludierenden und homogenen Nation.

Buber, however, meeting Landauer at a moment of transition from active politics to philosophical contemplation, may not have recognized the particular relationship that Landauer saw between his mysticism and his anarchism. In his attempt to apply Landauer's insights in the speeches on Judaism, he would skirt the line of racialism, as in his outlandish claims that the Jew's motor function differ from this of the Gentile, or that the Jew experiences time more keenly than space. This suggest that as late as 1916, when the second *Drei Reden* were published as *Vom Geist des Judentums*, Buber failed to appreciate significant elements of Landauer's thought, and he would continue to do so until their clash over the Great War." (Brody, *Theopolitics*, S. 30–31, Herv. i. O.). Für die Diskussion um Bubers Konzept des Blutes hebt sich die ältere Forschung eher mit Verständnis und Erklärungen ab, während die jüngere Forschung kritischer ist. Für diese Debatten siehe exemplarisch Gordon, Hans Kohn, S. 39, S. 41, Herv. i. O.; Shumsky, *Prager Zionismus*, S. 160, S. 162; Friedman, *Early Years*, S. 132; Schaefer, *Martin Buber*, S. 101.

⁷⁴ Buber, *Drei Reden*, S. 19.

⁷⁵ Buber, *Drei Reden*, S. 17.

⁷⁶ Buber, *Drei Reden*, S. 19.

Ein weiterer Unterschied zwischen den beiden ist ihre jeweilige Idee von Hierarchie innerhalb dessen, was Buber *Polarität* nannte, oder in anderen Worten Bubers, ihre persönliche *Judenfrage*. Obwohl Buber anerkannte, dass Jüdinnen:Juden individuell und als Volk eine *Mischung* seien, also aus unterschiedlichen Identitätsfacetten bestünden, war es für Buber wichtig zu entscheiden, welcher Teil des Selbst über den anderen herrsche – das ist es, was Buber die persönliche *Judenfrage* nannte.⁷⁷ Landauer opponierte gegenüber der Idee einer Superiorität des *Jüdischen*. An seinem eigenen Beispiel stellte er heraus, dass es für ihn keine Abhängigkeiten und kein hierarchisches Gefälle zwischen seinem *Deutschtum* und seinem *Judentum* gebe. Landauer betrachtete diese beiden Teile seines Selbst als wichtig, vor allem sieht er sie „[w]ie zwei Brüder, ein Erstgeborener und ein Benjamin, von der Mutter nicht in gleicher Art, aber im gleichen Maße geliebt werden [...]“.⁷⁸ Landauer erfreute sich an ihrer Kameraderie und konnte sich nicht vorstellen, dass einer dem anderen überlegen sei oder über den anderen herrsche.

Liest man Bubers *Reden*, gibt es keinen Zweifel, dass Juden ein Volk bzw. eine Nation konstituieren. Für Buber ist die jüdische Nation durch Blut bestimmt und so von anderen unterschieden. Jüdinnen:Juden sollen, nach Buber, dem *Jüdischen* ihrer Identität die Vorherrschaft überlassen. Insgesamt zeigt sich, dass Bubers Verständnis von Nation exklusiv und deterministisch ist, eine spezielle Nationalität soll den Primat innerhalb eines Menschen darstellen; im besten Fall gäbe es ein homogenes Judentum. Landauer sieht das Jüdische nicht abgeschottet oder abgeschlossen, sondern in einer Interaktion mit anderen Identitätsmerkmalen. Ein Teil dieser Merkmale ist für Landauer auch das Streben zum Sozialismus. Darauf gibt zum einen Landauers politisches Leben einen Hinweis und zum anderen schrieb er in den *Ketzergedanken*: „je mehr wir bewusste Juden werden, die unter Judentum unser Wesen verstehen, Judentum für uns zusammenfällt mit einer sachlichen Richtung einer Erfüllung zu.“⁷⁹ Diese objektive Richtung sei der Sozialismus. So ist es einfacher zu verstehen, wieso Landauer die Exklusivitätsansprüche Bubers gegenüber einer jüdischen Identität zurückwies. Alle, die sich dem Sozialismus, dem Streben nach Einheit und Gerechtigkeit verschrieben, seien in einem *Geist* geeint, doch die Individuen selbst können sehr unterschiedlich sein. Landauers *neues Volk*,

77 Buber, *Drei Reden*, S. 26–27: „Wir wollen und dürfen uns bewusst sein, daß wir in einem prägnanteren Sinne als irgendein anderes Volk der Kultur eine Mischung sind. Aber wir wollen nicht die Sklaven, sondern die Herren dieser Mischung sein. Die Wahl meint eine Entscheidung über die Suprematie, über das, was das Herrschende und was das Beherrschte in uns sein soll [...] Dies ist es, was ich die persönliche Judenfrage nennen möchte, die Wurzel aller Judenfragen, die Frage, die wir in uns selbst finden, in uns selbst klären und in uns selbst entscheiden müssen.“

78 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 366–367.

79 Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 365.

das er in den Texten dieser Zeit auch jüdische Nation nannte, besteht aus Menschen, die „aus allen Nationen kommen und sich eins und neu fühlen [...] sie fühlen sich so durch das Band des Geistes verbunden und von denen die nicht mitgehen, getrennt, wie wenn sie eine neue Nation wären.“⁸⁰ Und weiter:

Und sie nehmen das Beste, was sie von ihrer alten Nationalität fühlen, mit in diese neue auf. In jedem Volk sind heute entscheidende Trennungen zwischen den Vielen und den Wenigen; und dieser Riss geht durchs Judentum wie durch andere Völker. In der neuen Nation, die im Werden ist, sind freilich eine überwiegend große Zahl Juden; aber diese Juden fühlen sich als Einheit, als einen Bund, der seinen Beruf an der Menschheit zu erfüllen hat; und je mehr sie das in sich spüren um so mehr ist für sie Zion schon lebendig.⁸¹

Zion ist hier ein Symbol für das Ziel dieser Gruppe. In Landauers Fall ist es plausibel Zion als eine sozialistische Utopie zu verstehen, die mit dem *Geist* und dem Streben hin zu diesem Ideal Wirklichkeit werden soll. Diese Utopie entsteht performativ und wird ebenso am Leben erhalten, durch die sozialen Beziehungen und die sozialen Verhältnisse zwischen den Menschen, also den *Geist*. Für die jüdische Nation bzw. Landauers *neues Volk* ist ein verbindender *Geist* konstitutiv und damit verbindet sich eine Aufgabe, die diese Gruppe in und an der Menschheit zu erfüllen hat.⁸² Es wird deutlich, dass Landauers Idee der Nation, auch derjenigen, die er jüdische Nation nannte, grundlegend anders ist als Bubers jüdische Nation, vor allem, da sie offen ist für andere Erfahrungen und ein gewisses Maß an Ambivalenz und Ambiguität toleriert.

Sowohl in den *Drei Reden* Bubers als auch in Landauers Reaktionen stand die Frage nach Identität und Zugehörigkeit im Raum. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gab es viele Identitätsangebote für Jüdinnen:Juden im Kaiserreich. Nachdem im 19. Jahrhundert durch die Emanzipationsbewegung und Akkulturations- bzw. Assimilationsbemühungen von Jüdinnen:Juden verschiedene religiöse Praxen des Judentums entwickelt wurden, gab es in der Zeit des Kaiserreiches für Jüdinnen:Juden die Möglichkeit sich als liberal bzw. reformerisch, als orthodox oder neo-orthodox zu verstehen. Diese Selbstverständnisse drückten sich in unterschiedlichen Gottesdienstabläufen, in Kleidungs- und Lebensstildifferenzen aus. So war es möglich verschiedene jüdische Selbstidentifikationen auszuleben.⁸³

⁸⁰ Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 364–365.

⁸¹ Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 365.

⁸² Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 365.

⁸³ Für einen Überblick der Ausdifferenzierung siehe Rosenthal, Gilbert S. u. Walter Homolka: *Das Judentum hat viele Gesichter: Die religiösen Strömungen der Gegenwart*. Gütersloh 2000. S. 10–28; für eine ausführliche Einführung des Prozesses siehe Brenner, Jersch-Wenzel u. Meyer, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*.

Außerdem war es möglich unabhängig vom eigenen religiösen Selbstverständnis Mitglied im *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens (CV)* zu sein. Der Verein, 1893 gegründet, stellte den ersten erfolgreichen und mitglied-erstarnten Verein deutscher Jüdinnen:Juden dar, der sie auch politisch vertrat. Er erweiterte die Möglichkeit eines Zugehörigkeitsgefühls von Jüdinnen:Juden und bestärkte seine Mitglieder zur Bekennung ihres Judentums. Als Mitglied des CV war es möglich, sich jüdisch zu fühlen und seinem jüdischen Selbstverständnis Ausdruck zu verleihen und sich dennoch zum deutschen Staat und zum Deutschsein zu bekennen, indem das Judentum klar als religiöser Aspekt wie Christsein definiert wurde.⁸⁴

Der Zionismus, der ebenfalls in dieser Zeit entstand, bildete einen Gegensatz zum CV. 1897 wurde die *Zionistische Vereinigung für Deutschland* gegründet und bot Jüdinnen:Juden die Möglichkeit, ihr jüdisches Selbstverständnis in nationalen Begriffen und mit einem säkularen Selbstbild auszudrücken. Der Zionismus fächerte sich in unterschiedliche Strömungen auf wie den politischen und den kulturellen Zionismus. Erstere wollten einen Nationalstaat auf diplomatischem Wege gründen, der es allen Jüdinnen:Juden ermöglichen sollte, einzuwandern, um dort geschützt vor Verfolgung leben zu können. Der kulturelle Zionismus trat für eine Erneuerung jüdischen Selbstverständnisses ein und wollte in Palästina ein kulturelles Zentrum errichten. Erst nach erfolgter Erneuerung des Judentums wären die Jüdinnen:Juden der ganzen Welt bereit, einen jüdischen Staat zu gründen. Der Zionismus zielte darauf, das jüdische Exil, die *Galut*, zu beenden.⁸⁵

Eng mit dem kulturellen Zionismus verknüpft war die Bewegung der *jüdischen Renaissance*. Bei dieser *Renaissance-Bewegung*, deren Protagonisten unter anderem Martin Buber und Franz Rosenzweig waren, stand ein kulturelles Verständnis von Judentum im Vordergrund. Jüdinnen:Juden konnten sich so mit der jüdischen Kultur identifizieren, ganz unabhängig von einem religiösen Bekenntnis. Eine Wiederaneignung religiöser jüdischer Traditionen oder Praxen konnte so unabhängig von bestehenden traditionellen Institutionen erfolgen.⁸⁶

In all den skizzierten Identitätsangeboten wurde regelmäßig das Verhältnis von religiösem Erbe bzw. religiöser Tradition und dem modernen Leben ausgehandelt.

⁸⁴ Pulzer, Peter: Die Reaktion auf den Antisemitismus. 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. 249–277, hier S. 254; Lowenstein, *Ideologie und Identität*, S. 280–281; Barkai, *Wehr dich!*; Denz u. Gempff-Friedrich, *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*.

⁸⁵ Lowenstein, *Ideologie und Identität*, S. 290–301; Haumann, *Judentum und Zionismus*.

⁸⁶ Mendes-Flohr, *Neue Richtungen im jüdischen Denken*, S. 334–336; Mendes-Flohr, *Jüdische Identität*.

So entwickelten sich differenzierte und zum Teil fundamental unterschiedliche jüdische Selbstverständnisse.⁸⁷

Die Debatten und Diskussionen, die Buber und Landauer in dieser Zeit führten und speziell Landauers Auseinandersetzung mit Bubers *Drei Reden* spiegeln diesen Prozess der Suche nach Zugehörigkeit wider. Besonders Landauer wog die unterschiedlichen Angebote, die ihm möglich erschienen, in seinen beiden Texten ab. Er demonstrierte dabei auch, dass Identität ein performativer Akt ist, der sich auf unterschiedliche Aspekte beziehen kann und dabei stetig im Fluss ist. So nimmt es nicht wunder, dass Landauer seine eigene Position und sein Selbstverständnis im Hinblick auf Bubers *Reden* hinterfragte und sich neu positionierte. So wurden die Unterschiede zwischen den beiden deutlicher.

Das Verständnis von Exil, *Galut*, markiert einen weiteren Unterschied von Buber und Landauer. Für Buber war die Ära vor der *Galut* schöpferisch, die Zeit des Exils hingegen eine „Epoche der unproduktiven Geistigkeit [...]“.⁸⁸ Für Buber und die meisten anderen Zionist:innen seiner Zeit war die *Galut* etwas Negatives. Zum einen verband Buber das Exil mit dem Verlieren des „natürlichen Ortes“ für Juden und damit zusammenhängend auch, dass es „keine einheitliche Sprache- und Lebensgemeinschaft“ mehr gäbe; daran schloss sich ebenfalls die Infragestellung der Existenzberechtigung von Juden als Volk durch Nichtjuden sowie „aus seiner eigenen Mitte“ an.⁸⁹

Landauer auf der anderen Seite betrachtete das Exil als Ort seines Handelns und den Ort der Mission des Judentums in der Menschheit. Hier werde die Erneuerung geschehen, denn vielfältige Zugehörigkeitsgefühle und Identitätsfacetten von Jüdinnen:Juden ermöglichten diesen, ihre Aufgabe in und an der Menschheit zu erfüllen.⁹⁰ Für Landauer ist es dasselbe „auf den Messias in Verbannung und Zerstreuung zu harren und der Messias der Völker zu sein.“⁹¹ Damit verwies Landauer auf Bubers letzte Worte in den *Reden*: „Bereit sein heißt: bereiten.“⁹² Als Volk ohne eigenen Nationalstaat wäre das jüdische Volk prädestiniert dafür, exemplarisch zu zeigen, dass ein Volk keinen Staat benötige, um sich als Volk zu konstituieren. Zu-

⁸⁷ Schulte, Christoph (Hrsg.): *Deutschtum und Judentum: Ein Disput unter Juden aus Deutschland*. Stuttgart 1993.

⁸⁸ Buber, *Drei Reden*, S. 49.

⁸⁹ Alle drei Zitate Buber, *Drei Reden*, S. 36; im Zusammenhang liest es sich wie folgt: „Nicht so ein Volk wie das jüdische, das seinen natürlichen Ort seit Jahrtausenden verloren hat, keine einheitliche Sprach- und Lebensgemeinschaft mehr besitzt und dem immer wieder die Frage nach der Berechtigung des Daseins und nach der Notwendigkeit seiner Erhaltung entgegengehalten wird, – entgegenggehalten wird auch aus seiner eigenen Mitte.“

⁹⁰ Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 366–367.

⁹¹ Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 366.

⁹² Buber, *Drei Reden*, S. 102.

gleich lesen sich Landauers Worte als Lob des Exils, denn dieses ermögliche die Erfüllung des *jüdischen Amtes*, da sie in den nichtjüdischen Völkern verstreut lebten, könnten sie überall mit positivem Beispiel vorangehen und mehr Menschen für das Ziel, den Sozialismus, mobilisieren. Das Ziel, die Menschheit zu erlösen, teilten die beiden Denker, doch scheint es, als ob Landauer Jüdinnen:Juden und *Judentum* als Symbol verstand, wie er es in *Die Revolution* mit dem *Christentum* tat. In diesem Symbol drückte sich der *Geist* aus. Somit löste Landauer Begriffe wie Jüdinnen:Juden und *Judentum* von ihrem *normalen* Gebrauch. Kompliziert wird es dadurch, dass sich die Adressat:innen selbst als Jüdinnen:Juden, als Zionist:innen oder anderweitig zum *Judentum* Gehörige verstanden. So lässt sich kaum rekonstruieren, wen Landauer nun tatsächlich ansprach. Versteht man aber *Judentum* als Symbol für Landauers Konzept des *Geistes*, wie er es in den Jahren zuvor mit dem *Christentum* nutzte, werden seine Ausführungen klarer, denn am Ziel eines Sozialismus änderte sich in den Jahren nichts.

Der *Geist* etablierte sich aber erst durch Handlungen und das *Beginnen*. Die Bedeutung von Tat und der Verwirklichung ist sowohl bei Buber als auch bei Landauer stark. Buber konstatierte: „In der Tat offenbart sich ihm [*dem Juden*] der wahre Sinn des Lebens.“⁹³ Und auch Landauer hob die Wichtigkeit der Verwirklichung hervor: „Man wirkt aus dem Grunde seiner Nationalität heraus für eine Sache, die wohl verschiedene Verzweigungen und Benennungen hat, aber in aller Vielfältigkeit die Sache der Menschheit ist, die zur Wirklichkeit werden soll.“⁹⁴ So wichtig dies für Landauer war, scheint es sich gegen Buber zu richten, als Landauer in seiner ersten Zeile der *Ketzergedanken* schrieb: „Ein Kennzeichen unserer Zeit ist, dass vieles im Geiste, aber wenig in Wirklichkeit fertig wird.“⁹⁵ Und weiterhin auf Buber zielend: „Vielleicht entspricht sogar dem Mangel an tatsächlicher Durchsetzung eine besondere Regsamkeit des Geistes [...]“.⁹⁶ Bezieht man Landauers Sätze auf Buber, kann eine Kritik an Bubers lediglich intellektueller und schreibender Tätigkeit herausgelesen werden. Landauer hingegen hatte den *Sozialistischen Bund* gegründet und nahm sich selbst wohl aus dieser Kritik heraus. Landauer ging es darum, sowohl Buber als auch dem kulturzionistischen Kreis um ihn herum aufzuzeigen, dass das Reden über die *Erneuerung des Judentums* nicht genug sei. Vielmehr wollte Landauer einen Weg aufzeigen, wie diese *Erneuerung* vollzogen werden könnte. Der Titel und die einleitenden Gedanken seines Textes waren also gegen die Herausgeber des Bandes *Vom Judentum* gerichtet. Gleichzeitig wollte er eine für ihn notwendige Kritik einbringen, damit die *Erneuerung* nicht auf

⁹³ Buber, *Drei Reden*, S. 86–87.

⁹⁴ Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 364.

⁹⁵ Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 362.

⁹⁶ Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 362.

einen für ihn falschen Weg geführt wurde. Es war sozusagen ein Projekt zur Rettung der Erneuerung des Judentums vor dem homogenisierenden, exkludierenden Nationalismus.⁹⁷

Obwohl Landauer Bubers *Reden* schätzte, wie der Briefwechsel der beiden zeigt, und da sich viele Gemeinsamkeiten finden lassen, sind die Unterschiede nicht zu unterschätzen. 1912 schien Landauer einzuräumen, dass die *Verwirklichung* vielleicht doch nur in einer jüdischen zionistischen Gemeinschaft möglich wäre. Ein Jahr später sprach Landauer hingegen von der *als-ob-Nation* (also seinem schon früher entwickelten Konzept des *neuen Volkes*), die sich aus vielen Individuen verschiedener Völker speise. Dies ist ein wichtiger Unterschied zu Martin Buber. Dort wo Buber über Blut, Partikularität und Separationen von Anderen sprach, hob Landauer Diversität und deren Überlegenheit gegenüber homogenen Ideen hervor.⁹⁸

Der von Landauer im Prager Sammelband publizierte Artikel *Sind das Ketzergedanken?* traf offenbar ins Schwarze. Hans Kohn gefiel der Text nicht, er hätte Landauers *Martin Buber* passender gefunden.⁹⁹ Am 11. September 1912 fragte Buber bei Landauer an, ob dieser nicht einen Artikel für die Sondernummer der *Neuen Blätter* über ihn schreiben würde – Buber empfahl der Redaktion ausdrücklich Landauer als Autor.¹⁰⁰ *Martin Buber* ist ein Zeugnis der Freundschaft dieser beiden Denker und ein lobendes Porträt.

In dem Artikel schrieb Landauer vor allem über die *Legende des Baalschem*, die *Geschichten des Rabbi Nachman*, die *Drei Reden über das Judentum* und *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung*. Für Landauer waren dies Bubers wichtigste Texte und machten diesen zum „Apostel des Judentums vor der Menschheit“, denn er habe ausgesprochen, was es bedeute Jude zu sein.¹⁰¹ Landauer porträtierte Buber als einen Erneuerer des Judentums, der dessen Wesenskern erfasst und aus der Tradition herausgearbeitet habe. Sodass es nun möglich sei, sich positiv auf dieses Judentum zu beziehen, denn bis dahin schien das Judentum durch äußeren Druck hauptsächlich negative Züge getragen zu haben, die das eigentliche Judentum verdeckten.

⁹⁷ Pointiert geht Stefan Vogt auf diesen Antinationalen Nationalismus ein, wobei er Landauer keine bedeutende Rolle einräumt, siehe Vogt, Stefan: Robert Weltsch and the Paradoxes of Anti-Nationalist Nationalism. *Jewish Social Studies* 16, Nr. 3 (April 2010). S. 85–115.

⁹⁸ Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, S. 368.

⁹⁹ Hans Kohn an Martin Buber, 18.07.1913, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 376.42.

¹⁰⁰ Martin Buber an Gustav Landauer, 11.09.1912, in: Schaefer, Bubers Briefe, Bd. 1: S. 312.

¹⁰¹ Landauer, Gustav: Martin Buber. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 351–362, hier S. 351.

Und für Juden und Nichtjuden ist das Bild des jüdischen Wesens anders geworden. Das Verstandesmäßige, das Scharfe, Spitze, Stechende, das Witzige, Kritische, Zersetzende, das Gewandte und in alle Formen sich Schmiegende hatte man für jüdisch gehalten, so dass, da das alles nur Reaktion und Negation war, wie sie jedes Volk und jeder Teil eines Volkes annimmt, wenn sie in Unterdrückung und Empörung gedrängt werden, das jüdische Volk das einzige zu sein schien, das Züge des Positiven nicht aufwies [...] Das was er [Martin Buber] jüdisches Wesen nennt, im Laufe von Jahrtausenden immer nur an wenigen in Fülle hervorgetreten ist und durch sie auf Volk und Menschheit gewirkt hat, ist gewiss kein Einwand gegen den Blick, den er in die Zeiten tut, und gegen die Erneuerung, die er kündigt: denn so stehen alle Völker in der Geschichte da und schreiten ihren neuen Geschicken zu.¹⁰²

Buber schaffe es, aus der Vergangenheit etwas für die Gegenwart zu gewinnen. „Nie ist er Historiker oder Alexandriner, immer erlebt und gestaltet er das Einstmalige als ein Heutiges und als ein Ewiges.“¹⁰³ Hier zeigt sich unter anderem die Verbindung von Revolution und Landauers Verständnis von Geschichte als etwas Gegenwärtigem: Vergangenheit muss etwas für das Heute bereit halten, sonst wird sie vergessen. Deshalb stellte er diesen Aspekt bei Buber heraus, dieser sei „in den magischen Kreis einer Überlieferung eingetreten und hat aus Trümmern und Entstellungen ein Ganzes und Neues gegossen.“¹⁰⁴

Martin Buber gibt ebenfalls einen Hinweis auf Landauers Veränderung bezüglich Bubers *Drei Reden*, über den Autor Buber schrieb Landauer: „Und solche Leser braucht er, die mit sich selber festhalten, was ihnen geboten wird; die nicht bloß so träumerisch und hinschwimmend oder sich zärtlicher Massage überlassend mit den Augen, sondern die fest und ordnend und unterscheidend, wie laut lesen und dem Rhythmus des Sprechers mit dem eigenen Tempo erwidern.“¹⁰⁵ Die *Ketzergedanken* waren eine solche Erwidern.

Nachdem im Februar 1912 *Judentum und Sozialismus* erschien und Landauer im Jahr darauf mehrere Texte mit Bezug zum Judentum veröffentlichte, ist die Chronologie entscheidend: Landauer las zwischen seinem Artikel in der *Selbstwehr* (1912) und seinen *Ketzergedanken* (1913) Bubers Manuskript des Buches, das dieser gerade zur Veröffentlichung bringen wollte: *Daniel. Dialoge über Verwirklichung*. Der Text *Martin Buber* (1913) entstand also am Ende dieser Reihe vor den *Ketzergedanken* und im Wissen um das Manuskript des *Daniels*. Wie aus dem Briefwechsel zwischen Landauer und Buber hervorgeht, kommentierte Landauer das *Daniel*-Manuskript sogar. Die Briefe zeigen aber noch mehr: Buber arbeitete schon 1912 am *Daniel* und Landauer las die einzelnen Teile des Buches in den Monaten Juli bis

¹⁰² Landauer, Martin Buber, S. 351–352.

¹⁰³ Landauer, Martin Buber, S. 352.

¹⁰⁴ Landauer, Martin Buber, S. 352.

¹⁰⁵ Landauer, Martin Buber, S. 356.

Oktober 1912 und gab Ratschläge zu Inhalt und Form.¹⁰⁶ Obwohl Landauer das *Daniel*-Buch sehr lobte, dürfte es in diesem Zusammenhang nicht relevant sein, denn es ist, wie Dominique Bourel und Paul Mendes-Flohr übereinstimmend in ihren Buber Biografien schreiben, kein *jüdisches* Buch.¹⁰⁷ Die Dialoge im *Daniel* sind eher nietzscheanisch geprägte Überlegungen, die „sich offensichtlich mit dem Problem der Dualität, der Polarität, dekliniert auf vier Ebenen [beschäftigen]: der ontologischen, psychologischen, soziologischen und philosophischen.“¹⁰⁸ Ziel dieser Überlegungen war allerdings die *Einheit*: „Buber embarked on the work of clarifying how the task of promoting the essential unity within a world of diversity might be realized.“¹⁰⁹

Es wird deutlich, dass sich Buber zwar in Richtung einer dialogischen Form entwickelte, das Buch *Daniel* ist als Zwiegespräch aufgebaut, doch zielte Buber inhaltlich noch immer auf die *Einheit*. Dies wird auch Gustav Landauer bewusst gewesen sein. Buber kannte sicherlich den Artikel *Judentum und Sozialismus* ebenso wie die Kommentare zu seinem *Daniel*. Man könnte daher vermuten, dass es nicht nur freundschaftliche Bande war, die Buber dazu anhielt, Landauer, wie er ihm am 11. September 1912 per Brief berichtete, den *Neuen Blättern* als Autor für dessen Würdigung vorzuschlagen.¹¹⁰ Vielmehr ließe sich vermuten, dass Buber trotz der lobenden Worte in den Briefen Landauers Kritik wahrnahm und Landauer durch den Auftrag, eine Würdigung zu schreiben, dazu bringen wollte, positive Aussagen zu seinem Werk zu veröffentlichen, hinter die Landauer nicht zurückkönnen. Damit hätte sich Buber in gewisser Hinsicht gegenüber einer möglichen Kritik Landauers immunisieren können.

Darüber hinaus scheint es plausibel das oben genannte Zitat aus Landauers *Martin Buber* heranzuziehen und zu konstatieren, dass es wohl dieses Mitdenken, Mitlesen, Mitsprechen war, das Landauer als konstruktiven Beitrag für das Werk Bubers und eines solchen Denkers für würdig hielt. Vor dem Hintergrund dieser Motivation ist Landauers Warnung vor dem Nationalismus und der exklusiven Einheit in seinen *Ketzergedanken* zu lesen. Buber und die *Bar Kochbaner* brauchten keine Ermunterung, sondern sie brauchten kritisches Mitdenken und Mitsprechen, um ihre Gedanken und Ideen konstruktiv weiter gestalten zu können. Landauer wollte vor der Gefahr eines exkludierenden Nationalismus warnen.¹¹¹ Obwohl

¹⁰⁶ Buber, *Lebensgang*, 1929; Mendes-Flohr, *Martin Buber*, S. 73–74.

¹⁰⁷ Bourel, *Martin Buber*, S. 193; Mendes-Flohr, *Martin Buber*, S. 77.

¹⁰⁸ Bourel, *Martin Buber*, S. 193.

¹⁰⁹ Mendes-Flohr, *Martin Buber*, S. 73.

¹¹⁰ Martin Buber an Gustav Landauer, 11.09.1912, in: Schaefer, *Bubers Briefe*, Bd. 1: S. 312.

¹¹¹ Im Landauer Archiv der israelischen Nationalbibliothek finden sich zwei Hefte Landauers mit dem Titel *Nationalitätenproblem*, die in der bisherigen Forschung – auch in dieser Arbeit – bisher

Landauer in seiner Würdigung ausschließlich positiv über Buber sprach, gab es zwischen den beiden auf dieser sachlichen Ebene eine Spannung. Diese ist allerdings nicht in ihrem Briefwechsel besprochen worden, wahrscheinlich klärten sie dies, wie so vieles, in einem persönlichen Gespräch.

Einmischungen und die *Freistatt-Debatte*

In den Jahren 1911 bis 1913 mischte sich Landauer immer wieder in die politische Diskussion seiner Zeit ein. Vor allem in der von ihm selbst herausgebrachten Zeitschrift *Sozialist* erschienen viele Artikel zum Zeitgeschehen – schließlich war dies Teil seiner Brotarbeit. Seine Artikel beschäftigten sich mit sehr unterschiedlichen Themen. Schwerpunkte jener Zeit waren zum einen die Diskussionen um seinen *Aufruf zum Sozialismus*. Hier reagierte er auf Rezensionen oder Kommentare zu seinem Buch. Zum anderen ist die Antikriegsagitation sehr präsent, Landauer schrieb gegen einen Krieg an, den er heraufziehen sah. Gleichzeitig brachte sich Landauer in kulturzionistische bzw. Debatten um Zugehörigkeit ein, dabei kam er immer wieder auf seine Positionen zu Judentum und Sozialismus zurück.

Abgesehen von Landauers *Aufruf zum Sozialismus* war 1911 vor allem ein Artikel besonders interessant: *Gott und der Sozialismus*, ein Artikel in drei Teilen, die am 15. Juni, 1. Juli und 15. Juli im *Sozialist* publiziert wurden.¹¹² Der Artikel war eine ausführliche Erwiderung auf die Besprechung von Landauers *Aufruf* durch Johannes Nohl.¹¹³ Die Rezension Nohls wurde ebenfalls im *Sozialist* gedruckt. Landauers Erwiderung hatte sich allerdings gewaschen und kann als Verriss von Nohls Rezension, wenn nicht sogar von Nohls inhaltlichen Positionen angesehen werden. Landauer kritisierte die Stilistik Nohls und ging dann auf einen historischen Exkurs, um verschiedene Denker vorzustellen; er schrieb über die Sprachkritik und schließlich über konkrete Aussagen Nohls. Dabei äußerte sich Landauer klar zu seinem Sozialismus, aber auch zu dessen Verhältnis zu *Religion* und *Christentum*. So charakterisierte Landauer das Verhältnis zwischen Sozialismus und dem Transzendenten wie folgt: „[F]ür mich steht der Sozialismus nicht mehr und nicht weniger [...] in Verbindung mit Anschauungen und Lehrgebäuden von den letzten Dingen steht mir der Sozialismus, als das Heben der Hand oder des Fußes zu irgendeiner zweckmäßigen Bewegung.“ Und noch deutlicher:

unberücksichtigt blieben. Gustav Landauer Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 432 02 129.

¹¹² Zum Text siehe Landauer, Gustav: *Gott und der Sozialismus*. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2012. S. 287–306.

¹¹³ Zu Nohl, siehe knapp Landauer, Briefe 1899–1919, Bd. 7: S. 267.

So hoch steht mir der Sozialismus nicht, so hoch er mir steht, dass ich ihn ans Absolute anbinde; oder aber, so hoch steht mir der Sprachausdruck für das Weltgefühl nicht, dass ich das Wollen für die Lebensordnung der Menschen, für den Sozialismus, von einer Übereinstimmung in diesen Ausdrucksmöglichkeiten abhängig mache. Eine Verbindung besteht ja zwischen allem in der Welt und so auch zwischen Sozialismus und Weltgefühl und seinem Ausdruck [...].¹¹⁴

Das Absolute ist getrennt vom Sozialismus, da dieser eine irdische Ordnung für und zwischen den Menschen sei. Landauers Sozialismus geht zwar nicht auf das Absolute, bedient sich aber religiöser Sprache. Die folgende Stelle verdeutlicht, dass es die Einheit nicht geben kann: „In unseren Grenzen müssen wir bleiben; damit ist schon gesagt, dass, was die Offenbarung der Seele beschränkt, erst recht gilt [sic!] für jeden Versuch, uns mit Hilfe der Sprache über die Welt der Vielheit und Zweiheit zur Welt der stillen Ewigkeit und Einheit zu erheben.“¹¹⁵ Die Anklänge Bubers werden hier deutlich: Die Welt der Zweiheit, die zur Einheit werden will. Doch Landauer thematisiert in diesem Zusammenhang die Unmöglichkeit mit Sprache die Vielheit zu überwinden. Im weiteren Verlauf des Textes wird seine Nähe zu Buber noch deutlicher:

Ob es Propheten oder Philosophen oder Dichter tun – Dichter werden sie immer sein. Sie werden immer die Erinnerungen an unsere laute, glitzernde, farbige, bewegte und geteilte Welt, die Erinnerungen an das Verhältnis des einen lieben Ich zum fremden Draußen, die Erinnerungen auch an all unsere Ablehnungen benutzen müssen, um mit mannigfaltigen, einander ablösenden und einschränkenden, stützenden und widerstreitenden Gleichnissen [...], also mit lauter wunderschönen Relativitäten vom Absoluten zu sprechen.¹¹⁶

Dass Landauer in seinem Text zwischen Religion und Sozialismus unterscheidet wird auch einige Seiten weiter deutlich, schreibt er doch: „Hier ist aber der Ort nicht, weiter von diesen letzten Dingen zu reden. Vom *Sozialismus* ist ja doch eigentlich die Rede; also von ganz etwas anderem; von Vorschlägen und Vorsätzen, das Zusammenleben der Menschen, die Grundlagen der Gesellschaft zu ändern.“¹¹⁷ Für Landauer ist die Rede von den letzten Dingen offenbar religiös. Da er seinen Sozialismus davon abhob, verstand er den Sozialismus nicht als fernes paradiesisches Ziel, sondern als im Hier und Jetzt umsetzbar. Später wurde er noch klarer:

Was ich Sozialismus nenne, ist keine Vollkommenheit. Ich glaube an keine Vollkommenheit und habe solchen Glauben nicht nötig. Nicht von oben, nicht von außen, nicht von unten und

¹¹⁴ Beide Zitate, Landauer, *Gott und der Sozialismus*, S. 292.

¹¹⁵ Landauer, *Gott und der Sozialismus*, S. 296.

¹¹⁶ Landauer, *Gott und der Sozialismus*, S. 296.

¹¹⁷ Landauer, *Gott und der Sozialismus*, S. 299.

nicht von innen wird von Menschen und ihrer Gesellschaft je eine Vollkommenheit kommen. Vollkommenheit ist nur in unseren Worten, weil da Gegensätzlichkeit und runde Dinglichkeit ist. Vollkommenheit ist in der Utopie, im Ideal, in der aus Traum und Wort gewölbten Wunderkuppel des Dichters. Gut, im äußersten Sinne des Wortes, kann es zwischen den Menschen nie werden, zwischen keinerlei Menschen; es gibt keine sakramentalen Ehen und keine himmlischen Gesellschaften. Der Sozialismus knüpft nicht ans Absolute an und geht nicht aufs Absolute aus.¹¹⁸

Obwohl der Sozialismus für Landauer offenbar nichts mit Religion gemein hat, thematisiert er das Christentum, dem, wie in *Die Revolution*, eine spezielle Rolle zu komme. Landauer meint, dass von Natur aus ein Gefühl solidarischer Einheit zwischen den Menschen herrsche:

Das Gefühl, dass die Sippe, dann der Stamm, dann das Volk eine solidarische Einheit bildet, ist in der Geschichte entstanden, wiederholt entstanden, hat Höhenzeiten und Niedergangszeiten gehabt, ist nie ganz verschwunden gewesen und steht allewege mit Vernunft und Zweckmäßigkeit in genauer Verbindung. Steht überdies in unauflöslicher Verbindung mit unserem natürlichen Wissen um die Einheit der Menschheit im relativen Gegensatz zu allem, was sonst in der Welt ist. Dieses Wissen ist gewiss nicht erst durchs Christentum in die Welt gekommen [...] Das Christentum hat dieses Wissen zur starken Sprache gebracht und hat dadurch, dass es dieses Wissen mit tiefen Symbolen und festgefügt, glänzendem Wahn verknüpfte, eine gewaltige Macht geübt.¹¹⁹

Das *Christentum*, so Landauer weiter, hat es ermöglicht, dass im Mittelalter „auf die festen und noch nicht erschütterten Gemeinden, Korporationen und Bünde der vorchristlichen Zeit die Symbole und der Geist des Christentums wirkten.“¹²⁰ Dies schaffte die von ihm schon in *Die Revolution* beschriebene Blütezeit im Mittelalter. Doch das Christentum entwickelte sich „immer mehr zu einer Anstalt zur Vorbereitung der Gleichheit im himmlischen Jenseits; auf Erden waltete die Ungerechtigkeit [...]“.¹²¹ Christentum wird hier also nicht einfach mit der institutionalisierten Religion identifiziert, denn so folgert Landauer im Anschluss: „Der Sozialismus hat die Aufgabe, das unsinnliche, absolutistische Christentum zu den Sinnen, zur Relativität, zum ganz gemeinen Leben und dadurch zur Erfüllung zu bringen.“¹²² Das Christentum, wie Landauer es hier versteht, scheint eher mit der Kirche als Institution am besten verstanden zu werden. Im Gegensatz zum *Christentum*, das zur Erfüllung zu bringen sei. Dieses *Christentum* scheint hier noch immer die Chiffre

¹¹⁸ Landauer, *Gott und der Sozialismus*, S. 301.

¹¹⁹ Landauer, *Gott und der Sozialismus*, S. 303.

¹²⁰ Landauer, *Gott und der Sozialismus*, S. 304.

¹²¹ Landauer, *Gott und der Sozialismus*, S. 304.

¹²² Landauer, *Gott und der Sozialismus*, S. 304.

für Landauers *Geistvorstellung* zu sein, ähnlich wie 1907 in *Die Revolution*. So schließt er seine Erwiderung auf Nohl und trennt dabei auch den Sozialismus vom institutionalisierten Christentum (Kirche): „Eines war die Erbauung im Christentum; ein anderes ist die Erbauung des Sozialismus.“¹²³

Landauer hatte zu diesem Zeitpunkt schon Bubers *Reden* gelesen, hätte in seinem Artikel also auf das Judentum kommen können. Allerdings sollte nicht vergessen werden, dass Nohl, auf den Landauer reagierte, das Christentum thematisierte und Landauer also genau darauf einging. Es scheint, als ob der Begriff *Christentum*, wie Landauer ihn nutzt, wenig mit der tatsächlichen institutionalisierten Religion Christentum gemein hatte. Ebenso wie später seine Formulierungen zum *Judentum*.

Im Jahr darauf, 1912, finden sich schon mehr Artikel, die Hinweise auf Landauers Thematisierung von Einheit, Gerechtigkeit und Bund zur Herstellung seines Ziels einer gerechten Gesellschaft enthielten. Zu nennen wären die überarbeiteten Leitlinien des von Landauer 1908 gegründeten *Sozialistischen Bundes*, die 1912 erschienen und das Ziel einer sozialistischen Gesellschaft thematisierten, die „ein Bund selbständig wirtschaftender, untereinander in Gerechtigkeit tauschender Gemeinden, deren Individuen im Besonderen frei, im Gemeinsamen freiwillig einig sind.“¹²⁴ Hier findet sich also die Einheit als ein freiwilliger Bund Vieler und Gerechtigkeit ist ein zentraler Bestandteil der zukünftigen Gesellschaft.

In der *Frankfurter Zeitung* erschien am 21. April ein Artikel Landauers zum Unglück der Titanic, das sich knapp eine Woche zuvor am 15. April 1912 ereignete. Der Artikel thematisierte eigentlich die positiven Möglichkeiten moderner Technologie, doch kam Landauer auf die Erneuerung zu sprechen, nach der, wie er schrieb, seine Zeit lechze: „Aber so wie die Juden ihr Jubeljahr, wie die Griechen ihre Seisachtheia hatten, so lechzt unsere dürr gewordene Zeit nach der großen Erneuerung des Geistes, wo wieder uralte und echte Beziehungen zwischen den Menschen wird [...]“. Landauer verweist hier, wie schon im *Aufruf*, auf das Jubeljahr, also die Neuverteilung des Bodens, und auf die „Erneuerung des Geistes [...]“. In Verbindung mit den „uralte[n] und echte[n] Beziehungen zwischen den Menschen [...]“¹²⁵ ist das Echo von Bubers *Urjudentum* zu hören und ebenso Landauers

¹²³ Landauer, Gott und der Sozialismus, S. 306.

¹²⁴ Landauer, Gustav: Die Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes (1912). In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 127–129, hier S. 127.

¹²⁵ Alle Zitate Landauer, Gustav: Die Botschaft der „Titanic“. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.2. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 195–200, hier S. 199. Mit dem Begriff *Seisachtheia* (griech. so viel wie Schuldenerlass) wird ein Erlass von Schulden bezeichnet, der 594 v. Chr. in Athen von Solon durchgeführt worden soll. Siehe beispielsweise Tuma, Elias H. History

Reaktionen auf Bubers Reden. In seinem Beitrag für die *Frankfurter Zeitung* sprach Landauer nicht vom Sozialismus, mit Blick auf die liberal-bürgerliche Ausrichtung der Zeitung kein Wunder. Doch seine Vorstellungen von Erneuerung, Verwirklichung und des *Geistes*, also den Weg zur Einrichtung von Einheit und Gerechtigkeit, stellte er deutlich heraus.

Am 1. Dezember brachte der *Sozialist* einen offenen Brief von Landauer an seinen Freund Julius Bab heraus. Darin ging Landauer auf Babs Kritik und Fragen zu seinem *Aufruf* ein. Zum größten Teil erklärte Landauer Teile seiner Anschauung bzw. ergänzte anhand von Babs Kritik seine Ausführungen im *Aufruf*. An einer Stelle sprach Landauer über das Verhältnis des *Geistes* zum Sozialismus und der Tradition: „Einstweilen sage ich: zu dem neuen Geist, aus dem allein der Sozialismus erstehen kann, gehört auch, dass etliches sehr Altmodische [...] sich für unsere werten Geistigen wieder von selbst verstehe.“¹²⁶ Zwar zielt diese Passage auf geistige Arbeit, doch wird deutlich, dass es für Landauer eines neuen *Geistes* bedarf, um den Sozialismus zu verwirklichen.

Wie sehr sich Landauer nicht nur mit seiner Vorstellung von Judentum, sondern auch mit religiösen Juden auseinandersetzte, verdeutlicht sein Artikel *Kiew*. In der gleichnamigen Sondernummer des *Sozialist* von 1913 wird der Ritualmordprozess gegen Menachem Mendel Beilis und der Antisemitismus der damaligen Zeit thematisiert. Der aufsehenerregende Fall ging auch an Landauer nicht spurlos vorüber.¹²⁷ Deshalb fragte Landauer bei einigen seiner Bekannten an, ob diese nicht einen Artikel für die Sondernummer des *Sozialist* schreiben würden. So schrieb er an Richard Dehmel am 20. Juli 1913: „Daß ich kein Enquetenveranstalter bin, wissen Sie. Aber in jeder noch so mißbrauchten Form liegt Gutes. Wenn's not tut, soll man die Guten sammeln. Ich versuche in unserm ‚Sozialist‘ die Nahstehenden zu dem zu bringen, was Tolstoj täte, wenn er lebte. So bitte ich Sie, groß und stark Ihr Wort zum Prozeß in Kiew zu sagen.“¹²⁸ Dehmel schrieb den erbetenen Artikel. In seinem eigenen Beitrag verdeutlichte Landauer zum einen, dass die Mehrheitsgesellschaft Jüdinnen:Juden gar nicht kenne, weil sie diese nicht kennen lernen wolle, weshalb es nur Gerüchte gäbe, obwohl Aufklärung möglich wäre. Zum anderen skizzierte

of land reform. In: Encyclopaedia Britannica. o. J. <https://www.britannica.com/money/topic/land-reform/History-of-land-reform>.

126 Landauer, Gustav: Antwort auf einen kritischen Brief. In: Antipolitik. Ausgewählte Schriften. Bd. 3.1. Hrsg. von Siegbert Wolf. Lich/Hessen 2010. S. 313–326, hier S. 322–323.

127 Zu diesem, weiteren Fällen und der Ritualmordlegende insgesamt siehe von Rohden, Frauke von und Regina Randhofer: Ritualmord. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 5. Hrsg. von Dan Diner u. Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Stuttgart 2011. S. 235–243.

128 Gustav Landauer an Richard Dehmel, 20.07.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 439.

Landauer eine Erklärung für den Vorwurf des Ritualmords: Dieser sei nur möglich, da die Kirche die Lehre Jesu „mit den Trümmern aller Mythen vergor, [...] die zwischen tiefem Symbol und abergläubischer Wörtlichkeit schwankt und von Dämonenlehre, Fetischismus und Zauberkunst nicht loskommt, sie ist das Gefäß, das Blut und Wut über die Völker gießt.“¹²⁹ Landauers Abneigung gegen institutionalisierte Religion, besonders die Kirche, zeigt sich in diesem Abschlusssatz seines Artikel besonders deutlich. Doch auch im ersten Teil des Textes zeichnete Landauer ein klares Bild. Er sei zwar kein Freund institutionalisierter Religion, doch die Dämonisierung und Verfolgung von Jüdinnen:Juden könne er nur ablehnen. Schon allein das geringe Wissen über Jüdinnen:Juden und deren Religion empörte Landauer. „Keine herzlosere Barbarei aber kenne ich als die, die von Gelehrten und Publizisten aller europäischen Völker gegen die mitten unter ihnen wohnenden Juden begangen wird.“¹³⁰ Die Nichterforschung und -vermittlung war gemeint. Den Grund dafür gab Landauer anschließend an: „Sie tun es, weil das gemeine Vorurteil gegen den Juden in ihren Gelehrtenherzen noch stärker ist als der wissenschaftliche Trieb [...]“.¹³¹ Bei Interesse könne jeder dieses Leben kennen lernen, „der sich darum bemüht und sich den jüdischen Gemeinden in menschlicher Achtung nähert.“¹³² Zwar hielt Landauer selbst nichts von der institutionalisierten Religion der Juden, doch machte er deutlich, dass es in „echten, unverderbte[n] Gemeinden“ keine Trennung von „Priester[n] und Laien“¹³³ gäbe. Deutlich grenzte Landauer sich aber von den *Modernisierern* ab, also von liberalen und reformerischen jüdischen Gemeinden: „Ich spreche von den echten Judengemeinden, nicht von denen, die unter dem Einfluss der Priestervertretung und der Sonntagsfeier des heutigen Christentums sich trivial modernisiert und die Weihe des Werktags abgewöhnt haben.“¹³⁴ Es wird deutlich, dass sich Landauer sowohl vom Christentum als auch vom liberalen Judentum distanzierte. Unklar bleibt, woher er seine Position bezog, seine Idee des *Urjuden* könnte ebenso dazu beigetragen haben wie biografische Gründe oder Landauers Blick auf das osteuropäische Judentum. Abschließend zu klären ist dies nicht, doch im Kontext seines Denkens und der Texte jener Zeit ist die Überlegung plausibel, dass seine Vorstellung des *Urjuden* hier eine tragende Rolle spielte. In diesen *Urjuden* sei ja das Judentum lebendig gewesen, sodass es keine

129 Landauer, Kiew, S. 215.

130 Landauer, Kiew, S. 206.

131 Landauer, Kiew, S. 206.

132 Landauer, Kiew, S. 207.

133 Beide Zitate Landauer, Kiew, S. 208. Anzumerken ist, dass dies faktisch allerdings auch im orthodoxen Judentum nicht der Fall ist, da es dennoch eine Unterscheidung zwischen Spezialisten bzw. Rabbinern und Laien gibt.

134 Landauer, Kiew, S. 208.

Vermittlung zu einer höheren Instanz brauchte. Der direkte Kontakt von Gläubigen zu ihrem Gott ohne Vermittlungsinstanz war für Landauer ein sehr wichtiges Kennzeichen *echter* Religion, auch wenn sie institutionalisiert sei und sinnlos gewordene Rituale absolviere.

Landauer verzweifelte geradezu an dem Umstand, dass der jüdische Teil seines Selbstverständnisses und sein diesbezügliches Zugehörigkeitsgefühl nicht anerkannt wurde. Offenbar ein Umstand, mit dem er selbst immer wieder konfrontiert war. Doch ging es ihm nicht unbedingt um die individuellen Probleme von Jüdinnen: Juden, kam er doch auf das Nationale zu sprechen.

Die Bewegung, die, meist unter dem Namen Zionismus, durchs Judentum geht, sollte, gleichviel was sich äußerlich gestalten und wandeln mag, diesen Sinn haben: dass die Juden unter der Führung geistiger und starker Naturen das besondere Wesen, das sie wie jede Nation in Jahrtausenden ausgebildet haben, rein und schöpferisch gestalten, dass sie die Freiheit, Selbständigkeit und Einung ihrer Seelen im Kampf um das Heilige vom Wust des Unverständenen und äußerlich mechanischer Gewohnheiten retten und mit drängendem Leben erfüllen und sich und ihr Wesen der entstehenden Menschheit schenken, der das Judentum so wenig fehlen darf wie irgendeine andere Stufe und Schattierung des Menschlichen. Menschheit heißt nicht Gleichheit; Menschheit heißt Bund des Vielfältigen.¹³⁵

An dieser Stelle wird nun nicht nur deutlich, was Landauer selbst unter Zionismus verstand, wobei er sicherlich auf den Kulturzionismus um Martin Buber anspielte, sondern auch, dass im Kampf für den Sozialismus zwar eine Einheit notwendig sei, die Menschheit aber vielfältig bleibe. Hier bestätigt sich abermals das Bild der Einheit in Vielfalt aus den *Ketzergedanken*. Das Heilige ist der Kern der Religion, der *Geist* wie ihn Landauer schon zuvor im Symbol des *Christentums* fand. Dieser *Geist* verbinde die Menschen und er solle sich in möglichst verschiedenen Facetten ausdrücken können. Gleichzeitig variierte Landauer den Satz, dass die Menschheit nur mit den Jüdinnen:Juden erlöst werden könne, indem er schrieb:

Wie aber die Juden, wenn sie zur Menschheit gehen sollen, erst zu sich selber kommen müssen, so wird den anderen Nationen der Erde herzlich und dringend zu sagen sein, dass sie nie wahrhaft sie selber und nie auf dem Wege zur Menschheit sind, wenn sie nicht die Juden, die zu zwölf Millionen zerstreut, zur Hälfte aber doch in großen Blöcken vereint unter ihnen wohnen und eine untrennbare Einheit bilden, in ihrem Innern aufsuchen und in ihrer Wirklichkeit kennen lernen.¹³⁶

So lässt sich dann auch ein Bogen zu Landauers bisher nicht zitierter Einleitung seines Artikels schlagen. Hier zeigte er auf, dass die Menschheit und der Sozialismus

¹³⁵ Landauer, Kiew, S. 209.

¹³⁶ Landauer, Kiew, S. 209–210.

zusammenhängen. „Sozialismus ist Arbeit: an der Menschheit, die, innen und außen, Wirklichkeit werden soll; und solange Völker, die sie selbst bleiben und doch die Menschheit bilden, andere Völker dulden und sich mit ihnen zum Bunde vereinigen sollen, gegen ein einziges Volk Unrecht begehen oder begehen lassen, so lange ist der Weg zur Menschheit versperrt.“¹³⁷ Mit seinem Sozialismus und seiner Agitation versuchte Landauer hingegen den Weg zur Menschheit zu ebnen; sein Engagement für den aus antisemitischen Motiven angeklagten Mendel Beilis gehörte dazu.

In den Jahren 1911 bis 1913 zeigen sich in den eher politischen bzw. das Zeitgeschehen kommentierenden Schriften Landauers Vorstellungen von Einheit in Vielfalt und Gerechtigkeit. Sie werden nicht so explizit in Verbindung mit dem Judentum gebracht wie in Landauers *Ketzergedanken*, die Überlegungen und Vorstellungen sind aber dennoch vorhanden. Zwar ist dies nicht in allen Schriften dieser Zeit der Fall, doch in genügend, um festzuhalten, dass es sich bei den Überlegungen aus *Judentum und Sozialismus* und *Sind das Ketzergedanken?* nicht um singuläre für ein zionistisches Publikum bestimmte Aussagen handelte. Man könnte auch sagen, dass Landauer seinen sozialistischen Vorstellungen eine jüdische Bedeutung gab. Damit versuchte er ein größeres Publikum zu erreichen und die Lektüre von Bubers chassidischen Geschichten ließ Landauer eine Verbindung zu seinem Konzept von *Geist* und *Judentum* herstellen bzw. entwickeln.

Deutlich wird dies auch bei seinem Einsatz für Mendel Beilis in seinem Artikel *Kiew*, denn hier verteidigte er das institutionelle Judentum, vor allem die Orthodoxie, und Jüdinnen:Juden vor den Vorurteilen und der Judenfeindschaft ihrer Umwelt. Dass die Menschheit nur als Ganzes zum Sozialismus finden oder, in religiöser Sprache, erlöst werden könne, drückte Landauer hier zum ersten Mal explizit für ein hauptsächlich nichtjüdisches Publikum aus. Es ist nämlich davon auszugehen, dass den *Sozialist* in der Mehrheit atheistische Anarchist:innen und christlich geprägte Intellektuelle lasen. Somit gab es eine Öffnung. Landauer formulierte sein Verständnis von Judentum und dessen Zusammenhang mit dem Sozialismus deutlich und nicht nur für ein zionistisches Publikum wie zuvor. Er muss zu diesem Zeitpunkt also insofern in seinen Überzeugungen gefestigt gewesen sein, dass er es ganz offen und in *seiner* anarchistisch-sozialistischen Zeitschrift publizierte und er muss davon überzeugt gewesen sein, dass dieses spezielle Thema zu einem allgemein wichtigen und relevanten Thema geworden war.

Eine Debatte, in die sich Landauer – nach Aufforderung durch die Redaktion – einmischte, war die sogenannte *Freistatt-Debatte*. Hier stritten Intellektuelle über die Frage nach den kreativen Fähigkeiten von Jüdinnen:Juden. Landauer setzte sich

137 Landauer, *Kiew*, S. 206.

offen für sein Verständnis von Judentum und Tradition ein. Die Diskussion wird in der Regel als Fortsetzung der bekannteren *Kunstwart-Debatte* gesehen.¹³⁸

Eingebettet sind diese intellektuellen Dispute in die Literaturdebatten jener Zeit, besonders jene der jüdischen Intellektuellen. Itta Shedletzky machte vor allem für den Bereich der Belletristik (aber auch anderen Formen der Literatur) drei Phasen aus: 1837–1890, 1898–1912 sowie 1912–1917. Die letztgenannte Phase ist für diese Untersuchung relevant, dazu stellt Shedletzky fest:

Das Problem einer „Jüdischen Nationalliteratur“ kennzeichnete die zentralen Literaturdebatten zwischen 1912 und 1917. Es wurde einerseits die Forderung an jüdische Dichter gerichtet „als Juden“ zu schreiben, andererseits aber die Fähigkeit der Juden „als Dichter“ zu schaffen in Frage gestellt. Man argumentierte mit rassenideologischen Begriffen bei gleichzeitiger Erörterung kunstästhetischer Fragen. Max Brod forderte in diesem Zusammenhang erstmals ausdrücklich die Trennung von Kunst und Politik und definierte die für ihn relevante poetische Behandlung des „Jüdischen“ als „mystische Versenkung in die Tiefen des Judentums“.¹³⁹

Diskutiert wurde insbesondere in der Zeitschrift *Kunstwart* (1912) und in der *Freistatt* (1913) sowie später in Martin Bubers *Juden*.¹⁴⁰ Die Debatten thematisierten permanent die Dualität von Deutschtum und Judentum und damit war es ebenfalls eine Zugehörigkeitsdebatte.¹⁴¹ Dies spiegelte auch die politischen und sozialen Verhältnisse der Protagonisten wider, denn „[w]ar für die frühen deutschen Zionisten die doppelte Loyalität zu Judentum und Deutschtum noch selbstverständlich, so zeigte sich mit der Zeit die Unmöglichkeit, ‚in suspenso‘ weiterzuleben.“¹⁴² Hanni Mittelman recurriert hier direkt auf Gustav Landauer, der das *in suspenso* in seinen *Ketzergedanken* nutzte. Nach Mittelman bezeichnen die genannten Literaturdebatten „den Punkt der äußersten Distanzierung der Zionisten von der deutschen Kultur und damit zugleich den einer tiefen, unwiderruflichen Spaltung

138 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 230.

139 Shedletzky, Im Spannungsfeld Heine-Kafka, S. 114.

140 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 250; Shedletzky, Im Spannungsfeld Heine-Kafka, S. 119.

141 Um den Charakter der Debatte wird in der Forschung gestritten, wie die Beispiele von Itta Shedletzky und Martina Willemsen zeigen: Während für Itta Shedletzky zwei Probleme zentral sind, nämlich die Frage nach dem „Dichter als Jude und de[m] Jude[n] als Dichter“, (Shedletzky, Im Spannungsfeld Heine-Kafka, S. 120) ist es für Martina Willemsen eher eine Frage der Akzentuierung, „denn während es in der Kunstwart-Diskussion um die Frage nach der ‚Jüdischkeit‘ eines deutsch-jüdischen Dichters geht, debattiert man in der Freistatt besonders die Frage nach den schöpferischen Qualitäten eines dichtenden Juden.“ (Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 250).

142 Mittelman, Die Assimilationskontroverse im Spiegel der deutschen Literaturdebatte, S. 157. *In suspenso* (lat.) bedeutet so viel wie unentschieden, in der Schwebe.

zwischen Nationaljudentum und Assimilationsjudentum.¹⁴³ Daher ist es umso interessanter, in welcher Art Publikationen die Debatten stattfanden bzw. ihren Ausgang nahmen. Die Zeitschrift *Der Kunstwart*, gegründet und herausgegeben von Ferdinand Avenarius, gilt als kulturkonservative bzw. nationalkonservative Zeitschrift. Dass gerade hier diese innerjüdische Diskussion geführt wurde, trug zur allgemeinen Aufmerksamkeit für die Debatte bei.¹⁴⁴ Doch während die *Kunstwart-Debatte* in anderen Zeitschriften fortgesetzt wurde, fand die Diskussion der *Freistatt* kein entsprechendes Echo. Willemsen vermutet, dass die Gründe dafür im schlechten Ruf der Zeitschrift zu suchen sind, insbesondere aufgrund ihrer politischen Ausrichtung.¹⁴⁵ Obwohl Shedletzky die *Freistatt* eine „nationaljüdische Zeitschrift“¹⁴⁶ nennt und auch Willemsen ihr eine „‘nationale’ Gesinnung“¹⁴⁷ zuschreibt, ist die *Freistatt* ihrem Selbstverständnis nach „das erste unabhängige Organ des Westens, das ihm unverzerrt die jüdischen Wirklichkeiten widerspiegelt“.¹⁴⁸ Die in knallrotem Farbton gestaltete *Freistatt* erschien im April 1913 das erste Mal. Insgesamt kamen lediglich 15 Hefte im Eigenverlag zustande. Während Fritz Kaufmann die Zeitschrift vorwiegend inhaltlich gestaltete, war sein Bruder Julius der offizielle Inhaber des Blattes.¹⁴⁹ Obwohl 1200 kostenlose Probeexemplare verschickt wurden, konnte sich die Zeitschrift nicht etablieren und stellte mit dem Ersten Weltkrieg ihr Erscheinen ein.¹⁵⁰

Dennoch versammelte die *Freistatt* bekannte Intellektuelle wie Julius Bab, Ludwig Strauß, Gustav Landauer und Arnold Zweig, die sich an der Debatte beteiligten. Das Verhalten von Herausgeber und Redaktion, beispielsweise Landauer zu einer Stellungnahme aufzufordern, lässt allerdings darauf schließen, dass das Blatt diese Debatte wollte, möglicherweise um Bekanntheit und Auflage zu steigern.¹⁵¹

143 Mittelmann, Die Assimilationskontroverse im Spiegel der deutschen Literaturdebatte, S. 161.

144 Voigts, Manfred: Kunstwart-Debatte. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 3. He–Lu. Stuttgart, Weimar 2012. S. 464–465, hier S. 464.

145 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 249.

146 Shedletzky, Im Spannungsfeld Heine-Kafka, S. 120.

147 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 146.

148 Der Herausgeber und die Redaktion der *Freistatt*, Zum Programm der Freistatt, S. 3. Willemsen nennt die *Freistatt* eine „antizionistische ‚alljüdische‘“ Monatsschrift (Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 148). Im einleitenden Artikel wird tatsächlich harte Kritik gegenüber dem Zionismus geäußert und diese Kritik zieht sich durch die meisten Ausgaben der Zeitschrift. (Kaufmann, Fritz Mordechai: Die Erstarkung der westlichen Jüdischkeit. In: *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik*. Heft 1 (April 1913). S. 5–13).

149 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 146, S. 148, S. 150.

150 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 150.

151 In einer Anmerkung zum Text Julius Babs drückt der Herausgeber seine Hoffnung einer Popularisierung der Debatte aus: „Ich hoffe, daß diese Debatte einen weiteren Umfang annehmen

Babs Artikel erschien ein Jahr nach der Erstpublikation in der *Kölnischen Zeitung*, ein zweites Mal Ende 1912 in den *Mitteilungen des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands*. Erst dann sah jemand Veranlassung diesem Artikel öffentlich zu widersprechen.¹⁵² Bab hatte in seinem Text,

Leistungen der deutsch-jüdischen Literatur zu bestimmen versucht und sie, gemessen an den „überzeitlichen, europäischen, ästhetischen Maßstäben der naiven Sinnlichkeit und Anschaulichkeit“ unzulänglich gefunden [...] Ludwig Strauss verurteilte den ästhetischen Standpunkt Julius Babs als Dokument für die „geistige Knechtschaft, welche die in deutscher Kultur lebenden Juden bewußt oder unbewußt ertragen“ – ein „Dokument der Assimilation“, wie der Titel seiner Entgegnung lautete.¹⁵³

Obwohl beide Autoren von unterschiedlichen Standpunkten aus argumentierten, ist ihre Analyse fast identisch, doch sind es ihre jeweiligen Schlussfolgerungen, die den Unterschied zwischen beiden ausmachen. „Während Strauß eine bewusstere Hinwendung zum Jüdischen und letztlich eine Form von ‚Assimilation‘ an den Osten fordert, propagiert Bab – auch in seinem zweiten Beitrag zur *Freistatt-Debatte* – die stärkere Betonung des Deutschen innerhalb der deutsch-jüdischen Dichtung.“¹⁵⁴

Arnold Zweig beteiligte sich an der Debatte ebenfalls mit einem Beitrag. Er zeigte sich darin vor allem über die Art der bisherigen Debatte (Strauß und Bab) verwundert, denn „[w]oher kommt denn das Argument, den Juden das Schöpferische abzusprechen? Von denen, die Judentum am wenigsten kennen, von Antisemiten [...]“.¹⁵⁵ In ästhetischer Hinsicht allerdings stimmte Zweig Julius Bab zu, dass es „ohne Sinnlichkeit keine Kunst“ gäbe, doch sprach Zweig jüdischen Dichter:innen diese Sinnlichkeit nicht ab.¹⁵⁶ Ähnlich knapp wie Zweig beteiligte sich Gustav Landauer, der sich lediglich auf Babs Artikel bezog. In der Analyse stimme er grundsätzlich mit Bab überein, nur die Schlussfolgerungen seien andere. Darüber

wird, vor allem, daß einige der deutsch-jüdischen Dichter selbst zum Thema des Anteils der Juden an der deutschen Dichtung das Wort ergreifen.“ Zu Beginn des genannten Artikels schreibt Bab außerdem: „Sehr gern erfülle ich den Wunsch des Herausgebers, den kritischen Ausführungen des Herrn Strauß her eine Antwort entgegenzustellen.“ (Beide Zitate Bab, Julius: Assimilation. In: *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik*. Heft 3 (15. Juni 1913). S. 171–176, hier S. 171). Ebenso wurde der Text Landauers brieflich erbeten (Gustav Landauer an Julius Bab, 11.07.1913, in: Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 437).

152 Albanis, German-Jewish cultural identity, S. 158.

153 Mittelman, Die Assimilationskontroverse im Spiegel der deutschen Literaturdebatte, S. 160.

154 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 238.

155 Zweig, Arnold: Zum Problem des jüdischen Dichters in Deutschland. In: *Die Freistatt: alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik*. Heft 6–7 (8. Oktober 1913). S. 375–381, hier S. 376.

156 Zweig, Zum Problem des jüdischen Dichters in Deutschland, S. 379–380.

hinaus zog Landauer die Sachkompetenz Babs in Frage, da bei der Diskussion zu sehr verallgemeinert wurde.¹⁵⁷ Landauers Beteiligung an der Diskussion vermag nicht nur Landauers Stellung und Ansehen innerhalb der deutsch-jüdischen Bevölkerung und Intellektuellen zu verdeutlichen, sondern auch sein Interesse an jüdischen Themen.

Landauer las Julius Babs *Assimilation*, also dessen Reaktion auf Ludwig Strauß schon vor der Veröffentlichung. In einem Brief, der von Martin Buber auf „anfangs Juni 1913“ datiert wurde, schickte Landauer Bab den Aufsatz zurück und merkte zu Beginn seines Briefes an, wie nah und doch fern sich die beiden Denker stünden. „Hier Ihr Judenaufsatz. Merkwürdig, an wie vielen Punkten wir uns berühren, um sofort weit auseinanderzugehen.“¹⁵⁸ In seinem Brief machte Landauer ebenfalls deutlich, dass er wenig von Babs Aufsatz hielt, er sei „einer Ihrer minder gelungenen. Zu dürr, schematisch, unbeteiligt für das Thema.“¹⁵⁹ Für Landauer dürfte das Thema von einem Juden nämlich nicht „ohne das intensiv zum Ausdruck gebrachte Gefühl: *tua res agitur* [...] behandelt werden.“¹⁶⁰ Gut einen Monat später ließ Landauer Bab wissen, dass die *Freistatt* ihn um einen Beitrag zur Debatte bat. Landauer schrieb Bab, dass er nicht beabsichtige sich zum *Hauptproblem* zu äußern, das täte er in den *Ketzergedanken* schon – diese waren zwar schon geschrieben, das Buch allerdings noch nicht erschienen –, ebenso wolle er sich auch nicht der Frage zum „Anteil der Juden an der deutschen Dichtung“ widmen. Vielmehr erregten ihn Babs „Behauptungen über die künstlerischen und poetischen Qualitäten der Juden im allgemeinen [...]“ und er wolle ihm daher Fragen stellen, die Bab zeigen sollen, dass dieser falsch liege.¹⁶¹

Landauers Debattenbeitrag waren dann in der Tat Fragen, die er Bab stellte. Zuerst thematisierte er Babs Eurozentrismus, was kulturelle Produktion angeht und

157 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 244–245. Willemsen schreibt außerdem: „Nach der Veröffentlichung des Artikels stehen Bab und Landauer auch privat in Kontakt und diskutieren über ihre unterschiedlichen Ansätze.“ (Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 245) Julius Bab und Gustav Landauer kannten sich seit den Tagen der *Neuen Gemeinschaft*, sie hatten schon vorher regelmäßigen Kontakt. Davon zeugen auch die über 100 Briefe Landauers an Bab, von denen dieser im November 1920 Martin Buber berichtete (Julius Bab an Martin Buber, 18.11.1920, in: Martin Buber Archive, National Library of Israel, ARC. Ms. Var. 350 008 73.2).

158 Gustav Landauer an Julius Bab, anfangs Juni 1913, in: Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 436.

159 Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 436.

160 Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 437. *Tua res agitur* (lat.) bedeutet so viel wie: Es geht um deine Sache.

161 Alle Zitate aus: Gustav Landauer an Julius Bab, 11.07.1913, in: Buber, *Lebensgang*, Bd. 1: S. 437.

sieht in großer Poesie immer auch etwas über die Kunst hinausweisendes.¹⁶² Mit Blick auf sehr unterschiedliche Werke wie der „Bhagavadghita, die eddischen Gesänge, das Nibelungenlied, die Göttliche Komödie, der Faust und der Wilhelm Meister, die Kalewala und Whitmans Gesänge [...]“ fragte Landauer „[a]ber ist nicht das in ihnen, was weit über die Kunst hinausgeht, ganz und gar Poesie?“¹⁶³ In diesem Sinne begriff Landauer auch die Bibel und zieht Herders Urteil als Autoritätsargument hinzu.

Ich nehme die Sammlung von Trümmern althebräischer Chronik, Prophetie und Poesie zur Hand, die man Bibel nennt, und frage: Hand aufs Herz und einfach Ja oder Nein: das Buch Esther, das Buch Hiob, der Psalter, das Hohelied, – ist das und so vieles in den anderen Büchern ganz große Poesie oder nicht? Poesie in jeglichem Sinne, auch im Sinne des Rhythmus, des Tanzes, der festgeprägten, originalen und traditionellen Form, auch im Sinne der Sinnlichkeit, [...] wie einer, der sich auf den Geist der hebräischen Poesie verstanden hat, nämlich Herder, diese besondere lyrische Kraft so trefflich charakterisiert hat?¹⁶⁴

Nicht nur diese Äußerungen, auch mit seiner Frage, ob Bab denn die Dichtungen eines Jehuda Halevi, Schlomo Ibn Gabirols oder die osteuropäischen Vorlagen für Bubers chassidische Geschichten überhaupt kenne und diese fachkundlich beurteilen könne, zeigen, wie sehr sich Landauer tatsächlich mit jüdischer Poesie und Literatur auseinandersetzte. Dies ist mehr als bisher in der Forschung gezeigt wurde, aber zugegebener Maßen eher typisch für akkulturierte Jüdinnen: Juden dieser Zeit. Pointiert stellte Landauer seine Veränderung dar, als er fragte, ob Julius Bab „an Hand solcher Phänomene wie Heine, Hofmannsthal, Liebermann verallgemeinert und ein Gesetz für alle Zeiten erlassen hat? Ein Gesetz, das aber in Wahrheit die Juden aus der Reihe der Völker ausstreicht?“¹⁶⁵ Nach seinen intensiven Fragen machte Landauer eine weitere Bemerkung, die er Bab teilweise schon brieflich mitgeteilt hatte:

Anmerken will ich noch, dass meine Anschauungen über Judentum und Deutschum sich im Wortlaut vielfach mit denen Julius Babs berühren, dass ich aber doch zu wissen glaube, aus den Betonungen seiner Worte und aus seiner Undankbarkeit gegen den erweckenden Zionismus entnehme, dass unsere Gefühle und Gedanken auch in diesem Punkte sehr verschieden sind. Ich habe mich über dieses Thema in einem anderen Zusammenhang geäußert und werde,

162 Landauer, Gustav: Zur Poesie der Juden. In: Philosophie und Judentum. Ausgewählte Schriften. Bd. 5. Lich/Hessen 2012. S. 368–371, hier S. 368.

163 Beide Zitate Landauer, Zur Poesie der Juden, S. 369.

164 Landauer, Zur Poesie der Juden, S. 369.

165 Landauer, Zur Poesie der Juden, S. 370.

wenn diese Äußerung erst vorliegt, gewiss Veranlassung haben, was ich vom Amt der jüdischen Nation an der Menschheit weiß, weiter zu vertreten.¹⁶⁶

Landauer verweist hier zum einen explizit auf seine *Ketzergedanken*, zu diesem Zeitpunkt immer noch nicht erschienen, und den Auftrag, den er Jüdinnen:Juden in der Menschheit zuschrieb. Zum anderen erwähnte Landauer den *erweckenden Zionismus*, womit er nur den Kulturzionismus der Buberschen Prägung meinen kann. Dieser Art des Zionismus brachte er hier deutliche Wertschätzung entgegen. Während er in den *Ketzergedanken* nur die politischen Zionisten beim Namen nannte und kritisierte, legte er hier bereits seine Sympathie und Nähe zum Kulturzionismus offen. Seine Beteiligung an dieser Debatte zeigt ebenfalls, dass sich Landauer stärker in jüdische Debatten einbrachte als in den Jahren zuvor. Nach Erscheinen seines Aufsatzes schrieb er am 18. September 1913 an Bab, dass er sich nun in seinem Artikel positioniere, Bab antwortete und schon vom 20. September ist Landauers Antwortbrief erhalten. Darin schrieb Landauer, dass er die „nichteuropäischen, orientalischen, uralten Spannungen in mir, in uns Juden gegenwärtig spüre!“¹⁶⁷ Dies ist eine kaum hervorgehobene Stelle, die Landauer auch nicht weiter erläutert. Es ist aber wahrscheinlich, dass er damit die Spannungen meinte, auf die schon Martin Buber in seinen *Reden* verwiesen hat. Landauer wollte damit ebenfalls sein Zugehörigkeitsgefühl zu diesen Texten ausdrücken und was sie für Landauer symbolisierten: Eine Zeit des *Geistes* und diesen *Geist* spürte er in sich. Landauer konnte sich nicht vorstellen nur als Deutscher oder nur als Jude das Ziel einer geeinten Menschheit zu erreichen.

Dies „Ziel“ und diese „Wege“ gehören mir durchaus untrennbar zusammen [...] Von außen betrachtet heißt die Reihenfolge freilich: Individuum – Volk – Menschheit; innen aber, in meiner Individualität geht's umgekehrt zu: da bin ich, um noch weiter auszuholen: erst ein Tier – dann ein Mensch – dann ein Jude, Deutscher, Süddeutscher – dann dieses besondere Ich. Das Ziel Menschheit erstreben wir als äußeres Gebilde: der Weg dahin führt nicht bloß über unser Menschtum, sondern vor allem über unsere differenzierte Nationalität, die schon zur Individualdifferenzierung gehört.¹⁶⁸

Hier findet sich nicht nur Landauers Vorstellung eines vielfältigen Ichs wieder, also, dass seine Identität aus den unterschiedlichsten Aspekten geformt wird. Sondern es findet sich auch seine Idee der Einheit in Vielheit, denn die Menschheit kann sich

166 Landauer, Zur Poesie der Juden, S. 371.

167 Gustav Landauer an Julius Bab, 20.09.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 446.

168 Gustav Landauer an Julius Bab, 20.09.1913, in: Buber, Lebensgang, Bd. 1: S. 446.

nur differenziert vereinen; für Landauer ist dies wesentliche Voraussetzung des Erfolgs einer einigen Menschheit.

Die Einbettung Landauers in den Kontext der Debatte um jüdische Literatur und besonders jüdische Nationalliteratur ist bisher ausgeblieben und somit soll an dieser Stelle unterstrichen werden, dass er sich an dieser Diskussion beteiligte. Abgesehen davon war er mit Akteuren dieser Debatten wie Julius Bab, Max Brod, Martin Buber und anderen brieflich in Kontakt. Insgesamt lässt sich die Bedeutung der Diskussion sehr gut mit Martina Willemsen zusammenfassen:

Die kontrovers diskutierten Fragen nach dem „Anteil der Juden an der deutschen Literatur“, nach dem Einfluss der jüdischen Wurzeln – insbesondere der jüdischen Sprachen – auf den „jüdische[n] Dichter deutscher Zunge“ und damit einhergehend die Frage nach dem Einfluss und der Bewertung von ostjüdischer Kultur, aber auch die Diskussion um eine Zukunft in Palästina fließen demnach in die kulturzionistisch geprägten Literaturdiskussionen der Jüdischen Renaissance ein. Damit muss auch die *Freistatt*-Debatte als Spiegel der kulturellen sowie der politischen deutsch-jüdischen Verhältnisse dieser Zeit gelten. Sie bieten wie die anderen Literaturdiskussionen heute einen erstaunlich präzisen Überblick über die großen und kleinen, innerjüdischen sowie deutsch-jüdischen Meinungsverschiedenheiten.¹⁶⁹

169 Willemsen, Fritz Mordechai Kaufmann und „Die Freistatt“, S. 250.