

**Dissertation**

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Universität Flensburg

**Margarete Susman**  
**und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie**

vorgelegt von

**Elisa Klapheck**

in Flensburg

Ende Dezember 2011

1. Gutachter und Betreuer

**Prof. Dr. Hauke Brunkhorst**

2. Gutachter

**Prof. Dr. Micha Brumlik**

3. Gutachter

**Prof. Dr. Christian Wiese**

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b>	1
<b>1. Die Gestalt der schöpferischen Frau</b>	8
1. Im Zentrum einer Avantgarde	8
2. Margarete Susmans Bedeutung für die Gegenwart	22
3. Unverstandene Religiosität	26
<b>2. Umschaffen und Fortbilden des Gegebenen</b>	33
1. Judentum und Kultur	34
2. Das „Ich“ und der „Andere“	37
Lyrik	38
Liebe	41
3. Zwifach ausgerichtete Sprache	45
4. Entscheidung	50
<b>3. Spinoza und das jüdische „Gesetz“</b>	56
1. Jekkes und Marranen	56
2. Von den Sternen zur Erde	59
3. Die Gesetze der Tora	63
4. Gehorsam – Liebe	68
5. Befreiung zu sich selbst	73
6. Säkulares Judentum	77
<b>4. Umkehr – <i>Teschuwa</i> – Revolution</b>	81
1. Die Schuld des Unpolitischen	81
2. Das Opfer	85
3. Solidarität	92
4. Prophetisches Erinnern	93
5. Gemeinschaft	101
6. Das Objektive	106
7. Sühne durch Politik	114
<b>5. Exodus aus der Philosophie</b>	121
1. Die Revolution und die Juden	121
Grenzenüberwindendes Menschheitsbewußtsein	125
Kein Zionismus	126
Politische Religion	127
Nation als „Name“	128
Zion in Deutschland	129
Reinheit und Tempel	131
Das Gesetz offenbart die Gemeinschaft	134
Das Zukünftige des Gesetzes	134
Revolutionäre Gesetzestreue	135
2. Der Wille zur Wirklichkeit	137
3. Brücke zwischen Judentum und Christentum	144
4. Das Gesetz der Welt selbst mitzugestalten	151
<b>6. Weibliche Bewusstseinsmodi</b>	160
1. Metaphysisches Gebären	161
2. Umweg	173
3. Definitionen von Politik	181
4. Neues „Verstehen“	185

5. Jüdische Männlichkeit	194
6. Weibliche Erosgestaltung	205
<b>7. Säkulare Tora</b>	211
1. Judaisierung der Anderen	211
2. Produktion von Tora	218
3. Religion des Widerstands	222
4. Heimkehr der Philosophie	229
5. Theorie des Gesetzes	238
Jüdisches Gesetzesdenken	239
Exil und Offenbarung	242
Entbildlichung Gottes	252
Schöpfung in der Spannung zur Erlösung	261
Zukunft und Gesetz	273
Die Mächte des Irrationalen	284
Demokratische Religion	295
<b>8. Theodizee nach der Schoa</b>	308
1. Fortgesetzter Weg	308
2. Die Genese des Hiob-Buches	319
Fragwürdigkeit des Motivs	320
Subjekt und Geschichte	325
Der Prozess um Gerechtigkeit	329
Gesetzesoffenbarungen	332
3. Schuldfähigkeit als Politikfähigkeit	343
4. Die Gesetze der Sühne	350
5. „es geschieht wieder etwas“	366
<b>Fazit</b>	374
<b>Literaturverzeichnis</b>	378
1. Schriften von Margarete Susman	378
Bücher, Anthologien, Aufsatzsammlungen	378
Aufsätze, Artikel und Vorträge	384
Unveröffentlichte Manuskripte	384
Veröffentlichte Gedichte ab 1933	384
2. Allgemein	386
<b>Lebensdaten</b>	398
Eidesstattliche Versicherung	400
Lebenslauf	401

## Vorwort

Die vorliegende Arbeit gilt der Philosophin Margarete Susman (1872 – 1966) und ihrem Beitrag zur politischen Tradition des Judentums. In der Zeit um den Ersten Weltkrieg gehörte Susman zu den zeitgeistprägenden, religiösen Vordenkern, die sowohl das Feld einer „Jüdischen Renaissance“, als auch das eines religiös-revolutionär motivierten Sozialismus geistig erschlossen. In diesen Zusammenhängen müsste ihr Name ebenso selbstverständlich fallen wie der ihrer nahen Freunde: Ernst Bloch, Gustav Landauer, Martin Buber oder Franz Rosenzweig. Susman nahm nicht nur meinungsbildend an den damaligen religionsphilosophischen und politischen Diskursen teil. Ihr Werk steht auch für eine eigene Ausrichtung in diesen Kreisen – für ein politisches Judentum in Deutschland, das selbstbewusst auf seine jüdisch-religiösen Ursprünge verweist. Gegenüber den beiden anderen politischen Wegen, die Juden damals einschlugen – dem säkularen Engagement in liberalen und sozialistischen Richtungen oder aber dem auf die Schaffung einer jüdischen Heimstätte in Palästina hin ausgerichteten Zionismus – bildete die von Susman vertretene Vorstellung vom Judentum ein kontrapunktisches Gegengewicht. Dieses Judentum meinte Deutschland und damit zugleich eine Umgestaltung der deutschen Gesellschaft.

Dass mit Susman wieder einmal eine bedeutende Frau in Vergessenheit geraten ist, liegt sicherlich auch an ihrer speziellen, auf Deutschland ausgerichteten religiös-politischen Motivation. Wie weit ihre Verdrängung geht, lässt sich beispielsweise anhand der Rezeption von Gershom Scholems berühmten Brief *Wider den Mythos des deutsch-jüdischen Gesprächs* erkennen, in der so gut wie nie erwähnt wird, dass sich Scholems Brief explizit gegen Margarete Susman richtete.<sup>1</sup> Ein weiterer Grund ist die Komplexität ihres 17 Bücher und rund 250 Veröffentlichungen in Zeitungen und anderen Publikationsforen umfassenden Werkes. Zugegeben – bei Susmans thematischer Aufgeschlossenheit auf vielfältigen Feldern bieten sich verschiedene geistige Linien und Schwerpunkte an, anhand derer man ihr geistiges Schaffen nachzeichnen könnte: Susman als Lyrikerin und als philosophische Essayistin, Susman im Zentrum einer künstlerischen und schriftstellerischen Avantgarde, Susman als Frau in einer frauenbewegten Zeit, oder Susman als religiöse Denkerin im Angesicht von Krieg und Revolution. Die vorliegende Arbeit vertritt jedoch die Auffassung, dass es in Susmans Werk trotz der Themenvielfalt *eine* geistige Hauptlinie gibt – und dass sich anhand

---

<sup>1</sup> Gershom Scholem: *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen „Gespräch“* (1962), in: Manfred Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“ (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964, S. 229-232; erneut in Scholem, 1970, S.7-11.

dieser Linie die verschiedenen Felder, auf denen sich Susman bewegte – Lyrik und Politik, Kunst und Literatur, Philosophie und Religion – einander zuordnen.

Diese Linie ist Susmans Auseinandersetzung mit dem Judentum.

Publizistisch nahm sie ihren Anfang mit Susmans erstem, 1907 erschienenem Artikel in der *Frankfurter Zeitung* unter dem Titel *Judentum und Kultur*. Den nächsten Punkt auf der Linie bildete Susmans philosophisches Debut im Kreise der Bewegung der „Jüdischen Renaissance“: eine Abhandlung über Spinoza, die 1913 in *Vom Judentum*, dem berühmten Sammelband der Prager Studentenvereinigung „Bar Kochba“, erschien. Susman versuchte darin, ein säkulares, jüdisches „Weltgefühl“ zu bestimmen, das sich aufs Neue mit der jüdischen Gesetzstradition verbindet. Die Linie setzte sich in der Zeit der Weimarer Republik und selbst noch zu Beginn der NS-Zeit fort mit Susmans großen Aufsätzen über die Notwendigkeit des Judentums für Europa. Diese Texte kulminierten nach der Schoa in Susmans bekanntestem Werk, des 1946 erschienenen *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*. Es leistete eine erste Theodizee des Geschehenen und bekräftigte noch einmal die Unabdingbarkeit einer jüdischen Mitgestaltung Europas. Auch in den nachfolgenden Jahren spiegelte sich bis zu ihrem Tode die jüdische Linie in Susmans Publikationen.

Die vorliegende Arbeit wird darum Susmans Gesamtwerk entlang ihrer Auseinandersetzung mit dem Judentum aufschlüsseln, dabei zugleich aber die parallel erschienenen Veröffentlichungen Susmans zu den anderen, ebenfalls Susmans geistiges Profil bestimmenden Themen würdigen – neben den zwei erfolgreichen Büchern über die Lyrik und über die Liebe, ihre Zeitungskommentare zum (Ersten) Weltkrieg sowie ihre Essays über den Staat, die Nation, die Revolution, die geistige Emanzipation der Frau, den Sozialismus und Anarchismus, die Freiheit und nicht zuletzt „Christus“.

Mit der Entscheidung, das Werk Susmans im Lichte seiner jüdischen Linie zu behandeln, widerspricht diese Arbeit einer in der Susman-Forschung verbreiteten Ansicht, wonach das Besondere von Susmans Werk gerade im Fehlen einer zusammenhängenden Linie und stringenten Systematik zu sehen sei. Susmans bewusster Verzicht auf ein geschlossenes System habe, so diese Ansicht, einem anderen Denken Raum geben können – einem Denken, das asymmetrische Alteritäten, Paradoxien und Widersprüche zuließ und sich von vornherein dialogisch versteht. Ohne den geistigen Dialog, in dem Susmans Schriften zweifelsohne zu lesen sind, im Geringsten mindern zu wollen, vertritt die vorliegende Arbeit die Auffassung, dass ein Verkennen des jüdischen Anliegens als der treibenden Hauptkraft in Susmans

geistiger Produktion zu einer Verzeichnung führt und Susmans Bedeutung gerade auch für die Gegenwart nicht gerecht zu werden vermag.

Zwei Stadien prägten die bisherige Susman-Rezeption.

Seit den 1950-er Jahren waren es vor allem Manfred Schlösser, Walter Nigg, Hermann Levin Goldschmidt und Michael Landmann, die Susmans Bedeutung einem größeren Publikum bewusst zu machen versuchten. Ihre Sicht hebt die religiöse Grundierung in Susmans Werk hervor, schafft aber ein zu sehr zum Christentum hin tendierendes Bild. Entsprechend kann darin Susmans Anliegen eines religiös motivierten, politischen Judentums keine Kontur gewinnen.

In den 1990-er Jahren gaben Ingeborg Nordmann und Barbara Hahn entscheidende Anstöße für eine zweite Susman-Rezeption, nunmehr im Zeichen der feministischen Frauenforschung. Diese lässt sich wiederum kaum auf die religiösen Aspekte in Susmans Werk ein, wodurch auch hier die politische Dimension des Judentums nur schemenhaft angedeutet werden kann. Hahn und Nordmann unterstreichen Susmans Distanz zur institutionalisierten jüdischen Religion und betonen ihren individuellen Zugang, der auf diese Weise aber ohnmächtig bleiben muss. Tatsächlich knüpfte sich Susmans Deutung des Judentums an eine religiöse Erneuerung, die zunächst der Einzelne bei sich selbst zu leisten hat. Sie reichte jedoch stets vom einzelnen Individuum hinaus in die Gestaltung eines Kollektiven - „Israel“, das „jüdische Volk“, die „Gemeinschaft“, die „Menschheit“. Diese Bewegung – vom religiösen Erleben des einzelnen Menschen aus hin zur Bildung eines größeren kollektiven Zusammenhangs – hatte bereits eine politische Qualität. Bei Susman verband sie sich darüber hinausgehend mit dem expliziten Ziel, im Wege der Politik die Wirklichkeit umzugestalten.

Dass die politische Dimension in Susmans Werk bislang unterbelichtet blieb, liegt allerdings auch einem semantischen Problem, mit dem die jüdische Tradition bis heute zu kämpfen hat. All ihre religiösen Begriffe werden von Vorstellungen einer christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft überdeckt. Hinzu kam der Reflex der Generationen nach Moses Mendelssohn, stets ihre Zugehörigkeit zu Deutschland unter Beweis stellen zu müssen. Erst die Generation der Jüdischen Renaissance pochte auf ein eigenständiges politisches Potential des Judentums. In diesem Umfeld wirkte auch Susman als freischaffende Publizistin. Das Besondere bei ihr war die Betonung des „göttlichen Gesetzes“ für die politische Qualität der jüdischen Tradition. Dieses legte sie weder partikularistisch zur Abgrenzung der Juden von den anderen Völkern aus, noch unmittelbar universalistisch, was eine grundsätzliche Relativierung des Gesetzes bedeutet hätte. Anders und doch ähnlich wie Hannah Arendt

forderte Susman von den deutschen Juden *politischer* zu werden, sich als Juden auf das politische Geschehen einzulassen und dieses mitzugestalten.

Erst in jüngster Zeit ist die Bedeutung der politischen Tradition des Judentums für die europäische Geistesgeschichte im Allgemeinen und für politische Theorie im Besonderen erkannt worden. In der Forschung wurden seitdem die traditionsbildenden jüdischen Quellen, vor allem die des rabbinischen Schrifttums der Spätantike auf ihre in die heutige Zeit auswirkenden, gesellschaftspolitischen Gehalte hin neu gelesen. Mittlerweile bildet diese neue Richtung einen eigenen akademischen Schwerpunkt. Einer der herausragenden Namen auf diesem Gebiet ist Jacob Neusner. In gewisser Weise setzt er das Projekt der Jüdischen Renaissance fort, allerdings in einem ausschließlich akademischen Rahmen. Gleichwohl spiegeln sich oftmals in seinen Analysen Deutungsmuster von Franz Rosenzweig, dem großen Vordenker der Jüdischen Renaissance. Diese Deutungsmuster sind wiederum innerlich mit Susmans politischer Deutung des Judentums verwandt. Um den jüdisch-politischen Bogen aufzuzeigen, der sich durch Susmans Werk spannt, werden darum in der vorliegenden Arbeit Susmans Schriften auch im Lichte der neuen Erkenntnisse über das traditionsbildende, rabbinische Schrifttum gelesen – neben Neusners Analysen unter anderem auch die von Michael Walzer oder David Novak. Diese Bezugskonstellation hält sich zugleich an Micha Brumliks Definition der politischen Philosophie des Judentums als „die systematische Entfaltung der in traditionellen und modernen jüdischen Quellen enthaltenen Perspektiven auf das politische Zusammenleben von Juden im Besonderen und menschlichen Gemeinschaften im Allgemeinen“.<sup>2</sup> In einer historisch-periodisierten Darstellung dieser Definition gibt Brumlik explizit auch Susman einen Platz.

Susmans Leben erstreckte sich über die Zeitspannen des Kaiserreiches, der Weimarer Republik, des NS-Regimes, das sie im Exil in der Schweiz überlebte, und der Zeit nach der Schoa. Das erste und das zweite Kapitel werden den biographischen Rahmen nacherzählen, in dem sich Susmans Fragestellungen herausbildeten. Sie werden auf ihr akkulturiertes deutsch-jüdisches Elternhaus eingehen, auf ihre frühe Schaffensphase als Dichterin, auf ihre geistigen Vorprägungen in der deutschen Kultur, ihre Verbindungen zu den Kreisen um Stefan George und Georg Simmel und auf eine sich ihren Weg suchenden Religiosität, die sich in der Spannung zwischen Kulturchristentum und Atheismus unverhofft beim Judentum wiederfand. Von dorthin vermochte Susman die in den vorangegangenen Schaffensphase kaum

---

<sup>2</sup> Micha Brumlik, *Judentum, polit. Philosophie im*, Eintrag in: Stefan Gosepath u.A. (Hrsg.), „Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie“, 2008, Bd. 1, S. 583.

aussprechbare Frage nach „Gott“ erneut, nunmehr aus einem modernen, jedoch spätestens mit dem Ersten Weltkrieg erschütterten Lebensgefühl heraus zu stellen.

Noch vor dem Ersten Weltkrieg veröffentlichte sie den in dieser Hinsicht wegweisenden Aufsatz *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*. Ihm gilt das dritte Kapitel. Mit Spinoza begann Susmans Fokussierung auf das „göttliche Gesetz“, das sie nicht repressiv verstehen wollte, sondern als emanzipatorisches Vehikel zur Befreiung von Unmündigkeit und Unterdrückung. Diesen eminent wichtigen Aspekt stellt die vorliegende Arbeit in Anlehnung an Hauke Brunkhorsts jüdisch inspirierte Sicht auf abendländische Rechtsvorstellungen heraus. Danach seien die Menschen imstande, einen Teil des monotheistischen Erlösungsversprechens mittels des „gottgegebenen, natürlichen *und* selbst gemachten, positiven Rechts (...) bereits in ihrer eigenen Gesellschaft zu verwirklichen“.<sup>3</sup> Dies bedarf jedoch eines Verständnisses von Recht, „das nicht nur Repression und Koordination von Interessen zum Ausdruck bringt, sondern intern auf Freiheit und Emanzipation bezogen ist“.<sup>4</sup>

Den Ausgangspunkt für ein solches Rechtsverständnis, das zugleich auch das „Gesetz Gottes“ einschloss, fand Susman in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza. Mit ihm erschloss sie eine religiös-säkulare Doppelbahn jüdischen *Gesetzesdenkens* – das hieß: eine Beziehung zum „Gesetz Gottes“, die das Diesseits und das Jenseits nicht gegeneinander ausspielt und im Wege der Gesetzeserkenntnis politische Freiheit erwirken will. Im Lichte des rabbinischen Schrifttums, aber auch der heutigen Spinoza-Rezeption, vor allem der von Yirmiyahu Yovel, wird sich zeigen, dass „säkular“ nicht in Opposition zu „religiös“ verstanden werden muss – dass das Gegenteil von „säkular“ nicht „religiös“ ist, sondern „theokratisch“. Entsprechend war auch Susmans politisches Verständnis der jüdischen Tradition kein theokratisches, das die Macht der institutionalisierten Religion mit ihren Dogmen zu festigen suchte, sondern ein religiös-säkulares, das danach strebte, sich im politischen Geschehen zu verwirklichen.

Das vierte Kapitel wird anhand von Susmans Beziehung zu ihrem Freund Gustav Landauer nachzeichnen, wie sich dieses religiös-säkulare Verständnis zu den politischen Entwicklungen in Deutschland verhielt. Wie bei anderen jüdischen Intellektuellen sprach auch aus Susmans Schriften eine messianische Motivation – übersetzt in säkular-utopische Weltanschauungen. Hiermit verband sich ihr Eintreten für die Novemberrevolution von 1918, deren religiösen Anteil Susman in den biblischen Prophetenbüchern, insbesondere im jüdischen Konzept der Sühne, der *Teschuwa*, begründet sah. *Teschwua* hieß für Susman, die gegenwärtige Welt von einer in der Zukunft gelegenen Erlösung her umzuwandeln. Aus der Zukunft wirkte das

---

<sup>3</sup> Hauke Brunkhorst, *Internalisierung der Transzendenz. Die wiederholte Aufhebung der alteuropäischen Tradition in den Rechtsrevolutionen Europas*, in: „Babylon“, 2010, S. 63.

<sup>4</sup> Ebd., S. 65.



göttliche Gesetz revolutionär in die Gegenwart hinein. Susmans erneuertes Bekenntnis zum „Gesetz“ meinte durchaus die „Tora“ – eine Tora jedoch, die als das Gesetz *vor* den Gesetzen in jedem Zeitalter mit Hilfe eines religiösen Offenbarungsmodus neu erworben werden müsse, um die jüdische Tradition in ein aktives Verhältnis zum politischen Geschehen zu stellen.

Das fünfte Kapitel setzt die religiös-säkulare Doppelbahn Susmans fort, auf der nunmehr die Revolution, die geistige Emanzipation der Frau, ja selbst das Christentum ihren höchsten Sinn fanden, indem sie sich mit dem erneuerten jüdischen Gesetzesbegriff verbanden. Gerade Susmans Schriften über die Revolution der Frau bildeten eine chiffrierte Kritik des Christentums. Wenn in Susmans Deutung erst ein jüdisches Gesetzesdenken die geistigen Emanzipation der Frau von a-politischer Passivität befreit, muss darin zugleich eine Emanzipation des Christentums von obrigkeitshörigen Strukturen mit den Mitteln des Judentums gelesen werden. Zu Georg Simmels Essays über weibliche Kultur sowie Ernst Bloch christlich inspirierten Ausführungen zur Geschlechterthematik setzten Susmans Schriften einen jüdischen Kontrapunkt. Dieser korrespondierte, wie das sechste Kapitel zeigen wird, mit einem rabbinisch-talmudischen Verständnis von „weiblich“ und „männlich“. Susmans Schriften zur Geschlechterthematik sind dabei aber auch vor dem Hintergrund der „konservativen Revolution“ und dem heraufziehenden nationalsozialistischen Unheil zu lesen. Einer männlichen Verhaftung an irrationale mythische Mächte hielt sie ein im Zeichen wahrer „Männlichkeit“ stehendes jüdisches Gesetzesdenken entgegen.

Susmans Verständnis vom Gesetz Gottes eröffnete eine jüdische Perspektive für Deutschland, die auch von Nichtjuden eingenommen werden könnte. Gerade Susmans Vorstellung von einer religiösen Erneuerung erlaubte den Anderen, den Nichtjuden, sogar den Christen, in einem „jüdischen“ Sinn „politisch“ zu sein, beziehungsweise in einem politischen Sinn Jude zu sein, ohne deshalb formal Jude werden zu müssen. Der Sinn des Gesetzes war bei ihr nicht notwendig, sich von der nicht-jüdischen Welt abzugrenzen. Es sollte sich vielmehr auf diese richten, ja sie sogar umgestalten. Im Einklang mit der rabbinischen Sicht, auf die das siebente Kapitel eingehen wird, entfaltete Susman eine Theorie des Gesetzes, in der alles Geschehen, ja die ganze Schöpfung, in einer grundsätzlichen Spannung zur Erlösung lebte. Die Spannung löste sich allein durch aktives *Wandeln*. Sinn des Gesetz Gottes war das auf die Erlösung oder Befreiung hin ausgerichtete Wandeln. Den Modus, der das Gesetz in der Geschichte immer wieder neu offenbarte, sah Susman mit dem „Höre, Israel!“ gegeben – einem Modus, der half, sich aus aller Gestalt herauszulösen und der mit der jüdischen Erfahrung des Exils korrespondierte. In kritischer Auseinandersetzung mit Franz Rosenzweig verdichtete Susman

das jüdische Lebensgefühl des Anderssein, des Exils, der messianischen Hoffnung und des auf sie bezogenen Gesetzesdenkens zu einer *menschheitlichen* Perspektive.

Vor der NS-Zeit präsentierte Susman diese Perspektive als religiöses Moment des Widerstands und als Voraussetzung für die politische Verwirklichung von Freiheit und Gerechtigkeit. Nach der NS-Zeit blieb von dieser Perspektive die kaum noch stellbare Frage, ob das jüdische Ferment im politischen Selbstverständnis Europas immer noch Bestand habe. Susmans Leben und Denken schienen auch in ihren letzten Lebensjahrzehnten in der Schweiz, im Kreise des Religiösen Sozialismus um Leonhard Ragaz, diese Frage zu bejahen. Doch nach 1945 erforderte dieses Ja, das zugleich an einer jüdischen Bestimmung unter den Völkern festhielt, eine Theodizee des Geschehenen. Ihr wendet sich das achte und letzte Kapitel zu. Susman leistete die Theodizee anhand ihrer Auseinandersetzung mit Kafka und dem biblischen Hiob sowie einem bis zu ihrem eigenen Tod ausgetragenen Ringen mit Gott – dem Gott, der die Katastrophe der europäischen Juden nicht verhindert hatte. Aus heutiger Sicht ist es vor allem Susmans Theodizee, die Unbehagen hervorruft. Sie wird in der vorliegenden Arbeit bewusst in der Gegenüberstellung zu heutigen Beiträgen, vor allem Susan Neimans Ablehnung jedweder Theodizee nach Auschwitz, gelesen. Gerade durch diesen Kontrast treten Aspekte in Susmans Sicht auf die Schoa hervor, die weiterhin eine Herausforderung bleiben.

Eine Auseinandersetzung mit dem Werk Susmans führt zwangsläufig in die Gegenwart, in der erneut über den inneren Zusammenhang zwischen Religion und Politik nachgedacht wird. Susmans Denken hat hierzu einen eigenen Beitrag geleistet. Er benennt mit Hilfe der politischen Tradition des Judentums eine religiöse Dimension im politischen Geschehen. Politik und Religion kommen dabei zu keiner theokratischen Deckung. Vielmehr konkretisiert sich das Gesetz Gottes nur als ein *Anteil* der säkularen Gesetze – der Anteil, der Sühne verwirklicht. Sühne, von Susman nicht christlich als „Strafe“ verstanden, sondern jüdisch: als ein läuterndes Wandeln der politischen Gegenwart vom Maßstab der Zukunft her. Nach fast sieben Jahrzehnten, in denen die Trauer um die ermordeten europäischen Juden alle Auseinandersetzungen mit der jüdischen Tradition in Europa beherrschte, ist vielleicht die Zeit gekommen, an den einstigen Vorschlägen, die Menschen wie Margarete Susman für die Herausforderungen ihrer Gegenwart gemacht haben, doch wieder anzuknüpfen – einfach weil sie auch über die Katastrophe hinweg aktuell geblieben sind.

*Elisa Klapheck*

*Dezember 2011*

### Die Gestalt der schöpferischen Frau

*Margarete Susman war ihrem ganzen Denken nach stets auf Seiten des Fortschritts. Ob sie sich früh als kaum Dreißigjährige in den Kampf um die Behauptung des Judentums warf, ob sie Partei für progressive Kräfte in Deutschland, Landauer, Eisner, Rosa Luxemburg u.a. ergriff, ob sie gegen die Verleumdungen gegenüber einem aristokratischen Dichter wie Stefan George auftrat oder ob sie sich für die Emanzipation der Frau einsetzte oder später sogar ihre Aufenthaltsbewilligung als Emigrantin aufs Spiel setzend, ihren religiös-pazifistischen Freund Leonhard Ragaz verteidigte – immer war es in ihr die von Schicksalsschlägen getroffene Kreatur (..), die in wahrhaft griechischem Sinn mit-litt, das war ihr nämlich Sinn der Anteilnahme, Wortsinn von „Sympathie“.*

*Manfred Schlösser, 1967<sup>1</sup>*

#### *1. Im Zentrum einer Avantgarde*

Von dem Moment an, da sie aus der Isolation einer in träumerischer Unschuld aufgewachsenen, für eine bürgerliche Ehe bestimmten Tochter aus wohlhabendem, akkulturierten deutsch-jüdischem Hause heraustrat, stand sie in der Mitte einer künstlerischen und philosophischen Avantgarde. Sie behielt diesen Platz bis zu ihrem Tod.

Wo immer Margarete Susman lebte – um die Wende zum 20. Jahrhundert in München und Berlin, zu Beginn des Ersten Weltkrieges in der Schweiz, danach im rheinischen Säckingen, bis 1933 immer wieder längere Phasen in Frankfurt am Main –, zog es bedeutende Menschen zu ihr hin, um in der direkten Begegnung von ihr inspiriert zu werden. Susmans grenzenlose Güte gegenüber anderen Menschen, zugleich ihre Fähigkeit, die verschränkten großen, geistigen Konstellationen der Gegenwart zu erkennen und das politische Geschehen religiös wie auch philosophisch zu deuten, beeindruckte jeden und beglückte viele. Dichter und Philosophen, Künstler und Theologen, junge Menschen, alte Menschen, Freunde und

---

<sup>1</sup> Manfred Schlösser, *Margarete Susman. Zum ersten Todestag der Dichterin*, in: „Allgemeine Jüdische Wochenzeitung“, 27. Januar 1967.

Verwandte, suchten ihre Nähe. Und auch nach 1933, in der Emigration in der Schweiz, wurde sie von berühmten ebenso wie einfachen Menschen in ihrem „chassidischen Studierstübchen“<sup>2</sup> in Zürich besucht, wie manche Freunde das Arbeitszimmer der Philosophin liebevoll nannten. Es zog sie zu Margarete Susman wie zu einem *Zaddik*, einem Gerechten, um von ihm Lebensweisung zu erhalten - jedoch bei ihr zu einer *Zaddika*, die geistig und kulturell den Herausforderungen ihrer Zeit gewachsen war. Was sie von Margarete Susman empfangen, schlug sich in vielen Werken und Briefen nieder.<sup>3</sup>

Am dichtesten hielt Susmans Sohn, Erwin von Bendemann, die Rolle seiner Mutter im Kreise der vielen, das deutsche Geistesleben prägenden Persönlichkeiten fest. In einem von ihm imaginierten Gemälde verschmolzen die beiden Sommer vor dem Ersten Weltkrieg zum Panorama einer Gartengesellschaft. Margarete Susman stand damals auf einem Höhepunkt ihres Schaffens. Vor nicht langer Zeit waren zwei vielbeachtete Bücher von ihr erschienen: *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* (1910) und *Vom Sinn der Liebe* (1912). Das erste Buch prägte den Begriff des „lyrischen Ich“. Das zweite fundierte ein weiteres, Susmans Denken bestimmendes Thema: die Liebe als schöpferisches Handlungsmoment des Geistes. In beiden Werken zeigte sich Susman als eine Kulturphilosophin. Bis dahin hatte sie sich einen Namen als Dichterin gemacht und wurde mit dem Kreis um Stefan George assoziiert. 1901 war ihr Gedichtband *Mein Land* erschienen, 1907 folgte *Neue Gedichte*. Die Verschiebung ihres Schwerpunktes von der Lyrik zur Philosophie zeichnete sich bereits mit der Veröffentlichung der unabgeschlossenen Manuskripte von Susmans früh verstorbenem Freund, dem jungen Philosophen Erwin Kircher, unter dem Titel *Philosophie der Romantik* ab. 1906 gaben Susman und Heinrich Simon, der spätere Herausgeber der *Frankfurter Zeitung* zusammen, die Kircher-Manuskripte heraus. Ab 1907 schrieb Susman regelmäßig Besprechungen zu neuer Lyrik sowie große kulturphilosophische Feuilletons für die *Frankfurter Zeitung*. Wichtig für ihre philosophische Entwicklung war außerdem ihre Übersetzung von Henri Bergsons *Introduction à la métaphysique*. Hierzu hatte sie ihr Mentor, der Berliner Philosoph Georg Simmel beauftragt. Sie erschien 1909 auf Deutsch als *Einführung in die Metaphysik*. Mit den Augen eines damals Achtjährigen, beschrieb Erwin von Bendemann die von ihm visionierte Szenerie im Garten seiner Eltern.

---

<sup>2</sup> Walter Nigg, *Heilige und Dichter*, 1991 (1982), S. 195.

<sup>3</sup> Eine eindruckliche Einführung in ihren Briefe- und Korrespondenz-Nachlass bietet Susmans Sohn, Erwin von Bendemann in dem unveröffentlichten, im Deutschen Literaturarchiv Marbach befindlichen Manuskript *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*.

„Da sitze ich auf meiner Kinderschaukel am Ast des Apfelbaums, und der Garten füllt sich mit wunderlichen Schemen. Die einen sehen mich lächelnd an, andere gehen still an mir vorüber, wieder andere stehen in der Runde im Gespräch. Ein blasser junger Mann mit hängendem braunem Schnurrbart, dessen leicht französischer Tonfall mir in den Ohren klingt, Bernhard Groethuysen, tritt an meine Schaukel und schenkt mir einen Kompaß mit Magnet. – Die Gartentreppe hinauf steigt eine andere Gestalt mit langem, schwarzem Bart: Martin Buber. An der Hand führt er seinen kleinen Sohn Rafael, mit dem ich spielen darf, dieweil der Vater sich mit meiner Mutter von ernstesten Dingen unterhält. – Ein forscher, straffer Herr kommt mir entgegen aus dem Haus, der Kapitän zur See Paul Wolfram, und ihm zur Seite meine Tante, seine Frau, in schwarzweiß gestreiftem Sommerkleid. Neben ihr gewahre ich einen Mann mit wehendem Barthaar und unendlich gütigen Augen, einen Menschen, der ein Prophet des Alten Testaments sein könnte: es ist Gustav Landauer, der Philosoph und Anarchist. – An ihm vorbei geht, ohne ihn anzusehen, ein sehr korrekter Herr mit Stehkragen und Zwicker: Kammergerichtsrat Hammerschlag, der Gatte der von meiner Mutter heißgeliebten und immer hilfsbereiten Schwester. – Irgendwo ertönt ein leicht satyrisches Lachen; es kommt von Georg Simmel, der meiner Mutter an Hand eines Gartenstuhls so etwas wie das Wesen des Objekts zu demonstrieren sucht. – Schlank und zart, blauäugig und blond, schwebt eine liebliche Gestalt vorbei: Hedwig Streiff-von Wyss, eine junge Frau aus dem väterlichen Verwandtenkreis, die meiner Mutter ein Leben lang Freundschaft und Treue hielt. – Dort unten, unter einer Schar von Gästen, erblicke ich Ernst Bloch, einen Mann mit gewaltigem Thorax und krausem schwarzem Haar, der in Donnerworten Geist sprüht. – Hinter ihm schreitet ernst und still mein Großvater vorüber, ein schon ergrauter Mann, den die Dienstboten, mir zum Gaudium, mit „Exzellenz“ ansprechen. An der Wand des Hauses lehnt Fritz Medicus, ein hoch und schön gewachsener Mann mit rötlich blondem Spitzbart, und spricht in präzisen scharfen Silben von abstrakten fremden Dingen. Mittlerweile kniet Gertrud Kantorowicz an einem Blumenbeet und schneidet Rosen. Ihr zur Seite erscheint wie durch einen leichten Nebel eine andere Jugendfreundin meiner Mutter, meine Patin, Emmy von Egidy, eine männliche herrische Frau mit Reitpeitsche und violetten Wangen. Sie spricht soeben zu Ricarda Huch. Zu ihnen gesellt sich, kraftvoll und geschmeidig wie ein Panther, Heinrich Simon, der Herausgeber der *Frankfurter Zeitung*, eine Macht im Leben Frankfurts. – In meiner Nähe malt ein hochgewachsener schlanker Mann an seiner Staffelei, mein Vater, eine Zürichseelandschaft. Hinter ihm

taucht ein Schatten mit mächtiger Mähne und dantesken Zügen auf und lächelt mich huldvoll an, weil ich ihn in kindlichem Unverstand mit Goethe verwechselt habe: es ist Stefan George – Und sie alle in ihrem Banne haltend, wandelt unter ihnen in bescheidener und stiller Majestät die Mutter.“<sup>4</sup>

Anhand dieses imaginierten Gemäldes lässt sich Margarete Susmans geistige Biographie bis an den Vorabend des Ersten Weltkrieges und noch darüber hinaus nachzeichnen. Eine Linie beginnt bei Gertrud Kantorowicz, der engen intellektuellen Freundin, die in Susmans Leben mehrmals entscheidende Weichen gestellt hat – und die hier an einem Blumenbeet Rosen schneidet.<sup>5</sup> Die Linie führt von dort aus zu Stefan George mit einem Seitenverweis zu Ricarda Huch – und weiter zu Georg Simmel. Sie verzweigt sich dann zu Simmels Schülern: Bernhard Groethuysen, Ernst Bloch und Martin Buber.

Kurz nach der Jahrhundertwende waren sich Gertrud Kantorowicz und Margarete Susman im Hause von Karl und Hannah Wolfskehl begegnet – einem Treffpunkt von Dichtern, Schriftstellern und Künstlern.<sup>6</sup> Die beiden Frauen lernten sich als Dichterinnen kennen. Die gemeinsame jüdische Herkunft spielte zunächst keine Rolle.<sup>7</sup> Kantorowicz, die ihre Weltanschauung aus der griechischen Philosophie und Ästhetik entwickelte, wurde Kunsthistorikerin. Susman, damals noch befangen im deutschen Idealismus und der Neo-Romantik, erschloss sich in den kommenden Jahren die jüdische Geistestradiation und entfaltete eine Antike und Moderne, griechische Philosophie und jüdische Religion, Judentum und Christentum, Zion und Deutschland aufeinander beziehende Religionsphilosophie. Bei

---

<sup>4</sup> Erwin von Bendemann, *Meine Mutter Margarete Susman*, in: Manfred Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964, S. 20-21.

<sup>5</sup> Über die Geschichte dieser außergewöhnlichen Freundschaft, siehe die Aufsätze von Barbara Hahn, Ingeborg Nordmann und Angela Rammstedt in: Petra Zudrell, *Der abgerissene Dialog: die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman oder die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuches*, 1999. Außerdem die Beiträge über Gertrud Kantorowicz in: Michael Landmann, *Figuren um Stefan George*, Bd. 1, 1982; sowie Jutta Dick, Marina Sassenberg (Hrsg.), *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk*, 1993.

<sup>6</sup> Susman schrieb über diese Begegnung an ihren damaligen Freund Erwin Kircher: „Gestern war ich abends bei Wolfskehls mit einer Dichterin zusammen, (...) einer Freundin oder guten Bekannten von Stefan George. Gert Pauly ist ihr Schriftstellernamen, sie ist jedenfalls ein sehr ungewöhnliches Wesen und weiß schrecklich viel.“ - Brief Margarete Susman an Erwin Kircher, 20.4.1901, zit. n. Angela Rammstedt, „... die Sonne Homers“ und „Hiobs ew'ge leidgequälte Frage...“ *Zeichen der Nähe und Distanz bei Gertrud Kantorowicz und Margarete Susman*, in: Petra Zudrell (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog*, 1999, S. 82.

<sup>7</sup> Wie so viele ihrer Generation war Susman ohne jüdische Erziehung aufgewachsen. Die Eltern feierten mit ihr und der älteren Schwester nach „deutschem Brauch“ Weihnachten. – Siehe Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 17. Als ihre Familie nach Zürich umzog, erhielt Susman evangelischen Religionsunterricht. Ihren ersten jüdischen Lehrer fand Susman erst nach dem Tode des Vaters, als sie, inzwischen 20jährig, mit ihrer Mutter und Schwester für ein Jahr nach Hannover gezogen war. Sie ging zu Rabbiner Caesar Seligmann, „um endlich etwas vom Judentum kennenzulernen“, und lernte von ihm Grundbegriffe jüdischen Wissens – ein „bescheidener Anfang, der von der Kultur, in der ich lebte, nur zu rasch verschlungen wurde“. – Ebd. S. 32. Dem Rabbiner widmete Susman später ihren Essay „Optimismus“, der 1930 in einer Festschrift zum 70. Geburtstag von Caesar Seligmann erschien. – Margarete Susman, *Optimismus*, Dez. 1930; gekürzt in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 79-82.

dieser ersten Begegnung lebte Susman seit etwa zwei Jahren in München. 1899 war sie dorthin gezogen, um ihr Kunststudium fortzusetzen. Obwohl ihr freidenkender, weltoffener Vater um die Begabung seiner Tochter gewusst und 1892 ihre Gedichte in einem Privatdruck in Zürich herausgegeben hatte, verbot er ihr als junger Frau zu studieren.<sup>8</sup> Erst nach seinem Tode, als Susman immerhin schon 26 Jahre alt war, gewährte ihr die Familie ein Studium – zunächst allerdings nur das der Malerei. Ihre eigentliche Leidenschaft aber galt dem Wort, der Dichtung und zunehmend Philosophie – das hieß, einem religiös gestimmten, philosophischen Denken. In den von Schwermut begleiteten Jahren zuvor hatte sie sich autodidaktisch auf den Gebieten der Lyrik, Kunst und Philosophie gebildet. Ihre dichterischen Vorbilder waren Rilke und Leopardi. Philosophisch gesehen orientierte sie sich an Nietzsche. Sein „Aufschrei“ – Gott ist tot – empfand für sie „die ganze bestürzende Frage unserer Zeit, die Frage nach dem Allerletzten qualvoll voraus“.<sup>9</sup>

Susman ging zuerst nach Düsseldorf, studierte an der dortigen Kunstakademie, wo sie ihren späteren Ehemann, den Maler Eduard von Bendemann, kennenlernte. Doch schon nach einem Jahr zog sie weiter nach München und lebte dort zunächst eine Liebesbeziehung mit dem Philosophen Erwin Kircher. An seiner Seite besuchte sie die Ästhetikvorlesungen von Theodor Lipps. Von allen als Dichterin und Malerin angesehen, fand sie zunächst jedoch noch keinen eigenen Zugang zur Philosophie. Erwin Kircher bewunderte ihre Gedichte und trug sie begeistert Freunden vor.<sup>10</sup> 1901 erschien ihre Sammlung *Mein Land*. Die Ausgabe war so erfolgreich, dass der Verlag noch im selben Jahr eine zweite Auflage druckte.

Im Hause des Dichters Karl Wolfskehl erlebte Susman bald „jenen Höhepunkt“, der von ihr als ein ambivalenter Moment erfahren, mit zur Verschiebung von der Lyrik zu einem auf die Wirklichkeit hin ausgerichteten religiös-politischen Denkens beitrug: der Besuch von Stefan George. In ihrer Autobiographie erinnerte sie sich:

„George las im Ton eines Kultgesanges in einem anderen, durch eine Schiebetür getrennten Zimmer eine Anzahl seiner Gedichte vor, die mir nicht alle verständlich waren, deren Großartigkeit ich aber sofort begriff. Fremd war mir nur die feierliche,

---

<sup>8</sup> In den Worten ihres Sohnes war Susman in „einem freidenkenden Hause aufgewachsen, von ihrem Vater in Lessingscher Tradition erzogen“ worden. - Erwin von Bendemann, *Meine Mutter Margarete Susman*, in: Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964, S. 26. Susman bezeichnete ihren Vater als einen „glühenden Achtundvierziger, dem das Politische und Soziale weit näher lag als das Religiöse“. – Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 21. Als sie die Höhere Töchterchule in Zürich abgeschlossen hatte, verwehrt er ihr jedoch ein Universitätsstudium. Zwar hatte er ihre künstlerische Begabung erkannt und ihre Gedichte in einem Privatdruck 1892 in Zürich herausgegeben. Doch mit den Worten: „Solange ich nicht unter der Erde bin, wirst du nicht studieren“, fällt er ein Urteil, wonach Susman seiner Meinung nach für die bürgerliche Ehe und Mutterschaft bestimmt sei. – Ebd., S. 23-24.

<sup>9</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 27-28.

<sup>10</sup> Ebd., S. 43.

esoterische Art des Vortrags und auch, daß nur wenige Hörer, nachdem die Türe geschlossen worden war, zu George vorgelassen wurden – was auch mir unerwarteterweise geschah.“<sup>11</sup>

Stefan George wurde von einer bemerkenswerten Anzahl von Juden verehrt.<sup>12</sup> Wolfskehl, der seine eigenen Traditionslinien mit „jüdisch, römisch, deutsch zugleich“ zusammenfasste,<sup>13</sup> hatte den Kult um George in seinem Haus begründet.<sup>14</sup> In ihrer Autobiographie bezeichnete Susman dieses Umfeld jedoch als einen ihr „fremdartigen Kreis“, in dem sie „nicht heimisch“ zu werden vermochte.<sup>15</sup> Sie nahm ein „Gewaltsames, Dämonisches“ wahr, ja sogar „den uralten germanischen Verrat“, der hier gefeiert wurde.<sup>16</sup> Auch lernte sie hier „die fragwürdigen Gestalten Klages und Schuler kennen, die durch ihre – zwar verschiedenartigen – Anschauungen an dem späteren Heraufkommen Hitlers wohl eine große Mitschuld“ trugen.<sup>17</sup> George schätzte Susmans Gedichte und bot ihr an, einige in die *Blätter für die Kunst* aufzunehmen. Sie nahm diese Gelegenheit jedoch nicht wahr.<sup>18</sup> Nach eigener Aussage überwogen zu viel Scheu und Ehrfurcht vor dem großen Dichter.<sup>19</sup> Ihre Auseinandersetzung mit seiner Dichtung führte zunächst sogar dazu, dass sie den erfolgreichen Gedichtband *Mein Land* vor einer dritten Auflage aus dem Druck zurückzog. In ihrer Autobiographie *Ich habe*

---

<sup>11</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 47

<sup>12</sup> Michael Landmann gibt in seinen Porträt-Miniaturen *Figuren um Stefan George* ein eindrucksvolles Bild von der großen Anzahl jüdischer Verehrer Georges. Die ersten Gefährten des Dichters waren „Gleichgesinnte, Miterneuerer des Formens und Fühlens“. (S. 5) Während deutsch-nationale Kreise die George-Dichtung für ihre politischen Zwecke missbrauchten, gab es unter den nichtjüdischen Georgeanern aber auch eine beachtliche Anzahl, die in der Hitler-Zeit freiwillig ins Exil gingen und sich mit den jüdischen Schicksal identifizierten, darunter Renata von Scheliha und Wolfgang Frommel. In dem Gedicht „Erben aus Davids Geblüt“ schrieb Wolfgang Frommel: „Damals zuerst überfiel mich gewissheit dass wandrer auch ich sei...“ - Siehe Michael Landmann, *Figuren um Stefan George*, Bd. 1, 1982, S. 148.

<sup>13</sup> Karl Wolfskehl, *Mittelmeer oder Die Fünf Fenster*, in GW I, 1960, S. 178-193, S. 191, siehe auch Daniel Hoffmann, 2002, S. 190 - In seiner Dichtung vereinbarte er altgermanischen und jüdischen Mythos in einem Ausmaß, das später als die tragische Selbstentgrenzung und ahnungslose Mitbeteiligung am heraufziehenden Unheil - dem „Neuen Reich“ - so vieler kulturschaffender deutscher Juden bewertet worden ist. Über Wolfskehl schrieb Margarete Susman: „Tiefer als er konnte niemand der mythischen Sphäre eingefügt sein. Denn Karl Wolfskehl war vor allem und in allem ein Dichter. Und der Dichter ist ja nicht nur der Mensch, dem ein Gott zu sagen gab, was er leidet, sondern der, dem diese Gabe zuteil wird, weil er zu diesem Gott in einer anderen Beziehung steht, weil er in dem weiteren Umkreis seines Lebens näher an die Mächte, die an den Rändern wohnen, rührt, sie in seinem Leben sich anders verdichten, er mit ihnen in anderer Weise Umgang hat.“ - Margarete Susman, *Gestalten und Kreise*, 1954, S. 226.

<sup>14</sup> Susman bezeichnete ihn als „dieser glühende Deutsche, der ein Jude war“. - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 49.

<sup>15</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*, 1964, S. 50.

<sup>16</sup> Ebd. S. 50-51.

<sup>17</sup> Alfred Schuler und Ludwig Klages wurden später zu offenen Antisemiten und erklärten Wolfskehl als Juden den Krieg. Den Begriff „Neues Reich“ (ebenso wie „Geheimes Deutschland“) hatte Wolfskehl eingeführt. Er bezog sich auf die römisch-deutschen Kaiser und Helden, vor allem den Stauferkaiser Friedrich II. und sollte von vornherein auch eine jüdische Dimension enthalten. Der Begriff wurde jedoch von denjenigen Georgeanern, die sich vom Nationalsozialismus nicht distanzieren, mit dem „Dritten Reich“ identifiziert.

<sup>18</sup> Die einzige Frau, die je Gedichte in den *Blättern für die Kunst* veröffentlichte, war Gertrud Kantorowicz, jedoch unter dem Pseudonym Gert. Pauly. Zu den Frauen um George siehe auch Ute Oelmann u. Ulrich Raulff, *Frauen um Stefan George*, 2010.

<sup>19</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 47.



*viele Leben gelebt* erklärte sie dies mit Selbstzweifeln. Es habe ihr an einer für große Dichtung notwendigen schriftstellerischen Strenge gemangelt. Wolfskehl habe ihr einmal durch eine „kurze Korrektur“ gezeigt, was „Arbeiten am Dichten“ heiße.<sup>20</sup> Verfolgt man Susmans weiteres Leben, wird ist jedoch klar, dass sie sich bereits damals nicht dazu berufen fühlte, einer Elite anzugehören, die blind für die sozialen Fragen der Gegenwart einen Kult um sich selbst betrieb.<sup>21</sup> Susmans geistiges Streben ging in eine andere Verantwortung. Tatsächlich hatten die Begegnungen mit George und Wolfskehl, interessanter Weise aber auch mit den Dichterinnen, die im Hause Wolfskehl auftraten, grundlegend an Susmans Selbstwahrnehmung als Dichterin gerührt.

„Der Unterschied zwischen Ricarda Huch, Else Lasker-Schüler und mir hing mit etwas Grundlegendem zusammen: mit dem Verhältnis zu unserer Dichtung. Diese beiden Dichterinnen fühlten sich durch ihr Dichtertum aus der Gemeinschaft der Menschen herausgehoben und erlebten es mit Stolz und Würde als ihre eigenste Bestimmung, ihr eigentliches Schicksal, das sie von den gewöhnlichen Menschen trennte. Für mich war das Dichten immer etwas, das allein mich selbst anging, eine innere Befreiung, die mit meinem äußeren Verhalten nichts zu tun hatte, und das lag sicher nicht allein an der größeren Bedeutung jener beiden.“<sup>22</sup>

Die professionellen Selbstzweifel gingen zugleich gepaart mit drängender werdenden politischen und sozialen Fragestellungen, die Susman immer auch religiös verstand.

Dichterisch ließen sie sich für Susman kaum noch stellen. Schon gar nicht im George-Kreis. Dennoch hielt sie die Verbindung mit George aufrecht und widmete ihm lange Passagen in *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*. Nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges besuchte George sie in der Schweiz, wo sie zu diesem Zeitpunkt mit ihrem Mann und Sohn lebte.<sup>23</sup>

Wolfskehl dagegen, wich sie jahrelang aus, obwohl er ihr regelmäßig seine neu erschienenen Bücher zusandte – ein Grund, warum er in der Szenerie Erwin von Bendemanns nicht

---

<sup>20</sup> Ebd., S. 49. Siehe auch Michael Landmann, *Figuren um Stefan George*, Bd. 1, 1982, S. 34.

<sup>21</sup> Erwin von Bendemann erinnert sich: „Auch störte sie Georges Wilhelminismus, der sich in seinem gewollt grossen Format als selbst erkorener Prophet und König zeigte. Damit Hand in Hand ging wiederum Georges olympische Abkehr von allem und Verschlossenheit gegen alles, was mit sozialen Problemen zu tun hatte, womit er sich in schroffen Gegensatz zu Margarete Susman stellte, die sich durch ihr Werk nicht wie er aus der Gemeinschaft der Menschen herausgehoben, sondern mit ihr verflochten fühlte.“ Kurz vor dem Ersten Weltkrieg besuchte George Susman und schickte im Anschluss einen „Dankbrief, der mit den Worten begann: ‚Der Meister lässt sagen...‘ Diese Form berührte sie als so fremd und konträr, dass an jenem Tag eine dauernde Entfremdung eintrat, die auch alle Korrespondenz beendete.“ – Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, unveröff. Manuskript, Deutsches Literaturarchiv Marbach, S. 30.

<sup>22</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 48.

<sup>23</sup> Der Besuch des „hohen Gastes“ blieb Susman mit einer archetypischen Abschiedsszene im Gedächtnis, bei der sie „ihm zum Schluß den ersten reifen Pfirsich von unserem Spalier in die Hand drückte“. - Ebd., S. 85.

vorkommt. Erst in den 1930er Jahren würden sich Susman und Wolfskehl als jüdische Emigranten in der Schweiz wiederbegegnen.

Auf dem imaginierten Gemälde Erwin von Bendemanns führt die Linie von Gertrud Kantorowicz über Stefan George zu dem Berliner Philosophen Georg Simmel. Nach der Jahrhundertwende zog Susman nach Berlin, um bei Simmel zu studieren.<sup>24</sup> Sie wohnte bei ihrer Freundin Kantorowicz, die sie wiederum Georg und Gertrud Simmel vorstellte.<sup>25</sup> Die wöchentlichen *jours* im Hause Simmel bildeten einen geistigen Anziehungspunkt für Intellektuelle, Künstler und Wissenschaftler. Susman lernte hier Bernhard Groethuysen, Ernst Bloch, Georg Lukács, Martin Buber und Siegfried Kracauer kennen.<sup>26</sup> In diesem Umfeld schärfte sich ihre religiöse Wahrnehmung der Dinge und Geschehnisse zu einer für sie charakteristischen denkerischen Sichtweise. Dabei strahlte sie eine von allen bemerkte eigene Präsenz aus. Gegenüber Simmel schien sie, wie Ingeborg Nordmann es bezeichnete, ein „geheimes zweites Zentrum“ zu bilden, das eine eigene geistige Anziehungskraft ausübte.<sup>27</sup> Bernhard Groethuysen schrieb ihr:

„Es ist mir immer, als verstände ich durch Sie die Welt besser. Ich meine das so: Sie heben irgendwie die Weltnegation auf, die in jeder Erkenntnis liegt, durch ein merkwürdiges ‚Es ist da‘. Ein Dasein der Präsenz und der Gründe.“<sup>28</sup>

Gertrud Simmel soll ihr gesagt haben: „Wo du bist, wird alles wesentlich.“<sup>29</sup> Ernst Bloch, der Susman im Kreise Simmels kennengelernt hatte und, von ihr fasziniert, sie sogleich am nächsten Tag wieder sehen wollte, zog im Ersten Weltkrieg in ihre Nähe in die Schweiz, um über intensive Arbeitsstrecken hinweg mit ihr über das Manuskript von *Geist der Utopie*

---

<sup>24</sup> Ihrem Freund Erwin Kircher schrieb Susman, dass Simmel zugesichert habe, „auf jeden Fall“ für eine Hörerlaubnis zu „sorgen“, die für Frauen damals erforderlich war.- Brief Susman an Kircher, 7.8.1901, Deutsches Literaturarchiv Marbach, zit. n. Angela Rammstedt, „... die Sonne Homers‘ und ‚Hiobs ew‘ge leidgequälte Frage...“, in: Petra Zudrell (Hrsg.), „Der abgerissene Dialog“, S. 83. Simmel befürwortete das Frauenstudium. Im Jahre 1902 fragte er, ob durch die Frauen „ganz neue Gebilde, qualitativ von den bisherigen unterschieden“ entstünden und betonte, dass sie Kulturqualitäten hervorbrächten: „Nicht dadurch, daß sie in demselben Sinn Naturforscher oder Techniker, Ärzte oder Künstler werden, wie die Männer es sind; sondern nur so, daß sie etwas leisten, was die Männer nicht können.“ - Siehe Georg Simmel, *Weibliche Kultur* (1902), in: Simmel, *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, 1985, S. 160 u. 163.

<sup>25</sup> Unter Simmels Leitung las Susman systematisch Platon, Spinoza und Bergson. Kantorowicz und Susman bekamen von Simmel den Auftrag je ein Werk von Henri Bergson ins Deutsche zu übersetzen. Kantorowicz erhielt die *Evolution créatrice (Schöpferische Entwicklung 1907/1912)* und Susman die *Introduction à la métaphysique (Einführung in die Metaphysik 1906/1909)*.

<sup>26</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 52-53.

<sup>27</sup> Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt*, in: Margarete Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 232-233.

<sup>28</sup> Dem gegenüber zeichnete sich Groethuysen in diesem Brief als einen Suchenden nach einer „Lösung im Geiste“ – ein „Ich-sein-Können ohne Gott“. - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 60.

<sup>29</sup> Walter Nigg, *Heilige und Dichter*, 1991 (1982), S. 201.

diskutieren zu können.<sup>30</sup> 1905, als sie vorübergehend in Paris lebte, besuchte Simmel mit ihr zusammen den Künstler Auguste Rodin.<sup>31</sup> Gern wäre er auch mit ihr auf eine Kunstreise nach Italien gefahren.<sup>32</sup> 1906 erschien seine Studie *Die Religion*, die er ihr und Gertrud Kantorowicz widmete.<sup>33</sup> Oft ist Simmels Beschreibung von Susman als ein „Zentrum ohne Peripherie“ zitiert worden, welches im einmütigen Zeugnis von Freunden und Weggefährten das Besondere ihrer Persönlichkeit erfasste. Ihr späterer Freund, der Schweizer Theologe Walter Nigg, griff die Beschreibung auf:

„Sie besaß einen Mittelpunkt (...) einen Kern, eine Substanz und einen Glauben, der um die Mitte alles Daseins wußte. Aus ihm heraus dachte, fühlte und lebte sie. Keine ihrer Lebensgebärden kam aus einer Abstraktion, diente der bloß geistreichen Unterhaltung, alles floß aus dem Zentrum heraus und kehrte immer wieder zu ihm zurück.“<sup>34</sup>

Susmans Sohn, Erwin von Bendemann, deutet die Beziehungen seiner Mutter zu den vielen bedeutenden Männern im Zeichen eines sublimierten Eros. Trotz geistiger und künstlerischer Offenheit sei Susman niemals vom „Pfad der Tugend“ abgewichen.<sup>35</sup> Gegenüber Männern wie Heinrich Simon oder Ernst Bloch, die offenbar nicht nur um Susmans geistige Nähe warben, wahrte sie stets ein Maß von Distanz. Susman-Forscherinnen wie Ingeborg Nordmann und Charlotte Ueckert sehen die Frage der nur bedingt gelebten Sexualität Susmans vor allem als Ausdruck ihres Dilemmas, als Frau mit eigenständigen

---

<sup>30</sup> In ihrer Autobiographie beschrieb Susman Bloch als einen Menschen, der bewußt die gewohnten Lebensformen durchbrechen wollte und dasselbe auch von jedem Menschen erwartete, den er als verwandt erkannte. - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 80. Blochs Aufdringlichkeit barg manche Komik. Susmans Sohn Erwin v. Bendemann beschrieb Blochs ersten Besuch nach der überlieferten Darstellung seiner Mutter: „Er läutete eines Morgens unangemeldet und ungewöhnlich früh an unserer Wohnungsklingel. Da meine Mutter noch nicht fertig angekleidet war, liess sie ihm durchs Mädchen sagen, gnädige Frau sei ausgegangen, worauf Bloch erzürnt ausrief: ‚Das ist nicht wahr, ich habe sie eben durchs Schlüsselloch gesehen!‘ Darauf sei nichts anderes übriggeblieben, als ihn einzulassen. – Einige Jahre später, als wir in Rüslikon bei Zürich wohnten, schrieb Bloch eines Tages an meine Mutter: ‚Ich komme bald, und wenn Sie mich nicht gleich einladen, reisse ich so lange an Ihrer Glocke, bis sie abbricht.‘“ – Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, unveröff. Manuskript, Deutsches Literaturarchiv Marbach, S. 25. Bloch überhäufte Susman mit Phantasienamen wie „Leilah“, das hebräische Wort für „Nacht“, „Räuberbraut“ oder „Paribanu“, der Name einer Fee aus Tausendundeiner Nacht – und widmete ihr später sein Buch *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921). - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 80-81.

<sup>31</sup> Georg Simmel, *Bei Auguste Rodin in Paris – 1905*, 2007, S. 28 sowie FN 8, S. 27.

<sup>32</sup> Simmel hätte gern noch mehr Reisen mit ihr gemacht. In ihrer Autobiographie schrieb Susman: „Etwas mehr als ein halbes Jahr später [nach dem Tod ihres Freundes Erwin Kicher] baten mich Simmel und Karl Joël, mit ihnen eine Reise durch Italien zu machen. Ich wies diesen schönen Vorschlag ab, durch den ich so viel hätte lernen können. Ich wußte um die Neigung beider zu mir und wollte dem Freund und dem Schmerz die Treue wahren.“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 58.

<sup>33</sup> Sie erschien als zweiter Band in der von Martin Buber bei Rütten & Loening herausgegebenen großen Buchreihe *Die Gesellschaft*.

<sup>34</sup> Walter Nigg, *Heilige und Dichter*, 1991 (1982), S. 181.

<sup>35</sup> Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, unveröff. Manuskript, Nachlass Margarete Susman, Deutsches Literaturarchiv Marbach, S. 14ff.

philosophischen Ambitionen zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Kreise von Männern zu bestehen und nicht vereinnahmt zu werden.<sup>36</sup> Die Distanz, die Susman schuf, war jedoch nicht nur als ein Schutz vor geistigen Übergriffen zu verstehen, sondern ebenso als Ausdruck eines größeren, religiösen Maßstabs. Susmans Essays über den Eros folgten keineswegs bornierten Moralvorstellungen, auch wenn der religiöse Maßstab, der bei ihr den Eros gestaltete, zumeist unverstanden blieb. Gleichwohl bewertete Susman an diesem Maßstab den Charakter und den ethischen Gehalt der Werke ihrer männlichen Gesprächspartner. So sah sie beispielsweise ihren Lehrer, Georg Simmel, trotz hoher Verehrung von Anfang an auch zwiespältig.<sup>37</sup> Die Art, wie er über das Phänomen der Religion im Spannungsverhältnis zur Individualität des Einzelnen sprach, spiegelte zugleich eine merkwürdige Tabuisierung von geliebter Religiosität bei sich selbst. Dies zeigte gerade auch die komplexe Befangenheit gegenüber dem Wort „Gott“ im Kreise Simmels:

„Es war jene eigentümliche, geistig und ästhetisch überfüllte Atmosphäre der Jahrhundertwende, in der das Wort Gott nicht oder nur verhüllt und scheu ausgesprochen wurde, weil es etwas wie eine intellektuelle Unredlichkeit in sich zu schließen schien in einer Welt, in der ganz ohne Gott gelebt und gedacht wurde.“<sup>38</sup>

In ihrer Studie über Simmel schrieb Susman später, dass Simmel „ohne einen Jenseitsbegriff“, deshalb paradoxer Weise aber nur noch indirekt - in der Hülle der Erscheinungen – noch zur „Anschauung eines Ganzen“ zu gelangen versuchte. Dabei musste „Gott, die göttliche Substanz“ jedoch „seinem Blick entschwenden; aber das Kleid sollte seine Göttlichkeit bewahren oder wiedergewinnen“.<sup>39</sup> Nach dem Ersten Weltkrieg distanzierte sich Susman von Simmels *Lebensphilosophie* und bezeichnete sie als „metaphysisch verschleierte“, jedoch „vollendeten Relativismus“. Zur Frage: „was sollen wir tun?“ habe sie nichts zu sagen und

---

<sup>36</sup> Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992; Charlotte Ueckert, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, 2000.

<sup>37</sup> Margarete Susman, *Martin Buber – Der Philosoph mit der Lyra*, 28.5.1914 u. Vortrag im Lesezirkel Hottingen 1927; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 145. An ihren Freund Erwin Kircher schrieb Susman: „Vor allem wollte ich dir von Simmel erzählen. Wie sonderbar es mir mit ihm ergangen ist. Ich war doch in letzter Zeit viel mit ihm zusammen und er hat mehrmals stundenlang mit mir gesprochen, neulich auch über Kunst. Ich konnte gar nichts sagen, aber ich war auf einmal wie erstarrt innerlich. Ich fühlte plötzlich, daß er einer ganz anderen Welt angehört als ich. Er gehört so mit Leib und Seele dieser ästhetischen Auffassung an und so bis zur letzten Konsequenz wie nicht einmal die Münchner, und dadurch, daß er so Gedankenmensch ist, ist das bei ihm alles noch kälter. Was bei den anderen Spiegel ist, ist bei ihm Eis.“ - Brief Susman an Kircher, 26.2.1902, Nachlass Margarete Susman im Deutschen Literaturarchiv Marbach, zitiert nach Ingeborg Nordmann, *Freundschaft und Fremdheit: Margarete Susman im Dialog mit Gertrud Kantorowicz*, in: Petra Zudrell (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog*, 1999, S. 136.

<sup>38</sup> Margarete Susman, *Martin Buber*, 28.5.1914, Vortrag im Lesezirkel Höttingen 1927, nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, danach zit., S. 145.

<sup>39</sup> Margarete Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmel* (1959), nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, danach zit., S. 47, außerdem S. 60-61.

bleibe deshalb wirklichkeitsfremd.<sup>40</sup> Andere Denker aus dem Kreise Simmels bestanden nur in dem Punkt vor Susman, der ihre jeweiligen Werke in einem religiösen Horizont nachvollziehbar machte, selbst wenn diese es selbst nicht so gesehen hätten. In der *Frankfurter Zeitung* erschienen Susman große Besprechungen von Lukács *Die Seele und die Formen*<sup>41</sup> sowie *Die Theorie des Romans*,<sup>42</sup> von Blochs *Geist der Utopie*<sup>43</sup> und von Groethuysens Büchern über die Geschichte des französischen Bürgertums.<sup>44</sup> Susman bezeichnete Lukács als einen „glaubenslosen Mystiker“, der die „Erlösung“ in die „Form“ verlegt habe.<sup>45</sup> Lukács wies diese Zuordnung zurück und beharrte auf den an sich selbst gestellten Maßstab des philosophisch Denkbaren, in den keine religiöse Motivation oder Ambition hineingehöre.<sup>46</sup> Blochs und Groethuysens Auffassungen von freier Liebe und Sexualität stießen Susman ab.<sup>47</sup> Umgekehrt war aber auch das Verhältnis der Schüler Simmels zu Susman als Gesprächspartnerin nicht spannungsfrei. Ihre Neigung, alles in einem metaphysischen Lichte zu sehen, verursachte manche spöttische, wenn nicht beleidigende Bemerkung.<sup>48</sup> Besonders abfällig äußerten sich Bloch<sup>49</sup> und Kracauer.<sup>50</sup>

<sup>40</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921.

<sup>41</sup> Margarete Susman, *Georg Lukács: Die Seele und die Formen*, in: „Frankfurter Zeitung“, 5.9.1912; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S.15-21.

<sup>42</sup> Margarete Susman, *Georg von Lukács: Die Theorie des Romans* (1916), in: „Frankfurter Zeitung“, 16.8.1921.

<sup>43</sup> Margarete Susman, *Ernst Bloch: Geist der Utopie*, in „Frankfurter Zeitung“, 12.1.1919; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 22-30.

<sup>44</sup> Margarete Susman, *Der Bürger in Frankreich – Bernhard Groethuysen: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, Bd. 1, in: „Frankfurter Zeitung“, 2.9.1928; die Besprechung von Bd. 2 erschien in der *Frankfurter Zeitung* am 15.11.1930.

<sup>45</sup> Margarete Susman, *Georg Lukács: Die Seele und die Formen*, in: „Frankfurter Zeitung“, 5.9.1912, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 17-18.

<sup>46</sup> Brief Lukács an Susman (von Bendemann), 25.10.1912, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 87-88 sowie Fußnote 2, S. 69.

<sup>47</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 66, 80, 93-94.

<sup>48</sup> Erwin von Bendemann erinnert sich über Adornos Einstellung zu Susman: „Er bezichtigte sie, keinen Satz schreiben zu können, ohne den Anspruch fühlen zu lassen, Gott selber habe dabei mitgewirkt. Aus Adornos Mund kann diese Äusserung nicht als Lob gekommen sein. Doch hätte Margarete Susman ihm vielleicht nicht widerprochen.“ - Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, unveröff. Manuskript, Deutsches Literaturarchiv Marbach, S. 16.

<sup>49</sup> Bloch schrieb an Lukács: „Du überschätzt sie gewaltig, wenn Du das Ästhetentum (das überdies nur bei Männern vorkommen kann), die Sucht, jedes Butterbrot vis-à-vis der Unendlichkeit zu stellen (...) als ihr Merkmal und Wesen angibst. Sie ist einfach eine bornierte, milde und doch in allen Fragen der Bewegung pharisäisch rohe deutsche Hausfrau des schlimmsten Stils, aufgeputzt und angeschieden von Güte und Größe, eine mich lange täuschende Mimikry und Karikatur der reinen, viel verzeihenden Frau.“ - Brief Bloch an Lukács, 1911, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 75-76, u. Charlotte Ueckert, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, 2000, S. 40. Ferner Ernst Bloch, *Briefe*, Bd. 1 Hg. v. Karola Bloch, u.a., Frankfurt/Main 1985, S. 57.

<sup>50</sup> Kracauer, mit dem sich Susman wegen dessen Ablehnung von Franz Rosenzweig entzweite, hat Susman wohl als Vorlage für „Frau Bonnet“ in seinem Roman *Georg* genommen. Frau Bonnet bildete in der Zeit der Weimarer Republik einen metaphysischen Kontrapunkt zu Inflation, politischen und ideologischen Kämpfen, materialistisch begründeten, ebenso wie machtpolitisch motivierten Anschauungen und der für den gesellschaftlichen Umbruch symptomatisch werdenden Vergnügungskultur. Siehe Siegfried Kracauer, *Georg*, 1995 (1973, fertiggest. 1934). S. 8, 149-151.

Unbefangener erscheint dagegen Susmans Verhältnis zu Martin Buber und Gustav Landauer, über die sie ebenfalls verschiedene große Artikel in der *Frankfurter Zeitung* schrieb.<sup>51</sup> Aber auch hier bewahrte sie geistige Distanz. Gegenüber Bubers aus der Mystik gespeistem, zur Ekstase tendierenden „Erlebnis“-Judentum - die „Flamme des Erlebnisses“, die „gleichsam unmittelbar, ohne verwandelndes Medium über uns“ hereinschläge<sup>52</sup> - favorisierte sie Spinozas „Durchleuchtung der Leidenschaften durch die Vernunft“<sup>53</sup> und seinen „erzelen Ruf an unser Leben: als Aufgabe“.<sup>54</sup>

Näher als zu Bubers Zionismus stand Susman zu Gustav Landauers Anarchismus. Er selbst war tief beeindruckt von Susmans Buch *Vom Sinn der Liebe*. In einem Brief an Buber äußerte er sich begeistert über ihr „Frauendenken“.<sup>55</sup> An sie selbst schrieb er emphatisch, es offenbare sich in ihrem Werk „der weibliche Ideengestalter und Weltordner“.<sup>56</sup> Am Ende des Ersten Weltkrieges bekannte sich Susman zur Novemberrevolution und der 1919 von Gustav Landauer in München ausgerufenen Räterepublik. Zuvor hatte er ihr brieflich angekündigt, sie „sogleich nach München zu rufen, wenn die Stunde gekommen sei“, also Susman in das Revolutionskabinett zu berufen.<sup>57</sup> Seine Ermordung kam dem zuvor. Sie verstärkte die jüdische Dimension in Susmans religiös-politischer Bewusstwerdung.

Erwin von Bendemanns Gemälde hält die Zeit am Vorabend des Ersten Weltkrieges fest.

Hätte er die Szenerie in einem späteren Jahrzehnt imaginiert, wären viele andere bedeutende

---

<sup>51</sup> Margarete Susman, *Martin Buber – Der Philosoph mit der Lyra*, 28.5.1914 u. Vortrag im Lesezirkel Hottingen 1927; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 144-154; *Gustav Landauer (Nachruf)*, in: „Das Tribunal“, I, 6, Darmstadt 1919; wiederveröffentlicht in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 255-266 u. erweitert um *Zu den Revolutionsbriefen*, S. 266-270 (zu Landauers Werk „Briefe aus der französischen Revolution“ v. 1919); ersteres nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 129-139.

<sup>52</sup> Margarete Susman, *Martin Buber* (1914 u. 1927); nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 154.

<sup>53</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 51.

<sup>54</sup> Margarete Susman, *Von Spinozas Leben*, in: „Frankfurter Zeitung“, 29.7.1917.

<sup>55</sup> „Darum haben wir noch kein rechtes Menschendenken, weil das Frauendenken noch nicht seinen starken Anteil hat (...). Ist um des Menschendenkens willen ein stärkeres Hervortreten des Elements des spezifischen Frauendenkens in diesem Menschendenken zu erwarten und zu wünschen? Und da sage ich: Ja, ich gewahre etwas der Art mit Freude, gewahre es in Goethe und seinem Iphigenienreich, das in all unserer Kultur im Werden ist, (...) in mir, der dabei männlich genug ist, in Ihnen, gewahre es in Rahel, Bettine, Margarete Susman usw. Die alle sind Menschtuende, Einheittuende, Ganze, weil in ihnen das Frauendenken lebendig ist und weil sie Einmalige sind.“ - Brief Landauer an Buber, 19.3.1913, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, hrsg. v. Martin Buber, 1929, Bd. 1, S. 436. Über das „Frauendenken“ siehe außerdem Norbert Altenhofer, *Martin Buber und Gustav Landauer*, in: „Martin Buber. Internationales Symposium zum 120. Todestag“, Bd. 2, hrsg. von Werner Licharz und Heinz Schmidt, 1989, S. 150-173, vor allem S. 166ff..

<sup>56</sup> „Wir lesen in Ihrem Buche und sind beglückt Sie zu haben. (...) Diese Hingebung an die Dinge des Ewigen, dies Gefühl im Denken, diese Kraft der Lyrik im Abstrakten, diese glühend und inständig im gelebten Bild ergriffene und festgehaltene kosmische Ordnung: was sich uns da offenbart, der weibliche Ideengestalter und Weltordner, ist das Beispiel für den Inhalt des Buches, ist die Bewährung Ihrer Wahrheit.“ - Brief Landauer an Susman, 21.9.1912, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, hrsg. v. Martin Buber, Frankfurt/Main 1929, Bd. 1, S. 418.

<sup>57</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 75.

Menschen hinzugekommen. Zu Susmans Gästen gehörten nach dem Ersten Weltkrieg u.a. Eugen Rosenstock<sup>58</sup> und Franz Rosenzweig, in dessen Theologie sie entscheidende geistige Grundlagen für eine religiös motivierte, jüdische „Politik“ erkannte. Mehrfach ging Susmans publizistische Auseinandersetzung mit Rosenzweig auf das von ihm geprägte „doppelte Gebet des Gläubigen und des Ungläubigen“ ein, das etwas von ihrer eigenen religiös-säkularen Doppelspur ausdrückte.<sup>59</sup>

Gerade mit Rosenzweig verband Susman eine Reihe lebensgeschichtlicher Parallelen. Wie er stand auch sie lange dem christlichen Glauben näher als ihrer jüdischen Herkunft. Vor ihrer Heirat erwog sie, ähnlich wie Rosenzweig, eine Konversion zum Christentum.<sup>60</sup> Wie Rosenzweig stand auch Susman vor dem Ersten Weltkrieg in der Tradition des deutschen Idealismus. Wie für ihn bedeutete der Krieg auch für sie eine „Wasserscheide“ und führte zu einer Umkehr ihres gesamten Denkens – „vom abstrakten Denken zu einer Philosophie des Wirklichen“, einer „Philosophie der lebendigen Erfahrung“. Gleichwohl stimmte sie Rosenzweigs theologischen Ausführungen, wonach Juden „die geschichtlichen Realitäten: Land, Sprache, Sitte und Gesetz, in deren lebendige Entwicklung die christlichen Völker leben,“ nicht mehr mitlebten, da ihnen „der Anteil am zeitlichen Leben der Mitwelt (...) um des ewigen Lebens willen“ versagt sei, nur teilweise zu. Rosenzweig zufolge lebte das jüdische Volk losgelöst von den anderen Völkern *außerhalb* der Geschichte, da es in seiner teleologischen Ewigkeit bereits angelangt sei.<sup>61</sup> Auch fand Rosenzweigs Versuch, „die

---

<sup>58</sup> Eugen Rosenstock wurde Susman zum „Repräsentanten jenes *Exodus aus der Philosophie*“, über den sie am 17.6.1921 in der *Frankfurter Zeitung* einen entscheidenden Essay schrieb, der sich vom deutschen Idealismus verabschiedet und Umrisse eines religionsphilosophisch begründeten Politikverständnisses aufzeigt. Siehe auch Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 102-103.

<sup>59</sup> Ebd., S. 105-106, S. 121.

<sup>60</sup> „Meine Schwiegereltern wünschten dringend, daß ich mich taufen ließe. Mein Verlobter [Eduard von Bendemann] hatte keinen Anteil daran. Es waren nur seine Eltern, die meine Taufe wünschten. Und sie bedrängten mich mit dieser Frage sehr, und da mir zu dieser Zeit durch vielerlei theologische Lektüre das Christentum fast näher war als das Judentum (von dem ich ja viel zuwenig wußte), willigte ich ein, bei einem Pfarrer in Hannover den üblichen Unterricht zu nehmen. Vergleiche ich heute diese Stunden mit denen bei Dr. Seligmann, so wird mir der ganze Unterschied, nicht nur zwischen den beiden Religionen und beiden Lehrern, sondern auch der der religiösen Substanz meines Lebens sichtbar. Aber ich lebte in der Zeit meiner Verlobung in einem seltsamen Zwischenreich von Traum und Wirklichkeit, in der mich alles symbolisch erfaßte und so auch die Grundlehre des Christentums von Tod, Erlösung und Auferstehung. – Der Tag der Taufe war schon festgesetzt. Am Abend vorher ergriff mich plötzlich die Gewißheit der vollkommenen Unmöglichkeit, die Grundlagen meines Lebens auszulöschen. Ich sandte dem Pfarrer ein Telegramm, daß mir die Taufe unmöglich sei. – So war dies Kapitel abgeschlossen zum Kummer meiner Schwiegereltern, die mir aber trotzdem immer nah verbunden blieben.“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 70-71.

<sup>61</sup> Im *Stern der Erlösung* bezeichnete Rosenzweig das jüdische als das „ewige Volk“, da es nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und dem niedergeschlagenen Bar-Kochba-Aufstand aus der historischen Zeit herausgetreten sei. Seitdem habe es an der Geschichte der Staaten nicht mehr teil, ja stehe nicht einmal in einer Beziehung zu ihr, sondern heilige die ewige Jetzt-Zeit mit den Festen seines liturgischen Kalenders. Rosenzweigs Religionsphilosophie war jedoch nicht unpolitisch, da sich am „ewigen Volk“ dereinst die Macht der Weltgeschichte „brechen“ soll: „Und darum muß die wahre Ewigkeit des ewigen Volks dem Staat und der Weltgeschichte allzeit fremd und ärgerlich bleiben. Gegen die Stunden der Ewigkeit, die der Staat in den Epochen der Weltgeschichte mit scharfem Schwert einkerbt in die Rinde des wachsenden Baums der Zeit, setzt

Verbindung mit Gott durch die uralten ewigen Gesetze neu zu stiften“,<sup>62</sup> bei Susman keine Antwort in einer unmittelbaren Wiederbelebung religiöser Rituale. Stattdessen entwickelte sie eine Theorie des göttlichen Gesetzes in der Spannung zur säkularen Gesetzeswirklichkeit *innerhalb* des geschichtlichen Lebens. Das jüdische Volk hatte nach Susman die Aufgabe, die Welt zum Besseren hin umzugestalten, wobei das Gesetz Gottes für sie vor allem auch in seiner unmittelbaren politischen Tragweite zu verstehen war. Entsprechend betonte sie das Politische an Rosenzweig:

„Selbst als Politiker – man könnte das vielleicht für alle großen jüdischen Politiker nachweisen, und Rosenzweig selbst war durchaus ein politischer Mensch – ist der Jude darum, mit einem Wort Mendelssohns zu sprechen, nicht auf die irdische, sondern auf die himmlische Politik gerichtet. Die himmlische Politik aber ist die Politik Gottes: das Gesetz.“<sup>63</sup>

Eine weitere Person, die zu einem späteren Zeitpunkt auf von Bendemanns Gemälde gehörte hätte, war die Gründerin der jüdischen Frauenbewegung, Bertha Pappenheim, die „eine Generation von Frauen erzogen“ hatte und die bei Susman privaten Philosophieunterricht nahm.<sup>64</sup> Schließlich hätte auf dem Gemälde ab 1933 noch eine Linie zu den religiösen Sozialisten um den protestantischen Theologen Karl Ragaz in Zürich geführt, in dessen Kreis Susman Vorträge hielt und Beiträge für die Zeitschrift *Neue Wege* schrieb. Aber auch mit diesem Kreis wäre die Szenerie auf Erwin von Bendemanns Gemälde noch nicht zu Ende. Bis zu ihrem Tode suchten bedeutende Menschen die Begegnung und Freundschaft mit Margarete Susman – unter ihnen Elazar Benyoëtz, Jakob Taubes, Paul Tillich und nicht zu vergessen Paul Celan, der mehrfach von Paris nach Zürich fuhr, um den Nachmittag und Abend mit Susman zu verbringen und sie in den beiden Gedichten *Singbarer Rest – Der Umriss* und *Vom Grossen* verewigte.<sup>65</sup>

---

das ewige Volk unbekümmert und unberührt Jahr um Jahr Ring um Ring um den Stamm seines ewigen Lebens. An diesem stillen, ganz seitenblicklosen Leben bricht sich die Macht der Weltgeschichte.“ - Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 1990, S. 371-372.

<sup>62</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 106.

<sup>63</sup> Margarete Susman, *Franz Rosenzweig*, in: „Frankfurter Zeitung“, 22.12.1929.

<sup>64</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 126-127.

<sup>65</sup> Paul Celan, *Zwei Gedichte*, in: Manfred Schlösser (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad*, 1964, S. 75.



## 2. Margarete Susmans Bedeutung für die Gegenwart

Allein Susmans Gesprächskultur und umfangreiche Korrespondenz werden im heutigen Bild als eine eigene Lebensleistung gewürdigt.<sup>66</sup> Überdies hinterließ Susman, als sie am 16. Januar 1966 im Alter von 94 Jahren in Zürich starb, ein Oeuvre von 17 Büchern und etwa 250 Aufsätzen. In diesem großen, vielseitigen Werk beweist sie sich als eine Denkerin, die *avant-la-garde* immer wieder von Neuem die ganze Tragweite der geistigen Verschiebungen auf den Themenfeldern ihrer Zeit erfasste.

So haben ihr Buch *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* (1910) und ihre Besprechungen von neuer Lyrik in der *Frankfurter Zeitung*,<sup>67</sup> wie später Hermann Levin Goldschmidt in einem Nachruf schrieb, „mit der Prägung des Begriffs vom ‚Lyrischen Ich‘ Epoche gemacht“.<sup>68</sup> Susman setzte sich darin mit der Gottesabwesenheit in der Moderne und dem individuellen Ausweg in der „ästhetischen Erfahrung“<sup>69</sup> auseinander. In dem darauf folgenden

---

<sup>66</sup> Siehe: Charlotte Ueckert, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, 2000, S. 21; aber auch: Barbara Hahn, *Margarete Susman (1874 [sic!]-1966). Dialogisches Schreiben*, in: „Frauen in den Kulturwissenschaften“, 1994 und *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, 2002; Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in Susman: „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992; und Petra Zudrell (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog. Die intellektuelle Beziehung Getrud Kantorowicz – Margarete Susman. Oder Die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuches* (1999), darin Beiträge von Barbara Hahn, Ingeborg Nordmann u. Angela Rammstedt; sowie Maja Wicki-Vogt, *Irdischer Heimat verirrter Schein. Margarete Susman: Exil als Chance*, in: Doris Brodbeck u.A., „Siehe, ich schaffe Neues. Aufbrüche von Frauen in Protestantismus, Katholizismus, Christkatholizismus und Judentum“, 1998. Ferner die Aufsätze von Lydia Koelle über die Korrespondenz zwischen Susman und Paul Celan sowie Susman und Elazar Benyoëtz.

<sup>67</sup> In den Jahren 1907 bis zum Ersten Weltkrieg erschienen in der *Frankfurter Zeitung* zahlreiche Besprechungen Susmans über u.a. Hofmannsthal, Rilke, Ricarda Huch, Theodor Lessing, Alfred Mombert, Alfons Paquet, Stefan George und viele mehr.

<sup>68</sup> Hermann Levin Goldschmidt, *Erinnerungen an Margarete Susman. Zum 100. Geburtstag der Denkerin*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 22.10.1972.

<sup>69</sup> Anna Czajka sieht Susmans Auseinandersetzung mit der „ästhetischen Erfahrung“ als eine eigene „Schaffensperiode“. Die Herausgabe der Schriften Erwin Kirchers bedeutete die eigentliche Geburtsstunde Susmans als „origineller Autorin und Philosophin“. „Im pietätvollen Akt des Herausbringens eines andernfalls unzugänglich bleibenden Werkes wurde Susman als originelle Autorin und Philosophin selbst geboren: in der Redaktionsarbeit am Buch des Freundes zeichnete sich das Gerüst ihres späteren Buches *Das Wesen der deutschen Lyrik* (1910) ab, das, von der Erfahrung der Romantik ausgehend, um die Jahrhundertwende eine Verschiebung des kulturellen Zentrums von der Religion auf die Kunst feststellte, in der Kunst in ‚unserer Zeit‘ die Zufluchtsstätte der Religiosität, in der Ästhetik das neue Feld der Metaphysik und in der Lyrik, der Domäne des Wortes, den Ort des Brückenbaus zwischen Leben und Substanz erkannte.“ Sie habe die „erste Periode“ von Susmans Schaffen begründet, die ihren Abschluss mit ihrem Aufsatz über Kafka 1929 fand. Czajka charakterisierte diese Periode als Susmans Ausweg aus dem Nihilismus – der „Nichtigkeit angesichts der Gottesabwesenheit“ – über die ästhetische Erfahrung, d. h. der Sinnsuche und Sinnbildung in der Kunst und Lyrik. - Siehe: Anna Czajka, *Das „Gespräch“ der Religionen und der Messianismus, Margarete Susman und Ernst Bloch*, in: „VorSchein. Blätter der Ernst-Bloch-Assoziation“, Nr. 22-23, 2002, S. 98-116 (zitiert aus der Internet-Version), sowie Gespräch der Autorin mit Anna Czajka am 12.6.2007. Ilse Blumenthal-Weiss hingegen sah die „erste Werkperiode“ mit dem Ersten Weltkrieg beendet. Sie war geprägt war vom deutschen Idealismus und der Lebensphilosophie. Es folgte die Zeit, da Susman, „immer tiefer in die jüdische Geisteswelt eindringt, da auch ihre schriftstellerischen Arbeiten den Niederschlag dessen zeigen.“ - Ilse Blumenthal-Weiss, *Jüdische Frauengestalten der Gegenwart. Golda Meir – Margarete Susman – Rivka Guber*, in: „Die Frau in der Gemeinschaft“, Mitteilungsblatt des Jüdischen Frauenbundes in Deutschland, Dezember 1959.

Buch *Vom Sinn der Liebe* (1912) führte Susman die Problematik der Gottesabwesenheit weiter aus, erkannte aber ein nie versiegendes *göttliches Wirken* in der Liebe. *Vom Sinn der Liebe* gilt auch als die erste, sich den geistigen Bedingungen der Moderne stellende, metaphysische Abhandlung einer Frau.<sup>70</sup> (Auf beide Bücher wird das folgende Kapitel ausführlich eingehen.) Neben dem originellen Gedanken des „Leiden am Anderssein“, an dem die Forderung der Liebe entspringe, enthielt das Buch *Vom Sinn der Liebe* mehrere Kapitel über die Geschlechterproblematik. Sie bildeten eine Grundlage verschiedener weiterer Schriften, in denen Susman – ausgehend von einem konservativen und zugleich revolutionären Frauenbild – den Weg der Emanzipation der Frau als einen „Umweg“ über den Geist des Mannes aufzeigte, dabei jedoch den Mann in das „Gesetz Gottes“ hob.<sup>71</sup> Parallel hierzu schrieb Susman große Essays über das Judentum. Ihre Erkenntnisse in Bezug auf die Geschlechterproblematik im Lichte ihrer jüdischen Auseinandersetzung, wie umgekehrt: auf das Judentum im Lichte von Geschlechterkonstruktionen bergen hochinteressante Aspekte für die heutige Gender-Diskussion. Das Thema „Frau und Geist“ fand seine Fortsetzung in einem weiteren großen Werk: *Frauen der Romantik* (1929), das nicht nur gern Ricarda Huchs Klassiker über die Romantik gegenübergestellt wurde,<sup>72</sup> sondern in den verschiedenen Frauenporträts Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit chiffriert auf das Christentum und Judentum bezog.

Seit 1907 widmeten sich Susmans Artikel und Essays zunehmend der Bedeutung des Judentums im abendländischen Kulturzusammenhang. Sie erschienen u.a. in der *Frankfurter Zeitung*, in der *Literarischen Welt*, in der liberal-jüdischen Zweimonatsschrift *Der Morgen* und in Martin Bubers *Der Jude*. Auch hier könnten verschiedene Einzelaspekte für sich genommen eine eigene Susman-Rezeption innerhalb heutiger Auseinandersetzungen begründen. So entwickelte Susman einen erkenntnistheoretischen Ansatz, der sich weitgehend als philosophische „Offenbarungen aus dem Gesetz Gottes“ zusammenfassen lässt. Susman

---

<sup>70</sup> Anna Czajka, *Über Frau, Entschließung in der Liebe und metaphysische Sehnsucht*, (dt. Übers. d. Vorwortes der italienischen Ausgabe „Vom Sinn der Liebe“/„Il senso dell' Amore“, 2007).

<sup>71</sup> Z.B. Margarete Susman: *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 1918; *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, Dez. 1926, S. 431-452; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 143-167; *Frau und Geist*, in: „Die Literarische Welt“ (zum „Tag des Buches“: Frau und Buch), 20.3.1931; *Die Idee der Ehe und die Ehescheidung* (zu Marianne Webers gleichnamigem Buch), in: „Frankfurter Zeitung“, 12.1.1930; *Wandlungen der Frau*, in: „Die Neue Rundschau“, Jan. 1933, S. 105-124; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 160-177.

<sup>72</sup> Z. B. von Berta Huber-Bindschedler: „Welch andere Welt, welche Entwicklung seit Ricarda Huchs *Blütezeit der Romantik* und *Ausbreitung und Verfall der Romantik*, die um die Jahrhundertwende erschienen waren und noch von jenem problematischen Psychologismus ausgingen, der damals Mode war! (...) Zwei ganz verschiedene Frauen waren da am Werk: Ricarda Huch, die markige, immer zu leichter Gewalttätigkeit neigende Systematikerin und die kleine, zarte Jüdin, die mit ihrer übergroßen Sensibilität jede Figur bis in die innersten Bezüge nacherschuf und sie mit ihrer großen Güte umgab.“ - Berta Huber-Bindschedler, *In memoriam: Margarete Susman*, 1966, S. 20-21.

interpretierte die Verbindung zwischen „Gesetz“ und „Gemeinschaft“ auf eine Weise, die Berührungspunkte mit heutigen kommunitaristischen Konzeptionen aufweist und überhaupt: die Religion neu in einen Dialog mit der Politik stellt. Susmans Duktus bestand in einer religiös-säkularen Bejahung des demokratischen Rechtsstaates in Opposition zu theokratischen Politikvorstellungen seitens der Religionen. Susman entfaltete außerdem eine „Theorie des Exils“ und eine „Kritik des Zionismus“, die nicht nur der gegenwärtigen Diskussion um den Post-Zionismus vorausläuft,<sup>73</sup> sondern auch die heutigen Auseinandersetzungen mit Diaspora-Identitäten bereichern könnte. Darüber hinaus kam sie zu einem messianistischen Politikbegriff, der den Sinn *aller* Politik als einen „menschheitlichen“ verstand, dabei jedoch auf das Gesetzesdenken der politischen Tradition des Judentums nicht verzichtete.

Es gibt viele Gründe dafür, Susman zusammen mit Franz Rosenzweig zu rezipieren – der wichtigste ist natürlich Susmans jüdische Religionsphilosophie in Bezug auf das „Gesetz“, die sich teilweise mit der von Rosenzweig traf. Ein weiterer Grund ist Susmans Verhältnis zum Christentum. Parallel zum Erscheinen von Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921) entwarf auch sie Vorstellungen von einer gleichberechtigten, gegenseitigen Befruchtung von Judentum und Christentum. Susmans Anliegen führte Jahrzehnte später zu Gershom Scholems viel zitierter, abschätzigen Bemerkung, dass es nie ein „deutsch-jüdisches Gespräch in irgendeinem echten Sinne“ gegeben habe. Unerwähnt bleibt dabei zumeist, dass sich Scholems Worte auf Margarete Susman bezogen.<sup>74</sup> Heutige Bestrebungen eines von jüdischer Seite selbstbewusst mit geführten multi-religiösen und multi-kulturellen Dialogs können jedoch gar nicht anders als am einstigen „deutsch-jüdischen Gespräch“ anzuknüpfen, da damals entscheidende geistige Koordinaten hierfür gelegt wurden. Zu Susmans Bemühungen, Judentum und Christentum aufeinander zu richten, gehörte allerdins auch eine Kritik gegenüber dem Christentum und seiner Erstarrung zur „Kirche“. Susman hielt dies für die Konsequenz der christlichen Akzeptanz des Bildnis Gottes und einer damit einhergehenden Verbildlichung der Gestalt. Ihre Kritik wie überhaupt ihre Auseinandersetzung mit dem Christentum enthalten sicherlich spannende Herausforderungen für die zeitgenössische christliche Theologie.

Ein weiteres Feld, auf dem Susman bahnbrechend wirkte, war ihre Kafka-Deutung. 1929 erschien ihr großer Kafka-Aufsatz, der als die erste ernst zu nehmende Interpretation der

---

<sup>73</sup> Siehe Micha Brumlik, *Kritik des Zionismus*, 2007.

<sup>74</sup> Der 1962 geführte Briefwechsel hierzu ist nachgedruckt unter dem Titel *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen „Gespräch“*, in: Manfred Schlösser (Hrsg.) „Auf gespaltenem Pfad“ (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964, S. 229ff.; siehe auch Gershom Scholem, „Judaica“ 2, 1970, S.7-11, hier S. 7-9.

Schriften Kafkas gilt.<sup>75</sup> Susman stellte darin den Schriftsteller auf eine Weise in die Beziehung zum „Gesetz Gottes“, wie es erst neuerdings in der Kafka-Rezeption getan wird.<sup>76</sup> Weiter stellten Susmans religionsphilosophische Analysen des Faschismus und Nationalsozialismus, die in Leonhard Ragaz' *Neuen Wegen* erschienen<sup>77</sup> und zugleich Susmans bekanntestes Werk: *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946) ebneten, lange bevor andere jüdische Denker wie Elieser Berkovits oder Emil Fackenheim Ansätze einer „Auschwitz-Theologie“ entwickelten,<sup>78</sup> die Frage, ob nach Auschwitz noch eine Theodizee rechtfertigbar ist – auch dies ein Gegenstand gegenwärtiger philosophischer und theologischer Kontroversen.<sup>79</sup>

Immer unzweifelhafter erscheint überdies Susmans Einfluss auf ihre geistigen Weggefährten. Anna Czajka hat nachgezeichnet, wie der „persönlich-schöpferische Dialog“ zwischen Bloch und Susman sich in beider Werk, vor allem in verschiedenen Abschnitten von *Geist der Utopie*,<sup>80</sup> niedergeschlagen hat. Susman habe Bloch, der einen „Glauben ohne Gott“ entwarf,<sup>81</sup> zugleich das Judentum wieder nahegebracht.<sup>82</sup> Daniel Hoffmann hat die geistige Beziehung zwischen Wolfskehl und Susman in Wolfskehls Gedichtezyklus *Die Stimme spricht* herausgearbeitet.<sup>83</sup> In Wolfskehls Gebrauch des Wortes „Gesetz“ als der geistigen Gestalt der Tora klingen verschiedene Aufsätze von Susman an. In der zweiten Auflage von *Die Stimme spricht* widmete Wolfskehl „(Für M.S.)“ die Hymne *Traure nicht!*. Nach seiner Flucht in die Schweiz suchte Wolfskehl fast täglich die Nähe zu Susman und redete sie in

---

<sup>75</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Kafka*, in „Der Morgen“, April 1929, S. 31-49; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954 unter dem Titel *Früheste Deutung Franz Kafkas*, S. 348-366; sowie in: Susman, „Das Nah- und das Fernsein des Fremden“, 1992, S. 183-203.

<sup>76</sup> Stéphane Mosès, *Zur Frage des Gesetzes: Gershom Scholems Kafka-Bild*, in: Karl Erich Grözinger, u.A. (Hrsg.), „Kafka und das Judentum“, Jüdischer Verlag bei athenäum, Frankfurt am Main 1987, S. 13-34.

<sup>77</sup> Z.B. Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 5-22; *Hiob und unsere Zeit*, in: „Neue Wege“, 7/8, 1936, S. 336-349; und *Die geistigen Tragkräfte des modernen Kollektivismus*, in: „Neue Wege“, 7/8, 1939, S. 305-327.

<sup>78</sup> Siehe z.B. Michael Brocke, Michael Jochum (Hrsg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, 1982.

<sup>79</sup> Z.B. Susan Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, 2004 (*Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, 2002).

<sup>80</sup> In den Kapiteln „Symbol: die Juden“, „Grund in der Liebe“ und „Jesus“. - Siehe: Anna Czajka, *Das „Gespräch“ der Religionen und der Messianismus, Margarete Susman und Ernst Bloch*, in: „VorSchein. Blätter der Ernst-Bloch-Assoziation“, 2002, S. 98-116 (zitiert aus der Internet-Version).

<sup>81</sup> Ernst Bloch, *Gedanken über religiöse Dinge*, in „Das Freie Wort“, 5 (1905/1906), S. 690-694; wiederabgedruckt in „Bloch-Almanach“, 12 (1992), S. 9-13

<sup>82</sup> „Ich danke Ihnen für Ihre wunderbaren Worte über das Judentum, sie liebe, gütige, große Frau (...) wie großartig müssen für mich Ihre Worte über das Judentum als eine noch unabgeschlossene Religion klingen, nachdem in meinem religiösen Manuskript gerade solche Begriffe stehen: wie das Judentum die wartende Religion ist, mit dem unerlösten Gefühl gegen jeden bisher gekommenen Messias und der großartigen Unzufriedenheit und Sehnsucht, daß es noch ganz anders und daß eigentlich noch Alles kommen müsse.“ - Brief Bloch an Susman, wahrscheinlich 1911, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 79.

<sup>83</sup> Daniel Hoffmann, *Im neuen Einband Gott gereicht. Liturgische Poesie in der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2002 – darin vor allem die Kapitel: „Ich kam aus dem Geheg.“ Karl Wolfskehls Deutung des Exodus in „Die Stimme spricht“ und „das lob das um in liedern zieht.“ Karl Wolfskehls Simson-Deutung“.

seinen Briefen mit „Meine Schwester!“ an. Auf die Veröffentlichung von Susmans Hauptwerk: *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* folgte Wolfskehl mit *Hiob oder Die vier Spiegel* (1950).

Es sind von Susmans Verehrern viele große Worte über sie gesagt worden: Walter Nigg rühmte in ihrem Werk „Umriss“ einer neuen Religionsphilosophie - einer „Religionsphilosophie existentieller Art“. <sup>84</sup> Manfred Schlösser sah in ihr „die bedeutendste Vertreterin deutsch-jüdischen Geisteslebens“. <sup>85</sup> Und ein Nachruf bezeichnete Susman schlechthin als „die Gestalt der schöpferischen Frau“. <sup>86</sup>

### 3. Unverstandene Religiosität

Bei dieser Bedeutung stellt sich jedoch die Frage, warum Margarete Susman so völlig in Vergessenheit geraten, warum sie heute nicht selbstverständlich in einer Reihe mit Namen wie Martin Buber und Franz Rosenzweig, wie Karl Wolfskehl oder Ernst Bloch genannt wird. Die Tendenz verkannt zu werden, begleitete Susman bereits zu Lebzeiten. Über die Verleihung ihrer Ehrendoktorwürde durch die Freie Universität Berlin 1959 bemerkte ein Kulturjournalist:

„Und so stellte sich sogar mancher Akademiker, als er von der Verleihung der Ehrendoktorwürde erfuhr, schamhaft die Frage: wer war und ist diese ungewöhnliche Frau, deren Leben drei Jahrzehnte des neunzehnten und über sechs Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts umspannt und immer noch nicht Vergangenheit, sondern fruchtbare Gegenwart ist?“ <sup>87</sup>

Ein Grund, warum die Rezeption Susman übergangen hat, liegt sicherlich zunächst in der Schwierigkeit, sie einzuordnen. Auf ihrem Grabstein in Zürich steht „Dichterin, Denkerin, Deuterin“ - drei Bezeichnungen, denen sich zahlreiche andere im Bild ihrer Zeitgenossen hinzufügen: Essayistin, Kulturtheoretikerin, Literaturhistorikerin, Religionsphilosophin, Metaphysikerin, Revolutionärin, Visionärin.

---

<sup>84</sup> Walter Nigg, *Heilige und Dichter*, 1991 (1982), S. 193.

<sup>85</sup> Margarete Susman, *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, hrsg. v. Manfred Schlösser, 1965, Vorwort des Herausgebers, S. IX.

<sup>86</sup> Leo Kettler, „Wir Kinder Hiobs“. *Aus Margarete Susmans Leben und Werk*, RIAS-Sendung am 2./3.2.1966.

<sup>87</sup> Ebd..

Michael Landmann, der 1957 Susmans Studie über Georg Simmel mit herausgegeben hatte,<sup>88</sup> setzte sich für die Verleihung ihrer Ehrendoktorwürde ein. Er fand, dass die Universität Susman „den Doktor gewissermaassen schuldig“ sei.<sup>89</sup> Sie habe bei Simmel studiert, doch konnten Frauen um die Jahrhundertwende in Berlin noch nicht promovieren. Seine Mutter – die Philosophin und George-Verehrerin Edith Landmann, mit der Susman befreundet war – war aus diesem Grund nach Zürich ausgewichen. Trotz seines Einsatzes für Susmans Doktor-Titel zögerte Michael Landmann jedoch, ihr einen, den geistigen Weggefährten ebenbürtigen Rang zuzuerkennen:

„Worin die Bedeutung von Margarete Susman lag, ist schwer zu sagen. Ihr Werk zeugt von grossem Verstehen der geistigen Gestalten, ist jedoch innerhalb der Geistesgeschichte der Zeit nicht umstürzend. Ihre Methode war weder historisch noch philosophisch, sondern existentialistisch: sie suchte, wie Bergson dies fordert, die tiefste Intuition, den Erlebniskern eines Autors, der auch die Späteren noch mit ihm verbindet. Auch im Geistigen ging es ihr um ein Menschliches.“<sup>90</sup>

Landmann sah die Schranke zu wahrer akademischer Würde offenbar auch in der „religiösen Natur“ Susmans, die er wohl bewunderte, aber auch mit einer gewissen Distanzlosigkeit verband.

„Ich kannte niemanden, bei dem philosophische Gedanken so sehr zu eigenen Erlebnissen wurden wie bei ihr. Als sie zum ersten Mal von der Anamnesis-Lehre Platons las, wurde sie so tief getroffen, dass das Buch ihrer Hand entglitt. Ein Dichter war für sie nicht ein Gestalter, sondern ein Wahrheitskundler und Lebensführer. Wenn wir über Heidegger stritten, dann ging es nicht nur um Wahr oder Falsch, sondern um eine Entscheidung. Das messianische Reich war mir ein Bildungsbegriff; durch sie erst lernte ich, dass man noch heute darauf warten kann. Sie war eine religiöse Natur, und ihr verdanke ich mein Verstehen Kierkegaards.“<sup>91</sup>

Die Schwierigkeit, Susman einzuordnen, lag auch an ihrem lyrischen Stil, das Religiöse und zugleich Politische auszudrücken. Walter Nigg verglich Susman mit der biblischen „Deborah“ – der Richterin, Prophetin, Politikerin, aber eben mit dem überlieferten „Lied der Debora“ auch *Dichterin*.<sup>92</sup> Susmans philosophische Texte waren zugleich poetische, ihre politischen Aussagen zugleich religiöse, alle gleichermaßen getragen von dem Bestreben, den

---

<sup>88</sup> Georg Simmel, *Brücke und Tür, Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Im Verein mit Margarete Susman hrsg. v. Michael Landmann, 1957.

<sup>89</sup> Michael Landmann, *Figuren um Stefan George*, Bd. 1, 1982, S. 30-31.

<sup>90</sup> Ebd., S. 31.

<sup>91</sup> Ebd., S. 28-29.

<sup>92</sup> Richterbuch 5:7; Walter Nigg, *Heilige und Dichter*, 1991 (1982), S. 202.

„unvergänglichen Mächten des Ewigen“<sup>93</sup> Gestalt zu geben. Für Hermann Levin Goldschmidt blieb Susman in erster Linie Dichterin:

„Hier hat nicht eine Denkerin auch gedichtet, sondern eine berufene Dichterin ihre Kunst für die geistige Erhellung des Zeitalters zum Opfer gebracht, weil diese Aufgabe ihr die menschheitlich gesehen vordringlichere Aufgabe zu sein schien. Daher das mit dichterischer Gewalt Beschwingende und Hinreißende ihrer dem Gegenstand nach wissenschaftlich sachlichen Aufsätze und Bücher, sowie umgekehrt das bis in das lyrische Wort hinein zum Ausdruck kommende Verlangen nach der strengen Wahrheit des Gesetzes (...)“<sup>94</sup>

Susman versuchte stets im konkreten Detail den transzendenten Widerschein auszumachen, den Augenblick zu erfassen und in ihm die Ewigkeit zu denken. Ihr Schreiben – egal ob es sich um Lyrik, kulturkritische Essays oder philosophische Abhandlungen handelte – wurde zu einem eigenen religiösen Prozess. Er forderte ihre ganze Person. Dieses „Schreiben aus dem Zentrum“, wie Walter Nigg es nannte, das jede Schablone abstreifte und in mehreren Schreibvorgängen<sup>95</sup> immer tiefer zum Wesentlichen vordrang, akzentuierte ein „Verständnis für die Daseinstiefe“<sup>96</sup> und sperrte sich zugleich einer klaren Einordnung in ein Genre oder eine Fachdisziplin. Dass Susman auf jede Fachterminologie verzichtete,<sup>97</sup> ließ manchen, „wenn er sich nicht in der Selbstbespiegelung seiner Eitelkeit gefiel, als armseliger Stubengelehrter vorkommen gegenüber einer geistigen Frische, die nur staunen machen konnte“.<sup>98</sup> Es habe überdies die Chance geboten, eine akademische Theologie zu überwinden, die den Menschen nichts mehr vermitteln konnte.<sup>99</sup>

Susmans Anspruch, mit Hilfe der Sprache das Absolute auszudrücken, hatte allerdings auch die Kehrseite, dem Pathos zu verfallen. Ihre Freundin Gertrud Kantorowicz bestärkte Susman,

---

<sup>93</sup> Ebd., S. 188.

<sup>94</sup> Hermann Levin Goldschmidt, *Leben und Werk Margarete Susmans*, in: Manfred Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964, S. 34.

<sup>95</sup> Michael Landmann, *Figuren um Stefan George*, Bd. 1, 1982, S. 32.

<sup>96</sup> Walter Nigg, *Heilige und Dichter*, 1991 (1982), S.183.

<sup>97</sup> Margarete Susman, *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, hrsg. v. Manfred Schlösser, 1965, Vorwort des Herausgebers, S. V.

<sup>98</sup> Manfred Schlösser, *Margarete Susman. Zum ersten Todestag der Dichterin*, in: „Allgemeine Jüdische Wochenzeitung“, 27.1.1967.

<sup>99</sup> „Margarete Susman lehnte die wissenschaftliche Bibelarbeit nicht ab, aber nach ihrer Auffassung hat sie die ihr auferlegte Aufgabe gelöst, indem philologische Fragen des Alten Testaments kaum neue Ergebnisse bringen. Sie ließ den erbaulichen und den kritischen Weg beiseite und ging mit einem künstlerisch-religiösen Ingenium an das Alte Testament heran, wobei sie sich über den weiten Abstand, der den heutigen Menschen von dem alttestamentlichen trennt, ebenso klar war, wie über die Entwertung der biblischen Begriffe. Doch blieb die Autorin nicht bei dieser bedauernden Feststellung stehen, sondern versuchte mit innerer Leidenschaft, wieder einen neuen Zugang zur biblischen Welt zu graben, da sie um das lebendig uns zugewandte Antlitz dieser Gestalten wußte.“ - Walter Nigg, *Heilige und Dichter*, 1991 (1982), S. 193.

aus einer religiösen Haltung zu schreiben, warnte aber vor dem unmenschlichen Anspruch, die zeitlichen Erscheinungen am Göttlichen zu messen.

„Was geschieht, in Dir, mit Dir, durch Dich geht nach den dunklen göttlichen Gesetzen vor sich, nur willst Du mehr davon wissend ins Licht heben, als gewährt ist. Das scheint mir in der Verantwortung, der vollen menschlichen, enthalten zu sein, dass sie Göttliches am Menschlichen messen muss, denn im Wissen haben wir nichts anderes. Und wie wäre eine Botschaft zu vernehmen, wenn man sie so messen, so in die neue Verantwortung stellen will oder soll?“<sup>100</sup>

Ingeborg Nordmann, die 1992 eine wichtige Essay-Sammlung von Susman herausgab, schreibt über Susmans Anspruch, den Namen „Gott“ mit „einer Anstrengung des ganzen Lebens“ zu erfüllen:<sup>101</sup>

„Die Uneinholbarkeit sprachlicher Ursprünglichkeit belastet einen solchen Anspruch mit einem Risiko und der Versuchung, es mit traditionellen Metaphern zu bewältigen. In diesen Widerspruch gerät auch die Sprache Margarete Susmans, der den Zugang zu ihrem Werk schwierig macht. Nicht immer gelingt es, einen konzentrierten Gedanken aus den Konstruktionen sprachlicher Dichte hervorspringen zu lassen. Der Mangel an Sprachskepsis zeigt in vielen Textpassagen eine unkritische Weiterführung von Traditionen, die das pathetische Klima von Krise und Neubeginn Anfang des 20. Jahrhunderts ausmachten: der Lebensphilosophie, des Expressionismus, der negativen Theologie. Ihre Argumentation ist dann mit elementaren und apokalyptischen Metaphern überladen, durch welche die Widersprüchlichkeit der Realität und die Verschiedenheit der Erfahrungen nicht mehr artikuliert werden kann. Margarete Susmans Neigung, gegen den Schein der Oberfläche authentische Sprachkerne herauschälen zu wollen, führte dazu, daß sie die Bedeutungsmöglichkeiten bestimmter „Urworte“ überschätzte und in einer substantialistischen Weise gebrauchte.“<sup>102</sup>

Ingeborg Nordmann und Barbara Hahn sehen einen weiteren Grund für die verwehrte Anerkennung Susmans in der Rolle, die ihr als „Frau“ im Kreise bedeutender Männer zugewiesen wurde. Die „problematische Position“,<sup>103</sup> in die Susman immer wieder hineingedrängt zu werden drohte, war nach Nordmann die einer Muse, deren angestrebter

---

<sup>100</sup> Brief G. Kantorowicz an Susman, 20.7.1938, Deutsches Literaturarchiv Marbach, zit. nach Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene*, 2002, S. 171.

<sup>101</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volke* (1946), 1996, S. 30.

<sup>102</sup> Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Margarete Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 243.

<sup>103</sup> Ebd., S. 233.



Dialog das Profil der männlichen Freunde schärfte, jedoch die eigene geistige Leistung als eigenständigen Pol verwischte. Als „Rezensentin, der es nie um Polemik, sondern immer um eine den Gegenstand bewahrende Interpretation ging,“ war sie gesucht, „als Frau mit eigenen theoretischen Interessen“ sei sie „jedoch kaum auf Resonanz“ gestoßen.<sup>104</sup>

Hahn beschreibt Susmans Anliegen als ein „dialogisches Schreiben“ - als ein Mitschreiben an einem „großen Buch“,<sup>105</sup> das von den männlichen Dialog-Partnern jedoch weitgehend unverstanden blieb.<sup>106</sup> Anhand verschiedener jüdischer Schriftstellerinnen – u.a. Rachel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt und eben Margarete Susman – entwickelt Hahn eine Theorie der intellektuellen „Jüdin“, die bewusst auf einen „geschlossenen theoretischen Wurf“ verzichtet habe, was allerdings mit dem hohen Risiko verbunden sei, „leicht vergessen und übergangen“ zu werden.<sup>107</sup> Tatsächlich kritisierten Susmans männliche Gesprächspartner aus dem Kreise Simmel, dass sie zu keiner strengen Form gelange. Lukács, der zwar ihre „schöne frauenhafte Tiefe“ bewunderte,<sup>108</sup> fand, dass ihr Buch *Vom Sinn der Liebe* „in der Mitte zwischen Essay und System“ stehe, jedoch „die Schärfe der Verantwortung, der Hierarchie, des Systems“ nicht erreiche.<sup>109</sup>

Nordmann, für die Susmans Rezensionen und Essays ein dialogischen Denken artikulieren, da beide „nicht den Anspruch auf Endgültigkeit“ erheben, sondern in ihrer Vorläufigkeit „Bedingung des Dialogs“ seien,<sup>110</sup> hebt außerdem Susmans dialogische Genauigkeit in Bezug auf den Gesprächspartner hervor. Es sei die Frage, „ob der Dialog als eine Begegnung auf gleicher Ebene gefaßt wird oder asymmetrisch, als Anruf von außen“. Bei Susman bleibe der Andere in seiner Andersheit bestehen. „Er ist trotz der Verbindung das Absolute, das durch kein Verstehen eingeholt werden kann.“ Das unterscheide Susmans „Konzeption von all jenen Formen des Dialogs, die von einer kommunikativen Auflösung der Widersprüche zwischen dem Ich und dem Du ausgehen.“<sup>111</sup>

---

<sup>104</sup> Ebd., S. 233.

<sup>105</sup> Barbara Hahn, *Margarete Susman (1874 [sic!]-1966). Dialogisches Schreiben*, in dies. (Hrsg.), „Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt“, 1994, S. 81.

<sup>106</sup> Ebd., S. 81; auch Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Margarete Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 233.

<sup>107</sup> Barbara Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, 2002, S. 192-193, 203-204, 209.

<sup>108</sup> Brief Lukács an Susman (von Bendemann), 25.9.1912, in: Manfred Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964, S. 306; ebenso in: Georg Lukács, Briefwechsel 1902-1917; auch in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 89.

<sup>109</sup> Brief Lukács an Susman (von Bendemann), 25.9.1912, in: Manfred Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964; S. 305-307, auch in Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S.88-90.

<sup>110</sup> Ingeborg Nordmann, *Margarete Susman (1872-1966)*, in: Hans Erler u.A. (Hrsg.), „Meinetwegen ist die Welt erschaffen – Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums“, 1997, S. 119.

<sup>111</sup> Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Margarete Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 239.

Ein weiterer Grund, warum Susman schon zu Lebenszeiten die gebührende Würdigung versagt blieb, war eine, durchaus auch manchen Verehrer befremdende „Naivität“.<sup>112</sup> Heinrich Simon sagte ihr, sie „könne keine wahre Freundin sein,“ weil sie „das Böse nicht verstehe“.<sup>113</sup> Während Kritiker Susman Weltfremdheit bescheinigten, machte „diese Einstellung“ für Susmans Bewunderer gerade „ihre Größe“ aus. „Von ihrer hohen Warte sah sie manches klarer als die Zeitgenossen, die sich ganz den Geschäften des Tages verschrieben hatten.“<sup>114</sup> Susman selbst wusste um ihre Unfähigkeit, das Böse in anderen Menschen zu vermuten. Erst im Rückblick konnte sie sich kritisch über Heinrich Simon oder Karl Wolfskehl äußern. Auf negative Beschreibungen folgten jedoch meist positive Wendungen.<sup>115</sup> Selbst ein Verehrer wie Walter Nigg fand, dass Susmans „unbegrenzter Bejahungswille“, zwar „aus ihrer gütigen Weiblichkeit zu erklären“ sei, aber mitunter – auch in geistiger Hinsicht - zu weit ging.

„Bei der Begegnung mit den geistigen Gestalten der Vergangenheit war die Dichterin immer vom Willen geleitet, die innerste Essenz dieser Menschen herauszuarbeiten. Sie bemühte sich zu bejahen und nicht zu verneinen. Wahrscheinlich ist sie hierin zu weit gegangen, indem sie beispielsweise Hegel und Kierkegaard gleichermaßen verstehen wollte, während man doch zwischen den beiden Gestalten wählen muß. Stimmt man beiden Menschen im gleichen Atemzug zu, tut man Kierkegaard Unrecht, dessen Einwände gegen Hegel durchaus richtig sind und uns nötigen, von seiner Staatsvergötzung abzusehen. Der unbegrenzte Bejahungswille Margarete Susmans brachte es mit sich, daß sie kaum nein zu sagen vermochte, was aus ihrer gütigen Weiblichkeit zu erklären ist.“<sup>116</sup>

Neben den genannten Gründe meine ich, dass der Hauptgrund für Susmans heutige Unbekanntheit darin liegt, dass die jüdische Dimension ihres religiösen Denken nur zum Teil erschlossen und das Politische darin nur andeutungsweise verstanden worden ist. Das liegt auch an der Situation nach dem Zweiten Weltkrieg. Eine religiös-politische Position, die über die Schoa hinaus in eine positive Diaspora-Identität der Juden in Europa führte, erschien völlig abwegig. In den Jahrzehnten nach Susmans Tod formulierte sich jüdische Identität in Deutschland nur in begrenzten Bahnen - zum Einen in der Bahn des erlittenen Traumas und

---

<sup>112</sup> Z.B. schrieb Rabbiner Robert Raphael Geis 1964 an Helmut Gollwitzer: „Vielleicht erfreut Ihre liebe Frau das Buch von Margarete Susman [*Ich habe viele Leben gelebt*], das eine wahrlich seltene Naivität zeigt, aus der wahrscheinlich oft ein großes Leben sich aufbaut.“ - Siehe Brief Geis an Gollwitzer, 7.6.1964, in: Robert Raphael Geis, *Leiden an der Unerlöstheit der Welt*, 1984, S. 272.

<sup>113</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 74.

<sup>114</sup> Leo Kettler, „*Wir Kinder Hiobs*“. Aus *Margarete Susmans Leben und Werk*, RIAS-Sendung, 2./3.2.1966.

<sup>115</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 69, 145-150.

<sup>116</sup> Walter Nigg, *Heilige und Dichter*, 1991 (1982), S. 189.

der Schuld der Deutschen, zum Anderen der Solidarität mit dem Staat Israel inmitten eines komplexen Nahost-Konfliktes. Dem gegenüber schien Margarete Susman, die sich nach dem Ersten Weltkrieg verschiedentlich zu ihrer Liebe für Deutschland bekannt hatte,<sup>117</sup> und selbst nach der Schoa, als sie keinen Fuß mehr auf deutschen Boden setzen wollte, betonte, dass „das Eigentliche meines Wesens ist, daß ich gleich stark im Jüdischen wie im Deutschen verankert bin“,<sup>118</sup> einer vergangenen und vor allem gescheiterten Welt anzugehören. Hinzu kam eine allgemeine Religions skepsis, vor der Susmans Schriften kaum eine Chance hatten, ernst genommen zu werden. Susmans religiös-politische Kritik an den geistigen Voraussetzungen des Zionismus ließ sich in keine der Israel-Debatten verankern, wie auch ihre Deutung des Antisemitismus als „metaphysischem Judenhass“ keinen Eingang in die Antisemitismus-Forschung fand. Aus demselben Grund wurde ihre aus dem „Gesetz Gottes“ abgeleitete Bejahung der Revolution nicht für die Diskurse über die Revolution und den Anarchismus in den 1970er und 80er Jahren entdeckt, wie auch ihre religiös inspirierten Schriften über die „Revolution der Frau“ im Feminismus keine Rolle spielten. Susman stellte überdies die Leser vor religiöse Herausforderungen, gegen die sich nicht nur das jüdische Publikum reflexhaft verwahrte, sondern die auch viele Christen überfordern mussten. Bezeichnend ist in dieser Hinsicht ihre verletzte Reaktion auf Gershom Scholems Kommentar zu ihrem Hiob-Buch:

„Nur ein einziger Satz darin [von Scholem] widerstrebte mir, obwohl oder vielleicht, weil er gerade darin die Stelle angerührt hatte, mit der die Auseinandersetzung die tiefste und schwerste gewesen war. Sein Wort lautete: ‚Es wird Ihnen nie gelingen, jüdische und christliche Metaphysik miteinander zu vereinen.‘ Aber dies war auch nie meine Absicht gewesen. Ich suchte nur abermals das Verhältnis der beiden Glaubenslehren, so wie sie ineinanderhängen, auch für unser Leben zu entwirren.“<sup>119</sup>

Scholem sprach etwas an, das Andere ähnlich an Susmans Schriften befremdete. Wenn sie das Jüdische zu erfassen versuchte, machte sie keinen Hehl aus ihrer gleichzeitigen Sympathie für den christlichen Glauben. Zugleich aber präsentierte sie weder die eine, noch die andere Religion in bequemen Glaubensklischees. Dies erklärte sich aus ihrer eigenen Biographie. Den inhaltlichen Bezug zu ihrer jüdischen Herkunft musste sie sich selbst erarbeiten, wie sie auch den christlichen Glauben auf ihre eigene Weise begriff. Heute, da man sich wieder für die mögliche Bedeutung der Religion als einen mitgestaltenden Faktor des

---

<sup>117</sup> Zum Beispiel: Margarete Susman, *An der Grenze*, in: „Frankfurter Zeitung, 24.12.1922.

<sup>118</sup> Ilse Blumenthal-Weiss, *Jüdische Frauengestalten der Gegenwart. Golda Meir – Margarete Susman – Rivka Guber*, in: „Die Frau in der Gemeinschaft“, Mitteilungsblatt des Jüd. Frauenbundes in Deutschland, Dez. 1959.

<sup>119</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 160-161.

gesellschaftspolitischen Gefüges interessiert – und da zaghaft auch nach der politischen Tradition des Judentums gefragt wird -, besteht indes die Chance, Susman und die jüdischen Intentionen in ihrem Werk auf eine nachhaltigere Weise zu verstehen.

### Umschaffen und Fortbilden des Gegebenen

*Heute aber ist an den einzelnen damit eine große  
selbständige Forderung gestellt: jeder muß mit  
der religiösen Erneuerung bei sich selbst beginnen.  
Margarete Susman, 1916<sup>1</sup>*

#### 1. Judentum und Kultur

1907 erschien Margarete Susmans Debüt in der *Frankfurter Zeitung*<sup>2</sup> – eine Rezension zu Jakob Fromers umstrittenem Buch *Vom Ghetto zur modernen Kultur*.<sup>3</sup> Bis dahin war Susman vor allem als Dichterin bekannt. Jetzt präsentierte sie sich einer größeren Öffentlichkeit als Kulturphilosophin. Der Artikel mit dem Titel *Judentum und Kultur* war eine empörte Reaktion auf Fromers Buch. Er bedeutete in mehrfacher Hinsicht den Anfang einer neuen Schaffensperiode. Er enthielt Susmans erste publizistische Auseinandersetzung mit dem Judentum. Ferner begründete er ihre ständige Mitarbeit im Feuilleton der *Frankfurter Zeitung*. Und weiter bildete er den Auftakt zu einem großen, schriftstellerischen Werk von Artikeln, Essays und Büchern, in denen sich Susman als eine außerordentlich schöpferische, am Religiösen ausgerichtete, philosophische Denkerin bewies.

In dem besagten Buch forderte Fromer die Juden auf, den Weg der Assimilation konsequent zu Ende zu schreiten – einen Weg, den Margarete Susman eigentlich selbst zu gehen bestimmt war. Stattdessen begann nun ihre Umkehr. Fromer hatte in seinem Buch die jüdische Religion für minderwertig und gescheitert erklärt. Die biblische Verheißung: „Und ich werde dich zu einem großen Volk machen und dich segnen und durch dich werden

---

<sup>1</sup> Margarete Susman, *Wege des Zionismus*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17./19.9.1916.

<sup>2</sup> Margarete Susman, *Judentum und Kultur*, in: „Frankfurter Zeitung“, 16.5.1907.

<sup>3</sup> Der Orientalist und Philosoph Jakob Fromer leitete die jüdische Gemeindebibliothek in Berlin. Bereits 1904 hatte er im Juniheft von Hardens *Zukunft* unter dem Pseudonym Dr. Elias Jakob einen Artikel mit dem Titel *Das Wesen des Judentums* veröffentlicht, in dem er den Juden riet, den Glauben ihrer Wirtsvölker anzunehmen. Als Folge der Empörung unter vielen Juden in Deutschland entließ ihn die Berliner Gemeinde. Fromer änderte später seine Auffassung. In seinem heute noch lesenswerten Buch *Der Talmud, Geschichte, Wesen und Zukunft* (1919) entwickelte er die Theorie, dass die Ursprünge des Talmud in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie liegen und Gemeinsamkeiten mit ihr tragen. Dies entspricht *avant-la-garde* dem heute durch Jacob Neusner geprägten und unter Judaisten vorherrschenden Ansatz für die Erforschung früher rabbinischer Literatur.

gesegnet werden alle Völker der Erde“ habe sich an den Juden nicht erfüllt. Vielmehr sei das Umgekehrte eingetroffen. Die Vorstellung, ein auserwähltes Volk zu sein, habe den Hass der Völker gegen die Juden ausgelöst und ihnen ein leidvolles Leben in Elend aufgebürdet.

Fromer riet deshalb zu einer Auflösung des Judentums. Er empfahl anderen Juden, die wie er den Weg aus dem Ghetto in die moderne Kultur gegangen seien, ein „Untertauchen“ in die überlegenere und erfolgreichere, vom Geist der griechischen Antike geprägten Kultur des Abendlandes. Diesem Ansinnen entgegnete Susman:

„Selbst wenn man die Mission des Judentums – das als erstes in seiner Gesamtheit die Idee des einzigen Gottes erfaßt und bekannt hat – jetzt als beendet ansähe, so müßte man sie noch in ihm ehren und müßte mit unendlicher Scheu – nicht nur der mit der Scheu des Juden vor dem Glauben seiner Väter, sondern mit der des Menschen vor einer gewaltigen Idee – an die Frage seines heutigen Wertes und seiner ehemaligen Schickungen herantreten, immer eingedenk, daß alles spätere im Zusammenhang steht mit seiner großen Vergangenheit.“

Doch nicht allein aus Respekt vor einer gewaltigen Idee vergangener Generationen sollten Juden am Judentum festhalten, sondern auch wegen seiner möglichen religiösen Gestaltungskraft in der Gegenwart.<sup>4</sup> Fromer, der mit seiner Darstellung des Judentums den Hass der Völker auf die Juden zu erklären versuchte, sehe – wie Susman zusammenfassend schrieb - den Grund für den Hass in der „einseitigen *ethischen* Richtung des jüdischen Bekenntnisses“. Historisch sei sie verbunden mit einem „rücksichtslosen Bekämpfen der *Ästhetik* und *Logik*“ und „der strengen Abschließung gegen die anderen Völker, die damit zusammenhängt“. Fromers Argumentation führe jedoch von vornherein in die Irre, weil „eine wesentliche, vielleicht die wesentlichste Richtung aller menschlichen Kulturbildung dabei aus dem Spiele gelassen werde – und zwar die, die gerade hier an erster Stelle stehen müsste: die *religiöse* oder die *metaphysische*.“

---

<sup>4</sup> Susman war sich zu diesem Zeitpunkt noch nicht wirklich sicher, ob das Judentum wieder schöpferische Gestaltungskraft erlangen könnte. „Wir haben keine Vorstellung davon, *wie* dies geschehen könnte, aber auch das ist zunächst gleichgültig für unsere Frage: enthält das Judentum einen lebendigen Kern, den die Dogmen nur umhüllen, oder sind sie selbst sein Leben? – Eine Antwort besitzen wir auf diese Frage, die uns der weiteren Fragen überhebt: das *Christentum*. (...) Hervorgegangen aber ist es aus dem Judentum, und so ist es eine von der Geschichte der Menschheit gegebene Antwort auf die Frage, ob das Judentum frei von den Dogmen einen lebendigen *Kern* enthält. Ich sagte: *eine* Antwort. Wir sind heute geneigt, das Christentum für *die* Antwort zu halten, für die *einzig* Entwicklung deren das Judentum fähig war. Die unendliche Macht und Tiefe des Christentums macht uns dies glauben – aber wir *wissen* es nicht. Und darum dürfen wir zu den Juden, die ihren Messias nicht in Christus sehen, nicht sprechen: Taucht unter und erlöscht, weil ihr bis jetzt keine neue Entwicklung eurer Religion heraufgeführt habt. – Wir dürfen aus einer historischen Unwahrscheinlichkeit keine prinzipielle Unmöglichkeit ableiten.“ - Margarete Susman, *Judentum und Kultur*, in: „Frankfurter Zeitung“, 16.5.1907.

Für Susman stand die „religiöse“ oder die „metaphysische“ Richtung „im Brennpunkt aller Kultur“ – „und alle anderen Wertbildungen, wie die ethische, ästhetische und logische sammeln sich erst um sie als um ihren Sinn“. Die ethische Bestrebung des Judentums empfangen „ihren Sinn“ allein durch die Religion.<sup>5</sup> Demnach sei die Ethik dem Judentum nur ein „Mittel“, keineswegs aber der „Zweck“. Da Fromer Mittel und Zweck verwechsle, verkenne er den Sinn des Auserwähltseins des jüdischen Volkes. Das jüdische Volk sei, so Susman, zur „Lehre des Einen Gottes“ auserwählt. Es habe diese Lehre als „seine Mission im Leben der Völker zu erfüllen“. Die Bedeutung dieser Mission richte sich auf „die Kultur des gesamten Abendlandes“ – unabhängig von ihrem zeitlichen Erfolg oder Misserfolg. Dem statischen Kulturbegriff Fromers hielt Susman einen dynamischen entgegen. Da Fromer die Bedeutung der jüdischen Mission verkenne, gelange er zu einer falschen Auffassung von Kultur. Fromer halte „Kultur“ für ein Gebilde, das man „erreichen“ könne - eine bestehende Ordnung, in die man sich nur einfügen müsse.

„Fromer erreicht die abendländische Kultur – oder vielmehr, er erreicht an ihr alles, was *Gegenbild* des Ghetto ist: die Ordnung, die Sachlichkeit, die feste Gliederung und strenge Wissenschaftlichkeit, die Einführung des einzelnen Lebens in freie und menschenwürdige Staatsverhältnisse, wie sie sich im preußischen Staatsbürgertum, das er erwirbt, verkörpert (...)“

Diese „erreichte Kultur“ bleibe aber „Bruchstück“, denn es gelinge Fromer nicht, aus dem Ghetto das in sie hinüber zu retten, „was sie für ihn wahrhaft fruchtbar und lebendig machen würde: die unveräußerliche *Bestimmtheit* der *Persönlichkeit*.“

Aufgrund dieser, aus jeder Persönlichkeit wieder anders an das Leben herantretenden „Bestimmtheit“ könne Kultur von vornherein nichts Feststehendes bedeuten. Ihr Wesen erschließe sich in einem fortwährenden Bilden und Gestalten, abhängig von den Persönlichkeiten, in deren Händen sie liege - die sie „fortbilden“ und „umgestalten“. In diesem dynamischen Prozess, in dem Kultur immer wieder entsteht und sich verändert, sei nicht die Kultur selbst das Unveräußerliche, sondern die „Bestimmtheit“ der jeweiligen Persönlichkeit, die in das kulturelle Gewebe hineinwirkt und sie neu durchwebt. Wie auch Ethik sei Kultur, seien die einzelnen Kulturen nur Mittel, „um den Sinn und die Grundforderung aller Kultur in ihnen zu realisieren“.

„Denn Kultur als das Prinzip des Säens und Erntens, des Bildens und Schaffens ist innere schöpferische Tat und kann nie bei einem bereits Geschaffenen stehen bleiben. Die Umschaffung und Fortbildung des Gegebenen ist ihre erste Forderung.“

---

<sup>5</sup> Ebd..

Fromer hingegen übersehe auf seinem Weg aus dem Ghetto das Wichtigste: die unveräußerliche Bestimmtheit seiner Persönlichkeit, „die ihn zwingen würde, diese bereits geschaffenen Formen nach seinem eigensten Wesen zu modifizieren und sie mit seinem Leben zu erfüllen. Er bleibt bei dem Errungenen stehen, dies als eine tatsächliche Erfüllung betrachtend“.

„Umschaffen und Fortbilden des Gegebenen“ – dieser Gedanke findet sich im Werk Susmans immer wieder – auch als „Verwandeln“, „Gestalten“ und sogar „Sprengen“. Veränderungen des Gegebenen mittels eines religiösen – und zunehmend eines jüdischen – Denkens bestimmten Susmans Aufsätze über die Revolution, die Frauenemanzipation, wie auch über bedeutende Persönlichkeiten und natürlich ihre Auseinandersetzung mit dem Judentum. Susman hoffte, dass Frauen über sich selbst hinauskämen und zu einer „zentral sprengenden Macht“ würden, dass sie über den „Umweg“ durch die geistige Welt des Mannes zu neuen Fragen und Antworten gelangten und dabei der „Umgestaltung und Neugestaltung auch der innerlichsten menschlichen Beziehung“ dienten.<sup>6</sup> Susmans Interesse galt der Kraft „metaphysischer Gebilde großer Geister, die unser Leben auf lange hinaus umschufen und bestimmten“.<sup>7</sup> In ihren Aufsätzen über das Judentum erschien die Kraft zur Veränderung als ein „übergeschichtlicher Maßstab“ - als die an jeden einzelnen Juden gestellte Forderung, die vorgefundene Welt mit Hilfe dieses Maßstabes umzudenken und umzugestalten.<sup>8</sup>

## 2. Das „Ich“ und der „Andere“

Aus welchen geistigen Voraussetzungen ließ sich für Susman das Gegebene umschaffen und fortbilden? Eine erste Antwort geben vor dem Ersten Weltkrieg ihre beiden Bücher - *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* (1910) und *Vom Sinn der Liebe* (1912). Beide standen im Zeichen einer Suche nach Möglichkeiten, die Religion zu retten, ohne jedoch zu ihren alten Formen zurückkehren zu müssen. Beide drehten sich um Religiosität in einer am Individuum orientierten Zeit – das hieß um die Frage nach den Möglichkeiten für das

---

<sup>6</sup> Siehe z.B. Margarete Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 2. 6, Berlin, Dez. 1926, S. 431-452; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 143-167.

<sup>7</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 2. - In der Einleitung von *Gestalten und Kreise* kündigte sie an, den Fokus auf Menschen zu richten, „die am Rande einer Epoche stehen und im Zerfall der alten Glaubensformen, die überall noch mächtig sind, ein neues Gültiges zu gestalten suchen“. - Margarete Susman, *Gestalten und Kreise*, 1954, S. 5.

<sup>8</sup> Z.B. Margarete Susman, *Die Brücke zwischen Judentum und Christentum* (1921), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 20.



„religiöse Grundgefühl“, sich Wege und Formen zu schaffen. Nur aus der Religiosität als der eigentlichen schöpferischen Kraft des Menschen ließ sich für Susman das Gegebene wahrhaft verändern.

### *Lyrik*

1910 erschien Susmans erfolgreiches Buch *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*.<sup>9</sup> Darin prägte sie den Begriff des „lyrischen Ich“. Susman konstatierte zunächst den Verlust an Religion im modernen Zeitalter.<sup>10</sup> Zugleich erkannte sie in der Kunst eine neue Zufluchtstätte für Religiosität.

„Und wenn die Religion mit ihrer wachsenden Verinnerlichung ihr Herzblut langsam in die Nachbargebildeter Philosophie und Kunst verströmt hat, so ist dies daraus entsprungen, daß die menschliche Kraft mit immer neuer Anspannung, immer neuen Mitteln selber wieder zu erreichen strebte, was ihr als gottgegebene Offenbarung immer unwiederbringlicher verloren gehen mußte: die metaphysische, überwirkliche Seite der Welt und ihr Wirken.

(...)

Die Form, in der die moderne Menschheit den Gehalt der Religion am vollendetsten sich gerettet hat, ist die Kunst.“<sup>11</sup>

Vor allem die Lyrik, die Domäne des Wortes, bilde die Brücke zwischen Leben und der als Gott aufgefassten „Substanz“.<sup>12</sup> Was die Lyrik in früheren Zeiten von der Religion empfangen habe, das suche sie in der modernen Zeit, der Zeit ihrer eigentlichen selbständigen Entwicklung, der Religion wieder zuzuführen. Dabei erschaffe sie selbst ihre religiösen Inhalte.<sup>13</sup> Der moderne Dichter sei – so Susman – der Schöpfer seines Mythos. Doch anders als in anderen Kunstgattungen, in denen der Künstler „ewige Formen an einem individuellen Gebilde“ enthülle,<sup>14</sup> werde der Dichter zum Schöpfer nicht nur neuer Mythen, sondern auch eines neues „Verhältnisses der Seele zum Ewigen“.

---

<sup>9</sup> Das Buch erschien in der renommierten Reihe *Kunst und Kultur* als Band 9 im Verlag Strecker & Schröder in Stuttgart.

<sup>10</sup> Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, 1910, S. 7.

<sup>11</sup> Ebd., S. 8-9; siehe auch S. 40-41.

<sup>12</sup> Siehe über Susmans Ausweg in die „ästhetische Erfahrung“ als Ersatz für Religion: Anna Czajka, *Das „Gespräch“ der Religionen und der Messianismus, Margarete Susman und Ernst Bloch*, in: „VorSchein. Blätter der Ernst-Bloch-Assoziation“, Nr. 22-23, 2002, S. 98-116.

<sup>13</sup> Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, 1910, S. 10.

<sup>14</sup> Ebd., S. 26.

„So bewährt sich auch die Wahrheit des Kunstwerkes daran, daß es entdeckte, nicht erfundene Schönheit ist – uralte Schönheit, von einem neuen Auge gesehen – ewig Bestehendes, von einem neuen Geist enthüllt. Dies ist der mythische Charakter aller Kunst – sofern mythisch alle Darstellung ewiger Verhältnisse in einem Gebilde ist. Dieser mythische Charakter aber wird zum selbständigen Mythos einzig in der Lyrik. Epos und Drama erzählen den Mythos oder stellen ihn dar; der äußere Mythos deckt sich nicht notwendig mit ihren mythischen Grundlinien; einzig das lyrische Kunstwerk erschafft ihn – als das Verhältnis der Seele zum Ewigen – aus sich selbst. Was alle andere Kunst verhüllt und abstrakt in sich trägt, das setzt sich in der Lyrik als Konkretes, Selbständiges heraus: die mythischen Grundlinien werden in ihr Gestalt, werden Mythos.“<sup>15</sup>

Diesem vom Dichter geschaffenen „Verhältnis der Seele zum Ewigen“ entspringe zugleich eine neue Religion – keine Religion einer Lehre, eines Maßstabes, einer Moral. Sondern eine Religion lyrischer „Symbole“. In der Dichtung werde das „Wort“ zum „Symbol“.

Im Unterschied zu Henri Bergson, dessen *Einführung in die Metaphysik* sie im Auftrag ihres Mentors Georg Simmel übersetzt und im Jahr zuvor herausgebracht hatte, sah Susman im „Symbol“ nicht etwas „Unbewegliches“.<sup>16</sup> Sie definierte das Symbol als „die Brechung des Verhältnisses zum Ganzen in einem Einzelnen und darum immer von beiden Seiten, dem Geist wie der Sache, gleich sehr bestimmt“.<sup>17</sup> Diese „Brechung“ entstehe im lyrischen Schaffensprozess, in der geistig-schöpferischen Bewegung des Dichters als einer „Verwandlung“ oder gar „Vernichtung“ des „gegebenen Ich“ zum „lyrischen Ich“.<sup>18</sup> Das lyrische Ich sei nicht dasselbe wie das „subjektive“ oder das „empirische“ Ich. Im schöpferischen Prozess verobjektiviere sich das subjektive zur „Form eines Ich“. „Es ist kein gegebenes, sondern ein erschaffenes Ich.“<sup>19</sup> Der Lyriker verdichte die im Ich wirkenden, zunächst jedoch in einem Chaos befangenen Mächte zu einem Ganzen.

„Diese Kraft zur Verwandlung, zur Vernichtung des gegebenen Ich in einem höheren Gebilde ist für alle Künste die gleiche: die Kraft zum Symbol – die Kraft, sich in ein

---

<sup>15</sup> Ebd., S. 37-38.

<sup>16</sup> Bergson unterschied zwischen der „Analyse“ und der „Intuition“. „Die Analyse arbeitet immer mit dem Unbeweglichen, während die Intuition sich in die Beweglichkeit oder – was auf dasselbe herauskommt – in die Dauer versetzt.“ (S. 29) Man erkenne das „Reale“, „Gelebte“, „Konkrete“ daran, dass es „die Veränderlichkeit selbst sei“. Dem gegenüber sei der „Begriff“ unveränderlich, da er „ein Schema, eine vereinfachte Rekonstruktion, oft ein bloßes Symbol, in jedem Fall eine bloße Ansicht von der verfließenden Realität“ sei. (S. 29) „Wie könnte man, indem man mit Symbolen etwas vornimmt, Wirklichkeit hervorbringen?“ (S. 32) - Übersetzung von Margarete Susman: Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, autorisierte Übertragung, 1909.

<sup>17</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 47.

<sup>18</sup> Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, 1910, S. 16.

<sup>19</sup> Ebd., S. 18.

Angeschautes zu ergießen und darin sterben und verwandelt aufleben zu lassen. Symbole werden geschaffen, indem ein Subjekt in ein Objekt eingeht und, sich darin in ein Selbständiges vernichtend, mit ihm in ein neues objektives Gebilde verschmilzt. Einzig durch diese Verwandlung und Auflösung des Subjektes in ihm erhält ein Objekt, eine Einzelercheinung, die Kraft, die es zum Repräsentanten einer Welt steigert.“<sup>20</sup>

Susman bezeichnete das Symbol als „Gefäß des Lebens“<sup>21</sup> – als „beständigen Mittler zwischen Himmel und Erde“,<sup>22</sup> als einen „Engel“ in modernem Gewande. Die althergebrachten Religionen begriffen – so Susman – „religiöses Erleben“ als eine „Hinnahme und Hingabe des Glaubens“.<sup>23</sup> An die Stelle des „Glaubens“ sei jedoch im modernen Zeitalter die „Gestaltung“ getreten.<sup>24</sup>

„So vereinigt sich in der modernen Lyrik tiefste Religiosität mit dem Wissen um den Verlust der Religion. Die metaphysische Glut der sehnsüchtigen, auf das Ewige gerichteten Einzelseele, die soviel wirrer, beladener, verlassener vor dem Ewigen steht als die von einem gemeinsamem Glauben und Geist getragene, lebt in dieser Religiosität, die nicht mehr in der Religion sich erlösen kann, und mündet in die Gestaltung.“<sup>25</sup>

*Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* liest sich heute als eine großartige Studie über den religiösen Aspekt in der Lyrik am Beispiel der Dichtungen Goethes und Schillers, der Dichtkunst in der Romantik, der Lyrik von Nietzsche, Heine, Hofmannsthal und anderen, vor allem aber Stefan Georges.<sup>26</sup> Allerdings bargen Susmans Ausführungen über das lyrische Ich und die von ihm geschaffenen Symbole die Gefahr eines Götzendienstes<sup>27</sup> an dem vom Künstler geschaffenen Bild.<sup>28</sup> Überdies baute der von Susman dargestellte dichterische

---

<sup>20</sup> Ebd., S. 20.

<sup>21</sup> Ebd..

<sup>22</sup> Ebd., S. 7.

<sup>23</sup> Ebd., S. 49.

<sup>24</sup> Ebd., S. 50.

<sup>25</sup> Ebd., S. 50-51.

<sup>26</sup> Anna Czajka bezeichnet *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* als „Susmans vielleicht philosophisch bedeutendstes Buch“. (Siehe Czajka, *Über Frau, Entschließung in der Liebe und metaphysische Sehnsucht*, 2007). Czajka sieht in Susman keine Religions- sondern eine Kulturphilosophin. Susman „spricht von verschiedenen Kulturen und Kulturepochen und der unterschiedlichen Verfassung der kulturellen Gebilde, die jeweils von einem Prinzip ‚regiert werden‘. Sie weist auf die Verschiebungen in der Zusammensetzung der Gebilde auf, auf Modifizierungen ihrer Bedeutung.“ Ebd..

<sup>27</sup> Über den „Dichter“ schrieb sie in ihrer Rezension von Lukács *Die Seele und die Formen*, dass er „die Dinge selbst sieht und wiedergibt und darum in den Bildern der Dinge statt in ihrer Bedeutung lebt“. - Margarete Susman, *Georg Lukács – Die Seele und die Formen*, in: „Frankfurter Zeitung“ 5.9.1912, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 20.

<sup>28</sup> Wie gefährlich solcher Bilderdienst werden könnte, beschrieben ihre kritischen Passagen zu Wagner – Siehe Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, 1910, S. 73ff.. „Darum ist Wagner der große Verführer der neuen Zeit geworden, er hat in die entgötterte Welt nicht neue unfaßliche Götter gebracht, sondern

Schaffensprozess auf einem christologischen Denkmuster – dem Opfertod Jesu und seine Wiederauferstehung als Christus - der Vernichtung des gegebenen Ich, die in eine Verwandlung des Ich auf einer höheren Stufe übergehen soll.<sup>29</sup>

Das Werk endete mit der Ahnung, an das Ende einer Epoche gelangt zu sein:

„Aber tiefer und tiefer neigt sich der schwere beladene Stamm [der Lyrik], und seine Früchte streifen fast den Boden. Der Reichtum, der sie belädt, will sie zersprengen – und wir blicken hinüber in eine Zeit, in der sie neu werden muß. Wir fühlen dunkel, daß ihr Weg beschlossen, daß sie ein Ende ist und daß sie erst arm und kahl werden muß, ehe sie neue Blüten und Früchte treiben kann.“<sup>30</sup>

### *Liebe*

Mit *Vom Sinn der Liebe* (1912)<sup>31</sup> versuchte Susman zwei Jahre später über die Angewiesenheit des „religiösen Grundgefühls“ auf das ästhetische Schaffen und Erleben - eine Metaphysik, die erst auf dem Feld künstlerischer Produktivität erwachse –

---

die wild bekränzten Bilder alter Götter in die heimlichen Winkel und dunklen Gänge der verwirrten Herzen getragen. Die Naturgewalten selber sind wie im alten Mythos vergöttlicht – aber nicht im Sinne der alten Welt, sondern in einer Welt, in der das Individuum frei und selbständig geworden war und um seine eigene Erlösung rang.“ – Ebd., S. 75. – In ihren Lebenserinnerungen ging Susman noch einmal, nunmehr auch selbstkritisch auf Wagner ein: „Seine Götter- und Menschengestalten prägten die deutsche Wirklichkeit in zweifacher übermächtiger Weise, die ich in meiner Jugend nur erst ahnend begriff. In dieser Dichtung und in dieser Musik lodert etwas aus der Tiefe germanischen Wesens auf. Irgendwie waren wir wohl alle diesem dämonischen Wesen verfallen, dessen Verrats-Charakter wir erst in einer sehr viel späteren Zeit erkannten.“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 63.

<sup>29</sup>Immerhin warnte sie, dass die „Wahrheit der Lyrik (...) nur eine symbolische sein“ könne (S. 32) und alles Erkennen „Stückwerk“ (S. 13) bleibe. Denn sie wusste um die Kraft der Symbole, die konkret ins Leben greifen (S. 34) da Menschen ihr Ich in sie legen und es darin aufgehoben wännen.- Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, 1910.

<sup>30</sup>Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, 1910, S. 129 – Man kann fragen, ob diese Worte nicht zugleich ein Wissen um die Grenzen der behandelten Lyrik aufzeigten – ob sie nicht auch eine kritische Befragung Susmans an sich selbst, an ihre Motivation als Dichterin darstellten, die in der lyrischen Tradition stand, die sie in diesem Buch nachgezeichnet hatte. 1965 erschien in Susmans Essay-Sammlung *Vom Geheimnis der Freiheit* ein Nachdruck von *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* – allerdings verkürzt um den Schluss. Der nachgedruckte Text erschien unter der Überschrift *Die Grundbedingungen der modernen Lyrik* (S. 183-244). Das ursprünglich letzte, jedoch bei der Wiederveröffentlichung gestrichene Kapitel setzte sich mit der Dichtung Rilkes auseinander und endete mit Susmans Ahnung, dass die moderne Lyrik an ein Ende gelangt sei. Die Entscheidung, diese Sätze zu streichen, ist möglicherweise auch ihrer Missverständlichkeit geschuldet, da sie sich im Hinblick auf den herannahenden Ersten Weltkrieg, aber auch im Wissen um die Schoa nur mit Bitterkeit lesen lassen. Der Weg Deutschlands, der in zwei Weltkriege führte, war von einer sich an einem Neuen berausenden Lyrik mit geegnet worden. Trotzdem nimmt man dem Text mit dieser Streichung eine wichtige, distanzierte Note, die auch etwas über Susmans sich wandelndes Verhältnis zur Lyrik aussagte.

<sup>31</sup>Susman veröffentlichte *Vom Sinn der Liebe* (1912) im Verlag Eugen Diederichs in Jena. Dort waren auch die von ihr herausgegebenen Schriften Erwin Kirchers unter dem Titel *Philosophie der Romantik* (1906) sowie ihre Übersetzung von Henri Bergsons *Einführung in die Metaphysik* (1909) erschienen. Der Verlag war maßgeblich an der Wiederbelebung und Popularisierung von Mythos und Mystik vor und nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland beteiligt. Martin Buber publizierte bei Eugen Diederichs seine *Ekstatischen Konfessionen* (1909). In den 1920-er und 30-er Jahren verfiel der Verlag jedoch dem völkischen und nationalsozialistischen Duktus.

hinauszukommen. In Susmans Liebesbuch ging es weniger um das Ich als um das Du - und damit um die Beziehung zum Anderen.

Abermals verneinte Susman, dass „Gott“ noch eine wirksame Referenz für Religiosität im modernen Zeitalter sei. Einen „Gott“ als oberstes, alles bestimmendes Symbol könne es in einer Religion individueller Symbolerschaffungen – sei es durch Lyrik, sei es durch Liebe – nicht geben.

„Die Menschheit besaß und bedurfte Gott, ein Ewiges, ein zugleich Lebendiges und Seiendes über der Gesamtheit der Seelen, ein Symbol des Ganzen, in dem die einzelne Seele gering und dennoch aufgehoben und bewahrt war. In unserer Welt versagt dies Ewige unter dem Namen Gottes, versagt das allmächtige Symbol des Ganzen über dem letzten Symbol unserer selbst.“<sup>32</sup>

Das „religiöse Grundgefühl“<sup>33</sup> sei jedoch nicht mit den Religionen erloschen. Vielmehr empfinde der Mensch gegenüber seiner „halmgleichen Vergänglichkeit“ immer noch „ein Seiendes, ein Sein als die wahre Wirklichkeit, als die dem irdischen unerreichbare, doch eigentliche Menschenheimat gefühlt“. Im Folgenden durchleuchtete Susman die „Liebe“ in ihren verschiedenen Gerichtetheiten. Keine „Religion der Liebe“, sondern die noch vor aller Religion im Menschen liegende Fähigkeit zur Liebe sei die „Macht“, mit der sich das religiöse Grundgefühl Wege und Formen schaffen könne.<sup>34</sup>

„Mehr und unsterblicher aber als in allen menschlichen Einzelgestaltungen lebte und lebt das religiöse Grundgefühl fort in der Macht, die vor den Religionen war und sie alle überdauert, die alle Religionen erschaffen hat, weil sie jene auseinanderfallenden Seinshälften der Welt, das Vergängliche und das Ewige, das Lebende und das Seiende in sich selber umspannt und eint: in der Liebe.“<sup>35</sup>

Die „menschlichen Einzelgestaltungen“, Religionen oder in der Moderne: Kunst und Lyrik, seien *einzelne* Gebilde, die sich die Liebe erschaffe. Ihr Wirkungsgebiet sei jedoch unbeschränkt, da sie sich auf *alles* Gegebene richten könne.

Ein Aspekt der Liebe, den Susman in verschiedenen Schattierungen nachzeichnete, war das „Umschaffen-wollen“ der Liebe. Die Liebe sei gleichbedeutend mit einem Drang – einem „göttlichen Drang“ – und ihr eigentlicher Wesenszug liege in der Bewegung, in der sie die individuelle Begrenzung unablässig überwinde, sogar „sprengt“. <sup>36</sup> Darin berge sich aber auch ein zerstörerischer Aspekt, die „dunkle Seite“ der Liebe. Sie ist ausgerichtet auf eine höhere

---

<sup>32</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 66-67.

<sup>33</sup> Ebd., S. 2.

<sup>34</sup> Ebd., S 1-2.

<sup>35</sup> Ebd., S 2-3.

<sup>36</sup> Ebd., S 77.

Einheit, ein Ganzes – das „göttliche Seiende“. Deshalb erkenne sie das Einzelne nicht an. Um des Ganzen willen, wolle sie es verwandeln, verändern, sprengen.

„Gerade die gewaltigste Sehnsucht nach dem Wesen des Anderen; nach der Entwirrung seines vielverschlungenen Lebens ist der tiefste Drang zur Sprengung des Einzelnen (...)

Und so geht auch die Liebe zum Einzelnen wie alle Liebe zuletzt auf ein Ganzes. (...) Eine Welt des Zufalls muß hinweggeräumt, muß unter Schmerz und Inbrunst durchdrungen und verwandelt werden durch die handelnde Kraft der Liebe, bevor der Weg zum Ganzen als ein unmittelbarer erscheint.“<sup>37</sup>

Doch wo die Liebe früher „zerstörte“, sei sie in der Moderne zur „Trägerin der Verwandlung“ geworden. Auch die Liebe „muß sich mit dem Lebendigen wandeln“.<sup>38</sup>

Sie „schafft, fördert, entwickelt, wo sie zerstörte“.<sup>39</sup>

„Die Liebe unserer Kultur, wie unsere größten Dichter sie darstellen, wie der moderne Geist sie faßt, die neue Liebe ist die Sehnsucht und der Versuch, sich als bewußter freier Mensch mit dieser Macht auseinanderzusetzen, der Liebe die Seele gegenüberzustellen, die sich bewahrt, und alle verzehrenden Kräfte der fremden Macht umzuwandeln in schaffende, fruchtbare für das Leben.“<sup>40</sup>

Während Susmans Lyrikbuch das schöpferische „Ich“ als „Einzelseele“ beschrieb, ging es in ihrem Liebesbuch um das „Individuum“<sup>41</sup> in seiner Beziehung zum „Anderssein“ des Anderen. Das Schicksal aller menschlichen Liebe sei „bedingt durch die Doppelstellung des Individuums zum Leben und damit der Individuen zueinander“.<sup>42</sup>

„Wir leben unausgesetzt von der doppelten Voraussetzung aus, daß wir eines sind mit den anderen Menschen und daß alle anderen scharf von uns getrennt sind, daß jeder für sich allein ist – und die Liebe strebt unablässig nach der Versöhnung dieses Gegensatzes in einer höheren Gemeinsamkeit. Denn nicht allein das zuckende lebendige Gefühl innerster Einheit, Verbundenheit mit allem Lebendigen ist Liebe – Liebe ist das unaufhörlich brennende Gefühl des Einssein, das unaufhörlich zerschnitten und bedrängt wird von dem grausamen Gefühl des Anderssein alles Lebens außerhalb meiner.“<sup>43</sup>

---

<sup>37</sup> Ebd., S. 45-47.

<sup>38</sup> Ebd., S. 4.

<sup>39</sup> Ebd., S. 66.

<sup>40</sup> Ebd., S. 65, siehe auch S. 4.

<sup>41</sup> Siehe Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 17, 22.

<sup>42</sup> Ebd., S. 31, siehe auch S. 32.

<sup>43</sup> Ebd., S. 33.

Liebe sei „Leiden am Anderssein und tieferes Leiden am Einssein“<sup>44</sup> – ihre Forderung entspringe am Anderssein und trage ihr auf, „das Anderssein dem Einssein zu versöhnen“.<sup>45</sup> Auch die Liebe führe zur Schaffung von „Symbolen“. Liebe wolle handeln am Einzelnen um des Ganzen willen, das dunkle Einzelne verwandeln in ein klares Ganzes. Doch obwohl ihr Ursprung ein „göttlicher Drang“ sei, bilde das „Symbol“ das ihr „allein erreichbare Ziel“.<sup>46</sup> Und anders als beim durch das lyrische Wort geschaffenen Symbol, erfahre sich das durch Liebe entstehende Symbol sofort im Konflikt mit dem Symbol des Anderen.

„In diese reine Verwandlung des Einzelnen durch den Drang zum Ganzen mischt sich in der Symbolwerdung des Menschen mir gegenüber die durch seine eigene Freiheit entstandene Forderung: das Mehr des Objektes, das zugleich von sich aus wiederum Subjekt ist, als dunkelstes Problem der Liebe ein.“<sup>47</sup>

Diese Religion der Symbole, die an der Freiheit des Individuums entspringt, entfalte ihre Dynamik in einem fortwährenden Schaffen am Symbol des Anderen.<sup>48</sup>

„Mein dreifaches Verhältnis zum anderen Menschen: daß er das blinde Leben mir gegenüber ist, daß er zugleich eins ist mit mir als blindes Leben und ewig der Andere, von mir Getrennte, dem seine eigene Freiheit ward, rückt das Symbol, das mir aus ihm entsteht, an eine andere Stelle. Es wird zum von sich aus tätigen, im doppelten Sinne

---

<sup>44</sup> Ebd.- Interessant sind in diesem Zusammenhang Susmans Aussagen in den 1930-er Jahren über die „Liebesbeziehung“ der Juden zu Deutschland: „Die Juden waren Deutsche; aber sie waren es nicht nur in dem natürlichen Sinne, in dem es jeder in Deutschland geborene, in deutscher Landschaft erwachsene, an deutscher Tradition genährte Mensch, dessen erster und letzter Laut die deutsche Muttersprache ist, selbstverständlich war – sie waren es darüber hinaus noch in einem besonderen Sinne, daß Deutschland ihnen nicht nur das Eigene, sondern auch zugleich das Gegenüber, nicht nur das Ich, sondern auch das Du, war, daß sie – und nur sie – zu ihm in der besonderen Beziehung standen, die man nur als Identität mit dem Anderen aussprechen kann. Dies aber ist die Definition der Liebe. Die Liebe der besten Juden zum deutschen Vaterland war nicht nur Selbstliebe, sie war Liebe.“ – Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, 1934, S. 1-2.

<sup>45</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 33-34. – 1935, als eine solche Versöhnung in der „Liebesbeziehung“ der Juden zu Deutschland nicht mehr möglich war (siehe vorangegangene FN), sagte Susman: „Darum ist dies: den Finger auf die Wunden der Menschen zu legen die heutige Form der Liebe. Zu solcher Liebe aber gehört Mut. Nicht mitleidige, wehleidige, schwache Liebe ist von uns gefordert, sondern mutige Liebe: Mut zum Offenbarmachen dessen, was ist. Solche Liebe ist das genaue Gegenteil der Angst, die zum Chaos gehört und vor ihm zurückweicht: sie ist die Kraft, die das Chaos bannt.“ – Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 20.

<sup>46</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 46 - „Das Symbol ist die Brechung des Verhältnisses zum Ganzen in einem Einzelnen und darum immer von beiden Seiten, dem Geist wie der Sache, gleich sehr bestimmt.“ – Ebd., S. 47.

<sup>47</sup> Ebd., S. 47.

<sup>48</sup> Wie sehr die Problematik des Individuums zu dieser Zeit im Zentrum von Susmans Denken stand, demonstriert auch der unter dem Titel *Wendzeitgespräch* veröffentlichte fiktive Dialog, den Susman 1912, dem Jahr des Erscheinens ihres Liebesbuches geschrieben hatte. Es geht in diesem Dialog zwischen Bernhard und Gottfried um das Vergängliche innerhalb der Freundschaft. „Bernhard: Jede Erschließung bereichert uns, jede Grenze, die wir gewahren, macht uns ärmer. / Gottfried: So würden wir um so ärmer, je deutlicher wir die Menschen als Individuen sehen? / Bernhard: Ja, wir werden um so ärmer, je mehr wir an ihre individuellen Grenzen stoßen. / Gottfried: Und so wäre die Vergänglichkeit in der Freundschaft nichts als das schärfere Sich-voneinander-Absetzen der Individuen?“ - Margarete Susman, *Wendzeitgespräch* [Geschrieben 1912], zum Jahreswechsel 1962, dargebracht von der Schriftenreihe Agora, Darmstadt 1962.

vom Andern aus bestimmten Symbol. Nicht nur, daß der Andere als Sache, als Leben, als Gegenüber das aus ihm gewordene Symbol bestimmt – er bestimmt es auch noch in dem anderen Sinne, daß er mich zwingt, es immerfort seinem Tun zu vergleichen, es unblässig umzuschaffen, neu zu schaffen nach seinem Tun, er bestimmt es dadurch, daß er mich mit Leiden oder Seligkeit erfüllt, durch seine Stellung zu dem aus mir gewordenen Bilde; er bestimmt es dadurch, daß mein Symbol durch ihn wahr gemacht oder vernichtet werden kann.

So ist mein Symbol von ihm an sein Leben und Tun gebunden, und dies ist die gewaltigste, fruchtbarste und verantwortungsvollste Beziehung zwischen Menschen.<sup>49</sup>

Die „große Strenge der Liebe“ sei „ihre unnachlässliche Forderung, nicht fortzusehen von dem Symbol des Anderen“.<sup>50</sup> Denn alle Liebe sei „Schaffen am Symbol des Geliebten und Treue seinem Symbol“.<sup>51</sup>

Anders als das Lyrik-Buch endete *Vom Sinn der Liebe* nicht in der Ahnung einer zu Ende gegangenen Epoche, sondern im Optimismus einer neuen Perspektive. Die moderne Liebe, die ohne die individuelle Freiheit nicht denkbar sei, führte hier nicht in die Vereinzelung des Ich. Durch die Bedeutung des Anderen, des „Du“,<sup>52</sup> ermöglichte sie vielmehr die Bildung neuer und kreativer Formen von „Gemeinschaft“.

„Und unter dieser Stimme sollten wir, die wir keine organisierten Gemeinden unter bestimmten Bildern des Göttlichen mehr besitzen, noch besitzen können, wir Einsamen, deren Sprachen unter einander verwirrt sind, die wir keiner den anderen mehr ganz verstehen, dennoch lernen, einander wieder als Gemeinde zu begreifen.“<sup>53</sup>

### 3. *Zwiefach ausgerichtete Sprache*

Die beiden Werke – *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* und *Vom Sinn der Liebe* – richteten sich an Menschen, die sich nicht mehr unter einen Gott als einem „Symbol des

---

<sup>49</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 48-49.

<sup>50</sup> Ebd., S. 49.

<sup>51</sup> Ebd..

<sup>52</sup> Susman hatte das Liebesbuch mit den über dem Tempel der delphischen Gottheit eingemeißelten Worten „Du bist“ – eingeleitet und das Werk Getrud Simmel, der Schriftstellerin und Ehefrau Georg Simmels gewidmet. Das „Du“ wird in diesem Werk in verschiedenen Ausformungen erfasst – nicht nur als der abstrakte Andere, sondern auch als die Frau, vor allem die schöpferische Frau und im Konflikt zwischen den Geschlechtern, als Grundlage der Caritas, ebenso wie im Bilden neuer, kreativer Gemeinschaftsformen.

<sup>53</sup> Ebd., S. 141.



Ganzen“ stellen konnten. Susman säkularisierte die religiöse Erfahrung, indem sie diese in einen individualistischen Kulturkontext übersetzte. Zugleich bezeugten die beiden Werke jedoch, wie stark Susman christlichen Denkstrukturen folgte und wie tief diese ihre Vorstellung von dem bestimmten, was das Religiöse ausmachte. Einen von christlichen Vorurteilen befreiten Zugang zu den geistigen Traditionen des Judentums musste sie sich erst noch erschließen.

Obwohl Susman christlichen Mustern folgte, enthielten ihre Ausführungen dennoch Bausteine, die auch zur jüdischen Tradition gehörten – so die Ich-Du-Beziehung oder das Anderssein des Anderen. Vor allem aber war das Motiv, die Welt umzugestalten, sie zum Besseren zu verändern und fortzubilden seit dem prophetischen, wie auch dem rabbinischen Schrifttum ein jüdisches Motiv. Doch der jüdische Weg hätte niemals in einer geistigen Ich-Vernichtung und einer Wiedergeburt des Ich auf einer höheren Stufe bestanden.<sup>54</sup>

Susman musste sich, wie gesagt, einen jüdischen Weg erst noch erschließen. Mit der 1907 in ihrem Artikel *Judentum und Kultur* gestellten Frage, ob das Judentum in der Gegenwart erneuerbar sei, forderte sie vor allem sich selbst für die kommenden Jahrzehnte heraus. Die Herausforderung ergab sich auch aus einem Umkehrschluss des Artikels – wenn man nämlich die „Grundforderung aller Kultur“, die „Umschaffung und Fortbildung des Gegebenen“ nicht nur auf die deutsche, sondern auch auf die jüdische Kultur bezog, wenn man fragte, welche Mittel, welcher Prozess, welches geistig-dynamische Instrumentarium der Generation von Margarete Susman zur Verfügung stand, um in einer dem Individuum verpflichteten Zeit Veränderung und Erneuerung innerhalb der jüdischen Kultur zu ermöglichen, damit diese dann am Ganzen wirken konnte.

Die traditionelle jüdische Antwort auf die Frage, wie das Bestehende zu wandeln sei, hätte gelautet: im Akt der „Heiligung“ – eine Heiligung verstanden als Verwirklichung des „Gesetzes“.

Ein Wort zum jüdischen Begriff der „Heiligung“: Jacob Neusner definiert das „Heiligen“ als ein „Ordnen aller Dinge innerhalb des Plans und Programms des Himmels“.<sup>55</sup> Die Heiligung sei in diesem Zusammenhang immer auch eine Handlung an der Welt.<sup>56</sup> Sie soll verwandeln, an der Welt umgestaltend schaffen, verändernd in sie hineinwirken, indem sie etwas aus einem profanen in einen geheiligten Zustand hebt. Der Sprachstamm von *kadosch* (= heilig)

---

<sup>54</sup> Die Opfer von Juden-Verfolgungen werden – auch in den Übersetzungen jüdischer Liturgie - missverständlich als „Märtyrer“ bezeichnet. Aber selbst dann, wenn Juden z.B. den Tod einer einzwungenen Konversion zum Christentum vorzogen, ging es dabei niemals um eine „Verwandlung“, die auf einer höheren Ebene eine eigene geistige Kraft erzeugen würde, wie es bei den Märtyrer-Toden von Heiligen erzählt wird.

<sup>55</sup> Jacob Neusner, *Rabbinic Political Theory. Religion and Politics in the Mishnah*, 1991, S. 129.

<sup>56</sup> Meist ein Segensspruch, aber auch heiligende Rituale wie der Schabbat.

ist derselbe wie von „geweiht“ oder „gewidmet“ – das heißt, dem Programm einer größeren Erlösung gewidmet. Heiligung zielt nach dem jüdischen Verständnis in eine bessere kollektive Zukunft, die *olam haba* (= kommende Welt). Zwar lässt sich das jüdische Heiligen auch in einen modernen, am Individuum ausgerichteten Kulturzusammenhang übersetzen. Doch das Motiv dieser Handlung ist nicht die „Hinnahme und Hingabe des Glaubens“ im Verhältnis der Seele zum Ewigen, wie Susman an anderer Stelle das religiöse Erleben umschrieben hatte,<sup>57</sup> sondern die *Erkenntnis und das Offenbarmachen einer gesetzlichen Beziehung* zwischen der Welt und ihrem Schöpfer. Dies war seit jeher der rote Faden der rabbinischen Gesetzesliteratur, die zugleich mit der Verwirklichung der gesetzlichen Beziehung die Verwirklichung einer „kommenden Welt“ erreichen wollte. Dabei schrieb nicht ein feststehender Gesetzeskanon einen feststehenden Heiligkeitskult vor, sondern brachte eine Kultur des Heiligens immer neue Einsichten in das Gesetzhafte der Beziehung zwischen – um in Susmans Sprache zu bleiben – der Seele und dem Ewigen. Im Laufe der nächsten Jahre entwickelte Susman eine Sicht des Judentums, die genau diese Beziehung zwischen Gesetz und Heiligung erneuerte, bezogen auf die zu verändernde politische Situation in der Gegenwart.<sup>58</sup> Ihr Artikel *Judentum und Kultur* bildete den Auftakt. Er las sich auf den ersten Blick als ein Appell an akkulturierte Juden wie sie selbst, sich schöpferisch, das hieß verändernd und umgestaltend zur deutschen Kultur zu verhalten. Susmans Worte enthielten jedoch auch eine an sie selbst gerichtete Forderung: sich erneut dem Judentum zuzuwenden und ein ererbtes, jedoch ungelebtes Judentum schöpferisch zu einer gelebten Kultur hin umzugestalten.

„Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Mehrzahl der modernen Juden nach der Loslösung von den Formen in einer unhaltbaren religiösen *Zwitterstellung* lebt; aber wäre dies auch der weitaus größte Teil, ja wären es gegenwärtig alle modernen Juden, so wäre damit noch nichts gesagt über die positive Unmöglichkeit, das Judentum von den Dogmen losgelöst zu einer starken und lebendigen Religion zu entfalten. Wir haben keine Vorstellung davon, *wie* dies geschehen könnte, aber auch das ist zunächst gleichgültig für unsere Frage: enthält das Judentum einen lebendigen Kern, den die Dogmen nur umhüllen, oder sind sie selbst sein Leben?“

Über das *Wie* gab Susmans Rezension dennoch einen ersten Hinweis. Er lag in ihrer zwiefach ausgerichteten Wortwahl. Sie war für Susman typisch. Ihre Formulierungen enthielten stets

---

<sup>57</sup> Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, 1910, S. 49.

<sup>58</sup>Siehe hierzu auch Susmans letzten, 1956 erschienenen Text über die Beziehung zwischen Gesetz und Heiligung in ihrer Auseinandersetzung mit dem biblischen Moses. - Margarete Susman, *Die biblische Mosesgestalt*, in: Susman, „Deutung biblischer Gestalten“, 1960 (1956), S. 43-44.

eine religiöse Note, die aber nicht zwingend war. Sie drückte sich in einer sowohl religiösen als auch säkularen Sprache aus. So ließ sich beispielsweise die „unveräußerliche Bestimmtheit der Persönlichkeit“ sowohl traditionell religiös als auch modern säkular verstehen. Das Wort „Bestimmtheit“ sprach in einem religiös bewussten Menschen die Gewissheit an, von Gott eine Bestimmung in die Persönlichkeit gelegt bekommen zu haben, zugleich spielte es auf die Autonomie des Individuums an. Ebenso konnte „unveräußerlich“ ein anderes Wort für „heilig“ meinen. Indem Susman solche Worte in einer undefinierten Sphäre beließ, schuf sie Begriffe als Klammern, innerhalb derer sich religiöse und nicht-religiöse Menschen trafen.

Diese zwiefach ausgerichtete Sprache ermöglichte es, die religiöse Erfahrung in einen säkularen Rahmen zu stellen. Doch in einer, wenn nicht *der* Kernaussage ihres Artikels, gelang es ihr nicht, verschiedene Referenzen in einem Wort zu vereinigen. Ausgerechnet für *die* „wesentlichste Richtung aller menschlichen Kulturbildung“ brauchte Susman zwei Worte: „die religiöse *oder* die metaphysische“ [hvg. EK]. In dem „oder“ lag zugleich eine Schranke. Susman selbst hatte anhand ihrer Definition von Philosophie die Unvereinbarkeit von Religion und Metaphysik hervorgehoben:

„Wenn es also geschienen hätte, als sollte die Philosophie vor allem sich mit dem religiösen Inhalt der vergangenen Zeiten füllen, so konnte dies nur in sehr bedingtem Maße geschehen, weil die Philosophie als Erkenntnis des freien Geistes andere Wege gehen, weil sie anderes scheiden und entscheiden mußte als die Religion. Gemeinsam ist ihr mit der Religion die Totalität des Weltbildes; aber während die Religion erlebend der Totalität sich hingibt, während das Leben die Vermittlung zwischen der religiösen Seele und der Welt ist, ist die Vermittlung des philosophischen Geistes das eigene schaffende Erkennen. Alle vom Erkennen enthüllte Welt aber ist metaphysischen, nicht religiösen Wesens, sofern sie zwar gegebene, aber nicht hingenommene Welt ist. Denn der Geist schafft an ihrer Enthüllung, und alles Schaffen des Geistes ist Aufhebung, Überwindung und Vernichtung des Gegebenen ebensowohl als dessen Anerkennung und Bejahung. Hinnahme und Hingabe des Glaubens, die das religiöse Erleben kennzeichnen, fehlen dem metaphysischen; die lebendige Eigenkraft und Wirksamkeit der substanziellen religiösen Welt auf die Seele fehlt der metaphysischen Welt.<sup>59</sup>“

Heute da sich Religionssoziologen und Religionshistoriker kritisch mit dem christlichen Verständnis von Religion auseinandersetzen, ist ein differenzierteres Bild von den

---

<sup>59</sup> Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, 1910, S. 48-49.

verschiedenen Prinzipien möglich, nach denen Religionen funktionieren. In jüngster Zeit tragen gerade die Werke von Jacob Neusner<sup>60</sup> oder David Novak<sup>61</sup> dazu bei, die jüdische Religion als eine *philosophische Religion* zu begreifen. Indem Susman die religiöse Erfahrung in einen säkularen Rahmen stellte, darüber hinaus aber zwischen Religion und Metaphysik unterschied, vermochte sie zu einer geistigen Eigenständigkeit des Judentums zu gelangen, die nicht in den Glauben, sondern in die Philosophie und das Erkennen führte. Das war die Voraussetzung dafür, um zu einer neuen Sicht des Judentums gelangen zu können. Schon Moses Mendelssohn hatte mit Blick auf die sich emanzipierenden deutschen Juden hervorgehoben, dass sich die jüdische Geistestradiation gerade nicht an den „Glauben“ richte, sondern an ein vernunftgeleitetes „Tun“ und „Erkennen“.<sup>62</sup> Vielleicht sprach 1907 die in *Judentum und Kultur* angedeutete Option neuer metaphysisch-philosophischer Einsichten auch Susman selbst stärker an, als ein religiöses Glaubensverhältnis. Zu diesem Zeitpunkt war sie jedoch noch zu befangen, um aus der christlichen Auffassung von Religion herauszutreten, wie die Folgewerke *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik* und *Vom Sinn der Liebe* zeigten. Dabei hätte ihr – ironischer Weise - gerade Jakob Fromer den Weg weisen können. Nicht lange nach Erscheinen seines Buches wiederrief er seinen Aufruf zum Untertauchen der Juden in die vermeintlich überlegeneren Kulturen ihrer Wirtsvölker. Als „Hellenist“ schrieb er nunmehr wegweisende Bücher über die griechisch-jüdische Kulturbegegnung, über die Wechselbeziehung von griechischer Philosophie und talmudischem Geist, ausgehend von der – so Fromer - „Geburtsstunde des Abendlandes“, dem im Talmud überlieferten Treffen von Alexander des Großen und dem jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer Simon Hazaddik.<sup>63</sup> Fromer verknüpfte die jüdisch-griechische Kulturbegegnung mit der späteren „Befreiung des jüdischen Gottesgedankens“ durch Spinoza und entwickelte daraus Theorien über die „Philosophie des Talmud“, die ganz in den Diskurs der heutigen Judaistik passen würden.<sup>64</sup> Spinoza – der Metaphysiker und erste säkulare Juden wurde auch für Susman zum

<sup>60</sup> Z.B. Jacob Neusner, *Judaism as Philosophy. The Method and Message of the Mishnah*, 1999 (1991).

<sup>61</sup> Z.B. David Novak, *Covenantal Rights. A Study in Jewish Political Theory*, 2000.

<sup>62</sup> „Allein alle diese vortreflichen Lehrsätze werden dem Erkenntniß dargestellt, der Betrachtung vorgelegt, ohne dem Glauben aufgedrungen zu werden. Unter allen Vorschriften und Verordnungen des Mosaischen Gesetzes, lautet kein Einziges: *Du sollst glauben! oder nicht glauben; sondern alle heissen: du sollst thun, oder nicht thun!* Denn Glauben wird nicht befohlen; denn der nimmt keine anderen Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen. Alle Befehle des göttlichen Gesetzes sind an den Willen, an die Thatkraft der Menschen gerichtet. (...) - Wo von ewigen Vernunftwahrheiten die Rede ist, heißt es nicht, glauben, sondern *erkennen und wissen. Damit du erkennest, daß der Ewige wahrer Gott, und ausser ihm keiner sey.* (5. B.M. 4,39) *Erkenne also und nimm dir zu Sinne, daß der Herr allein Gott sey, oben im Himmel, so wie unten auf der Erde, und sonst niemand* (dasselbst). *Vernimm Israel! der Ewige, unser Gott ist ein Einziges, ewiges Wesen!* (5.B.M. 6,4) Nirgend wird gesagt: *Glaube Israel, so wirst du gesegnet seyn; Zweifle nicht, Israel! oder diese und jene Strafe wird dich verfolgen.*“ - Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), 2001, S. 95-96.

<sup>63</sup> Bab. Talmud, *Joma* 69a.

<sup>64</sup> Z.B. Jakob Fromer, *Der Talmud. Geschichte, Wesen und Zukunft*, 1920.

Ausgangspunkt eines sich erneuernden Judentums. 1907 zeigte sie sich dem Judentum gegenüber noch distanziert und gab in *Judentum und Kultur* kritisch zu bedenken gegeben, dass das moderne Judentum „nur eine einzige Persönlichkeit von wirklich schöpferischer Größe“ besitze: „Spinoza, und das in einer Zeit, in der das Abendland eine Fülle ganz großer Erscheinungen hervorgebracht“ habe.<sup>65</sup> Doch das Gefühl des Mangels wich einem zunehmenden Selbstbewusstsein. 1913 erschien Susmans großer Aufsatz *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*. Es war zugleich ihre erste inhaltliche Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gesetzesdenken und dem Sinn der Gesetze.

#### 4. Entscheidung

Noch ein Wort zu Susmans Lyrik: Nach der Veröffentlichung ihrer Gedichtbände *Mein Land* (1901) und *Neue Gedichte* (1907) stellte Susman die eigene Dichtung zugunsten ihrer Auseinandersetzung mit kultur- und religionsphilosophischen Fragen in den Hintergrund. Nicht wenige ihrer Freunde und Verehrer bewerteten dies als ein „Opfer“.<sup>66</sup> Susman hörte jedoch nie auf zu dichten und veröffentlichte ihr lyrisches Werk parallel zu ihren Essays.<sup>67</sup> Stärker noch als aus ihrer Prosa sprachen aus ihren Gedichten ihre persönlichsten Beweggründe und tiefsten Fragen. Deshalb möchte ich einen Augenblick auf Susmans lyrische Entwicklung – mit der Frage, ob und wie sich aus dieser eine Entscheidung für das Judentum ablesen lässt – das Augenmerk richten.

Als anlässlich des 90. Geburtstages 1964 eine Festschrift zu Ehren Susmans erschien, wählte der Herausgeber für sie den Titel *Auf gespaltnem Pfad*.<sup>68</sup> Die Formulierung entstammte einem von Susmans späten Gedichte.<sup>69</sup> Das Bild des „gespaltenen Pfades“, über das Susman in dem

---

<sup>65</sup> Spinoza hier verstanden als einer, der das Judentum nicht verlassen, sondern es im Sinne Susmans nach eigenstem Wesen modifiziert und mit seinem Leben erfüllt hat.

<sup>66</sup> So etwa Hermann Levin Goldschmidt, *Leben und Werk Margarete Susmans*, in: Schlösser (Hrsg.) „Auf gespaltnem Pfad“, 1964, S. 36.

<sup>67</sup> So erschienen von ihr 1917 *Die Liebenden. Drei dramatische Gedichte* und 1922 *Lieder von Tod und Erlösung*. 1953 brachte Susman ihre letzte Gedichtsammlung heraus. Ihr gab sie den Titel *Aus sich wandelnder Zeit. Gedichte*.

<sup>68</sup> Manfred Schlösser (Hrsg.), *Auf gespaltnem Pfad* (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964.

<sup>69</sup> „Gespaltnem Pfad // Und nun erstirbt die dunkle Seligkeit, / Die auch die tiefste Qual noch unterbaute, / Weil sie dem Leben als dem Licht vertraute, / Das sich nur ihr verbarg in Dunkelheit - Nun ward das Leben selber schwarz und schwer, / Unheimlich offene Wunde dieser Welt, / Das Stückchen Zeit, das uns in ihrer hält, / Nicht Decke vor dem Ew'gen Antlitz mehr. // Ihr Heiligen. Ihr einzig übersteht, / Denn Ihr erschafft der Welt die Gegenwelt; / Was Euch vernichtet, wird, was Euch erhält: / Tod und Verdammnis Liebe und Gebet // Wer wird noch bei mir sein, wenn das sich naht, / Was keine Seele seiend übersteht, / Wer wird mir helfen auf gespaltnem Pfad, / Der doch in mir tief vorgezeichnet steht?“ - Margarete Susman, *Aus sich wandelnder Zeit*, 1953, S. 111.

Gedicht gesagt hatte, dass er „tief in mir vorgezeichnet steht“, erlaubte viele Deutungen.<sup>70</sup> Manche sahen darin die zwei Welten, die jenseitige und die diesseitige, in denen Susman, wie sie auch selbst sagte, gleichzeitig lebte.<sup>71</sup> Ebenso spiegelte sich darin Susmans sowohl religiöses als auch zugleich säkulares Verständnis von der Wirklichkeit. Es klingt darin außerdem etwas ähnliches wie im Titel *Zweistromland* von Franz Rosenzweig an – eine Bezeichnung für zwei verschiedene geistige Quellen, deren Ströme parallel das Land bewässern, aber erst im großen Ozean zusammenfinden. Und natürlich ließ das Bild des gespaltenen Pfades eine sowohl jüdische als auch christliche Ausrichtung ihres Wesens erahnen.

Wiederholt ist auf Susmans Affinität zum Christentum verwiesen worden. Vor allem ihr Sohn, Erwin von Bendemann, betonte die „beiden widerstrebenden Wesenszüge“ seiner Mutter, die innere Zerrissenheit, die sie drängte, „die geistige Verbindungslinie, die vom Judentum zum Christentum führt“ zu finden.<sup>72</sup> Zugleich las von Bendemann eine Entscheidung für das Judentum in Susmans Gedichten heraus. Eine solche richtungsweisende Entscheidung erkannte er beispielsweise in dem 1917 veröffentlichten Gedicht *Der Sieger*.<sup>73</sup> In diesem als Drama verfassten Gedicht gab es einen „Sieger“ und einen „Gescheiterten“. Sie standen – nach der Deutung von Bendemanns - sinnbildlich für das Christentum und das Judentum. Als begnadeter, strahlender, der Erlösung würdiger Held erreichte der „Sieger“ die Pforte des Paradieses. Er mochte jedoch die Schwelle nicht überschreiten, da neben ihm ein abgewiesener „Gescheiterten“ stand. Als der Sieger schließlich, da er zögerte, zusammen mit dem Gescheiterten auf die Erde zurückgestoßen wurde, rief er:

„So kehre ich wieder in das Land der Schmerzen.  
Nimm meine Hand, o Bruder, der mit mir  
Die Flamme Gottes sah. Was wäre mir  
Erlösung ohne dich? -  
Ich sehe vor mir der Jahrtausende  
Stillweiße Flügel wehen. Ich sehe mich

---

<sup>70</sup> Beispielsweise die von Berta Huber-Bindschedler. Es sei ein Gedicht, „in dem sie – trotz allem – noch einmal das Leben feiert, aber“, wie Huber-Bindschedler die letzte Strophe interpretierte, „sich schon einer anderen Welt gegenüber sieht (...)“ – Berta Huber-Bindschedler, *In memoriam: Margarete Susman*, Privatdruck, 1966, S. 23.

<sup>71</sup> An mehreren Stellen ihrer Autobiographie bemerkte Susman, dass ihr inneres Leben nie ganz von ihrem äußeren abhängig war, (S. 31) dass sie in zwei Welten lebte, immer „nur halb den Menschen zugewandt“, unter denen sie sich „fremd“ fühlte (S. 64). Mitunter führte der religiöse Zug ihres Wesens zu Konflikten. Einer der Gründe für die Trennung von ihrem Freund Erwin Kircher war, dass er „zum Heiligen kein Verhältnis“ hatte – „er wies es ab“ (S. 43-44) und habe ihr gegenüber geäußert, dass sie für eine Ehe nicht geschaffen sei, weil sie „jeden Tag zum Sonntag würde machen wollen“. (S. 46) - Margarete Susman: *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964.

<sup>72</sup> Erwin von Bendemann, *Meine Mutter Margarete Susman*, in: Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964, S. 26.

<sup>73</sup> *Der Sieger*, in: Margarete Susman, *Die Liebenden. Drei dramatische Gedichte*, 1917.

Noch tausendmal an dieses Gottes Schwelle,  
Den sie die Liebe heißen – schon erlöst,  
Doch nie allein – und von der weißen Helle  
erwählt, doch abgewiesen ewiglich.“

*Doch nie allein* - Als einzelner Mensch, als „Strahlende, Begnadete, in olympischen Höhen über den Menschen Thronende“, wie von Bendemann seine Mutter beschrieb, hätte Susman das Paradies der Christen betreten und der Idee von individueller Erlösung teilhaftig werden können. Doch ihre Entscheidung fiel für das noch unerlöste jüdische Volk, das Erlösung nicht als eine individuelle, innerliche Erfahrung anerkennt, sondern nur als ein kollektives Geschehen, an dem alle teilhaben.<sup>74</sup>

Zwischen den Gedichtbänden *Mein Land* von 1901 und *Neue Gedichte* von 1907 ließ sich bereits eine erste Wendung in die jüdische Richtung bemerken. In *Mein Land* bekannte sich Susman zu Leopardi<sup>75</sup> und drückte in einem ihm gewidmeten Gedicht das Problem der Nichtigkeit durch Gottesabwesenheit aus. Ein großer Teil der Gedichte bezog sich in naturalistischen Bildern auf Vergehen und Tod. Durch den ganzen Band hindurch klang Susmans Leiden an dem bereits im Leben wahrgenommenen Tod und der unerbittlichen Vergänglichkeit aller Kreatur hindurch. Dem gegenüber sah sie in der Liebe das „ew'ge Band“, welches aus dem Tod und Vergehen ausgelieferten Leben hinüberreiche „in das unbekannte Land“.<sup>76</sup> *Ich weiss nur eins – dass wir uns lieben müssen...*<sup>77</sup> Doch das Wissen um die Liebe überwand nicht das existentielle Wissen um den Tod. Als „innerhalb“ des

---

<sup>74</sup> Erwin von Bendemann, *Meine Mutter Margarete Susman*, in: Manfred Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964, S.25-27. Über Susmans Übergang von der individuellen christlichen Erlösung zur allgemeinen politischen Erlösung, die das Judentum verlangt, schrieb Berta Huber-Bindschedler: „Vom Sinn der Liebe“ erschien 1912, noch verwandt mit früheren Gedankengängen und -bildern; 1917 kamen die drei dramatischen Gedichte ‚Die Liebenden‘ heraus. Schon taucht das Thema der erlösenden Bruderliebe auf, das die Autorin später so endgültig beschäftigen sollte. Durch die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges gereift, ging ihr Weg nun immer mehr ins Objektive.“ - Berta Huber-Bindschedler, *In memoriam: Margarete Susman*, Privatdruck, 1966, S. 19.

<sup>75</sup> Der italienische Dichter Giacomo Leopardi (1798-1837) hatte schon früh jeden konfessionellen Glauben verloren, ebenso sehr auch den an den Wert vaterländischer Gefühle, ja an den Wert des Lebens überhaupt. Seine Dichtung ist erfüllt von Weltschmerz, Ausdruck des Zweifels und der Hoffnungslosigkeit. Sein scharfer Intellekt und sein Bedürfnis nach schonungsloser Selbstanalyse führten ihn zu immer wiederholter Erforschung der eigenen Seele. (Brockhaus). – In Susmans Leopardi gewidmetem Gedicht heißt es: „Du bist's allein, dem meine Seele glaubt, / Schwermütiger Verkünder der Verneinung. / (...) / Du bist's allein, dem meine Seele glaubt, / Schwermüt'ger Fremdling mir so tief verwandt; / Denn auch in Deiner Seele war die Nacht. / Ich glaube keinem jener Ueberwinder, / Die mit den frevelnden Titanenhänden / Keck nach der nie erreichten Sonne greifen, (...)“ - Margarete Susman, *Mein Land*, 1901, S. 13-14.

<sup>76</sup> Margarete Susman, *Mein Land*, 1901, S. 9.

<sup>77</sup> „Ich weiss nur eins – dass wir uns lieben müssen, / Wir an des gleichen Lebens Meeresstrand, / Wir Heimatlosen, die nach fernem Land / Wahnsinn'ger Sehnsucht voll die Segel hissen. // Ich weiss nur eins – dass wir uns helfen müssen / Auf unsrer Reise wirr und voll Gefahr, / Dass nie ein Glück auf diesen Wogen war, / Als helfen und ein helfend Herz zu wissen. // Ich weiss nur eins – trotz finstrier Einsamkeiten, / In die der Sturm uns Ringende verschlägt, / Dass wir uns suchen müssen unentwegt, / Eh' wir ins letzte tiefste Dunkel gleiten.“ - Margarete Susman, *Mein Land*, 1901, S. 64.

Lebens wirkend, Leben schaffend und Leben spendend, wirke die Liebe zugleich an seinem Vergehen mit - *Segnend muss ich vernichten...*<sup>78</sup>

Der Veröffentlichung von *Mein Land* war noch im selben Jahr eine zweite Auflage gefolgt. Eine geplante dritte Auflage zog Susman jedoch von sich aus zurück. Mittlerweile distanzierte sie sich von der autobiographischen Dimension in ihrer Dichtung.<sup>79</sup> 1907, dem Jahr, ihrer Fromer-Rezension in der *Frankfurter Zeitung* über die Bedeutung des Judentums in der Gegenwart, veröffentlichte Susman ein weiteres Werk ihres lyrischen Schaffens: *Neue Gedichte*. Der Ton klang darin beruhigter und stärker getragen von einer Gottesgewissheit.<sup>80</sup> Insgesamt erschien die Poesie ausgefeilter, reifer, beschreibender, dadurch jedoch auch reflexiver und distanzierter, weniger aus einem existenziellen Empfinden heraus formuliert und weniger unmittelbar. Deutlicher als in *Mein Land* thematisierte Susman in *Neue Gedichte* den transzendenten Gott – das hieß: Transzendenz als eine noch *ganz andere* Sphäre als die des entstehenden und vergehenden Lebens. Von ihr empfangen das Leben seinen eigentlichen Glanz.<sup>81</sup> Gegenüber dem „segnenden Vernichten“ in *Mein Land* bezeugten *Neue Gedichte* ein „Aufgehobensein im Segen“.<sup>82</sup> Der versöhntere Tenor lag dabei auch an einem aktiveren, das hieß „dienenden“ Verhältnis zu Gott:

„Mit blinden Augen geht der grosse Traum  
Von Blühn und Verderben durch das Feld –  
Um seine Blindheit, die ihn heilig hält,  
Küss' ich ihm heute still des Kleides Saum.  
*Wir dienen nur.* [hvg. EK] In Gold und Blumen stand,  
Die deine Hand besät, die dunkle Flur.  
Gesegnet seist du. Keiner Träne Spur  
Löscht jemals meinen Kuss auf Deiner Hand.“<sup>83</sup>

Christliche Symbole und Chiffren, die noch in *Mein Land* aufschienen, kamen in *Neue Gedichte* weniger vor, dafür aber umso deutlicher der Bezug zu Moses aus dem Alten

---

<sup>78</sup> Siehe „Herbstgesang“, in: Margarete Susman, *Mein Land*, 1901, S. 84.

<sup>79</sup> Siehe Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 48-49.

<sup>80</sup> „Lass mich bei dir sein, Heil, das ungeglaubt / Das meine Seele schaut in allen Nächten! / Du hältst die Schale, die mein sterblich Teil“. - Margarete Susman, *Neue Gedichte*, 1907, S. 17. Susman hatte diesem zweiten Gedichtband Augustins Wort vorangestellt: „Du schufest uns zu dir – ruhlos ist unser Herz, bis dass es ruhet in dir.“

<sup>81</sup> „(...) / Was die Augen nicht tasten / Lichtlos und leer / Nahe dem Ungefassten, / Neigt sich mir her. – (...)“ - Margarete Susman, *Neue Gedichte*, 1907, S. 43.

<sup>82</sup> „(...) Und meine Seele schaut Millionen Garben / Zum Feld durch Eines Segens Spruch gereiht. (...)“ - Margarete Susman, *Neue Gedichte*, 1907, S. 35.

<sup>83</sup> Margarete Susman, *Neue Gedichte*, 1907, S. 27.



Testament.<sup>84</sup> Der vom Bilderverbot geforderte „bilderlose reine Himmel“<sup>85</sup> war Susman offenbar zur neuen transzendenten Gewissheit geworden:

„Erfüllung

(...)

Was ist das Bild, dass es vom Sein dir sage?

(...)

In jener Nacht wird er dir bildlos nahen,

Du sollst aus seiner Hand die Frucht empfangen,

die alle deine Sommer reifen sahen

In Träumen, so der tiefsten Brust geschahen. (...)<sup>86</sup>

Stellt man Susmans Dichtung in ein jüdisches Licht drängt sich der Vergleich zur Psalmendichtung auf. In den Psalmen zeigte sich die Hebräische Bibel von ihrer existentialistischen Seite und bestimmten oftmals individuelle Erfahrungen die jeweilige Komposition.<sup>87</sup>

Auch wenn Susmans Dichtung eine unverkennbare religiöse Note enthielt, unterschieden sich ihre Gedichte jedoch in einem wesentlichen Punkt von den einstigen Psalmisten. Ihnen fehlte

---

<sup>84</sup> „Die Stimme nahet, die zu Mose sprach: / Das Rauschen meines Mantels vor dir her - / Kein irdisch Auge wird mein Antlitz schauen.“ - Margarete Susman, *Neue Gedichte*, 1907, S. 61.

<sup>85</sup> „Ich habe durch ein Herz die Welt geliebt. / Im Rausch ergriff mein Auge ihre Farben, / Und liebend fasst' ich nimmer, dass sie starben - / So hab' ich durch ein Herz die Welt geliebt - / Die Welt der Dinge, dran das Eine Licht / Sich vielgestaltig, wunderfarben spaltet / Und Schönheit wirkt und Bilder sich entfaltet, / Daraus zurück zu ihm die Sehnsucht bricht - (...) / So hab' ich durch ein Herz die Welt geliebt. / Die Sonne starb. Es loschen alle Sterne. / Es blich der Welt beglänzt Angesicht, / Dass ich durch einer Seele stilles Licht / Den bildlos reinen Himmel lieben lerne.“ - Margarete Susman, *Neue Gedichte*, 1907, S. 70.

<sup>86</sup> Margarete Susman, „Erfüllung“, *Neue Gedichte*, 1907, S. 91.

<sup>87</sup> Die Hebräische Bibel besteht aus drei Teilen: Tora, Prophetenschriften und Hagiographen. Die Hagiographen enthalten u.a. die Sammlungen der Psalmen - einer in der Zeit des Ersten Tempels in Jerusalem entstandene literarische Gattung. Individuelle Menschen verliehen darin ihrem subjektiven religiösen Erleben lyrischen Ausdruck. In vielen Psalmen bestimmen die existentiellen Erfahrungen des jeweiligen Dichters die Komposition. Anhand von Gefühlen wie Angst, Einsamkeit und Empörung, aber auch Freude, Jubel oder Gewissheit beschrieb er sich als in einer widersprüchlichen, oftmals grausamen und ungerechten, an anderen Stellen aber auch wieder umfassbar schönen, das Gute in sich aufnehmenden Welt. - Die Psalmen richteten sich einerseits auf den zu preisenden Gott, stellten ihm jedoch zugleich die Welt als einen Ort von Gott-widerstehenden Mächten gegenüber. Bestes Beispiel ist der von Jesus am Kreuz zitierte Psalm 22: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Bist fern von meiner Hilfe, den Worten meines Jammers? Mein Gott, ich rufe am Tage, und du erhörst nicht, und nachts, und ich finde keine Ruhe. Du bist ja der Heilige, thronend unter den Lobliedern Israels. Auf dich vertrauten unsere Väter, vertrauten dir und du befreitest sie. Zu dir schrien sie und entrannen, auf dich vertrauten sie und wurden nicht zu Schanden. Ich aber bin ein Wurm und kein Mann, der Menschen Hohn, und von den Leuten verachtet. Alle, die mich sehen, spotten mein, sperren die Lippen auf, schütteln das Haupt. Er vertraute dem Ewigen, dass er ihn befreie, ihn errette, daß er Gefallen hat an ihm. (...)“

das für die israelitisch-jüdische Psalmendichtung typische Spannungsverhältnis zwischen dem durch die Tora geoffenbarten *Maßstab des Gesetzes für das ganze Volk* und der existentiellen Erfahrung der einzelnen Menschen. Aus heutiger Sicht spiegelte sich in Susmans früher Lyrik ein Kulturverständnis, das nichts von den sozialen und politischen Konflikten der realen Welt ahnte. Susmans spätere Werke wussten um diese Realitätsblindheit, die sie selbst am allermeisten kritisierte. Sie nahm in dem Maße ab, in dem sich Susman dem Judentum zuwandte. Eines ihrer Gedichte aus der nach dem Zweiten Weltkrieg erschienenen Sammlung *Aus sich wandelnder Zeit* soll hier beispielhaft für den „psalmistischen“ Weg angeführt werden, den Susman seit den frühen Veröffentlichungen gegangen war – für das „in das lyrische Wort hinein zum Ausdruck kommende Verlangen nach der strengeren Wahrheit des Gesetzes“.<sup>88</sup>

„Die Leier

Wenn du ew'ge Nacht die schwarzen Schleier  
Über meine nackte Seele breitest,  
Tief mich durch des Todes Günde leitest,  
Nimm, o nimm mir nicht den Trost der Leier!

Trost der Leier, die Gesetze kündigt,  
Wo gesetzlos sich das Nichts entschleiert,  
Die der Welten stummen Reigen feiert,  
Von des Nichtsseins Grauen sanft entbindet –

Daß ihr Klang das Gräßliche bestreite,  
Dessen Finsternisse mich umdrängen,  
Und mein Fuß geführt von ihren Klängen  
In das unausweichlich Dunkle schreite!<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Hermann Levin Goldschmidt, *Leben und Werk Margarete Susmans*, in: Manfred Schlösser (Hrsg.) *Auf gespaltenem Pfad* (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964, S. 34-35.

<sup>89</sup> Margarete Susman, *Aus sich wandelnder Zeit*, 1953, S. 45.

### Spinoza und das jüdische „Gesetz“

*Es war sicher auch das leise in mir lebende strenge Talmudwort: „Wer den Regenbogen nur um seiner Schönheit willen und nicht um der Offenbarung des göttlichen Gesetzes willen bewundert, der ist des Todes schuldig.“*  
[Bab. Tamud Chagiga 16a]  
Margarete Susman, 1964<sup>1</sup>

#### 1. Jekkes und Marranen

Susmans publizistische Auseinandersetzung mit dem Judentum begann als ein kritisches Ringen mit seinen Inhalten. Ihr erster großer Essay galt Baruch-Benedict Spinoza.<sup>2</sup> Er führte sie zugleich auch ins Zentrum der Jüdischen Renaissance, der es ebenfalls um eine Neugestaltung wesentlicher religiöser Inhalte ging.

Wohl kaum ein Philosoph wurde von der Generation der Jüdischen Renaissance so sehr verehrt wie Spinoza.<sup>3</sup> Sein philosophisches System bot den jüdischen Erneuerern eine ideale Verbindung von Säkularismus, religiösem Rationalismus und moderner Mystik. Er war ihnen darum Rabbi und Philosoph in Einem.<sup>4</sup> Yirmiyahu Yovel führt die Ursprünge von Spinozas

---

<sup>1</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*, 1964, S. 24-25.

<sup>2</sup> 1632-1677

<sup>3</sup> Noch heute gehen die Meinungen auseinander, ob Spinoza trotz des 1656 über ihn verhängten Bannes und Ausschlusses aus der jüdischen Gemeinschaft weiterhin als Jude anzusehen ist. Moses Mendelssohn verteidigte Spinoza im Jacobi-Streit. (Siehe Julius Guttmann, *Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-Politischer Traktat*, 1931.) Hermann Cohen und die großen Denker des Reform-Judentums im 19. und frühen 20. Jahrhundert lehnten Spinozas Lehren jedoch als unvereinbar mit der jüdischen Religion ab. Gleichwohl entwickelten auch sie – im weitesten Sinne unter seinem Einfluss - bibelkritische Lesarten, um die rituelle Observanz zu relativieren oder zu Teilen ganz abschaffen zu können. (Siehe Michael A. Meyer, *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, 2000, darin die einschlägigen Passagen zu Spinoza.) Verschiedene Autoren des lexikalischen Werkes *Contemporary Jewish Religious Thought* (hrsg. v. Arthur A. Cohen et al., 1987) bezeichnen Spinoza als „Ex-Juden“ (z.B. Steven S. Schwarzschild, S. 632). Dagegen erklärt Michael Walzer in *The Jewish Political Tradition* (2000), warum verschiedene Texte von Spinoza – im Gegensatz zu denen von Marx, Freud, Durkheim oder Simmel - bewusst als „jüdisch“ in die Anthologie aufgenommen worden seien, mit der Begründung: „(...) for Spinoza writes always with the tradition in mind: the Hebrew Bible is his first text; the greatest of medieval Jewish philosophers, Moses Maimonides, is his crucial reference“ (Vol. 1, S. XXIII).

<sup>4</sup> In Deutschland hat die jüdische Rezeption Spinozas seit Mendelssohns Verteidigung Spinozas (*Philosophische Gespräche*) verschiedene Wellen von Stolz und Zustimmung erfahren. Daniel Wertheim zeigt in seiner

Denken unter anderem auf die spezifisch geistige Situation der ab dem 15. Jahrhundert in die Niederlande geflüchteten Marranen zurück.<sup>5</sup> Marranen waren ehemalige Juden, die unter dem Druck der spanischen und portugiesischen Inquisition Christen geworden waren. Ihre religiöse und kulturelle Verfassung barg einige Vergleichsmomente mit der Situation deutscher Juden im frühen 20. Jahrhundert. Ähnlich wie die jüdisch-christliche Misch-Identität der Marranen hatten auch viele deutsche Juden eine christliche Kultur- und Wertedominanz verinnerlicht, ohne jedoch ihr Gefühl, Jude zu sein, je ganz abgestreift zu haben. Marranische Familien hatten oftmals Generationen hindurch im Verborgenen ein krypto-jüdisches Leben geführt - eine Erfahrung, die viele Dualitäten hervorbrachte: einen Gegensatz zwischen innerem und äußerem Leben und eine Mischung beider Religionen.<sup>6</sup> So gaben sie beispielsweise der katholischen Sehnsucht nach „Erlösung“ eine jüdische Antwort, indem sie sich an die geheime Losung hielten: „Nicht Jesus Christus, sondern das *Mosaische Gesetz* verspricht die wahre Erlösung.“<sup>7</sup> Aus dem marranischen Milieu gingen mehrere Denker hervor, die trotz ihrer Rückkehr ins Judentum, das normative, rabbinische Religionsverständnis ablehnten.<sup>8</sup> Von unablässigen Identitätskrisen und geistiger Unruhe bestimmt, pendelten sie zwischen Judentum und Christentum und versuchten auf freidenkerische Weise eine neue, die guten Elemente beider Religionen verbindende Religionsauffassung zu entwickeln. Sie verfassten religionskritische Schriften, zweifelten die Autorität des Rabbinates an, entwickelten eine frühe kritische Lesart der Hebräischen Bibel und versuchten Aspekte ins Judentum zu integrieren, von deren brennender Bedeutung sie noch im katholischen Spanien beeinflusst worden waren. Die berühmtesten von ihnen, Uriel Da Costa, Juan (Daniel) de Prado und eben Baruch-Benedict Spinoza wurden von der Amsterdamer Jüdischen Gemeinde als Ketzer gebrandmarkt und mit dem Bann belegt.<sup>9</sup>

---

Dissertation *Cherishing a Heretic* (2005), wie sich in Deutschland verschiedene, zum Teil entgegengesetzte jüdische Anschauungen mit gleicher Intensität auf Spinoza beriefen - darunter deutsch-jüdische Patrioten, säkulare Juden, moderne jüdische Mystiker und Zionisten.

<sup>5</sup> Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, 1996(1989) sowie ders., *Marranism and the Breakdown of Integral Identity*, in: Eveline Goodman-Thau, Fania Oz-Salzberger (Hrsg.): „Das jüdische Erbe Europas“, 2005; sowie Yirmiyahu Yovel, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, 2009. - Verschiedene Spinoza-Kenner bestreiten jedoch Yovels These von der Existenz spezifisch marranischer Geistes- und Denkmuster. Sie sehen Spinoza strikt im Kontext abendländischer Philosophie und in der Nachfolge von Descartes und Hobbes. Die „jüdische Frage“ oder eine „säkulare jüdische Identität“ sei kein Thema für ihn gewesen. - Siehe z.B. Wiep van Bunge, *Baruch or Benedictus? Spinoza en de ‚Marranen‘*, 2001. Dem gegenüber sind Autoren wie Steven B. Smith der Ansicht, dass die jüdische Frage das alles beherrschende Thema in den Schriften Spinozas sei. In Spinozas System bilde die säkulare jüdische Identität den entscheidenden Baustein für ein modernes, politisches Denken. - Siehe z.B. die Einführung von Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, 1997, S. XII..

<sup>6</sup> Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, 1996(1989), S.12.

<sup>7</sup> Ebd., S. 39-40.

<sup>8</sup> Ebd., S. 23.

<sup>9</sup> Am 27. Juli 1656 sprach die Leitung der Amsterdamer portugiesisch-jüdischen Gemeinde den Bann über Baruch Spinoza aus.

Rückblickend haben ihre Schriften jedoch Grundlagen für das moderne Europa, für eine kritische Auffassung über die Rolle der Religion in der Gesellschaft und für die Trennung zwischen Staat und Kirche gelegt. Yovel bezeichnet Spinoza als den „ersten weltlichen Juden“,<sup>10</sup> der andere säkulare jüdische Denker wie Heine, Marx, Freud und Einstein prägte. Das Denken Spinozas verlangte den weltanschaulich neutralen Staat, den die Generation der Jüdischen Renaissance als Bedingung ihres Wirkens voraussetzte. Zugleich bot Spinozas Biographie – seine marranische Herkunft, sein unbeugsam der Wahrheit verschriebener Geist, sein Gebrandmarktsein als Ketzer und sein Ausgestoßensein aus der jüdischen Gemeinschaft – dieser Generation starke Identifikationsmomente. Seine gegen jede klerikale Oberhoheit gerichteter *Theologisch-Politischer Traktat* entsprach ihrem Aufbegehren gegen das ihrer Auffassung nach *echte Religiosität* unterdrückende rabbinale Establishment (Buber). Darüber hinaus bot die Philosophie Spinozas ein Stufensystem der Erkenntnis, das ausgehend von der Vernunft, der *ratio*, einen Rahmen für „Offenbarung“ enthielt, ohne von theologischen Dogmen bestimmt zu sein. Auch Moses Mendelssohn hatte als Reaktion auf Spinoza die Vereinbarkeit von Aufklärung und jüdischer Religion betont, da die Tora keinen „Glauben“ vorschreibe, sondern „Erkenntnis“ verlange.<sup>11</sup> Doch im Unterschied zu Mendelssohn, der zwischen Vernunftkenntnis und gelebter Religion unterschied, sah die Generation der Jüdischen Renaissance im System Spinozas eine Plattform, auf der sich Vernunft und Erkenntnis als religiöses Erleben trafen, ja sogar gegenseitig bedingten. Dies geschah in der *scientia intuitiva*. Als plötzliche, intuitive Einsicht in die Gesetze der Natur steigerte sie sich zur *amor dei intellectualis* – der geistigen oder intellektuellen Gottesliebe. Diese Stufenfolge der Erkenntnis, die in ihrer höchsten Stufe einem religiösen Erleben entsprach, diente der Generation der Jüdischen Renaissance zugleich als Inspirationsquelle, um sich von der Religion der Eltern, der reinen Vernunftreligion, wie sie nach Mendelssohn neo-kantianisch von Hermann Cohen entwickelt wurde, abzugrenzen und Wege zu einer modernen Mystik zu ebneten, ohne dabei hinter die Maximen der Aufklärung zurückzufallen.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, 1996 (1989), S. 218 ff..

<sup>11</sup> Moses Mendelssohn, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), 2001, S. 96.

<sup>12</sup> So lassen sich beispielsweise Martin Bubers *Reden über das Judentum* (1911) als eine Spinoza-Deutung an sich lesen. – Siehe Martin Buber, *Reden über das Judentum* (2. Aufl.), 1932 (1923), z.B. S. 27 ff., 49 ff..

## 2. Von den Sternen zur Erde

Margarete Susmans Essay *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*<sup>13</sup> war, wie sie selbst sagte, ihre „erste rein philosophische Arbeit“. Es war auch ihr erster längerer Text, der sich inhaltlich dem „jüdischen Geist“ widmete. Der Aufsatz erschien – als einziger von einer Frau geschriebener Text - 1913 in der von Hans Kohn und der Bar-Kochba-Vereinigung in Prag herausgegebenen Essay-Sammlung *Vom Judentum*. Mitautor Robert Weltsch bezeichnete diese Sammlung ein halbes Jahrhundert später als ein „merkwürdiges“, „vergessenes Buch“.<sup>14</sup> Die verschiedenen Aufsätze markierten einen ersten Versuch, dem „Unbehagen“ und „Suchen“ einer neuen Generation Ausdruck zu geben. Ihre Mitglieder haben sich vom geistigen Erbe der Eltern distanziert und wieder nach dem Sinn der „halb vergessenen jüdischen Botschaft“ gefragt.<sup>15</sup> „Das Buch *Vom Judentum* suchte neue Wege für eine Generation postassimilatorischer Juden“, beschrieb Weltsch das Anliegen der Autoren. „Sie waren ganz eng mit Europa verbunden, unlöslich eins und doch voll Konflikte.“<sup>16</sup> Gefühle von „Vereinzeln“, „Vereinsamung“ und „Substanzverlust“, mit dem sich intellektuelle, geistig schöpferische Juden den „Besitz Europas erkaufte“ hatten, aber damit „innerlich heimatlos“ geworden waren – zugleich eine „geistige Unruhe“, ein plötzlich empfundener „Sturm und Drang“ sowie ein immer noch wahrgenommenes „Element selbständigen Wesens“ im jüdischen Denken, dessen Träger es jedoch kaum mehr als vage noch zu benennen vermochten<sup>17</sup> – all das äußerte sich in dem Buch *Vom Judentum* in unterschiedlichen Wahrnehmungen der Gegenwart, auseinander strebenden Sehnsüchten und Anliegen: in geistigen Synthesen von Orient und Abendland bei Jakob Wassermann, im Zionismus als „anderer Ebene des Seins“ bei Hans Kohn oder im revolutionären Chassidismus bei Martin Buber. So verschieden das Erlebte und so vergabelt die aufgezeigten Wege anmuteten, stand hier doch eine Generation insgesamt „vor der Entscheidung, ob für sie das Judentum nochmals eine Realität zu werden vermag, oder ob kein Ausweg bleibt als endgültige Abwendung“.<sup>18</sup> Das Ja dieser Generation zum Judentum sollte jedoch kein Zurück in die Welt bedeuten, die schon die Eltern und Großeltern hinter sich gelassen hatten. „Die

---

<sup>13</sup> Margarete Susman, *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in: Hans Kohn (Hrsg.), „Vom Judentum. Ein Sammelbuch“, hrsg. v. Verein jüdischer Hochschüler „Bar Kochba“ in Prag, 1913, S. 51-70; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 85-104. Die angeführten Zitate und Seitenzahlen richten sich nach der Ersterscheinung von 1913.

<sup>14</sup> Robert Weltsch, *Erinnerungen an ein vergessenes Buch (Nach fünfzig Jahren)*, in: Manfred Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964, S. 216 u. 220.

<sup>15</sup> Ebd., S. 218-219.

<sup>16</sup> Ebd. S.219.

<sup>17</sup> Ebd. S. 221.

<sup>18</sup> Ebd. S. 224.

Bejahung, die aus dem Buch *Vom Judentum* von 1913 uns entgegentritt, ist in paradoxer Weise verknüpft mit Verneinung, mit der leidenschaftlichen Ablehnung dessen, was als Jüdisch sichtbar war. Nicht das empirische Judentum erhalten, sondern das andere, das reine, das wirkliche Judentum erneuern (...), das war gewollt.<sup>19</sup>

Merkwürdig unvermittelt erscheint heute das zionistische Selbstverständnis der Herausgeber. „Um jede Falschmeldung zu vermeiden:“ so hob Hans Kohn im Geleitwort hervor: „Dieses Buch ist herausgegeben von Zionisten.“<sup>20</sup> Abgesehen davon, dass Kohn im Weiteren kein einziges Mal auf die Möglichkeit einer Rückkehr der Juden nach Zion – wie immer dies gemeint sein mochte - zu sprechen kam, drängte es einen Teil der Autoren – darunter Margarete Susman, Gustav Landauer und Jakob Wassermann – keineswegs in die Richtung des physischen Palästinas. Dies zeigt, dass der Begriff „Zionismus“ – zumindest in diesem Kreis - mehr abdeckte als die Gründung einer jüdischen Heimstätte im Nahen Osten. Vielmehr funktionierte er als Chiffre für ein „politisches Judentum“ insgesamt. In den unterschiedlichen Vorstellungen dieser Generation ließ sich ein solches politisches Judentum im realen Palästina wiederbeleben, ebenso gut sollte es aber auch im deutsch-jüdischen Kulturzusammenhang seine Wirkung entfalten können.<sup>21</sup> In Letzterem bildete Spinoza so etwas wie ein Scharnier, in dem sich jüdischer Geist und deutsche Kulturgeschichte trafen. Susmans Anliegen bestand zunächst darin, die jüdisch Religion als eine Gesetzesreligion in den abendländischen Zusammenhang zu stellen. Der Essay zeichnete die Parallele nach zwischen der Philosophie Spinozas, die „Gott“ als die „Summe der Naturgesetze“ auffasste, und dem jüdischen „Weltgefühl“, das die Beziehung zu Gott immer auch als eine Beziehung von Gesetzen verstanden hat. Susman zufolge entsprang Spinozas philosophisches System – das der Immanenz Gottes in allen Dingen (Gott = Universum = die Summe der darin

---

<sup>19</sup> Ebd. S. 224.

<sup>20</sup> Hans Kohn, „Geleitwort“ in: Kohn (Hrsg.), *Vom Judentum*, 1913, S. V.

<sup>21</sup> Kohn schrieb im Geleitwort: „Zionismus ist keine Wissenschaft, kein logisches Begriffssystem, er hat mit Rassentheorien und Definitionen des Volkstums nichts zu tun. (...) Der Zionismus liegt in einer völlig anderen Ebene des Seins. Er ist kein Wissen, sondern Leben. – Leben war stets Kampf. Zionismus ist der Kampf der Jugend, die höher will, gegen die Alten, die Trägen, die Müden, die nicht mehr wachsen können und die kein Sturm der Begeisterung mehr aufrütteln kann. Wie im Judentum die Glühenden, Mutigen und Schaffenden stets mit dem Volke rangen, so ist es auch unsere Aufgabe, mit diesem Volke zu ringen, um es zu neuem, reinem, freiem Dasein zu führen. - Dieses Ringen mit dem Volke kann nichts weniger bedeuten wollen, als daß wir uns in selbstgenügsamer Höhe mit unsern Idealen von der Masse entfernen und entfremden wollen. Im Gegenteil! Dies ist jüdischer Idealismus! Das Hohe und Große am Alltag und an seiner Wirklichkeit bewahren. Wie der Zionismus unsere heilige Sprache aus ihrer Tagesfremdheit erlöst und wieder zur Sprache des Alltags gemacht hat, nicht um sie zu profanieren, vielmehr um diesen Alltag durch seine Sprache zu heiligen, so ist uns dies eine große Wunder, das wir schon erlebt haben, die Verlebendigung des Hebräischen, nur ein Symbol für den Sinn unseres ganzen Kampfes mit dem Volke und um dieses Volk“ (Hans Kohn, „Geleitwort“ zu *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, 1913, S. VIII-IX). - Auch Kohns spätere Schrift *Die politische Idee des Judentums* (1924) entbehrte jeden Hinweises auf ein konkretes Territorium oder einen konkreten Staat, in dem die „politische Idee“ des Judentums verwirklicht würde.

wirkenden Gesetze) – einer Denkart, die das jüdische Verhältnis zur Welt wiedergab, wengleich in einem weiter gefassten Rahmen als dem der normativen rabbinischen Tradition.

Der Aufsatz begann zunächst mit der Feststellung, dass allen Völkern eine jeweils eigene metaphysische Referenz innewohne. Jedes Volk stehe „gleichsam an einer bestimmten Stelle im Universum“. <sup>22</sup> An dieser „wurzelt“ es „in der Unendlichkeit“. Die metaphysische Herkunft sei jedoch nicht nur von Volk zu Volk verschieden, sie bringe zugleich auch trennende „Abgründe“ zwischen den Völkern hervor. Diese drückten sich in den Angehörigen des jeweiligen Volkes durch jeweils typische „Richtungs- und Verhältnisgefühle“ <sup>23</sup> zur Welt - zum Leben - zu den anderen Menschen aus. <sup>24</sup> Über das jüdische Volk, dem durch sein Exil ein unmittelbares und elementares Heimatgefühl abgehe, schrieb Susman nun:

„Kein Volk muß diese eigentümliche Unverrückbarkeit tiefer und schwermütiger empfinden als das durch alle Welt verstreute heimatlose Volk der Juden. Die Juden sind in ihrer irdischen Heimat entwurzelt; aber nicht dies, sondern ob sie es in der metaphysischen sind, hat über ihre Lebensberechtigung, ihre Lebensfähigkeit als dieses Volk zu entscheiden. Und diese Entscheidung kann wiederum nur danach getroffen werden, ob wir in allem Verhalten großer jüdischer Geister trotz der ungeheuren Verschiedenheit der Inhalte, die aus der tieferen Beeinflussung durch die wechselnden Kulturen, in denen Juden gelebt haben und die sie in sich aufgenommen haben, hervorgebracht sind, noch ein darunter liegendes Gemeinsames zu erblicken vermögen, das sich zugleich von dem, was jene fremden Kulturen charakterisiert, unterscheidet und jene letzte Gemeinsamkeit des nationalen Weltgefühls ausdrückt.“ <sup>25</sup>

Dieses metaphysisch „Gemeinsame“, das über die „Lebensberechtigung“ und „Lebensfähigkeit“ des jüdischen Volkes entscheide, spürte Susman im Folgenden in der Philosophie Spinozas auf.

Spinoza stehe, so schrieb Susman, „im großen Zusammenhang der abendländischen Philosophie“. Zugleich bezeichnete Susman ihn als den „Typus des reinen Metaphysikers“, dessen „grundlegende Erfahrungen“ nicht aus der empirischen Welt der „bunten, hellen und dunklen Dinge des Lebens“ stammten. <sup>26</sup> Mit diesen zwei Umschreibungen verwies sie auf zwei Grundannahmen für das Richtungs- und Verhältnisgefühl, das sich sowohl durch die

---

<sup>22</sup> Margarete Susman, *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in: Hans Kohn (Hrsg.), „Vom Judentum“, 1913, S. 52.

<sup>23</sup> Ebd., S. 51.

<sup>24</sup> Ebd., S. 52.

<sup>25</sup> Ebd..

<sup>26</sup> Ebd., S. 53.



Philosophie Spinozas ziehe, als auch die abendländischen Juden insgesamt bestimme: ein auf die europäischen Völker gerichtetes Wirken, („im großen Zusammenhang der abendländischen Philosophie“), das sich jedoch von diesen von vornherein als im jüdischen Sinne *metaphysisch* unterscheide („nicht die bunten, hellen Dinge des Lebens“). Zusammen mit den anderen Juden entbehre Spinoza eine Heimat im Irdischen. Das habe Konsequenzen für die Richtung seines und damit des jüdischen Geistes.

„Spinozas Weg war nicht der Weg von der Erde zu den Sternen, sondern von den Sternen zur Erde.“<sup>27</sup>

Dieser Ausgangspunkt, der zunächst nicht im Irdischen verankert, sondern allein in der Region der „Sterne“, also dem Universum, auszumachen sei, bringe nun ein besonderes metaphysisches Wissen hervor: das Wissen um das „ewige Gesetz“ – ein Bewusstsein für die „ewigen Wesenszusammenhänge“ und damit Einsichten in den „Zusammenhang des Weltganzen“.

„Das ewige Gesetz der Dinge war ihm [Spinoza] die Gewißheit, von der er ausging, nicht die bunten, hellen und dunklen Dinge des Lebens, deren Bedrängnis er empfand, aber nicht als Wahrheit irgendeiner Art anerkannte. Wie wir den uns unergreifbaren Sternenhimmel unendlich klarer zu schauen und reiner zu ordnen vermögen als das verwirrende Durcheinander unseres nächsten Lebens, so sah Spinoza den Wesenszusammenhang der Dinge unendlich klarer als ihre verworrene, bedrückende Empirie, die durch ihre plumpe Nähe kein reines Anschauen, kein unmittelbares Erfassen ihrer Zusammenhänge zuläßt. Alles, was Erkenntnis heißt, ist für ihn diese Erfassung der ewigen Wesenszusammenhänge, und damit Erfassung des Zusammenhanges des Weltganzen.“<sup>28</sup>

Susman ging es im Folgenden um keinen inhaltlichen Vergleich des Gottesbegriffes Spinozas und des religiösen Judentums, sondern lediglich um die „formalen und dynamischen Gemeinsamkeiten“ des jüdischen Weltgefühls.

„Den Gott Spinozas mit dem Gott des alten Judentums zu vergleichen, würde nicht mehr Sinn haben, als Spinozas System zu vergleichen mit der Erfahrungswelt, über die der Gott der Juden herrschte. Um nichts anders kann es sich für uns handeln, als um jene formalen und dynamischen Gemeinsamkeiten des Weltgefühls: um die Weise, in der die großen Weltverhältnisse erblickt und empfunden werden.“<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Ebd..

<sup>28</sup> Ebd., S. 53-54.

<sup>29</sup> Ebd., S. 53.

Entscheidend sei dabei das Bestimmtheit durch das Gesetz. In der Philosophie Spinozas bedeutete:

„Von Gottes Gesetz abhängen (...) nichts anderes als bestimmt sein durch ein übergreifendes Sein, durch ein allgemeines und zugleich mir immanentes Gesetz: durch meine Idee, wie sie in Gott, wie sie ewig und wahr ist.“<sup>30</sup>

Dieses Wissen um das „ewige Gesetz“, das sich aus der unendlichen Distanz zur „bedrückenden Empirie“ des Lebens und seiner Erscheinungen erkläre, könnten auch die Juden.

„Die Juden haben [...] nicht eine *unmittelbare* Beziehung zur Welt, zu Gott, zum Selbst, zu den letzten Quellen des Lebens, sondern eine solche, die erst durch das Gesetz begriffen, durch die Liebe vermittelt werden muß.“<sup>31</sup>

### 3. Die Gesetze der Tora

Nach der rabbinischen Auffassung, wie sie im Talmud und den parallel dazu entstandenen Exegesen der Bibel, den *Midraschim*,<sup>32</sup> niedergelegt ist, hat Gott das Universum mit der Tora<sup>33</sup> erschaffen. Die erste Schöpfung war danach die Tora. Entsprechend bezeichnet der rabbinische Kommentar sie als „das Erste seines [Gottes] Weges“.<sup>34</sup> Nach der traditionellen rabbinischen Lesart waren darum die Gesetze der Tora nie nur ein regulatives Mittel, um die Beziehung des jüdischen Volkes zu Gott zu gestalten. Vielmehr enthielten sie von vornherein ein kreatives Element in Bezug auf die Schöpfung.

Die Tora enthält viele Arten von Gesetzen – kosmische, ethische, kultische, strafrechtliche, politische... Im Paradigma rabbinischer Lesart verweisen sie alle in den ersten Schöpfungsakt Gottes.<sup>35</sup> Der rabbinischen Legende zufolge wollte Gott ursprünglich das Universum nach

---

<sup>30</sup> Ebd., S. 62.

<sup>31</sup> Ebd., S. 66.

<sup>32</sup> Rabbinische Auslegungen der Bibel – 2. Jhr v.Z. bis ca. 6. Jhr. n.Z..

<sup>33</sup> Rein sprachlich leitet sich hebräischer Begriff „Tora“ vom Verb „lehorot“ – lehren, unterweisen – ab. Über das kritische Moment, Tora mit „Gesetz“ zu übersetzen, siehe z.B. Andreas Pangritz: „Was aber, wenn schon die griechische Übersetzung von *torah* mit *nomos*, und dann auch das deutsche Äquivalent ‚Gesetz‘ zumindest mißverständlich wäre? Wenn *torah* nach Buber und Rosenzweig besser mit ‚Weisung‘ im doppelten Sinn von ‚Unterweisung‘ und ‚Wegweisung‘ zu übersetzen wäre?“ – Andreas Pangritz, ‚Ende des Gesetzes‘ (Röm 10,4)? *Anmerkungen zur Barth-Lektüre von Jacob Taubes*, in: Gesine Palmer u.A. (Hrsg.), *Torah, Nomos, Ius*, 1999, S. 200.

<sup>34</sup> *Genesis Raba* 1:1.

<sup>35</sup> Ein Beispiel für die kosmischen Gesetze und wie sich diese in den kultischen und ethischen Gesetzen des Judentums überschneiden, ist das Strukturprinzip der Zahl „Sieben“: In sieben Tagen hat Gott die Welt erschaffen. Darum wurde der siebente Tag zum heiligen Ruhetag. Zwischen dem Ereignis des Auszugs aus der ägyptischen Sklaverei und dem Empfangen der Tora am Berg Sinai – zwischen den Festen Pessach und

dem „Maß des Gesetzes“ erschaffen. Als er aber sah, dass eine Welt, die allein im Maß des Gesetzes lebte, bei der ersten Abweichung zerbricht, durchwirkte er das „Maß des Gesetzes“ mit dem „Maß der Barmherzigkeit“ (Liebe). Die gegenseitige Verknüpfung der beiden Maße vermochte erst eine beständige Welt hervorzubringen. Vor diesem Hintergrund interpretierten die Rabbinen die beiden ersten Kapitel der Tora, in denen die Erschaffung des Universums beschrieben wird, explizit nicht als lineare Zeitfolge. Es gehe nicht um ein zeitliches Vorher und ein Nachher, sondern um die Verbindung der beiden Maße. Der Gottesbegriff *Elohim* im ersten Schöpfungskapitel bezeichnete Gott als „Richter“ und somit das „Maß des Gesetzes“. Der Gottesbegriff *JHWH* im zweiten Schöpfungskapitel bezeichnete Gott als „Allerbarmer“ und somit das „Maß der Barmherzigkeit“. Der für die jüdischen Lesarten der Tora auch heute maßgebliche Kommentator Raschi, fasste die rabbinischen Kommentare folgendermaßen zusammen:

„*Bereschit bara Elohim*‘ [„Im Anfang schuf Gott‘ = *Elohim*]. Dieser Vers sagt, erkläre mich so, wie ihn unsere Lehrer erklärt haben (Ber. Rab.), „um der Tora willen, die das Erste Seiner Weise genannt wird“ [Spr. 8:22]. Wenn du ihn aber nach dem einfachen Sinn erklären willst, erkläre ihn so: ‚Am Anfang der Erschaffung von Himmel und Erde, als die Erde noch wüst und öde und Finsternis war, da sprach Gott, es werde Licht.‘ Der Vers will nicht die Reihenfolge der Schöpfung lehren, um zu sagen, dass diese [Himmel und Erde] zuerst erschaffen wurden. Wollte er das lehren, so müsste er den Ausdruck *barischona* [als erstes] gebrauchen; denn *reschit* [grammatikalischer Genitiv, also: ‚Anfang des/der‘] ist in der Schrift immer mit dem nächsten Worte verbunden, so [Jer. 26:1], ‚am Anfang der Regierung von Jojakim‘, (...) Solltest du aber sagen, der Vers lehrt, dass diese [Himmel und Erde] zuerst erschaffen wurden, und der Sinn wäre, am Anfang von allem erschuf Er diese, (...) - wenn es so wäre, müsstest du dich fragen, das Wasser war ja zuerst; denn es heißt, ‚der Geist Gottes schwebte über die Fläche des Wassers‘, und der Vers hat uns noch nicht offenbart, wann die Erschaffung des Wassers stattgefunden; aus diesem Vers kannst du entnehmen, dass das Wasser schon vor der Erde erschaffen war;

---

Schawuot (Wochenfest) – liegen nach der Tora sieben mal sieben Wochen. Alle sieben Jahre ruhen die Felder, gilt das Schmitta-Jahr – doch alle sieben mal sieben Jahre ist das Jubeljahr. Dann wird Freiheit im Lande ausgerufen, erhalten Sklaven ihre Freiheit zurück und werden die Schulden erlassen. *Leviticus* 23 enthält die Bestimmungen für den israelitischen/jüdischen Festkalender. Dieser folgt im Detail der Strukturzahl Sieben und ist das Echo auf das alle Schöpfung durchziehende kosmische Prinzip. Zugleich ist er der Versuch, dem gesetzmäßigen Prinzip der Schöpfung durch kultische Handlungen gerecht zu werden. Ähnliches gilt auch für den Opferkult im Tempel, der Handlungen vorschreibt, die der Weltschöpfung im Ganzen gerecht werden soll. Es würde zu weit führen, dies hier im Detail zu erklären. Siehe hierzu die Werke der Anthropologin Mary Douglas, z.B. *Leviticus as Literature*, 1999.

außerdem wurde der Himmel aus Feuer und Wasser gebildet; und du musst zum Schluss gelangen, dass uns der Vers nichts über die Reihenfolge, was früher und was später war, lehrt. – ‚Gott [= Elohim = der Richter]<sup>36</sup> erschuf,‘ es heißt nicht, ‚der Ewige [= JHWH = der Allerbarmer]<sup>37</sup> erschuf‘; denn zuerst bestand die Absicht, mit dem Maß des Gesetzes zu erschaffen, da er aber sah, dass die Welt dann nicht bestehen könne, stellte er das Maß der Barmherzigkeit (Liebe) auf und verband es mit dem Gesetz, darum heißt es [Gen. 2:4], ‚am Tage, da der Ewige [= JHWH], Gott [= Elohim],<sup>38</sup> Erde und Himmel erschuf.‘ [Herv. EK]<sup>39</sup>

In der gegenseitigen Durchdringung der zwei Maße drücke sich ein ursprünglich Eines aus. Naturgesetze und ethische Gesetze waren nur vom Menschen aus gesehen, nicht aber von Gott her verschiedene Wesenheiten. So erkannte, wie der Talmud berichtet, der für die babylonische Diaspora maßgeblich autoritative Rechtsgelehrte und Astronom Samuel<sup>40</sup> den inneren Zusammenhang zwischen den Gesetzen des Universums und den für das Zusammenleben der Menschen geltenden ethischen Maximen. Von ihm stammt der berühmte Satz: „Ich kenne die Straßen der Himmelsveste wie die Straßen von Nehardea [seiner Heimatstadt].“<sup>41</sup> Das rabbinische Schrifttum führte hierzu aus, dass Samuels Studium der Tora, seine Beschäftigung mit ihren ethischen, politisch-gesellschaftlichen und kultischen Gesetzen, ihn zugleich in tiefere Einsichten der metaphysischen Beschaffenheit der Himmelsveste führte.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Das hebräische Wort für Gott – *Elohim* – ist auch eine biblische Bezeichnung für „Richter“ und zugleich das „gesetzgebende“ Attribut Gottes.

<sup>37</sup> Das Tetragramm JHWH, der Name Gottes, enthält im rabbinischen Verständnis zugleich das göttliche Attribut der Liebe (Barmherzigkeit).

<sup>38</sup> Im zweiten Schöpfungsbericht stehen beide Gottesbezeichnungen zusammen: *JHWH* und *Elohim* direkt hintereinander, rabbinisch gelesen: das Attribut der Barmherzigkeit verbunden mit dem Attribut der Gesetzgebung.

<sup>39</sup> Raschi (Salomo ben Isaak, 1040-1105) zum ersten Satz in der Bibel: *Genesis* 1:1.

<sup>40</sup> Samuel (2.-3. Jhr.) war mit (nicht-jüdischen) babylonischen Wissenschaftlern sowie dem babylonischen König befreundet. Er gründete eine Talmud-Akademie mit einer neuen Tradition jüdischer Gesetzesauslegung.

<sup>41</sup> Bab. Talmud, *Berachot* 58b. Das hebräische Wort für „Himmelsfeste“ – *Raki'a* – meint den oberen Rand des Himmelsgewölbes, der die *unteren* von den *oberen Himmeln* scheidet. In der rabbinischen Exegese, dem *Midrasch* zu Psalm 19 heißt es: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes“ – R. Samuel bar Abba hat gesagt: Ich kenne die Straßen der Himmelsveste wie die Straßen von Nehardea. Ist denn Samuel zur Veste emporgestiegen? Allein dadurch, dass er sich mit der Weisheit der Torah beschäftigte, lernte er, was in den Wolken sei.“ – *Tehillim Raba* 19.

<sup>42</sup> Ein anderes markantes Beispiel für den Zusammenhang zwischen Naturgesetzen und ethischen Gesetzen ist die doppelte Begründung für den Schabbat: die Erschaffung der Welt in sieben Tagen sowie die Befreiung vom Sklavenjoch. *Exodus* 20:11 erklärt das sich auf alle Angehörige des Volkes, ja selbst die Fremden und Nutztiere erstreckende Arbeitsverbot mit der vollendeten Erschaffung der physischen Welt: „Denn in sechs Tagen hat der Ewige den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was in ihnen ist, erschaffen, aber am siebenten Tage hat er geruht, darum hat der Ewige den Schabbat gesegnet und ihn geheiligt.“ *Deutronomium* 5:15 begründet dasselbe Arbeitsverbot mit der Ablehnung der Knechtschaft: „Denke daran, dass du ein Knecht im Lande Ägypten gewesen bist, und wie dich der Ewige, dein Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm von dort herausgeführt hat, darum trägt dir der Ewige, dein Gott, auf, den Schabbat zu halten.“

Parallelen zwischen den einstigen Rabbinen und Spinoza zu ziehen, ist war gewagt, aber grundsätzlich nicht abwegig. Gewiss - Spinozas berühmte Gleichung Gottes mit der Totalität des Universums ließ keinen außerhalb des Universums handelnden, Gesetze stiftenden Schöpfergott zu. Aus diesem Grund sah das Amsterdamer Rabbinat in ihm einen Häretiker. Lässt man jedoch die Frage von *wo* aus Gott wirkt – als transzendente Ursache *außerhalb* des menschlichen Fassungsvermögen, oder als immanente Substanz der Manifestationen *in der Welt*, wie das System Spinoza nahelegt, zeigten sich die Parallelen zwischen dem Gottesbegriff Spinozas und dem der Rabbinen. Beiden gemeinsam war die Unteilbarkeit des in sich einen Gottes:

„Höre Israel, JHWH unser Gott, JHWH ist Eins.“<sup>43</sup>

„Erkenne es heute, nimm es dir zu Herzen, dass JHWH Gott ist, im Himmel über dir, auf der Erde unter dir ist nichts anderes. - JHWH ist eins und sein Name ist eins.“<sup>44</sup>

Der biblische Gottesname JHWH ist eine Zusammenfügung von *jehi, howei, haja* – „es wird sein, es ist, es war“. Mit diesem Gottesbegriff überschneidet sich der Gottesbegriff Spinozas als die „Substanz“, die ewig, unteilbar und in sich eins ist. So heißt es in der *Ethik*:

- „Die absolut unendliche Substanz ist unteilbar.“<sup>45</sup>
- „Außer Gott kann es weder eine Substanz geben, noch kann eine begriffen werden.“<sup>46</sup>
- „Hinaus folgt aufs deutlichste erstens, daß Gott einzig ist, d.h. (...) daß es in der Natur nur eine Substanz gibt und daß dieselbe absolut unendlich ist...“<sup>47</sup>
- „Alles was ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein noch begriffen werden.“<sup>48</sup>
- „Die denkende Substanz und die ausgedehnte Substanz sind eine und dieselbe Substanz. (...) Ein in der Natur existierender Kreis und die Idee eines existierenden Kreises ist ein und dasselbe Ding.“<sup>49</sup>

Mindestens genauso wichtig wie der Gottesbegriff sind die Überschneidungen in Bezug auf die rabbinische Sicht der Religion als Mittel der Erkenntnis zur politischen Befreiung und Spinozas Erkenntnislehre. Bereits der Abschnitt „Jekkes und Marranen“ verweist auf Spinozas *scientia intuitiva*, die sich zur *amor dei intellectualis* steigerte. Sie ließ sich als moderne „Offenbarung“ auffassen, die in der geistigen Liebe zu Gott eine innerweltliche

<sup>43</sup> Deu. 6:4.

<sup>44</sup> Deu. 4:39.

<sup>45</sup> Baruch-Benedictus Spinoza, *Die Ethik (1677)*, 1977, Teil I, Lehrsatz 13, S. 31.

<sup>46</sup> Ebd. Teil I, Lehrsatz 14, S. 33.

<sup>47</sup> Ebd. Teil I, Zusatz zum Lehrsatz 14, S. 35.

<sup>48</sup> Ebd. Teil I, Lehrsatz 15, S. 35.

<sup>49</sup> Ebd. Teil II, Lehrsatz 7, S. 170.

„Erlösung“ erfuhr, die wiederum den jüdischen-religiösen Stadien von der „Offenbarung der Tora“ bis zur „Erlösung“/„Befreiung“ entsprach. Yirmiyahu Yovel fasst zusammen, dass Spinozas „Erlösung“, zu der man nur durch die intellektuelle Gottesliebe gelangen könne, eine „Erlösung *in der Welt*“ bedeute.

„Dann durchdringt Ewigkeit das zeitliche Dasein, ist Endlichkeit aufgehoben, sind Leidenschaften in freie, positive Gefühle verwandelt, und die innere Qualität des ganzen eigenen Lebens erreicht den Punkt einer ‚zweiten Geburt‘; das Individuum realisiert *durch Wissen und geistige Liebe seine Einheit mit Gott* (das heißt mit dem vergöttlichten Universum).“<sup>50</sup>

Diese metaphysische Erlösung bestehe „nicht in der Unsterblichkeit, sondern in der Verwirklichung von *Ewigkeit in der Zeit*“.<sup>51</sup> [Herv. EK] Der Prozess der Erlösung erfordere jedoch allein eine freiheitliche Staatsordnung, durch die der Geist des Einzelnen die Freiheit genieße, ohne aufgezwungene religiöse Weltanschauungen den Weg von der *ratio* über die *scientia intuitiva* zur *amor dei intellectualis* gehen zu können.

Lässt man die Frage nach der Immanenz oder Transzendenz Gottes beiseite, strebt der jüdische Gottesdienst nicht viel anderes an als die Philosophie Spinozas. Wie verwandt das System Spinozas dem jüdischen Gottesdienst ist, zeigt ein Blick in den *Siddur*, dem Gebetbuch, das die jüdischen Lehren auf ihre knappsten Formeln bringt und dabei ebenfalls Ewigkeit im diesseitigen Dasein, echte Erlösung als konkrete Freiheit im Hier und Jetzt zum Ziel hat. Das eigentliche Gerüst des Gottesdienstes besteht aus drei Segnungen:

- Die erste Segnung ruft JHWH als Schöpfer des Universums an, der Licht und Dunkelheit, Himmel und Erde, Abend und Morgen, Tag und Nacht sowie die Bahnen der Gestirne reguliert.
- Die zweite Segnung ruft JHWH an, der Gesetze offenbart, die zu halten und mit denen sich zu beschäftigen zu Gerechtigkeit und Liebe führt.

Diesen ersten zwei Segnungen folgt das *Sch'ma* – die im jüdischen Gottesdienst zentral stehende Bekräftigung des Einsseins Gottes und ihre Abschnitte über den Auftrag, die Gesetze zu verinnerlichen.

- Die dritte Segnung, nach dem *Sch'ma*, ruft JHWH an, der im Leben der Menschen befreiend (erlösend) wirkt, wie bereits die Befreiung (Erlösung) der Israeliten vom ägyptischen Sklavenjoch bewiesen hat.

---

<sup>50</sup> Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, 1996 (1989), S. 197.

<sup>51</sup> Ebd., S. 217.

Diese drei Segnungen,<sup>52</sup> von der vor allem die dritte eine politische Zielrichtung haben kann, weil sie auf konkrete Freiheit *in der Welt* hinausläuft, spricht der fromme Jude mindestens zweimal täglich auf seinem „Weg von den Sternen zur Erde“ aus – von den Gesetzen des Universum – zu den Gesetzen der Gerechtigkeit und Liebe – zu den Gesetzen der Befreiung und Erlösung. Sein Gebet endet mit der „Aufgabe der Juden“ in der Welt: *Aleynu leschabeach l'adon hakol* – „Uns ist es aufgetragen den Herrn des Alles zu preisen, Größe dem Schöpfer des Anfangens zu geben,“ – um dann mit den Worten abzuschließen: „Erkenne es heute, nimm es dir zu Herzen, dass JHWH Gott ist, im Himmel über dir, auf der Erde unter dir ist nichts anderes. - JHWH ist eins und sein Name ist eins.“<sup>53</sup>

#### 4. Gehorsam - Liebe

In der frühen Phase ihrer Auseinandersetzung mit dem Judentum kämpfte Susman vor allem noch damit, das Jüdische als gleichwertig neben den beiden allgemein höher gewerteten Tragflächen der abendländischen Geistesgeschichte zu behaupten – die griechische Philosophie, vor allem Platon, und das Christentum, vor allem der Gedanke der Liebe in Opposition zur Strenge des Gesetzes. In Susmans Autobiographie manifestierten sich die drei Felder Judentum, griechische Philosophie und Christentum in den drei großen Namen – Spinoza, Plato und Paulus. Welche einschneidende Bedeutung für Susman diese drei während ihres Studium bei Simmel hatten, beschrieb sie in ihrer Autobiographie:

<sup>52</sup> Das *Sch'ma uVirchoteha* („*Sch'ma* und seine Segnungen“). Zum Beispiel der Text der Abend-Liturgie:

1. Segnung: „Gelobt seist du, JHWH, unser Gott, König der Welt, der durch sein Wort die Abende dämmern lässt, mit Weisheit die Tore öffnet, mit Einsicht die Zeiten ändert und die Jahreszeiten wechselt; die Sterne auf ihren Bahnen an der Himmelswölbung nach seinem Willen einsetzt, der Tag und Nacht geschaffen; Licht vor der Finsternis und Finsternis vor dem Licht weichen lässt. Er führt den Tag weg und bringt die Nacht, unterscheidet zwischen Tag und Nacht, JHWH der Scharen ist Sein Name. Der lebendige und beständige Gott wird stets über uns regieren, immer und ewig. Gelobt seist du, JHWH, der die Abende dämmern lässt.“

2. Segnung: „Mit ewiger Liebe hast du das Haus Israel, dein Volk, geliebt, Lehre [Tora], Gebote, Gesetze und Rechtsatzungen hast Du uns gelehrt, darum, JHWH, unser Gott, wenn wir uns hinlegen, und wenn wir aufstehen, sprechen wir von deinen Gesetzen, und wir freuen uns an den Worten deiner Lehre [Tora] und deinen Geboten immer und ewig; denn sie sind unser Leben und die Dauer unserer Tage, und über sie wollen wir Tag und Nacht nachsinnen. Deine Liebe lasse niemals von uns weichen. Gelobt seist du, JHWH, der sein Volk Israel liebt.“

*Sch'ma*: „Höre Jisrael, JHWH ist unser Gott, JHWH ist eins.“ (3 Passagen aus der Tora über das Verinnerlichen der Gesetze – Schließlich:)

3. Segnung [in Auszügen]: „(...) Er erlöst uns aus der Hand von Königen; unser König, der uns befreit aus der Gewalt aller Unterdrücker, der Gott, der unsere Dränger straft und Vergeltung übt an allen Feinden unserer Seele, der Großes, Unerforschliches vollbringt und Wunder ohne Zahl (...) Deine Herrschaft sahen Deine Kinder, als du das Meer vor Moses spaltetest. Dies ist mein Gott, sangen sie und sagten: JHWH wird für immer und ewig regieren. Und ferner heißt es, dass JHWH Jakob erlöst und ihn aus der Hand eines Stärkeren befreit. Gelobt seist du, JHWH, der Israel befreit hat.“

<sup>53</sup> *Deutronomium* 4:39.

„Die beiden Denker, die mich damals am tiefsten rührten und deren Bücher ich immer wieder zur Hand nahm, waren Platon und Spinoza. Mich hatte schon lange an dem Denken Spinozas ein Doppeltes angezogen: die Durchleuchtung der Leidenschaften durch die Vernunft (die ich dann später bei Rahel und noch später bei Freud in ganz anderer Weise wiederfand) und dann die Vielzahl der Attribute Gottes, die uns, die wir ihn als vergängliche Seinsweisen nur allein aus Raum und Denken kennen, in das Unendliche hinausführen. Mein größter und unvergeßlichster Eindruck aber war Platon. Ich erinnere mich, wie mir, als ich zum erstenmal las, daß alles Wahre, Gute und Schöne nur die Wiedererinnerung an ein einst in einer höheren Welt Geschautes sei, vor Schrecken das aufgeschlagene Buch aus den Händen fiel. Über Spinoza habe ich dann später meine erste, rein philosophische Arbeit, *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, geschrieben.<sup>54</sup>

(...)

Ich las zu jener Zeit in Berlin, trotz Simmels Nähe und Einfluß und auch eines gewissen Widerstandes von seiner Seite, doch viel in dem Buch, das mir erst so spät zum Buch der Bücher wurde. Ich las in beiden Testamenten, und plötzlich wurde mir eine jähe Erleuchtung durch das unsterbliche Lied des Paulus von der Liebe. ... dies Lied ist die reine Liebe vor Gott, es ist die Liebe, die nimmer aufhört, von keiner menschlichen Beziehung verwirrt. Ich saß lange mit dem Buch allein, wie losgebunden von der Welt.“<sup>55</sup>

Damit das Jüdische mit der christlichen Liebe und der platonischen Idee mithalten könnte, müsste es sich mit ihnen vereinbaren lassen. Spinoza war der hierfür geeignete Denker. Mit ihm wandte Susman die drei Ausrichtungen – Liebe, Idee und Gesetz - einander zu und erkannte in ihrer Schnittstelle zugleich auch die Bedingung zur Freiheit:

„Das ist die Freiheit Spinozas: Liebe zur Totalität des Seins, die zugleich die der Idee ist, die alles Einzelne durch sich bestimmt, von der alles Einzelne sich zu verantworten hat, und durch die wir um so freier sind, je mehr wir nur von ihr abhängen. Denn Freiheit kann nicht sein, sich zu befreien von den Gesetzen der Welt, sondern von ihnen immer reiner bestimmt zu werden und so Macht über das Ungesetzliche des empirischen Lebens zu gewinnen.“<sup>56</sup>

Diese Freiheit drücke sich nicht nur im Geist, sondern auch im Tun aus.

---

<sup>54</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 51.

<sup>55</sup> Ebd., S. 55-56.

<sup>56</sup> Margarete Susman, *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in: Hans Kohn (Hrsg.), „Vom Judentum“, 1913, S. 61.



„Je mehr unser Sein und Erkennen auf der einen Seite, unser Erkennen und Tun auf der anderen Seite zusammenfallen, je mehr so unser Tun nur noch der Ausdruck der Natur der Dinge selbst ist, um so freier sind wir dem Leben gegenüber. Denn wie wir nicht frei sind zu erkennen, was wir wollen, sondern nur den Zusammenhang der Dinge selbst durch das Denken fassen können, so kann unsere Willensfreiheit nicht darin bestehen, das Beliebige zu wollen, sondern nur darin, in unserem Tun den Zusammenhang des göttlichen Gesetzes zu fassen. Wie wir um so klarer erkennen, je deutlicher sich der wahre Zusammenhang der Dinge in uns darstellt, so handeln wir um so freier, je mehr wir nur das wollen, was das ewige Gesetz der Dinge in uns ausdrückt.“<sup>57</sup>

Susman führte in ihren späteren Essays über das Judentum durchaus Zitate aus dem rabbinischen Schrifttum an. Wahrscheinlich ist sie von Rabbiner Caesar Seligmann mit dieser Welt bekannt gemacht worden. Sicherlich spielte auch Martin Buber hierbei eine Rolle. Es scheint jedoch, dass sie die rabbinische Auffassung vom Ursprung des Gesetzes in den beiden Maßen – zumindest zu Beginn ihrer inhaltlichen Auseinandersetzung mit der jüdischen Tradition – nicht gekannt hat. Gleichwohl entfaltete sie, beginnend mit ihrem Spinoza-Aufsatz bis zu den großen Abhandlungen über die Bedeutung des Judentums in den 1920er und -30er Jahren eine Theorie des Gesetzes im Horizont der rabbinischen Auffassung von den beiden Maßen, die allein schon wegen des Doppelmaßes von Gesetz und Liebe eine schöpferische Dynamik bargen.

Mit Spinoza hoffte Susman, einen neuen Zugang zum jüdischen Gesetz zu erschließen, der sich an der modernen Entwicklung Europas messen ließ und zugleich den anderen – philosophischen und religiösen – Grundlagen abendländischer Geistesgeschichte gewachsen war. Die erste Herausforderung sah Susman zunächst darin, den christlichen Antagonismus zwischen „Gesetz“ und „Liebe“ aufzuheben.<sup>58</sup> Eindeutig rang Susman beim Verfassen ihres

---

<sup>57</sup> Ebd..

<sup>58</sup> Die abendländische Theologie des Christentums hat sich mit der Interpretation von Christus als dem „Ende des Gesetzes“ in ein antagonistisches Verhältnis zum Judentum gestellt. Das Ergebnis war eine polarisierende Religionsinterpretation, in der das Judentum synonym für das strenge, archaische und Gehorsam gebietende „Gesetz“ auf der einen Seite steht, das die heilsbringenden Möglichkeiten des Christentums auf der anderen Seite *noch* entbehre. „Glaube“, „Liebe“, „Gnade“ galten als Synonyme für die Überwindung des strengen, archaischen, Gehorsam fordernden Gesetzes. Die vom Christentum geprägten dualistischen Begriffspaare hießen dabei: Evangelium gegenüber Gesetz, Glaube gegenüber Gesetz, Freiheit gegenüber Gesetz, Liebe gegenüber Gesetz. Aus ihnen klingt überdies der Vorwurf an die Juden, wonach sich die Tora als *partikularistisch* begriffenes Gesetz nur an das auserwählte Volk Israel wende, wohingegen die Evangelien und Paulus-Briefe - eben als Glaube, Freiheit, Liebe - eine universalistische Heilsbotschaft für alle Menschen bereithielten. - Siehe hierzu z.B. die Aufsätze in: Gesine Palmer u.A. (Hrsg.), *Torah, Nomos, Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, 1999. - In Deutschland hat erst der protestantische Theologe Karl Barth in seiner Interpretation des Römerbriefes 1919 eine positive Wendung für das christliche Verständnis vom

Spinoza-Aufsatzes vor allem auch mit ihrer eigenen Höher-Bewertung des Neuen Testaments als der Religion der Liebe gegenüber einer allgemein angenommenen Rückständigkeit des Alten Testaments, das nur strenge Gesetzesbefolgung und theokratischen Gehorsam zu verlangen schien. In Spinozas Auffassung von der Liebe als einer geistigen Aktivität der Erkenntnis vermochten sich jedoch Liebe und Gesetzeserkenntnis zu treffen, mehr noch: Das Begreifen der Gesetze und die Liebe waren bei ihm Aspekte derselben geistigen Bewegung.

„... sie ist die Liebe ohne Bangigkeit, die im reinen Anschauen des Geliebten seine Gesetze begreift und erfüllt. Der einzige Punkt, an dem Liebe und Wahrheit sich berühren, ja in dem sie zusammenfallen, ist in Spinozas geistiger Liebe zu Gott ergriffen: in dem Begreifen der Dinge in ihrem Verhältnis zum Absoluten besitzen wir den letzten Sinn der Wahrheit wie die letzte Wahrheit der Liebe.“<sup>59</sup>

Doch dann „springt“ aus dem „starren göttlichen Gesetz“ der „Blitz der Liebe“ - Spinozas *scientia intuitiva*.

„– Und in der Vorstellung intuitiven Begreifens, reinen sich-Versenkens in die Natur der Dinge durchdringen sich bei Spinoza Liebe und Wahrheit mit einer so heiligen Gewalt, daß wir an diesem Punkt aus dem starren göttlichen Gesetz den Blitz der Liebe springen sehen und in der rückgewandten Liebe zum Absoluten, in der erkannten Abhängigkeit von seinem Gesetz die wahre Freiheit des Menschen begreifen. (...) Eine Freiheit, die sich von Kantisch-Fichteschen Freiheit unterscheidet wie die Gesetzgebung Mosis von der Tat des Prometheus.“<sup>60</sup>

Mit dem Bild des Liebesblitzes, der mit „rückgewandter Liebe zum Absoluten“ auf den Menschen rückverweist, setzte Susman die dialektische Bewegung der Seele fort, die ihr Lehrer Georg Simmel in *Die Religion* nachgezeichnet hatte. Zwar entsprang dieser Liebesblitz dem Gesetz und bleibt ihm damit noch verbunden. Doch blieb im weiteren Zusammenklang von Liebe, Gesetz und Freiheit das jüdische Weltgefühl plötzlich allein zurück. Denn Susman sprach nunmehr von einer „höheren“ und einer „niederen Stufe“. Auf der höheren sei die Liebe das leitende Prinzip, auf der niederen der – „Gehorsam“. An den beiden Worten „Liebe“ und „Gehorsam“ meinte Susman, den Unterschied zwischen Christentum und Judentum in der Beziehung zum Gesetz festmachen zu können.

---

jüdischen Gesetz herbeigeführt. –Siehe hierzu z.B. Andreas Pangritz, *Ende des Gesetzes (Röm 10,4). Anmerkungen zur Barth-Lektüre von Jacob Taubes*, in: ebd. S. 197-198.

<sup>59</sup> Margarete Susman, *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in: H. Kohn (Hrsg.), „Vom Judentum“, 1913, S. 60.

<sup>60</sup> Ebd.

„Nur was Spinoza in diesem Wort als durch das von der Liebe geleitete reine Erkennen der ewigen Zusammenhänge bewirkt wissen will, das muß auf niederer Stufe durch den Gehorsam bewirkt werden. Was anderes bedeutet der mit solcher Leidenschaft, mit so flammender Strenge und Ausschließlichkeit geforderte Gehorsam im Alten Testament, als die Übertragung der von den Klarblickenden erkannten ewigen und notwendigen Gesetze Gottes auf die, die sie noch nicht zu erkennen vermögen.“<sup>61</sup>

Auf der „niederer Stufe“ könne der Gott des Alten Testaments jedoch nicht „Idee“ und damit dem menschlichen Ich immanent werden – sondern nur strenge, niemals zur Freiheit erfassbare, gesetzgebende Kraft bleiben. Zwar leite und binde sie das Leben, führe jedoch nicht zur Freiheit.

„Die Juden dagegen fragen im Alten Testament vor allem nach einer Leitung für das Leben. An Stelle der bedingungslosen Erkenntnis suchen sie Festigung, Glauben, an Stelle der Freiheit suchen sie die letzte Bindung. (...) Darum müssen die Juden auf jener Stufe notwendig das Göttliche aus sich herausversetzen; das Selbst muß klein werden vor dem, der es leitet. Die gesetzgebende Kraft wird unendlich weit über das Einzelne erhöht.“<sup>62</sup>

Auch wenn diese Wendung einen Schatten über das Judentum legte, war Susman dennoch die Überwindung des Antagonismus zwischen Liebe und Gesetz gelungen. Dass Spinozas Liebe zum Weltgesetz und die jüdische Gesetzesreligion an diesem Punkt auseinander strebten, lag nicht am Gesetz! Die Irritation zwischen Christentum und Judentum ergab sich vielmehr an einer anderen Stelle: auf einer Skala von unterschiedlichen Intensitäten gegenüber dem Gesetz. Der Antagonismus lautete nicht Liebe oder Gesetz, sondern - Liebe oder Gehorsam. Letztere bildeten keine wesensfremden Einstellungen, sondern nur zwei extrem entgegengesetzten Grade auf derselben Skala. Von der „niedrigeren“ Stufe des Gehorsams ließ es sich durchaus zur „höheren“ Stufe der Liebe aufsteigen. Die Liebe wird dabei nicht gegen das Gesetz ausgespielt, vielmehr die Zentralität des Gesetzes, auf die sie sich richtet, bewahrt.

Das Wort „Gehorsam“ stammte von Spinoza. Er selbst hatte den „Glauben“ mit „Gehorsam“ gleichgesetzt. Der „Zweck der Schrift“, bestehe darin,

„...den Gehorsam zu lehren. (...) Denn wer sähe nicht, daß die beiden Testamente nichts anderes sind als eine Lehre von Gehorsam? Daß beide nichts anderes

---

<sup>61</sup> Ebd. S. 65.

<sup>62</sup> Ebd. S. 63.

bezwecken, als daß die Menschen aufrichtig gehorsam seien? (...) Die Lehre des Evangeliums aber enthält nichts als den einfachen Glauben, nämlich, daß man Gott glauben und ihn verehren oder, was dasselbe ist, daß man gehochen soll.“<sup>63</sup>

Da Religion „Glaube“ sei, führe von ihr aus kein Weg in die Freiheit. Denn die Bedingung für die Freiheit war für Spinoza die „Erkenntnis“.

„An dem, was wir nach der dritten Gattung der Erkenntnis [scientia intuitiva] erkennen, freuen wir uns, und zwar verbunden mit der Idee Gottes als Ursache. - Zusatz: Aus der dritten Gattung der Erkenntnis, entspringt notwendig die intellektuelle Liebe zu Gott. Denn aus dieser Gattung der Erkenntnis entspringt (...) Lust, verbunden mit der Idee Gottes als Ursache; d.h. (...) Liebe zu Gott, nicht insofern wir ihn uns als gegenwärtig vorstellen (...), sondern insofern wir erkennen, daß Gott ewig ist. Und das ist es, was ich intellektuelle Liebe zu Gott nenne.“<sup>64</sup>

„Hieraus erkennen wir deutlich, worin unser Heil oder unsere Glückseligkeit oder unsere Freiheit besteht. Sie besteht nämlich in der beständigen und ewigen Liebe zu Gott oder in der Liebe Gottes zu den Menschen.“<sup>65</sup>

Die Schlussfolgerung, die sich aus der Gleichung von Glaube und Gehorsam für Spinoza ergab,<sup>66</sup> war die Unvereinbarkeit von Glaube und Wahrheit, bzw. von Theologie und Philosophie, klerikaler Macht und säkularem Staat.<sup>67</sup> Während Spinoza „beide Testamente“ als Religionen des Gehorsams betrachtete und dabei die jüdische Religion dem „Glauben“ zuordnete,<sup>68</sup> um die unabdingbar notwendige Freiheit für Erkenntnis durch philosophisches Denken hervorzuheben, schlug Susman einen anderen Weg ein.

## 5. Befreiung zu sich selbst

Dass die jüdische Religion auch für Susman nicht nur allein im Gehorsam reiner Gesetzeserfüllung bestehen könnte, zeigten unverhoffte Wendungen in ihrem Essay *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in denen sich der Gehorsam als die Bedingung zur Freiheit und

---

<sup>63</sup> Baruch (Benedictus) de Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat (1670)*, 1994, S. 213.

<sup>64</sup> Baruch (Benedictus) de Spinoza, *Die Ethik (1677)*, 1977, T V., LS 32, S. 677-679.

<sup>65</sup> Ebd., T V., Anmerkung zu LS 36, S. 685.

<sup>66</sup> „Glauben heißt nichts anderes als dasjenige von Gott denken, mit dessen Unkenntnis der Gehorsam gegen Gott aufgehoben wird und was mit diesem Gehorsam notwendig gegeben ist.“ - Baruch (Benedictus) de Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat (1670)*, 1994, S. 214.

<sup>67</sup> „Es bleibt mir nun noch übrig zu zeigen, daß zwischen dem Glauben oder der Theologie einerseits und der Philosophie andererseits keinerlei Gemeinschaft oder Verwandtschaft besteht. (...) Das Ziel der Philosophie ist nur die Wahrheit, das Ziel des Glaubens aber (...) nur der Gehorsam und die Frömmigkeit.“ - Ebd., S. 220.

<sup>68</sup> Ebd., S. 212ff., S. 253ff..

Veränderung erwies. Dabei hatte die Freiheit Spinozas, die für Susman im Wege der Liebe gewonnen wurde, eine verblüffende Ähnlichkeit mit dem Freiheitsverständnis der Rabbinen: Wer das „Joch des Himmels“ auf sich nimmt, befreit sich vom „Joch der Menschen“. <sup>69</sup> Das Joch des Himmels, das sich in Gesetzen offenbart, verlangte individuelle Erfüllung. Somit war man durch Gottes Joch zwar nicht frei, sondern individuell bestimmt – zugleich aber verlangte die Verwirklichung der Bestimmung ein System der Freiheit. Oder in den Worten Susmans:

„Frei ist er [Moses, der die Gesetze der Tora empfängt] nur unter den Menschen; tiefer und ewiger als alle dumpferen Menschen ist er bestimmt und gebunden durch Gott. Dies ist die Freiheit Spinozas (...) Denn Freiheit kann nicht sein, sich zu befreien von den Gesetzen der Welt, sondern von ihnen immer reiner bestimmt zu werden und so Macht über das Ungesetzliche des empirischen Lebens zu gewinnen.“ <sup>70</sup>

In dieser Passage trafen sich Spinozas Erkenntnis des Gesetzes und die jüdische Gesetzesreligion. Darüber hinaus enthielt sie ein individualisiertes Verständnis vom Gesetz – ein weiteres Anliegen Susmans. In diesem individualisierten Verständnis tat sich für Susman die Pforte zu einem politisch verstandenen Judentum auf, die auch in die Spinoza-Diskurse zur politischen Theologie (Deleuze, Negri) in den 1980er Jahren wies. <sup>71</sup>

1917, anlässlich der Wiederherausgabe von Spinozas Werk durch Carl Gebhardt, setzte sich Susman in einer großen Rezension in der *Frankfurter Zeitung* ein weiteres Mal mit dem Philosophen auseinander. <sup>72</sup> In Bezug auf Spinozas Rationalismus und seiner rationalistischen Gleichung von Gott als der Wahrheit schrieb Susman:

„Mag diese Reduzierung der gesamten Lebensinhalte und Werte auf den Wert der Wahrheit eine Verarmung des Lebens bedeuten, - sie bedeutet zugleich eine *so wunderbare Durchleuchtung des Lebens* [herv.EK], daß von hier aus alle späteren an

---

<sup>69</sup> Z.B. „Rabbi Nechunja ben Hakana sagt: Von dem, der das Joch der Tora akzeptiert, entfernen sich das Joch des Königtums und das Joch der Profanität.“ - Mischna, *Pirkei Awot* (Sprüche der Väter), 3:6. „Wer das Joch des Himmels abwirft, gerät unter das Joch sterblicher Menschen.“ – Bab. Talmud, *Sota* 47b.

<sup>70</sup> Susman, *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in: H. Kohn (Hrsg.), „Vom Judentum“, 1913, S. 60-61.

<sup>71</sup> Zu nennen sind hier vor allem die Implikationen von Gilles Deleuze‘ und Antonio Negris Spinoza-Deutung für die politische Theologie. Zusammengefasst besagt sie, dass die unendlichen Verschiedenheiten der möglichen Modi und Attribute aus der ursprünglich einen Substanz zur Verwirklichung ihres *Potentials* ein System der Freiheit verlangen. In Spinozas Philosophie gehe es weniger um die *Einheit* der Substanz als um ihre *Immanenz*. Im Erkennen der Immanenz der Substanz, die alle Dinge, Modi und Attribute bestimmt, entstehe eine plurale Plattform, auf der sich alle Arten von Geist und Materie in ihren jeweiligen Modi und Attributen unmittelbar situieren. Ein Staat oder ein Gott als transzendente, souveräne Macht könnten die Immanenz nur reaktiv und darum repressiv repräsentieren. – Siehe z.B. Clayton Crockett, *Post-Secular Spinoza: Deleuze, Negri and Radical Political Theology*, in: *Analecta Hermeneutics*, Vol. 2, 2010.

<sup>72</sup> Margarete Susman, *Von Spinozas Leben*, Besprechungen „Baruch de Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate.“ u. „Baruch de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat.“ Übertragen und eingeleitet von Carl Gebardt, in: *Frankfurter Zeitung*, 29.7.1917.

Reichtum und auch an Problemen so weit über Spinoza hinausgehenden Systeme noch entscheidendes Licht empfangen.“

Die Durchleuchtung der Leidenschaften, die Susman schon im Studium anzogen hatte, nunmehr als die „wunderbare Durchleuchtung des Lebens“ bedeutete hier – lebensphilosophisch interpretiert – auch ein durch individuelles Leben verwirklichtes Erkennen. Gegenüber denen, die Spinozas Lehre für „kalt und nüchtern“, die „sein ruhiges nur auf Eines gerichtetes Leben“ für eine Flucht vor dem Leben hielten, betonte Susman „Spinozas intensive Beziehung zum Leben seiner Zeit und damit auch seine persönliche Stellung zum Leben überhaupt“. Dabei verwendete Susman das „Erleben“ (im Sinne von „Erschließen“) als einen Gegenbegriff zum bloßen „Leben“. Die großen metaphysischen Grundbegriffe hätten nur dann Bestand, „wo sie bis in ihr innerstes Wesen hinein mit persönlichem Erleben erfüllt werden“.

„Sie sind ein für allemal etwas, was an uns ergeht, nicht als vor uns liegende platte Erfahrung, sondern als erzener Ruf an unser Leben: als Aufgabe. Können wir sie erfüllen mit unserem Leben, so sind sie lebendig; können wir es nicht, so bleiben sie toter, leerer Schall.“

Susman umschrieb „erlebtes Leben“ als ein „sich Hineinwerfen des zentralen schaffenden Lebens in das chaotische, das es durch seine schöpferische Kraft zu einer lebendigen Gestalt zwingt“. <sup>73</sup> Nicht das „Denken“ erzeuge Leben, sondern im Erkennen der Wahrheit durch die Vernunft – der Wahrheit, die Spinoza mit Gott identifizierte - werde eine verbündete Kraft wirksam: „das Klare und Wahre als unmittelbare Wirklichkeit zu erleben, es durch die konkrete Gewißheit zum Dasein geradezu zu zwingen.“ Spinoza sei deshalb ein „Fanatiker der Wirklichkeit“, der in seinem Leben „so wenig wirklichkeitsblind“ gewesen sei wie in seiner Lehre. <sup>74</sup>

Mit dem Erleben der Wahrheit schloss Susman jedoch zugleich ein mystisches Erleben, eine Einswerdung von Gott und Mensch, aus. In ihrem Essay *Spinoza und das jüdische Weltgefühl* unterschied sie die Liebe Spinozas von derjenigen, die als „die dunkle verzehrende Liebe“ zur „Einswerdung der Seele mit dem Geliebten“ dränge. <sup>75</sup> Auch ergebe „Gott als bloße logische Identität (...) kein Gottesbewußtsein“ wie auch „kein Selbstbewußtsein“. <sup>76</sup> Susman löste sich

---

<sup>73</sup> Ebd..

<sup>74</sup> Ebd..

<sup>75</sup> Susman, *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in: Hans Kohn (Hrsg.), „Vom Judentum“, 1913, S. 59.

<sup>76</sup> Ebd., S. 57-58. Der „rein logische Weltzusammenhang“ gestatte „keinen Übergang zu der lebendigen menschlichen Seele“. Dieser müsse erst durch „die sich im Menschen gegen sich zurückwendende Aktivität“ erstellt werden. Den „Punkt der Umkehr der Welt gegen sich selbst“, nannte Susman „das Selbstbewußtsein“. - Ebd., S. 58. Sie beschrieb damit einen inneren Vorgang, der an der Philosophie Simmels und ihren eigenen Ausführungen in *Vom Sinn der Liebe* anknüpfte. Diese, sich Gott zuwendende und zugleich rückwirkende

darüber hinaus an diesem Punkt von ihren noch christologisch geprägten Ausführungen in *Vom Sinn der Liebe*. In der Liebe Spinozas gehe es um keine Vernichtung des Ich, um auf einer höheren Stufe wiedergeboren zu werden – werde die Seele nicht „um dieser Vereinigung als um einer höheren Form willen vernichtet“.<sup>77</sup>

„Nicht Aufhebung des Selbstbewußtseins, sondern immer vollkommeneres Selbstbewußtsein ist das Ziel der Liebe Spinozas. (...) aber nicht um in mystischer Erhebung zu Gott das letzte zu erfassen, von dem kein Weg zur Welt zurückführt und das aus ihr so wenig ableitbar ist, wie sie aus ihm – sondern um durch dieses Wissen die Dinge selbst zu erblicken, wie sie in Wahrheit sind, um in dem Licht des Absoluten den reinen Gesetzeszusammenhang der Welt und sich selbst zu erblicken, wie sie in Wahrheit sind, um in dem Licht des Absoluten den reinen Gesetzeszusammenhang der Welt und sich selbst in der Abhängigkeit von ihm zu begreifen. So ist die Liebe Spinozas im Gegensatz zu jenem mystischen Versinken die Befreiung der Seele nicht *von*, sondern *zu* sich selbst.“<sup>78</sup>

In dieser individualisierten Version von der Erkenntnis des Gesetzes als „Befreiung der Seele zu sich selbst“ begann Susman Vorstellung von einer Erneuerung des Judentums. Spinoza bot dabei ein erkenntnistheoretisches System, das in die Gesetze wies und zugleich ein Moment von „Offenbarung“ erlaubte. Das individuell erlebte Offenbarungsmoment würde allerdings auf einer jüdischen Bahn über sich selbst hinaus ins Kollektive weisen. Hiervon wird in den folgenden Kapiteln die Rede sein. Damit verlangte Susmans Spinoza-Deutung nicht nur ein System der Freiheit für den Einzelnen, sondern stellte – von dieser vorausgesetzten Freiheit ausgehend - innerhalb des Diskurses über die Renaissance des Judentums die Frage nach ihrer größeren politisch-religiösen Bedeutung.

---

Bewegung - „die Erkenntnis der Seele im Lichte der Ewigkeit, das Erkennen ihres Wesens in Gott“ (ebd., S. 59) könne „wirkend und damit wirklich werden allein durch die Liebe“. – Ebd. S. 60. Bei Spinoza – so hatte Susman geschrieben - durchdringen sich „Liebe und Wahrheit mit einer so heiligen Gewalt, daß wir an diesem Punkt aus dem starren göttlichen Gesetz den Blitz der Liebe springen sehen und in der rückgewandten Liebe zum Absoluten, in der erkannten Abhängigkeit von seinem Gesetz die wahre Freiheit des Menschen begreifen.“ - Ebd..

<sup>77</sup> Ebd., S. 59.

<sup>78</sup> Ebd., S.59-60. – Dennoch erkannte Susman eine mystische Option in Spinozas *amor dei intellectualis*, in der „Wahrheit“ (=Gott) und „Liebe“ zusammenfielen: „Der einzige Punkt, an dem Liebe und Wahrheit sich berühren, ja in dem sie zusammenfallen, ist in Spinozas geistiger Liebe zu Gott ergriffen: in dem Begreifen der Dinge in ihrem Verhältnis zum Absoluten besitzen wir den letzten Sinn der Wahrheit wie die letzte Wahrheit der Liebe.“ – Ebd., S. 60.

## 6. Säkulares Judentum

An dieser Stelle soll das Spektrum der Bewegung der Jüdischen Renaissance vor und nach dem Ersten Weltkrieg näher bestimmt und zugleich weiter gefasst werden, als bisher in der Literatur üblich. Zumeist wird sie als eine Bewegung angesehen, die sich ausschließlich an Juden richtete und lediglich im inneren Geltungsbereich des Judentums wirken wollte.

Hervorgehoben wird ihre Sehnsucht nach erlebter Religiosität - übergangen ihre säkulare, über die Grenzen der jüdischen Religion hinausgehende Motivation.

Doch allein schon im Hinblick auf die institutionalisierte Religion unterschied sich die Bewegung der Jüdischen Renaissance grundlegend von der seit Moses Mendelssohn im deutschen Judentum eingeschlagenen Richtung. Mendelssohns Verbindung von Aufklärung und jüdischer Religion lief im Namen der Gedanken- und Religionsfreiheit auf eine Trennung von Staat und Kirche hinaus. In seinem Modell blieben jedoch die Rabbiner für die jüdische Religion weiterhin oberste normative Instanz, womit ein erhebliches Maß an Theokratie gewahrt blieb.<sup>79</sup> Nicht nur sollten die Rabbiner die Gesetze lehren und sie durch Auslegung als praktizierwürdig erhalten - das Rabbinat behielt weiterhin die Definitions- und Interpretationsmacht über die jüdische Religion.<sup>80</sup> Die Vordenker der Jüdischen Renaissance hingegen schwiegen in ihren Reden und Pamphleten durchgängig über die Rolle eines Rabbinates als klerikaler Autorität. Rabbiner tauchten in ihren Werken allenfalls als inspirierende Zitatgeber auf, niemals jedoch als offizielle Stimme. Dies verband sich mit ihrem Hang zu Individualität, wonach Gott sich im persönlichen Erleben des individuellen Selbst offenbare. Das Anliegen dieser Generation bestand nicht darin, die innere Struktur der geistlichen Establishments umzugestalten, sondern an ihm vorbei – vom religiösen Erleben des Einzelnen ausgehend in den säkularen politischen Bereich hineinzuwirken, d.h. eine säkular ermöglichte Politik aus religiösen Voraussetzungen zu verwirklichen. Damit schlug

---

<sup>79</sup> Die Rabbiner sollten das Bewusstsein der sie praktizierenden Juden in Bezug auf ewige Vernunftwahrheiten schärfen, nicht aber die Politik des Staates mit gestalten. Dass Mendelssohn die latent politischen Gehalte der Gesetze in der Tora entpolitisierte und damit beitrug, die Rabbiner politisch zu entmachten, war einerseits eine entscheidende Konzession an den Staat. Andererseits sicherte dies zugleich das Fortbestehen der jüdischen Religion als Gesetzesreligion. Zwar mussten die Gesetze unter den gewandelten rechtlichen Bedingungen in ein neues Verhältnis zum Staat und seinen Gewalten gesetzt werden. Gerade indem Juden fortan entscheiden konnten, ob sie Juden blieben oder zum Christentum übertraten, wurde ein normativer Rechtsraum für die Rabbiner geschaffen – nämlich über die Zugehörigkeit zum Judentum selbst, der zivilrechtliche Bereiche wie das Eherecht einschloss.

<sup>80</sup> Bei Mendelssohn führte dies zu einer „Orthopraxis“, die zu der These veranlasste, dass Mendelssohn mindestens genauso entscheidend den Boden für die moderne jüdische Orthodoxie bereitet habe wie für das liberale Reformjudentum. Auch die moderne Orthodoxie erkannte die Aufklärung und weltliches Wissen als Errungenschaft an. Doch anders als Reformen wie Abraham Geiger, der die universellen, ethischen Inhalte der jüdischen Religion hervorhob, verneinte der Begründer der modernen Orthodoxie, Samson Raphael Hirsch, die Veränderbarkeit der Gesetze sowie Gewichtigungen, die manche Gesetze für wichtiger und andere für unzeitgemäß und daher für obsolet erklärten.



sie einen neuen Weg ein. Sie säkularisierte die religiösen Inhalte und führte sie hinüber in den Bereich weltlicher Politik.

Verengt man das Anliegen der Generation der Jüdischen Renaissance allein auf den inneren Geltungsbereich des Judentums, zählten tatsächlich nur das jüdische Lesepublikum von Martin Buber, Franz Rosenzweig und der Kulturzionisten dazu. Keiner von ihnen strebte jedoch eine Position im Rabbinat oder in den Gremien der jüdischen Gemeinden an. Erweitert man das Anliegen dieser Generation um den säkularen Aspekt, treten auch andere Denker in den Kreis – Denker, die aus der Neu-Erschließung ihrer jüdischen Herkunft Einsichten für die Umgestaltung der deutschen Gesellschaft schöpften, darunter Margarete Susmans Freunde Gustav Landauer und Ernst Bloch.<sup>81</sup> Was diese mit den anderen Protagonisten der Jüdischen Renaissance verband, war eine aus jüdischer Erfahrung, jüdischem Erleben, jüdischer Religiosität gewonnene politische Weltanschauung, die bei vielen zu konkreten politischem Engagement führte. Margarete Susman schloss sich der Revolution Gustav Landauers an. Später im Schweizer Exil engagierte sie sich für den religiösen Sozialismus von Leonhard Ragaz. Martin Buber begnügte sich nicht mit einem theoretischen Kulturzionismus, sondern setzte sich in Palästina im *Brit Schalom* für den jüdisch-arabischen Dialog und einen binationalen Staat ein. Ernst Bloch, der in *Geist der Utopie* ein System des „theoretischen Messianismus“ zu begründen versuchte, wurde Kommunist und baute den Staatssozialismus der DDR mit auf. Eine der Leistungen der Jüdischen Renaissance bestand im Eindringen des Jüdischen in den Bezirk des säkular-Politischen.

Die gerade heute wieder herausfordernde Originalität des Projektes der Jüdischen Renaissance bestand in der Säkularisierung jüdisch-religiöser Inhalte - im Erstellen einer

---

<sup>81</sup> Es gehört zu den Gepflogenheiten jüdischer und nichtjüdischer Geschichtsschreibung, immer wieder jüdische Denker aus dem Kanon auszuschließen, die sich nicht an ein ausschließlich jüdisches Publikum richteten. Zu den regelmäßig Ausgeschlossenen gehören auch Bloch und Landauer. Als Argument gegen ihre Zugehörigkeit zum Kanon jüdischer Geistesgeschichte wird angeführt, dass ihre philosophischen Grundlagen keinen jüdischen Quellen entstammten (christliche Mystik, deutscher Idealismus, Romantik, etc.). Bei beiden hätten diese den philosophischen Rahmen bereits gebildet, bevor sie unter dem Einfluss von Martin Buber das Judentum für sich neu entdeckten und es in ihr Denken einbezogen. Es ist jedoch hervorzuheben, dass die Personen, die das Umfeld der Jüdischen Renaissance prägten, *alle* das Judentum für sich neu entdeckt und ausgelegt haben – einschließlich ihrer beiden herausragendsten Persönlichkeiten: Martin Buber und Franz Rosenzweig. Die Bedeutung der Jüdischen Renaissance lässt sich erst ganz ermessen, wenn man sie als ein Zusammenspiel verschiedener Protagonisten, die sich gegenseitig mit verschiedenen Bezugspunkten beeinflussten, begreift. Wenn man jedoch aus ihr eine in sich geschlossene Weltanschauung herauszukristallisieren versucht und dabei all das ausschließt, was über die angeblichen Grenzen des Judentums hinausgeht, klammert man ein wichtiges Segment jüdischer Geistesgeschichte aus, die sich ohnehin nie losgelöst von anderen Einflüssen verstehen ließ. - Zur Frage ob es sich bei Bloch und Landauer um Denker handelte, die nicht nur der Herkunft nach jüdisch waren, sondern auch inhaltlich zum Judentum beigetragen haben, siehe z.B.: Karlheinz Weigand, *Eine Vorbemerkung zum Thema Judentum bei Ernst Bloch* u. Daniel Krochmalnik, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, beide in: „Bloch-Almanach“, 13/1993; außerdem die Einleitungen in: Gustav Landauer, *Dichter, Ketzer, Außenseiter*, 1997 sowie verschiedene Beiträge in: Gustav Landauer, *Gustav Landauer im Gespräch*, 1997, beide hrsg. von Gert Mattenklott u. Hanna Delf.

direkten Verbindungslinie von der individuellen jüdischen Erfahrung zur säkularen Politik. Mit ihrem hochindividualisierten, die institutionalisierte Religion ignorierenden Lebensstil exerzierte diese Gruppe von durchgängig (und oft erst wieder) bewussten Juden anderen Menschen vor, wie die Gott-Welt-Beziehung im Menschen politisch wirksam werden könnte. Mochten sich die Einen mehr in jüdischen Kreisen, die Anderen mehr in politischen Bewegungen engagieren, verband sie doch eine gemeinsam geteilte Religiosität mit der damit verbundenen Forderung, als Juden nicht nur die jüdische, sondern die Welt insgesamt politisch umzugestalten. Diese zwiefache Ausrichtung spiegelte sich auch in ihrer Sprache, die sich trotz allen expressionistischen Pathos' in einem vielsagenden Aspekt mit dem logisch-geometrischen Stil Spinozas überschneidet – den „äquivoken Formulierungen“ im *Theologisch-Politischen Traktat*.<sup>82</sup> Auch die Generation der Jüdischen Renaissance verwendete erkennbare Formulierungen und Bilder, jedoch stets doppelt, nämlich sowohl religiös als auch weltlich deutbar.

Ein Wort zu den Begriffen „religiös“ und „säkular“, wie sie in dieser Arbeit verstanden werden. Nicht als Gegensätze! Das Gegenteil von „säkular“ ist nicht „religiös“, sondern „theokratisch“. In einem säkularen System akzeptieren die Menschen, dass alle Entscheidungen ausschließlich diesseitig, von fehlbaren Menschen getroffen werden und wegen ihrer Fehlbarkeit von vornherein korrigierwürdig bleiben. In einem theokratischen System setzen hingegen autorisierte Vertreter Gottes den als unfehlbar postulierten, ewig gültigen Willen Gottes durch. Jede religiöse Richtung, die das Entscheidungs- und Gewaltmonopol des weltlichen Staates und seiner Institutionen anerkennt, ist eine „religiös-säkulare“ Richtung. Daher können „religiöse“ Juden wie Susman durchaus auch „säkulare“ Juden sein.<sup>83</sup>

Wie in den folgenden Kapiteln anhand der Auseinandersetzung mit Susman gezeigt wird, griff der Gott der Generation der Jüdischen Renaissance in den Bereich des säkular-Politischen hinein, ohne dabei theokratisch zu werden. Das war nur möglich mit einem immanenten, diesseitigen und deshalb weltlichen Gottesverständnis, nach dem Gott zunächst

---

<sup>82</sup> Siehe das Kapitel „Spinoza, die Menge und die mehrdeutige Sprache“ in: Yirmiyahu Yovel, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, 1996 (1989), S. 167 ff.

<sup>83</sup> Inwiefern politische Entscheidungen religiös oder anders motiviert sein mögen, lässt sich durch den Begriff „säkular“ nicht bestimmen - da Menschen nie ganz sich selbst durchschauen und somit auch nicht in letzter Tiefe die Modi ihres Denkens und die daraus folgenden Entscheidungen begründen können. Immer haben Werte und Bedeutungen, Bewusstseinsmuster und Denkstrukturen aus religiösen Traditionen den politischen Entscheidungsprozess inhaltlich mitgeprägt. Von Menschenanbeginn durchdringen und korrigieren sich gegenseitig, mitunter kaum unterscheidbar Vernunftkenntnis und Offenbarungserkenntnis – vielleicht am stärksten in Spinozas eigenem Erkenntnisssystem. Spinozas dreistufige Erkenntnis beginnt zwar mit der *ratio*. Die *scientia intuitiva* und die *amor dei intellectualis* lassen sich jedoch auch als Umschreibungen von „Offenbarung“ verstehen – immanente, im Menschen geschehende Offenbarung, und damit Voraussetzung für einen säkularisierten Offenbarungsbegriff, nicht aber ausschließlich durch Vernunft gewonnene Erkenntnis.

nicht außerhalb der Welt, sondern im Menschen, im Individuum, im Selbst wahrgenommen wird und erst von dort aus über die Grenzen des Ichs hinaus transzendierende Wirksamkeit entfaltet. Offenbarung nicht als Einbruch einer von außen, den Menschen überwältigenden, allmächtigen Instanz, sondern als inneres Erkenntnisgeschehen. Der Gott der Jüdischen Renaissance offenbarte sich in der persönlichen Erfahrung, im subjektiven Erleben und Erkennen des immanenten Einssein aller Kreatur mit der Schöpfung, in der Integrität der individuellen Seele und in ihrer Gemeinschaft mit den Anderen. Dies beschrieb sie, indem sie reichlich aus der Hebräischen Bibel und dem aggadischen Schrifttum schöpfte. Die aus ihrem Gottesbegriff abgeleitete Forderung bestand indes nicht in einer neuen Form jüdischer Religionspraxis. Vielmehr hüllte sie in universalistische – und deshalb auch von Nichtjuden akzeptierte - Erkennungsbegriffe wie „Gemeinschaft“, „Gerechtigkeit“, „Menschentum“ und „messianische Idee“ ihre gesellschaftsverändernden Anliegen. Das konkrete Handeln dieser Generation bezog sich jedoch auf den Bereich des weltlich-Politischen. Doch anders als die rein säkularen Judentümer - der Zionismus oder der Jüdische Sozialismus - brach das Judentum der Jüdischen Renaissance nicht mit Gott als dem Ausgangspunkt seiner Weltanschauung. Es blieb weiterhin Religion. Es versuchte, aus einer unpolitisch gewordenen Religion wieder eine politische, jedoch keine theokratische zu machen. Seine über das Judentum hinausgehenden Themen ergaben sich aus der damaligen Zeitaktualität: Kritik am Kapitalismus und Materialismus – die Erfahrung des Ersten Weltkrieges - Solidarität mit der Arbeiterbewegung, dem Sozialismus und der Revolution – Auseinandersetzungen mit der Republik, dem Anarchismus und der Demokratie. Heute wären es andere Themen: Globalisierung, Ökologie, Feminismus, Primat des Politischen, usw..

### Umkehr – Teschuwa – Revolution

*„(...) daß durch den Umfang des Geschehen nicht nur die radikale Selbstbesinnung des Einzelnen, sondern eine Umwälzung und ein Neuaufbau der Grundlagen unseres Gesamtlebens notwendig geworden ist, daß die ungeheure Schuld und das ungeheure Leid dieses Gesamtschicksals nur durch eine Erhebung des gesamten Volkes wieder gutzumachen ist.“*

*Margarete Susman, 1918<sup>1</sup>*

*Und auch die vom Gesetz Abgefallenen verbindet noch die gemeinsame Abkunft aus dem Gesetz. Aus ihm stammt auch die eigentümliche Verantwortung, die jeder Jude für jeden anderen Juden fühlt. Und in ihm liegt weiter der Schlüssel für das seltsamste Rätsel, daß jeder Jude als der Mensch der Gesetzestreue, der konservative Mensch schlechthin, zugleich der eigentlich revolutionäre, radikale, der reine Mensch der Zukunft ist.*

*Margarete Susman, 1919<sup>2</sup>*

#### 1. Die Schuld des Unpolitischen

„Mein eigener, im Grunde auch religiöser Sozialismus entstammte aus vielen Quellen zugleich, ist aber erst recht spät mächtig geworden. Das erste war wohl jenes bestürzende Wort von Groethuysen: ‚Ja, von dreitausend Mark Jahreseinkommen an ist das möglich‘.<sup>3</sup> – Nie hatte ich bis dahin ein Leben aus seinen finanziellen

---

<sup>1</sup> Margarete Susman, *Aufblick*, in „Frankfurter Zeitung“ 15.11.1918, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, mit dem Untertitel: „Zur Revolution von 1918“, 1992, S. 105-106.

<sup>2</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Flugblatt“, 2.9.1919, nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 139.

<sup>3</sup> Es geht hier um Susmans Wiederbegegnung mit Groethuysen nach dem Krieg. Susman hatte sich erfolgreich um seine Freilassung aus der französischen Kriegsgefangenschaft eingesetzt. Sie erschrak jedoch über sein verändertes Wesen: „Kaum ist mir je eine solche Veränderung eines Menschen begegnet. Er, der immer gut Angezogene, kam mit einem völlig zerfetzten Anzug zurück und war von einer solchen Angst vor allem und jedem gepeinigt, daß ihm alles Neue als fremd und feindlich erschien. (...) Aber er konnte die vollkommene Veränderung Deutschlands auch später nicht verstehen. Er spottete nicht nur unermüdlich über den Versailler Vertrag, er begriff nicht, warum alle bisher in freien Berufen stehenden Menschen auf einmal Stellungen und immer ‚mit Pension‘ suchten, er verstand nichts von dem Zerfall aller Verhältnisse durch die Inflation (...) So

Grundlagen verstanden, ja dies ist mir noch längere Zeit sehr schwer geworden. Die grossartige „Philosophie des Geldes“ von Simmel, die ich mit Begeisterung las, gibt nur die Wirklichkeit von Tatsachen wieder und fordert keine aktive Veränderung. Und selbst dann, als mein eigenes Leben unter dem Druck völliger Verarmung stand, habe ich nichts Prinzipielles daraus abgeleitet.

Wenn ich auch mit Gustav Landauer, der mich ja nach München rufen wollte, in den Tod für dessen Sache gegangen wäre, war ich mir doch der auch wirtschaftlichen Grundlage dieser Revolution gar nicht bewusst.

Dann kam zu all dieser Belehrung die Lektüre des ‚Kommunistischen Manifests‘ und des ‚Kapitals‘ von Marx, in dem mich fast jeder Satz wie ein Schlag berührte. Und etwas später las ich die erschütternden Schriften und Briefe von Rosa Luxemburg.

Nun wusste ich, wie die Gesellschaft in Wahrheit aussah, aber auch, dass es einer ganz neuen Menschheit bedurft hätte, sie endgültig zu verändern. Und hier setzt nun das Religiöse ein.

Schritt für Schritt begann ich in diesem Sinne die neue Wahrheit zu erarbeiten.“<sup>4</sup>

Diese Zeilen aus Susmans Lebenserinnerungen beschreiben ihre mit dem Ersten Weltkrieg einsetzende Politisierung.<sup>5</sup> Bei Kriegsbeginn lebte sie in Rüschtikon in der Schweiz, wohin die Familie von Bendemann 1912 gezogen war.<sup>6</sup> Anders als die meisten jüdischen Intellektuellen in Deutschland – zu den wenigen Ausnahmen zählten Susmans Freunde Gustav Landauer und Ernst Bloch – erschütterte Susman die allgemeine Kriegsbegeisterung. Vom ersten Moment des Krieges an sei ihr klar gewesen, dass „etwas Furchtbares“ geschehen

---

sprach ich einmal von dem sehr glücklichen Schicksal eines mir nahen Menschen und erhielt darauf die mich bestürzende Antwort: Ja, von 3000 Mark Jahreseinkommen an ist das möglich.“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 93-94.

<sup>4</sup> Eine in der Endfassung der Autobiographie Susmans gestrichene Passage. Siehe Manuskript im Leo Baeck Archive, New York, Manuskriptseiten 123-124, siehe den gekürzten Vergleichstext in der veröffentlichten Autobiographie *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 143.

<sup>5</sup> Für die endgültige Druckversion wurden sie im Manuskript gestrichen. Siehe Manuskript im Leo Baeck Archive, New York.

<sup>6</sup> Auf Wunsch Eduard von Bendemanns war die Familie 1912 nach Rüschtikon gezogen. Sie wohnte in einem Haus am Zürcher See, wo Margarete Susman zunächst ihre Existenz als Dichterin und Kulturphilosophin ebenso wie ihr Mann kunsthistorischen Studien und die Malerei fortsetzen konnten. Als Sohn eines Offiziers fühlte sich Eduard von Bendemann jedoch verpflichtet, sich nach Kriegsausbruch freiwillig zur Armee zu melden. Susmans Erinnerungen an die Entscheidungen ihres Mannes tragen einen zwiespältigen Ton. Dieser erklärt sich aber auch aus ihrem eigenen konfliktbeladenen Selbstverständnis als Schriftstellerin und zugleich Ehefrau. Schon den Umzug vor dem Krieg in die Schweiz hatte Susman nicht gewollt, da sie damit die Nähe zu all ihren Freunden verlor, doch „(...) ich hatte es mir zur Pflicht gemacht, da ich ihm [meinem Mann] durch meine Arbeit, meine Freunde und meinen kleinen Sohn nicht immer zur Verfügung stand, ihm allein alle Wünsche und Anordnungen des äußeren Lebens zu überlassen.“ – Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 76-77.

Nachträglich hob Susman hervor, dass ihr Mann eine aktive Beteiligung am Krieg hätte vermeiden können, da er wegen seiner körperlichen Konstitution schon zuvor vom Militärdienst befreit worden war. – Ebd., S. 85.

Nachdem ihn der kaiserliche Pressedienst in Frankfurt am Main eingezogen hatte, holte er im November 1915 seine Frau und den Sohn aus der Schweiz nach. In Frankfurt erlebte Susman nunmehr Fliegerangriffe, Hunger und tägliche Nachrichten von Toten.

sei: „ein Riß ging plötzlich durch die Welt, zwei Zeiten brachen auseinander und waren nie mehr zusammenzufügen“.<sup>7</sup> In ihrem ersten Artikel nach Kriegsbeginn zeichnete sie ein visionäres Bild vom Grauen, das Europa erwartete. Am 16. August 1914 räumte ihr die *Neue Zürcher Zeitung* den Leitartikel auf der ersten Seite ein. Sie hob mit apokalyptischen Worten an:

„Das Ungeheure ist über uns wie hereingebrochen. Die Zeit, in der wir leben, ist schwer von Grausen; es ist keiner, dem sie nicht mit dumpfer Faust aufs Haupt geschlagen hätte, und vielen geht durch sie Leben und Existenz verloren; das verstehen, das wissen wir alle. Alles ist anders geworden um uns her; alles ist Forderung an uns geworden. Die Herrscher und die Regierungen erlassen einen Aufruf an ihre Völker, der sie über das Kommende und ihre neuen schweren Pflichten in großen Zügen verständigt. Die einzelnen Menschen tun sich zusammen und suchen zu ergründen, zu verstehen, sich zu Schutz und Hilfe den Zurückgebliebenen zu verbünden. Die Luft um uns her ist schwer von verhaltenen, von vergossenen und von zukünftigen Tränen. Der Ernst der Stunde ruft laut.“<sup>8</sup>

Susman distanzierte sich von Anfang an von Völkerhass und chauvinistischem Nationalismus.<sup>9</sup> Doch während andere jüdische Denker im Umfeld Susmans – Buber, Wolfskehl oder Landauer – mit klaren Begründungen für oder gegen den Krieg eintraten,<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 82.

<sup>8</sup> Margarete Susman, *Der Krieg und das Wort Gottes*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 16. August 1914.

<sup>9</sup> „Der traurige Haß, der die Völker entzweit, ruft stärker der Liebe zwischen den Menschen.“ - Margarete Susman, *Der Krieg und das Wort Gottes*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 16.8.1914

<sup>10</sup> Gerade unter den Befürwortern einer Jüdischen Renaissance beflügelte der Krieg das Bedürfnis nach „Erleben“ und „Tat“.- Siehe Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, 2001, S. 57 ff.. Die Zionisten, inspiriert von Nietzsches Botschaft des „gefährlichen Lebens“ reagierten auf den Kriegsausbruch weniger mit Bekenntnissen zum „deutschen Vaterland“ als mit der Euphorie, sich wieder in die kriegerische Tradition der Makkabäer stellen zu können. Zu den bekanntesten Kriegsbefürwortern gehörte Martin Buber. Am 10. September 1914 schrieb er dem befreundeten Religionsphilosophen Eliahu Rapoport: „Die Zeit ist freilich wunderschön, mit der Gewalt ihrer Wirklichkeit und mit dieser ihrer Forderung an jeden von uns.“ - Brief Buber an Rapoport, 10.9.1914, in: Buber *Briefwechsel*“, Bd. 1, 1972, S. 365, auch in: Sieg, 2001, S. 57. In einem viel diskutierten Zeitungsartikel für die „Jüdische Rundschau“ pries Buber die Tapferkeit der Makkabäer als das eigentliche jüdische Erbe. Dass Juden für beide Seiten in den Krieg zogen und einander töteten, spielte Buber herunter. In ihrem Heroismus, so Buber, kämpften sie gemeinsam „um ihr Judentum“. – Martin Buber, *Die Tempelweihe*, Rede bei der Makkabäerfeier der Berliner zionistischen Vereinigung, 19.12.1914, zit. n. Sieg, 2001, S. 57. Hans Kohn verherrlichte den Krieg als geschichtlich notwendiges Ereignis zur Befreiung des Judentums.“ - Vgl. Kohns ungedruckt gebliebenes Gedicht *Nicht allein fürs Vaterland*, dessen erste Strophe mit den Versen endet: „Zu befreien die Juden aller Welten / Soll heute der Entscheidungskampf gelten! Auf, Juden herbei!“ – Leo Baeck Institute, Archive, New York, zit.n. Sieg, 2001, S. 58. Den jüdischen Anhängern Stefan Georges bestätigte der Krieg die Richtigkeit ihrer radikalen Zivilisationskritik. Karl Wolfskehl stilisierte ihn gar zur göttlichen Fügung. Am 12. September 1914 schrieb er: „Dieser ungewollte, uns aufgezwungene Krieg ist dennoch eine Notdurft, er hat hereinbrechen müssen für Deutschland und für die Welt europäischer Menschheit. Wir haben ihn nicht gewollt, aber er ist von Gott. Unser Dichter hat ihn gewußt.“ - Offener Brief an Romain Rolland, zit. n. Sieg, 2001, S. 133. Zu den wenigen Ausnahmen, die den Krieg von Anfang an schroff ablehnten, gehörten Albert Einstein, Gershom Scholem, Ernst Bloch, Gustav Landauer und Erich Mühsam. – Siehe Sieg, 2001, S. 59 u. 283.

charakterisierte Susmans Kritik des Krieges zunächst eine bestimmte Unschärfe. Diese erklärte sich aus ihrem religiösen Denken. Susmans religiöses Denken überschneidet sich wiederum mit ihrer geistigen Identifikation mit Deutschland - ihrem Glauben an die dem Guten zuarbeitenden Kräfte der deutschen Kultur. Damit war jedoch nicht alles gesagt. Zu wenig hatten sich Susmans metaphysische Fragen in den vergangenen Jahren im Kontext der sozialen und politischen Gegenwart gestellt, als dass sie jetzt ein geistiges Rüstzeug besessen hätte, um den unheilvollen Mächten mit unmittelbaren, konkreten Einwänden begegnen zu können. Nach Susmans Anspruch müssten diese aus dem Religiösen kommen. Doch von dorthin hatte Susman bislang keine politischen Fragen an die Gegenwart gestellt. Später warf sie sich ihre unpolitische Haltung zu Beginn des Krieges vor.<sup>11</sup> In diesem Zusammenhang sind auch die selbstkritischen Äußerungen über ihre Hemmung, das Böse erkennen zu wollen, zu verstehen. Freunde wie Buber huldigten Nietzsches Botschaft vom „gefährlichen Leben“ und leiteten daraus eine „makkabäische“ Kriegeridentität ab, die sie als jüdische Soldaten bewahrheiten wollten. Dagegen brach Susmans einstige Liebe für Nietzsche mit dem Krieg ein:

„Ich ahnte [vor dem Krieg] wohl etwas von der Umwertung aller Werte, doch saßen damals die alten in mir noch zu fest, als daß ich ganz hätte begreifen können, daß hier das Böse höher gewertet wird als das Gute, weil es im Leben das Mächtigere ist. (...) Die Geschichte, vor allem die Geschichte, hat mir dann um Jahre später einen grauenhaften Unterricht darin erteilt, so daß ich es fast als Schuld, ganz sicher als einen Mangel empfinden lernte, daß ich das Böse so schwer verstand.“<sup>12</sup>

Das „Böse“ erklärte Susman in ihrer Autobiographie als das „Substanzlose“ und „Deutungslose“.<sup>13</sup> Im Ersten Weltkrieg sollte es sich als das im lähmenden Dickicht von Propagandalügen und Phrasen von kultureller Scheinüberlegenheit gefangene Deutschland herausstellen.<sup>14</sup> An Martin Buber schrieb sie später:

„Ich habe lange geglaubt, es könne nicht anders sein, als daß irgendeine Idee, irgendein Sinn bei Deutschland sein müßte; um so maßloser war meine Erschütterung und Verzweiflung, als ich erkannte, (...) daß es *nicht* so war u. daß zu all diesem Furchtbaren kein Grund war als der nackte blödsinnige Wille zur Macht. Da fühlte ich

---

<sup>11</sup> „Ich wußte damals so wenig vom Krieg, ich kannte ihn nur aus den deutschen und schweizerischen Geschichtsbüchern mit der Verklärung ihrer Kriege und Heldengestalten. Krieg war damals fast zu einer Sage geworden für die Menschen, die wie ich und die meisten geistigen Menschen völlig unpolitisch lebten.“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 82-83.

<sup>12</sup> Ebd., S. 33.

<sup>13</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 33-34.

<sup>14</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 84.

meine eigene Schuld – die Schuld unseres unpolitischen Lebens, u. ich kannte nur noch einen Wunsch: zu bekennen.“<sup>15</sup>

## 2. Das Opfer

Es wäre falsch, Susman als bedingungslose Pazifistin darzustellen. Wohl schloss sich Susman in der Schweiz den Pazifisten um Moritz von Egidy an und erklärte später in ihrer Autobiographie, dass jeder Krieg „Wahnsinn“ sei.<sup>16</sup> Ihr religiöses Denken verneinte jedoch nicht grundsätzlich alle Gewalt. Das galt nicht nur für die Zeit des Krieges. Auch danach leuchteten in ihren Schriften Momente von Gutheißung auf - etwa der Gewalt als „revolutionärer Tat“. So fasste sie z.B. in ihrem Text *Die Revolution und die Juden* die biblische Szene von Moses, der den Ägypter erschlug, als „die erste uns überlieferte, revolutionäre Tat“ auf.<sup>17</sup> Auch erkannte sie bis zum Revolutionsjahr 1918 grundsätzlich die Faktizität des Krieges an und gewann daraus Einsichten für ihre religiöses Denken.<sup>18</sup> Noch ihr nach dem Zweiten Weltkrieg erschienener *Versuch des Anarchismus*<sup>19</sup> widmete sich dem Widerspruch des anarchistischen Bekenntnisses zur Gewaltlosigkeit und dem Gedanken eines Umsturzes bestehender Herrschaftsordnungen, der von vornherein ein Maß an Gewalt in sich barg.

In dieser viel später verfassten, auf drei großen Vorträgen beruhenden Abhandlung des Anarchismus widmete Susman lange Passagen dem Anarchisten und sozialistischen Lebensreformer, Gustav Landauer. Seine „Gesinnung“ war den Eheleuten von Bendemann schon vor dem Krieg zum „Vorbild“ geworden<sup>20</sup> – „zu einem Vorbild, dessen ganze Forderung und Opferkraft wir freilich erst in einer späteren Zeit verstehen lernten, als er sie

---

<sup>15</sup> Brief Susman an Buber, 18.1.1919, Martin-Buber-Archiv, Jüdische National- und Universitätsbibliothek Jerusalem, zit. n. Susman, „Das Nah- und das Fernsein des Fremden“, 1992, S. 252.

<sup>16</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 84.

<sup>17</sup> „Moses erschlug den Ägypter, den er seinen Bruder schlugen sah. Das war die erste uns überlieferte revolutionäre Tat. Denn Moses handelte damit nicht als Person aus persönlichem Ermessen, sondern als Vollstrecker einer ihn aufrufenden Gerechtigkeit.“ - Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Flugblatt“, 2.9.1919, auch in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 126.

<sup>18</sup> Bezeichnend hierfür sind die folgenden Zeilen aus Susmans Artikel *Vom Tun und Erleiden des Krieges*, in „Frankfurter Zeitung“, 4.4.1915: „Wir rasten im Herzen gegen die, von denen wir glaubten, daß sie den Krieg gewollt, herbeigeführt haben -, und wir erkannten ihn doch als eine seit langem verhängte, unentrinnbare Notwendigkeit: als Entladung des grauenvollen Gewitters, dessen schweflige Wolkenberge seit Jahren an unserem Himmel heraufwachsen. Wir wissen: der Krieg mußte kommen, und wir fragen uns: wie hat er kommen können, wie hat unsere Menschheit ihn wollen, ihn tun können?“

<sup>19</sup> Margarete Susman, *Der Versuch des Anarchismus*, in: „Neue Wege“, 1-3 (1947), S. 5-10, 67-73, 110-120; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, S. 136-159, hier S. 136 ff..

<sup>20</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 75.



durch die Hingabe seines Lebens bewährte. - Todbereit und todgeweiht war er allem Lebendigen aufgetan.“<sup>21</sup>

Der Begriff des „Opfers“ nahm in Susmans religiösem Denken eine ambivalente Stellung ein. Bereits in ihrem Buch *Vom Sinn der Liebe* hatte sie den Opfertod in einer Passage über Märtyrer als den höchsten Akt der Liebe dargestellt. Hier verwies sie den leiblichen Tod durch das Opfer in eine vergangene Epoche. In der modernen, glaubenslosen Zeit habe das Opfer seinen Sinn verloren. Es könne nur noch durch „das Stirb und Werde“ des sich verwandelnden Menschen „erlebt“ werden.<sup>22</sup> Doch zu Beginn des Krieges brachte Susman die Gefallenen auf dem Schlachtfeld in die Nähe des Opfertodes.<sup>23</sup> Und auch später bezeichnete sie die Ermordung ihres Freundes Gustav Landauer,<sup>24</sup> kurz nachdem dieser in die Münchner Räteregierung eingetreten war, als den „Opfertod“ des revolutionären Märtyrers.

„So ist Gustav Landauer seinen eigenen Tod gestorben – nicht einen sanften, nicht einen allmählichen, nicht einen passiven Tod, sondern den aktiven, bitteren, jähren, häßlichen Tod des Revolutionärs, der zugleich der lichtumstrahlte Opfertod ist. ‚Jetzt geht’s in den Tod, nun muß man den Kopf hochhalten‘ – das sind die letzten Worte, die uns von ihm überliefert sind. – Wenige Monate darauf war es die grausame Ermordung von Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht, die uns aufs furchtbarste erschütterte und eine nahe schreckliche deutsche Zukunft vorausahnen ließ.“<sup>25</sup>

Am Begriff des „Opfers“ erklärte sich symptomatisch Susmans mehrdeutige Haltung zur Faktizität des Tötens und Sterbens im Krieg. Sie ergab sich, wie gesagt, aus ihrem religiösen, damals noch stark von christologischen Geistesfiguren bestimmten Denken.<sup>26</sup> Aber nicht nur

---

<sup>21</sup> Ebd..

<sup>22</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 56-57ff..

<sup>23</sup> Z.B. Margarete Susman, *Vom Tun und Erleiden des Krieges*, in: „Frankfurter Zeitung“, 4.4.1915.

<sup>24</sup> Landauer rief am 7. April 1919, knapp zwei Monate nach der Ermordung Kurt Eisners, in München die Räterepublik aus und übernahm das Ressort für Kultur, Volksaufklärung, Unterricht, Wissenschaft und Künste. Am 2. Mai 1919 wurde auch er von Konterrevolutionären ermordet.

<sup>25</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 76.

<sup>26</sup> Auch Susmans Nachruf auf Gustav Landauer hob die Übereinstimmung zwischen dem Opfertod Christi und dem des Revolutionärs hervor: „Wenn man gegen Landauer als revolutionären Führer geltend machen konnte, er habe die Wirklichkeit nicht zu meistern vermocht, daß sie gegen ihn aufgestanden ist und ihn verschlungen hat, bevor seine Idee realisiert worden war, so ist damit nur das Schicksal aller reinen Revolutionäre ohne Ausnahme bezeichnet. Denn wer sich, um das Bessere zu wirken, in ein schlechtes, verdorbenes Leben begibt, der wird in einer grenzenlosen Vereinzelung mit Notwendigkeit von den gewaltigen Wogen einer zum Guten unfähigen Masse verschlungen. Ist das Schicksal irgendeines großen Revolutionärs, sei er geistiger oder politischer Revolutionär gewesen, bis empor zu Christus, je ein anderes gewesen? (...) - Aber wer dies notwendige Scheitern der reinen Idee und der reinen Person im verdorbenen Leben als ein Versagen der Idee betrachtet, der zeigt, daß er die wahre Wirkung des Geistes nie begriffen hat. Bedeutete die Kreuzigung Christi, die wahrhaftig auch die Kreuzigung und das Scheitern seiner Idee in jenem Augenblick bedeutete, da nur zwölf Männer und einige Frauen aus allem Volk übrigbleiben, die ihr anhängen, wirklich den Tod jener Idee? Es ist noch kein wahrhafter Geist gekreuzigt worden, der nicht auferstanden wäre. – Und wenn das, was Landauer gelehrt und gelebt hat, lebendig und wahr gewesen ist, dann konnte es nicht mit seinem Körper getötet werden.“ - Margarete Susman,

daraus. Auch ihr Selbstverständnis als Frau erklärte ihre mitunter befremdlich wirkende Identifizierung mit Begriffen wie „Opfer“ und „(Selbst)-Aufgabe“. Die Besonderheit dabei lag jedoch in ihrem Verständnis vom „Sich-aufgeben“. Statt der Vorstellung von dem, was man damals üblicher Weise von den Frauen, insbesondere von den Ehefrauen und Müttern ihrer Generation erwartete, verstand Susman die Selbst-Aufgabe als die „Aufgabe an das Selbst“ und stellte sie als einen, im wahrsten Sinne des Wortes, „selbstbewussten“ weiblichen Modus gleichberechtigt dem männlichen gegenüber. Während sich unter den befreundeten Künstlerinnen und Dichterinnen die „neue Frau“ als profeministischer Typ gegen das, was bisher als „fraulich“ galt, richtete, radikalisierte Susman das Bild der sich aufopfernden Frau. Dieses übertrug sie auf Bereiche, die über die Lebenswelt der Frauen hinausgingen. Es wurde ihr zum Ausgangspunkt für eine eigene konservative, feministische Perspektive, die menschheitliche Gültigkeit beanspruchte.<sup>27</sup>

Viele von Susmans männlichen Freunden beflügelte ihr selbstbewusstes „Frauendenken“. Gerade unter den jüdischen Freunden erkannten manche sich selbst darin wieder. Das galt insbesondere für Gustav Landauer. Zu seinen polit-literarischen Leitmotiven gehörte Goethes *Iphigenie*. Das darin vorkommende „Opfer der Frau“ deutete Landauer als eine Chance, die Welt – das hieß die Männer - zu verändern. Im „ewigen Streit zwischen der männlichen Kriegstat und dem hingebenden Opfer der Frau“ sei es in *Iphigenie* am Ende der Mann, „der gerettet und gewandelte Mann, der sich für die neue Ära, für das Heldentum zarter Liebe erklärt“.<sup>28</sup> Verschiedentlich bekannte sich Landauer zu Susmans „Frauendenken“. Dieses bildete einen elementaren Baustein in seiner lebensreformerischen Utopie. An seinen Freund Martin Buber schrieb er:

„Und darum haben wir noch kein rechtes Menschendenken, weil das Frauendenken noch nicht seinen starken Anteil hat (...). Es handelt sich um die durchaus konkrete Frage der Gegenwart: ist um des Menschendenkens willen ein stärkeres Hervortreten des Elements des spezifischen Frauendenkens in diesem Menschendenken zu erwarten und zu wünschen? Und da sage ich: Ja, ich gewahre etwas der Art mit

---

Gustav Landauer (*Nachruf*), in: „Das Tribunal“, 6, Darmstadt 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965 u. in dies., „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, hier S. 129-130.

<sup>27</sup> „Das Erleben, die auflösende Hingabe an das Leben, der Glaube und das Erlebnis des Liebenden ist der Frau der einzige Schlüssel zur Welt.“ – Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 116.

<sup>28</sup> Siehe Gustav Landauer, *Frauenopfer*, in ders.: „Dichter, Ketzer, Außenseiter“, Werkausgabe, Bd. 3, hrsg. v. Gert Mattenklott u. Hanna Delf, 1997, S. 107 - Inmitten des Ersten Weltkrieges schrieb Landauer an seinen Freund Martin Buber: „In diesem Augenblicke, wo wir Männer die so gut wie alleinige Schuld tragen, daß die Menschheit von den Resten ihrer eigenen Vergangenheit belagert ist und keinen Ausweg des Geistes findet, sondern nur auf einen des Zufalls hofft, haben wir wahrlich keinen Grund zur Überhebung und keinen, uns dem Versuche zu entziehen, erlesene Frauen auf dem Gebiet des Geistes auf uns wirken zu lassen und auf sie zu wirken.“ - Brief Landauer an Buber, 3.3.1916, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, hrsg. v. Martin Buber, 1929, Bd. 2, S. 132 ff.

Freude, gewahre es in Goethe und seinem Iphigenienreich, das in all unserer Kultur im Werden ist, in ....., in mir, der dabei männlich genug ist, in Ihnen [Buber], gewahre es in Rahel, Bettine, Margarete Susman usw. Dies alle sind Menschtuende, Einheittuende, Ganze, weil in ihnen das Frauendenken lebendig ist und weil sie Einmalige sind.“<sup>29</sup>

Auch Susman glaubte an die Kraft des „Opfers“. In ihren frühen Schriften über den Krieg entfaltete sie eine politische Theologie des Opfers. Danach könnte die „Schuld“ des Krieges durch das Opfer gesühnt werden – könnte das Opfer den Krieg und sogar die „nationalen Scheidungen“ überwinden.<sup>30</sup> Dies führte zu einer paradoxen Konstruktion: Einerseits lehnte Susman das blutige gegenseitige Töten auf dem Schlachtfeld ab, andererseits erkannte sie eine metaphysische Dimension in dem von ihr als „Opfer“ aufgefassten Sterben. In ihren Gedichten hatte Susman immer wieder den Tod thematisiert und diesen in eine höhere, über das Ende des empirischen Lebens hinausgehende Reihe gehoben.<sup>31</sup> In denselben Sinnzusammenhang stellte sie auch die Menschen, die sich in diesem Krieg opferten. Hier nun aber kam ein zusätzlicher Aspekt zur Sprache. Die Soldaten, die ihr Leben hingaben, *sühnten* zugleich das *schuldhafte Geschehen des Krieges*, indem sie es sowohl mit ihrem Opfer vollzogen, als es auch auf einer höheren Ebene überwand:

„Die Scharen jungen Lebens, die sich frei und bereit dem Erleiden dieses Furchtbaren mit ihrem Leibe selbst entgegengeworfen haben, - sie nehmen in Wahrheit die Schuld

---

<sup>29</sup> Ebd.. - Landauer hatte sich in seinen Schriften mehrfach positiv über den geistigen Beitrag von Frauen an einer Neugestaltung der deutschen Gesellschaft geäußert. – Siehe auch Brief Landauer an Ernst Joel, 24.12.1915, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, hrsg. v. Martin Buber, 1929, Bd. 2, S. 112ff., außerdem ebd. S. 132 ff. sowie Gustav Landauer, *Martin Buber*, in: „Die Botschaft der Titanic“, 1994, S. 244-245; „Dichter, Ketzer, Außenseiter“, 1997, S. 165; Brief Landauer an Buber, 19.3.1913, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, Bd. 1, S. 434 ff.. Zur Diskussion um „frauenhaftes Denken“ siehe ferner: Norbert Altenhofer, *Martin Buber und Gustav Landauer*, in: „Martin Buber. Internationales Symposium zum 120. Todestag“, Bd. 2, hrsg. von Werner Licharz und Heinz Schmidt, 1989, S. 150-173, vor allem S. 166ff..

<sup>30</sup> Siehe vor allem Margarete Susman, *Vom Tun und Erleiden des Krieges*, in: „Frankfurter Zeitung“, 4.4.1915.

<sup>31</sup> Dem entspricht der Titel *Lieder von Tod und Erlösung* (1922), eine Sammlung von Gedichten Susmans, von denen einige noch im Krieg erschienen waren. Exemplarisch für Susmans Ambivalenz – Nein zum Töten, Ja zum Opfer – stand auch ihr am 10. September 1914 in der *Frankfurter Zeitung* veröffentlichtes Gedicht *Ernte*. Vor allem die letzte Strophe vereinigte auf die für Susmans Denken kennzeichnende Weise den Abgrund des Kriegssterbens mit dem höheren Sinn des Opfertodes.

„(...)
Es drängt empor; der Tag des Opfers naht,
Dein Blut strömt über und dein Blut will fließen
- Was ihr gesät, verdirbt zu euren Füßen,
Doch reifend über euch wogt Gottes Saat.“

Das Gedicht wurde immerhin – ohne erkennbaren Widerspruch von Seiten Susmans – in Julius Babs berüchtigt kriegsverherrlichende Anthologie *Der deutsche Krieg im deutschen Gedicht* (Bd. 3, 1914, S. 23) aufgenommen.

dieses Krieges auf sich, indem sie sie *sühnen*. Ihr Tun sühnt das, was sie von dem Geschehen dieses Krieges mit verwirklichen.“<sup>32</sup>

Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie Susman aus den Voraussetzungen ihres religiösen Denkens ab 1918 verschiedene Schriften verfasste, die der Revolution das Wort redeten. Ihre christologisch anmutende Deutung des „Opfers“ wich dabei zunehmend einem jüdischen Bekenntnis zum „Gesetz“, das die „Gemeinschaft“ ermögliche. Auf diesem Weg, den Susman geistig beschritt, interpretierte sie individuelle Unschuld um in Sünde. Die Sünde stand für eine politische Schuld am Ganzen. Damit wandelte Susman zugleich individuelle Religiosität zu einer politischen Religion für die Gesamtheit. Der Schlüssel hierzu lag in ihrem Verständnis von der *Sühne*. Anhand des von durchweg säkularen Interessen bestimmten Krieges veränderte sich außerdem Susmans Verständnis von Begriffen wie „Aufgabe“ und „Verantwortung“. Zwar blieb das „Opfer“ auch nach dem Krieg ein von Susman positiv gewerteter Begriff. Doch unterzog sie ihn einer kritischen Betrachtung. Sie verwarf das isoliert Individuelle des „Opfers“, das Vereinzelte, als unzulänglich für politische Veränderung<sup>33</sup> und wählte stattdessen den Weg kollektiver Sühne als die „Erhebung des gesamten Volkes“.<sup>34</sup> Susmans spätere Schriften während des Krieges und danach bezeugten zunehmend einen inneren Zusammenhang zwischen Revolution und *Teschuwa* (religiöser Umkehr). Damit wies Susman in die politische Tradition prophetischer Offenbarung und eröffnete zugleich eine eigenständige, religionsphilosophische Perspektive im Hinblick auf eine Jüdische Renaissance, welche die deutsche Gesellschaft insgesamt umgestalten sollte. Die wiederkehrende Frage im Werk Susmans war die nach dem „Sinn“, beziehungsweise der göttlichen Wirksamkeit im Geschehen. Entsprechend versuchte sie zunächst, den Krieg vom

---

<sup>32</sup> Margarete Susman, *Vom Tun und Erleiden des Krieges*, in: „Frankfurter Zeitung“, 4.4.1915. - In diesem Sinnzusammenhang ist auch Susmans kurz vor Kriegsausbruch erschienene Hamlet-Interpretation zu verstehen: Auf der unteren, „empirischen Reihe des Lebens“ scheiterte Hamlet, da er zögerte den Meuchelmord am Vater mit einem neuen Mord zu sühnen; auf einer oberen Reihe hingegen siegte er, da mit seinem eigenen Tod die Gerechtigkeit wiederhergestellt werden konnte. - Siehe Margarete Susman, *Das Problem der Tat und das Hamletproblem*, in: „Die Tat“, 5, Juli 1914, S. 476-489; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 38-49.

<sup>33</sup> „Mit diesem Gedanken der Uebernahme des von uns selbst geschaffenen Schicksals stoßen wir auf die brennendste Frage unseres heutigen Lebens: auf die Frage, ob und wie wir nach dem, was wir aus unserer Welt gemacht haben, nach dem Ungeheuerlichen, das durch unser eigenes Tun und Verschulden unser Schicksal geworden ist, noch das Recht oder auch nur die Möglichkeit haben, uns aus diesem Gesamtschicksal als freie Einzelne zu lösen, uns gleichsam im leeren, schicksallosen Raum zu entscheiden.“ - Siehe Margarete Susman, *Der Versuch des Anarchismus*, in: „Neue Wege“, 1-3 (1947), nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 157.

<sup>34</sup> „(...) daß durch den Umfang des Geschehenen nicht nur die radikale Selbstbesinnung des Einzelnen, sondern eine Umwälzung und ein Neuaufbau der Grundlagen unseres Gesamtlebens notwendig geworden ist, daß die ungeheure Schuld und das ungeheure Leid dieses Gesamtschicksals nur durch eine Erhebung des gesamten Volkes wieder gutzumachen ist.“ - Margarete Susman, *Aufblick*, in: „Frankfurter Zeitung“, 15.11.1918, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 105-106.

„Sinn“ her zu erfassen.<sup>35</sup> Die Beziehung des Menschen zum „Sinn“ begriff Susman als eine ihm auferlegte „Aufgabe“.<sup>36</sup> Das Wort „Aufgabe“ hatte bei Susman seinen doppeldeutigen Sinn – sowohl als Forderung an den Menschen zu verstehen, zu tun und zu gestalten, als auch als Loslösung von dem auf sich selbst fixierten Selbst, also eine Ich-Überwindung durch den vollen Einsatz des Individuums in das „Ganze“ und letztlich die erste Stufe des „Opfers“. In einem 1915 in der *Frankfurter Zeitung* veröffentlichten Artikel mit der Überschrift *Vom Tun und Erleiden des Krieges* schrieb sie, dass nur durch die vollbrachte „Aufgabe“ Wahrheit zur „Wirklichkeit“ werde, „Tun“ zur „sittlichen Tat“.<sup>37</sup>

„Sittlich handeln wir erst dann, wenn unser Handeln sichtbar wird, wenn es sich heraushebt aus der empirischen Ordnung, emporhebt über uns, wenn es nicht Notwendigkeiten vollstreckt, sondern sich ihnen entgegenwirkt mit der Kraft der Verantwortung, die nicht aus dem Individuum stammt, sondern aus der Idee – nur dann, wenn wir überwinden, was wir sind, wenn wir aus unserem Leben Tod, aus unserm Tod Leben, aus unserm Erleiden Schicksal schaffen.“<sup>38</sup>

Während die Soldaten auf dem Schlachtfeld ihr eigenes Opfer zur Sühne leisteten, müssten die zu Hause Gebliebenen durch Selbst-Aufgabe anstreben, „immer weniger das zu sein, was diesen Krieg heraufbeschwören mußte: das dumpfe, für sich lebende Einzelne, immer mehr das zu werden, was allein ihm entgegen wirkt: die alle *Einzelform lösende* lebendige Liebe.“

„Wie wir die Verantwortung dieses Geschehens auf uns nehmen, wie wir trachten, daß jede unserer Taten, jedes unserer Worte das bloße Erleiden des Furchtbaren überwinde und zum Schicksal, zum beantworteten, verantworteten Leben umschaffen helfe, - wie wir uns in allem, was uns als Einzelne betrifft, verneinen und selbst noch die nationalen Scheidungen zu überschreiten suchen, um dessentwillen, was uns alle unzerstörbar im letzten eint, nur dies wird, über das Blutopfer hinaus, am Kriege wahrhaft getan.“<sup>39</sup>

---

<sup>35</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 82.

<sup>36</sup> In ihrer Autobiographie erinnerte sich Susman: „Die ganze Bedeutung und Unmenschlichkeit des Krieges zu erkennen, war mir aber zu jener Zeit noch nicht möglich. Ich begriff zunächst nur, daß er für jeden Menschen, auch für mich, eine Aufgabe war.“ – Ebd., S. 83.

<sup>37</sup> „Denn dies ist die sieghafte Kraft und ewige Würde unseres Daseins: wir können sein, was wir nicht sind. Wir, verwoben in Zeit und Raum und damit in alle Notwendigkeiten des Geschehens, wir, die Individuen, die für sich, ohne sich aufzugeben, keine dieser Notwendigkeiten durchreißen können – wir, die Flüchtigkeit, die Bedingtheit, die Fragwürdigkeit selbst, wir können uns von einem Punkte aus über dies alles erheben: denn wir können uns *aufgeben*. (...) Nur da, wo das Individuum sich selbst als Wirklichkeit verneint, wo es sich dem Ablauf des Geschehens, der seine Form erzeugte, durch einen dem Geschehen und damit seiner eigenen Form fremden Entschluß entgegenwendet, der die Ordnung des Lebens verschiebt und eine andere Ordnung hindurchleuchten läßt – nur da erkennen wir die *sittliche* Tat.“ - Margarete Susman, *Vom Tun und Erleiden des Krieges*, in: „Frankfurter Zeitung“, 4.4.1915.

<sup>38</sup> Ebd..

<sup>39</sup> Ebd..

Susmans Versuch, das Kriegsgeschehen aus einer religiösen Dimension her zu erfassen, ließ ihre frühen Artikel über den Krieg mitunter in einer befremdlich entrückten, metaphysischen Sphäre erscheinen.<sup>40</sup> In dieser gab es kein eindeutiges Gut und Böse, wurden Stellungnahmen zur konkreten Politik und klare Parteinahmen unmöglich. Susman gewahrte jedoch die Grenze ihres am „Sinn“ und „Opfer“ orientierten Denkens. Durch ihren Mann, der in Zürich Philosophievorlesungen besuchte, hatte Susman Fritz Medicus<sup>41</sup> kennengelernt.<sup>42</sup> Er gab zu dieser Zeit das Werk des Philosophen Johann Gottlieb Fichte neu heraus. Susman erinnerte sich, wie sie zu Kriegsbeginn mit Hilfe von Fichtes 1912 wieder erschienenen *Staatslehre*,<sup>43</sup> „die ich gerade in jener Zeit mit mir führte, Sinn und Wirklichkeit des Wortes ‚Krieg‘ zu erfassen“ versuchte.<sup>44</sup> Fichte umriss darin eine Erziehung zur Freiheit, die auf der Selbstsetzung des individuellen Bewusstseins baute. In der Situation des Krieges verwirrte Susman nun, dass Fichtes Rechtfertigung eines Krieges für eben diese individuelle Freiheit nicht in die unmittelbar um sie herum erlebte soziale und politische Realität führte. In dieser Verwirrung formulierte sich Susmans erste politische Frage:

„In Fichtes großartiger Staatslehre fand ich die sicher wahre, aber für mich nutzlose Antwort [zur Frage nach Sinn und Wirklichkeit des Wortes ‚Krieg‘]: ‚Das zeitliche Leben hat darum selbst nur Wert, inwiefern es frei ist, durchaus keinen, sondern ist ein Übel und eine Qual, wenn es nicht frei sein kann... Dann hat der Mensch kein Vaterland auf der Erde, sondern sein Bürgerrecht im Himmel, in der unsichtbaren, geistigen Welt...‘ Daraus stieg mir die neue Frage auf, die ich mir nie vorher gestellt hatte: Ist Deutschland frei oder ist es nicht frei?“<sup>45</sup>

Von da an las sie „Zeitungen und politische Bücher aller Länder, um die Veränderung einer Menschheit zu begreifen, die ich bis dahin ganz anders gesehen hatte“.<sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> Diese entsprach allerdings dem unter deutschen Juden allgemein vorherrschenden Zeitgeist. Egal ob sie für oder gegen den Krieg waren, bevorzugten sie kulturphilosophische Interpretationen der Kriegereignisse. - Siehe hierzu Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, 2001, S. 132.

<sup>41</sup> Nach eigener Aussage verdankte Susman ihm einen Zugang zur Philosophie Fichtes. - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, Stuttgart 1964, S. 78.

<sup>42</sup> Ebd..

<sup>43</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Die Staatslehre / oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche*. Neu herausgegeben von Fritz Medicus, Verlag Felix Meiner, Leipzig 1912.

<sup>44</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 82.

<sup>45</sup> Ebd., S. 83. – Susman gibt das Zitat verkürzt wieder. Die weggelassenen Sätze machen es noch problematischer: „Sein [des Lebens] einziger Zweck ist darum, die Freiheit fürs erste zu gebrauchen, wo nicht, zu erhalten, wo nicht, erkämpfen; geht es in diesem Kampfe zugrunde, so geht es mit Recht zugrunde, und nach Wunsch; denn das zeitliche Leben – ein Kampf um Freiheit. Das Leben selbst, das ewige, geht nicht zugrunde, keine Gewalt kann es geben oder nehmen: der Tod ist dann, wo es das zeitliche Leben nicht sein konnte, der Befreier.“ - Johann Gottlieb Fichte, *Über den Begriff des wahrhaften Krieges*, in: „Die Staatslehre / oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche“, neu hrsg. v. Fritz Medicus, 1912, S. 44.

<sup>46</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 83-84.

### 3. Solidarität

Die sich aus Susmans religiösem Denken ergebenden Unschärfe setzte andererseits Impulse frei, die in einen Ausweg aus jener individuellen Religiosität wiesen, mit der sich für Susman die Kriegsrealität nicht mehr bewältigen ließ. Schon ihr erster Artikel kurz nach Kriegsausbruch - *Der Krieg und das Wort Gottes*<sup>47</sup> - bewegte den Geist ihrer Leser hinaus aus einem Selbstbewusstsein, das allein an der Freiheit des nunmehr haltlos gewordenen Ich ansetzte. Susman verblüffte in diesem Artikel mit einer eigenen Deutung des alle Menschen ergreifenden „Solidaritätsgefühls“ – des neuen Bewusstseins für die „Gemeinsamkeit ihrer Schmerzen, ihrer Entsagungen und ihrer Hilfsbereitschaft“. Dieses kollektive Phänomen veranlasste Susman zu Überlegungen über die Möglichkeit einer „vollkommenen Umkehr“ der „gebeugten, unseligen Menschheit“. Damit verschob sie den Fokus vom individuellen auf den kollektiven Aspekt dessen, was die Menschen empfanden. Susman beobachtete zunächst ein neues Bedürfnis nach religiösem Halt:

„Alles strömt plötzlich in die Kirchen, um dort Erhebung, Trost, um einen festen Punkt in dem wirbelnden Entsetzen zu finden. Das Volk sucht Gott und Gottes Wort...“<sup>48</sup>

In diesem hoffnungsstimmenden Moment würde die institutionalisierte Kirche jedoch etwas Entscheidendes verkennen: die Fähigkeit der Menschen, *gemeinsam* zu leiden. Die Geistlichen beschränkten sich auf stereotype „Bußpredigten“, die in keiner Beziehung zur gegenseitigen Anteilnahme im nunmehr kollektiv erlebten Leiden stünden. Die Predigten verlören sich in Bildern „von der herannahenden Sintflut, vom Weltuntergang und von göttlicher Strafe für nie wieder gutmachende Sünden“, und den Redner entgehe dabei aber, wie „mitten im brennenden Jammer“ der „Funke des Göttlichen im Menschlichen“ aufsprühe, wie sich die Menschen im „gemeinsam getragenen Schicksal“ gegenseitig erkannten und darin „neue Aufgaben“ sahen.

„Wir alle sehen uns vor neue Aufgaben. Wir erleben unmittelbar, daß uns allen in dieser Zeit eine neue Art des Leidens und eine neue Art des Tuns auferlegt wird: ein konkretes Leiden aller um alle, ein einfaches Tun aller für alle. Das einzelne persönliche Leid sinkt unter im Leiden der Allgemeinheit; das Tun, die Arbeit gilt uns

---

<sup>47</sup> Margarete Susman, *Der Krieg und das Wort Gottes*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 16.8.1914.

<sup>48</sup> Ebd..

nur noch im Dienste aller. Es gibt kein persönliches Schicksal mehr, weil alle Schicksale verschlungen sind in das eine (...)“<sup>49</sup>

Im Artikel *Der Krieg und das Wort Gottes* meldeten sich nun jedoch Zweifel, ob die „neuen Aufgaben“ dem christologischen Muster individueller „Selbst-Aufgabe“ folgen könnten. Gewiss, „Umkehr“ christlich verstanden, so schrieb Susman, habe seit jeher „eine Einkehr des Menschen in sich selbst“ bedeutet: „Arbeit und Entsagung, Hingabe, Aufgabe des eigenen Selbst um seinetwillen“. Doch, so fuhr Susman fort, die Menschen seien bereits „aus sich selbst gerissenen“, schon jetzt erführen sie Entsagung und Opfer. Entsprechend dürfe die „Umkehr“, die der Augenblick fordere, nicht – wie sie die Geistlichen predigten – zu einer „rein innerlichen Einkehr des einzelnen“ führen, zu persönlicher Buße für individuelle Sünden. „Umkehr“ müsse vielmehr eine kollektive Bewegung, eine Liebeshandlung im Dienste der Allgemeinheit bedeuten.

#### 4. Prophetisches Erinnern

An dieser Stelle ist es hilfreich, auf die jüdische Tradition der *Teschuwa* – die rabbinische Idee der „Umkehr“ – einzugehen, wie sie fortan in Susmans Schriften aufleuchtet. Meine Ausführungen im Folgenden bieten keine theologiegeschichtlich umfassende Abhandlung. Sie wollen lediglich die in Bibel und Talmud angelegten Bewusstseinsmuster nachzeichnen, an denen verständlich wird, wie sich Susman das jüdische Geisteserbe erschloss und es auf ihre Zeit anwendete.

Mit der *Teschuwa* verbindet sich seit jeher eine zweistufige Auffassung von Läuterung: die *persönliche* des einzelnen Menschen und die *gemeinschaftliche* der ganzen „Versammlung Israel“ (*Knesset Jisrael*). Die Tora versinnbildlicht dies mit einem zweistufigen Vorgang. Er benennt zugleich zwei negative Wirkkräfte: die „Schuld“ und die „Sünde“. Beide sind von jeweils verschiedener Qualität und erfordern ihr jeweils eigenes Sühneritual. Die Tora legt dies in ihren unterschiedlichen Gesetzen zum „Schuldopfer“ und zum „Sündopfer“ dar.<sup>50</sup>

Im Brennpunkt der „Schuld“ steht nach den Gesetzen der Tora der handelnde Täter. „Schuld“ entsteht durch konkret begangene Taten, das persönliche Vergehen oder Verbrechen eines oder vieler Menschen.

---

<sup>49</sup> Ebd..

<sup>50</sup> Eine Übersicht der meisten Opfersorten steht in den Kapiteln 1-7 des Buches *Leviticus*. Die „Sündopfer“ sind in den Kapiteln 4-5 aufgezählt, die „Schuldopfer“ in Kapitel 7. Eine generelle Anmerkung zu den biblisch-hebräischen Begriffen für „Opfer“: Sie bezeichnen den Versuch, Nähe zu Gott herzustellen, die Verbindung zwischen Mensch und Gott darzustellen. *Olah* bedeutet „das, was aufsteigt“ und *Korban* „das, was sich nähert“.



Die „Sünde“ vollzieht sich jedoch in einem erweiterten Kreis. Sie betrifft die Gesamtheit: die Gemeinde, das jüdische Volk, die Menschheit. Mit „Sünde“ meint die Tora denjenigen Aspekt ungewünschter Handlungen, der die Integrität der ganzen Gemeinde – das ist die Heiligkeit Israels - und damit ihre Beziehung zu Gott, beschädigt. „Sünde“ kann auch unbeabsichtigt (*bischgaga*) entstehen - durch Irrtum, Fehleinschätzung und Nichtwissen. Die Gesamtheit lädt sie wissentlich auf sich oder trägt sie, da nicht immer die Schuld ihrer einzelnen Mitglieder bekannt ist, unbewusst mit sich. „Sünde“ ist danach eine Konsequenz, eine Folge, eine „negative Energie“, die in einer Gemeinschaft durch niedere Motive und durch die Untaten ihrer Mitglieder entsteht. Entsprechend soll sie kollektiv gesühnt werden. Der große Sühnetag – der Jom Kippur – steht im Zeichen einer gemeinschaftlich verstandenen *Teschuwa* – einer Umkehr Israels insgesamt. Alle Bekenntnisse und Gebete der Jom-Kippur-Liturgie sind in der kollektiven „Wir“-Form verfasst („*Wir haben gesündigt, wir haben gefehlt...*“). An diesem Tag sollen die Sünden, die die *ganze* Gemeinschaft auf sich geladen hat, gesühnt werden. Zwar erfordert dies, sich persönlicher Schuld bewusst zu werden. Aber persönliches Schuldbewusstsein ist nicht das alleinige Ziel des rituellen Läuterungsprozesses. Der Vorgang strebt zugleich eine kollektive Läuterung von den Sünden an, die die Integrität, die Heiligkeit der Gemeinde insgesamt und damit ihr Verhältnis zu Gott beschädigt haben. Dem Talmud zufolge kann und soll daher, selbst wer frei von Schuld ist, mit den Anderen zusammen mit entsöhnen, um die beschädigte Heiligkeit der Gesamtheit wiederherzustellen - und entsprechend wird derjenige, der sich durch Taten schuldig gemacht hat, aber am gemeinsamen Jom-Kippur-Ritual nicht teilnimmt, dennoch, was den Sünde-Aspekt seines Verhaltens betrifft, mit entsöhnt. Seine Schuld bleibt bestehen; doch die „Wirkkraft des Tages“ läutert, so der Talmud, den Aspekt der „Sünde“. <sup>51</sup>

Diese unterschiedliche Nuancierung von „Schuld“ als individueller, wissentlich begangener Tat und „Sünde“ als Beschädigung des Kollektivs definiert zum Einen die besondere Art der Heiligkeit Israels und zum Anderen die besondere Verantwortung, die jeder Jude nicht nur für seine eigenen Taten gegenüber den anderen Menschen, sondern auch für die Heiligkeit seines Volkes insgesamt trägt.

Die nach der jüdischen Religion einzig richtige Antwort auf die „Sünde“ ist die *Teschuwa*,<sup>52</sup> die „Umkehr“. Sie meint nach der Hebräischen Bibel und dem Talmud immer eine Rückkehr zu Gott. In ihrer Auseinandersetzung mit dem gemeinschaftlichen Aspekt der Sünde und der

---

<sup>51</sup> Siehe hierzu Joseph Dov Soloveitchik, *On Repentance: The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, darin das Kapitel „The Individual and the Community“, 1984, S. 97ff., außerdem Bab. Talmud, *Rosch Haschana* 17b u. 18a.

<sup>52</sup> Das hebräische Wort *Teschuwa* bedeutet sowohl „Umkehr“ als auch „Antwort“.

Möglichkeit von *Teschuwa* schufen die Rabbinen eine Verantwortungsethik, die jeden Einzelnen immer zugleich auch mitverantwortlich für das Ganze erklärt, selbst dann, wenn ihm persönlich keine Schuld vorzuwerfen ist. Idealerweise setzt *Teschuwa* eine Kraft frei, die die Gesamtheit immer wieder zu kollektiver Umkehr – zu einer Veränderung der Beschaffenheit der Gemeinschaft insgesamt und damit der Beziehungen aller ihrer Mitglieder untereinander – bewegt.

Eine der wesentlichen Eigenheiten der *Teschuwa* besteht darin, die menschlichen Mängel – Feigheit, Hochmut und Missgunst, etc. – temporär aus dem gesellschaftlichen Zwangsgeflecht herauszulösen. Indem die *Teschuwa* die Menschen läutern, d.h. wandeln soll, erkennt sie die von fehlbaren Menschen gemachten Ordnungen - das gesellschaftliche Gefüge, die Hierarchie, den vermeintlichen Zwang von Notwendigkeiten - grundsätzlich nicht als etwas Endgültiges an. Diesen hält sie einen idealeren Zustand entgegen – das Geläutertsein aller Einzelnen und damit die Heiligkeit der Gesamtheit. Die innere Bewegkraft der *Teschuwa* enthält somit die Möglichkeit von struktureller Kritik. Sie kann Unrecht und Übel benennbar machen, sie soll verhärteten Modi des Zusammenlebens entgegenwirken und festgefahrene Strukturen aufbrechen.

Die biblischen Propheten stellten die *Teschuwa*, die Umkehr, ins Zentrum des religiösen Kultes und erklärten sie zu seinem eigentlichen Sinn.<sup>53</sup> Ihre Einsichten in die Forderungen der *Teschuwa* erhielten sie durch „Offenbarung“. – Offenbarungen, die sich als eine eigene Gesetzlichkeit vermittelten. Sie übersetzte die Modalitäten der Gott-Mensch-Beziehung in etwas Größeres – etwas Kollektives. Im Medium von Gesetzen, die wiederum Gesetzesauslegungen verlangten, erhielt Offenbarung in der jüdischen Geschichte ein säkulares Gesicht. Dass die durch Offenbarung vermittelten Gesetze schon deshalb nicht unabänderlich waren, weil sie von fehlbaren Menschen ausgelegt und ausgeübt wurden, war den Redaktoren der Hebräischen Bibel und des Talmuds klar. Nicht als aus dem Himmel übergebene, ewig unabänderliche Gesetzestexte, sondern im Medium prophetisch begabter Individuen waren sie der Nachwelt überliefert und zur weiteren Auslegung freigegeben.<sup>54</sup> Sie setzten weltliche Strukturen voraus, sollten in die jeweils herrschende gesellschaftspolitische

---

<sup>53</sup> Der in diesem Zusammenhang oft zitierte Satz steht in *Jeremia* 3:22: „Kehret um, abtrünnige Kinder! Ich will heilen eure Abtrünnigkeit!“

<sup>54</sup> Der Talmud ist voll von Beispielen, die zeigen, wie bewusst sich die Rabbinen waren, dass das geoffenbarte Recht, das in der Fortsetzung *Halacha* (Gang, Weg) hieß, von fehlbaren Menschen interpretiert wird und nur so zur Gesetzesform gelangt. Die berühmte Geschichte des „Ofen von Achnai“, bei der sich Rabbi Elieser ben Hurkanos trotz direkt vorgeführter, übernatürlicher Beweise nicht gegen die Mehrheitsentscheidung des rabbinischen Kollegiums durchsetzen konnte (Bab. Talmud, *Bawa Mezia* 59b), wird als Grundlage für ein schon von den Rabbinen im Talmud fundiertes säkulares Judentum gesehen. - Siehe z.B. David Biale, *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, 2011.

Ordnung hineinwirken und änderten sich entsprechend im Wandel historisch vorgefundener Situationen. Trotzdem zeichnet sich geoffenbartes Recht in der Bibel und im Talmud durch eine ewig gültige, unantastbare Notwendigkeit aus. Diese ist im ersten Gebot des Dekaloges auf die kürzeste Formel gebracht: „Ich bin der Ewige, dein Gott“ – die Gottesherrschaft, die wiederum ihren Bezugspunkt in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen hat.

Ein Aspekt dieser Notwendigkeit ist die Sühne. Den biblischen Propheten zufolge versündigt sich Israel an der Gesamtheit durch soziales Unrecht und politische Missstände, durch Demütigung der Armen und Erniedrigung der Schwachen. Dies alles verletze die Gottesebenbildlichkeit des Einzelnen und bedrohe die Heiligkeit der Gesamtheit. Die *Teschuwa*, die die Propheten verlangten, bestand vor allem in sozialpolitische Reformen. Die Prophetenbücher werden heute fast ausschließlich unter dem Primat ihrer sozialetischen Botschaft gelesen. Nach dieser Lesart erscheinen die phantastisch-surrealen Visionen als eine zu vernachlässigende, zeitgeisttypische Begleiterscheinung. Fast alle der an die Bevölkerung Israels und Judäas gerichteten prophetischen Reden enthalten aber die Beschreibung eines persönlichen Offenbarungserlebnisses – eine Himmelschau mit Visionen vom Thronwagen, Engeln, der Herrlichkeit Gottes und in alledem eine vernehmbare, an den jeweiligen Propheten gerichtete Stimme. Indem man das persönliche Offenbarungserlebnis und die daraus gewonnene, auf die Gesamtheit gerichtete Botschaft der *Teschuwa* voneinander trennt, spaltet man die Persönlichkeit des Propheten in *entweder* einen sozialpolitischen Kritiker seiner Zeit *oder* einen Mystiker, der durch besondere spirituelle Praktiken zu seinen Visionen gelangte. Eine solche Spaltung verkennt jedoch nicht nur den von den Propheten selbst bekundeten inneren Zusammenhang zwischen Offenbarung und daraus folgender politischer Kritik. Sie ignoriert darüber hinaus die besondere Legitimation, die dieser in sich zusammenhängende Vorgang enthielt. Folgt man der Hebräischen Bibel barg das persönliche Moment der Offenbarung mehr autorisierende Kraft als die kultischen Repräsentationsbefugnisse der Priester oder die politische Macht der Könige – ja legitimierte es überhaupt erst politische Veränderung.

Begreift man „Offenbarung“ als eine „Methode“ der Erkenntnis, die subjektiv beginnt, ergibt sich aus den prophetischen Berichten ein wiederkehrendes Muster. Die surrealen Visionen verlieren sich nie in einem esoterischen Delirium. Biblische Prophetie beginnt stets mit der Fähigkeit des einzelnen Menschen zu „schauen“, zu „imaginieren“, sich „vorzustellen“ und sich auf einen spirituell unbegrenzten Prozess mit ungewissem Ziel einzulassen. Sie ereignet sich im biblischen Israel und Judäa unabhängig von sozialer Herkunft und sogar unabhängig vom Geschlecht. Frauen ebenso wie Männer treten plötzlich an die Öffentlichkeit und geben

das „Wort Gottes“ wieder, das in ihr Leben eingebrochen ist.<sup>55</sup> Die großen Propheten – Jesaja, Jeremia und Jecheskiel – beschreiben ihr Offenbarungserlebnis als ein geistiges Aufsteigen in höhere, himmlische Sphären. Was sie dort sehen, entspricht den zu ihrer Zeit religiös bedeutsamen Bildern, Symbolen und Chiffren. Im Zustand spiritueller Herausgelöstheit aus allen irdischen Bezügen, einem Zustand der Entfremdung, verweilen sie und richten ihre Konzentration auf das sich ihnen anbietende himmlische Szenario, aus dem das „Wort Gottes“ an sie ergeht – anders gesagt: der jeweilige Prophet eine persönlich an ihn gerichtete, direkt auf ihn bezogene und nur durch ihn zu verstehende Ansprache vernimmt.<sup>56</sup> Durch dieses an ihn gerichtete Wort erfährt der Prophet seine Persönlichkeit als mit einem Schlage „bestimmt“ – oder, um mit Margarete Susman zu sprechen: als „gerichtet“, d.h. gerichtet auf die Gesamtheit seines Volkes. Das Offenbarungsmoment, das individueller nicht sein könnte, stellt den Propheten in den kollektiven Kontext seines Volkes. In diesem Punkt wird die Schau Erinnerung. Das Volk ist durch die einstmals am Berg Sinai geoffenbarten Gesetze verbunden – den Bund, den Gott mit ihm geschlossen und der das Volk als ein Heiliges konstituiert hat. Die Beziehung des Propheten zu seinem Volk erneuert sich, indem er sich als persönlich gerichtet erfährt, führt ihn also zurück in etwas Älteres - etwas Vormaliges. Hieraus ergibt sich die Forderung des Propheten nach *Teschuwa* - nach Umkehr aller in den Bund in erneuerter Form.

Moses visioniert im Buch *Exodus* zunächst einen brennenden Dornbusch, Symbol für die Leiden der israelitischen Sklaven, woraufhin eine zu ihm sprechende Stimme ihn seiner Berufung bewusst macht. Dem biblischen Bericht zufolge spricht Gott zu Moses als der Gott eines älteren Bundes – als der Gott, der sich mit verschiedenen Namen bereits in den Visionen von Abraham, Isaak und Jakob geoffenbart und schon mit ihnen einen Bund geschlossen hat. Die politische Transformation, die Moses mit den israelitischen Sklaven vollbringen würde, ihre Umwandlung von einer amorphen Ansammlung von Sklaven in eine freie Nation, begann danach zunächst mit einer Rückbesinnung. Dieses Muster wiederholt sich später in den Prophetenschriften. Der neue, am Berg Sinai noch zu schließende Bund bedeutet die Wiederherstellung eines älteren Bundes.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> „Die Rabbanan lehrten: Achtundvierzig Propheten und sieben Prophetinnen predigten Israel... – Wer sind diese sieben Prophetinnen? – Sarah, Miriam, Debora, Hannah, Abigail, Hulda und Esther.“ – Bab. Talmud, *Megilla*, 14a.

<sup>56</sup> Dies erinnert an Georg Simmels Ausführungen zur Religion. Danach projiziert die Seele ihre religiöse Wahrnehmung aus sich heraus. Diese richtet sich dann von außen auf die Menschen zurück und nimmt in der Reflexion Gestalt und Form an.

<sup>57</sup> *Exodus* 3:6, u. 3:15-16. Der vormals von Gott mit Abraham geschlossene Bund verfolgte, wie die Tora berichtet, das Ziel, dass Abraham „Gerechtigkeit und Recht“ übe und sie seinen Kindern und Nachfahren lehre: „Denn ihn [Abraham] habe ich erkoren, damit er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm gebiete, den Weg des Ewigen einzuhalten, Gerechtigkeit und Recht [*zedaka umischpat*] zu üben, auf dass der Ewige über

Dieses rückgewandte Moment, das zugleich in eine revolutionäre Zukunft verweist, liegt in der Bibel auch in der Bewegkraft Gottes. Aus zwei Gründen motiviert ihn das Elend der hebräischen Sklaven. Erstens *hört* er ihr Ächzen; zweitens *erinnert* er sich an seinen mit den Vorvätern geschlossenen Bund.<sup>58</sup> Der betreffende Vers in der Tora nennt beide Motive – die beklagenswerte Gegenwart und die Rückbesinnung auf ein älteres Recht - in einem Atemzug, als entsprängen beide einem selben Ursprung.

Vor seinem Bund mit Abraham hat Gott schon einen Bund mit Noah geschlossen und davor einen Bund mit Adam, dem ersten Menschen.<sup>59</sup> Jeder dieser Bundesschlüsse verweist auf ein ursprünglicheres, dem Menschen noch vormals von Gott gegebenes, jedoch in der Gegenwart verlorenes Recht: „Ich bin der Ewige“.<sup>60 61</sup> Die rabbinische Hermeneutik hat eine eigene Auslegung über den Zusammenhang zwischen „vormals“ und „zukünftig“ entfaltet. Die biblische Szene, in der sich Gott Moses „zeigt“, in der Moses den „Rücken“ Gottes sehen kann, versinnbildliche Gott nicht figürlich, sondern zeitlich. „Vorher“ (*lifnei*) und „nachher“ (*acharei*) enthalten dieselben Stammradikale wie „Gesicht“ (*panim*) und „Rücken“ (*achor*). Die Rabbinen spielen mit beiden Wörtern, um die Linearität der Zeit aufzuheben. Sie zeigen anhand von Ausdrücken wie „am Ende der Tage“ (*acharit hajamim*), dass die Vergangenheit in der Zukunft liegt und dass Moses als Prophet ein Zukünftiges sieht, das zugleich ein

---

Abraham bringe, was er ihm verheißen.“ - *Genesis* 18:19. Diesem Bund wieder Rechtskraft zu verleihen, erscheint im Buch *Exodus* Gottes vorrangiges Anliegen. Bereits in Mara, der ersten Raststation der Israeliten nach dem Untergang des pharaonischen Heeres im Schilfmeer und noch eine beträchtliche Wegstrecke bis zum großen Bundesschluss am Berg Sinai beginnt Gott das Volk „Gesetz und Recht“ zu lehren: „Dort [in Mara] gab er ihm Gesetz und Recht [*chok umischat*], und dort prüfte er es.“ - *Exodus* 15:25.

<sup>58</sup> *Exodus* 2:24-25: „Und Gott hörte ihr Ächzen, und Gott erinnerte sich seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob. Gott sah auf die Kinder Israels, und Gott nahm sich ihrer an.“

<sup>59</sup> Nach der rabbinischen Tradition besiegelt Gott diesen ersten Bund, als er den Menschen segnet. Ein genaues Lesen der Verse 26 und 27 im Buch *Genesis* erlaubt die Deutung, wonach dieser Segen aus einer Erkenntnis entstanden ist, die den universellen „Menschen“ überhaupt erst geschaffen hat – die Erkenntnis, dass alle Menschen gleichermaßen die Gottesebenbildlichkeit teilen. Diese Deutung baut auf dem mysteriösen „wir“ in Vers 26, das gemeinhin als Gottes Rede zu den Engeln verstanden wird, aber genauso der im Menschen sprechende göttliche Aspekt bedeuten kann: „Und Gott sprach: *Wir* wollen Menschen machen in unserem Ebenbilde, in Ähnlichkeit mit uns (...). Und Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde, im Ebenbilde Gottes schuf er ihn, männlich und weiblich schuf er sie. Und Gott segnete sie (...)“ - *Genesis* 1:26-27.

<sup>60</sup> Nach der rabbinischen Auslegung haben die Israeliten am Berg Sinai lediglich die beiden ersten Gebote des Dekalogs gehört: „Ich bin der Ewige, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten geführt, aus dem Sklavenhause. Du sollst keine anderen Götter haben vor meinem Angesichte.“ - *Exodus* 20:2-3. Alle weiteren Gebote und Gesetze seien ihnen von Moses überliefert worden. Das Volk beauftragt ihn sogar, individuell die Offenbarung zu empfangen, um sie dann dem Volke zu vermitteln. – *Hohelied Raba* 1:2. Auf den Bundesschluss folgt eine Abstimmung. Sie bedeutet weniger die Anerkennung der Gesetze der Tora im Einzelnen, als die grundsätzliche Anerkennung ihres göttlichen Ursprungs – ein Ja zur Gottesherrschaft: „Alles, was der Ewige geredet, wollen wir tun.“ - *Exodus*. 19:8.

<sup>61</sup> Die Erkenntnisse der kritischen Bibelwissenschaft verstärken sogar das rückgewandte Moment – die Gleichsetzung von Offenbarung und Erinnern. Danach sind in der Tora verschiedene überlieferte Traditionen zu einem Dokument vereinigt und vermittelt das Offenbarungserlebnis am Sinai alle Lehren der Ahnen zusammen als die „eine“ Lehre.

Vormals, ein im Rücken liegendes, noch Unerkanntes ist.<sup>62</sup> Auch das hebräische Wort für „Verantwortung“ – *achrajut* – enthält den rückgewandten Aspekt – gewissermaßen die „Rücksicht“.

Die Gesetze der Tora sind das Instrument, um die von der Tora postulierte Gottesebenbildlichkeit des Menschen in ein erlebtes Verhältnis zur Gottesherrschaft zu stellen. Beides, die Gottesherrschaft und die Gottesebenbildlichkeit stehen zunächst unabhängig der von Menschen gemachten Ordnungen. Das Verhältnis zwischen Gottesherrschaft und Gottesebenbildlichkeit soll indes in die Ordnungen hineinwirken.<sup>63</sup> *Teschuwa* gestattet und garantiert immer wieder die Umkehr aus den jeweiligen herrschenden Ordnungen in das ursprüngliche Verhältnis zwischen Mensch und Gott. Die Tora begreift dieses Verhältnis als den einzigen Ursprung von Freiheit und Menschenwürde, als die einzige Rechtfertigung, gegen Unrecht aufzustehen, schlechte Gesetze abzuschaffen und bessere, das heißt gerechtere zu bestimmen.<sup>64</sup> Die Erfordernisse der Bundesschlüsse wandeln sich jedoch mit den Generationen – und entsprechend auch die Visionen der Propheten, ihr Verständnis vom Bund sowie ihre Interpretationen der Gesetze. Jesaja und Jeremia beziehen sich auf

---

<sup>62</sup> Siehe *Exodus Raba* 45: 5-6 zu *Exodus* 33:23. Diesen Gedankengang verdanke ich einem Vortrag von Diana Lipton vor der Rabbinerkonferenz von *Liberal Judaism* in London am 12.2.2008.

<sup>63</sup> Dass von Menschen gemachte Ordnungen seitens der Tora erwünscht sind, ist bereits im 1. Kapitel dargelegt. Der göttliche Gesetzesbund deckte bewusst nicht alle Bereiche ab. Die Frage der Staatsform, ob es überhaupt einen Staat geben werde, die Form der Verwaltung, der weltlich-politischen Repräsentation und ihrer Entscheidungs- und Handlungsinstitutionen, das alles blieb offen. Es ist kein Zufall, dass gerade der Abschnitt der Tora, der die große Proklamation des Dekaloges, die Offenbarung Gottes und den Bundesschluss zwischen ihm und dem Volk Israel beschreibt, nach Moses' Schwiegervater „Jitro“ (*Exodus* 18-20) benannt ist. Der Tora zufolge war es Jitro, der Moses – unmittelbar vor dem großen Offenbarungsereignis – von der Notwendigkeit weltlicher, von Menschen gemachter Organisationsformen überzeugte.

<sup>64</sup> Michael Walzer hat die republikanischen Revolutionen in Europa und Amerika in einen direkten geistesgeschichtlichen Zusammenhang mit dem biblischen Buch *Exodus* gestellt. – Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, 1988 (*Exodus and Revolution*, 1985). Der in der Tora beschriebene Auszug der hebräischen Sklaven aus Ägypten und ihre Konstituierung als freie Nation durch einen von allen, am Berg Sinai gleichberechtigt geschlossenen Bund hätten, wie Walzer darlegt, einen fortwirkenden theologischen Unterbau gegen Unfreiheit und Unterdrückung geschaffen. Dieser entfaltet eine eigene Wirkungsgeschichte in den neuzeitlich-revolutionären Befreiungsbewegungen. Walzer säkularisiert die Exodus-Erzählung, indem die Menschen bei ihm lediglich untereinander einen Bund gegenseitiger Verantwortung, geknüpft an Bedingungen des Verhaltens geschlossen hätten, vergleichbar mit Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“. – Ebd., S. 86 u. 91; Hauke Brunkhorst radikalisiert diese Sichtweise als erstes Zeugnis von „Selbstgesetzgebung“. – Hauke Brunkhorst, *Exodus – Der Ursprung der modernen Freiheitsidee und die normative Kraft der Erinnerung*, in: „Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart“, 6, 1989, S. 22-35. – Bewusst unterscheidet Walzer den sinaitischen Bund von den vorangegangenen Bundesschlüssen mit Noah und Abraham um aufzuzeigen, warum erst diesem neuen Bund eine revolutionäre Dynamik innewohnte. Die Bünde mit Noah und Abraham hatten „die Gestalt absoluter und bedingungsloser Versprechungen, die von Gott gegeben werden“. Diese seien zwar „tröstlich, doch sie setzen keine Energie frei; sie verlangen politische Aktion nur von den Stellvertretern Gottes“. Dem gegenüber, so Walzer, koppelte erst der sinaitische Bund die göttlichen Versprechungen an das Verhalten eines jeden einzelnen, machte sie abhängig von der Aktivität derjenigen, die zum Bund gehörten. – Siehe Michael Walzer, *Exodus und Revolution*, 1988, S. 87. – Bezeichnender Weise geht Walzer jedoch nicht auf den Bund Gottes mit Adam ein, der die Gottesebenbildlichkeit postuliert. Nach der jüdischen Auslegungstradition gibt nur sie die Garantie einer ursprünglichen, von Gott verliehenen Menschenwürde und legitimiert Widerstand gegen Unterdrückung, egal ob das Unrecht aus Erwägungen der Vernunft oder aus Offenbarungen „falscher Propheten“ entstanden ist.

politische Misstände und soziales Elend, Ezechiel auf die neue Situation des Exils, Daniel auf die Rückkehr. In allen Fällen besteht jedoch der Vorgang der Offenbarung in der Fähigkeit des Propheten, sein Ich mittels religiös-spirituelle Vision in eine größere Gesamtheit zu transzendieren, um zu politischen Ergebnissen zu kommen. Seine Ungeschützttheit verleiht ihm – folgt man den biblischen Prophetenbüchern – eine eigene Legitimation und entstammt einer eigenen politischen Wirkkraft.

Die immer gegebene Möglichkeit der *Teschuwa* kann sich darum auch gegen die religiösen Institutionen selbst richten. Der Talmud versteht sich als Zeugnis des einstigen Widerstandes gegen eine religionspolitisch reaktionäre und oftmals korrupt gewordene Hegemonie von Priestern. Doch das Mandat der Rabbinen, geoffenbartes Recht mit den Mitteln der Argumentation, dialektischer Diskussion und anschließender Mehrheitsentscheidung weiter zu entwickeln, leistet allerdings keine Gewähr, nicht irgendwann selbst starrer Institutionalisierung zu verfallen. Institutionalisierte Religion behindert Offenbarung, da Offenbarung noch vor aller Legislatur den einzelnen, für Offenbarung empfänglichen, individuellen Menschen voraussetzt. Offenbarungen charismatischer Persönlichkeiten, verbunden mit einer *Teschuwa* größerer Menschenmengen könnten das rabbinische Regelwerk bedrohen. Als sie autoritative Entscheidungsmacht genossen, verhielten sich die Rabbinen der Mischna reserviert gegenüber zeitgenössischen Erscheinungen von Prophetie. Als kritische Reaktion auf die Mischna folgte der Jerusalemer Talmud mit dem Modell des prophetischen Rabbis. In dieser rabbinischen Epoche war das jedem Einzelnen offenstehende Tora-Studium zu einer eigenen Quelle für Offenbarungen geworden. Wer sich nur tief in die Lehren und Gesetze der Tora versenkt, erhielt visionäre Fähigkeiten zum Heil Israels. Mit diesem neuen Zugang zum Tora-Studium unterliefen die palästinensischen Juden seinerzeit die Macht des römischen Staates und entwickelten eine eigene Vorstellung von Macht gegen seine Autoritäten.<sup>65</sup>

In der Darstellung des Talmuds waren die Rabbinen die geistigen Erben der Propheten.<sup>66</sup> Auch ihre Auseinandersetzungen standen im eigentümlichen, religiös motivierten Zusammenhang von individueller Vision und gesamtgesellschaftlich relevanter Gesetzesauslegung. Die wundersamen Geschichten (*Aggada*), die beschrieben

---

<sup>65</sup> Über die neue Auffassung im Jerusalemer Talmud, wonach das Tora-Studium prophetische Fähigkeiten fördere, siehe Jacob Neusner, *The Transformation of Judaism. From Philosophy to Religion*, 1992, S. 220 ff.; Neusner erklärt die Anliegen der Autoren des Jerusalemer Talmud mit der historischen Situation der palästinensischen Juden im Römischen Reich – einer Zeit von Ohnmacht und Unterdrückung.

<sup>66</sup> Der diesbezügliche Schlüsselsatz im Traktat *Pirkei Awot* (Sprüche der Väter) deutet die von Generation zu Generation weiter gegebene Tora im Sinne einer fortgesetzten Offenbarung: „Moses empfing die Tora am Sinai, übergab die dem Josua, Josua den Ältesten, die Ältesten den Propheten, und die Propheten übergaben die Tora den Männern der Großen Versammlung (...)“ – *Pirkei Awot* 1:1.

Erscheinungen und phantastischen Begebenheiten, von denen der Talmud überreich ist, erzählen von individuellen Offenbarungserlebnissen einzelner Rabbiner. Sie erklären ursächlich, warum es zu einer bestimmten Gesetzesentscheidung (*Halacha*) gekommen ist. *Aggada* und *Halacha*<sup>67</sup> - durchdringen sich im rabbinischen Schrifttum innerhalb eines unauflösbaren Zusammenhangs. Dem Leser legt der Zusammenhang nahe, dass jeder, der schöpferische Vorstellungskraft besitzt, am Gesetzgebungsprozess teilhaben kann und dass die daraus entstehenden neuen Gesetze letztlich nur fortgesetzt geoffenbartes altes Recht sind. Diese Freiheit der Menschen zur Imagination, die nicht in weltflüchtige Esoterik und Magie, sondern mittels der *Teschuwa*, der Umkehr, gestaltend in die Mitte des sozialen Zusammenlebens zurückführt, trieb auch manche jüdischen und nicht-jüdischen Revolutionäre im 20. Jahrhundert – und dies durchaus mit avantgardistischer Kunst, subversiven Traumdeutungen und anderen Ausformungen radikaler Subjektivität. Wissentlich oder unbewusst agierten sie auf einer religiösen Plattform, deren konservative Bewegkraft revolutionäre Politik zu offenbaren vermag, sofern diese den Bundesschluss in den Menschen erneuert.

## 5. Gemeinschaft

Für Margarete Susman verwirklichte sich das kollektive Element einer auf „das Bild des Göttlichen“<sup>68</sup> ausgerichteten „Umkehr“ im Begriff „Gemeinde“ oder „Gemeinschaft“. In verschiedenen Schriften hatte Susman bereits vor dem Ersten Weltkrieg angedeutet, dass sich durch das Bilden von „Gemeinschaft“ die Einsamkeit der Einzelseele zu einem schöpferischen, das heißt: einem „umschaffenden“ und „fortbildenden“ Dienst am Ganzen überwinde. So beschloss sie ihr Buch *Vom Sinn der Liebe* mit dem Appell:

„Und unter dieser Stimme sollten wir, die wir keine organisierten Gemeinden unter bestimmten Bildern des Göttlichen mehr besitzen, noch besitzen können, wir Einsamen, deren Sprachen unter einander verwirrt sind, die wir keiner den anderen mehr ganz verstehen, dennoch lernen, einander wieder als Gemeinde zu begreifen.“<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> *Aggada* = Erzählung; *Halacha* = Weg des Gesetzes.

<sup>68</sup> Margarete Susman, *Der Krieg und das Wort Gottes*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 16. August 1914.

<sup>69</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 141.



In einem 1912 in der Frankfurter Zeitung erschienen Essay *Der esoterische Charakter in der heutigen Kunst* ging Susman einen Schritt weiter.<sup>70</sup>

„Es fehlt unserer Zeit an einer *Gemeinde*, wie es ihr an einem gemeinsamen *Gott* fehlt – und vielleicht ist dies eines und dasselbe; denn eines schafft und bedingt das andere. Es fehlt ihr an einer starken und unermesslichen Vorstellung, in der sie geeint wäre, die über alle individuellen Verschiedenheiten hinweg sie bände, unter allen individuellen Verschiedenheiten sie triebe. Darum weist diese Zeit so unerbittlich den Schaffenden, Suchenden in sich selbst zurück.“<sup>71</sup>

„Vereinzlung“ sei ein „verwerflicher“ Zustand.<sup>72</sup> Vereinzlung war für Susman Folge eines falschen Individualismus an der Oberfläche. Dieser bestand, indem sich Menschen an der Oberfläche individuell voneinander abgrenzten. Von solchen individualistischen Untiefen unterschied Susman das „Einsamwerden“. Dieses fasste sie positiv, das hieß als einen seelischen Prozess auf, der Menschen zur „Gemeinschaft“ befähigte. Einsam zu werden bedeutete für Susman, in sich selbst einzukehren und im inneren Zusammenhang des Selbst die Kraft zur Ganzheit zu finden.

„Wer sich der Vereinzlung der heutigen Welt entgegenwendet, wer nach einer großen gemeinsamen Objektivität strebt, gerade der muß einsam werden; wer danach strebt, dieser verflachten, zerspaltenen Welt wieder einen Sinn zu geben, der kann den innersten Zusammenhang, das treibende Moment in sich selbst suchen: hier ist die einzige Quelle, aus der ihm Kraft zur Ganzheit strömen kann.“<sup>73</sup>

Erst die Kraft zur Ganzheit ermögliche es, dass sich Gemeinschaft zwischen Individuen herstelle. Sie alle gehen jedoch auf ihre eigene Weise den Weg des Einsamwerdens, um über die Einkehr in sich selbst zur Gemeinschaft mit anderen zu gelangen.<sup>74</sup>

Susmans Idealisierung der „Gemeinschaft“ deckte sich mit den Idealen ihrer Generation. Seit Erscheinen von Ferdinand Tönnis *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) hatten Utopien von neuen Gemeinschaftsformen Konjunktur. Zumeist in sozialistischem Gewande sollten sie eine Alternative zur unpersönlichen, den Menschen entfremdenden „Gesellschaft“ bilden. Auch in

---

<sup>70</sup> Margarete Susman, *Der esoterische Charakter in der heutigen Kunst*, in „Frankfurter Zeitung“ 31.1.1912; erneut in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, danach zitiert.

<sup>71</sup> Ebd., S. 248.

<sup>72</sup> Ebd. S. 247. - In diesem Aufsatz äußerte Susman ihr Unbehagen an einer zunehmenden Flucht der Kunst ins Esoterische, einer „Kunst für Eingeweihte, eine Geheimsprache, eine esoterische Predigt“. – Ebd., S. 245.

Susman hoffte, dass es einer Allianz von Künstlern und Kunstinteressierten gelingen könne, „die ungeheure individuelle Zuspitzung und Trennung unserer Zeit wieder zu überbrücken“. – Ebd., S. 251.

<sup>73</sup> Ebd., S. 248.

<sup>74</sup> Nicht aus der Abgrenzung, sondern aus deren Überwindung trete das Individuelle hervor. Susman erkannte in der individuellen Abgrenzung eine Schranke, die das Ewige im Zeitlichen verhinderte. Siehe hierzu auch ihrem fiktiven Dialog *Wendzeitgespräch* [Geschrieben 1912], 1962.

den Kreisen derjenigen, die sich für eine Renaissance des Judentums begeisterten, kultivierte man ein neues Gemeinschaftsgefühl. Dieses wurde gegenüber den als ausgehöhlt empfundenen liberal-religiösen Ansichten der Eltern als „authentisch jüdisch“ erlebt. Die neuen Entwürfe vom Leben in der Gemeinschaft fügten sich dabei einerseits in historische Beispiele (z.B. der Pharisäer-Gemeinschaften); andererseits war der religionsphilosophische Unterbau, mit dem Denker wie Martin Buber, aber auch Margarete Susman, ihre Utopie von Gemeinschaft begründeten, vom Bedürfnis nach freier Individualität geprägt. Schöpferische Expressivität sowie eine auf die politische und soziale Gegenwart bezogene Ethik verbanden sich darin. Auch der Kulturzionismus sah im Unterschied zur Idee einer jüdischen Staatsgründung die „Gemeinschaft“ als das richtige Vehikel zur sowohl kulturellen Besiedlung Palästinas als auch Wiedergeburt des Judentums in Europa. Entsprechend setzte er sich nicht mit Systemfragen des Staates auseinander. Juden, die von vornherein ihre erneuernden Vorstellungen hinsichtlich des Judentums innerhalb Deutschland verwirklichen wollten, meinten dass sich das politische System grundlegend durch eine auf dem Gedanken von Gemeinschaftsbildungen beruhende Ordnung umgestalten lasse.

Zu den radikalsten Verfechtern „neuer Gemeinschaften“ gehörte der Literat und Anarchist Gustav Landauer. In seiner Philosophie vom „geworden-werdenden“ Mensch und einer daran geknüpften libertär-anarchistischen und sozialistischen Ideologie war die „Gemeinschaft“ der Schlüssel. Wengleich Landauer Susmans Religiosität nicht teilte, überschritten sich seine lebensreformerischen Entwürfe von der Gemeinschaft mit Susmans Gedanken zur Gemeinschaft.

Susman kannte Landauer seit 1910. Landauer bat sie damals um den Abdruck eines ihrer Gedichte in der Zeitschrift *Der Sozialist*. 1912 nahm er erneut Kontakt zu ihr auf.<sup>75</sup> Im Zuge der Wiederbegegnung schenkte Susman ihm und seiner Frau, der Dichterin und Übersetzerin Hedwig Lachmann, ihr gerade erschienenen Buch *Vom Sinn der Liebe*. In einem überschwenglichen Dankesbrief - „Wir lesen in Ihrem Buche und sind beglückt Sie zu haben“<sup>76</sup> - hob Landauer die geistige Verwandtschaft beider hervor. Susman bewiese ein tiefes Verständnis für das Wesen der Gemeinschaft:

---

<sup>75</sup> Von der Korrespondenz zwischen Landauer und Susman in den Jahren 1910-1919 ist nur ein kleiner Teil erhalten geblieben. Die wenigen noch existierenden Briefe Landauers an Susman aus den Jahren 1912-1919 befinden sich heute im Landauer-Nachlass im Archiv des „Internationaal instituut voor sociale geschiedenis“ in Amsterdam. Der im Deutschen Literaturarchiv Marbach befindliche Susman-Nachlass enthält darüber hinaus noch einige Briefe und Postkarten von Landauer an Susman und ihren Ehemann, zumeist organisatorischen Inhaltes (Verabredung von Treffen, Zusendung von Büchern, etc.). Die meisten der vorhandenen Briefe Landauers an Susman wurden veröffentlicht in: *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, hrsg. v. Martin Buber, 1929 u. in *Auf gespaltenem Pfad*, hrsg. v. Manfred Schlösser, 1964.

<sup>76</sup> Es offenbare sich in ihrem Werk „der weibliche Ideengestalter und Weltordner“. Landauer begeisterte an Susmans Werk die „Hingebung an die Dinge des Ewigen, dies Gefühl im Denken, diese Kraft der Lyrik im

„Wie tief haben Sie das gesehen: wie diese Gemeinschaft wird nicht durch ein Begründen im Äußeren, sondern so, daß Einzelne sich nach der Kraft, die ihnen wurde, in sich vollenden, um dann nachdem sie in abgründlichen Einsamkeiten gewandelt und ganz welteins und selber geworden, auf dem Scheitelpunkt der Reife die Freunde neben sich zu sehen“.<sup>77</sup>

In seinem Vortrag *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* hatte Landauer 1900 in Berlin vor Künstlern und Intellektuellen erläutert, wie sich die „neuen Gemeinschaften“ zu bilden haben. Diese waren nicht etwas ursprünglich „natürlich“ Gegebenes, das durch Kontrollsysteme des Staates, die bürgerliche Gesellschaft oder durch religiöse Dogmen umgeformt und pervertiert worden wäre, sich aber von selbst wieder erstelle, sobald die Kontrollsysteme abgeschafft seien. Landauer entwarf eine lebensreformerische Vorstellung von Gemeinschaft, „die erst kommen soll, und die wir Ersten gleich jetzt anbahnen und beginnen wollen“.<sup>78</sup> Diese „Gemeinschaft“ müsste sich jedes ihrer Mitglieder erst durch „Absonderung“ und „Heimkehr nach innen“ erarbeiten.

„Kehren wir aber bei uns selber ein, dann kann es uns schießlich gelingen, über das autonome Individualgefühl hinauszukommen.“<sup>79</sup>

Das „autonome Individualgefühl“, das die Psyche an der Oberfläche als „isolierte Einheit“, als „gespenstisches Gespinst“ fabriziert habe, sei aufzulösen durch ein Hinabtauchen in die intuitive Erkenntnis der Vergangenheit, aus der man „geworden-werdend“ ist<sup>80</sup> - ein Erinnern an die „großen Erbgemeinschaften“ der Vorfahren.

„Die großen Erbgemeinschaften sind wirklich; denn die Vorfahren wirken heute noch, müssen also lebendig sein. (...) Die individuellen Leiber, die von Anbeginn an auf der Erde gelebt haben, sind nicht bloß eine Summe von abgesonderten Individuen, sie alle zusammen bilden eine große, durchaus wirkliche Körpergemeinschaft, einen Organismus. Einen Organismus, der sich ewig verwandelt, der sich ewig in neuen Individualgestalten manifestiert. (...) Nicht ein abstrakter, toter Begriff ist uns daher die Menschheit; die Menschheit ist das wirkliche und Lebende, die einzelnen Menschen sind mitsamt ihrer Bewußtheit die auftauchenden, wandelbaren und wieder

---

Abstrakten, diese glühend und inständig im gelebten Bild ergriffene und festgehaltene kosmische Ordnung“. Brief Landauer an Susman, 21.9.1912, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, hrsg. v. Martin Buber, Bd. 1, S. 418.

<sup>77</sup> Brief Landauer an Susman, ebd., S. 418-419.

<sup>78</sup> Gustav Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900), in: Landauer, „Die Botschaft der Titanic“, 1994; auch Gustav Landauer, *Skepsis und Mystik*, 1903, S.38 ff..

<sup>79</sup> Gustav Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900), in: Landauer, „Die Botschaft der Titanic“, 1994, S. 18.

<sup>80</sup> Ebd., S. 10 ff..

untergehenden, daß heißt von neuem verwandelten Schattenbilder, durch welche die Menschheit sichtbar wird.“<sup>81</sup>

In der Konsequenz hieß dies: „Unser Allerindividuellstes ist unser Allgemeinstes. Je tiefer ich in mich selbst heimkehre, um so mehr werde ich der Welt teilhaftig.“<sup>82</sup> Damit gehe eine Freilegung und „Regeneration“ aller schöpferischen Kräfte einher. Sie ermögliche, dass sich Menschen zu „freien momentanen Vereinigungen der Einzelnen, da wo sie und ihre Interessen einander berühren“ verbinden.<sup>83</sup>

„Denn diese in der Abgrundtiefe wurzelnde Individualität – das ist eben schon die Gemeinschaft, das Menschtum, das Göttliche. Und wenn erst einzelne Individuen sich zur Gemeinschaft umgeschaffen haben, dann sind sie reif zu den neuen Gemeinschaften der sich berührenden Individuen, zu den Gemeinschaften derer, die sich am Oberflächenbrei abzusondern den Mut und die Not gefunden haben.“<sup>84</sup>

Landauers Auffassung vom Menschen lief auf eine revolutionäre Synthese von Freiheit, Poesie und Sozialismus hinaus. Der Dichter, der Schriftsteller war für ihn zugleich als Weltanschauer auch Politiker, der wahre Künstler notwendig Revolutionär: „Für mich ist das alles ein Ding: Revolution – Freiheit – Sozialismus – Menschenwürde, im öffentlichen und gesellschaftlichen Leben – Erneuerung und Wiedergeburt – Kunst und Bühne.“<sup>85</sup> Sein Verständnis vom inneren Zusammenhang zwischen Kunst und Politik gipfelte in dem Diktum:

„Die Konsequenz der Dichtung ist Revolution, die Revolution, die Aufbau und Regeneration ist – wer das nicht weiß, dem haben die Dichter nie wirklich gelebt.“<sup>86</sup>

Der Gedanke wird bei Susman auftauchen als dem „erneuerten Bekenntnis zum Gesetz“,<sup>87</sup> das „allen stockenden irdischen Ordnungen gegenüber zur Revolution zwingen“ muss,<sup>88</sup> dem göttlichen Gesetz, das die Gemeinschaft offenbart.<sup>89</sup> In den beiden Anschauungen lag die geistige Schnittmenge, die Landauer und Susman miteinander verband, in der sich beide jedoch zugleich auch voneinander unterschieden.

---

<sup>81</sup> Ebd., S. 21-22.

<sup>82</sup> Gustav Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900), in: Landauer, „Die Botschaft der Titanic“, 1994, S. 23.

<sup>83</sup> Ebd., S. 10.

<sup>84</sup> Ebd., S. 25.

<sup>85</sup> Gustav Landauer, *Sein Lebensgang in Briefen*, 1929, Bd. II, S. 195.

<sup>86</sup> Gustav Landauer, *Ein Weg deutschen Geistes*, in: „Frankfurter Zeitung“, 6.2.1916, nachgedr. in: Landauer, „Dichter, Ketzer, Außenseiter“, 1997, S. 27.

<sup>87</sup> Margarete Susman, *Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 78; *Die Brücke zwischen Judentum und Christentum*, 1. Teil (*Von 1921 aus gesehen*), in: Susman „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 17.

<sup>88</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Flugblatt“, 2.9.1919, nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 142.

<sup>89</sup> Ebd., S. 137.

## 6. Das Objektive

Landauer bezeichnete sich gern als „antipolitisch“.<sup>90</sup> Die von ihm herbeigesehnte, „konservativ“<sup>91</sup> interpretierbare „Regeneration“ aller schöpferischen Kräfte versagte sich jedwedem linken oder rechten Glauben an Macht und Fortschritt. Den sich hier auftuenden, reizvollen Vergleich zu den „antipolitischen“ Offenbarungen des Jerusalemer Talmud gegen die Hegemonie des Römischen Staates<sup>92</sup> hatte Landauer selbst angelegt. Für ihn standen römische und jüdische Eigenart einander diametral gegenüber. Während die Römer die Herrschaft über die Welt erlangt hätten, sei die Erlösung davon den heimatlosen Juden aufgetragen.<sup>93</sup> Dies enthielt ein nicht nur für Juden vernehmbares Echo in seiner grundsätzlichen Abkehr vom Staat:

„Fort vom Staat, soweit er uns gehen läßt oder so weit wir mit ihm fertig werden, fort von der Waren- und Handelsgesellschaft, fort vom Philistertum! Schaffen wir, wir Wenigen, wir, die wir ein Jeder uns als Erbe von Jahrtausenden fühlen, die wir Einfache und Unendlich zu sein empfinden, wir, die wir Götter sind, eine kleine

---

<sup>90</sup> Siehe hierzu Gustav Landauer, *Anarchische Gedanken über Anarchismus* (1901), in: Landauer, „Die Botschaft der Titanic“, 1994, S. 40-50; Martin Buber schrieb über seinen ermordeten Freund: „Landauer betonte gern, er sei ‚antipolitisch‘ gesinnt; das bedeutete natürlich ganz und gar nicht: einer, der sich aus der Öffentlichkeit in die private oder intellektuelle Existenz zurückzieht; es bedeutete: einer, der gegen eine falsche Öffentlichkeit für eine künftige rechtmäßige, gegen eine zerfallene Gesellschaft für den Bau einer Gemeinschaft mit seiner Person eintritt, aber eben nicht ‚politisch‘ eintritt, wie für etwas, was man nur ‚durchsetzen‘ will, sondern mit den Mitteln des Lebens selber, im Leben selber, im eignen Leben, mit dem eignen Leben. Er verstand den Sozialismus als etwas, womit man da wo man eben eingesetzt sei, und nur da, beginnen könne und solle; und sein eigenes Dasein war ihm eine Stätte der Verwirklichung.“ - Martin Buber, Vorwort zu *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, 1929, Bd. 1, S. VI; siehe auch Michael Löwy, *Der romantische Messianismus Gustav Landauers*, in: „Gustav Landauer im Gespräch“, hrsg. v. Hanna Delf u. Gert Mattenklott, 1997, S. 97.

<sup>91</sup> Siehe hierzu Rolf Kauffeldt, *Anarchie und Romantik*, in: „Gustav Landauer im Gespräch“, hrsg. v. Hanna Delf u. Gert Mattenklott, 1997, S.53 – Kauffeldt erkennt das konservative Moment in Landauers Utopie, unterscheidet es aber von den Vorstellungen einer „konservativen Revolution“ im Sinne restaurativer Reaktion. Im selben Sammelband geht auch Michael Löwy auf den „anti-fortschrittlichen“ Aspekt in Landauers Denken ein: „Karl Mannheim dagegen analysiert Landauers Schriften als typische Figur des anarchistischen Chiasmus und betont, daß diese Denkform jedes Konzept von ‚Evolution‘, jede Darstellung von ‚Fortschritt‘ ablehnt: Im Rahmen einer ‚qualitativen Differenzierung der Zeit‘ wird die Revolution als ‚Durchbruch, abrupter Augenblick, jetzt-Erleben‘ wahrgenommen. [Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, S. 196] Diese Analyse ist um so beeindruckender, als sie nicht nur auf Landauer sondern auch, bis auf einige kleine Unterschiede, auf Martin Buber, Walter Benjamin (erinnert sei an sein messianisches Konzept der *Jetztzeit*) und viele andere deutsch-jüdische Denker zutrifft.“ - Michael Löwy, *Der romantische Messianismus Gustav Landauers*, in: „Gustav Landauer im Gespräch“, hrsg. v. Hanna Delf u. Gert Mattenklott, 1997, S.101.

<sup>92</sup> Siehe Jacob Neusner, *The Transformation of Judaism. From Philosophy to Religion*, 1992, S. 220 ff.

<sup>93</sup> Landauers Besprechung von Strindbergs *Historische Miniaturen*, zit. nach Ulrich Sieg, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg*, 2001, S. 282.

Gemeinschaft in Freude und Tätigkeit, schaffen wir uns als vorbildlich lebende Menschen. (...) Fangen wir an!<sup>94</sup>

Landauers Vision einer Auflösung der bestehenden staatlichen Strukturen des Deutschen Reiches verband sich mit einer eigenen Utopie von Sozialismus.<sup>95</sup> Die Bevölkerung sollte sich durch kommunitäre Zusammenschlüsse auf der Grundlage von Verträgen neu ordnen: Landgemeinschaften, Gartensiedlungen, Berufsgenossenschaften und andere Bünde gemeinschaftlich geteilter Interessen – vertreten und zusammengehalten durch ein föderatives System von delegierten Räten. Susman sympathisierte mit den kreativen Aspekten in Landauers Utopie. Ihrem Mann, Eduard von Bendemann, leuchtete sein „praktischer Gedanke an Siedlungen einander nahestehender Menschen“ ein.<sup>96</sup> Viele von Landauers Ideen schienen in Susmans Werk wieder auf – und umgekehrt. Neben den Gedanken zur „Gemeinschaft“, wonach sich Individualität und Gemeinschaft nicht gegenseitig unterdrückten, sondern erst bedingten, teilten beide den gemeinsamen Bezug zu Spinoza, zu Goethe und zur Romantik. Schon vor Landauers Ermordung überkeuzten sich auch ihre literarischen Auseinandersetzungen. Susmans Aufsatz über *Hamlet* ging in Landauers noch im Krieg bearbeitete, jedoch erst nach seiner Ermordung 1919 von Martin Buber herausgegebene Vorträge über Shakespeare ein.<sup>97</sup> Susmans spätere Essays über Goethe, Hölderlin, Strindberg, Tolstoi, Dostojewski und andere lesen sich wie fiktive Gespräche mit Landauer.<sup>98</sup> Und auch noch nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich Susman in ihrer 1947 veröffentlichten Abhandlung *Der Versuch des Anarchismus* mit Landauer auseinander.<sup>99</sup> Mit einigem Stolz vermeldete Susman in ihren Lebenserinnerungen, dass Gustav Landauer ihr 1918 „kurz vor Ausbruch der Münchner Revolution brieflich das Versprechen gegeben“ habe, sie „sogleich nach München zu rufen, wenn die Stunde gekommen sei“.<sup>100</sup> Offensichtlich

---

<sup>94</sup> Gustav Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900), in: Landauer, „Die Botschaft der Titanic“, 1994, S. 27-28.

<sup>95</sup> Landauers 1911 erschienener *Aufruf zum Sozialismus* gilt auch als das Gründungsmanifest des Expressionismus.

<sup>96</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 75.

<sup>97</sup> Gustav Landauer, *Shakespeare – dargestellt in Vorträgen*, hrsg. v. Martin Buber, 1920.

<sup>98</sup> Vgl. z.B. Susmans Aufsätze in *Gestalten und Kreise* mit den Essay-Anthologien Landauers in *Die Botschaft der Titanic* (1994) und *Dichter, Ketzer, Außenseiter* (1997).

<sup>99</sup> Margarete Susman, *Der Versuch des Anarchismus*, in „Neue Wege“, 1-3, 1947, S. 5-10, 67-73, 110-120; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 136-159.

<sup>100</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 76 - Landauer war inzwischen mit seiner Frau von Berlin nach Krumbach in Schwaben gezogen, wo die Schwiegereltern lebten. Im Februar 1918 starb unerwartet Hedwig Lachmann an der Spanischen Grippe. In der Folge dieses Schicksalsschlages stellte sich Landauer der Revolution in München zur Verfügung. Am 14. November 1918 teilte er Susman mit, dass er nach München fahre, wo er „sehr und am meisten am Platz“ sei – „die sehr schwere und fast schon düstere Situation erfordert, daß ich nicht hinten schiebe, sondern vorne führe“. Zugleich bat er Susman, „eventuell, wenn man dann reisen kann, nach München zu kommen“. - Brief Landauer an Susman, 14.11.1918, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, 1929, Bd. 2, S. 296.

wollte er sie in sein Revolutionskabinett berufen. Über die Jahre hatten Susman und Landauer korrespondiert, sich gegenseitig Artikel zugeschickt und ihre Gedanken ausgetauscht. Susmans Wohnorte wechselten in dieser Zeit mehrfach. 1915 war sie ihrem Mann nachgezogen, der sich freiwillig zur Armee gemeldet hatte und in den Kaiserlichen Pressedienst in Frankfurt am Main eingezogen wurde. 1917 kehrte sie jedoch aufgrund einer Erkrankung wieder zusammen mit ihrem Sohn in die Schweiz zurück. Landauers letzte Briefe an sie enthielten detaillierte Einschätzungen über den möglichen Verlauf der Revolution in den verschiedenen Teilen Deutschlands, Berichte von Treffen mit Kurt Eisner und Instruktionen. Er riet Susman, „zunächst in und um Frankfurt zu wirken“ und legte ihr nahe bei den „Flugschriften Norbert Einsteins (Frankfurt)“ mitzuarbeiten, was Susman auch tat.<sup>101</sup> Landauer betonte in diesen Briefen immer wieder, wie froh er sei, „in allem Wesentlichen mit Ihnen einig zu sein“.<sup>102</sup> Er complimentierte sie zu ihren Revolutionsschriften<sup>103</sup> und anderen Artikeln.<sup>104</sup>

„Wir zwei gehen ganz einig, aber wir und unsere Genossen, die wir haben und die wir noch finden müssen, haben noch viel stärkere und innigere Töne zu finden, damit wir durchdringen.“<sup>105</sup>

Diese nicht lange vor seiner Ermordung beschworene Einmütigkeit mit Susman überdeckte freilich eine über Jahre – zumeist in liebenswürdigem Ton, mitunter aber auch mit schroffen Worten von seiner Seite – kreativ ausgetragene, streitbare Spannung. Im Zeugnis der erhalten gebliebenen Briefe Landauers provozierte Susman beharrlich mit ihrer eigenen Deutung der Zusammenhänge. Ob in ihren unterschiedlichen Interpretationen von Shakespeares Hamlet (Susman sah in ihm einen modernen Ketzer, Landauer den neuen Menschen der Republik)<sup>106</sup> oder ob zur Frage nach dem „Sinn“ des Krieges (den Susman zu bestimmen versuchte und den Landauer verwarf),<sup>107</sup> ja selbst in Bezug auf das Ziel der Revolution (das für Susman in

---

<sup>101</sup> Brief Landauer an Susman, 23.11.1918, in: ebd., Bd. 2, S. 307 ff.

<sup>102</sup> Ebd..

<sup>103</sup> Z.B. Margarete Susman, *Ausblick*, in: „Frankfurter Zeitung“, 15.11.1918, auszugsweise wieder veröffentlicht mit dem Untertitel „Zur Revolution von 1918“ in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 105-106; oder *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918.

<sup>104</sup> U.A. Susmans in der „Frankfurter Zeitung“ erschienene Artikel *Wege des Zionismus* (17./19.9.1916), *Expressionismus* (9.8.1918) sowie *Weihnachten* (25.12.1918). Zu letzterem schrieb Landauer am 30.12.1918 von München aus an Susman: „Liebe Freundin, Schön und trefflich ist Ihr Weihnachtsartikel, besonders der Abschnitt, in dem das Wort steht: Sehen, wie schlecht die Menschen sind, und doch wissen, wie gut sie sind..... Genau so habe ich es, wie lange schon erfahren. - Aus schwerer Arbeit - herzlichst Ihr – Landauer.“ - Brief Landauer an Susman, 13.12.1918, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, 1929, Bd. 2, S. 334 ff.

<sup>105</sup> Ebd..

<sup>106</sup> Margarete Susman, *Das Problem der Tat und das Hamletproblem*, in: „Die Tat“, 5, Juli 1914, S. 476-489; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 38-49; Gustav Landauer, *Shakespeare – dargestellt in Vorträgen*, hrsg. Martin Buber, 1920, S. 254

<sup>107</sup> Brief Landauer an Susman, 17.9.15, Int. instituut voor sociale geschiedenis, Amsterdam, Nachlass Landauer.

der „Sühne“, für Landauer in der „Beglückung“ bestand)<sup>108</sup> setzten beide, trotz innerer geistiger Verwandtschaft den Akzent stets anders.<sup>109</sup>

Ihre unterschiedlichen Anschauungen stachen bereits in ihren Beiträgen zum Judentum für den 1913 von der Prager „Bar-Kochba-Gesellschaft“ herausgegebenen Sammelband hervor. Während Susmans Aufsatz *Spinoza und das jüdische Weltgefühl* die jüdische Beziehung zum „Gesetz“ neu erschließen wollte, um das „jüdische Weltgefühl“ zu erneuern, ging Landauers Artikel *Sind das Ketzergedanken?*<sup>110</sup> in die genau entgegengesetzte Richtung: „Die starke Betonung der eigenen Nationalität, auch wenn sie nicht in Chauvinismus ausartet, ist Schwäche.“<sup>111</sup> Ein Rückzug in die jüdische Herkunft schneide den jüdischen Menschen von seinen vielfältigen anderen Potentialen ab.

„(...) mein Deutschtum und Judentum tun einander nichts zuleid und vieles zuliebt. (...) Ich habe nie das Bedürfnis gehabt, mich zu simplifizieren oder durch Verleugnung meiner selbst zu unifizieren; ich akzeptiere den Komplex, der ich bin, und hoffe noch vielfältiger eins zu sein als ich weiß.“<sup>112</sup>

Auch wenn Landauer immer wieder Etiketten wie „religiöser Atheismus“ oder „säkularer Messianismus“ angeheftet wurden,<sup>113</sup> verstand er sich selbst - im Gegensatz zu Susman - nicht als religiösen Denker. Er lehnte den Gedanken an einen „überirdischen und überweltlichen Gott“ ab,<sup>114</sup> verwarf den „Messianismus“ zugunsten der „schlichten Verwirklichung nach Möglichkeit“<sup>115</sup> und setzte an die Stelle der „Religion“ das „Sehnen und Mitleben“.<sup>116</sup> Obwohl seine Frau, Hedwig Lachmann, die Tochter eines orthodox-jüdischen Kantors in Schwaben war und überhaupt, viele seiner Weggefährten Juden waren, wurde ihm erst in der Freundschaft mit Martin Buber bewusst, wie tief er in der jüdischen

---

<sup>108</sup> Brief Landauer an Susman 13.1.1919, Int. instituut voor sociale geschiedenis, Amsterdam, Nachlass Landauer; Margarete Susman, *Gustav Landauer (Nachruf)*, in: „Das Tribunal“, 6, 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965 u. „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, danach zit., S. 132-133.

<sup>109</sup> Geradezu paternalistisch klang seine liebevolle Kritik an ihrem „Heroismus, der zugleich passiv“ sei: „Sie sind unterwegs, und ich habe das Gefühl, Ihnen helfen zu können; freue mich auch Ihrer Erlaubnis Ihnen helfen zu dürfen (ich darf's doch so auffassen?)“ - Brief Landauer an Susman, 4.11.1916, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, Bd. 2, 1929, S. 166 ff.

<sup>110</sup> Gustav Landauer, *Sind das Ketzergedanken?*, in: Hans Kohn (Hrsg.), *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, 1913, S. 250-257.

<sup>111</sup> Ebd., S. 252.

<sup>112</sup> Ebd., S. 255

<sup>113</sup> Siehe hierzu die Beiträge von Bernd Witte, Rolf Kauffeldt und Michael Löwy in *Gustav Landauer im Gespräch*, Symposium zum 125. Geburtstag, hrsg. v. Hanna Delf u. Gert Mattenklott, 1997.

<sup>114</sup> Gustav Landauer, *Gott und der Sozialismus*, in: Landauer, „Die Botschaft der Titanic“, 1994, S. 219. In einem seiner ersten veröffentlichten Artikel – einem Essay von 1891 über *Die Religiöse Jugenderziehung* – erklärte Landauer, daß der einzige Gott, dem man glauben solle, „der Gott ist, der wir werden wollen und der wir werden“. - Gustav Landauer, *Die Religiöse Jugenderziehung*, in: „Die Freie Bühne“, Feb. 1891.

<sup>115</sup> Gustav Landauer, *Sozialismus und Judentum*, in: Landauer, „Dichter, Ketzer, Außenseiter“, 1997, S. 162.

<sup>116</sup> Ebd..



Geistestradiation stand. In Buber erkannte sich Landauer selbst als Juden wieder,<sup>117</sup> in Bubers Schriften zum osteuropäischen Chassidismus begegnete er einer verwandten revolutionären Mystik, die ihn bei Meister Eckhart inspiriert hatte.<sup>118</sup> Als Jude, der den Geist der Tora kreativ, jedoch auf libertär-anarchistische Weise zur geistigen Befreiung der Deutschen anwendete, gehörte Landauer in die Generation der Jüdischen Renaissance – wenngleich auf einem extremen Posten.<sup>119</sup> Das Judentum als Judentum weiter zu denken, kam für ihn nicht in Frage – auch nicht in einer säkularisierten Version. Dennoch stellten ihn Martin Buber und Hans Kohn in die Reihe der Propheten.<sup>120</sup>

<sup>117</sup> „Nirgends wie im Denken und Schreiben Bubers kann ein Jude lernen, was viele heutzutage nicht spontan wissen und nur dank einem Anstoß von außen entdecken: daß das Judentum keine äußere Zufälligkeit, sondern eine unverlierbare innere Eigenschaft ist, deren Identität eine gewisse Anzahl von Individuen in eine Gemeinschaft vereinigt. So entsteht zwischen dem, der diesen Artikel schreibt, und dem Autor des Buchs, ein gemeinsamer Boden, eine Äquivalenz in der Seelensituation...“ - Gustav Landauer, *Die Legende des Baalschem*, in: Landauer, „*Dichter, Ketzer, Außenseiter*“, 1997, S. 159.

<sup>118</sup> Michael Löwy verwies auf den gegenseitigen Einfluss, den Buber und Landauer aufeinander ausübten: „1911 veröffentlichten Buber und Landauer jeder jeweils ein Werk, in dem diese neue Konzeption der Geschichte, romantisch und messianisch, anti-evolutionistisch und ‚anti-fortschrittlich‘, gleichzeitig zum Ausdruck kommt, mitunter in fast identischen Worten: Es ist unmöglich herauszufinden, wer vom anderen beeinflusst wurde... - In den *Drei Reden über das Judentum* (1911) stellt Buber das Konzept der ‚Evolution‘, der allmählichen Veränderung, des Fortschritts oder der Verbesserung in Frage: ‚Denn ich meine mit >Erneuerung< durchaus nichts Allmähliches und aus kleinen Veränderungen Summiertes, sondern etwas Plötzliches und Ungeheures, durchaus nicht Fortsetzung und Verbesserung, sondern Umkehr und Umwandlung.‘ [Martin Buber, *Die Erneuerung des Judentums*, in: ders., „Drei Reden über das Judentum“ (1911), 1920, S. 60] Es gehe nicht darum, einen mittelmäßigen ‚Fortschritt‘ anzustreben, sondern ‚das Unmögliche zu begehren‘. Das Paradigma dieser totalen Erneuerung finde sich in der jüdisch messianischen Tradition: ‚Der letzte Jesaja (65:17) läßt den Herrn sprechen: >Ich schaffe den Himmel neu, die Erde neu<.‘ (Ebd., S. 61) Im selben Jahr erscheint Landauers *Aufruf zum Sozialismus*, worin er erklärt: ‚keinerlei Fortschritt, keinerlei Technik, keinerlei Virtuosität wird uns Heil und Segen bringen‘; indem er ‚das Vertrauen auf die Fortschrittentwicklung‘ der deutschen Marxisten kritisiert, stellt er seine eigene Philosophie der Geschichte vor: ‚(...) für uns besteht die Menschengeschichte nicht aus anonymen Prozessen, und nicht bloß aus der Häufung vieler kleiner Massengeschehnisse ... Wo über die Menschheit Großes und Überwältigendes, Umschwung und Neuerung gekommen ist, da ist es das Unmögliche und Unglaubliche ... was die Wendung gebracht hat.‘ [Gustav Landauer, *Aufruf*, 1919, S. 11, 44, 108]“ – Michael Löwy, *Der romantische Messianismus Gustav Landauers*, in: „Gustav Landauer im Gespräch“, hrsg. v. Hanna Delf u. Gert Mattenklott, 1997, S. 101-102.

<sup>119</sup> An einer Stelle bekannte er sich im *Aufruf zum Sozialismus* zur „mosaischen Gesellschaftsordnung“. Der Passus betraf die in der Tora für das Jubeljahr gesetzlich vorgeschriebene Freilassung der Sklaven: „Keinerlei endgültige Sicherheitsvorkehrungen fürs tausendjährige Reich oder die Ewigkeit soll hergestellt werden, sondern eine große und umfassende Ausgleichung und die Schaffung des Willens diesen Ausgleich periodisch zu wiederholen.

‚Da sollst du die Posaune blasen lassen durch all euer Land am zehnten Tage des siebenten Monats als dem Tage des Ausgleichs...

‚Und ihr sollt das fünfzigste Jahr heiligen und ihr sollt ein Freijahr ausrufen im Lande allen, die drinnen wohnen; denn es ist euer Jubeljahr; da soll ein jeglicher bei euch wieder zu seiner Habe und zu seinem Geschlechte kommen.

‚Das ist das Jubeljahr, da jedermann wieder zu dem Seinen kommen soll.‘

(...)

Der Aufruhr als Verfassung, die Umgestaltung und Umwälzung als ein für allemal vorgesehene Regel, die Ordnung durch den Geist als Vorsatz: das war das Große und Heilige an dieser mosaischen Gesellschaftsordnung.

Das brauchen wir wieder: eine Neuregelung und Umwälzung durch den Geist, der nicht Dinge und Einrichtungen endgültig festsetzen, sondern *der sich selbst als permanent erklären wird.*“ - Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* (1911), 1925, S. 136-137.

<sup>120</sup> Martin Buber: „Gustav Landauer hat wie ein Prophet der künftigen menschlichen Gemeinschaft gelebt und ist wie ihr Märtyrer gefallen.“ - Martin Buber, *Landauer und die Revolution*, in: „Masken“, Jg. 14, Heft 18/19, 1919,

Landauers Distanz zur Religion unterschied ihn von Susman. Was dies in der Konsequenz bedeutete, trat am schärfsten in Susmans 1915 erschienenen Aufsatz *Einzelmoral und Staatsmoral*<sup>121</sup> zutage. Darin rechtfertigte sie das Vorhandensein staatlicher Gebilde. Der von ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Hegel inspirierte Text enthielt zugleich das geistige Scharnier, in dessen Drehbewegung Susmans religiöses Denken politisch wurde, sich ihr Verständnis von Individualität in ein Verhältnis zur Gesamtheit setzte. Diese Bewegung vollzog sich im Begriff der „Verantwortung“. Da sich Susman der Revolution Landauers anschloss, ist es wichtig zu verstehen, wie sie eine positive Vision vom Staat entwickeln und von welcher Warte aus sie als religiöse Denkerin dies mit ihrem Bekenntnis zu Landauers Utopie vereinbaren konnte.

Susmans Ausgangspunkt in diesem Aufsatz bildete zunächst die „Selbstverantwortung“:

„In uns ist ein Punkt, der Quellpunkt unseres Wesens, den wir nicht sehen, nicht erkennen, nicht wissen können, der selber sieht, erkennt, weiß: es ist der Punkt, an dem allein wir unmittelbares lebendiges Ich sind. Im Ich sind Welt und Leben und wir selber in unsere Hand gelegt: es ist der Punkt der lebendigen Selbstverantwortung, in dem das Leben sich erkennt und über sich entscheidet.“<sup>122</sup>

Entscheidend an diesem Verständnis von „Selbstverantwortung“ war, dass sich das Ich nicht vollständig selbst sehen konnte. Seine Verantwortung offenbarte sich nicht im unmittelbaren Selbstbewusstsein, sondern in einem Prozess, in dem das Ich über sich hinausgeht. Auch wenn Susmans Aufsatz *Einzelmoral und Staatsmoral* nicht direkt die Beziehung des Ich zum Göttlichen benannte, ging es bei der Selbstverantwortung um genau hierum. In der Selbstverantwortung lag das für Susman Unverfügbare im Menschen. Es schloss das noch Unbekannte, noch nicht gewusste Andere mit ein. Es entzog sich Zuordnungen von außen, war keiner äußeren Instanz, keinen objektiven geschichtlichen Gesetzen, ja nicht einmal dem eigenen bewussten Willen unterworfen.

„Von ihm [dem Ich] aus können wir alles überwinden, alles verwerfen, was uns ward, können wir über uns selbst zu Gericht sitzen von dem Höchsten aus, das wir zu erblicken vermögen, und können wir endlich in den Augenblicken äußerster an uns gestellter Forderungen unser eigenes individuelles Leben verwerfen und aufgeben um eines als höher erkannten Lebens willen. - Dies ist die eigentliche Sittlichkeit des

---

S. 290-291 – hier S. 290. Hans Kohns Eintrag im *Jüdisches Lexikon* zu Gustav Landauer: „L. war ein Künstler und Philosoph, der für Schönheit und Gerechtigkeit in gleicher Weise brannte, ein mutiger und reiner Mensch der stillen und aufbauenden Tat, ein messianischer Visionär in der Erbfolge der Propheten.“ - Hans Kohn, *Gustav Landauer*, in „Jüdisches Lexikon“, Berlin 1928, S. 965.

<sup>121</sup> Margarete Susman, *Einzelmoral und Staatsmoral*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.11.1915; nachgedr. als *Der Einzelne und der Staat*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, danach zitiert.

<sup>122</sup> Ebd., S. 51.

Individuums: die Fähigkeit und Kraft, seine eigene ihm gewordene Beschränkung zu durchschauen und aufzuheben um dessentwillen, was es über sich hinaus zu erkennen, zu erleben vermag. Wir sind niemals so sehr Ich in der tiefsten Bedeutung des Wortes, wie wenn wir aus freiem Entschluß uns als Individuen für das als recht, als wahr Erkannte aufgeben.“<sup>123</sup>

„Ichsein“ heiße „durch die trübe Vermischung mit toten irdischen Bestandteilen, die das Individuum ist, den Funken unmittelbaren Lebens, die Selbstverantwortung, zur verzehrenden Flamme aufschlagen lassen.“<sup>124</sup> Doch solche – zunächst unbewusste – Selbstverantwortung bietet selbst noch keine ethische Gewähr. Sie beweist sich erst in der Arbeit an der Antwort - der ersten Stufe, auf der sich die Selbstverantwortung objektiviert. Dies ist gewissermaßen auch die erste Stufe einer Offenbarung, in der das, was sich selbst nicht sieht, sichtbar wird. Zur ihrer vollen Realisierung kommt diese Verantwortung im Verhältnis zu einer objektiven Form des Zusammenlebens, einem von Menschen gemachten Gebilde wie dem Staate. Der Aufsatz trug wie gesagt die Überschrift *Einzelmoral und Staatsmoral*. Susman versuchte darin, den Unterschied zwischen beiden Moralien zu erhellen. Da der Staat kein „Ich“ hat, sei die „Moral“ des Staates, „eine von Grund aus andere als die der Einzelnen“.<sup>125</sup> Denn:

„In ihm [dem Staat] ist das Individuelle selbst ein anderes und steht in einem anderen Verhältnis zum Objektiven. Der Staat hat individuelle Form, aber nicht jenes unmittelbare, sich selber wissende Leben, das allein dem Ich zukommt und das sittliche Tun des Individuums bestimmt. Er trägt, wiewohl ein Individuum, ein sich gegen alle anderen Staaten bestimmt einmalig absetzendes Wesen, nicht den Keim zu einem lebendigen Ich in sich. Er ist nicht Ichheit, er repräsentiert sie nur.“<sup>126</sup>

Im Gegensatz zum menschlichen Individuum, „in dem das Objektive, das Zufällige durch das unmittelbare Ichleben zu überwinden ist“, sei im Staat „das Objektive das Wesenhafte, zu Erschaffende, zu Vollendende“.<sup>127</sup>

„Er ist ein Objektives und kann als solches nicht jene Verantwortlichkeit für sich selbst tragen, die nur ein Ich, ein unmittelbares Leben tragen kann; nicht er verantwortet sich, sondern seine Bürger verantworten ihn, als ein von ihnen Aufgestelltes, das sie darstellt“.<sup>128</sup>

---

<sup>123</sup> Ebd..

<sup>124</sup> Ebd., S. 51-52.

<sup>125</sup> Ebd., S. 49.

<sup>126</sup> Ebd., S. 52.

<sup>127</sup> Ebd., S. 50.

<sup>128</sup> Ebd., S. 52.

Eine Verabsolutierung des Staates war nach diesem Verständnis von Verantwortung unmöglich, weil nicht in seiner Form, sondern im Selbst der einzelnen Menschen der unverrückbare Ausgangspunkt lag. Seine objektive Form gewinne der Staat erst durch die „lebendigen geistigen Kräfte“ seiner Bürger, das hieß durch die über das Ich-hinausgehenden Vorgänge der Selbstverantwortung in jedem Einzelnen. Diese übersetzten sich zu den „Gesinnungen, Maßstäben, Überzeugungen“ eines Volkes, seien in ihm „niedergelegt mit dem schaffenden Leben der Einzelnen selbst“.<sup>129</sup>

Indem nun aber die Einzelnen im Wege vermittelter Selbstverantwortung am Staat bauten und die im Staat wirkenden Kräfte modifizierten und verantworteten, „können sie ihn nicht in seiner objektiven Form aufheben wollen, wie es das Individuum für sich tun kann, sie können damit seine Objektseite vielmehr nur inniger und fester bestätigen“.<sup>130</sup> Dies sei das Verhältnis „des Einzelnen zum Staate, der Einzelmoral zur Staatsmoral: wir selbst schaffen durch unser sittliches Verhalten zum Staate an dem, was der Staat sein soll. Der Staat ist eine Manifestation dessen, was wir sein wollen.“<sup>131</sup>

Man kann in diesen Ausführungen den beginnenden Bogen sehen, den Susman zwischen einer individuellen Religiosität (der Selbst-Aufgabe) zur objektiven Form des Zusammenlebens schlug. Dabei kamen das Individuum und der Staat, die Gemeinschaft und die Gesellschaft grundsätzlich nicht zur Deckung. Zugleich relativierten sich in der über das Ich hinaus gehenden Bewegung Susmans Vorstellungen vom „Opfer“. Die Selbstverantwortung, die mit am politischen Gebilde des Staates baute, implizierte vielmehr eine Schwelle, an der sich das Ich nicht unbedingt durch Selbst-Aufgabe auflöste, sondern sein volles Potential aufbot im Dienste an der Gesamtheit. Diese Schwelle wandelte das Opfer in eine Metapher für den sich ganz stellenden, sich ganz einsetzenden und sich ganz gebenden Menschen. Das tragische Paradox – auf einer unteren (empirischen) Reihe im Krieg getötet zu werden, damit auf einer oberen (metaphysischen) Reihe das Sühneopfer zu leisten – wurde hier fraglich. Denn die Soldaten auf dem Schlachtfeld verantworteten mit ihrem Selbst den Staat genauso wie diejenigen, die zu Hause ihr Opfer leisteten. Dass diese Verantwortung für das „was wir sein wollen“ in keiner Beziehung zur Faktizität der deutschen Kriegspolitik stand, gab Susman zwischen den Zeilen in ihrem Aufsatz zu verstehen. Dass überhaupt den staatlichen Institutionen und ihren Repräsentanten, der herrschenden Elite und den Diplomaten, kein von der Bevölkerung sich loslösendes Eigenleben zustand, war mit diesem Text ebenfalls gesagt. Die Selbstverantwortung, die Susman hier darlegte, bildete letztlich die

---

<sup>129</sup> Ebd., S. 54.

<sup>130</sup> Ebd., S. 52.

<sup>131</sup> Ebd., S. 55.

religiöse Voraussetzung für ein politisches Verständnis von der demokratischen Selbstgesetzgebung aller Bewohner eines Staates – ohne jedoch die Sphären von Religion und Politik zu vermengen, ja selbst ohne auf eine irgendwie geartete Weise in das Feld institutionalisierter Religion zu führen. Beide Referenzpunkte in diesem Essay – der Einzelne und der Staat – blieben verschieden, doch die sie überbrückende Verantwortung gab die Richtung vor, wer auf wen gestaltend einzuwirken habe. Und noch etwas gelang Susman mit diesem Text. Sie setzte „Staat“ und „Gemeinschaft“ in ein kontrapunktisches Verhältnis zueinander. Die Gemeinschaft wird politisch überfordert, wenn ihr die Beziehung zur objektiven Form fehlt, die sich in den gemeinschaftbildenden Ich-Prozessen noch nicht bilden kann. Hier setzte Susmans Auszug aus einer religiösen Innerlichkeit in eine äußere, politische Wirklichkeit ein, artikulierte sich im Ansatz, wie aus ihrer individuellen Religiosität ein keineswegs „anti-politisches“ Engagement für die Revolution wurde.<sup>132</sup> Aus diesem Engagement erwuchs ihr späteres Bekenntnis zum „religiösen Sozialismus“, der „Elemente des Anarchismus und des geschichtlichen Sozialismus“ in sich vereinigte.

## 7. *Sühne durch Politik*

„Wollen wir Befreiung? Wollen wir Erneuerung? Wollen wir, daß es anders werde? Wollen wir heraus aus diesem Strudel, aus diesem grauenvollen grauen Mischmasch von niedersten Machtwillen und verworrenem, verratenem Idealismus? Wollen wir heraus aus dieser schwersten, wehesten Verfinsterung des Geistes, die je auf Erden war? Dies ist die einzige Frage an unser Leben. Heraus, gleichviel ob in Schönheit oder Häßlichkeit, in Ehre oder Schmach, ja selbst ob in Liebe oder Haß. Nur heraus: den großen, gellenden Schrei ausstoßen, der uns auf ewig trenne von dem Wollen der

---

<sup>132</sup> Es war zu erwarten, dass Gustav Landauer Susmans Ausführungen in *Einzelmoral und Staatsmoral* auf das Schärfste verneinte: „Was verstehen Sie denn aber unter dem Objektiven, rein Sachgemäßen in der Geschichte der Menschheit? Ganz gewiß nicht Boden, Häuser, Maschinen, Schienenwege, Telegraphendrähte und dergleichen. Wenn Sie aber zur Tradition, Gewohnheit und gläubiger Verehrung gewordene Beziehungskomplexe wie den Staat und ähnliche Einrichtungen, Zustände, Verhältnisse damit meinen, so ist ja eben die Erkenntnis nicht mehr aus der Welt zu schaffen, daß das nur Scheinobjekte sind. Die Möglichkeit und Notwendigkeit des zwischen Erhaltung, Zerstörung und Neubau pendelnden Bewegungsprozesses der Gesellschaft beruht ja eben auf dieser Tatsache, daß es über dem Individuum keinen gewachsenen Organismus, sondern etwas anderes gibt: Beziehungen der Vernunft, der Liebe, der Autorität. Darum kommt immer wieder für ein überindividuelles ‚Gebilde‘, das Gebilde nur ist, solange die Individuen es mit ihrem Saft nähren, die Zeit, wo die Lebendigen sich von ihm als von einem sinnlosen Gespenst zurückziehen, und neue Gruppierungen schaffen. So habe ich von dem, was ich ‚Staat‘ nenne, meine Liebe, Vernunft, Untertänigkeit und Willen zurückgenommen. Das kann ich, so wie ich es wollen kann. Wenn Sie es nicht können, so ändert das gar nichts an der entscheidenden Tatsache, daß dieses Nichtkönnen untrennbar an Ihrer eigenen Persönlichkeit hängt, nicht aber an der Natur der Sache.“ - Brief Landauer an Susman, 25.1.1916, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, 1929, Bd. 2, S. 122-123.

dumpf hinnehmenden Menge, der jede Gemeinschaft mit dem dumpf treibenden Mächten unsere Zeit verwirft. Entscheidung für oder wider – dies ist heute die einzige Frage an unser Menschentum.“<sup>133</sup>

Susmans noch im Krieg verfasster Aufsatz über den Expressionismus, dem diese Zeilen entstammen, bildete den Auftakt einer Serie von Artikeln im Jahre 1918, die für ein sofortiges Ende des Krieges und eine umfassende Revolution eintraten.<sup>134</sup>

„Unser Gewissen empört sich unter der Last dieser nie erhörten *Schuld der Gesamtheit* [hvg. EK]; die Schuld, die wir mittragen müssen, bringt uns dem Wahnsinn nahe. Was ist zu tun? Nur tun kann gegen den Strom des Geschehens sich stemmen, kann uns von dem ungeheuren Druck des Geschehenlassens entlasten. Und doch: Was *können* wir tun? (...)

So lange wir nicht imstande sind, die Welt aus ihren Angeln zu heben, den alten verrotteten Lebensformen neue, reinere entgegenzusetzen, sind wir ihr verfallen. Und doch ertragen wir es nicht, sie hinzunehmen; das Rasen gegen sie erfüllt uns bis zum Zerspringen; wir wollen handeln, wirken, ändern. Nur Eines! Nur *schreien* können wir – schreien mit aller Kraft unserer armen, erstickten Menschenstimme – schreien, daß wir den grauenhaften Lärm des Geschehens übertönen – schreien, daß wir gehört werden von den Menschen, von Gott.“<sup>135</sup>

Trotz des sich schnell abzeichnenden Scheiterns der Novemberrevolution klangen in Susmans Artikel *Weihnachten*<sup>136</sup> verhaltene optimistische Töne an.

„Nun, da wir selbst in der Revolution stehen und wenigstens die Phase des Krieges überwunden haben, in der ein solches Wort keinen Raum hatte, will auch über unserer Welt langsam der sanfte Stern der Brüderlichkeit, der Menschenliebe wieder aufzuglimmen beginnen. Aber man muß sich den Schlaf gewaltig aus den Augen reiben, um ihn zu sehen, im furchtbar finsternen Gewölk auch nur zu ahnen. Denn unsere Zeit hat keinen klaren Christhimmel, sondern eine tief verweinte, von Sünde und Blut verfinsterte Atmosphäre. In einer solchen Zeit kann der Strahl des Sternes

---

<sup>133</sup> Margarete Susman, *Expressionismus*, in: „Frankfurter Zeitung“, 9.8.1918.

<sup>134</sup> Mit einer aktiven revolutionären Gruppierung in Deutschland in Verbindung zu treten, hatte Susman keine Gelegenheit. 1917 überkam sie eine schwere Erkrankung. Auf Anraten ihres Arztes kehrte sie mit ihrem Sohn in die Schweiz zurück. Zunächst zog sie nach Rüschlikon, wo sie das vor dem Krieg bewohnte Haus verkaufte, dann zur Genesung in die Berge nach Rosenlauri und schließlich zu ihrer Freundin Emmy von Egidy nach Steffisburg bei Thun. Dorthin zog auch Ernst Bloch, um in ihrer Nähe an seinem Werk *Geist der Utopie* zu arbeiten. In Thun schloss sich Susman einem Kreis von Pazifisten um Moritz von Edigy an. – Siehe auch Margarete Susman, *Moritz von Egidy*, in: „Friedenswarte“ XXI, August 1919, S. 150-152, nachgedr. unter *Vom Offizier zum Friedenskämpfer* in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 284-289. Am Ende des Krieges kehrte sie wieder zurück zu ihrem Mann nach Frankfurt.

<sup>135</sup> Margarete Susman, *Expressionismus*, in: „Frankfurter Zeitung“, 9.8.1918.

<sup>136</sup> Margarete Susman, *Weihnachten*, in: „Frankfurter Zeitung“, 25.12.1918.

nur unendlich leise und schwach sein, und die Wirklichkeit kann nur einen verschwindend kleinen Teil seines Glanzes aufnehmen und hindurchlassen.“<sup>137</sup>

In verschiedenen Aufrufen und Flugblättern versuchte Susman, den Sinn der Revolution begreiflich zu machen - „um welche Werte hier gekämpft wird, welche Ideen im Begriff sind, Wirklichkeit zu werden“.<sup>138</sup> Auf Gustav Landauer gemünzt schrieb sie: „Sehen, wie schlecht die Menschen sind, und doch wissen, wie gut sie sind, ist der Sinn und die Kraft aller echten revolutionären Arbeit.“<sup>139</sup> Dem Rahmen ihres Denkens entsprechend, ergründete Susman vor allem die religiöse Dimension, bzw. deren Pervertierung, die Deutschland in den Abgrund geführt habe. Nur eine als „Sühne“ verstandene Revolution könne aus diesem Abgrund hinausführen. Susmans Gedankengänge folgten dabei kaum mehr der religiösen Logik des einzelnen „Opfers“ als vielmehr der Notwendigkeit einer „Erhebung des gesamten Volkes“, um eine neue politische und soziale Ordnung zu stiften. Das christologische Muster der Ich-Überwindung verschob sich nunmehr zugunsten einer revolutionären *Teschuwa*, die sich von vornherein an die Gesamtheit richtete. Die „Schuld der Gesamtheit“ war die Selbstversklavung - zuallererst der Versklavung der Menschenwürde.

„(...) versklavt sind wir, freiheitsberaubt, wie wir Menschen, wir, deren Wesen die *Freiheit* ist, es nie für möglich gehalten hätten. So versklavt nur Schuld. Wo ist sie, die Freiheit, sich zu erheben, anschauen und aus dem Anschauen tun zu können, unser eigentliches menschliches Teil? Fortgeschwemmt, fortgerissen sind wir alle in diesen trüben Strom von Schlamm und Blut. (...) Wo ist sie, unsere Menschenwürde (...)“<sup>140</sup>

An dieser „Schuld“ trüge, wie es in Susmans im November 1918 in der *Frankfurter Zeitung* veröffentlichten Revolutionsbekenntnisses *Aufblick* hieß, „die Gesamtheit und jeder Einzelne (...) bis zum Zerschellen“.<sup>141</sup>

„Wir ließen geschehen, daß unser Land Mächten untertan wurde, an die wir nicht glaubten oder an die zu glauben Frevel war; wir ließen alles Furchtbare der letzten Jahre geschehen, die schwersten Opfer der Welt auferlegen durch die Herrschaft der seelen- und geistlosen Mächte eines leeren Militarismus und Imperialismus, die uns dem Abgrund entgegenführten.“<sup>142</sup>

---

<sup>137</sup> Ebd..

<sup>138</sup> Margarete Susman, *Aufblick*, in: „Frankfurter Zeitung“ 15.11.1918; auszugsweise nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992 mit dem Untertitel: „Zur Revolution von 1918“, S. 105.

<sup>139</sup> Margarete Susman, *Weihnachten*, in: „Frankfurter Zeitung“, 25.12.1918.

<sup>140</sup> Margarete Susman, *Expressionismus*, in: „Frankfurter Zeitung“, 9.8.1918.

<sup>141</sup> Margarete Susman, *Aufblick*, in: „Frankfurter Zeitung“ 15.11.1918, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, mit dem Untertitel: „Zur Revolution von 1918“, 1992, S. 106.

<sup>142</sup> Ebd..

Angesichts des ungeheuerlichen Ausmaßes der an der Gesamtheit verübten „Sünde“ reiche eine „Selbstbesinnung des Einzelnen“ nicht aus. Die Schuld zu sühnen, müsse kollektiv, durch eine „Erhebung des gesamten Volkes“ geschehen. Man müsse erkennen,

„(...) daß durch den Umfang des Geschehen nicht nur die radikale Selbstbesinnung des Einzelnen, sondern eine Umwälzung und ein Neuaufbau der Grundlagen unseres Gesamtlebens notwendig geworden ist, daß die ungeheure Schuld und das ungeheure Leid dieses Gesamtschicksals nur durch eine Erhebung des gesamten Volkes wieder gutzumachen ist.“<sup>143</sup>

Kein neues Leben könne angefangen werden, „bevor die Schuld, an der man trägt, ganz und gar gesühnt ist“.<sup>144</sup> Die „Sühne“ aber verwirkliche sich durch Revolution.

„Heute gilt es zu sühnen und am schweren Wiederaufbau zu arbeiten. Und in all unserem Tun und Wollen müssen wir uns das Wort Kerenskis gegenwärtig halten: ‚Revolution, das heißt die *Sünden* [hvg. EK] der Vergangenheit büßen und sich für die Zukunft opfern.“<sup>145</sup>

Hart ging Susman mit den individualisierten Vorstellungen von Freiheit gerade unter den Intellektuellen Deutschlands ins Gericht. Die geistige Elite des Landes sei der fatalen Illusion erlegen gewesen, ihre „persönliche Freiheit“ vom „politischen Gesamtschicksal“ isoliert zu wähen.

„Und sie [die Intellektuellen Deutschlands] sahen nicht, daß es auf ihre persönliche Freiheit hier gar nicht ankam, oder vielmehr, daß sie sich einen Begriff von einer persönlichen Freiheit gebildet hatten, die es in Wahrheit politisch und sozial gar nicht gibt, da hier die Einzelexistenz gar nicht zu isolieren ist, da das einzelne Schicksal immer – nur zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger deutlich fühlbar – unlöslich in das politische Gesamtschicksal verstrickt ist, und daß Tausende geknechteter Existenzen die Grundlage einer solchen persönlichen Freiheit waren.“<sup>146</sup>

Diesem nichts ausrichtenden Geistesadel angehört zu haben, bezichtigte sich Susman auch selbst.

„Denn das Eine müssen wir uns immer wieder sagen: wir haben nicht vermocht, mit all unserer Bildung, all unserem Können und Wissen, all unserem aristokratisch gereinigten Wissen die furchtbare Katastrophe, das blutige Morden, den Zusammenbruch unserer Kultur aufzuhalten; wir ließen geschehen, was wir mit

---

<sup>143</sup> Ebd., S. 105-106.

<sup>144</sup> Ebd., S. 106.

<sup>145</sup> Ebd., S. 105.

<sup>146</sup> Ebd..



Anspannung all unserer Kräfte hätten verhindern müssen; wir haben unsere Welt, unser Land im Stich gelassen.“<sup>147</sup>

Eine besondere Mitschuld am Krieg erkannte Susman bei den deutschen Frauen. Unter dem Titel *Die Revolution und die Frau*<sup>148</sup> erschien 1918 Susmans erster feministischer Artikel.<sup>149</sup> In diesem zeigte sie den verhängnisvollen Zusammenhang zwischen der „deutschen Innerlichkeit“ und den zu unpolitischer Innerlichkeit erzogenen deutschen Frauen auf.

„Und sicher ist es kein Zufall, daß grade für die deutschen Frauen dieser Weg [politischer Partizipation] so ungangbar geblieben ist, daß Politik bei uns bis jetzt als ein dem weiblichen Wesen an sich Fremdes angesehen wurde. Von weither ist dies alte Vorurteil bedingt: es lag in unserer besonderen Auffassung des Wortes Politik, die ihrerseits wieder gestützt und getragen wurde von der eigentümlichen moralischen und geistigen Verfassung, zu der sich das deutsche Wesen seiner Grundtendenz nach bis in unsere Zeit hinein entwickelt hat. Diese Grundverfassung des deutschen Wesens, aus der sich letzten Endes die gesamte Gestaltung seines Lebens in der neueren Zeit herleiten läßt, ist das, was man die *deutsche Innerlichkeit* nennen möchte und war man kurz zusammenfassend als das verhängnisvolle Erbteil der großen schöpferischen deutschen Metaphysik in unschöpferischen Zeiten begreifen könnte.“<sup>150</sup>

In dem Maße in dem man sich in die Innerlichkeit zurückgezogen habe, „verdarb das Außen, dem die lebendige Liebe der Menschen entzogen wurde und schwoll zu einer leeren, unförmlichen und übermäßigen Gewalt empor“.<sup>151</sup> Der überwältigenden Mehrzahl der Deutschen „und vor allem auch der edleren deutschen Frauen genügte es völlig, rein zu sein vor sich selbst, unbefleckt mit *persönlicher Schuld*“.<sup>152</sup>

„Wahrhaftig, diese Reinheit wird im Himmel und auf Erden nicht gewogen werden gegenüber dem, was wir alle ohne Ausnahme an Schuld der Gesamtheit auf uns geladen haben. Müßte nicht schon an dem einen Beispiel jeder, der vor diesem Schwersten persönlich bewahrt geblieben ist, müßten nicht vor allem die Frauen in

---

<sup>147</sup> Margarete Susman, *Aufblick*, in „Frankfurter Zeitung“ 15.11.1918 [ist nicht in dem auszugsweise 1992 nachgedr. Text in „Das Nah- und das Fernsein des Fremden“ wiedergegeben].

<sup>148</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 117-128.

<sup>149</sup> Feministische Untertöne enthielt allerdings schon Susmans 1912 erschienenes Buch *Vom Sinn der Liebe*. Auch ihre im Oktober 1917 veröffentlichte Besprechung von Fritz von Unruhs Gedicht *Ein Geschlecht* ging in diese Richtung. Susman arbeitete darin den Gegensatz zwischen einer „geheiligten Staatsordnung menschlich-männlicher Gesetze“ und der „aus sich heiligen Lebensordnung des Mutterrechts“ heraus. Siehe Margarete Susman, *Fritz von Unruhs dramatisches Gedicht „Ein Geschlecht“*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 25.10.1917 sowie auch „*Vor der Entscheidung*“ (*Ein Gedicht von Fritz von Unruh*), in: „Frankfurter Zeitung“, 27.2.1918.

<sup>150</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 119.

<sup>151</sup> Ebd., S. 120.

<sup>152</sup> Ebd., S. 121.

ihrer Gesamtheit hieran mit einem Schlage inne werden, wie wenig das Gewissen zu isolieren, wie unmittelbar es der Gesamtheit verhaftet ist, die für uns handelt?<sup>153</sup>

Doch diese Einsicht sei darum so schwer zu gewinnen gewesen, „weil das Wort Politik durch die Entseelung des Außen einen so falschen Sinn gewonnen hatte, daß es fast wie eine Befleckung des rein menschlichen erschien, sich mit ihr zu befassen.“<sup>154</sup>

„Man verstand bei uns unter Politik ein Ordnen äußerer Zusammenhänge, zu dem wohl ein sicherer, fachmännisch kundiger Blick und eine feste Hand, aber keinerlei menschliche Qualität verlangt wurde. Ja, letztthin verstand man unter Politik nur noch ein Überlisten, ein Ergattern von Vorteilen, von Besitz und Macht, ein Feilschen um ein Stück Land, Erzlager und Kohlenbecken – und zu allerletzt ein Feilschen darum mit Millionen lebendiger Seelen. Wer einmal offenen Auges in diesen Abgrund geblickt hat, dem mußte es gewiß sein, daß nur eine Umwälzung der gesamten Lebensgrundlagen aus ihm heraus zu einem neuen bessern Leben führen könne. Und doch ist der Sinn des Wortes Politik einfach und klar genug: Politik bedeutet nichts anderes als die Ordnung der menschlichen Beziehungen in großen Gemeinschaftsgebilden – der menschlichen Beziehungen in ihrer Totalität, der niedersten, wie der höchsten.“<sup>155</sup>

Nirgends sei „die Politik so kahl und aller menschlichen Gesichtspunkte bar geworden, wie im Lande der das Außen brach liegen lassenden Innerlichkeit“. - „Denn Deutschlands gewaltigste Träume verliefen sich in die kraftlos gewordene Innerlichkeit. (...) Was diesen Krieg verloren hat, das ist das unpolitische Deutschland.“<sup>156</sup>

„Und so kommt es, daß – wie gewaltsam wir uns dagegen sträuben mögen – es schließlich das moralische Übergewicht war, das uns besiegte (sowie es schon das Moralische war, was Deutschland vor dem Kriege so furchtbar wie nie zuvor ein Land in der Welt vereinsamte). Aber das geschah nicht etwa weil die einzelnen Engländer, Amerikaner oder gar Franzosen moralischer gewesen wären als die Deutschen, sondern weil sie politischer waren, d.h. weil mehr von ihrem Menschentum in ihrer Politik war.

Und ganz gewiß ist es kein Zufall, daß gerade die Frauen Englands und Amerikas, der Länder, in denen dies am deutlichsten der Fall ist, im politischen Leben eine so völlig andere Rolle spielen und spielen wollen als die deutschen. Wie wir die Politik

---

<sup>153</sup> Ebd..

<sup>154</sup> Ebd..

<sup>155</sup> Ebd., S. 121-122.

<sup>156</sup> Ebd., S. 122.

verstanden, konnten wir diese Teilnahme am politischen Leben unmöglich begreifen. Wir konnten nicht verstehen, daß es jenen Frauen um nichts anderes ging als um die Bestätigung ihres Menschentums. Denn wir wußten ja nicht, daß alles Menschentum im Leben der Gemeinschaft wurzelt und damit die lebendige Verantwortung des Einzelnen für das Ganze bedeutet.“<sup>157</sup>

An „Freiwilligkeit im Dienste des Geschehenen“ habe es nicht gefehlt, „aber Freiheit: lebendige Entscheidung für oder gegen das Geschehen, gab es nicht“<sup>158</sup> – weil ein „raffiniertes, bis in alle Einzelheiten des öffentlichen und privaten Lebens hinein ausgebildetes System die Menschen zur Verantwortungslosigkeit“<sup>159</sup> erzogen habe. „Aber eben dies ist es, was von heute an anders werden muß. Daß von nun an jeder Einzelne sich selbst für die Gesamtheit verantwortlich fühlen lerne, daß er aufblickend gewahre, welch ungeheurer Verrat an seinem Menschentum begangen worden ist, und wie er dadurch selbst zum Verräter am Menschlichen wurde, das ist der letzte, tiefste Sinn der deutschen Revolution.“<sup>160</sup>

„Damit gilt es zu erfassen, daß der innerste Sinn der Revolution *Sühne* ist.“<sup>161</sup> Der verlorenen Schönheit der deutschen Kultur brauche dabei nicht nachgetrauert zu werden. Susman sah ihre Generation „gewürdigt“ zu erleben, „wie eine neue Welt sich ans Licht ringt, wie durch den Willen einer im Untersten verbundenen Gemeinschaft die Gerechtigkeit selbst ihre Grabplatten sprengt und ans Licht steigt“.

„Ich glaube, wer diesen sühnenden Sinn unserer Zeit in all ihrer Bedrohtheit und Schwere in sich erlebt hat, der wird nicht mehr um die verlorene Schönheit weinen.“<sup>162</sup>

---

<sup>157</sup> Ebd., S. 122.

<sup>158</sup> Ebd., S. 118.

<sup>159</sup> Ebd., S. 124

<sup>160</sup> Ebd., S. 124.

<sup>161</sup> Ebd..

<sup>162</sup> Margarete Susman, *Aufblick*, in „Frankfurter Zeitung“ 15.11.1918.

### Exodus aus der Philosophie

*Die Zeiten, die ihren Gott verschweigen,  
haben ihn nicht gefunden. Die Zeiten, für die  
die Weltsubstanz leer ist, vermögen ihr keine  
eigene Substantialität zu ihrer Erfüllung  
bieten.*

Margarete Susman, 1917<sup>1</sup>

#### 1. Die Revolution und die Juden

Im September 1919 veröffentlichte die Zeitschrift *Das Forum* einen von Susman in mehreren Städten gehaltenen Vortrag mit der Überschrift *Die Revolution und die Juden*.<sup>2</sup> Der Text ist gerade in seinen jüdisch-programmatischen Aspekten auch als ein autobiographischer Maßstab zu lesen, den Susman an sich selbst, als eine bewusst in Deutschland lebende Jüdin, legte. Als der Text erschien, war die Revolution niedergeschlagen und Gustav Landauer nicht mehr am Leben.<sup>3</sup> Wie Landauer waren zu Beginn desselben Jahres auch Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht und Kurt Eisner ermordet worden – Ereignisse, die das Ehepaar von Bendemann „aufs furchtbarste erschütterte und eine nahe schreckliche deutsche Zukunft vorausahnen ließ“.<sup>4</sup> Entsetzt von den aggressiven Schmähungen, die gerade auch in der deutschen Bildungsschicht hervorbrachen, schrieb Susman nach einer Veranstaltung in Frankfurt an Martin Buber:

„Ich sprach gestern öffentlich ein paar Worte – eigentlich nur, um Landauer zu erwähnen und für ihn Zeugnis abzulegen; das eisige Schweigen, das folgte, und manches, was ich nachher hörte, zeigte mir, wie wenig das ‚gebildete‘ Publikum von

---

<sup>1</sup> Margarete Susman, *Von Spinozas Leben*, Besprechung zu Spinozas „Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes“, „Abhandlung vom Staate.“ u. „Theologisch-politischer Traktat“, anlässlich der Übertragung und Einleitung von Carl Gebhardt, in *Frankfurter Zeitung* 29.7.1917.

<sup>2</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919, 12, S. 921-948, gekürzt in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 122-143, danach zitiert.

<sup>3</sup> Am 7. April 1919 hatte Landauer in München eine Räterepublik ausgerufen, in der er das Ressort für Kultur, Volksaufklärung, Unterricht, Wissenschaft und Künste übernahm. Kurz darauf wurde er verhaftet und am 2. Mai 1919 im Gefängnis von konterrevolutionären Schergen mit Gewehrkolben erschlagen.

<sup>4</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 76.

ihm ahnt. Es handelte sich wirklich um die geistigsten Kreise Frankfurts. Nach mir trat dann noch Goldstein für ihn ein; da ging ein wüstes Gerufe: ‚Strick!‘ los; es war wie ein grelles Streiflicht auf die Stimmung und Auffassung des Publikums. Es wird ein immer unerträglicherer Zustand, nichts für ihn tun zu können.“<sup>5</sup>

Bei solchen Gelegenheiten begegnete Susman einer kategorischen Weigerung, auch nur die Vorstellung von einer gewaltfreien Revolution, wie sie Landauer vertrat, würdigen zu wollen. Selbst die liberale *Frankfurter Zeitung* distanzierte sich von ihr, als sie weiterhin zu Landauer stand.<sup>6</sup> Die antisemitischen Töne, welche die Ereignisse von 1918/19 begleiteten, wie auch die Ermordung von Walter Rathenau<sup>7</sup> drei Jahre später, machten Susman bewusst, auf welchem prekären Boden sie gerade als Jüdin stand. Der Krieg hatte ihre Hinwendung zur Politik bewirkt, die Revolution – sowohl in ihrer sich auftuenden Hoffnung, als auch in ihrem Scheitern – ihr Bekenntnis zum Judentum.<sup>8</sup> Aus den Aufsätzen, die sie von jetzt an über die Bedeutung des Judentums in Europa schrieb, sprach eine neue Solidarität mit der Gesamtheit des jüdischen Volkes und seiner Geschichte. Neben regelmäßigen Feuilleton-Beiträgen für die *Frankfurter Zeitung*, die *Neue Zürcher Zeitung* und die *Literarische Welt*, schrieb Susman von nun an auch für jüdische Publikationen wie die von Martin Buber herausgegebene

---

<sup>5</sup> Brief Susman an Buber, 4.5.1919, in „Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten“, Bd. 2, S. 40-41. Kurt Goldstein war ein mit Susman befreundeter Neurologe in Frankfurt, Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 92.

<sup>6</sup> In ihrer Besprechung von Landauers posthum herausgegebenen *Revolutionsbriefen* aus der Zeit der Französischen Revolution betonte Susman, dass aus Landauers Sicht eine Revolution scheitern musste, wenn sie sich einerseits als eine „Wiedergeburt der Menschheit“ verstand, andererseits „sich mit dem Krieg, mit der Gewalt, mit der Befehlsorganisation und autoritären Unterdrückung, mit der Politik verband“. - „Die *reine* Revolution war für ihn einzig die von Politik und Gewalttat nicht befleckte.“ Von dieser Aussage distanzierte sich die *Frankfurter Zeitung* mit dem Zusatz: „Die Person Gustav Landauers ist seit einiger Zeit stark umstritten. So sehr wir ihm mit der Verfasserin zubilligen, daß er von der Reinheit der Idee erfüllt ist, so kann man ihm doch in keinem Falle den Vorwurf ersparen, daß er als aktiver politischer Führer von seiner Idee abgewichen ist.“ - Siehe Margarete Susman, *Zu den Revolutionsbriefen*, nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, danach zit., S. 267.

<sup>7</sup> 29.9.1867 - 24.6.1922.

<sup>8</sup> Bezeichnender Weise erwähnten Susmans Aufsätze und Artikel über das Judentum nirgends die 1916 von Kaiser Wilhelm II. veranlasste antisemitisch motivierte „Judenanzählung“ im deutschen Heer. (Sie sollte herausfinden, wie hoch die Zahl der jüdischen „Drückeberger“ sei. Die Statistik wurde, nachdem sich herausstellte, dass der Anteil jüdischer Frontsoldaten über dem Durchschnitt lag, wurde die Statistik nicht veröffentlicht.) Unter vielen Juden löste sie einen Schock aus, was nicht selten ein neues und stolzes Bekenntnis zur jüdischen Herkunft hervorrief. Für Susman konnte jedoch ein negatives Ereignis wie die Judenanzählung nicht als Motiv für ein positives Bekenntnis zum Judentum ausreichen. Hierfür bedurfte es vielmehr eines von vornherein von ihr als positiv gewerteten religiösen Rahmens. Den bot ihr die religiöse Dimension der Revolution. Susman scheint den tiefgreifenden Einschnitt der Judenanzählung in der Geschichte des deutschen Judentums erst viel später zu würdigen. Ein unveröffentlichtes Manuskript mit Stichworten für den *Entwurf einer Geistesgeschichte und Soziologie der deutschen Juden seit der Emanzipation* (Deutsches Literaturarchiv Marbach), die Susman lange nach der Schoa schreiben wollte, enthielt auf Blatt 5 einen Verweis: „1916 ein denkwürdiges Phänomen: Judenanzählung in der Armee“, und fuhr fort: „Revolution eines der Revolution unfähigen Volkes, das seine echten Revolutionäre ermordet. Der jüdische Geist der Befreiung zuckt wie eine Flamme durch die immer dichter werdende deutsche Nacht.“

Zeitschrift *Der Jude*, *Der Morgen*, *Die neue Rundschau*, verschiedene Blätter des liberalen Judentums und die *Blätter des Jüdischen Frauenbundes*.

Der veröffentlichte Vortrag *Die Revolution und die Juden* richtete sich in erster Linie an den „vom Gesetz losgelösten modernen Mensch“, der aber „sein jüdisches Bewußtsein noch tief und unerschütterlich in sich fühlt“.<sup>9</sup> Diese, auch von Susman selbst empfundene Ambivalenz gegenüber der eigenen Herkunft, verbunden mit einem rätselhaften Haften daran, umschrieb sie als den Zwiespalt der „vom Gesetz Abgefallenen“, die aber „noch die gemeinsame Abkunft aus dem Gesetz verbindet“.<sup>10</sup> Der Text versuchte durch eine Neuinterpretation des „Gesetzes“ eine Spannbreite zu erstellen, in der Juden verschiedenster geistiger Ausrichtungen immer noch „im Gesetz“ miteinander verbunden seien. Die Neuinterpretation sollte zugleich erklären, warum eine so große Zahl von prominenten Revolutionären Juden waren. Susman sah darin keinen Zufall, sondern die Folge einer fortwirkenden Beziehung zum Gesetz.

Der Aufsatz *Die Revolution und die Juden* stellte zunächst jede im Namen von mehr Gerechtigkeit geführte Revolution in einen direkten Bezug zu einer der jüdischen Religion innewohnenden, revolutionären Dynamik.

„Moses erschlug den Ägypter, den er seinen Bruder schlagen sah. Das war die erste uns überlieferte revolutionäre Tat. Denn Moses handelte damit nicht als Person aus persönlichem Ermessen, sondern als Vollstrecker einer ihn aufrufenden Gerechtigkeit.

11

In Susmans Deutung ließ die innere Beziehung zwischen jüdischer Religion und Revolution zwei Möglichkeiten erkennen: eine politische Anwendung des jüdisch-religiösen Erbes auf die deutsche Situation hin sowie eine innere religiöse Erneuerung des Judentums, herbeigeführt durch die politische Herausforderung von außen. Durch revolutionäres Engagement sollten deutsche Juden auf diese Weise einen Weg finden können, das noch dunkel empfundene, jüdische Geisteserbe politisch zu aktivieren. Eine solche Aktivierung enthielt die Chance eines sich erneuernden religiösen Selbstverständnisses – letztlich eines neuen Judentums. In Letzterem lag die Krux. Die dem Judentum eigentlich entfremdeten Revolutionäre schlossen sich so dem jüdischen Volk in seiner Gesamtheit wieder an und gaben dem alle Juden zusammenhaltenden Rahmen – dem Gesetz - ein neues Format.

---

<sup>9</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 137.

<sup>10</sup> Ebd., S. 139.

<sup>11</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 126.

Der von Susman festgestellte Zusammenhang zwischen jüdischer Religion und Revolution barg also von vornherein eine doppelte Ausrichtung. Nach innen äußerte er sich als die Wiederbesinnung der Juden auf die mit allen Juden geteilten geistigen Wurzeln ihrer Herkunft. Nach außen als ein von den deutschen Juden zu leistender revolutionärer Dienst an Deutschland. Letzteres warf die Folgefrage nach dem Verhältnis zwischen deutschen Juden und der deutschen Gesellschaft auf: warum Juden als „Juden“ eine besondere Verantwortung für das durch den Krieg, die politischen Missstände und die soziale Not darnieder liegende Deutschland trügen – und umgekehrt: warum die deutsche Gesellschaft gerade das Engagement der in ihr wirkenden Juden wünschen müsste. Und noch eine radikalere Frage barg diese gegenseitige Beziehung – nämlich: inwiefern Juden ihre eigene Tradition immer wieder revolutionär umschaffen müssten, um in ihrer Beziehung zu den Anderen, diese auf dem Weg zu einer gerechteren Menschheit hin mit umzuschaffen, umzugestalten.

Für Susman war dies alles Teil des messianischen Auftrags an das jüdische Volk, Ausdruck seiner Erwählung und seiner Stellung als einer besonderen Nation unter den anderen Nationen – „der leidvolle Kampfes- und Liebesweg einer zu ihm erwählten Nation“.<sup>12</sup> Ein Schlüssel in diesem messianischen Paradigma lag in der Erfüllung des Gesetzes im Sinne einer revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft. Susman sah im „Gesetz“ sowohl einen Maßstab, der auch für die Anderen galt, als auch die Chance einer gemeinsamen Klammer, die über die nationalen, inner-religiösen und weltanschaulichen Gräben hinweg die „übernationale“<sup>13</sup> Integrität der jüdischen Bevölkerung in Deutschland und darüber hinaus: in Europa wiederherzustellen vermochte. Der Text *Die Revolution und die Juden* von 1919 enthielt bereits alle für Susmans spätere Aufsätze über das Judentum maßgeblichen Bausteine eines jüdischen Selbstverständnisses, das von sowohl religiösen als auch säkularen Elementen, der althergebrachten Tradition und den politischen Herausforderungen in der Gegenwart als ein die Juden verbindendes Gemeinsames bestimmt war.

Die Erfahrungen des Ersten Weltkrieges und der Revolutionsereignisse, so schrieb Susman, hätten die deutschen Juden wieder dunkel die tiefere Bedeutung des jüdischen Gesetzes gewahr werden lassen. In „schroffem Gegensatz“<sup>14</sup> fänden sie sich dabei jedoch zum Selbstverständnis der deutschen Mehrheitsgesellschaft. Aus verdrängten Tiefen rufe die vergessene Forderung des Gesetzes sie an. Diese verweise unmittelbar auf das aktuelle politische Geschehen und verlange von den Juden, sich hierzu zu verhalten. Doch aus dem

---

<sup>12</sup> Ebd., S. 139.

<sup>13</sup> So seien die Juden, wie Susman schrieb, zwar eine Nation, aber – „sie sind mehr als das; sie sind als Nation schon übernational“ - Ebd., S. 136.

<sup>14</sup> Ebd., S. 122.

althergebrachten Verständnis von der Forderung des Gesetzes erschlosse sich kein direkter, konkreter Weg. Dem stehe die Entwicklung der Moderne, vor allem die postulierte Freiheit des Individuums gegenüber. Ein Zurück in die „vorpersönliche Gesetzeswelt“<sup>15</sup> der einstmals streng den Ritus befolgenden jüdischen Gemeinschaften sei dem modernen Juden nicht möglich:

„Wir, die wir im Leben unserer Zeit und unseres Landes stehen, sind aus anderen Elementen aufgebaut und kennen andere Verantwortung. (...) Wir wissen vom Recht nicht nur, sondern auch von der Pflicht der freien Persönlichkeit: wir kennen ihre Tragik und ihre Gefahr: und nie mehr können wir aus dieser dünner gewordenen Luft uns in die dunklen umfangenden Tiefen einer vorpersönlichen Gesetzeswelt zurückflüchten“<sup>16</sup>

Trotz eines „dunklen Heimwehs“ das jeden Juden befallen müsse, wenn er sich an „das Maß von Gewißheit, von innerem Frieden, von Unschuld und Freiheit zur Liebe“ sowie an „das Maß von gemeinsamer Verantwortung“ erinnere, das in den Zeiten des von allen gleichsam praktizierten „göttlichen Gesetzes“ herrschte, führe „aus unserer heutigen Kultur kein Weg zu dieser absolut außer- und überindividuellen Sphäre der Reinigung des Lebens“ zurück.<sup>17</sup> Anstelle eines Zurück müsse ein neuer Zugang erst geistig erschritten werden.

### **Grenzenüberwindendes Menschheitsbewußtsein**

Der Weg, den Susman zur Erneuerung des Bekenntnisses zum Gesetz einschlug, verknüpfte jüdisches Schicksal mit menschheitlicher Zukunft. Ausgangspunkt hierfür war die Erfahrung des Ersten Weltkriegs. Die Juden seien in ein furchtbares Dilemma geraten, indem sie „ihr Leben und ihre Überzeugung in die deutsche Sache eingesetzt haben“.<sup>18</sup>

„Dieser Zwiespalt prägt sich in dem anderen, dem im Herzen noch jüdisch gebliebenen und gegen sein Judentum nicht ankämpfenden Typus um so klarer und tiefer aus: Er ist der, dem an dem Bewußtsein, in jedem Feind den Bruder treffen zu können, nie das Entsetzen über den Brudermord aus der Seele weicht, dem immer und überall der Krieg das blutüberströmte Menschheitsantlitz entgegenhält, und der als Deutscher wie als jedes anderen Landes Bürger nur eine Pflicht erfüllte, die ihn im Innersten zerstörte. Das Bewußtsein, als Jude gegen Juden zu kämpfen, fällt in ihm

---

<sup>15</sup> Ebd., S. 138.

<sup>16</sup> Ebd..

<sup>17</sup> Ebd., S. 137-138.

<sup>18</sup> Ebd., S. 122.



zusammen mit dem noch tieferen und durchgreifenderen Bewußtsein, als Mensch gegen einen Menschen zu kämpfen.“<sup>19</sup>

Unter dem geschändeten Gewissen, dem Wissen um den Brudermord, als deutsche Juden, französische Juden, russische Juden im Dienste des jeweiligen Nationalstaates gegeneinander gekämpft, sich gegenseitig getötet zu haben, bäume sich in den Juden nun jedoch wieder die besondere „nationaljüdische Empfindungsweise“<sup>20</sup> auf. Während in jeder anderen Nation das Nationalbewusstsein „eine Schranke“ bilde, „einen Wall gegen die andere Nation“, identifiziere sich das jüdische Nationalbewusstsein mit dem „verletzten Menschheitsbewußtsein“ und berge daher eine grenzen- oder schrankenüberwindende Dynamik. Aus dem Dilemma, im Dienste des jeweiligen Nationalstaates den Brudermord begangen, gegeneinander gekämpft und sich gegenseitig getötet zu haben, steige eine andere nationale Identitätsbestimmung empor, erwachse für die europäischen Juden nunmehr eine besondere nationale Aufgabe.

### **Kein Zionismus**

Der Zionismus, im Sinne einer kollektiven Auswanderung nach Palästina zur Gründung eines eigenen jüdischen Staatsgebildes dort, biete jedoch keinen Ausweg. Schon in einem 1916 erschienenem Artikel *Wege des Zionismus*<sup>21</sup> befürchtete Susman, dass das Einsammeln der Juden aus allen Teilen der Welt, verbunden mit der Erlangung einer eigenen jüdischen Nationalstaatlichkeit an den besonderen geistigen Voraussetzungen des Judentums vorbeigehe.<sup>22</sup> Abgesehen von den praktischen Problemen einer massenhaften Auswanderung, der Kleinheit des Landes, der politischen Unerfahrenheit der Juden gegenüber den Großmächten, die den Vorderen Orient beherrschten, sah Susman - was für sie schwerer wog - die spirituelle Verarmung des „ins Getriebe des modernen Staatenlebens eingestellten

---

<sup>19</sup> Ebd., S. 123.

<sup>20</sup> Ebd., S. 122.

<sup>21</sup> Margarete Susman, *Wege des Zionismus* - Achad Haam: „Am Scheidewege“, Martin Buber: „Die jüdische Bewegung“, in: „Frankfurter Zeitung“, 17./19.9.1916.

<sup>22</sup> Susmans persönliche Stellung zum Zionismus war eine ambivalente, durchaus mit Schuldgefühlen behaftete, da sie den politischen Zionismus nicht eindeutiger zu unterstützen vermochte. An Martin Buber schrieb sie 1919: „Wäre ich jung, ich ginge jetzt nach Palästina und gäbe meine Kräfte diesem doch noch unentweiherten Leben mit seinen unmittelbaren Möglichkeiten“. – Brief Susman an Buber, 4.5.1919, in „Martin Buber. Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten“, Bd. 2, S. 41. Zwei Jahre später rechtfertigte sie sich gegenüber Buber: „Es ist, glaube ich, für mich nur die Unmöglichkeit, durch meine äußere und innere Situation mich mit dem realen Zion als der *alleinigen* Realisierungsmöglichkeit zu identifizieren. Das gerade wird Ihnen als Schuld erscheinen. Vielleicht bin ich zu spät dazu gekommen; gewiß war Deutschland mir zu unermeßlich viel, hat das Jüdische nie mehr sich rein herauslösen lassen, ist überhaupt das Nationale als Gestaltungsprinzip in meinem Leben von früh an zu sehr verwischt worden, um mir Gegenstand einer allerletzten sittlichen Realisierung werden zu können; nur eben das am national jüdischen Wesen, was übernationalen Wesens ist, hat meine späte Identifizierung mit dem Judentum bestimmt.“ – Brief Susman an Buber, 30.4.1921, in ebd., S. 75.

Judentums“ voraus.<sup>23</sup> Für den politischen Zionismus bestehe der „messianische Weg des Judentums“ lediglich in einer „körperlichen Erhaltung und staatlichen Wiedereinsetzung der Nation“.<sup>24</sup> Hierin sah Susman eine die geistigen Wirkkräfte des Judentums entleerende Profanisierung. Die Macht des jüdischen Geistes liege gerade in seiner Grenzen überwindenden Bewegung. Ein Rückzug in eine sich abgrenzende Nationalstaatlichkeit würde das Judentum um einen Schritt mehr sich selbst entfremden.

### **Politische Religion**

Ein „politisiertes Judentum“ unter staatsbildenden zionistischen Vorzeichen kam für Susman nicht in Frage, wohl aber eines unter religiösen Vorzeichen. *Die Revolution und die Juden* schloss alle die deutschen Juden zu diesem Zeitpunkt beschäftigenden politischen Themen ein – die deutsche Schuld am Ersten Weltkrieg, den wieder virulent gewordenen Antisemitismus, die Definition der jüdischen Nation, Zionismus und Revolution. Der Aufsatz ging jedoch auf keine Details der politischen Tagessituation ein. Susman versuchte nicht, für konkrete politische oder soziale Maßnahmen zu überzeugen. Vielmehr berührte sie begrifflich und bildlich - ohne den Bezug zum politischen Geschehen zu verlassen - eine andere Bewusstseinschicht. Susman gebrauchte Wörter wie „rein“ und „wahr“, „Name“ und „Zion“ „Tempel“ und „Gesetz“, „sündhaft“ und „Schuld“. Der Bogen begann mit der biblischen Szene von Moses, der den Ägypter erschlug, und führte am Ende zu dem kabbalistischen Bild von den zerbrochenen Gefäßen. In den Begriffen und Bildern lagen Jahrhunderte alte Denkbewegungen und Bedeutungen, die eine jüdische Wahrnehmung des Zeitgeschehens heraufbeschworen. Die religiöse Zielrichtung des Textes mündete dabei jedoch nicht in eine bestimmte Form von Religionsausübung. Die Themen des Vortrages blieben politische, ebenso ihre Schlussfolgerungen. Ton und Argumentation aktivierten dabei aber einen in vielen akkulturierten Juden immer noch wahrgenommenen geistigen Boden, dem auch revolutionäre Handlungen entspringen konnten, dessen Bedeutung jedoch viel weiter reichte als die politischen und sozialen Herausforderungen der Stunde. Susmans Sprache ließ die religiöse Dimension der Politik aufscheinen. Die politische Religion, die sich in dieser Darstellung einer uralten Tradition im Gewande einer modernen, säkularen Weltanschauung abzeichnete, verknüpfte die Enden des zerrissenen Bandes zwischen den vormodernen Juden der Gesetzeserfüllung und den ihrer Religion entfremdeten jüdischen Individuen des 20. Jahrhunderts.

---

<sup>23</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 133ff.

<sup>24</sup> Ebd., S. 138.

## **Nation als „Name“**

Susman gebrauchte zur Begriffsbestimmung der „Juden“ das Wort „Nation“. Damit hob sie das spannungsreiche Begriffspaar „Volk“ und/oder „Religion“ in eine andere Dimension. Der Begriff „Nation“ verwies dabei durchaus in die Vorstellung moderner politischer Nationen, war aber zugleich geknüpft an einen revolutionären Ursprung.

„Immer sind es wie in der Französischen Revolution die Menschenrechte, die, ob unter diesem Wort proklamiert oder nicht, in allen Revolutionen als ihre Grundidee zum Durchbruch drängen. Gegen Gewaltherrschaft einzelner ist es die Demokratie, gegen den Militärzwang ist es die Freiheit der Persönlichkeit, gegen den übermütigen Adel ist es das Bürgertum, gegen das satt und unfruchtbar gewordene Bürgertum ist es das gedrückte Proletariat, das sich als ausgleichende Gerechtigkeit erhebt.“<sup>25</sup>

Diese emanzipatorische Dynamik, die der „Nation“ – und damit auch der „jüdischen Nation“ - von vornherein innewohne, widersprach Auffassungen vom jüdischen Volk als einer „Naturtatsache“<sup>26</sup> oder gar einer „Rasse“.<sup>27</sup> Ebenso wenig ließen sich die anderen Völker als Nationen „im Sinne einer Tierrasse oder eines geografischen Bezirks, vermischt mit industriellen und agrarischen Interessen“ verstehen.<sup>28</sup> Susman suchte stattdessen die „Nation“ von einem „ethischen Wert“ her zu bestimmen, der ursprünglich religiös-revolutionär motiviert, ihr politisch-emanzipatives Potential verwirklicht. Darum griff für sie auch die Vorstellung von der jüdischen Nation als „eine historische, eine Schicksalsgemeinschaft“ zu kurz, da ihr „doch noch soviel vom bloßen Zufall der Geburt“ anhafte und sich die „Identität mit der historischen Gemeinschaft, zu der man gehört, nicht ohne weiteres als ein ethischer Wert, als das Ziel letzter Hingabe“ verstehen lasse.<sup>29</sup>

Die Bestimmung der „Nation“ in Verbindung mit einem „ethischen Wert“ brachte Susman auf ein anderes Wort - den „Namen“. Der „ethische Wert als das Ziel letzter Hingabe“ erschließe sich erst, wenn man die Nation zunächst als einen „Namen“<sup>30</sup> begreife. Der jeweilige „Name“ berge einen ethischen Wert, weil er als Forderung an seine einzelnen Träger ergehe und diese somit Verantwortung für ihn trügen.

„Der Name ist an sich etwas Leeres, aber wir seine Träger sind berufen, ihn zu dem zu machen, was er durch uns werden soll. Der Name kann nichts sein und alles. Er ist ein

---

<sup>25</sup> Ebd., S. 126.

<sup>26</sup> Ebd., S.124.

<sup>27</sup> Ebd..

<sup>28</sup> Ebd..

<sup>29</sup> Ebd..

<sup>30</sup> „Ich glaube, das wird die Nation mit dem Augenblick, wo wir sie begreifen als unseren *Namen*.“ – Ebd., S. 124.

anvertrautes Gut, er ist eine Forderung an den, der ihn trägt, ihn zu dem zu machen, was er sein soll. Die Nation ist so wenig wie unser Einzelleben und so wenig wie die Menschheit, zwischen denen sie als vermittelndes Gebilde steht, etwas Seiendes, etwas Fertiges – sondern sie ist, wie jene beiden, etwas uns Aufgegebenes, uns als Aufgabe Gesetzes.“<sup>31</sup>

Es ist nicht auszuschließen, dass Susmans Gleichung von „Nation“ und „Name“ von der rabbinischen Hermeneutik zum „Namen“, dem Namen Gottes, her inspiriert war. Ein Beispiel der rabbinischen Deutungen, das Susman durchaus schon im Unterricht bei Rabbiner Seligmann beeindruckt haben könnte, waren die 70 Namen Gottes. Gott habe 70 Namen, analog zu den 70 Nationen – eine Chiffre für alle Völker der Welt.<sup>32</sup> In jedem Fall war der religiös-säkulare Doppelsinn des „Namens“ – der göttliche Name als ethischer Richtwert für ein emanzipatorisch-politisches Prinzip – von Susman intendiert. Mit ihrem Namen werde die Nation „eine Aufgabe, eine, die den ganzen Menschen fordert“ und ihn verantwortlich für die eigene Geschichte macht.<sup>33</sup>

### **Zion in Deutschland**

Die deutschen Juden seien nun durch die besondere Situation herausgefordert, „in diesem Augenblick als die mit zwei Namen, mit der Aufgabe zweier Vaterländer Beladenen in der Geschichte“ zu stehen.<sup>34</sup>

„Welchem Namen, welcher Geschichte seiner beiden Nationen ist nun der Jude mehr verantwortlich, der jüdischen oder der deutschen? Oder ist er es beiden in gleichem Maße?“<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Ebd., S. 125.

<sup>32</sup> Die Namen und Sprachen der anderen Nationen zu kennen, bewertet der Babylonische Talmud als eine Idealbedingung für jüdische Politik. „R. Jehuda sagte im Namen Rabhs: In einer Stadt, in der nicht zwei sind, die die 70 Sprachen der Nationen sprechen, und einer, der sie versteht, setze man kein Synedrium ein.“ – Bab. Talmud, *Sanhedrin* 17b.

<sup>33</sup> Ebd., S. 129. – Sandro Zanetti kontrastiert darum Susmans Konzeptualisierung der Nation als „Namen“ mit damaligen Parolen wie „im Namen des Kaisers“ oder „im Namen des Vaterlandes“. Entgegen einem Verständnis vom „Namen“ als bereits bestimmter Tatsache oder festgelegter Identität, habe Susmans Konzept des Namens den Charakter eines offenen „Handlungsmodells“ und verstehe die Nation als zu verwirklichendes, niemals abgeschlossenes „Projekt“. – Siehe Sandro Zanetti, 1919. *Margarete Susman und die Politik des Namens*, in: Tatjana Petzer, etc. (Hrsg.), „Namen. Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen der europäischen Moderne“, 2009 – Zanetti verweist in diesem Zusammenhang (S. 219 ff.) auch auf Hugo Bergmanns Aufsatz *Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)*, der 1913 in demselben Sammelband „Vom Judentum“ erschienen war, für den Susman *Spinoza und das jüdische Weltgefühl* geschrieben hatte. Bergmann interpretierte die von der Tora geforderte „Heiligung des Namens“ als eine säkularisierende „Verwirklichung Gottes“.

<sup>34</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, 2, Sept. 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 124.

<sup>35</sup> Ebd., S. 129.

Susman vermochte sich nicht Lord Rothschilds „doppelter Loyalität“ anzuschließen, nach der es möglich sei, britischer Staatsbürger und politischer Zionist in einem zu sein.<sup>36</sup> Zugleich distanzierte sich Susman von Hermann Cohens Weise, „die ganze dunkle, glühende, unterirdisch-überirdische Welt des Judentums von ihrem nationalen Wesen loszulösen und das Judentum ganz allein auf den Begriff des reinen Monotheismus zu reduzieren.“<sup>37</sup> Cohen sehe nicht, „wie ihm dabei unter der Hand der Gott des Judentums selbst zu dem um der notwendigen Einigung aller moralischen Kräfte willen postulierten Gott Kants, wie ihm der messianische Weg des jüdischen Volkes zu Kants unendlichen moralischen Progressus wird.“<sup>38</sup>

Stattdessen bekannte Susman ihre Nähe zu einer dritten Option - den „Vertretern der Gesetzeserfüllung“.

„Für den Vertreter der Gesetzeserfüllung schließlich ist die Befolgung des Gesetzes der einzige Weg zum Messias. Ihm fühlen wir uns der Überzeugung nach am nächsten, wenn auch dieser Weg für uns abgeschnitten ist.“<sup>39</sup>

Als ein unmittelbares Zurück war dieser Weg abgeschnitten, nicht jedoch als ein fortführender und dadurch rückgebundener. „Denn von Zion geht die Tora aus, von Jerusalem das Wort Gottes“, heißt es bei Jesaja.<sup>40</sup> Und so hieß auch bei Susman der „Name“, der das jüdische Volk zu einer „Nation“ mache - „Zion“.

„Eins ist gewiß: im Kern und Zentrum des Judentums, gleichviel von welcher Seite man es erfasse, steht *Zion*. Nur aus der Erfassung dieses Namens kann die letzte Stellung zum Zionismus und damit die Lösung unseres Problems gewonnen werden.

(...) In einer in der Geschichte aller anderen Völker nie erhörten Weise ist dieser Name

---

<sup>36</sup> Rothschild finanzierte die Gründung jüdischer Siedlungen in Palästina und vertrat die Auffassung, dass der Zionismus unter den in Europa zurückbleibenden Juden keinen Identitäts- und Loyalitätskonflikt verursache.

<sup>37</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 131.

<sup>38</sup> Ebd., S. 131. – Susmans feindseliger Ton gegen Hermann Cohen in *Die Revolution und die Juden* sowie auch in einigen anderen Aufsätzen ist eigentlich untypisch für sie und deckt nicht ihre ganze Einstellung ab. Ihre Gedanken über den „ethischen Wert“ sind eine deutliche Referenz an Cohen, auch wenn Susmans Ausführungen zu einer anderen Sichtweise gelangten. Susmans Kritik gegen Cohen war, wie sie selbst später schrieb, zu einem großen Teil ihrer Solidarität mit Martin Buber geschuldet. Bubers Reden über die Renaissance des Judentums beschworen ein jüdisches Erleben und einen Zionismus, die sich – bringt man sie auf ihren Ursprung – letztlich nur in der Faktizität begründeten, als Jude geboren zu sein. Dies lag für Cohen weit unter dem sittlichen Anspruch der monotheistischen Ethik. In ihren Erinnerungen bedauerte Susman, Cohen nicht persönlich kennengelernt zu haben: „Neben dieser Gestalt [Leo Baeck] steht nur noch Hermann Cohen, den ich aber durch ein Verhängnis niemals kennengelernt habe, ja, der mir – so sehr ich seine Schriften liebte – schmerzlich im Gedächtnis geblieben ist, dessen Tod mich tief erschütterte, da er, durch ein seltsames Mißverständnis bewogen, mich einmal als seine ‚Feindin‘ bezeichnet hatte. Es geschah das durch einen Aufsatz [*Wege des Zionismus*, FZ 1916], in dem ich Bubers frühen Zionismus gegen Cohens Antizionismus verteidigte.“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 124-125.

<sup>39</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 139.

<sup>40</sup> *Jesaja* 2:3.

das Heimatwort eines seit 2000 Jahren in alle Welt verstreuten Volkes geblieben, eines Volkes, das andere Heimaten in anderen Ländern gefunden, in andere Kulturen sich tief und wurzelhaft eingesenkt hat und das doch in rätselhafter Weise dorthin orientiert blieb und in jenem Lande immer die unveräußerliche Heimat seines Herzens fühlte.“<sup>41</sup>

Im Namen „Zion“ lag für Susman zugleich der „Sinn“ Zions. Mit der umgekehrten Ausrichtung von „Zion“ in alle Weltrichtungen wurden nun auch Neudeutungen des „ewigen Sinns“ anderer wichtiger Begriffe - wie „der Tempel“ - möglich.<sup>42</sup>

„Das also ist die eigentümliche Bedeutung Zions: eine Heimat, die als irdische zu klein ist, ihr Volk aufzunehmen, aus der aber als ihr ewiger Sinn der Tempel aufsteigt, der alle Welt um den Einen Gott versammelt: der Tempel der Menschheit, des Menschentums selber.“<sup>43</sup>

Der Tempel sei das Symbol „für einen Weg abseits vom Weg der Völker oder vielmehr *durch ihn hindurch* [hvg.EK]: für den Erlösungsweg der Menschheit“.<sup>44</sup> Nicht „zurück“ zu einem lokalisierbaren irdischen Zentrum führe dieser Weg, sondern umgekehrt, von dort aus „hindurch durch den Weg der Völker“.

„Ist Zion, ist unser Zion, das ewige Zion des Tempels, wie wir es begreifen, überhaupt an einen bestimmten und einzigen Weg gebunden?

Ich glaube, daß der Weg nach Zion überall geht, daß sein realer konkreter Boden überall ist, wo wir gefordert werden, daß Zion hier ist wie dort, wofern wir die Kraft haben, es zu ergreifen. (...)

Das alles ist nur ein Zeichen dafür, daß die religiöse Kraft als solche, die die eigentliche des jüdischen Volkes ist, sich auf einen bestimmten konkreten Weg als auf den einzigen überhaupt nicht schlechthin festlegen kann.“<sup>45</sup>

Wie Jesajas Bild einer von Jerusalem ausgehenden, sich in der Welt fortsetzenden Tora immer noch auf den Ursprung in Zion verweist, bedeutete auch für Susman ein „Hinsehen“ nach Zion gerade kein „Hinziehen“, sondern mit der von dort ausgehenden geistigen Kraft unter den Völkern zu wirken.

---

<sup>41</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 132.

<sup>42</sup> Ebd., S. 133.

<sup>43</sup> Ebd., S. 133.

<sup>44</sup> Ebd., S. 135.

<sup>45</sup> Ebd., S. 141.

## Reinheit und Tempel

Susman nannte Moses einen „reinen“ Revolutionär, wie sie bereits Spinoza als einen „reinen“ Metaphysiker und Gustav Landauer als einen „reinen“ Revolutionär bezeichnet hatte.

„... jeder *reine Revolutionär* [hvg.EK] handelt im Auftrage einer Gerechtigkeit, die ihn fordert, - nicht einer abstrakten, sondern der konkreten geschichtlichen Gerechtigkeit, die zu dieser Stunde dieses Tun als Antwort auf vorher Geschehenes von ihm fordert, die immer die unnachsichtige Einziehung der Forderung bedeutet, die jede Zeit der jüngst vergangenen gegenüber präsentiert.“<sup>46</sup>

Ingeborg Nordmann sieht im Begriff der „Reinheit“, wie Susman ihn wiederholt gebrauchte, mehrere Bedeutungsschichten. Zum Einen „die romantische Auffassung, dass jede Idee durch den Kontakt mit der Realität verfälscht oder zunichte gemacht“ werde; zum Anderen aber auch einen „anti-hegelschen Impuls“, der sich der Vorstellung objektiver geschichtlicher Gesetzen widersetzt. Es artikuliere sich in ihm „eine innerste Stimme des Individuums, die sich in keiner gesellschaftlichen Ordnung spiegelt oder bestätigt“.<sup>47</sup> Dem gegenüber soll hier jedoch eine zusätzliche Bedeutungsschicht aufgeführt werden, welche der Vorstellung, Reinheit könne die Realität nur überstehen, wenn sie sich ihr entzieht, entgegenwirkt.

Ein Großteil der jüdischen Gesetzgebung begründet sich im Begriffspaar „rein-unrein“ (*tahor-tame*). Auch in der Diaspora enthielt dieses Begriffspaar maßgebliche Kriterien, an denen Juden ihren gemeinschaftsbildenden Ritus weiter entwickelten. Im biblischen und auch rabbinischen Verständnis bezieht sich das Wort „rein“ in erster Linie auf den Tempel. Die Gesetze in der Tora, die das, was „rein“ (*tahor*) und was „unrein“ (*tame*) ist, bestimmten, verwiesen stets auf das Zentrum, den Tempel - oder von ihm weg.<sup>48</sup> „Rein“ bezeichnete, was

---

<sup>46</sup> Ebd., S. 126.

<sup>47</sup> „Der Begriff der Reinheit setzt sich aus mehreren Bedeutungsschichten zusammen. Er wird verknüpft mit der romantischen Auffassung, daß jede Idee durch den Kontakt mit der Realität verfälscht oder zunichte gemacht wird. Er verdankt sich jedoch zugleich einem anti-hegelschen Impuls. Margarete Susman kritisiert den Objektivismus Hegels und dessen Vorstellungen vom Fortlauf der Geschichte. Die Annahme geschichtlicher Gesetze und die freie Entscheidung des Individuums schließen sich aus. Sie konstruiert wiederum einen Raum der Freiheit vor den Zuordnungen und Hierarchisierungen von Bedeutung in den Systemen von Philosophie und Politik. In ihm artikuliert sich eine innerste Stimme des Individuums, die sich in keiner gesellschaftlichen Ordnung spiegelt oder bestätigt.“ - Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Margarete Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 254.

<sup>48</sup> Dieses Verständnis widerspricht der heute üblich gewordenen Annahme, *tahor* bedeute „rituell rein“ im Sinne von „sauber“ oder „gesund“ – und entsprechend *tame* „rituell unrein“ im Sinne von „schmutzig“ und „krank“. Es geht bei den beiden Wörtern mehr um zwei Bewegungen als zwei Zustände. Die biblischen Reinheitsvorschriften versinnbildlichen die beiden Bewegungen in der Referenz zum Tempel: derjenige, der *tahor* war, durfte in das zentrale Heiligtum eintreten; derjenige, der *tame* war, weil er z. B. mit dem Tod in Kontakt gekommen war, musste den Tempelbezirk (oder das Lager) verlassen. Als der Tempel noch stand, bewegten sich Menschen fortwährend zwischen den zwei Polen. Dass es kein Makel ist, *tame* zu sein, zeigt beispielsweise die Hochachtung gegenüber den Mitgliedern einer *Chevra kadischa*, die die rituellen Waschungen an einem Toten ausführen und dabei selbst *tame* werden. Mit der Zerstörung des Tempels haben die Vorschriften zu *tahor* und *tame* ihren zwingenden Charakter verloren. Die gesamte Judenheit gilt seitdem als *tame*, da man

für den Tempeldienst sowohl kultisch als auch spirituell geeignet war, „unrein“ was nicht geeignet war. „Rein“ richtet sich auf das Zentrum, Sitz des lebendigen, ewiges Leben hervorbringenden Gottes, „unrein“ hingegen auf ein sich Entfernen von diesem Zentrum in eine disparate Zone von mythischen Mächten, Auflösung und Tod. Das meiste, das als „rein“ galt, konnte „unrein“ werden und umgekehrt. Die Reinigungsrituale schufen den Übergang. „Rein“ bezeichnete dabei auch einen *legitimen* Moment, in dessen Dynamik ein aktives Handeln an der Welt gerechtfertigt war. In diesem Zusammenhang bildete „rein“ durchaus ein Kriterium zur Beurteilung von Autorität. Die Anthropologin Mary Douglas hat anhand ihrer Analyse des Begriffes „Reinheit“ in den pentateuchischen Büchern *Leviticus* und *Numeri* den Unterschied zwischen hierarchischen und egalitären Religion aufgezeigt. In hierarchischen Religionen manifestierte sich Autorität durch eine repräsentative Rangkultur der Geistlichkeit. Die Ränge reproduzieren und stabilisieren das System, legen fest, wer was zu entscheiden hat. Egalitäre Religionen, die die Verantwortung für das Ganze in jeden Einzelnen legen, bräuchten ein anderes Kriterium, an dem sich Autorität bemesse. In der Tora, die mehr zum egalitären Modell neige („Volk von Priestern“), liege dieses u.a. im Maßstab von „rein“ und „unrein“. Die Reinheitsrituale seien äußere Darstellung innerer Vorgänge – Läuterungsprozesse, die autorisieren und auf ein Zentrum verweisen. Dieses ist die eigentliche Autorität – das „reine Herz“, das wiederum das auf Gott gerichtete Herz ist, dessen irdischer Sitz der Tempel war, der besondere Reinheitsvorschriften verlangte.<sup>49</sup> Auch wenn Susman nicht das biblische und rabbinische Verständnis der Reinheit erwähnte, stand der „reine Revolutionär“ bei ihr dennoch implizit in einer Beziehung zur Wirklichkeit, bei der nach jüdischem Verständnis die Reinheit keine Distanz zur Realität ausdrückte, sondern innerhalb dieser den legitimen Moment, an ihr zu handeln. Entsprechend äußerte sich im Wort „rein“ bei Susman nicht unbedingt nur die innerste Stimme, widerstand der „reine“ Mensch nicht allein einer ihn von außen bedrängenden Welt. Es rief auch den Maßstab in Erinnerung, an dem einstmalig Gesetze formuliert wurden – Gesetze, die in ein Zentrum, aber damit zugleich in eine religiöse Kollektivität wiesen und Gemeinschaft herstellten - Gesetze,

---

die biblischen Tempelvorschriften nicht mehr erfüllen kann. Übergangsrituale wie das Untertauchen in der *Mikwe* haben seitdem nur noch symbolische Bedeutung. An die Stelle der rituellen Reinigung trat zunehmend die Läuterung durch Entsühnungsrituale wie Jom Kippur. - Siehe hierzu auch Mary Douglas, *Purity and Danger*, 2002 (1966), und dies., *Leviticus as Literature*, 2000, (1999).

<sup>49</sup> Das paradigmatische Vorbild für den geistigen und politischen Führer mit „reinem Herzen“ liefert die Tora mit Moses. Vor allem das Buch *Numeri*, das von Aufständen gegen Moses (Rotte Korach) und Kritik gegen seine Führung berichtet, lässt sich als eine Auseinandersetzung mit der Fragilität politischer Autorität in egalitären Religionen lesen. – Siehe hierzu Mary Douglas, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, 2004, (1993), sowie Arnold M. Eisen, *Taking Hold of Torah. Jewish Commitment and Community in America*, 2000 (1997), darin das Kapitel über das biblische Buch *Numeri*.



die überdies zu tätiger Verantwortung autorisierten und sogar politische Führung legitimierten oder diskreditierten.

### **Das Gesetz offenbart die Gemeinschaft**

Susman verneinte die Frage, „ob es einen wahrhaften Juden ohne Gesetz geben könne“.<sup>50</sup> Nur in der „himmlisch-irdischen Einheit des ursprünglich offenbarten Gesetzes“ lasse sich die Geschichte des Judentums begreifen.<sup>51</sup>

„Wer irgend jüdische Geschichte in sich trägt, der fühlt sich noch von weiter Ferne her an das Leben des Gesetzes dunkel angeschlossen.“<sup>52</sup>

Was aber offenbart das Gesetz der Tora? Susman zufolge war es die „Gemeinschaft“. Diese jedoch nicht als ein ein-für-alle-Mal festgelegtes Regelwerk, sondern als eine gemeinsam getragene Verantwortung füreinander – und damit als Aufgabe, die sich jedem Juden in jedem Moment von Neuem stellt. Gemeinschaft entstehe durch die Verantwortung, die der Eine für den Anderen trage. In vorangegangenen Essays hatte Susman die „Gemeinschaft“ als Chance begriffen, um falsche, trennende Grenzen zwischen Individuen zu überwinden. Entsprechend hatte das göttliche Gesetz, also die Tora, für Susman nicht in erster Linie den Sinn einer Abgrenzung. Sie war vielmehr das Instrument, um aus amorpher Vereinzelung heraustreten und eine Gemeinschaft gegenseitiger Verantwortung bilden zu können.

### **Das Zukünftige des Gesetzes**

Nicht allein weil die modernen Freiheiten des Individuums dem entgegen stünden, sei ein Zurück in die Welt vorpersönlicher Gesetzeserfüllung nicht möglich. Der Weg des göttlichen Gesetzes könne von vornherein in keine Vergangenheit führen, da das Gesetz auf die messianische Zukunft verweise. Es spreche den Menschen von einer übergeschichtlichen Zeit aus an – einer zeitlosen Zukunft, die konkret in eine geschichtliche Zukunft führt. Somit mache es die Juden als „Nation“ zu einem „Volk der Zukunft“.<sup>53</sup>

„Und diese Richtung aus dem göttlichen Gesetz selbst auf die Zukunft, auf die absolute Erfüllung ist dem Juden aus seiner Geschichte unauslöschlich eingepägt. In ihr sehen wir auch heute noch den messianischen Weg des jüdischen Volkes, weil wir ihn als eine geschichtliche Mission erkennen. Wir sehen ihn in der übernationalen

---

<sup>50</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919, nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 137.

<sup>51</sup> Ebd..

<sup>52</sup> Ebd., S. 138.

<sup>53</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919, nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 142.

Kraft des nationaljüdischen Lebens, die aus seiner ursprünglichen Stellung zum Gesetz quillt.“<sup>54</sup>

Mit dieser Interpretation des Gesetzes, die den Weg des Gesetzes als den Weg aus einer übergeschichtlichen Zukunft in eine geschichtliche Zukunft auffasste, eröffnete Susman den religiösen Horizont für weltlich-politisches Engagement. Sie „verlegte“ das – nur scheinbar in der Vergangenheit geoffenbarte - Gesetz in die Zukunft, von wo aus es fortwährend den Einzelnen zur Verantwortung für die Gegenwart aufrief. Der revolutionär eingestellte, mit dieser Haltung zum Judentum zurückkehrende Jude brauchte sich dabei nicht aufzuspalten in eine politisch-säkulare und eine religiös-traditionsgebundene Persönlichkeit. Das Zukünftige in der Wirkkraft des Gesetzes entthob es einem konkret fixierbaren Zeitpunkt in der Vergangenheit und damit der Gefahr der Erstarrung. Indem es aus einer übergeschichtlichen Zukunft wirkte, einer Zukunft um die niemand je ganz wissen konnte, konnte es auch kein abgeschlossenes Regelwerk für die irdische Gegenwart bilden. Sein auf die Zukunft bezogenes Wesen verlieh ihm etwas Unbestimmtes, das immer wieder konkrete Gestaltung in der Gegenwart verlangte. Feststehend war nicht das Gesetz in seiner konkreten Formulierung, sondern die *Bindung* an das Gesetz – und seinen vielen Möglichkeiten, es ausgestaltend zu erfüllen.

### **Revolutionäre Gesetzestreue**

Im Zukünftigen des Gesetzes spannte sich der Bogen von den *gesetzstreuen* Juden zu den jüdischen *Revolutionären*.

„Und so mußten sie gerade um des göttlichen Gesetzes und seiner Erfüllung willen allen menschlichen Verfestigungen gegenüber revolutionär werden: Weil das Gesetz nicht von dieser Welt ist, darum muß es zuletzt allen stockenden irdischen Ordnungen gegenüber zur Revolution zwingen.“<sup>55</sup>

Der Zusammenhang von Gesetz und Revolution vereinigte säkulare und religiöse Momente. Zugleich erklärte er das Mysterium jüdischen Zusammengehörigkeitsgefühls:

„Und auch die vom Gesetz Abgefallenen verbindet noch die gemeinsame Abkunft aus dem Gesetz. Aus ihm stammt auch die eigentümliche Verantwortung, die jeder Jude für jeden anderen Juden fühlt. Und in ihm liegt weiter der Schlüssel für das seltsamste Rätsel, daß jeder Jude als der Mensch der Gesetzestreue, der konservative Mensch

---

<sup>54</sup> Ebd., S. 140.

<sup>55</sup> Ebd., S. 140.

schlechthin, zugleich der eigentlich revolutionäre, radikale, der reine Mensch der Zukunft ist.“<sup>56</sup>

Alle Propheten seien „revolutionäre Menschen im tiefsten Sinne“ gewesen: „Menschen der Zukunft, der Idee, sprengende, vorwärtstreibende, erweckende Menschen. Aber keiner der Propheten war revolutionär gegenüber dem Gesetz, alle hielten sie unerschütterlich daran fest, und selbst Christus war nicht gekommen, das Gesetz zu zerbrechen, sondern es zu erfüllen.“<sup>57</sup> In der Möglichkeit solcher revolutionär wirksamer Gesetzestreue würden die Juden nicht nur den Ruf ihrer beiden Namen vernehmen, sondern sich zugleich auch der Zwiespalt aufheben, Deutscher und Jude zugleich zu sein.

„In ihrer Stellung zur deutschen Revolution waren die Juden, die sie wirklich erlebten, gewiß nicht wie in ihrer Stellung zum Kriege gespalten. Hier fühlten sie unmittelbar die ganze Schwere ihrer Verantwortung für das Leben und das Schicksal Deutschlands. Und hier fiel auch jenes entgegengesetzte, krampfhaftes Moment fort, um jeden Preis Deutsche sein zu wollen. Hier lag vielmehr für den deutschen Juden eine unmittelbare und mit den schwersten Opfern verbundene Aufgabe, eine leidenschaftlich ergriffene Mission bereit. So hoch, so rein, so intensiv ist sicher nie vorher die Liebe zum deutschen Namen in den Herzen der Juden aufgeflammt, wie in diesem Augenblick, wo alle Macht verloren war, wo alles Äußere abfiel und das seit langem zu Boden getretene wahre innere Deutschland wieder ans Licht strebte.“<sup>58</sup>

Diese Worte drückten ein einzigartiges, neues jüdisches Selbstbewusstsein aus. Dieses besagte, dass sich Deutschland mit dem Ersten Weltkrieg selbst in den Abgrund geführt hatte. Das Land lag in Trümmern. Doch seine Juden konnten ihm helfen, es wieder aufzurichten. Nur scheinbar war ihre Beziehung zum Gesetz in der Zeit der Emanzipation, der Aufklärung und der Assimilation aufgelöst. Indem sie sich erneut auf die Botschaft der sie immer noch aufrufenden Tora besannen, halfen sie „ein neues Deutschland aus neuem Willen aufzubauen, das mit den alten Methoden und mit der Gesinnung des alten Deutschland restlos gebrochen hat“.<sup>59</sup> Die jüdische Bereitwilligkeit hierzu verknüpfte Susman am Ende ihres Aufsatzes mit einem Bild, das an das kabbalistische Motiv der „zersprengten Gefäße“ erinnerte.

„In dieser Zeit des furchtbarsten Niederbruches aller Kultur erscheinen mir die Juden immer als die lebendigen warmen Tränen, die überall durch die Trümmerhaufen hindurchrinnen, alles Alte, Starre, Erstorbene auftauend, und mit der dunklen Inbrunst

---

<sup>56</sup> Ebd., S. 139.

<sup>57</sup> Ebd..

<sup>58</sup> Ebd., S. 128.

<sup>59</sup> Ebd., S. 127.

des Leidens und des Erlösungswillens zerbrechend. Und dies ist ihre messianische Mission: hinzuleben, hinzuleiden und hinzulieben auf das Kommen des Messias, indem sie alles, was geschieht, mit der ganzen Kraft des Wollens an seiner Idee als an der vollkommenen Erfüllung des göttlichen Gesetzes selbst orientieren, indem sie alles Verfallene, Schlechte wieder und wieder mit dem Einsatz ihres persönlichen Wesens zerbrechen und für ein reineres Leben Raum schaffen.“<sup>60</sup>

## 2. Der Wille zur Wirklichkeit

Susmans Veröffentlichungen nach dem Ersten Weltkrieg lesen sich durchweg als kritische Liebeserklärungen an Deutschland. Ihr Weihnachtsartikel von 1918 in der *Frankfurter Zeitung* stellte die Revolution ins Zeichen „glühender Liebe zum Vaterland“.

„Unsere Revolution hat schmerzhaft, bedrängte und tief verhüllte Züge. Alles schwankt noch in ihr, unstat und zerspalten; das Neue taumelt bange über den Abgründen des Alten. Aber was uns alle, die wir wahrhaft am Werden eines Neuen arbeiten, eint, das ist die glühende Liebe zum Vaterland. Zum Vaterland nicht, wie es der Krieg verstand, als einer fertig vorliegenden dumpfen Natur- und Interessengemeinschaft, sondern im Sinn einer geistigen Gemeinschaft, die durch uns wirklich werden soll: im Sinn eines gemeinsamen Wollens, Hoffens und Glaubens.“<sup>61</sup>

1922, abermals in einem Weihnachtsartikel in der *Frankfurter Zeitung*, äußerte Susman tiefstes Mitgefühl für die notleidenden Deutschen. Sie beschrieb eine Zugfahrt von Deutschland in die vom Krieg verschont gebliebene Schweiz, auf der sie eine unbedingte Empathie beim Anblick der ins Hässliche verzerrten Gesichter wahrte. Aus den Gesichtern spreche der läuternde Aufbruch in eine neue Wirklichkeit.

„Und wenn es auch ein zerstörtes und zerstörendes Leben ist, das wir leben: ein Leben, das aus tausend Wunden blutet, das häßlich ist und häßlich macht, das die Gesichter und ihre Träger auseinander reißt und nur noch Teile übrig läßt: ein Leben des Uebermaßes der Anforderungen, der Arbeit und der Not, in dem alles einander flieht, nichts zu schönem Ebenmaß verbunden, zu Form und Gestalt erlöst ist: dies Chaos, in dem wir leben, ist dennoch lebendig bildende Wirklichkeit – *Schicksal*.“<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> Ebd., S. 142.

<sup>61</sup> Margarete Susman, *Weihnachten 1918*, in: „Frankfurter Zeitung“, 25.12.1918.

<sup>62</sup> Margarete Susman, *An der Grenze*, in: „Frankfurter Zeitung“, 24.12.1922.

Nach dem Krieg war Susman aus der Schweiz nach Deutschland zurückgekehrt und wohnte zunächst mit ihrem Mann in Frankfurt am Main. 1919 kaufte Eduard von Bendemann einen Bauernhof im rheinischen Säckingen, um dort im Sinne Gustav Landauers eine auf dem Lande lebende Künstlergemeinschaft zu gründen, vielleicht auch um nach den Jahren des Getrenntseins, seiner Ehe eine neue Wendung zu geben. Der Umzug bedeutete einen harten Einschnitt für seine Frau. Körperliche Arbeit, materielle Armut und ein ländlicher Tagesablauf bestimmten die kommenden Jahre.<sup>63</sup> Von Bendemanns Hoffnung, dass sich befreundete Künstler und Schriftsteller anschließen, erfüllte sich nicht. Stattdessen führten die schwierigen Lebensverhältnisse zu einer immer größer werdenden Entfremdung des Ehepaares. Trotz der fast bäuerlichen Lebensverhältnisse schrieb Susman in Säckingen – meist nachts – wichtige Aufsätze. 1921 erschien in der *Frankfurter Zeitung* die für sie selbst wegweisende Auseinandersetzung mit dem Existentialismus - eine unter dem Titel *Der Exodus aus der Philosophie* verfasste Sammelbesprechung mehrerer kurz nach dem Kriege erschienener Werke.<sup>64</sup> In dem Artikel spiegelten sich auch neue Freundschaften. Trotz dem Umzugs nach Säckingen wurde Susman weiterhin von bedeutenden Gästen aufgesucht - unter ihnen Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig. Rosenstock, dessen unbefangener Umgang mit dem Wort „Gott“ in Verbindung mit einem neuen „Heilssuchen nach der unheilvollen Zeit“ tiefen Eindruck auf Susman gemacht hatte, wurde ihr zum „Repräsentanten jenes „Exodus aus der Philosophie“, der sich in so vielen Formen nach dem Krieg in Deutschland vollzog und eine ganz neue Weise des Denkens heraufführte“.<sup>65</sup> Bei Rosenzweig war es die Möglichkeit, Religiosität unter säkularen Voraussetzungen zu leben, die Susmans sich nunmehr auch vom Judentum herleitenden Denken prägte. Sie beschrieb Rosenzweig als jemanden, der „ungläubiges Weltkind und gläubiges Gotteskind in einem“ zu sein strebte.<sup>66</sup> Immer wieder zitierte sie seinen Satz: „Nur wer Gott mit dem doppelten Gebet des Gläubigen und des Ungläubigen anruft, dem wird er sich nicht versagen.“ Beide, Rosenstock und Rosenzweig, nährten Susmans seit Kriegsbeginn immer drängenderes Bestreben, der Mensch-Gott-Beziehung Ausdruck zu geben.<sup>67</sup> In ihrem Spinoza-Artikel von 1917 hatte sie geschrieben:

---

<sup>63</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 94-96.

<sup>64</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921. – die behandelten Autoren waren u.a. Georg Simmel, Max Scheler, Hermann Keyserling, Ernst Bloch, Franz Rosenzweig, Leopold Ziegler, Rudolf von Pannwitz und Eugen Rosenstock.

<sup>65</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 102-103.

<sup>66</sup> Ebd., S. 105-106.

<sup>67</sup> Schon ihr erster Kommentar bei Kriegsausbruch sprach von der Notwendigkeit, den Blick der Menschen „auf die göttliche Vollkommenheit selbst“ zu lenken, die „über den Menschen als ihr ewiges unerreichbares Ziel aufgerichtet“ sei. Das hieß für Susman, „in sich selbst wie im Nächsten das Bild Gottes, nach dem er sie erschuf,

„Die Zeiten, die ihren Gott verschweigen, haben ihn nicht gefunden. Die Zeiten, für die die Weltsubstanz leer ist, vermögen ihr keine eigene Substantialität zu ihrer Erfüllung bieten.“<sup>68</sup>

Während des Krieges traten zunehmend religiös-existentialistische Ansätze in ihrem Denken hervor.<sup>69</sup> Daran knüpfte sich eine gleichzeitige Abkehr vom deutschen Idealismus und seinen Nachfolgephilosophien bis hin zu Hermann Cohen und Georg Simmel. Susman warf dem idealistischen Denken Wirklichkeitsferne vor. Diese sei verantwortlich für den in Deutschland klaffenden Abgrund zwischen „Innen“ und „Außen“ und deshalb entscheidende Voraussetzungen für den Weg in die Katastrophe des Weltkrieges gewesen. In *Der Exodus aus der Philosophie*<sup>70</sup> bezichtigte Susman den Idealismus, eine „abstrakte, weltfremde“ Innerlichkeit geboren zu haben, „die sich den kargen, inhaltlich abgegrenzten Einzelaufgaben des Tages entzog, ihren eigenen Lebenskreis nicht zu durchdringen begehrte, um auf ein überinhaltliches, im Unendlichen liegendes Ziel hinzulenken.“<sup>71</sup> Statt „sich ihrer selbst wie des Außen im gleichen Maße bewußt“ zu sein, „das Innen nur als Antrieb und Maßstab, das Außen als ihre Aufgabe“ zu begreifen, habe die vom Idealismus verschuldete deutsche Innerlichkeit „bisher einem ihr so völlig wesensfremden, wesenlosen Außen neben sich Platz“ gelassen.<sup>72</sup> In einer kurz vor *Der Exodus aus der Philosophie* in der *Neuen Zürcher Zeitung* erschienenen Rezension über die *Kriegsbriefe deutscher Studenten* stellte Susman „dies Fortgerissensein, diese Begeisterung für den Krieg und das Vaterland gerade bei den *deutschen* Intellektuellen“<sup>73</sup> in einen direkten Zusammenhang mit der für Deutschland eigentümlichen „Kluft zwischen der strahlenden Geistigkeit und idealistischen Reinheit einzelner Individuen und seiner geistverlassenen, jedes idealistischen Maßstabes baren Realpolitik“.<sup>74</sup> Sie sei den Intellektuellen der anderen Länder unbegreiflich gewesen und verwandelte das Bild des geistigen Deutschlands vor den Augen der übrigen Welt „zu einer sinnlosen Karikatur“.<sup>75</sup> Diese Wirklichkeitsferne als die verhängnisvolle Folge einer in die Leere führenden, nichts ausrichtenden Metaphysik, der bei Kriegsausbruch gerade die

---

zu ehren und sich der Menschheit hinzugeben in der Liebe zu Gott.“ - Margarete Susman, *Der Krieg und das Wort Gottes*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 16.8.1914.

<sup>68</sup>Margarete Susman, *Von Spinozas Leben*, in: „Frankfurter Zeitung“, 29.7.1917.

<sup>69</sup> Existentialistisches Denken war für Susman „zum Teil eine Theologie, eine Soziologie und Heilsgeschichte, und zwar eben auf dem Grunde der Phänomenologie“. – Siehe Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 104.

<sup>70</sup> Gemeint war mit diesem Titel kein völliger Abschied von der Philosophie, sondern eine kritische Distanzierung vom deutschen Idealismus.

<sup>71</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921.

<sup>72</sup> Ebd..

<sup>73</sup> Ebd., S. 107.

<sup>74</sup> Ebd., S. 108.

<sup>75</sup> Ebd., S. 107.

gebildeten, jungen Deutschen erlegen waren, sei ein „von weither bedingtes geistesgeschichtliches Verhängnis“. <sup>76</sup> Susman führte das Verhängnis über den Idealismus hinaus auf Luther und den deutschen Protestantismus zurück. In seinem Gefolge habe sich auch das deutsche Judentum an der für die deutsche Mentalität typischen Kluft zwischen geistigen Idealen und den Erfordernissen der Wirklichkeit aufgerieben. <sup>77</sup>

Manches von dem, was Susman 1919 in *Die Revolution und die Juden* ausgeführt hatte, tauchte als Echo in *Kriegsbriefe deutscher Studenten* wieder auf – hier jedoch ganz auf die geistige Verfasstheit der Deutschen bezogen: die Nation als „Name“, Begriffe wie „Reinheit“ und „Heiligtum“ ebenso Schlussfolgerungen, die eine Hinwendung zur „Wirklichkeit“ und damit auch zur „Politik“ verlangten.

Während Susmans Aufsatz über die jüdische Beziehung zur Revolution den Namen „Zion“ als eine Aufgabe verstand und in seinem Symbol, dem „Tempel“, eine nach außen in die Welt tretende, sie gestaltende Wirksamkeit, zeige sich in den von Idealismus trunkenen Kriegsbriefen junger deutscher Intellektueller eine entgegengesetzte Richtung. Der Krieg habe enthüllt, dass aus dem „Namen“ Deutschland, für den die Briefschreiber bereit waren, ihr Leben hinzugeben, ein „Zauberwort“ <sup>78</sup> – ein Ersatz für die Wirklichkeit - geworden sei. „Deutschland tritt an die Stelle des gesamten Lebens- und Denkinhalts dieser Menschen – Deutschland an Stelle des absoluten Sinnes.“ <sup>79</sup>

„Unter allen diesen Menschen aber ist nicht ein einziger, der sich fragte, wie dieses Deutschland in Wirklichkeit aussah, für welche Werte es in diesem Kampfe ins Feld zog. Sie wiesen diese Frage bewußt von sich. Gerade als das Vaterland seine Menschen zum äußersten Opfer aufrief – gerade da beehrten sie nichts Einzelnes, nichts Bestimmtes von ihm zu wissen. Sie wußten genug.“ <sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Margarete Susman, *Kriegsbriefe deutscher Studenten*, in: „Neue Zürcher Zeitung“ 6./13.3.1921, Rezension; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 109.

<sup>77</sup> Susmans Kritik gegen den deutschen Idealismus begleiteten regelmäßige Distanzierungen von Hermann Cohen. In ihm sah sie damals vor allem einen „protestantischen“ Theologen. Siehe z.B. *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, Sept. 1919; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 130-132. – In ihrem Spinoza-Aufsatz von 1917 kritisierte Susman Cohens Verengung des Gottesbegriffs auf das „erkenntnistheoretische Ich“, die lediglich noch den „unendlichen moralischen Progressus“ Kants übrig lasse. Welche großen Fortschritte die Erkenntnistheorie auch gemacht habe, und „wie tief sie uns in den Abgrund der Skepsis geführt haben möge“, sei es „unmöglich, daß die metaphysischen Grundbegriffe selbst von der Erkenntnistheorie zerstört“ würden. Die Erkenntnistheorie könne das Wesen der metaphysischen Grundbegriffe überhaupt nicht erreichen. Diese seien „Forderungen an diejenigen unserer Kräfte, die in uns leben, über die kargen Bestimmungen des Verstandes hinaus“. Gegenüber der kantischen Freiheit, dem „moralischem Gesetz in mir“, das Kant als die wahre Unendlichkeit „dem bestirnten Himmel über mir“ gegenüber gestellt hatte, erhebe sich jedoch – so Susman – groß Spinozas Wahrheit als Gott, als Substanz, als das Weltgesetz. – Siehe Margarete Susman, *Von Spinozas Leben*, in: „Frankfurter Zeitung“, 29.7.1917.

<sup>78</sup> Ebd., S. 109.

<sup>79</sup> Ebd..

<sup>80</sup> Ebd..

Erschüttert von der Sogwirkung des „Namen Deutschland“, der „allen, diesen individuell so verschiedenen Menschen verschiedener Berufe, verschiedener Herkunft und Gesinnung vom Sozialisten bis zum Alldeutschen so fraglos das gleiche bedeutete“, suchte Susman nach den geistigen Gründen, warum kein einziger dieser Menschen „aufstand und fragte, ob sich das Gesollte und das Erstrebte auch in Wahrheit deckten“. <sup>81</sup> Das Verhängnis, der damals für die deutsche Mentalität typische Paradox einer freien, geistigen Innerlichkeit bei gleichzeitigem äußeren, als Pflicht verstandenem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, gehe bis auf Luther zurück. Jahrhundertlang habe eine autoritäre Herrschaftsschicht dem Einzelnen die Verantwortung für die äußere Geschichte abgenommen. Mit der Loslösung des Geistes von der Realität sei der Blick des deutschen Menschen von der äußeren Wirklichkeit weg ins innere Selbst gelenkt worden –

„zugleich aber war ihm mit steigender Gewalt die Verantwortung für sein eigenes Heil, seine unsterbliche Seele, seinem Geist auferlegt, die ihm nun keinerlei Organisation mehr abnehmen konnte, wie es bisher die Kirche getan hatte. – Damit aber gelangte eine Grundkraft des deutschen Geistes zur Entfaltung: die *metaphysische*, d.h. die Kraft, die über alle Erfahrung hinausliegenden Zusammenhänge des Daseins zu erblicken und in ihnen zu leben. Schlag um Schlag begannen nun die großen metaphysischen Systeme die Welt zu erleuchten, in denen der Geist sich immer mehr aus der Wirklichkeit löste, immer strahlendere Flügel über ihr entfaltete, während Deutschlands äußere Wirklichkeit darunter brach liegen blieb und in immer hoffnungsloseres Dunkel versank. Und diese entgegengesetzte Entwicklung nahm stetig zu; immer gewaltsamer wuchsen Äußeres und Inneres auseinander.“<sup>82</sup>

So folgten die jungen Intellektuellen „dem inneren Heiligtum, das sie an die Stelle des äußeren sich erschufen. Dies innere Deutschland war die Wirklichkeit, in der sie lebten“. <sup>83</sup> Da dieses innere Heiligtum jedoch von vornherein nicht mit der Absicht erbaut worden war, geistige Kräfte hervorzubringen, die die äußere Wirklichkeit gestalteten, verwies es seine Diener in die Leere. „Sie alle sind wie irrende Gralsritter, die nach dem Heiligsten ausziehen und weil sie die Richtung verfehlen, fern von seinem Dienst zugrunde gehen.“<sup>84</sup> Als „die einzige Form der Wirklichkeitswerdung erkannt“ wurde das „Erlebnis“.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Ebd..

<sup>82</sup> Ebd., S. 110.

<sup>83</sup> Ebd., S. 112.

<sup>84</sup> Ebd., S. 115.

<sup>85</sup> Ebd., S. 111.



„In das *Erlebnis* ging für diese wirklichkeitslosen Menschen alles ein, was von der Welt aufgenommen wurde. Außerhalb seiner gab es keine wissenswerte Wirklichkeit mehr. Auch das Wort Deutschland, auch das Wort Krieg wurde mit dem Augenblick, da es gewaltsam ins Zentrum des Lebens gerückt wurde, der ganzen geistigen Jugend zum Erlebnis.“<sup>86</sup>

Statt den Krieg als „Erlebnis“ zu empfangen, hätte man ihm mit politischem Verantwortungsbewusstsein für die eigene Geschichte begegnen müssen. Doch diese Generation sah „nur die Verantwortung für die Innerlichkeit des deutschen Lebens, für den *Gedanken* des deutschen Staates, nicht aber für die deutsche Politik, die ihnen nur das Mittel zur Verteidigung und Erhaltung des deutschen Geistes zu sein dünkt. (...) für deutschen Geist, deutsche Kultur kämpften sie alle – Deutsche Kultur – wir wissen, daß kein Wort im Kriege so fragwürdig war, so viel erbitterten Hohn und Spott über sich ergehen lassen mußte wie dieses“.<sup>87</sup> Kultur sei den Deutschen „in den größten gedanklichen Tiefen und Höhen zu leben, ihre bis zur Askese und bis zum Heroismus geläuterte individuelle Moral, ihre dem Traum zuneigende, allem Schönen und Großen offene Seele. Aber gerade diese Kräfte haben in unserem Leben nach außen hin niemals Gestalt gewonnen, haben im Aufbau unseres äußeren Lebensbildes völlig gefehlt“.<sup>88</sup>

Als Paradebeispiel für solchen das Ziel verfehlenden, dem Erlebnis verfallenden Geist nannte Susman ihren Lehrer Georg Simmel. Bei Simmel, der den Krieg zu Beginn begeistert als „die absolute Situation“<sup>89</sup> bezeichnet hatte, zeige sich das gewaltsame „Versagen des Idealismus wegen seiner Überinhaltlichkeit wie das des Relativismus wegen seiner Auflösung alles Inhaltlichen“.<sup>90</sup> In der Sammelbesprechung *Der Exodus aus der Philosophie* ging Susman ausführlich auf Simmels letztes Buch *Lebensanschauung* ein, das kurz nach seinem Tod 1919 herausgekommen war. An diesem Werk werde „der Abgrund“ unmittelbar klar, „der die Denkweise jener Zeit von unserer heutigen trennt“. Als Simmels „Betrachtungsweise“ – eine „klassische Mischung von Relativismus und Idealismus“ mit einer „inhaltlich völlig maßstabslosen“ Moral<sup>91</sup> – sei der Generation Susmans verloren. „Hier hat der Weltkrieg den Abgrund aufgerissen.“ Die „letzte Frage“ sei „nicht mehr die nach dem Wesen der metaphysischen Faktoren, die unsere Ideen und Überzeugungen konstituieren, nicht einmal nach dem der Seele“.

---

<sup>86</sup> Ebd..

<sup>87</sup> Ebd., S. 113.

<sup>88</sup> Ebd., S. 113-114.

<sup>89</sup> Ebd., S. 111.

<sup>90</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921.

<sup>91</sup> Ebd..

„Brennend, angstvoll, drängend erhebt sich davor und dahinter die Frage: *was sollen wir tun?*“<sup>92</sup>

Was sollen wir *tun*? Auf diese, nunmehr immer wieder von Susman gestellte Frage könne keine „Philosophie im Sinne des reinen Denkens“ eine Antwort geben. An den „Exodus aus der Philosophie“ knüpfe sich vielmehr die Überzeugung,

„daß keine noch so klar entwickelte Logik oder aus logischen Voraussetzungen entwickelte Ethik uns mehr die endgültige Erschließung vermitteln kann, nach der wir uns heute sehnen, daß auf die Nöte, Verzweiflung, Zusammenbrüche und Wandlungen, die wir durchlebt haben, keine philosophische Erkenntnis mehr antworten kann. (...) An Stelle der Philosophie tritt die an den ganzen Menschen gerichtete Lehre, an Stelle des abstrakten Typus Mensch tritt mit seinen Forderungen und Verpflichtungen der ganze konkrete, einmalige Mensch.“<sup>93</sup>

Eine „um ihr Heil betrogene Welt“ verlange dabei „nach sichtbaren, gehbaren Wegen zum Heil“ und eine Zeit, „der ein derart radikales Auseinanderfallen alles Menschlichen geschehen“ sei, „nach festen überzeugenden Maßstäben, nach der Bindung durch eine gemeinsame Wahrheit“.

Der Maßstab lief bei Susman auf die „Gemeinschaft“ hinaus - gesucht werde „eine neue Form des Gemeinschaftslebens“. Doch lasse sich diese weder aus einer aus rein gedanklichen Prinzipien entwickelten „überinhaltlichen Ethik“ entwickeln, noch aus der Missachtung des Individuums. Sie baue sich vielmehr „allein aus dem reinen lebendigen Willen Einzelner“ auf.<sup>94</sup> Dieser sei jedoch nicht in Ideologien und Parteibildungen - durch die „Organisation von „Ismen““<sup>95</sup> - zu fassen.

„Anstelle des reinen Denkens und Forschens zur Erlangung letzter Gewißheiten tritt überall der Wille zur Wirklichkeit, anstelle der starren Organisationen und Parteien tritt in Geist und Leben der Wille zur einmaligen, bezeugenden und fortzeugenden Gestalt. Aller Gestaltwerdung aber strömen die letzten Quellen aus dem, was nicht mehr berechenbar, nicht mehr erkennbar ist.“<sup>96</sup>

Susman hatte sich eingangs in *Der Exodus aus der Philosophie* gefragt, „ob es nicht dennoch zu allen Zeiten Deutschlands Verhängnis und Bestimmung sein wird, immer wieder in seine Innerlichkeit zurückgeworfen zu werden, ob nicht sein allerletztes Schicksal trotz aller Bedrohungen und Vernichtungsgefahren, ja wegen ihrer sich allein in seiner Innerlichkeit

---

<sup>92</sup> Ebd..

<sup>93</sup> Ebd..

<sup>94</sup> Ebd..

<sup>95</sup> Ebd..

<sup>96</sup> Ebd..

entscheiden“ könne. „Gewiß aber ist, daß es eine ganz andere Innerlichkeit wird sein müssen“. <sup>97</sup> Am Ende ihres Essays kam Susman auf die Frage nach einer „ganz anderen Innerlichkeit“ zurück. Sie gebrauchte dabei das Wort „Umweg“, ein Wort, das auch in ihren Essays über die Emanzipation der Frau eine wichtige Rolle spielen sollte. Der Weg der Neugestaltung, den jeder Einzelne zu beschreiten habe, führe über den „Umweg“.

„Ueber den furchtbarsten Umweg über das Äußere sind wir in den Spitzen unseres Volkes wieder beim Innen angelangt: bei einer Innerlichkeit aber die Einkehr und Umkehr ist. Denn nun ist sie entschlossen, nie wieder das Außen zu verlassen und preiszugeben, sondern sich ihm in schmerzlicher Liebe erkennend und tätig zu seiner Verwandlung hinzuschenken.“ <sup>98</sup>

### 3. *Brücke zwischen Judentum und Christentum*

Der Titel von Susmans Artikel *Der Exodus aus der Philosophie* -, der auch die Überschrift dieses Kapitels ist, verwies implizit auf eine jüdische Richtung. Die in dem 1921 erschienenen Artikel von Susman besonders hervorgehobenen Autoren – Bloch, Rosenzweig und Rosenstock – waren Juden. Die Inhalte der jüdischen Ausrichtung waren jedoch nicht von vornherein gegeben. Sie mussten sich im Wege einer jüdischen Erneuerung erst erschließen – und zwar einer, die bei jedem Einzelnen beginne und die zu verwirklichen nicht notwendig nur die Juden aufgerufen waren. <sup>99</sup>

In diesem Zusammenhang entwarf Susman die wohl erste jüdisch-christliche Theologie. Sie erschien 1925 als Aufsatz mit der Überschrift *Die Brücke* in der von Martin Buber herausgegebenen Zeitschrift *Der Jude*, dem intellektuellen Forum der Bewegung der Jüdischen Renaissance. <sup>100</sup> Susmans Anliegen in diesem Text war es aufzuzeigen, wie unverzichtbar das Judentum für Deutschland sei. Das Judentum werde jedoch nicht nur von den Juden selbst herausgebildet. Es sei auch die Sache der Anderen, der christlich geprägten deutschen Mehrheitsgesellschaft, und somit abhängig von deren Engagement, sich in einer ursprünglichen und aktiven Beziehung zum Judentum verstehen zu lernen.

---

<sup>97</sup> Ebd..

<sup>98</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921.

<sup>99</sup> So schrieb Susman nicht nur an das jüdische Lesepublikum gerichtet in ihrem Artikel *Wege des Zionismus* in der *Frankfurter Zeitung*: „Heute aber ist an den einzelnen damit eine große selbständige Forderung gestellt: jeder muß mit der religiösen Erneuerung bei sich selbst beginnen.“ – Siehe Margarete Susman, *Wege des Zionismus*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17./19.9.1916.

<sup>100</sup> Margarete Susman, *Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 76-84.

Der offenbar schon 1921, zeitlich also noch näher an der Kapitulation Deutschlands entstandene und im Zusammenhang mit dem *Exodus*-Artikel stehende Aufsatz,<sup>101</sup> der sicherlich auch als Antwort auf Franz Rosenzweigs im selben Jahr erschienenen *Der Stern der Erlösung* zu lesen war, zeugte von einem herausfordernden Selbstbewusstsein, in diesem Moment Jude in Deutschland zu sein.

„Und so steht heute nicht mehr wie noch vor zwei Jahrzehnten dem fest auftretenden, frei ausschreitenden Deutschen das Bild des geduckten, gebückten, verhehlten und unsicheren Juden gegenüber; sondern in seinen geistigen Gestalten schreitet der Jude heute frei und fest aus als der Mensch, dem ein klares Bild seiner selbst ins Innere gezeichnet ist, das es mit gesammeltem Willen in die Wirklichkeit zu gestalten gilt – während der Deutsche in seinen wachsenden Geistern erst wieder das Bild seines Wesens unter den Trümmern seines zerstörenden Schicksals zusammensucht.

So ist in diesem einen Augenblick, wo er endlich die nachschleifenden Ketten des Ghetto ganz abgestreift hat, der Jude in aller Tragik und Problematik seines Gesamtschicksals dennoch der glücklichere Mensch von beiden.“<sup>102</sup>

*Die Brücke* erschien in einem Themenheft, das *Der Jude* über den Antisemitismus herausgab. Ungeachtet der politischen Wirklichkeit mit ihren antisemitischen Begleiterscheinungen klang durch Susmans Text ein unbeirrbarer optimistischer Grundton. Der Optimismus sei, wie Susman später in einer Festschrift für ihren Lehrer, Rabbiner Caesar Seligmann,<sup>103</sup> betonte, „tiefster Sinn des jüdischen Daseins“ - das jüdische Volk sei „das schlechthin optimistische Volk“.<sup>104</sup>

Aus heutiger Sicht wirkt Susmans damaliger Optimismus, vor allem wenn er bestimmte antisemitische Tendenzen in der deutschen Gesellschaft positiv interpretierte, befremdlich. Susman brachte dem Antisemitismus in einem „tieferen Sinne“<sup>105</sup> ein gewisses Verständnis entgegen. Geistig gesehen sei er bisweilen nicht nur Vorurteil und Projektion, sondern ein

---

<sup>101</sup> Im Nachdruck von 1965 unter dem Titel *Die Brücke zwischen Judentum und Christentum* heißt es im Untertitel „Von 1921 aus gesehen“. – Siehe Susman: „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 15.

<sup>102</sup> Margarete Susman, *Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 78.

<sup>103</sup> Margarete Susman, *Optimismus* (zum 70. Geb. v. Caesar Seligmann), in: „Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt“ IX, 4, Dez. 1930, gekürzt nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 79-82, mit der Widmung: „Dem verehrten Meister, Rabbiner Dr. Caesar Seligmann, der mich vor vielen Jahren als erster in das Wissen um jüdische Dinge einführte“.

<sup>104</sup> Der Optimismus sei „keine persönliche Weltanschauung, sondern ein mächtiges überpersönliches Wissen aus der Frühzeit der Menschheit“. Er sei „nicht nur die Freude selbst: er ist Festsetzung der Freude als des eigentlichen Grundgesetzes des menschlichen Daseins“, ausgedrückt in den Psalmen, den Sabbaten und Festen, dem „Glauben an die Freude im Gesetz und an das Gesetz in der Freude“ und damit „der wirkliche und radikale Gegner des Pessimismus“ in der Antike wie im modernen Europa. - Margarete Susman, *Optimismus*, in: „Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt“, 4, Dez. 1930, gekürzt nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 79-80.

<sup>105</sup> Margarete Susman, *Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 81.

instinktiver Reflex. Er hätte durchaus Berechtigung, wenn er die Assimilation der deutschen Juden abweise, damit zugleich aber die metaphysische Bedeutung des Judentums einfordere.<sup>106</sup> Heute verbietet sich eine solche Rechtfertigung. Die ihr zugrunde liegende Argumentation spiegelte aber etwas von Susman eigener Anschauung. Diese verlangte wiederum ein aktives und an positiven Zielen ausgerichtetes jüdisches Selbstverständnis. Danach hatten Juden eine besondere Aufgabe unter den Völkern, gerade weil sie in einer besonderen metaphysischen Stellung zu diesen standen.

Der Aufsatz *Die Brücke* setzte die bereits in *Die Revolution und die Juden* begonnenen Ausführungen über das *übernationale* Wesen der jüdischen Nation fort. Susman zeichnete nach, in welcher aktiven Beziehung das Übernationale des Judentums zum deutschen Volk stehe. Deutsche Staatsbürgerschaft und jüdische Religionszugehörigkeit schlossen sich dabei als zwei nationale Aspekte gerade nicht gegenseitig aus. Das „Judenproblem in Deutschland“ liege nur scheinbar im „Problem der Doppelnationalität des deutschen Juden“, also Deutscher und Jude zugleich zu sein, was ihn „für oder wider die eine oder die andere Nation zu zwingen scheint“.<sup>107</sup> Das Problem entstehe vielmehr umgekehrt: in der im deutschen Volk wirksamen Trennung zwischen Nation und Religion. Hierdurch werde das von den Juden verkörperte Einssein von Religion und Nation nicht verstanden<sup>108</sup> –

„diese Einheit des religiös-nationalen Kernes ist gerade das, was den anderen, in einer ursprünglichen und immer wachsenden Trennung zwischen Nation und Religion lebenden Völkern am Judentum immer das Unbegreiflichste und eben darum der stete Stein des Anstoßes ist“.<sup>109</sup>

Entsprechend werde das „Problem“ in seinem besonderen Potential nicht richtig erkannt.

„Denn weil sie es nicht begreifen, vermögen sie nicht daraus die Konsequenz zu ziehen: daß der Jude dadurch zur Nation und zur Nationalität überhaupt eine ursprüngliche andere Stellung hat als sie alle.“<sup>110</sup>

Die meisten Deutschen verstünden nicht, wie das Nationale im Judentum nicht auf sich allein stehe, sondern von der Religion her bestimmt sei. Allein von dorthier, vom Religiösen aber, scheine auch die Lösung des „Problems“ auf. Der Schlüssel liege im Verständnis, dass das Religiöse im Judentum (und damit das ihm innewohnende politisch Nationale) aus keinem zeitlich-Irdischen hervorgehe. Aus dieser, auch von der Mehrzahl der „westlichen Juden“

---

<sup>106</sup> Ebd., S. 81-82.

<sup>107</sup> Ebd., S. 79.

<sup>108</sup> Ebd..

<sup>109</sup> Ebd..

<sup>110</sup> Ebd..

unbegriffenen Grundtatsache erkläre sich eine ursprünglich andere Stellung des Juden zur Nation und zur Nationalität. Aus ihr ergebe sich weiter, -

„daß der Jude als der Mensch, dessen Nation und Religion, dessen Geschichte und Ewigkeit eins sind, bei dem also Nation und Geschichte selbst übernational und übergeschichtlich sind, daß dieser Mensch eben darum in keiner zeitlichen Konstellation, in keiner Gestalt des geschichtlichen Lebens sein letztes Ziel haben und darum in keinem realen Staat und Land seine endgültige Heimat finden kann“. <sup>111</sup>

Susman zufolge bedingte die besondere religiöse Disposition der jüdischen Nation zugleich eine besondere politische Mentalität. Als ein von einem übernationalen Ewigen her bestimmter „Fremdling auf Erden“ würde der „wahre“ Jude „die Aufgaben und Ziele seines Vaterlandes immer zugleich aus einem anderen, fernerem Gesichtspunkt blicken“ und versuchen, „sie in der ursprünglichen Ewigkeit zu verankern, in die durch die zeitliche Heimat hindurch seine noch tieferen, noch zarteren Wurzeln hinabreichen“. <sup>112</sup>

„Diese Ewigkeit ist es, die dem wahren Juden zuletzt immer das Bild des Staates und der Gesellschaft liefern wird, nach dem er das reale zu gestalten sucht. Auch als Politiker wird er nicht anders können, als an alles Geschichtliche unmittelbar einen übergeschichtlichen Maßstab anzulegen: darum werden wir ihn nur in seltenen Fällen und besonderen Konstellationen als Politiker auf der Seite der herrschenden Mächte, sondern fast immer um der tieferen Aufgaben und Ziele seines Landes willen gegen sie gerichtet finden. – Ein Wesentliches im Antisemitismus scheint aus dieser Tatsache erklärlich zu werden: daß der politische Jude fast immer Revolutionär ist.“ <sup>113</sup>

Die gegenwärtige Frage aber sei, ob Deutschland ein Judentum von solchem Selbstbewusstsein, das hieß „ein in der Renaissance begriffenes, groß und stark zu sich selbst sich entfaltendes Judentum in sich aufzunehmen vermag“. <sup>114</sup> Dabei stünden auch die Juden vor einer Wahl. Die „Rückkehr zur vollen Wirklichkeit im Leben der deutschen Juden“ <sup>115</sup> geschehe, wie Susman schrieb, zu diesem Zeitpunkt auf zwei Wegen: „als Wiedererwachen einer im Sterben liegenden nationalen Wirklichkeit in der mächtig anwachsenden zionistischen Bewegung“ sowie „als neuer Anschluß an das geschichtliche Dasein des Volkes in einem erneuerten Bekenntnis zum Gesetz.“ <sup>116</sup> Die erste Option strebte sich von Deutschland zu lösen und etwas Neues in Palästina aufzubauen. Susman plädierte jedoch für

---

<sup>111</sup> Ebd., S. 80.

<sup>112</sup> Ebd..

<sup>113</sup> Ebd., S. 80-81.

<sup>114</sup> Ebd., S. 82.

<sup>115</sup> Ebd., S. 78.

<sup>116</sup> Ebd..

die zweite Option - einer religiösen Erneuerung des Judentums innerhalb Deutschlands. Dies knüpfte sie an eine neue Auseinandersetzung mit der Bedeutung des „Gesetzes“ als gestalterischem Prinzip für die Gegenwart. Die Einstellung der Deutschen zur jüdischen Beziehung zum „Gesetz“ werde hierbei zu einem „Prüfstein“.<sup>117</sup> Ganz falsch sei es, das Gesetz allein als Relikt einer archaischen Vergangenheit zu verstehen:

„Gewiß wird die Befolgung des Gesetzes im äußeren Leben eine Fremdheit mehr zwischen Deutschen und Juden schaffen – (...) Und so lange man das Gesetz als ein ‚anachronistisches Gebräuchewesen‘<sup>118</sup> versteht, müßte man darum freilich seine Ablegung vom Standpunkt der Annäherung unbedingt fordern. Aber da das Judentum kein Protestantismus, keine bloße Gesinnungsreligion sondern die straffste Einheit von Innen und Außen, von Erkennen und Leben, von Idee und Wirklichkeit, von göttlicher Bestimmung und menschlichem Tun ist, die die Geschichte kennt, so ist das Gesetz weit davon entfernt, ein totes äußeres Anhängsel zu sein. Es hat sein Leben mit dem Judentum selbst als das, was dem jüdischen Lebensverhältnis zum Absoluten seinen äußeren Ausdruck gibt, als das, wodurch erst das Judentum seine volle Gestalt und Sichtbarkeit empfängt. Und so ist es nur ein Prüfstein mehr auf die Frage, ob Deutschland ein kräftig gewachsenes, aus seinem religiösen Kern sich selbst behahendes und hochhaltendes Judentum in sich aufnehmen und ertragen kann.“<sup>119</sup>

Hiermit sei jedoch nicht nur eine Toleranz von Seiten der Deutschen gefordert, sondern stelle sich auch eine an die Juden gerichtete Herausforderung.

„Nur dadurch daß das Judentum sich zu sich selbst bekennt und das Leben der anderen aus der Tiefe der eigenen Voraussetzungen begreift, nur dadurch, daß Deutschland sich aus seiner eigenen religiösen Tiefe mit der Tiefe des jüdischen Gedankens auseinandersetzt statt mit seinen äußeren Begleiterscheinungen (...) – nur dadurch kann hier der Boden einer wahren und fruchtbaren Toleranz geschaffen werden.“<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Ebd., S. 82.

<sup>118</sup> Susman bezog sich hier auf einen Autor namens Wolfgang Schumann. Er sagte „in seiner Auseinandersetzung mit dem jüdischen Problem, daß die Grundforderung der Deutschen an die Juden nicht die Zumutung enthalte, die Religion preiszugeben. „Keinesfalls deren ethisch-metaphysische Gesinnungseinstellung; diese verträgt sich vollkommen mit deutschem Wesen. Die Befolgung der Ritualregeln und Sittengebote trennt Juden erheblich von Deutschen: ich für mein Teil hoffe und glaube, daß dieses anachronistische Gebräuchewesen bald von selber schwinden wird; seinen Abbau wünsche ich, wage aber nicht, ihn zu ‚fordern‘ – im Notfall glaube ich, daß sich das deutsche Volk damit abfinden wird“. Diese Bemerkung, so Susman, „sieht am Kern des Problems ebenso wie an den Tatsachen der heutigen Weltstunde vorüber. Gerade darum handelt es sich nicht und darf es sich nicht handeln, daß das deutsche Volk sich mit einem äußeren Bestandteil des Judentums ‚abfinden‘ soll.“ - Margarete Susman, ebd..

<sup>119</sup> Ebd., S. 82-83.

<sup>120</sup> Ebd., S. 83.

Wie aber ließ sich „das Leben der anderen“ aus den *eigenen* Voraussetzungen zu begreifen, ohne in die Falle missionarischer Missachtung des Andersseins der Anderen zu gehen? Die Antwort, die Susman hierauf gab, bildete den Entwurf einer erstmaligen jüdisch-christlichen Theologie, die vom *Unterschied* her beide Religionen in ihrer Aufeinander-Bezogenheit darstellte. Hierfür beschrieb Susman Judentum und Christentum im Bild zweier Bewegungen. Juden müssten begreifen, dass sich in der Begegnung mit Christen zwei, aus entgegengesetzten Polen aufeinander zulaufende Kräfte treffen: die eine christliche aus einer irdisch-geschichtlichen Heimat sowie die andere jüdische aus einer überirdisch-heimatlosen Ewigkeit.

„Deutscher Christ und deutscher Jude einander Auge in Auge gegenüberstehend: der Mensch, dessen Wurzeln stark und selbstverständlich in der natürlichen Heimat ruhen, und der erst durch ihre Lockerung im ursprünglichen Erdreich sich seiner ewigen Heimat entgegenreckt – und der Mensch, der von seiner natürlichen Heimat losgerissen im Ewigen selbst wurzelt und nur von ihm her sich wieder einer irdischen Heimat zuwenden kann: allein indem sie so auf einander zutreten, kann das Problem einer wirklichen Lösung entgegen geführt werden.“<sup>121</sup>

In dieser Bezogenheit – Christen, die sich aus dem Irdischen in ein Ewiges heben, und Juden die sich vom Ewigen her auf ein Irdisches richten - werde die Brücke sichtbar, auf der sich beide begegnen und die Bedeutung des Anderen für das Eigene erkennen.<sup>122</sup> Der Jude trete aus der überirdisch-heimatlosen Ewigkeit ein in ein irdisch-geschichtliches Volk. Das irdisch-geschichtliche Volk vermöge wiederum durch seine jüdischen Elemente, „deren letzter gesammelter Ausdruck seine Stellung zu Christus selber ist“, <sup>123</sup> heraus aus seiner nationalen Begrenzung in den Bereich eines ewig Menschlichen treten.

„An den Juden ergeht (...) die Forderung der Wiedererarbeitung des eigenen Bildes und Wesens, an den Deutschen die, aus dem ihm natürlich gegebenen, rein nationalen Bild seines Wesens herauszutreten ins Eine und Ewig-Menschliche.“<sup>124</sup>

Indem der Jude „in seinem nationalen Wesen selbst den übernationalen Kern und die übernationale Aufgabe ergreift, vermag er den Weg zum anderen rein zu sehen und unabgelenkt zu gehen“.<sup>125</sup> Umgekehrt müsse der Deutsche „diesen Kern des jüdischen Wesens (...) begreifen“ – und zwar als die „in der einheitlichen Doppelwurzel von Nation und Religion gegebene Fremdheit im Irdisch-Geschichtlichen, deren letzter gesammelter

---

<sup>121</sup> Ebd..

<sup>122</sup> Ebd..

<sup>123</sup> Ebd, S. 83-84.

<sup>124</sup> Ebd., S. 83.

<sup>125</sup> Ebd..



Ausdruck seine Stellung zu Christus selber ist“.<sup>126</sup> Hierzu sei allerdings „der Deutsche nicht kraft seines ursprünglichen Wesens befähigt, das so tief zeitlich und kriegerisch bestimmt“ sei.<sup>127</sup> Nur „durch den ihm in seiner Geschichte selbst geschehenen Anschluß an ein Leben im Ewigen: durch das Christentum“ könne er den Kern des Judentums begreifen.<sup>128</sup> Das hieß, der Deutsche könne, indem er sich im christlichen Kulturzusammenhang verstehe, zugleich auch die für ihn geltende Bedeutung des Judentums erkennen.

Damit war das „Judenproblem in Deutschland“ nicht als eines zwischen Juden und Deutschen als zwei Nationen lösbar, wohl aber als eines zwischen deutschen Juden und deutschen Christen als zwei Religionen.

„Damit kehren wir zum Ausgang zurück: die Verständigung und Versöhnung des Deutschen mit dem Juden ist möglich nur auf dem Boden der Religion.“<sup>129</sup>

Das Bild, das Susman in *Die Brücke* schuf, ging allerdings weit über eine reine „Verständigung und Versöhnung“ auf dem Boden der Religion hinaus. Susman beschwor die Notwendigkeit einer neuen christlich-jüdischen Allianz. Hierfür stellte sie Christentum und Judentum als zwei verschiedene Wege dar. Von unterschiedlicher geistiger Warte aus konnten sie, ja sollten sie – im Bild der Brücke – aufeinander zulaufen. Aus ihrem religiösen Bewusstsein heraus sollten deutsche Christen und deutsche Juden einander zu eine Brücke schlagen, um in der gegenseitigen Aufeinander-Bezogenheit die Wirklichkeit neu gestalten zu können. Susman verstand die Renaissance des Judentums somit auch als Chance einer kreativen Beziehung zum Christentum. Im Unterschied zu Martin Buber und ihm verwandten Denkern, die sich ebenfalls um einen jüdisch-christlichen Dialog bemühten, hob Susman jedoch nicht das Jüdische *im* Christlichen hervor, um zu einer gemeinsamen Schnittmenge zu gelangen, auf der man sich verständigen könnte. Vielmehr setzte sie, ähnlich wie Rosenzweig zur gleichen Zeit im *Stern der Erlösung*, am Unterschied an. Doch wiederum anders als Rosenzweig bildete bei Susman das, was Juden und Christen voneinander unterschied, gerade das, womit sie sich aufeinander beziehen sollten. Die jüdischen „Strahlen“ des „Sterns“ wiesen bei Susman nicht in alle Ewigkeit in eine andere Richtung als die christlichen. Gerade der Unterschied barg für Susman den Schlüssel, die Notwendigkeit des Anderen für die Verwirklichung des Eigenen zu erkennen.

Susmans vor dem Ersten Weltkrieg veröffentlichte Essays - *Judentum und Kultur* (1907) und *Spinoza und das jüdische Weltgefühl* (1913) – folgten noch einer als zurecht angenommenen

---

<sup>126</sup> Ebd., S. 83-84.

<sup>127</sup> Ebd., S. 84.

<sup>128</sup> Ebd..

<sup>129</sup> Ebd..

christlichen Kulturdominanz, an der sich ein letztlich als rückständig bewerteter jüdischer Geist zu messen habe. Susmans nach dem Krieg erschienene Schriften *Die Revolution und die Juden* (1919) und *Die Brücke* (1925) bezeugten ein neues Bewusstsein, welches Judentum und Christentum als zwei gleichberechtigte, wenngleich verschiedene Wege anerkannte. Dass sich das Judentum im Wege seiner Renaissance zu den politischen Herausforderungen der Gegenwart emanzipieren musste, sprach aus allen Schriften Susmans über das Judentum. Weniger explizit, aber trotzdem implizit erkennbar, war die von ihr gesehene Notwendigkeit für das Christentum, sich anhand der jüdischen Herausforderung politisch zu emanzipieren. Die Einmaligkeit von Susmans Entwurf einer jüdisch-christlichen Theologie bestand darin, dass Christen in ihrer jüdischen Bezogenheit zu ihren politischen Potentialen gelangen sollten. Diese Vorstellung durchzieht auch Susmans Auseinandersetzung mit der Emanzipation der Frau zu ihren politischen Potentialen, worauf das 6. Kapitel „Weibliche Bewusstseinsmodi“ eingehen wird. Tatsächlich überschneiden sich Susmans Ausführungen über das Christentum und Judentum mit ihren parallel veröffentlichten Schriften über die „Revolution der Frau“. Ein Werk, das die inneren Bezüge der drei Felder – Frauen, Christen, Juden – aussagestark ans Licht treten lässt und um das es hier zunächst gehen soll, ist Susmans 1929 erschienenes Buch *Frauen der Romantik*.

#### 4. Das Gesetz der Welt selbst mitzugestalten

„Mich hatte schon lange an dem Denken Spinozas ein Doppeltes angezogen: die Durchleuchtung der Leidenschaften durch die Vernunft (die ich dann später bei Rahel und noch später bei Freud in ganz anderer Weise wiederfand) und dann die Vielzahl der Attribute Gottes, die uns, die wir ihn als vergängliche Seinsweisen nur allein aus Raum und Denken kennen, in das Unendliche hinausführen.“<sup>130</sup>

Dieses bereits im Zusammenhang mit Susmans Spinoza-Rezeption angeführte Zitat enthielt ein Bekenntnis zur Vernunft. Zugleich bezeugte es ein zwiespältiges Verhältnis zur Romantik und damit verschlüsselt ein Ringen um die eigene Selbstverortung als jüdische Denkerin. In welchem größeren Horizont, die „Durchleuchtung der Leidenschaften durch die Vernunft“ stand, zeigte Susmans Darstellung von Rahel Varnhagen in *Frauen der Romantik*. Das 1929 erschienene Werk, von dem schon im darauf folgenden Jahr eine zweite Auflage gedruckt wurde, beschrieb die Leben der fünf bedeutendsten Romantikerinnen Deutschlands.

---

<sup>130</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 51.

Das Besondere am Susmans Herangehensweise war, dass sie die Leben dieser Frauen in den Spannen ihrer je eigenen geistigen Bewegung darstellte. Von diesen war es Rahel Varnhagen, auf die Susman in gesonderten Publikationen immer wieder zurückkam.<sup>131</sup> Es wäre jedoch zu einfach, allein aus Susmans Rahel-Aufsätzen autobiographische Züge heraus zu lesen.<sup>132</sup> Die Miniaturen der behandelten Frauenpersönlichkeiten zeugen vielmehr im Ganzen von einer Auseinandersetzung Susmans mit sich selbst. In jedem Porträt kamen jeweils eigene Züge zum Ausdruck. So spiegelte Susman sich in Passagen über den mystischen Mittelpunkt in Caroline Schlegel-Schelling, ebenso wie in den Beschreibungen des analytischen Verstandes Rahel Varnhagens, der ursprünglich jüdischen Gebundenheit Dorothea Mendelssohns, der sozial-revolutionären Gesinnung Bettina von Arnims oder des Einflusses der griechischen Philosophie auf das geistige Schaffen Karoline von Günderodes. Anhand dieser Frauen wog Susman überdies auch noch einmal die Bedeutung aller Motive, die bis dahin ihre eigene Lyrik und Prosa bestimmt hatten – die Seele, der Tod, Schönheit, Eros und Liebe, das Subjektive, Gott und das Denken, schöpferischer Geist, Philosophie. Susman forderte sich dabei doppelt heraus – zum Einen hinterfragte sie allgemein den Geist der deutschen Romantik, von dem sie selbst geprägt war; zum Anderen stellte sie sich einer Ambivalenz, die unmittelbar an ihrem eigenen Anspruch rührte, ein geistig-schöpferisches Leben als Frau zu führen. Die Auseinandersetzung betraf etwas Fundamentales. Denn Susman sah in der geistigen Leistung dieser Frauen keinen Nebenaspekt, sondern die eigentliche Verwirklichung der Romantik.<sup>133</sup> Das aber betraf auch ihre eigene Selbstverwirklichung als geistig produktive

---

<sup>131</sup> Margarete Susman, *Frauen der Romantik*, Eugen Diederichs, Jena 1929 – Ihren ersten Aufsatz über Rahel hatte Susman bereits 1918 unter dem Titel *Rahels geistiges Wesen* veröffentlicht (in: „Neue jüdische Monatshefte“, 25.7.1918, S. 464-477). Ihr zweiter Aufsatz *Rahel* (in: „Der Morgen“, Juni 1928, S. 118-138) bildete die Grundlage ihres Rahel-Porträts in *Frauen der Romantik*. Siehe auch *Rahel Varnhagen von Ense. Zu ihrem 100. Todestag*, in: „Die literarische Welt“, 10.3.1933, nachgedr. in Nordmann 1992, S. 169-178.

<sup>132</sup> So sieht Nordmann autobiographische Züge, die Susman in das Porträt von Rahel eingearbeitet habe. Siehe Nordmann 1992, S. 233 u. 179, Fußnote 2.

<sup>133</sup> In einer Rezension zum Erscheinen der zweiten Auflage schrieb Gertrud Kantorowicz in *Der Morgen*: „Margarete Susman stellt die großen Frauen der Romantik unmittelbar in deren letzten Wurzelgrund: sie, und nur sie sind Erfüllung des romantischen Lebensideals, weil im Wesen der Romantik, in ihrer besonderen historischen Problematik ein notwendiger Zusammenhang mit dem Wesen der Frau besteht.“ – Gertrud Kantorowicz, *Margarete Susman: Die Frauen der Romantik*, in: „Der Morgen“, Juni 1930, S. 207. Zutreffend ist auch Barbara Hahns Bewertung: „Margarete Susman hat also nicht ein Buch über einen Aspekt der Romantik geschrieben, den man vernachlässigen könnte, sie hat vielmehr das Wesentliche dieser geistigen Konstellation allererst erfaßt und zur Darstellung gebracht. Die ‚Frauen der Romantik‘ sind daher das Buch über die Romantik in Deutschland – kein Beiwerk zu vorliegenden Studien, keine Ergänzung, kein Zusatz. Hier artikuliert sich ein Selbstbewußtsein intellektueller Frauen, das auch in späteren, frauenbewegten Zeiten lange nicht wieder erreicht wurde. Keine Spur von Legitimation. Es scheint völlig selbstverständlich, daß eine Frau sich mit ihren Texten ins Zentrum theoretischer Debatten setzt. Jegliche intellektuelle Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, in der Zuständigkeiten verteilt und Wertigkeiten festgeschrieben sind, wird hier souverän durchquert.“ – Barbara Hahn, *Umriss einer intellektuellen Beziehung: Margarete Susman und Gertrud Kantorowicz*, in: Petra Zudrell, „Der abgerissene Dialog“, 1999, S. 164.

und schreibende Frau.<sup>134</sup> Es war vor allem das religiöse Ferment der Romantik, das sie ambivalent machte und an eine kritische Auseinandersetzung mit grundlegenden christlichen Dispositionen knüpfte. Im Rahmen ihres Rahel-Porträts charakterisierte Susman den Glauben der Romantiker an die Göttlichkeit der Seele als im Wesen „christlich“.

„Die Welt der Romantik ist eine christliche Welt; sie ist es nicht nur durch die Hinwendung der meisten Romantiker zum Christentum: sie ist es ihrer geistesgeschichtlichen Struktur nach. Denn mit dieser ist sie tief in der christlichen Erinnerung verwurzelt: in der Erinnerung daran, daß einmal das Göttliche im Irdischen Wirklichkeit geworden ist – in dieser fundamentalen Erinnerung, die in immer neuen Abwandlungen das ganze Geistesleben des Abendlandes bis in seine spätesten ungläubigen Epochen hinein bestimmt.“<sup>135</sup>

Die christliche Konditionierung der Romantik enthielt zugleich einen weiblichen Aspekt, der gerade auch in den Männern eine eigentümliche Verehrung eines göttlich Weiblichen hervorrief:

„Denn nur am Mittelpunkt der romantischen Welterfassung ist die eigentümliche Beziehung der Romantik zur Frau zu verstehen. Sie selbst hat messianische, hat erlösende Bedeutung.

Christus und Sophie, Sophie und die Madonna, die Geliebte, die Mutter und Erlöserin sind eins. Die Frau als die, die in den Mittelpunkt des männlichen Denkens trifft und es zu sich selbst entzündet, ist zugleich die, die unabgelenkt von einer leblosen zerstückelten Sachwelt: aus dem reinen mystischen Verhältnis zum Ganzen des Lebens lebt und es so aus seiner Unmittelbarkeit ursprünglich zu gestalten vermag.“<sup>136</sup>

Zweifelsohne prägte die von Susman als christlich und dabei zugleich als weiblich postulierte Beschaffenheit der Romantik, die viele Frauen im Gefolge zu eigener geistig-schöpferischer Produktivität beflügelte, auch ihr eigenes Werk. Zugleich durchkreuzte und verwirrte Susman die Frage, welchen Ort das Jüdische darin einnehmen könnte. Der Zwiespalt zeigte sich in den Porträts von Dorothea und Rahel. Darin stellte Susman der romantischen Weltanschauung jüdische Bewusstseinsmuster gegenüber.<sup>137</sup> Bei beiden Frauen kam Susman zu dem Schluss,

---

<sup>134</sup> Susmans Ringen muss teilweise einer Zerreißprobe gleichgekommen sein, da es auch den Aspekt einer geistigen Mitverantwortung an der unheilvollen Geschichte Deutschlands berührte. Im Vorwort zur Wiederveröffentlichung 1960 distanzierte sie sich von der Romantik als einem Irrweg und legte eine direkte Verbindungslinie zum Nationalsozialismus. – Siehe Margarete Susman, *Frauen der Romantik* (1929), 1960, S. 5-7.

<sup>135</sup> Ebd., S. 114.

<sup>136</sup> Ebd..

<sup>137</sup> Auch wenn beide Frauen zum Christentum übertraten, wirkten in der Darstellung Susmans jüdische Bewusstseinsmuster in ihnen fort.

dass sich romantische Gesinnung und jüdischer Geist gegenseitig ausschließen. Der Vergleich zwischen Caroline und Dorothea zeige, dass das „mystische Vertrauen der bereits ungläubigen Seele zu der Göttlichkeit der menschlichen Seele – als Vertrauen also zu ihrer eigenen Göttlichkeit“<sup>138</sup> dem jüdischen Erleben der Transzendenz Gottes widerspricht.

„Dies Eine konnte nicht *in* ihr [Dorothea], sondern nur außerhalb ihrer liegen. Dem romantischen Zauber Carolinens, der auf der heidnisch-christlichen Immanenz: auf der erlebten Göttlichkeit des eigenen Grundes ruht, stand in Dorothea, ihr selbst nicht bewußt, das in ihrer Natur eingewirkte jüdische Grunderlebnis der mittlerlosen Jenseitigkeit des Göttlichkeit gegenüber. Nur *über* ihr vermochte sie es von je – und darum in so uranderer Hingabe und Anbetung – zu ergreifen.

Damit und mit dem gesamten Rhythmus ihres Lebens scheidet Dorothea aus dem Kreis der eigentlich romantischen Naturen aus.“<sup>139</sup>

Im „jüdischen Grunderlebnis der mittlerlosen Jenseitigkeit“ werde jede irgendwie geartete Vergöttlichung des Menschen unmöglich. Was aber bedeutete dies für Juden, die nicht „glaubten“, aber die Welt immer noch in jüdischen Bewusstseinsmustern erlebten?

„Die mittlerlose Transzendenz Gottes reißt im jüdischen Wesen einen Abgrund auf, der gerade nur durch die bedingungslose Hingabe des persönlichen Daseins an ihn überbrückt werden kann. Nicht umsonst ist der zwischen Himmel und Erde gespannte Lichtbogen das Zeichen der Versöhnung Gottes mit den Menschen. Wo dieser Bogen erloschen ist: wo der jüdische Mensch nicht mehr glaubt, da bleibt er aufgerissener Abgrund, grenzenlose ungestillte Sehnsucht. Darum wendet sich die letzte Wahrheitsfrage an den Menschen der modernen entgöttlichten Welt: ob er ihr Schicksal auf sich zu nehmen vermag, ohne an Gott zu verzweifeln, beim Juden an seine tiefste religiöse Kraft: die Urkraft der Entbildlichung Gottes um seiner Wahrheit willen: an jene schrankenlose Kraft der Hingabe, die, gerade weil sie einzig und allein ihn selbst will, jeder Andeutung einer auch nur zu ahnenden Gestalt des Verborgenen entsagt.“<sup>140</sup>

Susman offenbarte damit ihr eigenes Dilemma – die Sehnsucht nach Gott, den das jüdische Bewusstsein weder im inneren Erleben, noch im Glauben, noch in irgendwelcher Gestalt finden könnte und zu dem die Romantik nicht hinführte. Die mit der „mittlerlosen Transzendenz“ korrespondierende Unmöglichkeit, Gott jedwede Gestalt zu geben, ja ihn in jedem Moment entbildlichen zu müssen (worauf noch das 8. Kapitel ausführlich eingehen

---

<sup>138</sup> Margarete Susman, *Frauen der Romantik*, 1929, S. 72.

<sup>139</sup> Ebd..

<sup>140</sup> Ebd., S. 92.

wird), bildete somit ein der romantischen Weltanschauung radikal entgegengesetztes Prinzip. Schärfer noch als in Dorothea fand Susman dieses Prinzip in Rahel bestätigt:

„Für sie ist das Göttliche nie in das Irdische eingekehrt; sie ist für immer dem Gebot des Gottes treu geblieben, von dem ein Bild im irdischen Stoff sich zu machen verboten ist. Damit ist sie im Irdischen heimatlos geblieben. Sie lebt nicht in der endlichen Erinnerung, sondern in der unendlichen Hoffnung – ist reine Sehnsucht, ist selbst der unüberbrückbare Abgrund zwischen dem Hier und dem Dort.

So kann für den jüdischen Menschen die Selbstgewißheit der romantischen Seele, das Vertrauen auf den Gott in der eigenen Brust immer nur ein geliehenes sein; die innere Stimme tönt hohl und fremd aus einem Sein herauf, das nicht Gewißheit ist, sondern Abgrund: für Gott geöffneter, von ihm leer gelassener Abgrund. Denn den übermächtigen Gott der absoluten Ferne kann die Seele in der romantischen Welt nicht mehr finden.“<sup>141</sup>

Susman nannte Rahel „die problematische Gestalt“ der Frühromantik,<sup>142</sup> die die romantische Gesinnung letztlich sprengte. Im Unterschied zu Dorothea habe sich Rahel nicht in die Idealisierung des Weiblichen (und damit zugleich Christlichen) einfügen können. Das hatte einen Grund: Rahels seelische und geistige Anlagen vereinigten sich noch mit einer „dritten ebenso starken Anlage“. Susman bezeichnete diese als einen „männlich schöpferischen Geist“.<sup>143</sup> Er manifestierte sich in Rahels „Fähigkeit ganz persönlicher Durchleuchtung, die sie zu einer der größten kritischen Begabungen macht, die je gelebt haben“.<sup>144</sup> Rahels kritische Begabung sei jedoch nicht dem für die Romantik typischen Maßstab des Inneren entsprungen. Vielmehr „handelte und begriff Rahel (...) jederzeit aus übergreifenden Zusammenhängen und Gesetzen“.<sup>145</sup> Ihr Erkennen einer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit verwies zugleich auf ein Erleben von „Offenbarung“. Nietzsches Definition übernehmend umschrieb Susman „Offenbarung“ als „ein Sich-gebunden-fühlen in einem Sturm von Freiheitsgefühlen“. Indem sich Rahel „gebunden fand, wurde sie frei zu ihrem Eigensten“.<sup>146</sup> Wie Rahel immer wieder diese Freiheit zu gewinnen suchte, zeigte sich vor allem in ihrer Einstellung zum Leiden. Sie kannte „kein Beseitigen, kein Unterdrücken des Schmerzes, nur seine lebendige Überwindung“.<sup>147</sup>

---

<sup>141</sup> Ebd., S. 114-115.

<sup>142</sup> Ebd., S. 97.

<sup>143</sup> Ebd..

<sup>144</sup> Ebd., S. 104.

<sup>145</sup> Ebd..

<sup>146</sup> Ebd., S. 103.

<sup>147</sup> Ebd., S. 110.

„Überwinden kann man aber nur das, was man bis in die letzte Tiefe durchgelebt, ganz zu Ende gelebt hat. Auch Rahel war das Leiden, freilich in einem ganz anderen Sinne als Caroline, etwas Nichtseinsollendes: ihr war es nicht Zerstörung der Form, sondern Verwirrung und Verschüttung einer ursprünglich klaren und gesetzhaften Lebensordnung, die mit der Wahrheitskraft des ganzen Wesens zu durchdringen und aufzuheben darum für sie die mit dem Schmerz unmittelbar gegebene Aufgabe war. Ihre ganze Natur drängt mit ursprünglicher Gewalt der durch das Dunkel der Verzweiflung verwischten und verlorenen Klarheit zu, in der sie allein atmen kann. Ihr Geist arbeitet mit fieberhafter Kraft seiner eigenen Verletzung, dem zerstörenden Andrang des Lebens entgegen; sie selbst spricht einmal von dem seelischen Leid als einer Wunde, die jedes Lebensprinzip fieberhaft entzündet.“<sup>148</sup>

Indem Rahel sich über alle Zusammenhänge ihres Leidens immer klarer wurde, sah sie „es in immer höhere und weitere Wesenszusammenhäng aufsteigen“.<sup>149</sup> Zum Kampfmittel diente ihr dabei die „Erinnerung“. Was sie „frei macht, ist die alle Geisteskräfte aufrufende Erinnerung“. Gleich dem prophetischen Erinnern an die ursprüngliche Gesetzlichkeit im Bund zwischen Gott und den Menschen vermochte auch bei Rahel allein die Erinnerung, aus dem Kokon des verwundeten Ich hinauszuführen und das eigene Leiden in größeren – gesellschaftlichen - Zusammenhängen zu begreifen. Aus Rahels Briefen zitierte Susman: „,und alles erinnert mich an alles? –

So spricht sie vom Leben der Menschen, der Staaten in einem Atem mit ihrem wilden unergründlichen Schmerz; es ist alles dasselbe, alles aneinander angeschlossen, alles einander klärend; nichts erscheint ihr mehr einzeln, losgelöst vom andern; durch ihr Erinnern selbst dringt sie hinab in den Wahrheitszusammenhang der Dinge überhaupt. Erinnerung: intensives Bewußtwerden der Lebenszusammenhänge als Heilkraft der Leidenschaft - zwei weit getrennte Namen steigen dabei vor uns auf: Spinoza und Freud. Und wirklich weiß Rahel bereits wie Freud – und wieder wie Spinoza: daß selbst physischer Schmerz nur Verwirrung ist, in die wir nicht einzudringen vermögen. Beide aber: Spinoza und Freud, sind, wiewohl nach entgegengesetzten Seiten hin, der äußerste Gegensatz zu aller Romantik. Und dies Wissen stammt auch bei Rahel nicht mehr aus der romantischen Welt; es stammt aus einer noch tieferen, von der Romantik

---

<sup>148</sup> Ebd., S. 110-111.

<sup>149</sup> Ebd., S. 111.

nur überdeckten und umgewandelten Schicht: aus der ursprünglichen Beziehung ihres Wesens zum Gesetz, auf der ihre ganze Weltanschauung letztthin ruht.“<sup>150</sup>

Rahels Weltanschauung bezeichnete Susman als einen „verlebendigten Spinozismus“.<sup>151</sup> Ihrem, wie auch Spinozas gesamten Erkennen und Wissen haben „die ursprünglich erlebte göttliche Gesetzlichkeit der Welt“ zugrunde gelegen.<sup>152</sup> Wie Spinoza sei sich Rahel gewiss gewesen, „daß der Grund der Welt reine Wahrheit ist, daß all die unendliche Wirrnis und Verwirrtheit der menschlichen Schicksale und Gedanken auf nichts anderem ruht als auf der Blindheit und Unwissenheit der Menschen.“<sup>153</sup> Sie erkannte darum, „daß all das Bittere, Verwirrte, Falsche, das wir selbst auf das Leben gehäuft haben, mit der Klarheit des Erkennens zu durchdringen unsere menschliche Bestimmung“ sei.<sup>154</sup> Diese Weltanschauung, so führte Susman weiter fort, „ist im letzten getragen von einer eigentümlichen jüdischen Grundkraft, deren kein großer jüdischer Mensch je ermangelt hat: der über dem Abgrund selbst aufblühenden Kraft zur Freude -

Es ist die Freude im Gesetz, die reine himmlische Freude an der Göttlichkeit des Lebens selbst, deren Überschwang im Geiste, sobald er dem Leben rein zugewandt ist, heraufsteigt.“<sup>155</sup>

Diese „strahlende Beglückung im Geiste“ sei für Rahel eins gewesen „mit der Gewißheit, an der Wahrheit, am Weltgrund selbst Teil zu haben – wie sie in der Entfaltung des eigenen Wesensgesetzes gewiß war, das Gesetz der Welt selbst mitzugestalten“.<sup>156</sup> Hier nun – „in der Entfaltung des eigenen Wesensgesetzes (...) *das Gesetz der Welt selbst mitzugestalten* [hvg. EK]“ – konnten sich Romantik und jüdischer Geist durchaus aufeinander einlassen. Andere Romantiker hofften freilich umgekehrt auf eine „Versöhnung mit dem Göttlichen“ durch die „Erlösung vom Gesetz“, wie Susman dies mit einem Zitat Schellings vor ihrem Caroline-Porträt illustrierte.<sup>157</sup>

Aus Susmans Unterscheidung zwischen „weiblich“ und „männlich“ - Rahels analytischer Vernunft, die Susman auf das Judentum zurückführte und als einen „männlich schöpferischen

---

<sup>150</sup> Margarete Susman, *Frauen der Romantik*, 1929, S. 111-112.

<sup>151</sup> Ebd., S. 112.

<sup>152</sup> Ebd. - „Aber es ist ein anderes Erkennen. Während Spinozas Überzeugung und Lehre die ist, daß der ursprünglichen Göttlichkeit und Wahrheit der Welt der Geist nur durch immer reineres Denken sich annähern könne, sucht Rahel, als Schülerin Goethes, als Romantikerin den Weg zur Klarheit und Wahrheit mit ihrem ganzen Leben. Zerstreung des Verwirrten und Trüben, das Erfahrung um uns häuft, geschieht ihr nicht allein durch die Kraft des Denkens, sondern durch lebendige Überwindung.“ – Ebd..

<sup>153</sup> Ebd..

<sup>154</sup> Ebd..

<sup>155</sup> Ebd., S. 113.

<sup>156</sup> Ebd..

<sup>157</sup> „Es liegt unendlich viel außer und über den Grenzen dieser Moral, nicht allein alles, was freies Leben ist in Natur und Kunst, sondern ebenso auch die Göttlichkeit der Gesinnung, welche unsere Erlösung ist vom Gesetz und die Versöhnung mit dem Göttlichen, da wir zuvor Unterworfenen waren. - *Schelling*“ – Ebd., S. 28.



Geist“ bezeichnete, gegenüber einem im Lebensideal der Romantiker verwirklichten „weiblichen Prinzip“,<sup>158</sup> das im Christentum gründete - ergibt sich eine verblüffende Schlussfolgerung. Die jüdische Beziehung zur göttlichen Gesetzlichkeit hielt Susman für „männlich“, die romantisch-christliche Vergöttlichung der Seele für „weiblich“.<sup>159</sup> Susman bewegte und erlebte sich selbst in beidem. Wenn sie die politische Untauglichkeit, die soziale Blindheit und die reaktionäre Gesinnung der Männer der Romantik kritisierte,<sup>160</sup> dann kritisierte sie damit nicht nur die Protagonisten einer vergangenen Epoche, sondern auch ihr eigenes unpolitisches, eher am Christentum orientiertes Leben von vor dem Ersten Weltkrieg. Aber wie sie den Frauen vorwarf, eine Teilhabe an der Politik fälschlich für „unweiblich“ zu halten, so hielt sie auch den deutschen Juden Blindheit gegenüber der besonderen politischen Verantwortung vor, die ihnen die jüdische Religion aufgab. In ihrem Aufsatz *Die Brücke* hatte Susman geschrieben, dass die jüdische Frage nur auf dem Boden der Religion zu lösen sei – als Verhältnisbeziehung von Christen und Juden zueinander. Susman versuchte beiden Seiten aus den je eigenen Konditionierungen einen Weg aufzuzeigen. Ihre Schriften zur Geschlechterproblematik sind dabei auch als eine christlich inspirierte Metaphysik zu lesen. Sie entfaltete sich aus einem weiblichen Prinzip und zielte nicht weniger als Susmans Schriften über die Revolution darauf ab, die politische Wirklichkeit umzugestalten. In der inneren Verbindung zwischen Christentum und weiblichem Prinzip spiegelte sich der von Luther „weither bedingte“, von Susman so scharf kritisierte Rückzug der Religion auf die

---

<sup>158</sup> Ebd., S. 23.

<sup>159</sup> Die sich hieraus ergebenden Schlussfolgerungen widersprechen ausdrücklich Deutungen der „deutsch-jüdischen Symbiose“ nach den sonst üblichen Gesichtspunkten der Gender-Theorie. Regelmäßig steht bei diesen die jüdische Seite, wegen ihrer „schwächeren“ Position als Minderheit, für den weiblichen Part, hingegen die deutsche, als die dominante Seite für den männlichen. So symbolisiert beispielsweise in Barbara Hahns Betrachtung zu Susmans *Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein* (1951) der Mann Goethe Deutschland, und die von ihm fallen gelassene Geliebte Charlotte von Stein die verratenen Juden. – Siehe Barbara Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene*, 2002, S. 229 ff.. Dass dieses Schema bei Susman nicht aufgeht, zeigt ihre Interpretation der geistigen Beziehung zwischen Rahel Varnhagen und Goethe. Diese veränderte sich im Laufe der Zeit. Zwar hob Susmans erstes Rahel-Porträt von 1918 einen grundlegenden Unterschied zwischen Rahel als Jüdin und Goethe als „Heiden“ hervor. In dieser Rahel-Darstellung spielte jedoch die jüdische Beziehung zum Gesetz noch keine Rolle. Erst Susmans Rahel-Porträt von 1928 ging auf die Rolle des Gesetzes ein und bezeichnete Rahels schöpferischen Geist als „männlich“. In diesen beiden Aspekten traf sich – nach der Darstellung Susmans - Rahel mit Goethe, wodurch Goethe in eine größere Nähe zum Judentum rückte. Die Tendenz verstärkte sich noch in dem Kapitel über Rahel in Susmans Romantik-Buch von 1929 sowie in einem erneuten Porträt anlässlich des 100. Todestages von Rahel Varnhagen im Jahre 1933. Eine umgekehrte Deutung, nämlich Goethe, als ein dem Judentum verwandter, deutscher Geist gegenüber Charlotte von Stein, als die Verkörperung eines christlichen und weiblichen Ideals würde sicherlich neue, interessante Einsichten über Männlichkeitsvorstellungen in der Analyse des deutsch-jüdischen Verhältnisses vor der Schoa möglich machen. – Siehe hierzu auch Susmans große Aufsätze *Goethes Verhältnis zur Schönheit* und *Goethes Verhältnis zum Tod* in: Margarete Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954. In diesem Zusammenhang wäre überdies die Frage interessant, ob bei Susman deutsche Frauen als „jüdisch“ und in diesem Sinne als „männlich“ gelten konnten. Bestimmt traf dies auf Bettina von Arnim zu. Andere Analysen von Susmans Auseinandersetzung mit dem Judentum im Lichte des Geschlechterverhältnisses, allerdings stets mit der irreführenden Gleichsetzung von Juden und Frauen, nehmen Jürgen Egyptien und Marina Steer vor. Siehe hierzu FN 1 im folgenden 6. Kapitel.

<sup>160</sup> Margarete Susman, *Frauen der Romantik*, 1929, S. 19.

Innerlichkeit. Indem sich die Religion – ob christlich, ob jüdisch, ob als weibliches, ob als männliches Prinzip – in ein neues Verhältnis zur Politik setzen sollte, rührte Susman zugleich an einer verfestigten Unterscheidung zwischen Religion und Politik. Wenn sie als Feministin die realitätsblinde Innerlichkeit der deutschen Frauen kritisierte und von ihnen verlangte, politisch zu werden, sich dem Außen zuzuwenden, dann verlangte sie – im Lichte einer religiösen Lesart dieser Forderung – den Einbruch des Religiösen ins Politische. Wenn dabei jüdischer Geist eine „männliche“ Komponente einbringen sollte, stellte sich die Frage, wie das neue Gespräch zwischen weiblichem Prinzip und männlicher Erkenntnis des Gesetzes, also die Verhältnisbeziehung zwischen Christentum und Judentum als die einer christlich-feministischen Metaphysik und einer jüdischen Religionsphilosophie die Wirklichkeit neu gestalten könnte. Im folgenden Kapitel wird zunächst Susmans Auseinandersetzung mit der geistigen Emanzipation der Frau in einem religiös chiffrierten Horizont gelesen.

### Weibliche Bewusstseinsmodi

*Ueber den furchtbarsten Umweg über das Äußere sind wir in den Spitzen unseres Volkes wieder beim Innen angelangt: bei einer Innerlichkeit aber die Einkehr und Umkehr ist. Denn nun ist sie entschlossen, nie wieder das Außen zu verlassen und preiszugeben, sondern sich ihm in schmerzlicher Liebe erkennend und tätig zu seiner Verwandlung hinzuschicken.*  
Margarete Susman, 1921<sup>1</sup>

Es erscheint naheliegend, Susmans Schriften über das Judentum derselben geistigen Bewegung zuzuordnen, der ihre Schriften über die Frauenemanzipation entstammten. Wie jedoch die bereits im vorangegangenen Kapitel anhand von *Frauen der Romantik* dargelegte Feststellung zu den Bezeichnungen „weiblich“ und „männlich“ zeigt, wäre es falsch, Susmans Texte über die Frau und das Judentum wie selbstverständlich in eins zu setzen. Da sich die neuere Susman-Forschung der religiösen Dimension in Susmans Werk nur sehr verhalten nähert, vermochte sie bislang auch nicht wirklich nachzuzeichnen, wie sich bei Susman das Thema der Emanzipation der Frau von eben dieser religiösen Dimension her entfaltete. Aus diesem Grunde blieb die geistige Bewegung, die Susman sowohl persönlich als auch in ihren Schriften über die Frau machte, im Dunkeln. Dies erklärt auch die wiederholten, fehlgehenden Gleichungen von Frauen und Juden.<sup>2</sup> Geht man jedoch auf die theologische Metaphorik in

---

<sup>1</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921.

<sup>2</sup> Wie bereits im vorangegangenen Kapitel angedeutet, widerspricht diese Arbeit ausdrücklich parallelisierenden Deutungen der Texte Susmans zur Geschlechterproblematik und zum deutsch-jüdischen Verhältnis, nach denen die jüdische Seite, wegen ihrer „schwächeren“ Position als Minderheit dem weiblichen Part gleichkomme, und die deutsche, als die dominante Seite, dem männlichen. Auf Barbara Hahns Interpretation ist dort bereits eingegangen worden. Eine etwas treffendere Analyse des deutsch-jüdischen Verhältnisses im Spiegel des Geschlechterverhältnisses bietet Jürgen Egyptiens Aufsatz *Die messianische Sendung der Selbstaufhebung. Margarete Susmans Reflexionen über das Wesen und Schicksal des Judentums – mit einem Exkurs zu ihrer Konzeption von Weiblichkeit* (2009). Egyptien fixiert Susmans Sicht der Frauenrolle sowie der des Judentums auf den Begriff der „Selbstaufgabe“, den Susman für beide verwendete. Dabei berücksichtigt Egyptien jedoch nicht, dass Susmans Gebrauch des Wortes nicht den christlichen Selbstverlust meinte, sondern die *Aufgabe an das Selbst*, wie auch die „Selbstaufhebung“ keine Ende des Selbst, sondern das *Heben des Selbst auf eine höhere Reihe*. Egyptien versäumt darüber hinaus die Entwicklung zu sehen, in der Susman über die Zeitspanne ihrer Auseinandersetzung die Akzente immer wieder neu setzte. So gerät bei Egyptien das Judentum fälschlich in einen christlichen Horizont, wohingegen die geistige Bewegung, in der Susmans Aufsätze über das Judentum sowie über die Geschlechterthematik entstanden sind, in die genau umgekehrte Richtung ging: Gerade die Texte über die Emanzipation der Frau sind, wie dieses Kapitel zeigen wird, zugleich als chiffrierte Texte über die

Susmans Texten über das Geschlechterverhältnis ein und analysiert sie im Lichte der christlichen und jüdischen Tradition, erkennt man den Bogen. Der Weg der „Revolution der Frau“ begann bei Susman an einem christlich kodierten Ausgangspunkt. In seinem Verlaufe trat die Frau, die sich geistig emanzipierte, zunehmend aus dem christlichen Horizont in einen jüdischen. Dieser Übergang bedeutete keine grundsätzliche Abwertung des Christlichen, wohl aber eine Kritik des Christentums, das seine jüdischen Potentiale nicht erkannte. Gerade anhand von Susmans Auseinandersetzung mit dem geistigen Potential der Frau zeigten sich besondere Chancen, die im Christentum nicht genügend gewürdigt und verwirklicht waren. Vor allem die jüdische Tradition des Bilderverbotes, die verfestigte Bilder aufzubrechen vermochte, sowie die Ausgestaltung des göttlichen Gesetzes, das neue Wirklichkeiten zu schaffen imstande war, wiesen maßgebliche Instrumente zur Verwirklichung an. Susmans Texte über die Frauenemanzipation waren somit auch chiffrierte Texte über eine Emanzipation des Christentums mit den Mitteln des Judentums.

### *1. Metaphysisches Gebären*

Den Unterschied zwischen Mann und Frau bezeichnete Susman als „einen Unterschied der Methode“.<sup>3</sup> Ihre Essays über die Frau bestätigten zunächst die traditionelle Vorstellung, wonach das *Außen* die Domäne des Mannes sei, das *Innen* hingegen die der Frau. Der Mann vollende, wie Susman bereits 1912 in *Vom Sinn der Liebe* geschrieben hatte, „die Lebensreihe außerhalb seiner“.<sup>4</sup> Dem gegenüber liege der Vorzug der Frau im „Zurückkehren in sich

---

*Emanzipation des Christentums mit den Mitteln des Judentums zu lesen. Egyptiens Fehlinterpretation erklärt sich dadurch, dass bislang die religiöse und sogar theologische Metaphorik in Susmans Aufsätzen nur unzureichend gewürdigt worden ist und auch nicht in den Phasen ihrer sukzessiven Entwicklung innerhalb der sowohl des christlichen als auch jüdischen Horizontes. - Auch Martina Steer beschränkt sich in ihrer Publikation „... da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten.“ *Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation* (2001), darauf „die wichtigsten Themen, die sich leitmotivisch durch ihre Arbeiten ziehen, herauszukristallisieren“ (ebd., S.11), wodurch Fixierungen entstehen, die den religionsphilosophischen Entwicklungsprozess und die Verschiebung von Akzenten verdecken. Da Steer ebenfalls nicht sieht, dass bei Susman „weiblich“ und „christlich“ (nicht aber „jüdisch“) zusammengehören, bleiben bei ihr – eingestandenermaßen - wichtige Fragen unbeantwortet oder verirren sich in Widersprüche. So bleibt beispielsweise die von Steer gestellte Frage, warum „die jüdischer Frau im Zusammenhang mit der Emanzipation kein Thema“ für Susman sei, unbeantwortet (ebd., S. 61), weil nicht gesehen wird, dass eine politische Aktivistin, wie etwa Rosa Luxemburg, bei Susman in die Kategorie „männlich“ fiel und an einem jüdisch-religiösen Maßstab von „Männlichkeit“ gemessen wurde. Zu diesem gehörte die Bedeutung des göttlichen „Gesetzes“ und seiner Verwirklichung. Die Bedeutung des Gesetzes wird in Steers Analyse in Bezug auf die Möglichkeiten einer Frauenemanzipation von der religiösen Dimension her völlig verkannt (ebd., S. 64).*

<sup>3</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 126.

<sup>4</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 108.

selbst, ihr in sich Verweilen, ihr Hineinziehen der Welt in sich“.<sup>5</sup> Dem Dualismus von Außen und Innen entsprechend hielt Susman den „formenden Geist“ für die „männliche“, die „gestaltlose Seele“ hingegen für die „weibliche Art“ zu sein. Dies drückte sie mit den Bildern vom „Turm“ und „Schmetterling“ aus.

„Das sind die ewigen Symbole der männlichen und der weiblichen Art zu sein; der aus Geist und Sein hoch über die Erde emporsteigende, sich selber tragende Turm als Symbol des männlichen Seins – und dagegen als Symbol des weiblichen: der aus dumpfer Nacht mit seinem ganzen Sein sich loswindende, vor allem menschlichen Tun und Bilden geheimnisvoll vollendete Schmetterling: das höchste Geschaffene und das tiefste Wirkliche.

Es sind die Symbole des Geistes und der Seele.<sup>6</sup>

Mit der Seele, das hieß: der weiblichen Art zu sein, stellte sich für Susman zugleich „die Frage nach Gott“.<sup>7</sup> Susman ging von einem intensiveren Seelenleben der Frau als des Mannes aus und damit einer ursprünglicheren Beziehung der Frau zum Religiösen. Eine „atheistische Frau“ hielt sie für einen „verzweifelten Widersinn“.<sup>8</sup> Sie sprach eher von der „Revolution der Frau“<sup>9</sup> als der „Emanzipation der Frau“. Im Begriff „Revolution“ drückte sich für Susman nicht nur der politische Kampf um gleiche Rechte, sondern auch die religiöse Dimension einer „Umkehr“ aus. Im Ausbruch der Novemberrevolution meinte sie ein „bisher noch namenloses Religiöses“ zu erkennen, das gerade die Frauen „nicht vermissen“ sollten.<sup>10</sup> Im Folgenden geht es mir nicht darum, die Brauchbarkeit der Wörter „weiblich“ und „männlich“, wie Susman sie verwendete, kritisch zu hinterfragen. Stattdessen will ich die religiöse Dimension hervorheben, mit der Susman in der Metaphorik geschlechtlicher Zuschreibungen Bewusstseinsmodi als „Methode“ darstellte. Susman erkannte einerseits, dass die idealisierten Bilder, die Männer von Frauen entwarfen, niemals der wirklichen Frau galten, vielmehr aus einem grundsätzlichen Unbehagen ihr gegenüber entstanden waren.<sup>11</sup> Andererseits wies Susman die Bilder nicht grundsätzlich ab, sondern drang immer tiefer in sie

---

<sup>5</sup> Ebd., S. 109.

<sup>6</sup> Margarete Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 6, 1926, S. 443.

<sup>7</sup> Ebd..

<sup>8</sup> Ebd., S. 447.

<sup>9</sup> Ebd., S. 432, 435 – Siehe auch Susmans Essays *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, 4, Okt. 1928, S. 335-353 sowie *Frau und Geist*, in: „Die Literarische Welt“, 20.3.1931, die ganz im Zeichen der Revolution der Frau geschrieben sind.

<sup>10</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und das Fernsein des Fremden“, 1992, S. 128.

<sup>11</sup> Margarete Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 2. 1926, S. 435, 439, 440.

ein, um auf ihrem Grund eine *Metaphysik des Weiblichen*<sup>12</sup> freizulegen, von der aus Frauen nunmehr selbstmächtig „ein neues Bild von sich“ zu gestalten vermochten.

Den Ausgangspunkt dieser Metaphysik des Weiblichen bildete die Fähigkeit der Frau zu gebären und als Folge hiervon die Erfahrung der Mutterschaft. Hinter der biologisch-natürlichen Befähigung der Frau sah Susman die geistige Fähigkeit zu einem *metaphysischen Gebären*. Dies führte sie in der Figur des *Gebären Gottes* bis auf die *Mutter Gottes* zurück. Maria und Jesus, von Susman als geistige Modi im Menschen aufgefasst, wurden so zu einem vom Mann unabhängig Weiblichen, das eine eigene Schöpferkraft besaß, die Neues hervorbrachte und „Erlösung“ ermöglichte. In dieser Phase – *Vom Sinn der Liebe* erschien wie gesagt 1912 – bewegten sich Susmans Ausführungen noch ganz in den bereits an vorheriger Stelle beschriebenen christlichen Bewusstseinsmustern vermenschlicht-säkularisierter Anwendung. Danach bedeutete Erlösung ein „Lösen“ - ein Freiwerden zu sich selbst. Dies war verbunden mit einer Verwandlung des Selbst, wodurch sich die Frau auf einer unteren Reihe aufgab, um sich auf einer höheren Reihe als Person zu vollenden. In *Vom Sinn der Liebe* schrieb sie:

„Nicht das Mutterwerden, nicht das Kind kann die Persönlichkeit erlösen, nie erlöst die Natur die Persönlichkeit. Das Symbol der weiblichen Erlösung in der Mutterschaft

---

<sup>12</sup> Susman hat sich verschiedentlich vom Gedanken einer Metaphysik der Geschlechter distanziert. In ihrem letzten großen Essay über die Emanzipation: *Wandlungen der Frau* (1933) schrieb sie: „Es gibt keine wahre metaphysische Gestalt der Frau oder des Mannes. Die im überhimmlischen Raum der Idee wohnenden Gestalten fragen nicht nach Mann und Weib. Die Trennung des Menschen in Mann und Weib ist eine streng und einzig an das menschlich-irdische Schicksal gebundene, mit der Sterblichkeit des Menschen zu deren irdischer Ueberwindung selbst gesetzte. Darum ist es so schwer und fast unmöglich, von Mann und Weib überhaupt abstrakt, gedanklich zu sprechen. An den Grenzen des menschlichen Daseins schwimmt der Gegensatz; und alles, was von der Frau wie vom Manne rein gedanklich gesagt werden kann, ist immer nur eine halbe Wahrheit, die von jedem Blitz eines totaleren Wissens zersprengt werden kann. Die letzte Daseinswirklichkeit: Leben und Tod sind Mann und Weib gemeinsam; nur haben sie darin nicht den gleichen Ort und die gleiche Bestimmung. Ihre Verschiedenheit ist keine Wesens- sondern eine Schicksalsverschiedenheit.“ – Margarete Susman, *Wandlungen der Frau*, in: „Die Neue Rundschau“, Januar 1933, nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, S. 164. Trotz dieser und anderer Distanzierungen wird in dieser Arbeit dennoch der Begriff „Metaphysik“ in Bezug auf Susmans Texte zur Frauenthematik verwendet: zum Einen weil Susman ihn selbst gebrauchte, wenn sie etwa von einer „metaphysischen Schuld“ der unpolitischen, passiven, dem Mann hörigen Frau schrieb (so in: *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, 1926, S. 448), oder wenn in Susmans Worten die Frau ihr Wesen aus seiner „metaphysischen Wurzel“ herausgerissen habe (*Auflösung und Werden in unserer Zeit*, 1928, S. 351); zum Anderen, was für mich entscheidender ist, aus „methodischen“ Erwägungen, die sich aus Susmans eignen Ausführungen ergeben. Die geistige Methode der Frau, die tieferen Gründe des Lebens zu erkennen und zu gestalten, erfolgte bei Susman aus der physischen Konditionierung, *gebären* zu können. Insofern entwarf sie eine Metaphysik des Weiblichen, die allerdings später (siehe 4. Abschnitt: „Neues ‚Verstehen‘“ in diesem Kapitel) in eine Religionsphilosophie der Erkenntnis übergang. Das Entscheidende, worauf Susmans Metaphysik des Weiblichen hinauslief, die Erkenntnis des „göttlichen Gesetzes“, bezeichnete sie selbst als die weibliche metaphysische Bestimmung: „Und doch gibt es eine einzige metaphysische Bestimmung des weiblichen Daseins, die gerade weil sie es grundsätzlich der geschichtlichen Wirklichkeit entrückt und die Frau das ewig ungeschichtliche Wesen auszeichnet, jeder geschichtlichen Verwicklung ihres Daseins, auch der heutigen standhält. Es ist die großartige begriffliche Formulierung Hegels, der das Wissen aller Kulturen zusammenfaßte, indem er die Ursphäre weiblichen Seins als das „göttliche Gesetz“ dem menschlichen, das des Mannes ist, gegenübergestellt hat.“ - Margarete Susman, *Frau und Geist*, in: „Die Literarische Welt“, 20.3.1931.

ist das Gebären Gottes. Die Verkündigung lautet nicht: Du sollst den Menschen gebären; sie lautet: Du sollst Gott gebären. Und dies ist die Bestimmung der weiblichen Seele. Der Gott, den wir alle verhüllt in uns tragen; der Mann muß ihn enthüllen in gestaltender Tat, die Frau muß ihn in Liebe und Schmerz gebären. (...) Der Weg des Mannes zu sich selbst geht durch die Idee, die er aus sich entließ und über sich stellte; der Weg der Frau zur Idee, zum Ganzen geht durch die Verwandlung ihres Selbst. Nicht eher kann sie den Gott gebären, als bis sie ihr erstes natürliches Ich, in dem sie heftiger, intensiver, subjektiver lebt als der Mann, überwunden hat, bis es ihr von einem Ganzen aus Symbol geworden ist.“<sup>13</sup>

In der „Methode“ des metaphysischen Gebärens überschritten sich die „Revolution der Frau“ und ein im Christentum verankertes weibliches Prinzip – das hieß: ein Zeitgeschichtliches mit einem Ewigen.<sup>14</sup> In dieser Verbindung lag die emanzipatorische Dynamik, welche die religiöse Dimension in Susmans Texten ausmachte. Sie fand einerseits Halt in einem Ewigen oder Absoluten, um andererseits immer neuen Wandel zu ermöglichen. Vordergründig ging es um die „kulturfördernde Macht“<sup>15</sup> der Frau. Doch wenn man Susmans Aufsätze über die Frau zugleich als eine Auseinandersetzung mit der Religion liest, zeigten sich in ihnen verschlüsselt neue methodische Möglichkeiten für ein neues Christentum jenseits der verfestigten Lehrmeinungen und Kircheninstitutionen.

Mit der Figur der *Mutter Gottes* – der Frau also, die durch metaphysisches Gebären Gott hervorbringe – knüpfte Susman an mariologische Theologien an, ging aber entscheidend weiter. Sie hielt sich weniger am traditionellen Bild der „Empfängnis“ auf, des *passiven Empfangens* heiligen Geistes, sondern hob den *aktiven* Part des *Gebärens* hervor. Darin sah sie eine individuelle Schöpferkraft wirken. Zu einem solchen, als geistige Handlung verstandenen, „Gebären“ seien auch Männer befähigt. In ihrer Rezension von Lukács‘ *Die Seele und die Formen* in der *Frankfurter Zeitung* schrieb sie 1912:

---

<sup>13</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 112.

<sup>14</sup> Deutlich zeigte sich die thematische Überschneidung in Susmans Aufsatz *Die Revolution und die Frau* von 1918: „Zum ersten Mal wird unser Land nicht mehr allein die Stimme seiner Männer, es wird die Stimme seiner Menschen hören. Wenn wir uns den letzten menschlich-göttlichen Offenbarungen zuwenden und sehen, mit welchem brennenden Getroffensein, mit welcher namenlosen Liebe und Reue die von Christus zum ersten Mal rein als menschengewerteten Frauen zu seinen Füßen niedersinken, so muß uns klar werden, daß dies Geschenk ein religiöses, ja ein tief christliches Vermächtnis ist. Und von welcher nüchternen Klarheit es auch in unserer Zeit umgeben sein, wie kalt sein Name klingen mag – in dem Aufruf der Frauen zu gemeinsamen Aufgaben und Zielen: in der Versammlung aller Menschen zum Menschentum lebt doch in jeder Form ein religiöser Sinn.“ – S. 128.

<sup>15</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 122.

„Göttliches, das dennoch immer empfunden wird, wird nicht mehr vom Menschen *angeschaut*, sondern von ihm selbst *geboren* [hvg. EK].“<sup>16</sup>

Indem Susman das Gebären nicht als ein von einer höheren Macht über die Frau verfügtes Schicksal deutete, sondern als deren schöpferische Eigenleistung, verwies sie darüber hinaus aber noch in eine andere Dimension. In der Figur der *Mutter Gottes* lag der Aspekt, in dem das Christentum von vornherein diesseitig-weltlich angelegt war und sich immer wieder auch in vermenschlicht-säkulare Muster übersetzen ließ.<sup>17</sup> Maria in ihrer Leiblichkeit repräsentierte nach offizieller christlicher Auslegung die „Menschheit“.<sup>18</sup> Nicht im bereits Fleisch gewordenen Gott, sondern zuvor: im *Akt des Gebärens*, dem Hervorbringen eines Geistigen aus Irdisch-Physischem als einer Eigenleistung des Menschen, nahm im Symbol der *Mutter Gottes* das Christentum seinen Anfang. Dies Gebären Gottes verwirklichte sich in mehreren Momenten. Es brachte Christus [„Jesus“ = hebr. „Erlöser“] hervor, wie auch den Geist der Gemeinschaft – für das Christentum die Gemeinde der Gläubigen, für Susman die durch ihre individuelle Schöpferkraft sich zur Gemeinschaft verbindenden Menschen.

Von 1918 an hielt Susman Vorträge über die Gleichberechtigung der Frau und schrieb hierzu mehrere große Essays.<sup>19</sup> Sie bildeten jeweils Etappen einer am Zeitgeschehen erfahrenen und sich daran weiter entwickelnden Metaphysik des Weiblichen.

---

<sup>16</sup> Margarete Susman, *Georg Lukács: „Die Seele und die Formen“*, in: „Frankfurter Zeitung“, 5.9.1912, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und das Fernsein des Fremden“, 1992, S. 15. Die Figur des „Gebärens“ ging auf Meister Eckhart zurück, mit dessen philosophischer Mystik sich neben Susman und Landauer auch Bloch, Buber und andere Intellektuelle der Jüdischen Renaissance intensiv auseinandergesetzt hatten. Eckhart verstand die Gottesgeburt als ein „geistiges Gebären“, noch vor dem „leiblichen Gebären“. Explizit maß Eckhart die Fähigkeit geistig zu gebären Frauen *und* Männern zu. Selbst Gott „gebar“ bei ihm die Menschen. - Siehe Meister Eckhart, Werke Bd. I, Texte und Übersetzungen, hrsg. v. Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, 1993, Predigt 22, S. 255 – außerdem Predigten 6, 11, 22, 23 und 28 (Für das Eingeführtwerden in die philosophische Mystik Eckharts bedanke ich mich bei Martina Roesner.)

<sup>17</sup> Justin Lang hat auf die „aufklärerische Kraft“ der katholischen Marienverehrung hingewiesen. Obwohl Maria in der katholischen Tradition den Status der *Theotokos* – der Gottesgebälerin – genießt, komme auch „der einfachste Katholik nicht ernsthaft auf die Idee, Maria anzubeten. Aber auch der gebildetste Theologe kann an ihr vorbei nicht zur Tagesordnung übergehen“. - Justin Lang, *Theotokos – Gottesgebälerin* (1985), S. 97. Die Vorstellung von einer leiblichen Mutter, die aus sich ein Göttliches hervorbringt, führt weniger in den *Glauben* als in die *philosophische Metaphysik*. – Ebd., S. 97.

<sup>18</sup> Interessante Auseinandersetzungen mit Maria als Repräsentantin der Menschheit bieten außerdem Hans Asmussen, *Maria die Mutter Gottes*, 1950 und Cornelis A. de Ridder, *Maria als Miterlöserin?*, 1965, S. 108ff. Einige Zitate aus Asmussen: „Man kann also nicht nach Jesus Christus fragen, ohne seine Mutter ins Auge zu fassen. *Man hat Jesus Christus nicht ohne Maria.*“ – Asmussen, 1950, S. 13. „Denn Maria ist eben das Bindeglied, welches den Herrn Christus mit der Menschheit verbindet.“ – Ebd., S. 15. „Hinter Maria aber stand die ganze Menschheit, die mit Adam ihren Anfang nahm. Diese ganze Menschheit kam ‚zum Zuge‘, als Maria ein Kind gebar. Sie war in ‚Mitwirkung‘, als die Mutter Maria ‚Mutter‘ wurde.“ – Ebd., S. 16. „Es hängt nun einmal alles daran ob Jesus Christus wirklich von der Menschheit hervorgebracht ist oder ob er ein vom Himmel gefallener Gott ist. Wir sind nicht gerettet, wenn wir einen vom Himmel gefallenen Gott anbeten. Jesus Christus ist der unsere, und als solcher muß er bekannt und verkündet werden. Er ist aber nur der unsere, wenn Maria die unsere ist und es ist im Vollsinn des Wortes.“ – Ebd., S. 40-41.

<sup>19</sup> Neben verschiedenen unveröffentlichten Vorträgen, z.B. *Krieg und Frieden. Aufgaben der Frau (Vortrag)* sowie anderen Manuskripten und Notizen hierzu im Nachlass Susmans (Deutsches Literaturarchiv Marbach)



Der von Susmans Auseinandersetzung mit dem weiblichen Prinzip als möglicher „Methode“ des Christentums am meisten profitierende Zeitgenosse war wohl Ernst Bloch. Susman und Bloch hatten sich 1910 im Privatseminar von Georg Simmel kennengelernt.<sup>20</sup> Es verband sie eine problematische, von vielen persönlichen Enttäuschungen und Brüchen gezeichnete Beziehung.<sup>21</sup> Zugleich war sie reich an geistiger Intimität und gegenseitiger Befruchtung. Beide griffen die Themen des Anderen in ihren jeweils eigenen Werken auf.<sup>22</sup> Nach einem längeren Abbruch des Kontaktes kam es zur Wiederbegegnung während des Ersten Weltkrieges. Susman war kurz zuvor in die Schweiz zurückgekehrt und schloss sich dort einem Kreis von Pazifisten um Moritz von Edigy an.<sup>23</sup> Bloch hatte als Kriegsgegner Deutschland verlassen und war dabei, *Geist der Utopie* zu vollenden. Nachdem sich beide im Jahre 1917 in Bern wieder sahen, zog Bloch in Susmans Nähe bei Thun. Es folgte eine Zeit intensiver, gemeinsamer Gespräche – von Susmans Seite aus nicht immer freiwillig.<sup>24</sup> Zugleich bewirkte das Zusammensein mit Bloch eine neue Blüte ihres Dichtens. In dieser Zeit entstanden Susmans *Lieder von Tod und Erlösung*,<sup>25</sup> die nach eigener Aussage etwas von der

---

sind vor allem zu nennen: *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 117-128; *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 6, Dez. 1926, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 143-167; *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, 4, Okt. 1928, S. 335-353, *Frau und Geist*, in: „Die Literarische Welt“, 20.3.1931; *Wandlungen der Frau*, in: „Die Neue Rundschau“, 1, Jan. 1933, S. 105-124, in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 160-177.

<sup>20</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 79-81.

<sup>21</sup> Siehe auch die Briefe zwischen Susman, Bloch und Lukács aus den Jahren 1911-12 im Abschnitt „Dialog und Differenz“ in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“ (1992). Sie dokumentieren das Problem, mit der Susman zu kämpfen hatte, von Bloch nicht in die Rolle einer stilisierten Muse gedrängt zu werden: Gegenüber seinem Freund Lukács äußerte sich Bloch allerdings auch abfällig über Susman. Ein nicht näher benanntes „gewaltsames Ereignis“ vermittelte Susman „die jähe Erkenntnis einer innersten Verschiedenheit des Lebensrhythmus“ zwischen ihr und Bloch und zerstörte die Basis der Beziehung. Susman vermochte sie nur mit Mühe wiederherzustellen. Zu einem neuen Konflikt führte Blochs Forderung, Susman sollte sein Buch *Geist der Utopie* während einer Diskussion der *Frankfurter Zeitung* bedingungslos unterstützen. Als Susman sich weigerte, brach Bloch die Korrespondenz ab. Erst nach 1945 wurde die Beziehung wieder aufgenommen. Siehe Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Lichte ihrer Korrespondenz*, unveröff. Manuskript, Deutsches Literaturarchiv Marbach, S. 26.

<sup>22</sup> Außer den im Folgenden behandelten Schriften galt dies auch für Susmans und Blochs nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlichte Arbeiten zu Goethe. Auf Susmans 1946 erschienenen Werk *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* hin, veröffentlichte Bloch 1968 ein Hiob-Kapitel in *Atheismus im Christentum*. Dieses wurde in die Festschrift *Auf gespaltenem Pfad* (hrsg. v. Manfred Schlösser, 1964) zu Susmans 90. Geburtstag aufgenommen.

<sup>23</sup> Siehe Margarete Susman, *Moritz von Edigy*, in: „Friedenswarte“, Aug. 1919, S. 150-152, u. *Vom Offizier zum Friedenskämpfer* (1942), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 284-289. Außerdem: Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 89.

<sup>24</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 86-89.

<sup>25</sup> Margarete Susman, *Lieder von Tod und Erlösung. Gedichte*, 1922. Sie hielten etwas von der Stimmung ihrer damaligen Beziehung mit Bloch fest – „denn seltsamerweise mischte sich mit dieser Liebe der Tod, ein Wissen und Erleben des Todes. Es war, als wären wir ihm beide nahe.“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 88. – Anna Czajka sieht auch Susmans Novelle *Das Kruzifix* (1922) und *Die Liebenden. Drei dramatische Gedichte: Der Sieger, Die Liebenden, Der Betrüger* (1917) als literarische Zeugnisse der Beziehung Bloch-Susman. - Anna Czajka, *Das „Gespräch“ der Religionen und der Messianismus, Margarete Susman und Ernst Bloch*, 2002, S. 98-116 (zitiert aus der Internet-Version).

Stimmung ihrer damaligen Beziehung mit Bloch festhielten. Bloch widmete Susman später sein Buch über Thomas Münzer.<sup>26</sup>

Ein maßgebliches Element der Freundschaft war die Auseinandersetzung mit dem Judentum.<sup>27</sup> In einem vermutlich bereits 1911 geschriebenen Brief bedankte sich Bloch bei Susman für eine neue Erkenntnis. Er habe von ihr gelernt, dass das Judentum „eine noch unabgeschlossene Religion“ sei:

„Ich danke Ihnen für Ihre wunderbaren Worte über das Judentum, Sie liebe, gütige, große Frau. Wie tief ist dies, was Sie über die Unreinheit und Beweislosigkeit des Hasses gegen uns sagen; und wie großartig müssen für mich Ihre Worte über das Judentum als eine noch unabgeschlossene Religion klingen, nachdem in meinem religiösen Manuskript gerade solche Begriffe stehen: wie das Judentum die wartende Religion ist, mit dem unerlösten Gefühl gegen jeden bisher gekommenen Messias und der großartigen Unzufriedenheit und Sehnsucht, daß es noch ganz anders und daß eigentlich noch Alles kommen müsse. (...)

Wie sehr in uns das verwandte Blut ein gleiches Lied singt! Die Juden sind auserwählt, um den jeweils geltenden Namen Gottes zu ernennen: sie besitzen den Geist des Vertrags. Ich werde ihn wieder neu aufstellen und zur Rechten von Moses, Jesus und Spinoza sitzen, wenn das Jüngste Gericht als Theodizee eintritt.

Das werde ich tun und mein Gott wird mir die Gnade geben. – Ihr Ernst Bloch“<sup>28</sup>

Blochs Brief zeugte nicht nur von seiner maßlosen Selbsteinschätzung. Es klangen darin jüdische Inspirationen an, die möglicherweise auf Susman zurückgingen und die Bloch hier auf sich bezog. Wahrscheinlich war es Susman, die Bloch vor dem Ersten Weltkrieg mit Martin Buber und der Bewegung der Jüdischen Renaissance bekannt gemacht hatte.<sup>29</sup> Aus diesem Kreis erhielt Bloch entscheidende Impulse für seine Gedanken über den Messianismus und das utopische Ich. In *Geist der Utopie* konstatierte Bloch einen neuen Stolz, jüdisch zu sein:

---

<sup>26</sup> Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1921.

<sup>27</sup> Meine Erkenntnisse über die intellektuelle Beziehung zwischen Susman und Bloch verdanke ich vor allem Anna Czajka und unseren in Genua geführten Gesprächen über den „säkularen Messianismus“. Czajka hat den „persönlich-schöpferischen Dialog“ zwischen Susman und Bloch nachgezeichnet in *Das „Gespräch“ der Religionen und der Messianismus, Margarete Susman und Ernst Bloch*, in: „VorSchein. Blätter der Ernst-Bloch-Assoziation“, Nr. 22-23, 2002, S. 98-116. - Die besondere Gemeinsamkeit in Blochs und Susmans Schriften sieht Czajka darin, dass sie „Judentum und Christentum nicht ethnologisch, soziologisch-politisch, konfessionell oder religionsphilosophisch“ behandeln, sondern „vom gegenwärtigen Standpunkt der ‚gottverlassenen Welt‘ aus“.

<sup>28</sup> Brief Bloch an Susman, wahrscheinl. 1911, Nachlass Margarete Susman, Deutsches Literaturarchiv Marbach; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 79.

<sup>29</sup> Daniel Krochmalnik, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, in: „Bloch-Almanach“ 13/1993, 1993, S. 43.

„Zudem erwacht endlich der Stolz, jüdisch zu sein. Es treibt in uns ruhelos, noch bleiben diese Menschen gemischt und zweideutig; es gibt flinke und harte, darum herumredende und sachliche Personen darunter, wie überall, nicht wie überall; aber das Flache und Unfruchtbare will zusehends verschwinden. Wenigstens scheint bei den jüngeren Juden die ausgeprägt händlerische und zugleich formalistische Neigung keinen Boden mehr anzutreffen. Man sieht hier ein Warten vor sich, das schon einmal bei diesem Volk Früchte getragen hat.“<sup>30</sup>

Noch immer seien die Juden „nicht müde. – Sie werden nicht aussetzen, sie sind wie Herzzellen und lassen sich nicht entspannen“.<sup>31</sup> Blochs neuer Stolz mündete in die Feststellung: „Vor einem großen Juden sind so die großen Männer aller übrigen Völker gleichsam nur bürgerliche Genies.“<sup>32</sup> Dennoch hatte Bloch ein widersprüchliches Verhältnis zum Judentum, ohne jedoch sein Judesein zu entwerten.<sup>33</sup> Die entsprechenden Passagen in der ersten Fassung von *Geist der Utopie* liefen einerseits darauf hinaus, das Christentum ins Judentum heimzuholen, andererseits anzuerkennen, dass das Christentum die wahre Nachfolgerreligion des Judentums sei.

Blochs Auseinandersetzung mit Susman bezeugen drei Abschnitte in *Geist der Utopie*: „Symbol: Die Juden“, „Grund in der Liebe“ und „Jesus“.<sup>34</sup> Das Kapitel „Symbol: die Juden“ knüpfte an Susmans Verständnis des Wortes „Symbol“ an.

In *Vom Sinn der Liebe* hatte sie das „Symbol“ definiert als „die Brechung des Verhältnisses zum Ganzen in einem Einzelnen“.<sup>35</sup> Die „Kraft zum Symbol“ sei, so Susman, die „Kraft zur Verwandlung“, bzw der schöpferischen Verwandlung des „gegebenen Ich in einem höheren Gebilde“.<sup>36</sup> In *Geist der Utopie* sah Bloch eine Kraft zur Verwandlung in der neuen Einstellung vieler Juden zu Jesus. Es kündigte sich darin sowohl ein innerer Wandel im einzelnen Juden an<sup>37</sup> als auch ein durch jüdische Hilfe bewirkter Wandel des Christentums.<sup>38</sup>

---

<sup>30</sup> Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (erste Fassung, 1918), 1971, S. 319.

<sup>31</sup> Ebd., S. 320.

<sup>32</sup> Ebd., S. 321.

<sup>33</sup> Siehe hierzu Daniel Krochmalnik, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, in: „Bloch-Almanach“ 13/1993. Das Kapitel „Symbol: die Juden“ durchlief eine wechselvolle Geschichte. Bloch hatte den Text auf 1912/13 datiert und als Exkurs in die erste Auflage von *Geist der Utopie* aufgenommen. In der zweiten Fassung (1923) erschien er nicht, wohl aber in den späteren Ausgaben von *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze* (1964, 1977).

<sup>34</sup> Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (erste Fassung, 1918), 1971, S. 319-332, 349-360, 373-382.

<sup>35</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 47.

<sup>36</sup> Margarete Susman, *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, 1910, S. 20.

<sup>37</sup> Die Juden waren allerdings nach Meinung von Bloch vor ihren Propheten, einschließlich Jesus, blind gewesen. Erst ein „drittes Testament“ könne das lange Leiden der Juden „vor den Toren der eigenen Welt“ überwinden und die Rückkehr Jesus’ ins Judentum ermöglichen. Siehe Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (erste Fassung, 1918), 1971, S. 325.

<sup>38</sup> Daniel Krochmalnik, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, in: „Bloch-Almanach“ 13/1993, S. 51.

„Fast allen Juden des jüngeren Geschlechts gleitet der Name Jesu leicht über die Lippen. (...) Jesus kehrt endlich zu seinem Volke zurück, und sein Name, sogar seine Symbole sind leise und allmählich, ohne Riß und ohne alles Pathos in das Herz und die Gedanken der jungen, ernsten, nachdenklichen Generation gegangen. Sie fühlen und verstehen, daß nur sie und niemand sonst, wie sie die Geschichte Josefs und die Psalmen miterlebt haben, so auch die frühchristliche Gemeinde und die Evangelien bilden konnten. Es hat den Anschein, als ob die Juden an der Stelle angelangt wären, wo sie es wieder als ihre eigenste Sache ansehen müssen, was als Christentum und in der entweichenden Substanz des Christentums vor sich geht, nachdem sich die anderen, die fremden Völker am Christentum müde und vielleicht zu Ende gearbeitet haben.“<sup>39</sup>

Blochs Einstellung ähnelte der von Susman. Doch anders als er hielt sie an einem grundsätzlich unüberbrückbaren Unterschied zwischen Judentum und Christentum fest. Während Bloch mit *Geist der Utopie* ein „drittes Testament“ niederlegen wollte, hob Susmans Essay *Die Brücke* von 1925 das jeweils Eigenständige beider Seiten – Judentum und Christentum - hervor. Dieses sei zwar auf die Berührung mit der anderen Seite hin angelegt, würde dort jedoch niemals ganz seinen Platz finden. Bloch wollte vom „verdorrten jüdischen Gesetz“ bewusst schweigen.<sup>40</sup> Susmans Schriften über das Judentum strebten hingegen zu einer neuen Sicht auf das „Gesetz“.

Verblüffend ähnlich drückten jedoch beide ihre christologisch inspirierten Gedanken zu Tod und Wiederauferstehung, Verschwinden und Wiederhervorbringen, Sich-Aufgeben auf einer niederen Reihe und Sich-Verwirklichen auf einer höheren Reihe aus. Zu Beginn von *Geist der Utopie* hatte Bloch den Grundgedanken eines „Atheismus im Christentum“ als „Exodus in der Gottesvorstellung“ formuliert.<sup>41</sup> Erst wenn der Mensch „ganz gottlos“ werde, so hieß es bei Bloch, könne sich aus seinem Innersten wieder Gott enthüllen –

„ein Gottwerden, eine Enthüllung des nur noch im Menschen lebendigen, schlafenden Gottes, ein Monologisieren Gottes in der Kreatur, eine Enthüllung Gottes vor sich selbst, aber der immanente Gott erweckt darin den transzendenten zum Leben“.<sup>42</sup>

Susman hatte Ähnliches in ihrem fast zeitgleich erschienenen Aufsatz *Die Revolution und die Frau* formuliert:

---

<sup>39</sup> Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (erste Fassung, 1918), 1971, S. 323-324.

<sup>40</sup> „Wir schweigen von dem verdorrten jüdischen Gesetz, dem nicht nur die schlechten, die hohl gewordenen Juden entfliehen.“ – Ebd., S. 267-268.

<sup>41</sup> Siehe auch Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, 1968, S. 148-166.

<sup>42</sup> Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (erste Fassung, 1918), 1971, S. 69.

„Aber eine Hoffnung bleibt. Wie aus dem so lange und furchtbar geschändeten Menschentum jetzt von selbst der Mensch als die glühende Idee unserer Zeit herausspringt, so wird, wenn wir noch einmal wahrhaftig lebendig werden können, auch die *Tötung des Göttlichen* gewaltsam *ein neues Göttliches* aus sich erzeugen. Denn Gott und Mensch gehören untrennbar zusammen und das Auferstehen des einen wird auch die Auferstehung des anderen sein. [Hvg. EK]“<sup>43</sup>

Eine Differenz zwischen Bloch und Susman zeigte sich allerdings in den geschlechtlichen Zuordnungen, in denen beide religiöses Bewusstsein beschrieben. Susmans Passage über das Gebären Gottes in *Vom Sinn der Liebe* fand zwar einen fast wortwörtlichen Wiederhall in *Geist der Utopie* – allerdings mit einer markanten Abwandlung. Bloch meinte, im weiblichen Prinzip die wahren Parameter zur Selbstwandlung weniger der Frau als: des *Mannes* gefunden zu haben. Im Abschnitt „Grund in der Liebe“ war Bloch der Auffassung, dass „nicht so sehr die Frau als der Mann und hier vor allem der bedeutende Mann durchaus übermännlich, zweigeschlechtlich, so konstruktiv als kontemplativ wiedergeboren werden“ müsse.<sup>44</sup> Die „vollständige Seele“, so Bloch, solle „sich verkörpern, sich vollenden können, in ihrer Rückkehr zur hermaphroditischen Urnatur des absoluten Menschen“.<sup>45</sup>

„Denn zu empfangen bin letztthin nur ich, und nicht nur das Weib, auch der bedeutende Mann empfängt und muß in Schmerzen gebären.“<sup>46</sup>

Durch die Liebe „am Anderen“ – Blochs Formulierungen wechselten hier vom „Weib“ über zum grammatikalisch männlichen „Anderen“ – rufe die „Seele“ den „Messias“, „ihren Christus“ auf.<sup>47</sup> Bloch meinte, dass der Mann durch die Bruderliebe, die Nächstenliebe als „praktischer Mystik“, seiner Gefahr – der „Objektivität“ - entgehe. Er überwinde sie in der Liebe „jenseits des gänzliche Subjektiven wie des gänzlich Objektiven zugleich“ als „die Reinigung des eigenen in dem anderen Selbst ohne jede fremde Objektivierung der Liebe“.<sup>48</sup> Als Mann und als Jude mit einer Affinität zum Christentum, erkannte sich Bloch offensichtlich in Susmans Metaphysik des Weiblichen wider.<sup>49</sup> Dies widersprach nicht ihrem

---

<sup>43</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918, in: Susman: „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S.127.

<sup>44</sup> Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (erste Fassung, 1918), 1971, S. 355.

<sup>45</sup> Ebd..

<sup>46</sup> Ebd..

<sup>47</sup> Ebd., S. 354, 359.

<sup>48</sup> Ebd., S. 360.

<sup>49</sup> Die Frau hatte bei Bloch die Funktion des „Maßes der Seele“ und des „absoluten Apriori“. „So ist gerade dieses, was sich das Weib, wenn es zurecht geweckt ist, an Großem, Vollkommenem, Lösendem, Tiefem ersehnt, für den schöpferischen Mann die farbigste Verkörperung des kategorischen Imperativs seiner gesamten Produktion: daß er, daß es ihrer würdig sei, daß er ihre Farben trage und für sie kämpfe, als des Maßes aller Seele und des dem Schaffen aufgegebenen absoluten Apriori. Nichts kann völlig falsch sein oder vom Weg abführen, wohin eine Frau mitging, hineinsah, was sie bekränzte, was sie hell vorausfühlte, was ihre tiefere

Anliegen, da sie mit dem geistigen Gebären Gottes nicht nur ein weibliches Erfahrungsmoment, sondern ein allgemeines christliches Motiv beschrieb.

Susman ist mehrfach vorgeworfen worden, sich nicht deutlich genug von ihren männlichen Gesprächspartnern abgegrenzt und ihren eigenen Standpunkt behauptet zu haben. Ihre große Stärke, das geistige Wesen des Anderen begreifen und nachzeichnen zu können, sei oft ausgenutzt worden.<sup>50</sup> Umgekehrt hätten ihre Gesprächspartner nicht in gleichem Maße das geistige Schaffen Susmans gewürdigt.

Tatsächlich gab Susman ihre abweichende Sicht zu den von ihr rezensierten Autoren selten damit zu erkennen, dass sie ihnen offen widersprach und sie namentlich erwähnte. Dies hatte nicht nur mit einer Scheu vor Konfrontation zu tun, sondern hing ursächlich auch mit ihrer Religiosität zusammen. Susman versuchte stets, aus einer unbedingten Authentizität heraus zu schreiben, um so zu allgemeinen Erkenntnissen zu gelangen. Diese Authentizität respektierte sie auch im Anderen. Die unbedingte Authentizität eines Jeden enthielt für sie den Schlüssel zum Absoluten.<sup>51</sup>

---

Phantasie erregte, worin sie sich adäquat wiederhallend gefunden hat (...)“ – Ebd., S. 356. – „(...) das Letzte, das den Menschen derart jenseits aller Welt und im ewigen Leben erwartet, ist *nach Gestalt und Wesen das Weib*.“ – Ebd., S. 357.

<sup>50</sup> Z.B. Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt*, in: Margarete Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 232-233. – Die selbe Kritik äußert auch Charlotte Ueckert: „Georg Lukács, dessen Buch ‚Die Seele und die Formen‘ sie positiv besprochen hat (...), ist auch einer der wenigen, die sie auf das aufmerksam machen, was ihr fehlt: die Klarheit gegensätzlicher Standpunkte und eindeutige Parteilichkeit. Wer immer alles versteht und wer auch die entgegengesetzte Position des Gesprächspartners gleich mitbedenkt, der erlaubt sich eine unzulässige Zusammenschau (...) Margarete Susman nimmt einen Teil der Kritik an, und wie ernsthaft sie sich damit auseinandergesetzt hat, zeigt ihre Antwort, in der sie sich verteidigt: ‚Ich kann nicht anders handeln, als von einer inneren Klarheit aus.‘ Damit verlegt sie den Begriff Klarheit in ihr eigenes Inneres, macht es dadurch unanfechtbar.“ – Charlotte Ueckert, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, 2000, S. 41-42. Trotz dieser Kritik hat Ueckert selbst die Biographie Susmans ganz aus der Person Susmans und entlang ihrer Beziehungen zu bedeutenden Männern erzählt. Indem Ueckert auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit Susmans geistigen, geschweige denn religiösen Positionen verzichtete, reduzierte sie die Biographie Susmans auf die einer Frau im Verhältnis zu den Männern, die eine Rolle in ihrem Leben spielten.

<sup>51</sup> In einem Brief an Siegfried Kracauer, der die Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig als einen neo-romantischen und archaisierenden Versuch abgetan hatte, schrieb Susman: „Kritik, vor allem negative Kritik, [steht] immer in einem Mißverhältnis zur schöpferischen Leistung. Negative Kritik hat einen Wert im Sinne, wie die Romantiker sie übten: als schöpferisches Nachleben des Werkes bis in seine Zerstörung aus seinen eigenen Voraussetzungen hinein. Dies halte ich aber dem Buber-Rosenzweigschen Werke gegenüber nur dann für möglich, wenn man selbst ein sprachschöpferisch Schaffender ist, u. zwar sprachschöpferisch aus religiösen Voraussetzungen heraus. (...) Ich verlangte von Ihnen kein Opfer Ihrer Überzeugung, sondern eine Nachprüfung des unbedingten Muß Ihrer Äußerung an dieser Stelle. Von einer ‚sachlichen Polemik‘ schließlich, die wie Sie meinen, Rosenzweig nicht scheuen würde, kann doch bei der Art der Distanz und bei Ihrem Ausgangspunkt und der Art Ihrer Kritik keine Rede sein. Das wäre bei einer beweisbaren wissenschaftlichen Leistung möglich, nicht aber bei einer schöpferisch-religiösen: Denn was soll er Ihnen entgegnen: ‚Du sagst, mein Werk ist eine Lüge – mein Herz und mein Geist sagt mir: es ist eine Wahrheit‘ – oder Du sagst, religiöse Erneuerung ist in unserer Zeit nicht möglich – ich aber und mein ganzes Leben sind erneut‘ – Sie sehen: jede Existenz und Leistung aus dem Ursprung ist hier in unendlicher Nacktheit gegenüber der Kritik. Sie hat zu ihrer Rechtfertigung nichts als ihr Dasein.“ – Brief Susman an Kracauer, 22.3.1926, Nachlass Kracauer, Deutsches Literaturarchiv Marbach, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 241-242.

1919 veröffentlichte sie ihre große, überaus positive Besprechung von Blochs *Geist der Utopie* in der *Frankfurter Zeitung*.<sup>52</sup> Gustav Landauer reagierte empört. Abgestoßen von Blochs Hang zur Theosophie und Gnosis, rügte er, dass Susman nicht nur auf eigene kritische Einwände verzichtet habe, sondern so tat, als enthielten Blochs Ausführungen für sie selbst neue Impulse. „In Wahrheit haben Sie längst alles gewußt, was das Buch Ihnen gegeben hat; was es darüber hinaus an Positivem, Konkretem, Anschaulichem zu geben behauptet, ist die mit mehr Bildung auftretende Theosophie und Gnosis, und Bloch muß nach seiner direkten Wirkung auf Sie (...) ein bezaubernder Konkurrent Rudolf Steiners sein.“ Gerade das „Theoretische“ an Blochs „System des theoretischen Messianismus“, das sich als ein künstlich „Gewortetes als volle Realität aufbindet“, hätte Susman als „unverschämte Charlatanerie“ durchschauen müssen.<sup>53</sup>

Susmans Besprechung schien Blochs „zur Selbstvergöttlichung weisenden Atheismus“,<sup>54</sup> bei dem jeder Einzelne „das Letzte und Äußerste noch: die Ernennung Gottes aus eigener Kraft vollbringen müsse“,<sup>55</sup> sowie Blochs Beschwörung „der alles Sein sprengenden apokalyptischen Tat der Seele“<sup>56</sup> zu bejahen. Doch gegenüber Freunden äußerte sich Susman durchaus kritisch über Bloch.<sup>57</sup> Ihre eigenen Abhandlungen über das metaphysische Gebären

---

<sup>52</sup> Margarete Susman, *Geist der Utopie* (Ernst Bloch), in: „Frankfurter Zeitung“, 12.1.1919, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 22-30.

<sup>53</sup> „Wüßte ich, daß Sie bloß das Buch gelesen haben, den Menschen nicht kennten, ich wäre erstarrt über das, was Sie davon sagen. So kann ich mir's aus einer persönlichen Faszinierung, aber nur daraus erklären. In Wahrheit haben Sie längst alles gewußt, was das Buch Ihnen gegeben hat; was es darüber hinaus an Positivem, Konkretem, Anschaulichem zu geben behauptet, ist die mit mehr Bildung auftretende Theosophie und Gnosis, und Bloch muß nach seiner direkten Wirkung auf Sie (...) ein bezaubernder Konkurrent Rudolf Steiners sein. Was ich hier sage, ist bitter; bitter ist mir aber auch, daß Sie eine Wortzusammenstellung von der unverschämten Charlatanerie ‚System des theoretischen Messianismus‘ nicht als zwei Ohrfeigen empfinden. Was das Wahre an Bloch ist: ‚Die Bejahung gilt allein der durch uns zu schaffenden Zukunft‘, das haben Sie längst gewußt, von Heraklit, von Fichte, von sich selbst. Wie können Sie aber zugleich sagen: ‚volle Realität‘ und ‚ganz wörtlich‘? Das ist ja der Schwindel aller Mystifikation à la Blavatsky, daß sie einem Gewortetes als volle Realität aufbindet! Wo die volle Realität anfängt, ist das theoretische Wortsystem längst in die Brüche gegangen (...)“ - Brief Landauer an Susman, 31.1.1919, in *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, Bd. 2 (1929), S. 371-372. – Zusatz: „In ihrer Erwiderung verwahrte sich Margarete Susman gegen Landauers Auffassung, sie habe sich mehr von der Person als von der Ideenwelt Ernst Blochs beeinflussen lassen. Sein Buch bedeute für ihr Leben eine Phänomenologie des revolutionären Geistes und in diesem Sinne verstehe sie auch ‚das System des theoretischen Messianismus als die Zusammenfassung eines vorbereitenden Wissens von anderer Art, als wir es gewohnt sind‘. Es sei ihr nicht entgangen, daß viel Gnostisches und Theosophisches in dem Buch enthalten sei; doch sei ihr dies irrelevant erschienen gegenüber der persönlichen Tiefe und Kraft, die sie im Ganzen des Buches empfunden, und dem Umfang, in dem sie ihren Blick durch seine Denkweise erweitert fühlte.“ - Ebd., S. 372-373.

<sup>54</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921.

<sup>55</sup> Margarete Susman, *Geist der Utopie* (Ernst Bloch), in: „Frankfurter Zeitung“, 12.1.1919, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 25.

<sup>56</sup> Ebd., S. 30.

<sup>57</sup> So schrieb sie z.B. 1920 in einem Brief an Martin Buber 1920, sie empfinde Bloch als „unwirklich“. Brief Susman an Buber, 10.4.1920, Martin-Buber-Archiv, Jüdische National- und Universitätsbibliothek, Jerusalem; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 96.

legten eine andere Spur.<sup>58</sup> Während Bloch das metaphysische Gebären auf den Mann anwandte und diesen zur „apokalyptischen Tat“ beschwor, folgte Susmans Auseinandersetzung damit einer anderen Spur. Sie ging den schrittweisen Weg der Frau *zu eigenem Wort und Bild*. Weiterhin formulierte sie die aus dem Gebären Gottes folgenden Fragestellungen anhand der spezifischen weiblichen Erfahrung – damit aber nach der hier verfolgten Lesart verschlüsselt als ein Problem des Christentums. Damit distanzierte sie sich nicht nur von Bloch. Gegenüber ihrem Mentor, Georg Simmel, nahm sie ebenfalls eine kritische Stellung ein. Das galt für ihre Essays über die Gleichberechtigung der Frau ebenso wie für ihre Schriften über das Judentum. Letztere führten das „Gesetz Gottes“ gegen das im Zentrum der Philosophie Simmels stehende „individuelle Gesetz“ ins Feld.

## 2. Umweg

„Als philosophische Essayistin und im Versuch, alles Gestalthafte in ein religiös begriffenes Leben zurückzubinden, blieb auch Margarete Susman trotz abweichender politischer Stellungnahme bis zuletzt in der Schuld Simmels (...)“<sup>59</sup>

Die „abweichende politische Stellungnahme“, auf die hier Michael Landmann verwies, erklärte sich nicht allein mit Susmans Opposition zum Ersten Krieg. Sie lag vor allem in der Verbindung, die Susman zwischen dem Religiösen und dem Politischen legte.<sup>60</sup> Die

---

<sup>58</sup> Susmans im Zeichen der Revolution veröffentlichter Weihnachtsartikel von 1918 stand in krassem Widerspruch zur „apokalyptischen Tat“: „Die Mehrzahl aller Menschen hat einen zu nahen Blick. Wer aber nur ins Nahe sieht, wer sein Auge nicht mit Gewalt, mit der innersten Gewalt des Willens klar und scharf macht, dem erscheint nichts als das Nächste. Darum begehen die meisten Menschen den Irrtum, die Zeitspannen für die Verwirklichung von Ideen zu kurz zu greifen. Immer ist es ein weiter Weg von der Idee zum Leben – ganz besonders aber in einer so verwirrten, unseligen Zeit, die wie die unsere voll von Verschuldungen und Hemmungen ist. (...) Aber auch die nicht so kurzsichtig sind, sich hier über Einzelnes zu beschweren, sind doch zum allergrößten Teil nicht weitsichtig genug, um zu erkennen, *wie* groß die Zeitspanne und wie gewaltig und vielfältig die Arbeit wird sein müssen, die man nach solchem Geschehen zur menschlichen Wiedereinrichtung der Welt ansetzen und einsetzen muß. Sie verlangen bereits sichtbare geistige Einzelleistungen, wo nur erst ungeheure Mengen von Schutt und Kehricht wegzuräumen sind, damit die allerersten materiellen Grundlagen zum Aufbau des Neuen gelegt werden können.“ - Margarete Susman, *Weihnachten 1918*, in: „Frankfurter Zeitung“, 25.12.1918.

<sup>59</sup> Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz, Philosophische Exkurse*, hrsg. u. eingeleitet v. Michael Landmann (1968) 1987, S. 25. – Landmann zählte hier die bedeutendsten, von Simmel beeinflussten Philosophen auf: Hans Freyer, Herman Schmalenbach, Martin Buber, Georg Lukács, Ernst Bloch, Bernhard Groethuysen, Margarete Susman, Rudolf Pannwitz, Nicolai Hartmann und Martin Heidegger. – Ebd., S. 24-26.

<sup>60</sup> So äußerte sich Susman kritisch über eine allgemeine Scheu, im Kreise Simmels das Wort „Gott“ auszusprechen. „Es war jene eigentümliche, geistig und ästhetisch überfüllte Atmosphäre der Jahrhundertwende, in der das Wort Gott nicht oder nur verhüllt und scheu ausgesprochen wurde, weil es etwas wie eine intellektuelle Unredlichkeit in sich zu schließen schien in einer Welt, in der ganz ohne Gott gelebt und gedacht wurde.“ - Margarete Susman, *Martin Buber – Der Philosoph mit der Lyra*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 145. Simmel habe versucht, wie Susman an anderer Stelle schrieb, „ohne einen Jenseitsbegriff“, deshalb paradoxer Weise aber nur noch indirekt - in der „Hülle der Erscheinungen“ – noch zur



Verbindung erschließt sich in Bezug auf den christlichen Bewusstseinsmodus in Susmans Texten über die Frau. Diese lesen sich zugleich als kritischer Kontrapunkt zu Simmels Ausführungen über das Geschlechterverhältnis.

Im Rahmen der Essaysammlung *Philosophische Kultur* waren im Jahre 1911 Simmels Aufsätze „Weibliche Kultur“<sup>61</sup> und „Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem“ erschienen.<sup>62</sup> Ausgehend von einem Wesensunterschied der Frau stellt sich Simmel der Frage, ob die Frau, sofern sie ihre schöpferischen Potentiale frei entfalten könnte, zur Schaffung von „objektiver“ Kultur befähigt sei. Würde dies zu qualitativ neuen Kulturgebilden führen? Obwohl Erfahrungen hierzu noch fehlten, sah Simmel eigenständige und verobjektivierbare Kulturleistungen der Frauen in verschiedenen Berufszweigen wie der Jurisprudenz, der Pädagogik, der Medizin und der Architektur voraus. Simmel erwartete, dass ein „selbständiges Weibtum“ entstehen werde. Mit ihm werde der Begriff des „Menschentums“ revidiert, da dieser lediglich ein zu allgemeiner Kultur erhobenes „Männertum“ bedeutete.<sup>63</sup>

Trotz Simmels aufgeschlossener Einstellung<sup>64</sup> vermochte die Frau auch bei ihm nicht im gleichen Maße wie der Mann den öffentlichen Raum zu besetzen und, selbst wenn sie das

---

„Anschauung eines Ganzen“ zu gelangen. Dabei musste „Gott, die göttliche Substanz“ jedoch „seinem Blick entwinden; aber das Kleid sollte seine Göttlichkeit bewahren oder wiedergewinnen“. – Margarete Susman, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, 1959, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 47. - „Er selbst aber setzte an die Stelle des Gottgläubigen, d.h die Transzendenz in einem bestimmten, gestalthaften Symbol sammelnden Menschen, die aus sich selbst religiöse Seele. So hat er dem lebendigen Ich ein Ursprüngliches in dieser gestaltlosen, in das rein Innere gesunkenen Transzendenz gesichert. Noch kein abendländischer Denker ist wohl je so weit in der Auflösung aller Transzendenz gegangen, daß aus dieser Auflösung selbst ein neuer Glaube, und zwar nun ein Glaube an das dem Menschen einwohnende Religiöse gewonnen worden ist. Nicht Religion als Glaube an ein Übersinnliches ist, was er suchte und fand, sondern Religion als Qualität eines religiösen Daseins.“ – Ebd., S. 60-61.

<sup>61</sup> Georg Simmel, *Weibliche Kultur*, in: „Philosophische Kultur (1911). Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays“, (1923) 1983, S. 207-241.

<sup>62</sup> Georg Simmel, *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem*, in: „Philosophische Kultur (1911). Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays“, (1923) 1983, S. 52-81.

<sup>63</sup> Georg Simmel, *Weibliche Kultur*, in: „Philosophische Kultur (1911). Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays“, (1923) 1983, S. 238.

<sup>64</sup> Zwar hielt Simmel an traditionellen Vorstellungen vom Wesen der Geschlechter fest, zugleich gab es in seinen Ausführungen Stellen, an denen die fixierten Vorstellungen von der Frau umschlugen und sich als männliche Selbstprojektionen herausstellten. Anstelle der Aufspaltung in „Hure“ und „Madonna“ und der Vorstellung, wonach nur der Mann einen kulturellen Begriff vom „Menschen“ herstelle, die Frau jedoch im Bereich der „Natur“ verbleibe, war nach Simmel die Frau in ihrer seelischen Ausrichtung auf „Einheit“ als der „eigentliche ‚Mensch‘“ zu bezeichnen, während der Mann in seinem Drängen nach „Objektivität“ sich dualistisch aufspalte in „halb Tier, halb Engel“: „Indem die Frau jenseits jener beiden eigentlich exzentrischen Bewegungen, der begehrl. sinnlichen und der transzendent formalen, steht, könnte man gerade sie als den eigentlichen ‚Menschen‘, als die im Umgrenzttest-Menschlichen Wohnhafte bezeichnen, während der Mann ‚halb Tier, halb Engel‘ ist.“ - Georg Simmel, *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem*, in: „Philosophische Kultur (1911). Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays“, (1923) 1983, S. 60. - Ansätze einer Umkehr von Gender-Zuschreibungen enthielten bei Simmel auch Formulierungen, wonach das „Genie etwas von weiblicher Art in sich“ habe und das Schaffen des Werkes mit Schwangerschaft und Geburt vergleichbar sei. – „Es ist sehr merkwürdig, daß, so wenig eigentliche Genies sich unter den Frauen finden, doch gerade öfters bemerkt worden ist, daß das Genie etwas von weiblicher Art in sich habe. Dies

Recht dazu hätte, in vollem Umfang die Politik mitzugestalten. Dies lag für Simmel an einem fehlenden weiblichen Sinn für „Gerechtigkeit“. Die den Frauen eigene „Mütterlichkeit“ zeichne, so Simmel, ein Sein in ursprünglicher „Einheit“ vor,<sup>65</sup> das die „Gerechtigkeit“ als spezifische Tugend nicht kenne.<sup>66</sup> Simmel folgte damit der seit Rousseau die politische Theorie bestimmenden Ansicht zum Geschlechterverhältnis, wonach „Staat“ und „Familie“ von verschiedenen Prinzipien her regiert würden.<sup>67</sup> Der Staat spreche die Fähigkeit des Mannes an, durch objektives Differenzieren über das private Interesse hinauszugelangen und Gerechtigkeit herzustellen. Dem gegenüber brauche die Familie die in der Mütterlichkeit gelegene subjektive Liebe der Frau, um eine von der Öffentlichkeit geschützte Privatsphäre zu schaffen. Die Liebe könne jedoch niemals gerecht handeln, da sie von vornherein partiell eingestellt sei. Ihre Kraft liege in der Sehnsucht nach Vereinigung – einem Einssein, in welchem alle Trennungen überwunden würden.

Susmans 1912 erschienenes Buch *Vom Sinn der Liebe* war in jedem Fall auch als eine Erweiterung auf Simmels Thesen zu lesen. Einerseits folgte sie seinen Ausführungen über das vorgezeichnete Einssein im Wesen der Frau.<sup>68</sup> Andererseits widersprach sie seiner Auffassung, wonach die Liebe der Frau nicht auch an die Gerechtigkeit geknüpft sei und damit nicht wirklich in den Bereich des Politischen vordringen könne. In der Gedankenlinie von *Vom Sinn der Liebe* löste sich die Liebe gerade nicht im Streben nach Einswerdung ein. Liebe, so hatte Susman dort geschrieben, sei das „Leiden am Anderssein und tieferes Leiden am Einssein“.<sup>69</sup> Sie könnte, ja müsste mit der *Verschiedenheit* leben. Weibliche Liebe setzte gar ein fremdes Anderes als Bedingung des eigenen Erlösungsweges voraus.

„In sich tretend mit aller Innigkeit, aller Sehnsucht, sich zu finden, sich zu vollenden, findet die Frau in sich das Andere, das Fremde, das Leben.“<sup>70</sup>

---

bezieht sich sicher nicht nur auf das Schaffen des Werkes, dessen unbewußtes, aus dem Gesamtsein der Persönlichkeit gespeistes Reifen dem Wachsen des Kindes in der Mutter analog sei.“ - Ebd. S. 68.

<sup>65</sup> Ebd., S. 76.

<sup>66</sup> Ebd., S. 73.

<sup>67</sup> Siehe hierzu z.B. Carol Pateman, *The Disorder of Women*, 1989, darin vor allem: “‘The Disorder of Women’: Love, and the Sense of Justice”, S. 17 ff.

<sup>68</sup> Susmans Anknüpfen an Simmels Frauenbild ist verschiedentlich kritisiert worden. So schreibt z.B. Charlotte Ueckert: „Die Frau wird [bei Simmel] nicht als selbstbestimmtes schöpferisches Wesen gesehen, sondern als eine um sich selbst rotierende Seele, ein Wesen, das in der eigenen Natur als seinem Mittelpunkt ruht. Margarete Susman als ‚Zentrum ohne Peripherie‘ zu bezeichnen entspricht der Rolle der Frau, die den Kulturbegriff der Gerechtigkeit nur von außen sehen, nicht aber durchdringen kann. Die Idee der Gerechtigkeit, Margarete Susmans wichtigstes Anliegen, macht deutlich, daß weibliche Sicht noch anderes beleuchtet als männliche: das, was gerecht sein sollte, es aber nicht ist. Dennoch hat sich Margarete Susman nie an Simmels Anschauungen gerieben, sie ist nie den Weg der Konfrontation gegangen.“ - Charlotte Ueckert, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, 2000, S. 19-20.

<sup>69</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 33.

<sup>70</sup> Ebd., S. 109.

„Fremde Kräfte muß sie in sich ziehen, um ihr Eigenes frei werden zu lassen – und ist es erlöst, so ist es nicht mehr ihr Eigenes. Aus dem Fremden durch das Eigene ins Fremde geht der Schicksalsweg der Frau – (...).“<sup>71</sup>

Wegen der Spannung des Eigenen zum Fremden war bei Susman „Mütterlichkeit“ nicht, wie bei Simmel, auf ein metaphysisch-passives Wissen um die „verborgene, unkennbare Einheit des Lebens und der Welt“<sup>72</sup> beschränkt. Vielmehr entstand in der Spannung zwischen dem Eigenen und dem Fremden ein aktiver physischer – aber auch metaphysischer - Modus des Gebärens. Gegen Simmels Behauptung von einem vorgezeichneten „Einssein“ - das er auch das „Absolute“ nannte -, durch welches das Wesen der Frau nicht auf Gerechtigkeit hin ausgerichtet sei, durchbrach Susmans Metaphysik des Weiblichen von vornherein die innere Einheit dieses vermeintlich Absoluten. Die weibliche Erfahrung des Gebärens als Kontraktion, d.h. in einer Spannung mit dem fremden Anderen, zu beschreiben, hatte weitreichende Konsequenzen für die Frage, ob das Wesen der Frau auch ideell zur Gerechtigkeit befähigt sei. In der Kontraktion des Gebärens, auch als geistige Figur verstanden, entstand, wie Susman aufzeigte, eine Verantwortung für den Anderen. In Susmans Metaphysik des Weiblichen war das „Geborene“, d.h. das neu Geschaffene, wenn auch aus einem ursprünglichen Einssein hervorgegangen, nicht identisch mit dem Eigenen, sondern davon „gelöst“. Wie die Mutter für das Kind als einem „Anderen“ verantwortlich war, stellte Susmans Metaphysik des Weiblichen den Menschen in eine Verantwortung nicht nur für das Eigene, sondern vor allem für das über das Eigene hinausgehende, gleichwohl von ihm produzierte, möglicherweise oppositionell eingestellte Andere. Davon nicht zu lösen war die grundsätzliche Frage nach Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen.<sup>73</sup>

Wie aber würde die Frau aus einer lediglich als Spannung empfundenen Forderung nach Gerechtigkeit zu einer konkreten Gestaltung von Gerechtigkeit – im Sinne Simmels: zur Politik - gelangen? Simmel meinte, dass die Frau schon deshalb weniger zur „Objektivität“, der Voraussetzung für Gerechtigkeit, befähigt sei, weil sie nicht in demselben Maße „einsam“ sein könne wie der Mann.<sup>74</sup> Zur männlichen Einsamkeit – im Unterschied zum weiblichen „Einssein“ - gehöre es, so Simmel, nicht eins zu sein mit einer Idee oder Aufgabe, sondern diese „gegenüber“ zu stellen und als etwas „Objektives“ zu behandeln. Susman widersprach Simmel im Punkt der Einsamkeit. Gerade die weibliche Erfahrung der Kontraktion,

---

<sup>71</sup> Ebd., S. 110.

<sup>72</sup> Georg Simmel, *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem*, in: „Philosophische Kultur (1911). Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays“, (1923) 1983, S. 78.

<sup>73</sup> Die interessante, weiter zu denkende Voraussetzung hierbei ist, dass es das Andere nur gibt, weil es aus dem Eigenen hervorgekommen ist, um jedoch ein Anderes zu werden.

<sup>74</sup> Georg Simmel, *Das Relative und das Absolute im Geschlechter-Problem*, in: „Philosophische Kultur (1911). Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays“, (1923) 1983, S. 66.

ursprünglich mit dem Anderen eins gewesen zu sein, ihn jedoch als einen Anderen entlassen zu haben, berge eine besondere, existentielle Einsamkeit der Frau. 1926 erschien in der liberalen jüdischen Zeitschrift *Der Morgen* Susmans Essay *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*.<sup>75</sup> Darin hieß es:

„Beides aber: das tiefere Einssein mit sich selbst – wie das Einssein mit dem anderen, das die Mutterschaft ist, vereinsamen die Frau im Letzten. Sie ist in einem anderen tieferen Sinne als der Mann allein – wie von doppelter Schicht umgeben – mutterseelenallein.“<sup>76</sup>

Diese Einsamkeit werde in keinem verobjektivierbaren Gegenüber oder Gesetz erlöst – führe weder zu „objektiver“ noch „subjektiver“ Kultur. Im Verhältnis zur männlichen Einsamkeit erschien diese weibliche – bezogen auf die Frage, ob sie zu politischer Gestaltung gelangen könne – geradezu ausweglos.

„Für sie als Mutterseele gibt es keine Welt, kein Gesetz, keinen allgemeinen Wert. Die Mutter kann Mutter eines Blödsinnigen – und sie kann Gottesmutter sein: diese beiden, durch Welten getrennten Schicksale sind von derselben dunklen Einsamkeit der Mutter umhüllt: eins zu sein mit dem, was nicht mit ihr eins ist; denn das Leben gegeben zu haben, dessen Tod sie nicht sterben kann; letzte Verantwortung zu tragen ohne Freiheit zur Tat. Denn so viele Male als sie Kinder hat, trägt sie die dumpfe Schicksalsbindung und Ureinisamkeit persönlichen Lebens, die im Anderen der Überwindung und Lösung durch sie selbst entzogen ist. (...)“

An dieser außerethischen, unterethischen Einsamkeit enden alle männlichen Kategorien.“<sup>77</sup>

Susman hatte jedoch den Erlösungsweg der Frau mit dem Schmetterling verglichen - dem Wandel einer sich im dunklen Kokon einspinnenden Raupe zu einem sich daraus befreienden Schmetterling. Mit Hilfe dieses Bildes - hier aber noch als „unerlöst im Puppenstand verharrendes Sein“<sup>78</sup> - stellte Susman nun „die Grundfrage, die die Wurzel des gesamten Frauenproblems ist:

Wie kommt die Frau von dieser tief versponnenen Form ihres Lebens aus zur Gemeinschaft? Wie soll sie von hier aus den Weg zum Wort, zum Geist, zur Tat, zur Darstellung, zu allen Vermittlungen ursprünglichen Lebens und damit zum anderen Menschen finden?

---

<sup>75</sup> Margarete Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 6, Dez. 1926, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 143-167.

<sup>76</sup> Margarete Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 6, Dez. 1926, S. 440.

<sup>77</sup> Ebd., S. 440.

<sup>78</sup> Ebd., S. 447.

Unlösbar, unentrinnbar scheint sie in sich, in ihr Sein verstrickt. Kein Weg in die Welt der Gemeinschaft scheint ihr offen zu stehen. Sie kann nur ruhen oder sprengen – nur haften oder fliegen. Das Schreiten ist hier fremd. Sie ist das völlig Weglose. Alles was Weg ist, gehört dem Reich des Mannes.“<sup>79</sup>

Susmans Antwort hierauf bestand in einem Wort, das sie als Ausweg aus einer falsch verstandenen, christlichen Innerlichkeit schon einmal benutzt hatte – „der Umweg“ – „- der einzige Weg der Frau ist ein Umweg.“<sup>80</sup>

Ein Umweg allerdings, der zunächst für die Frau bedeutete, „sich selbst zu verlassen“ und „männlich“ zu werden.<sup>81</sup>

„Die Gestalt, in der einer der größten deutschen Denker die Frau aus der mittelalterlichen Verdammnis gelöst hat, indem er im Bild einer Frau das Bild der Seele in ihrer strahlendsten Kraft und Reinheit gezeichnet hat: Meister Eckarts Schwester Katrei weist die Vermittlung: ‚Ich weiß wohl, daß keine Frau zum Himmel gelangen kann – sie wäre denn zuvor ein Mann geworden. Was sagen will: Sie müssen männliches Werk tun und männliche Herzen haben in ihrer ganzen Stärke, damit sie sich selbst widerstehen können und allem, was schlecht ist.‘

Dies Wort spricht es aus: der einzige Weg der Frau ist ein Umweg. Sie bedarf seiner, um über ihr Eigenes hinauszukommen: um die fast unübersteiglichen Gefahren zu überwinden, die ihr aus ihrer vorethischen Einsamkeit drohen. Denn diese Einsamkeit ist nicht nur vor allem Gedanklichen – sie ist auch an sich jenseits von Gut und Böse. Sie hat den Begriff des Guten und Bösen nicht. Die Frau bedarf, wofern sie gemeinsame Werte, gemeinsame Wahrheit und gemeinsames Wissen sucht, des Umweges über die Welt des Mannes.“<sup>82</sup>

Der *Umweg* - bereits in *Der Exodus aus der Philosophie* von 1921 war dieses Wort gefallen. Damals ging es um den Abgrund zwischen dem Innen und dem Außen der Deutschen – um eine sich nur um das Innen kümmernde, idealistische Philosophie und um ein brachliegendes, politisches Außen. Susman hatte diesen Abgrund auf die von Luther her bedingte, fehlgeleitete Auffassung von der Aufgabe der Religion zurückgeführt. Ein falscher, religiöser Maßstab habe die Innerlichkeit von der äußeren Wirklichkeit getrennt. Er habe auf der einen Seite große, allerdings isolierte metaphysische Gebilde, die nichts ausrichteten, hervorgebracht, auf der anderen Seite einen unreflektierten Gehorsam gegenüber den

---

<sup>79</sup> Ebd., S. 445.

<sup>80</sup> Ebd..

<sup>81</sup> Ebd..

<sup>82</sup> Ebd., S. 445-446.

weltlichen Autoritäten, die das nunmehr politisch ohnmächtige Volk in einen mörderischen Krieg zogen. Susman sah die Lösung des Problems in einer neuen Beziehung zwischen Religion und Politik – das hieß einer kollektiven „Umkehr“, bei der sich das Innen und das Außen über den „Umweg“ in ein neues Verhältnis zueinander setzten:

„Ueber den furchtbarsten Umweg über das Äußere sind wir in den Spitzen unseres Volkes wieder beim Innen angelangt: bei einer Innerlichkeit aber, die Einkehr und Umkehr ist. Denn nun ist sie entschlossen, nie wieder das Außen zu verlassen und preizugeben, sondern sich ihm in schmerzlicher Liebe erkennend und tätig zu seiner Verwandlung hinzuschenken.“<sup>83</sup>

Der Umweg, der hier die Kluft zwischen Religion und Politik zu überwinden versuchte, führte in Susmans Ausführungen über die Frauenbewegung zu einer Neubestimmung des Politischen *im* Religiösen. Die Religion dürfe sich nicht in der Politik auflösen. Entsprechend erlaubte Susmans Metaphysik des Weiblichen kein „Sich-Aufgeben“ an den Mann.<sup>84</sup>

„Nie wird und darf das männliche Werk der Frau letzter Zweck, endgültiges Ziel sein. Es wird immer nur auf ihrem Wege liegen und damit auch ihre allerletzte Kraft nicht aufnehmen.“<sup>85</sup>

Die große „metaphysische Schuld der Frau“ in der Vergangenheit sei es gewesen, ihre Seele an den Mann „verschenkt“ zu haben. „Sie hat die Sphären verwechselt. Ihre Liebe ist in einer gottentfremdeten Welt zu einer Art religiöser Hörigkeit geworden.“<sup>86</sup> Der „politische, soziale und wirtschaftliche Befreiungswille der Frau – dieser Umweg über die Welt des Mannes“ sei „der Weg der weiblichen Seele zu sich selbst“.<sup>87</sup> Als solcher bleibe er nicht ohne Folgen. Denn er begründe „unsere Welt neu im Göttlichen“. Für die Frauenbewegung wäre das Ziel erreicht, „wenn sie, über den Umweg durch die entgöttlichte Welt des männlichen Geistes hinweg, die in unserer Welt entwurzelte Seele, die sie selbst auf ihrem Umweg noch tiefer entwurzeln mußte, wieder in ihre eigenes Reich zu führen und damit unsere Welt neu im Göttlichen zu gründen vermöchte“.<sup>88</sup> Damit aber bedrohe die Frau die „eigene feste Welt“ des Mannes mit „der Gedahr einer dunkleren zentral sprengenden Macht“.<sup>89</sup> Die Heimkehr ihrer Seele zu sich selbst werde die „Auflösung der rein männlichen Welt des Geistes durch die

---

<sup>83</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“ 17.6.1921.

<sup>84</sup> Margarete Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 6, 1926, S. 452.

<sup>85</sup> Ebd..

<sup>86</sup> Ebd., S. 448.

<sup>87</sup> Ebd., S. 452.

<sup>88</sup> Ebd., S. 447. Siehe auch Margarete Susman, *Frau und Geist*, in: „Die Literarische Welt“, 20.3.1931.

<sup>89</sup> Margarete Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 6, 1926, S. 452.

Kraft der Seele“ herbei führen. Dies sei der „verborgene Untergrund des Kampfes zwischen den Geschlechtern, von dem freilich die heutige Frauenbewegung keine Ahnung streift“. <sup>90</sup>

Hierzu bedürfe der Mann der Frau -

„- er wird in all dem durch sie sein Leben zu neuen Fragen und Antworten fortgetrieben sehen, die zuletzt auch der Erweiterung und Erfüllung seiner eignen Menschlichkeit dienen. (...) Und so wird jeder Schritt vorwärts zur Lösung des Frauenproblems auch ein Schritt zur Lösung des Problems des Mannes und des wahren Zusammenlebens von Mann und Frau und damit zuletzt der Weg zu einer neuen Menschheit sein.“<sup>91</sup>

Auf dem „Umweg über die Wirklichkeit: die Wirklichkeit der in diesem Augenblick vorliegenden Welt“, <sup>92</sup> in der „alle Lebensgrundlagen zerstört sind, in der darum alle Innerlichkeit zum Problem geworden ist“, <sup>93</sup> könne der Frau nichts erspart bleiben.

„Darum ist das Leben der fieberhaft aktiven Frau Amerikas wie das der mutigen und intensiven russischen Frau für die Gestaltung des Frauenproblems heute weit entscheidender, als alles innerliche Suchen. Wenn uns der Westen zeigt, wie die Frau, bewußtlos fast, durch ihr neues Selbstbewußtsein und Arbeitsdasein die falsche Struktur der kapitalistischen Gesellschaft auflöst, so zeigt uns umgekehrt der Osten, wie von der Umgestaltung des Sozialen her das Frauenproblem einer neuen Lösung entgegenzuführen ist.

Aber auch in unsrem eigenen Leben spüren wir schon überall den Einsatz der Frau. (...) Ein neues Geschlecht junger Frauen steht vor uns, ein härteres und bewußteres mit männlichem Werk und männlichem Herzen, das nicht mehr gewillt ist, verworrenen Träumen und dem Dämon der bloßen Innerlichkeit, der aus den falsch beruhigten Formen der bürgerlichen Gesellschaft aufwuchs, seine Liebe und sein Leben zu opfern - das vor allem nicht, wie die vergangenen Generationen, die unlösbaren Probleme des Frauenschicksals mit den lösbaren verwechselt.“<sup>94</sup>

Die „Göttertochter“ habe erkannt, „daß von ihrer tiefen, stummen Mystik aus kein Weg zur Verwirklichung der Ehe noch irgendeiner Gemeinschaftsform führt. Sie hat erkannt, daß sie den Umweg machen muß über Wort und Werk der männlichen Welt“. <sup>95</sup>

---

<sup>90</sup> Ebd., S. 447.

<sup>91</sup> Ebd., S. 452.

<sup>92</sup> Ebd., S. 451.

<sup>93</sup> Ebd..

<sup>94</sup> Ebd..

<sup>95</sup> Ebd., S. 450.

„Denn wenn wirklich das Äußere eine so brutale Macht über das Reinste und Ewigste im Menschen besitzt – sind dann nicht im Frauenproblem mit dem Problem der Liebe das der Arbeit, der Wirtschaft – alle Probleme des Gemeinschaftslebens überhaupt unlöslich verschlungen?“<sup>96</sup>

### 3. Definitionen von Politik

Die Kontraktion des Eigenen mit dem Fremden bedeutet kein einmaliges, sondern ein unendliches Gebären Gottes. In diesem fortgesetzten Schöpfungsmodus gibt es keinen *Anfang*.<sup>97</sup> Im Unterschied zu anderen Natalitätstheorien legte Susman die Erschaffung des Neuen, das Moment (er-)lösender Freiheit nicht in ein *Anfangen*, sondern in ein *Wandeln*. Nach Susmans Metaphysik des Weiblichen konnte das neue geschaffene *Andere* nicht Anfang und deshalb auch nicht *frei* sein, weil es selbst (noch) unerlöst aus einer der Geburt vorlaufenden Kontraktion hervorgegangen war und allenfalls den Wandel der in der Kontraktion verschränkten Beteiligten verwirklichte. Um die eigene Freiheit zu gewinnen, müsste es erst seinen eigenen Erlösungsweg gehen – das hieß: eine neue Kontraktion eingehen und sich „lösend“ in ihr wandeln.

Von Simmel übernommen hatte Susman den Gedanken, wonach die schöpferische Leistung eines Menschen zwar dem subjektiven Seelenleben entspringe, jedoch als objektive, äußere Form zu etwas Anderem, im Gegensatz zu ihm Stehenden geworden sei, das wiederum als „objektive Kultur“ auf die Seele zurückwirke. In Susmans Sprache in Bezug auf den Unterschied zwischen männlichem und weiblichem Schöpfertum entsprach dies dem männlichen *Enthüllen Gottes* – der „Gott, den wir alle verhüllt in uns tragen; der Mann muß ihn enthüllen in gestaltender Tat“ – gegenüber dem weiblichen *Gebären Gottes* – „die Frau muß ihn in Liebe und Schmerz gebären“.<sup>98</sup> Susmans Metaphysik des Weiblichen beschrieb jedoch nicht nur einen möglichen Bewusstseinsmodus der Frau, sondern auch eine christlich

---

<sup>96</sup> Ebd..

<sup>97</sup> Susmans Metaphysik des Weiblichen bildet eine interessante Gegenvorstellung zur Theorie der Natalität, die bei Hannah Arendt hervorgehoben wird. Letztere sieht den Ausgangspunkt der Freiheit in einem in jedem neu geborenen Kind verkörperten neuen Anfang. - Siehe hierzu Julia Kristeva, *Das weibliche Genie. Hannah Arendt* (1999, 2001) 2008. – Zu widersprechen ist darum Ingeborg Nordmann, die Susman und Arendt parallelisiert, indem sie auch bei Susman Freiheit und Anfang miteinander verknüpft. So heißt es bei Nordmann: „Margarete Susman setzt ihn [den messianischen Augenblick] in Beziehung zur Freiheit des Menschen, den Gesetzen der Geschichte widerstehen und einen neuen Anfang bilden zu können.“ - Ingeborg Nordmann, *Margarete Susman* (1872-1966), in: „Meinetwegen ist die Welt erschaffen – Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums“, 1997, S. 119.

<sup>98</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 112.



inspirierte „Methode“, „Gott“ aus Irdischem hervorzubringen. In der christlichen Theologie war Maria – sowohl als Mutter Gottes als auch als Gebärerin leiblicher Menschen – Repräsentantin der Menschheit. In ihr versinnbildlichte sich eine allgemein im Christentum angelegte geistige Möglichkeit, die als reiner Bewusstseinsmodus auch von Männern verwirklicht werden konnte. Bei Susman folgte diese Möglichkeit dem Modus einer Schöpfung *von Innen nach Außen*. Doch zum Erlösungsweg, zum Erlangen von Freiheit zu sich selbst, wurde sie eben nicht durch die männliche Verobjektivierung des Innen zum Außen, sondern durch den immer neuen Wandel innerhalb immer neu eingegangener Kontraktionen. Dieser Weg erlaubte nicht nur, erforderte geradezu alle erdenklichen „Umwege“, um auch noch die letzten Winkel des Lebens in die Gott hervorbringenden Kontraktionen einzubeziehen.

Als verschlüsselte Auseinandersetzung mit dem Christentum hatte Susmans Metaphysik des Weiblichen eine Reihe von Konsequenzen für das christlich inspirierte Bewusstsein. Zunächst lief das Gebären Gottes als christlicher Bewusstseinsmodus nicht zwangsläufig auf eine dominant-vereinnahmende, den Wert der Unterschiede verkennende Religion hinaus. „Gott“ wurde aus der Kontraktion mit Verschiedenheiten geboren; dies „Gebären“ schuf den Anderen und damit wiederum neue Verschiedenheiten. Die Aufgabe des Religiösen bestand somit nicht in der Verschmelzung der Unterschiede oder einer Unterordnung unter eine Einheit herstellende religiöse Forderung, sondern im wandelnden Stiften von Beziehungen zwischen den Verschiedenheiten.

Darüber hinaus hatte Susman den Ausgangspunkt des Christentums - das Hervorbringen eines Göttlichen aus dem Irdisch-Physischen - verdiesseitigt und in ihm eine jederzeit gegebene Möglichkeit erkannt. Danach war Christus [Jesus = hebr. *Erlöser*] nicht plötzlich und nur ein Mal aus einer jenseitigen Dimension ins Diesseits eingetreten, sondern ging aus dem Leben selbst - und dies immer wieder - hervor.

Weiter barg diese Metaphysik die grundlegende Einsicht, dass christlich verstandene *Erlösung* einer ambivalenten, widerstreitenden Situation, letztlich des Konflikts bedarf – der Nichtübereinstimmung des Anderen mit dem Eigenen oder sogar des Anderen *im* Eigenen. Indem Susman die Bedingung zur (Er-)Lösung in den widerstreitenden Kräften sah, also im Konflikt widerstreitender Interessen, enthielt ihre Metaphysik des Weiblichen von vornherein auch eine Dimension, die ins Politische reichen konnte. Hier zeigte sich noch ein Unterschied zwischen Susman und Simmel. Gerade den Moment des Konfliktes setzte Susman anders und zeigte dadurch eine ursprüngliche Beziehung zwischen dem Religiösen und dem Politischen

auf, die bei Simmel nicht vorkam. Nach Simmels Philosophie des „individuellen Gesetzes“<sup>99</sup> entstand der Konflikt zwischen dem Individuum und der Allgemeinheit als eine zunächst oppositionell gestimmte Wahrnehmung des Einzelnen gegen das von außen auferlegte „allgemeine Gesetz“.

„Wo sich Individualität und [allgemeines] Gesetz gegeneinander spannen, kann das Individuum noch immer sagen: das Gesetz paßt nicht für mich, es ist nicht *mein* Gesetz.“<sup>100</sup>

Bei Simmel stand dieses Unbehagen im Zeichen einer ethischen Sollensforderung. Der Einzelne habe die „Pflicht“, sein „individuelles Gesetz“ zur Geltung zu bringen und damit sein höheres Ideal von sich selbst zu verwirklichen.

Das individuelle Sich-Stoßen am allgemeinen Gesetz enthielt jedoch nicht notwendig den inneren Konflikt des Individuums mit dem *eigenen* Anderen.<sup>101</sup> Für Susman war es fraglich, ob sich ein individuell empfundenes Unbehagen überhaupt zu einem „Gesetz“ ausformulieren würde, da das Aufstellen eines Gesetzes grundsätzlich einer gemeinsamen Wirklichkeit mit Anderen bedurfte – und idealerweise zu einer Gemeinschaft führte, deren Gesetze die Andersheit des Anderen berücksichtigten. Ohne den Konflikt mit der Andersheit sowohl der Anderen als auch des Anderen in einem selbst, könnten danach keine gerechten Gesetze entstehen, da ihnen der Maßstab fehlte, in dem das Eigene *und* das Andere ins rechte Verhältnis zueinander gesetzt würden. Simmels „individuelles Gesetz“, das dem Selbst entsprang, führe - so schrieb Susman in *Der Exodus aus der Philosophie* von 1921 - zu einer „inhaltlich völlig maßstablosen, wenn auch nun bis zur letzten Tiefe und Einsamkeit der

---

<sup>99</sup> Simmel hatte den Begriff des „individuellen Gesetzes“ geprägt. 1913 war sein gleichnamiger Essay erschienen, der in erweiterter Form auch in seinen *Lebensanschauungen* erschien. Das „individuelle Gesetz“ stand bei Simmel in der Spannung zum „allgemeinen Gesetz“. - Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz*, in: „Logos“ IV, 1913, neu hrsg. v. Michael Landmann, (1968) 1987.S. 174-230.

<sup>100</sup> Georg Simmel, *Das individuelle Gesetz, Philosophische Exkurse* (1913, 1968) 1987, S. 225.

<sup>101</sup> An Simmels Beispiel des „Antimilitaristen“ zeigte sich, wie sich das Unbehagen gegen die Politik des Staates lediglich zur Anerkennung des allgemeinen Gesetzes relativierte: „Auf dieser Basis [dass die sittliche Forderung das in *seinem* Sein gelegte Sollen darstellen muss], die keinerlei Kompromiß oder Konzession verträgt, meine ich allerdings, daß jener Antimilitarist wirklich zum Waffendienst moralisch verpflichtet ist, obgleich sein subjektiv sittliches Bewußtsein ihn verwirft. Denn die Individualität, die sich als Sollen darstellt, ist doch keine unhistorische, materialfreie, nur etwa aus dem sogenannten ‚Charakter‘ bestehende. Sie ist vielmehr dadurch mitbestimmt oder schließt es als gar nicht zu eliminierendes Moment ein, daß dieser Mensch etwa Bürger eines bestimmten Staates ist. Alles, was ihn umgibt und was er von je erlebt hat, die stärksten Triebe seines Naturells wie die flüchtigsten Eindrücke - alles dies formt an jenem flutenden Leben der Persönlichkeit, und aus alledem wächst, wie eine Wirklichkeit, so ein Sollen. Aus dem schlechthin individuellen Leben dieses Menschen heraus (denn ein anderes als ein individuelles ist eben nicht denkbar), zu dem sein Staatsbürgertum gehört, erhebt sich deshalb seine Pflicht des Waffendienstes, als ein schlechthin objektiver Überbau oder Nebenbau zu seiner Wirklichkeit.“ – Ebd., S. 218-219.

Selbstverantwortung der individuellen Seele hinabgeführten Moral“.<sup>102</sup> Von hier aus gebe es keine Antwort auf die Frage: *was sollen wir tun?*“<sup>103</sup>

Würde aber das metaphysische Gebären hierauf antworten können?

Zwei Mal hat Susman in ihrem Werk den Begriff „Politik“ definiert – beide Male im Zusammenhang mit der Emanzipation der Frau. In beiden Definitionen klang die religiöse Dimension an. In einem unveröffentlichten Dokument hieß es:

„Politik ist freilich die Verpuppung der menschlichen Seele, die ihr den Flug in ihr eigenes reines Reich noch nicht erlaubt; aber auch diese Fäden spinnt die Seele doch allein aus sich selbst. Denn Politik ist nichts anderes, kann nichts anderes sein als das tausendfältig gehemmte, immer wieder von schweren Irrtümern und Verfehlungen durchkreuzte Suchen nach den wahren Zielen der menschlichen Gemeinschaft.“<sup>104</sup>

In ihrem Essay *Die Revolution und die Frau* von 1918 hatte Susman geschrieben:

„Aber diese Einsicht [dass das Gewissen des Einzelnen nicht von der Verantwortung für die Gesamtheit isoliert sein kann] war darum so schwer zu gewinnen, weil das Wort Politik durch die Entseelung des Außen einen so falschen Sinn gewonnen hatte, daß es fast wie eine Befleckung des rein Menschlichen erschien, sich mit ihr zu befassen. (...)

Und doch ist der Sinn des Wortes Politik einfach und klar genug: Politik bedeutet nichts anderes als die Ordnung der menschlichen Beziehungen in großen Gemeinschaftsgebilden – der menschlichen Beziehungen in ihrer Totalität, der niedersten, wie der höchsten.“<sup>105</sup>

In der einen Definition erklärte sich die andere. Die erste knüpfte an das Bild des Schmetterlings an - für Susman das „weibliche“ Symbol der Seele, die sich in Metamorphosen entfaltet und in aufeinander folgenden Phasen aus dem eingesponnenen Kokon hervorbrach zum freien Flug in ihr „Reich“. Die Politik bildete dabei eine Phase auf dem „Umweg“, auf dem die zunächst im Innen gefangene Seele über das Außen in ihr Reich strebte. Mit dem „Reich“ war das Ziel vorgegeben – und zugleich der Maßstab. Dieser

---

<sup>102</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921.

<sup>103</sup> Ebd..

<sup>104</sup> Das Dokument besteht aus zusammenhangslosen Textfragmenten, deren Gedankengänge ähnlich formuliert an anderen Stellen in Susmans Werk auftreten. Zwar trägt die Fragmentensammlung die Überschrift *Die Schicksalsstunde der deutschen Juden* (ca. 1933) und sollte wohl in einem neuen Text verarbeitet werden. Dennoch sind sie als einzelne Zitate anderen Essays zuzuordnen. Susmans Definition von „Politik“ am Bild des Schmetterlings verweist eindeutig auf ihren Aufsatz *Die Revolution und die Frau* von 1918. Auch dieser enthält eine Definition von Politik, die oben ebenfalls zitiert ist und die im selben Duktus geschrieben ist. - Margarete Susman, *Die Schicksalsstunde der deutschen Juden* (ca. 1933), unveröffentlichtes Dokument, Nachlass v. Margarete Susman, Deutsches Literaturarchiv Marbach, Bl. 4.

<sup>105</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 122-123.

Politikbegriff, wonach eine Politik aus der Seele möglich sei, schloss – Susmans Metaphysik des Weiblichen folgend – den politischen Interessenskonflikt zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppierungen als die Kontraktion des Eigenen mit dem Anderen mit ein. Susmans Metaphysik des Weiblichen war somit auch eine Metaphysik des politischen Konflikts.

Darüber hinaus definierte dieser religiös inspirierte Politikbegriff den Bereich der Verantwortung als über das Eigene hinausgehend. Auf die Verantwortungsbeziehung zwischen dem Eigenen und dem Anderen ging Susmans zweite Definition von „Politik“ ein. Sie umriss richtig verstandene Politik als „die Ordnung der menschlichen Beziehungen in großen Gemeinschaftsgebilden – der menschlichen Beziehungen in ihrer Totalität, der niedersten, wie der höchsten.“ Der Begriff „Gemeinschaft“, wie Susman ihn verstand, setzte an der Verschiedenheit der Menschen an, die ihre Verantwortung für einander als ein immer wieder neues Herstellen von Beziehungen – durchaus mit den Mitteln der Politik – zu verwirklichen hatten. Indem Susman mit dem „Reich“ eine Zielrichtung vorgab, reichten ihre Ausführungen ins Religiöse. Und umgekehrt: Ihre Metaphysik des Weiblichen erlaubte es, den christlichen Bewusstseinsmodus aus seinen inneren Voraussetzungen heraus – der Stellung Marias zu Christus – so zu erneuern, dass das Religiöse ins Politische eintrat. Das Gebären Gottes aus der Kontraktion, das Susman als den weiblichen Erlösungsweg aufgezeigt hatte, bedeutete danach ein Lösen Gottes. Gott würde auf diese Weise auch innerhalb der menschlich-männlichen Ordnungen freigesetzt, und weiter würden die Beziehungen der Gemeinschaft sowie die sich im geschichtlichen Wandel verändernde Welt zu sich selbst „gelöst“. Der religiöse Maßstab in Susmans Definitionen von Politik war dabei von keinem Dogma und keinem Klerus vorgegeben. Er begründete sich nicht theokratisch, sondern ging aus weltlichen Lebenszusammenhängen hervor und verwirklichte sich nur innerhalb dieser.

#### 4. Neues „Verstehen“

Susmans Metaphysik des Weiblichen entfaltete sich in Etappen. Als chiffrierter Versuch, die im Christentum in eine passive Innerlichkeit weisenden Kräfte auf die Wirklichkeit des Außen hin umzuwenden, stieß sie schließlich auf das Judentum. 1928 erschien Susmans Essay *Auflösung und Werden in unserer Zeit* in der liberalen, jüdischen Zeitung *Der Morgen*.<sup>106</sup> In diesem weiteren Text zur Frauenthematik wandelte Susman die bislang vom

---

<sup>106</sup> Margarete Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, 4, Okt. 1928, S. 335-353.

konkreten Zeitgeschehen losgelöst lesbare Metaphysik des Weiblichen in einen an den gesellschaftlichen Umwälzungen ihrer Zeit ausgerichteten politischen Weg der Seele.<sup>107</sup> Man kann sich allerdings fragen, ob nicht auch Susmans geistige Figur eines „Gebären Gottes“ unter jüdischen Vorzeichen zu lesen ist. So klingt z.B. für Ingeborg Nordmann in der geistigen Erfahrung der gebärenden Kontraktion, dem Anderen Leben zu geben, „dessen Dasein sie [die Mutter] nicht leben und dessen Tod sie nicht sterben kann,“ ein Motiv der lurianischen Kabbala an: Gott erschuf die Welt, indem er sich aus dieser zurückzog.<sup>108</sup> Trotz der Ähnlichkeit wird hier die Lesart fortgesetzt, der zufolge Susmans Essays über die Frau verschlüsselt auch das politische Potential eines diesseitig ausgerichteten christlichen Bewusstseinsmodus meinen. Die christliche Konnotation liegt in der von Susman gesehenen, unmittelbaren Verbindung zwischen der Frau und der Seele und den damit sowohl für die Frau als auch für das Christentum zusammenhängenden Problem der Innerlichkeit. In der jüdischen Geistesgeschichte hatte die für das Christentum typische Innerlichkeit niemals eine Rolle gespielt. Entsprechend stellte sie sich auch nicht als Problem in Susmans Schriften über das Judentum.

Gleichwohl kennt aber auch die jüdische Religion einen weiblichen Bewusstseinsmodus – etwa die rabbinische Interpretation des Hoheliedes als eine Liebesbeziehung zwischen dem Volk Israel und Gott.<sup>109</sup> Hierauf wird der nächste Abschnitt noch näher eingehen. In jedem

---

<sup>107</sup> Den neuen Ansatz hatte sich Susman vor allem in der Auseinandersetzung mit Franz Rosenzweigs jüdischer Existenzphilosophie bereits Anfang der 20er Jahre erschlossen. Ausdrücklich verwies eine Fußnote in *Auflösung und Werden in unserer Zeit* auf Rosenzweig, aber auch auf Heidegger als Referenzen für ihre eigenen Ausführungen. - Margarete Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, IV, 4 (Okt.) 1928, S. 352 – In Susmans Texten über die Frau kam der neue Ansatz erst in diesem Essay zur vollen Geltung. In Bezug auf das Eingebundensein der „Revolution der Frau“ in einen größeren Revolutionszusammenhang knüpfte Susman an die von Rosenzweig vermittelte Bedeutung des „Und“ an.

<sup>108</sup> Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Margarete Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 247.

<sup>109</sup> Schon die Hebräische Bibel beschrieb bisweilen das Verhältnis zwischen Gott und dem Volk Israel als das einer Beziehung zwischen Mann und Frau. So spielte der Prophet Hosea auf dieses Bild an, als er in dramatischen Szenen mit seinen zwei Ehefrauen die religiöse Untreue der beiden biblischen Königreiche Israel und Judäa vorführte. Rabbi Akiba, einer der Begründer des rabbinischen Judentums hat im zweiten Jahrhundert das Hohelied zur Quintessenz der Bibel erklärt. Es sei ihm teurer als die Tora, weil hier expliziter noch als in den Fünf Bücher Mose ausgedrückt werde, dass es um Liebe geht – um die Liebe zwischen Gott und seinem Volk Israel, wobei Rabbi Akiba in der Schäferin des Hoheliedes, also in der Frau, das Volk Israel verkörpert sah. In der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk ist nach rabbinischem Verständnis die erotische Liebe mit einbezogen. So heißt es im Babylonischen Talmud: „Rabbi Katina sagte: Wenn die Israeliten an den drei Wallfahrtsfesten in den Tempel zu Jerusalem kamen, da öffnete man vor ihnen den Vorhang [zum Allerheiligsten], und man zeigte ihnen die Keruven [die beiden Engel über der Bundeslade], die in inniger Umarmung waren, und man sagte ihnen: Sehet, eure und Gottes gegenseitige Liebe ist wie die Liebes des Mannes und der Frau. Resch Lakisch sagte: Als die Heiden den Tempel eroberten, sahen sie die Keruven, die in inniger Umarmung waren. Sie schleppten sie auf den Markt hinaus und riefen: Sehet! Israel, dessen Segen ein Segen und dessen Fluch ein Fluch ist, beschäftigt sich mit derartigen Dingen?! Dann schmähten sie.“ – Bab. Talmud, *Joma* 54a/b. Der weibliche Bewusstseinsmodus reicht bis in die heutige Praxis. So übt der fromme Jude täglich beim Morgengebet eine weibliche Identität gegenüber Gott ein. Wenn er die *Tefillin*, die Gebetsriemen um den Arm und den Kopf legt, sagt er Worte, in denen Gott den Mann grammatikalisch als Frau anspricht: „Ich [= Gott] verlobe Mich dir in Ewigkeit. Ich verlobe Mich dir durch Gerechtigkeit und Recht, mit Liebe und

Fall veranlasst die geistige Figur, die das Verhältnis zu Gott als das einer Frau zu ihrem Mann deutet, zur Frage, ob die vom Judentum über das Christentum mitbedingte abendländische Geistesgeschichte nicht grundsätzlich Religiosität für etwas Weibliches hält.

Der eigentliche Unterschied aber, durch den sich Susmans Metaphysik des Weiblichen zunächst auf christlichem Boden bewegte und erst in einer späteren Phase auf das Judentum bezieht, ist die Rolle des „Gesetzes“. Im Judentum war das religiöse Seelenleben nie losgelöst von der Beziehung zum geoffenbarten Gesetz – der Forderung, sich mit dem Gesetz zu „beschäftigen“, es zu „erkennen“ und „auszuüben“. Die Erkenntnisse in das göttliche Gesetz stifteten die Verbindung zwischen dem seelischen Innen und dem weltlichen Außen. Diese Verbindung bildete in Susmans Essay *Auflösung und Werden in unserer Zeit* die kritische Schwelle, über welcher ihre Metaphysik des Weiblichen in eine jüdisch inspirierte Religionsphilosophie übergang.

In Bezug auf Susmans Gebrauch der Wörter „männlich“ und „weiblich“ sei hier zunächst auf einen Artikel in der *Frankfurter Zeitung* verwiesen, den Susman fast zeitgleich zu *Auflösung und Werden in unserer Zeit* veröffentlichte: eine Rezension von Bernhard Groethuysens Studie *Die Entstehung der bürgerlichen Welt und Lebensanschauung in Frankreich*.<sup>110</sup> Susmans Besprechung des ersten Bandes hob vor allem die „Machtprobe Gott gegenüber“ hervor, mit der die bürgerliche Gesellschaft die Glaubensvorstellungen des Mittelalters entkräftet hatte.

„Es ist der Begriff des Bürgers, von einer religiösen Welt aus gesehen, der hier vor uns heraufsteigt. Darin liegt eine Kritik am Bürgertum, wie sie radikaler, unerbittlicher nicht gegeben werden kann. Die Bildung der bürgerlichen Klasse selbst enthüllt sich als identisch mit dem Sturz der Welt in den radikalen Unglauben. (...) Der Bürger hat die Machtprobe Gott gegenüber bestanden; er kann ohne Gott leben. „Es ist die Tat des Bürgertums gewesen, zu einer autonomen Regelung des Lebens zu gelangen und

---

Barmherzigkeit. Ich verlobe Mich dir durch Treue. Erkenne den Ewigen!“ Daniel Boyarin hat die weibliche Identität im Selbstverständnis der Juden - auch der Männer - zum Ausgangspunkt seiner Talmudstudien gemacht. In *Powers of Diaspora* zeichnete er nach, wie in politischer Hinsicht das Verhalten der jüdischen Minderheit gegenüber den nichtjüdischen Autoritäten den Gesetzen weiblicher Rason folgte – nämlich eine dominante Überinstanz zu akzeptieren, die man für die eigenen Interessen einsetzt, sie aber zugleich unterläuft. - Siehe Daniel Boyarin, *Tricksters, Martyrs, and Collaborators. Diaspora and the Gendered Politics of Resistance*, in: “Powers of Diapora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture”, 2002.

<sup>110</sup> Margarete Susman, *Der Bürger in Frankreich* (Bernhard Groethuysen: „Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich“, Bd. 1), in: „Frankfurter Zeitung“, 2.9.1928. (Susmans Rezension des zweiten Bandes erschien am 16.11.1930.) Eine Fußnote in Susmans Aufsatz *Auflösung und Werden in unserer Zeit* (S. 337) verwies ausdrücklich auf Groethuysens Buch. Siehe außerdem Susmans Ausführungen über die bürgerliche Gesellschaft – das., S. 337ff..

sich so eine Welt zu schaffen, die die Sünde nicht mehr kennt und der Gnade nicht mehr bedarf.“<sup>111</sup>

Im Lichte dieser Kritik deutete Susman in *Auflösung und Werden in unserer Zeit* den Aufruhr gegen die „männlich-bürgerliche Welt“ als eine religiöse Revolution. Zunächst stellte sie die „Revolution der Frau“ in einen größeren Revolutionszusammenhang und analysierte sie in der Verschränkung mit zwei weiteren Revolutionen: der proletarischen Revolution und der sexuellen Revolution.

„So zeigt sich hier deutlich, wie wenig eine dieser Revolutionen ein selbständiges Leben hat, wie tief sie überall ineinander verschlungen, wie sie nicht voneinander zu lösen sind. Wenn z.B. eine Menge von Frauen – auch der sogenannten bürgerlichen Schichten – heute ein proletarisches Dasein führen, so ist es nicht zu sagen, was hier das Erste und Verursachende ist: die Proletarisierung unseres Lebens oder die Befreiung der Frau. Und wiederum ist auf der anderen Seite das Heraufkommen der Frau, ihre Eroberung des männlichen Reiches, gar nicht zu lösen von dem Heraufkommen jener anderen unterirdischen Macht, die gefährvoller und zerstörerischer noch als die beiden anderen in unser Leben heraufdrängt: von dem Heraufkommen des unterbewußten Reiches: der Nachwelt der Triebe. Ja, hier scheint die Verflechtung so eng, so durchdringend, daß die Frau selbst die Pandora zu sein scheint, die die Büchse all dieser unendlich zweifelhaften und schwerwiegenden Geschenke über die Menschheit auszuschütten berufen ist. So ist es nicht zufällig, daß der erste von diesen fremden Mächten bis in die Wurzel seines Seins Erschütterte und von ihnen hinabgerissene ihr Reich auf den Namen Weib getauft hat. Und wirklich ist ja auch die Frau in diesem Strudel losgelassener Mächte mit emporgekommen. Die beiden großen Mächte der proletarischen Welt und der Triebwelt haben sie gleichsam auf ihren Armen mit emporgetragen.“<sup>112</sup>

In jeder der drei Revolutionen – des Proletariats, der Sexualität und der Frau – empörte sich eine „verborgen“ gehaltene, unterdrückte „Macht“ gegen ihr Verbanntsein aus der geschichtlichen Wirklichkeit empörte.

„Heute erkennen wir, daß es vor allem drei große Hauptströmungen sind, in denen das geschichtliche Leben sich gegen die Abschnürung von seinen Gründen empörte: gegen das geschlossene Leben einer abgesonderten Klasse in Gestalt der in das geschichtliche Leben heraufdrängenden bisher verborgenen Hauptmasse der

---

<sup>111</sup> Ebd..

<sup>112</sup> Margarete Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, 4, Okt. 1928, S. 346.

Menschen – gegen die Diktatur des reinen Geistes, die Verbannung der Nacht und des Todes aus dem Leben in Gestalt der jäh enthüllten unterirdischen Nachtwelt der Triebe – gegen die Herrschaft der rein männlichen abstrakten Ordnungen in Gestalt des dunklen, wirklichkeitserfüllten und aller Geistigkeit als ihr tragender Lebensgrund unterbauten Lebensreiches der Frau.“<sup>113</sup>

Diese „über das Individuum hinweggehenden geschichtlichen Mächte“ erwiesen sich als bedrohliche „Auflösung der bisherigen Ordnung“.<sup>114</sup>

„Die Gesetze und Maßstäbe sind zerbrochen, die Grenzen des bisherigen Denkens sind gesprengt. Der Wahnsinn ist uns vertrauter geworden. Die klare Ordnung des Tages versinkt. Das Reich der Mütter rückt dunkel und unbegriffen herauf.

Keine Metaphysik, kein Ideenbau, keine klare Lebensordnung vermag dies mehr aufzunehmen und zu gestalten.“<sup>115</sup>

Das Hereinziehen der fremden Kräfte – ein Aspekt aus Susmans Metaphysik des Weiblichen – hatte sich zu einem beängstigenden Verlust an Kontrolle gesteigert:

„Und in dem Hereinbrechen des Fremden, Unbegreiflichen in unser Leben verliert der Mensch selbst seine Gestalt.“<sup>116</sup>

Doch was die Frau betraf, verbot sich ein Zurück in die alte Ordnung:

„Auf keinen Fall kann die Frau ihr Problem lösen, indem sie die Auflösung unserer Welt zu verhindern oder aufzuhalten strebt, sie hat sich bereits entschieden, sie durch ihren Eintritt in das geschichtliche Leben selbst bejaht. Ihr Lösungsversuch kann nicht in der Rettung des Vergangenen, kann nur darin bestehen, daß sie ein neues Bild ihres Seins aus dem Chaos des sie bedrängenden und auflösenden Lebens emporzuheben strebt.“<sup>117</sup>

Die erlösende Wendung kam mit dem Wort „Gesetz“. Susman zufolge führte die neue, radikale Haltlosigkeit nicht zwangsläufig in ein gesetzloses Chaos:<sup>118</sup>

---

<sup>113</sup> Ebd., S. 340-341.

<sup>114</sup> Ebd., S. 340.

<sup>115</sup> Ebd., S. 341. – Auch wenn Susman darin nicht konsequent war, distanzierte sie sich in diesem Essay, wie auch an anderen Stellen von einer „Metaphysik“ der Frau oder der Geschlechter. Z.B. in dieser Passage: „Die Frau als Ehefrau, als Mutter durchaus im eigentlichen Sinn ist nicht mehr die Frau unserer Zeit. Wie keine andere Gestalt hat sie damit ihr Wesen aus ihrer metaphysischen Wurzel ausgerissen. Und gerade von dieser tiefsten Zerstörung aus müssen wir die Frage stellen, was in diesem Augenblick, wo das männlich-menschliche Gesetz seine Kraft, unsere Welt zu gliedern verloren hat, der Einsatz der Frau, der doch letztthin zu jeder Zeit der des göttlichen Gesetzes sein muß, an wirklich Entscheidendem für unser Leben bedeutet.“ – Ebd., S. 351.

<sup>116</sup> Ebd., S. 342.

<sup>117</sup> Ebd..

<sup>118</sup> Ein „Zusammenprall des Gesetzes des Einzelnen mit dem des Ganzen“, auf den noch Simmels Philosophie des „individuellen Gesetzes“ hinausgelaufen war, war allerdings sinnlos geworden: „Tragik, diese reinste Gestalt einer nach Ideen, nach Gesetzen geordneten Welt, die aus dem Zusammenprall des Gesetzes des Einzelnen mit dem des Ganzen entspringt, ist in unserer Zeit nicht mehr möglich.“ – Ebd..



„Denn wohl ist keine dieser drei Wirklichkeiten das an sich Gesetzlose. In jeder kündigt ein verborgenes Gesetz sich an; aber in ihrer wirren Vermischung verzerrten sie einander und das Leben, das sie bedrängten, bis zur Unkenntlichkeit.“<sup>119</sup>

Wie, so fragte Susman nun, könnten sich die Menschen in den gesellschaftspolitischen Umwälzungen ihrer Zeit nicht verlieren, sondern in den über das Individuum hinweggehenden Mächten eine Gestalt von sich selbst gewinnen und ihre persönliche Existenz im geschichtlichen Geschehen behaupten?

„Nie wurde der Begriff und der Sinn der persönlichen Existenz, ihrer Verantwortung und Entscheidung banger, sehnstüchtiger umkreist als heute, wo sie sich in der hereinbrechenden kollektiven Wirklichkeit aufzulösen droht.

Denn nur in der geschichtlichen Wirklichkeit kann ja der heutige Mensch ganz bewußt seine eigene, von dieser Wirklichkeit tausendfach bedrohte Existenz zu ergraben und wiederzugewinnen suchen, und nur in seiner Existenz findet er den Sinn und die Wahrheit der geschichtlichen Wirklichkeit.“<sup>120</sup>

Susmans Aufsatz *Auflösung und Werden in unserer Zeit* las sich auch als ein Beitrag zum Existentialismus. In dieser, als Antwort auf den Ersten Weltkrieg entstandenen Philosophie sah sie die Chance, aus der existentiellen Erfahrung, sich in der gefahrenvollen Wirklichkeit zu verlieren, zugleich „den Sinn und die Wahrheit der geschichtlichen Wirklichkeit“ zu gewinnen. Indem die Menschen die hereinbrechende, kollektive Wirklichkeit anerkennen und ihre persönliche Existenz in ihr ergraben, verliere die Wirklichkeit das Antlitz von „bloßen dunklen Mächten“. Vielmehr entschleierten diese dann, „was sie ihrer letzten Möglichkeit nach für uns und durch uns sein können“.<sup>121</sup> Denn –

„als Möglichkeiten für uns, als von uns zu ergreifende Aufgaben enthüllen sie zugleich das Gesetz, das sich in ihnen verbirgt. Es ist in ihnen allen, in verschiedener Gestalt, das Zurückdrängen zur Totalität des Menschlichen.“<sup>122</sup>

Dieses Gesetz, das sich nicht als „individuelles Gesetz“, sondern aus den Kräften der Auflösung als „Aufgabe“ für die einzelne Existenz offenbarte, verlangte eine neue Beziehung zwischen der Seele und dem Geist – der Seele zum Geist, wie auch umgekehrt: des Geistes zur Seele. 1931 erschien Susmans Essay *Frau und Geist* als Leitartikel in *Die Literarische Welt*.<sup>123</sup> Er ging in eine ähnliche Richtung wie *Auflösung und Werden in unserer Zeit*. Susman zeigte auch hier den inneren Zusammenhang zwischen der Revolution der Frau und der

---

<sup>119</sup> Ebd., S. 350.

<sup>120</sup> Ebd., S. 343.

<sup>121</sup> Ebd..

<sup>122</sup> Ebd..

<sup>123</sup> Margarete Susman, *Frau und Geist*, in: „Die Literarische Welt“, 20.3.1931.

„sozialen“ sowie der „psychologischen“<sup>124</sup> Revolution auf. Alle drei zusammen bezeichnete sie als „die große Revolution des Lebens gegen den Geist“. Susman nahm die Formulierung jedoch sogleich zurück, indem sie sie steigerte - „eine Revolution *des* Geistes“.<sup>125</sup> Danach befreiten die aus dem Verborgenen heraustretenden Mächte den Geist der männlich-bürgerlichen Gesellschaft aus seiner überholten, idealistischen Verengung. Indem sie ihr Gesetz enthüllten, revolutionierten sie den Geist zu neuen Dimensionen. Eins der folgenreichsten Symptome dieser Revolution des Geistes war die aus dem Kokon ihrer stummen Seele aufbrechende Frau, die den Geist nunmehr mit ihrem eigenem Wort und Werk neu bestimmte.

„Die Frau hat auf ihrem Weg erst wenige Schritte getan; sie hat erst begonnen, ihr Problem in die wache Welt der geistigen Probleme einzureihen. Aber schon zeigt sich, daß sie durch die bloße Stellung ihres Problems in einer durch und durch vermännlichten Welt den Geist mit aufgerüttelt und umzugestalten begonnen hat.“<sup>126</sup>

Nicht weniger als eine Revolution des Geistes war dies also auch eine Revolution der Seele – und damit eine Revolution des weiblichen Erlösungswegs. Als Folge davon löste sich das idealisierte Bild auf, in das der Mann die Frau gebannt hatte, und war der Geist nicht mehr nur „männlich“ assoziiert.

„Und nun stehen wir heute vor dem seltsamen Widerspruch: die Frau ist wirklich in diese Ordnung eingebrochen; sie hat durch ihren Aufstand die Auflösung der männlich-bürgerlichen Welt mit heraufgeführt und beschleunigt. Auf der anderen Seite aber hat sie gerade durch ihren Aufstand sich selbst in die Welt eingefügt, der sie sich entgegensetzte, und ihr eigenes Bild in dieser Welt gewandelt und zum Teil bereits zerstört.“<sup>127</sup>

Dieser Durchbruch der Seele zum Geist hatte zur Folge, dass sich die Frau ihrer seelischen Konditionierung gewahr werde – das hieß: eines Gesetzes gewahr werde, das sie, indem sie den Geist erringe, einerseits breche, andererseits aber erst dadurch erfüllen könnte. In *Auflösung und Werden in unserer Zeit* schrieb Susman:

„Die Frau steht heute neben dem Manne im Licht des Tages. Ein uraltes Gesetz scheint damit durchbrochen: jenes geheimnisvolle Gesetz, das Hegel auf dem Höhepunkt der bürgerlichen wie der geistigen Entwicklung Europas unter dem Namen des göttlichen Gesetzes dem menschlichen Gesetze, das das des Mannes ist,

---

<sup>124</sup> Die Begriffe, die Susman in *Frau und Geist* benutzte.

<sup>125</sup> Ebd..

<sup>126</sup> Ebd..

<sup>127</sup> Ebd..

gegenübergestellt hat. Das menschliche Gesetz ist nur ein ordnendes, verwaltendes; das göttliche ist das ursprünglich gegebene: das dunkle, unterirdische, das vorbewußte und unterbewußte Gesetz, das der bewußte Geist durch sein Gesetz nicht aufhebt, sondern in dem er selbst als in seinem mütterlichen Grunde wurzelt, dem er sich aber, sobald es selbständig gegen ihn aufsteht, feindlich kämpfend gegenüberstellt. (...) Im Namen dieses unverrückbaren göttlichen Gesetzes, in dem noch keine Auseinandersetzung zwischen Mensch und Welt stattgefunden hat, das darum ein vorethisches ist, wurde die Frau bis zum heutigen Tage der geschichtlichen Welt verborgen gehalten“.<sup>128</sup>

In *Frau und Geist* fügte Susman der fast gleichlautenden Passage hinzu:

„Das unumschränkt herrschende menschliche Gesetz hielt das Göttliche verehrend gebändigt. Nicht umsonst hat Hegel in dem Aufstand des göttlichen Gesetzes gegen das menschliche eine Urgefahr für die staalich-bürgerliche Ordnung erkannt.“<sup>129</sup>

Doch erst, indem die Frau aus dem Verborgenen heraustrat und sich Gehör in der geschichtlichen Welt verschaffte, erhalte das göttliche Gesetz die Chance zur Verwirklichung. Das in sich versponnenes Sein wendete sich in Bewusstsein. - „Sie [die Frau] wird ihrer selbst inne: ihre Ewigkeit strömt in ihre Zeitlichkeit ein.“<sup>130</sup>

Wie der an anderer Stelle von Susman formulierte, christologische Paradox, wonach die „Tötung des Göttlichen gewaltsam ein Göttliches aus sich erzeugen“ werde,<sup>131</sup> sei auch hier „das Wunder“ - dass die Frau „im Augenblick, wo sie ihre eigenste Sphäre preiszugeben scheint, aus ihr die letzte Möglichkeit zur Gestaltung ihres neuen Bildes empfängt“.<sup>132</sup>

Die neue Verbindung zwischen der Seele und dem Geist erfordere jedoch die Bereitschaft zu einem neuen „Verstehen“. An dieser Stelle hob Susman die Metaphysik des Weiblichen in die Religionsphilosophie – einen *Bewusstseinsmodus* in einen *Verstehensmodus*. Dieses neue Verstehen sei –

„der Ersatz für die verlorene Identität im Religiösen, der Weg zu einer neuen Lebensidentität“.<sup>133</sup>

---

<sup>128</sup> Margarete Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, 4, Okt. 1928, S. 346-347.

<sup>129</sup> Margarete Susman, *Frau und Geist*, in „Die Literarische Welt“, 20.3.1931. – Die Stelle lautet bei Hegel: „Das Gemeinwesen hat an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen inneren Feind.“ – G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), 1953, S. 340.

<sup>130</sup> Margarete Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, 4, Okt. 1928, S. 351.

<sup>131</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 127.

<sup>132</sup> Margarete Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, 4, Okt. 1928, S. 351.

<sup>133</sup> Ebd..

Aus dem ursprünglich im Irdisch-Physischen verhafteten Bewusstseinsmodus wurde nunmehr ein *analytischer* Verstehensmodus. Der Weg der Metaphysik des Weiblichen glich dabei der geistigen Richtung, die Susman in dem Aufsatz *Die Brücke* für das christliche Bewusstsein vorgezeichnet hatte. Dort hatte sie die geistige Richtung aus der irdischen Herkunft kommend mittels der „Stellung zu Christus“ auf ein ewig Göttliches bezogen. Diese Richtung lief auf ein Zusammentreffen mit dem Judentum hinaus. Der Moment des Zusammentreffens lag auf der christlichen Seite in der Gewährwerdung des göttlichen Gesetzes. Doch das nunmehr vom analytischen Verstehensmodus erfasste göttliche Gesetz erforderte, wie Susman in *Auflösung und Werden in unserer Zeit* ausführte, ein neues Verstehen. Um sich in der Sprache, der Tat, der Verantwortung des Einzelnen wie der Gesamtheit zu artikulieren, dürfe es sich auf kein vermeintlich Feststehendes fixieren. Alles – vom Allerallgemeinsten bis zum Allerpersönlichsten – sei in Wahrheit immer im Wandel begriffen. Im Wandel aber – dem geschichtlichen wie dem Selbstwandel – liege der Keim zur Erlösung. Voraussetzung des neuen Verstehens sei daher, den *Wandel des Selbst* an den geschichtlichen Wandel zu knüpfen. Denn -

„nur der sich selbst wandelnde Mensch kann das sich wandelnde Dasein, die geschichtliche Wandlung des Daseins verstehen. Alles andere bleibt außerhalb des im eigentlichen Sinne Geschichtlichen. *Wahres Verstehen geschichtlichen Daseins bedeutet Wandlung unserer selbst.*“<sup>134</sup>

Dies neue Verstehen bot auch eine Antwort auf die Frage: „was sollen wir tun?“ Sie ergab sich aus dem Verstehen des göttlichen Gesetzes in seiner jeweiligen geschichtlichen Ausformung, und sie forderte handelnde Verantwortung vom einzelnen Menschen. *Verantwortung* – im Unterschied zu Simmel bemaß Susman die tätige, schöpferische oder auch politische Verantwortung an einer Instanz, die nicht dem menschlichen, sondern dem göttlichen Gesetz entsprang. Susman nannte diese das „Gewissen“. Egal wie vage noch das göttliche Gesetz in seiner konkreten, geschichtlichen Ausformung erkannt sei, werde es bereits in seiner ersten Instanz, dem menschlichen Gewissen, als *Forderung* vernehmbar. Die Forderung sprach aus einem absoluteren Maßstab als dem „individuellen Gesetz“. Es ging deshalb nicht nur um ein wünschenswertes „Sollen“, sondern um ein gebotenes „Müssen“. Die an den einzelnen Menschen gerichtete Forderung des Gewissens wies dabei immer in eine unmittelbare Verantwortung für die Gesamtheit. In der Dimension des göttlichen Gesetzes begingen Menschen ein sträfliches Vergehen, wenn sie die vom Gewissen geforderte Tat nicht ausführten. Den Frauen kam dabei eine besondere Aufgabe zu.

---

<sup>134</sup> Ebd..

„Das Gewissen der Frau, befreit von jahrtausende altem Druck, ist aus einem ihr fremden zu ihrem eigenen Gewissen geworden. Der Anruf ergeht an sie unmittelbar; nicht an sie als Mutter, als Frau – sondern an sie als Mensch mit seiner ganzen Daseinsfülle, in die sie ihr Schicksal als Frau, als Mutter: die gesamte, dem wachen Gewissen ursprünglich entrückte Sphäre unbewußten Lebens in immer wachsender Durchdringung mit hineinnehmen muß. Hier ist ihr Weg, die ihr eigene Aufgabe: aus ihrem im göttlichen Gesetz verankerten Gewissen dennoch dem zerfließenden Leben eine neue Gestalt zu geben.“<sup>135</sup>

Der Frau sei es „nicht erlaubt, sondern geboten (...), aus ihrer eigenen Wahrheit zu leben“.<sup>136</sup>

„So macht die Revolution der Frau nur klarer, unmittelbarer das Gesetz sichtbar, das in jeder der drei heutigen Revolutionen lebt: daß sie alle ein Aufruf zur Gestaltung eines neuen Menschentums in der gegebenen konkreten Form, d.h. ein Aufruf zum Verständnis der eigenen geschichtlichen Aufgabe sind.“<sup>137</sup>

## 5. Jüdische Männlichkeit

Susmans Zuordnung des göttlichen Gesetzes zur Sphäre des Weiblichen und ihr im Religiösen ansetzendes Denken erklären nun auch ihr Verständnis von „Männlichkeit“. Wie bereits gesagt, bezeichnete Susman den Unterschied zwischen Männern und Frauen als einen „Unterschied der Methode“ – „Die Frau wendet sich, ihr Leben anders an als der Mann.“<sup>138</sup> Die Attribute „männlich“ und „weiblich“ verwiesen demnach auf methodische Vorgehensweisen. In einem positiven Sinne als „männlich“ bezeichnete Susman Männer – und übrigens auch Frauen -, die das Religiöse zu einer säkularen Gestalt zu konkretisieren vermochten. Im jüdischen Sinne „männlich“ galten Susman Menschen, die sich explizit auf das göttliche Gesetz bezogen – es zu erkennen und es in die jeweils zeittypische Fragestellung zu übersetzen wussten.

Auch wenn sie dies nie direkt thematisiert hat, setzte Susmans positiver Begriff von Männlichkeit zunächst im Weiblichen an. Meist ging es um die innere Verbindung zwischen Religion (= weiblich) und Politik (=männlich), bezeichneten die Male, die Susman jemanden als „männlich“ charakterisierte, eine geistige Disposition, die im Weiblichen zu Hause war,

<sup>135</sup> Ebd., S. 350. – Siehe auch Margarete Susman, *Frau und Geist*, in: „Die Literarische Welt“, 20.3.1931.

<sup>136</sup> Margarete Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, 4, Okt. 1928, S. 350.

<sup>137</sup> Ebd., S. 351.

<sup>138</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, 4, 1918, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 126.

jedoch von dort aus einen politischen Weg einschlug. Solche positiv verstandene Männlichkeit exponierte sich für Susman in politischen Persönlichkeiten wie Gustav Landauer und Rosa Luxemburg. Landauers freimütiges Bekenntnis zum „Frauendenken“<sup>139</sup> und seine Selbstcharakterisierung als „antipolitisch“<sup>140</sup> bildeten Bausteine eines politischen Lebens, das in der Darstellung Susmans zugleich „im Zeichen der Religion“, also eines Weiblichen gestanden habe.<sup>141</sup> „Welch männliche Kraft und Festigkeit in der fast weiblich zentrierten Liebe und Hingabefähigkeit“, schrieb sie in einer Rezension zu Landauers Briefen.<sup>142</sup> Hinter Rosa Luxemburgs politischem Sozialismus sah Susman „die Kraft eines religiösen Messianismus“, der, obwohl Luxemburg nie den Namen Gottes ausgesprochen habe, „dem Göttlichen immer nahe gewesen“ sei.<sup>143</sup> Wenngleich Susman auf Luxemburg nicht explizit das Attribut „männlich“ verwendete, schien in ihrer Besprechung von Luxemburgs Briefen die Frage nach der inneren Verbindung der weiblichen Disposition zur Politik auf.<sup>144</sup>

„Ist das die unermüdliche, leidenschaftliche Parteikämpferin, die aufrüttelnde, aufstachelnde Straßenrednerin, die so scharf ins öffentliche Leben eingreifende, dem Staat so gefährvolle Persönlichkeit, die da in der tiefen Einsamkeit der Gefangenschaft sich der Seligkeit des eigenen Inneren: der Liebe zu allem Lebendigen hingibt, die wie der innigste weltloseste Mystiker an den paar dürftigen Dingen um sie her die tieferen Gesetze des Lebens abliest, sich wie der reinst künstlerische Mensch an Natur und Dichtung immer neu berauscht, wie ein Falter beglückt von einem Kelch in den anderen sinkt? Verbot ihr nicht ihr tiefes Empfinden für Schönheit und Anmut, wie es aus jedem dieser Briefe spricht, das der Frau so schlecht anstehende Wirken auf offener Straße?“<sup>145</sup>

Es war für Susman jedoch vor allem Franz Rosenzweig - „dieser durch und durch männliche Mann, dieser streitbare, von Humor blitzende, dem Leben und der Gemeinschaft aufgetane

<sup>139</sup> Brief Landauer an Buber, 3.3.1916, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, 1929, Bd. 2, S. 132 ff.. Siehe auch Gustav Landauers Aufsatz *Martin Buber*, in: ders., „Die Botschaft der Titanic“, 1994, S. 244-245, u. in: ders., „Dichter, Ketzer, Außenseiter“, 1997, S. 165. Siehe ferner Brief Landauer an Buber, 19.3.1913, in: „Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen“, Bd. 1, S. 434 ff.

<sup>140</sup> Siehe hierzu Gustav Landauer, *Anarchische Gedanken über Anarchismus* (1901), in „Die Botschaft der Titanic“, 1994, S. 40-50.

<sup>141</sup> Margarete Susman, *Gustav Landauers Briefe* (Rezension zu „Gustav Landauer. Sein Lebensbild in Briefen. Unter Mitwirkung von Ina Britschgi-Schimmer hrsg. v. Martin Buber 1929), in: „Der Morgen“, 2, Juni 1929, S. 198.

<sup>142</sup> Ebd., S. 196.

<sup>143</sup> Margarete Susman, *Es darf keine Verlorenen geben*, in: „Neue Wege“ 2, 1959; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, hier S. 276-277.

<sup>144</sup> Ebd., S. 271.

<sup>145</sup> Margarete Susman, *Rosa Luxemburgs Briefe*, in: „Aufstieg“, 19.1.1923, nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 278-279.

Liebhaber der Sprache und des Gesprächs<sup>146</sup> – der von einem Weiblichen ausgehend ein Männliches verwirklichte, indem er wie kein anderer die jüdische Gesetzestradiation an ein neues Politikverständnis knüpfte.<sup>147</sup> Rosenzweigs Neubestimmung des jüdischen Gesetzesbegriffs, auf die das nächste Kapitel noch näher eingehen wird, verband sich mit einem Wirken, das in den Worten Susmans die „Politik unter ein anderes Vorzeichen stellte als das der Politik im üblichen Sinne: des Staates und der Staatenbildung“ - nämlich „das der Ewigkeit, des Gesetzes“.<sup>148</sup> Als Jude und als „Politiker“ – „und Rosenzweig selbst war durchaus ein politischer Mensch“, sei er „auf die himmlische Politik gerichtet“ gewesen. „Die himmlische Politik aber ist die Politik Gottes: das Gesetz.“<sup>149</sup>

Solche positiv bewertete, im Weiblichen ansetzende Männlichkeit ähnelte dem alten jüdischen und sogar biblischen Verständnis vom „Volk Israel“ als einer Frau – und seiner Stellung zu Gott als der einer Frau zu ihrem Mann.<sup>150</sup> Der „männliche“ Mann ging gewissermaßen seinen Weg zunächst als Frau – beziehungsweise aus einer weiblichen Stellung heraus in die Welt. Nicht erst im Hohelied beschreibt die Hebräische Bibel das Verhältnis zwischen Gott und dem Volk Israel bisweilen als das einer Beziehung zwischen Mann und Frau. So spielt auch der Prophet Hosea auf dieses Bild an, als er zwei Frauen heiratete und in dramatischen Szenen an ihnen die religiöse Untreue der beiden biblischen Königreiche gegenüber Gott vorführte. Rabbi Akiba, einem der Begründer des rabbinischen Judentums im 2. Jahrhundert ist die Aufnahme des Hoheliedes in den biblischen Kanon zu verdanken,<sup>151</sup> da er in den Liebeszenen die Beziehung zwischen Gott und dem Volk Israel versinnbildlicht sah. Nach dem rabbinisch-talmudischen Verständnis schloss diese Beziehung auch die erotische Liebe mit ein. So heißt es im Talmud:

„R. Katina sagte: Wenn die Israeliten an den drei Wallfahrtsfesten in den Tempel zu Jerusalem kamen, da öffnete man vor ihnen den Vorhang [zum Allerheiligsten], und man zeigte ihnen die Keruven [die beiden Engel über der Bundeslade], die in inniger

---

<sup>146</sup> Margarete Susman, *Franz Rosenzweig*, in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 308.

<sup>147</sup> Bezeichnender Weise gehörte Martin Buber nicht zu den „männlichen“ Juden. Trotz großer persönlicher Sympathie äußerte sich Susman verhalten distanziert gegenüber Bubers Hang zu einer im „Erlebnis“ begründeten Mystik und Extase, so z.B. in ihrer Besprechung von Bubers 1914 erschienenem Buch *Daniel. Gespräche von der Verwirklichung* (1913) in: „Frankfurter Zeitung“, 28.5.1914; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965.

<sup>148</sup> Margarete Susman, *Franz Rosenzweig*, in: „Der Morgen“, 6, Feb. 1930, S. 555.

<sup>149</sup> Margarete Susman, *Franz Rosenzweig* (Nachruf), in: „Frankfurter Zeitung“, 22.12.1929.

<sup>150</sup> Daniel Boyarin hat die weibliche Identität im Selbstverständnis der Juden - auch der Männer - zum Ausgangspunkt seiner Talmudstudien gemacht. In *Powers of Diaspora* zeichnet er nach, wie in politischer Hinsicht das Verhalten der jüdischen Minderheit gegenüber den nichtjüdischen Autoritäten den Gesetzen weiblicher Rason folgte – nämlich eine dominante Überinstanz zu akzeptieren, die man für die eigenen Interessen einsetzt, sie aber zugleich unterläuft. - Siehe Daniel Boyarin, *Tricksters, Martyrs, and Collaborators. Diaspora and the Gendered Politics of Resistance*, in: „Powers of Diapora“, 2002.

<sup>151</sup> „Rabbi Akiba sagte: „(...) denn die ganze Welt ist nicht des Tages würdig, an dem das Hohelied gegeben wurde; denn alle Hagiographen sind heilig, aber da Hohelied ist hochheilig.“ – Mischna, *Jadaim*, 3:5.

Umarmung waren, und man sagte ihnen: Sehet, eure und Gottes gegenseitige Liebe ist wie die Liebes des Mannes und der Frau.<sup>152</sup>

Ein solches, weiblich-religiöses Selbstverständnis reicht bis in die heutige Gebetspraxis. So übt der gesetzestreue jüdische Mann täglich beim Morgengebet eine weibliche Identität gegenüber Gott ein. Wenn er die *Tefillin*, die Gebetsriemen, um den Arm und den Kopf legt, zitiert er Worte, in denen Gott den Mann grammatikalisch als Frau anspricht:

„Ich [= Gott] verlobe mich dir in Ewigkeit.

Ich verlobe mich dir durch Gerechtigkeit und Recht,  
mit Liebe und Barmherzigkeit.

Ich verlobe dich durch Treue.

Erkenne den Ewigen!<sup>153</sup>

Die vor allem auf der Interpretation des Hoheliedes beruhende Beschreibung der Beziehung zwischen Gott und seinem Volk auch als ein Verhältnis zwischen zwei Geschlechtern bedeutet jedoch keine statische Festlegung „Israels“ auf eine ewig weibliche Position. Das rabbinisch-talmudische Verständnis sah in Israel weder eine Ethnie, noch einen souveränen Staat. „Israel“ definierte sich vielmehr als die kollektiv gelebte Beziehung zur Tora – der Manifestation des göttlichen Gesetzes. Nach diesem Verständnis erwerbe Israel, wie Jacob Neusners Talmud-Analysen darlegen, Männlichkeit durch ein bewusstes Leben im göttlichen Gesetz und dem damit verbundenen Erkennen des Gesetzes zu seiner Konkretisierung. Israel gewinne auf diese Weise den seit der Vertreibung aus dem Paradies verlorenen männlichen Anteil der menschlichen Gottesebenbildlichkeit zurück.<sup>154</sup> Seine vollständige Männlichkeit verwirkliche Israel jedoch erst in der „kommenden Welt“, bzw. im „messianischen

---

<sup>152</sup> Bab. Talmud, *Joma* 54a/b. - Die Stelle geht ein auf zwei sich gegenseitig widersprechende biblische Beschreibungen der Keruben. Im Buch *Exodus* haben sie die Gesichter einander zugewandt: „Und die Keruben waren darüber, die Flügel ausgebreitet, mit ihren Flügeln den Deckel beschattend und ihre Gesichter einander zugewandt...“ – *Exodus*, 37:9. Im 2. Buch der *Chroniken* schauen sie hingegen voneinander weg in den Raum: „Sie standen auf ihren Füßen, das Antlitz nach dem Raume gekehrt.“ - 2. *Chroniken*, 3:13. Die Rabbiner deuten diese zwei - in einem markanten Detail voneinander abweichenden Versionen - ethisch und damit zugleich gesellschaftspolitisch. Nach ihrer Deutung spiegelte die Haltung der Keruben die jeweilige Stimmung in der israelitischen Bevölkerung wider. War es eine gute Zeit - befolgte man die Gesetze der Nächstenliebe, der Gerechtigkeit und der Heiligkeit -, sahen sich die Keruben im Tempel gegenseitig an. War es hingegen eine schlechte Zeit – bestimmten Machtintrigen, Ungerechtigkeit und Zynismus das Geschehen -, dann sahen die Keruben voneinander weg. In besonders guten Zeiten umarmten sich die Keruben sogar zu einer erotischen Vereinigung. Im Talmud-Traktat *Joma* heißt es hierzu: „Rabbi Katina sagte: Wenn die Israeliten an den drei Wallfahrtsfesten in den Tempel zu Jerusalem kamen, da öffnete man vor ihnen den Vorhang [zum Allerheiligsten], und man zeigte ihnen die Keruben, die in inniger Umarmung waren, und man sagte ihnen: ‚Sehet, eure und Gottes gegenseitige Liebe ist wie die Liebe des Mannes und der Frau.‘ Resch Lakisch sagte: Als die Heiden den Tempel eroberten, sahen sie die Keruben, die in inniger Umarmung waren. Sie schleppten sie auf den Markt hinaus und riefen: ‚Sehet! Israel, dessen Segen ein Segen und dessen Fluch ein Fluch ist, beschäftigt sich mit derartigen Dingen!‘ Dann schmähten sie.“ – Bab. Talmud, *Joma* 54 a/b.

<sup>153</sup> *Hosea*, 2:21-22.

<sup>154</sup> Siehe hierzu das Kapitel „Meeting God in the Torah: The Encounter in Love“, in: Jacob Neusner, *Talmud Torah. Ways To God's Presence Through Learning. An Exercise in Practical Theology*, 2002, S. 85ff..



Zeitalter“.<sup>155</sup> Nach der rabbinischen Auslegung würde sich dann die weibliche Stellung in eine männliche wandeln. Neusner bezeichnet die im Übergang zur Männlichkeit befindliche Weiblichkeit Israels als „serielle Androgynität“.<sup>156</sup> Zugleich leitet Neusner aus dem weiblichen Selbstverständnis eine besondere universelle Aufgabe für Israel ab: Zwar bilde die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk einerseits etwas Vollständiges und Ganzes. Doch könnten weder Gott noch Israel aus dieser Beziehung heraus direkt zu einem Frieden mit den Völkern gelangen. Nur im weiblichen Aspekt Israels gelinge die Vermittlung. In der Rolle der „Ehefrau“ Gottes obliege Israel – so Neusner – die „weibliche“ Aufgabe, zwischen Gott und den Völkern zu vermitteln, wie eine Ehefrau zwischen ihrem Mann und seinen Kontrahenten vermittele.<sup>157</sup> Israel trage danach die Verantwortung dafür, den Völkern die Beziehung zu Gott nahe zu bringen. Entsprechend verwerfe das rabbinisch-jüdische Verständnis Vorstellungen von einer autonomen Männlichkeit und bewertete sie als den Ausdruck eines zerrissenen Bandes zwischen Gott und den Menschen. Auch die anderen Völker würden erst in der Beziehung zu Gott, im Erkennen seines Gesetzes, wahre Männlichkeit erwerben können. Die aus dem Hohelied abgeleitete weibliche Stellung der Juden zu Gott intendierte durchaus eine Übersetzung des göttlichen Gesetzes in die weltlich-politischen Strukturen – und dies selbst da, wo sich die Allegorie am ausdrücklichsten auf den geschlechtlichen Körper der Frau bezog. So verglich der Talmud das im Halbrund sitzende Synedrium der Rabbinen mit dem im Hohelied besungenen Unterleib der Frau.

Mischna: Das Synedrium saß in der Art eines Halbkreises, um einander sehen zu können. (...)

---

<sup>155</sup> Jacob Neusner geht in seinem Buch *Talmud Torah* (2002) ausführlich auf den im Talmud und in den *Midraschim* bewusst als weiblich begriffenen rabbinischen Denkmodus ein. “Reading the Song of Songs as a metaphor for that real relationship, the Judaic sages as a matter of fact state in a systematic and orderly way their entire structure and system, that Torah that the world calls ‘Judaism,’ and, along the way sages permit us to identify the traits they associate with feminine Israel and masculine God, respectively.” (S. 86) Neusner spricht dabei von einer “seriellen Androgynität” Israels, die zugleich eine universelle Aufgabe enthalte: Israel habe zwischen Gott und den Völkern zu vermitteln. “Clearly, sexual metaphors raise the issue of gender, and that means, who is the man, and who is the woman. To respond to that profound issue, our sages set forth a theory of Israel’s androgynicity – both male and female. The message of Song of Songs Rabbah [rabbinischer Midrasch zum Hohelied] is that, if Israel is feminine now, she will resume her masculinity in the world to come. That is a subtle and profound statement, a judgment of on the androgynicity of Israel that makes the union of traits, feminine and masculine, something other than a static portrait of a world at rest.” – Ebd., S. 92. “So the real message lies in the femininity of Israel in this world in contrast to its masculinity in the world to come. Israel is feminized only for a time; Israel is fully masculine in the end of time. Israel is serially androgynous: male and female, both.” – Ebd., S. 93.

<sup>156</sup> Ebd..

<sup>157</sup> “Israel is whole with God, but God and Israel cannot make peace with the nations of the world except on God’s terms. The invocation of the dance, with God as the leader, Israel as the partner, at the end underscores the wholly feminine representation of Israel once more: ‘like women – like the dance of the righteous.’ Then feminine Israel plays the role of the wife who stands as mediator between her husband and the world at large; the mother who holds the family together, now the family of the nations and the master, who is God.” – Ebd..

Gemara: Woher dies? R. Aha b. Hanina erwiderte: Die Schrift sagt: „dein Nabel - ein gerundetes Becken, dem der Mischwein nicht fehlen darf, etc.“ [Hohelied 7:3] Dein Nabel, das ist das Synedrium, und zwar wird es deshalb Nabel genannt, weil es auf dem Nabelpunkte der Welt sitzt.<sup>158</sup> Ein Becken, es beschützt die ganze Welt.<sup>159</sup> Ein rundes, es gleicht einem Kreise. Dem der Mischwein nicht fehlen darf, will einer hinausgehen, so darf er dies nur dann, wenn dreiundzwanzig, entsprechend dem kleinen Synedrium,<sup>160</sup> zurückbleiben, sonst aber nicht.“<sup>161</sup>

Wie das metaphysische Gebären bei Susman ein Göttliches hervorbrachte, so produzierten die Rabbinen nach ihrer allegorischen Interpretation des Hoheliedes aus dem Unterleib der Frau „Tora“ - d.h. aus dem Synedrium die für die Juden gültigen Gesetze.<sup>162</sup>

Der Begriff „Tora“ bedarf der Erläuterung. Er hat in der jüdischen Geistesgeschichte mehrere Bedeutungen.<sup>163</sup> Mit einem Artikel – also „die“ Tora (*ha-Tora*) – meint er den Pentateuch. Daneben wird das Wort „Tora“ jedoch auch ohne Artikel gebraucht. „Tora“ ohne Artikel entsteht bereits in dem Moment, in dem Juden „die Tora“ auf ihre Lebenssituation hin auslegen und weiter entfalten. Im engeren Sinn bezeichnet sie jedoch die „duale Tora“, die in der Doppelloffenbarung einer „schriftlichen Tora“ (= Pentateuch) und zugleich einer „mündlichen Tora“ (= *Mischna*, Grundlage des talmudischen Diskurses) bereits am Berg Sinai den Impuls zu einer intellektuellen Kultur rabbinischer Schrift- und Gesetzesauslegung gegeben haben soll. Entsprechend stand das Synedrium – so die Auffassung des babylonischen Talmuds – in der Tradition einer „Tora“ ohne Artikel – oder besser noch: es produzierte aus „der Tora“ mit Artikel „Tora“ ohne Artikel. Auf die geschlechtliche Metaphorik bezogen nahm somit der Weg zur Männlichkeit – zur Konkretisierung des göttlichen Gesetzes – seinen Ausgang in einem religionspolitischen Gremium, das sich mit

---

<sup>158</sup> Das Synedrium tagte im Jerusalemer Tempel - nach der jüdischen Vorstellung war dies der Mittelpunkt der Welt.

<sup>159</sup> Das hebräische Wort für „Becken“ (= *agan*) wird hier wegen seiner Radikale mit dem Wort „beschützen (= *megin*) in Verbindung gebracht.

<sup>160</sup> Der „Mischwein“ bestand aus einem Drittel Wein und zwei Drittel Wasser. Ebenso musste vom 70-köpfigen Synedrium ein Drittel der Mitglieder zurückbleiben.

<sup>161</sup> Bab. Talmud, *Sanhedrin* 36b-37a.

<sup>162</sup> Hierzu gehören auch die Vergleiche der Frau mit dem Tempel. Die rabbinische Auseinandersetzung im Talmud-Traktat *Nidda* mit den rituellen Reinheitsgesetzen ist zugleich eine Auseinandersetzung mit dem tieferen Sinn des Tempelkultes.

<sup>163</sup> Über die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs „Tora“ schreibt Jacob Neusner in *Talmud Torah* (2002): „The first, and self-evident, claim is that God reveals not ‘the Torah,’ a specific set of writings, but simply ‘Torah,’ which, lacking the definite article, speaks of instruction in diverse media.” – Ebd., S. 6. “The character of our text argues for a deeply anti-traditional definition of Torah and of the word ‘tradition.’ Torah is a matter of the standing of the master; authenticity to God’s revelation at Sinai finds its criterion not in historical fact but revealed truth, and we know the truth (...) by processes of rational inquiry, reasoning, logical argument, critical judgment, just as, in our own time, we know the truth in those same ways. – Ebd., S. 7. – Auf S. 38 nennt Neusner sieben verschiedene Bedeutungen des Begriffs “Tora”.

einer weiblichen Geschlechtssymbolik identifizierte, um daraus konkrete, für die jüdische Gemeinschaft geltende Gesetze hervor zu bringen.

Im modernen deutschen Judentum fand das, was in der jüdischen Tradition „Tora“ ohne Artikel hieß, also Gesetzesinterpretationen, die immer neue und weitere Lebensbereiche in die Tora einbezogen, ein Äquivalent in der Bezeichnung „das Gesetz“. Hierauf wird noch im nächsten Kapitel näher eingegangen. Es sei allerdings schon jetzt betont, dass „das Gesetz“ kein bestimmtes, einstmals so und nicht anders geoffenbartes Gesetz meinte. Analog der Tora ohne Artikel erwies sich gerade sein dynamisches Moment als sein entscheidendes Wesensmerkmal. Danach hat das zwischen Gott und Mensch stehende „Gesetz“ den Sinn, Gesetze hervorzubringen – und zwar Gesetze, die den Menschen durch konkrete Handlungen an Gott binden und den Bund Gottes in die historische Zeit einbauen. Die rituellen Vorschriften der *Halacha*<sup>164</sup> – seit Mendelssohn auch „Zeremonialgesetz“ genannt – bildeten nur einen von verschiedenen Wegen, den das Gesetz gehen konnte. Reformjuden übersetzten den ethischen Gehalt des Gesetzes in universelle Gesetze. Die Vordenker der Jüdischen Renaissance sahen in der Kunst, Dichtung und Sprache Felder, die das Gesetze hervorbringende Gesetz erkennen ließ. Aber auch das gesellschaftliche Leben und die Politik boten Domänen, in die das die Menschen an Gott bindende Gesetz zu Gesetzen übersetzt werden konnte.

Das Thema Männlichkeit schien erneut in Susmans Deutung der beiden biblischen Könige *Saul und David*<sup>165</sup> auf, die 1930 in *Der Morgen* erschien. In diesem Text arbeitete Susman das kritisch-religiöse Moment einer politischen Männlichkeit heraus. Dieses lag in der Übermittlung des göttlichen Gesetzes – beziehungsweise der geoffenbarten göttlichen Forderung und ihrem vermittelnden Instrument, der „Strenge und Ausdehnung des Gesetzes selbst: dieses gewaltigen Mittels, sie ins Irdische einzubauen“.<sup>166</sup> Als zwei „ewige Gestalten“ verkörperten Saul und David jeweils Prototypen einer scheiternden, beziehungsweise einer erfolgreichen Männlichkeit. Susmans Deutung stellte sie in den Horizont eines noch zu bewältigenden geistigen „Kampfes“ zu einer Zeit - dem Übergang der israelitischen Stammesgesellschaft zum Königreich -, als die Offenbarung des Gesetzes am Berg Sinai bereits verblasst gewesen sei. Auf der einen Seite zog der Sog des götzendienerischen Irrationalismus die israelitische Bevölkerung in dunkle Abgründe von Mythos und Magie; auf der anderen Seite stand der theokratische Anspruch des monotheistischen Gottes auf

---

<sup>164</sup> *Halacha* bedeutet „Weg“ im Sinne von „gangbar machen“. Es ist der Oberbegriff für den Korpus aller Einzelgesetze, die im rabbinischen Schrifttum aus der Tora abgeleitet worden sind.

<sup>165</sup> Margarete Susman, *Saul und David. Zwei ewige Gestalten*, in: „Der Morgen“, 2, Juni 1930, S. 171-195.

<sup>166</sup> Ebd., S. 174.

Gottesherrschaft. Susman beschrieb den Kampf als die aus irdischer Herkunft sich aufbäumenden „Mächte“ gegen das sich in Gott begründende „Gesetz“.<sup>167</sup> Bereits vor dem Ersten Weltkrieg bildete das Motiv der beiden Könige Saul und David eine populäre Vorlage für Dramen und andere Prosa, um die politische Krise des stagnierenden Kaiserreiches und die Hoffnung auf eine messianische Errettung innerhalb theologischer Deutungsmuster zu erklären.<sup>168</sup> Danach drückten Saul und David eine Abfolge aus – den Niedergang eines alten Systems, gefolgt vom Aufstieg eines neuen. Susmans Verarbeitung des biblischen Stoffes stellte jedoch ein etwas anders gewichtetes Spannungsverhältnis her. Ihre Deutung entstand im Kontext der Weimarer Republik – einer sich schwer behauptenden Demokratie, die es zu verteidigen galt, und deren Gegner aus einem antidemokratischen Impuls heraus oftmals auch Antisemiten waren. Es ist in diesem Zusammenhang noch einmal darauf hinzuweisen, dass Susman keine unbedingte Pazifistin war und den „Krieg für eine heilige Sache“ durchaus rechtfertigte.<sup>169</sup> *Saul und David* vermittelt den Eindruck, dass sie bereits die Zeit um das Jahr 1930 im Zeichen eines neuen Krieges wahrnahm – eben des Krieges der „Mächte“ gegen das „Gesetz“. In der biblischen Erzählung stand in diesem Krieg das von Gott erwählte Volk nicht von vornherein auf der richtigen Seite. Die problematische Rolle der beiden israelitischen Könige Saul und David offenbarte vielmehr eine unüberbrückbare Kluft. An ihr bemaß sich die politische Verfasstheit der Israeliten. Sowohl im biblischen Bericht als auch in Susmans Deutung stellte bereits der allgemeine, vom Volk geäußerte Wunsch, einen König über sich zu setzen - der „uns Recht spreche und vor uns herziehe und unsere Kriege führe“<sup>170</sup> – den Abfall dar. Er widersprach der Maxime, nach der Gott der einzige König Israels sei. Als Zugeständnis an das Volk erwählte Gott Saul und danach David zum König. Doch die ihnen von Gott auferlegte Aufgabe galt nicht in erster Linie der Rechtsprechung und dem siegreichen Führen von Kriegen, sondern, wie Susman in ihrer Deutung betonte, der „Gründung seines [Gottes] Reiches“.<sup>171</sup> Damit habe der König von vornherein in einer Doppelstellung gestanden.

„Die ganze Paradoxie der Stellung des israelitischen Königs wird sichtbar darin, daß er, der den Abfall seines Volkes repräsentiert zugleich Gottes Abgesandter ist, durch den Gott trotz des Abfalls und kraft seiner seinen Willen vollbringen, seine Herrschaft

---

<sup>167</sup> Ebd., S. 173.

<sup>168</sup> Siehe Inger Nebel, *Harfe, Speer und Krone: Saul und David in deutschsprachigen Dramen 1880-1920*, 2001.

<sup>169</sup> Margarete Susman, *Aufgaben der Frau* (Vortrag, unvollst.), Nachlass Margarete Susman, Deutsches Literaturarchiv Marbach.

<sup>170</sup> *1. Samuel*, 8:20.

<sup>171</sup> Margarete Susman, *Saul und David. Zwei ewige Gestalten*, in: „Der Morgen“, 2, Juni 1930, S. 172.

gründen will. Denn Gott tritt dem König seine Herrschaft nicht ab – sondern gerade seine Herrschaft zu gründen, ist der Befehl, den er dem irdischen König auferlegt. Die Gestalt des Königs steht also in der gefahrvollsten Schwebelage. Auf ihm liegt mit gleicher Wucht menschlicher Abfall und göttliche Sendung, beide bestrebt, ihn zu sich zu ziehen.“<sup>172</sup>

Die besondere Herausforderung in dieser doppelten Konfrontation – des Abgleitens der Bevölkerung ins Reich mythischer Mächte und des theokratischen Anspruchs auf Gottesherrschaft – lag dabei für Susman in einer „unmöglichen Forderung“ von Seiten Gottes an den Menschen. Gerade weil sie vom Menschen her gesehen nicht zu verwirklichen sei, barg sie für ihn die Chance, sich über das Fatum des Schicksals und der Mächte zu erheben. Die Forderung bestand in der Formung des Menschen zu Gottes Ebenbild.<sup>173</sup> Susman interpretierte die in Genesis zitierte Ankündigung Gottes, Menschen in seinem Ebenbild zu erschaffen,<sup>174</sup> nicht als etwas bereits Vollendetes, sondern als etwas noch zu Verwirklichendes.

„Die Formung zu Gottes Ebenbild löst nicht nur den Geist, die Seele aus der magischen Welt, während der Körper den Mächten verfallen bleibt, sondern der ganze Mensch: Geist, Seele und Leib, jede Faser seines Seins ist von Gott ergriffen, ist von ihm mitgemeint; wie es auf der anderen Seite die jede Einzelheit des täglichen Lebens mitumfassende Ganzheit des göttlichen Gesetzes ausdrückt.“<sup>175</sup>

Saul versagte an dieser Forderung, David obsiegte. Den Grund für Sauls Scheitern sah Susman darin, dass Saul die Forderung „rein menschlich“ verstanden habe – im menschlich-Irdischen angesiedelt, von wo aus sie jedoch nicht zu verwirklichen sei. Seine Kriege kämpfte er als Mann gegen Männer. Mit dem besiegten König der Amalekiter hatte er, in diesem einen Gleichen sehend, Mitleid und ließ ihn am Leben; die erbeuteten Herden verteilte er auf seine Soldaten.<sup>176</sup> Saul erlebte sich selbst als aus einer unabhängigen Männlichkeit heraus handelnd. In dieser Annahme gefangen, verkam seine Beziehung zu Gott zu einem magischen Beschwörungsritual. In einer riskanten Kriegssituation, in der der Hohepriester Samuel verspätet erschien, entschied Saul, selbst die vorgeschriebenen Brandopfer und Dankopfer darzubringen.<sup>177</sup> An dieser Entscheidung zeigte sich sein „Rückfall in die magische Welt“.<sup>178</sup>

---

<sup>172</sup> Ebd., S. 177-178.

<sup>173</sup> Ebd. S. 174ff.

<sup>174</sup> Genesis, 1:26-27.

<sup>175</sup> Margarete Susman, *Saul und David. Zwei ewige Gestalten*, in: „Der Morgen“, 2, Juni 1930, S. 185.

<sup>176</sup> *1. Samuel*, 15.

<sup>177</sup> *1. Samuel*, 13:8-14.

<sup>178</sup> Margarete Susman, *Saul und David. Zwei ewige Gestalten*, in: „Der Morgen“, 2, Juni 1930, S. 182.

„Das Opfer an und für sich ist ein Bestandteil der magischen Welt: ein bloßer Akt der Beschwörung. Darum hat es hier in sich selbst seinen Sinn verloren; es gewinnt ihn nur im Zusammenhang mit der gesamten Forderung Gottes an den Menschen zurück; nur in dem von Gott gewollten, von Gott bestimmten Zeitpunkt ist es Gottesdienst: ein sichtbares Symbol für den reinen Gehorsam gegen Gott. Indem Saul das Opfer an und für sich aus eigenem Ermessen und Erwägen, der eignen Stimme und der der Menschen gehorchend, dem göttlichen Befehl zuwider vollbracht hat, hat er es im magischen Sinne bloßer Beschwörung, um den Willen Gottes sich geneigt zu machen, nicht im Sinne der hingeebenen Anbetung, des reinen Gehorsams ihm dargebracht.“<sup>179</sup>

Saul scheiterte, da er das Unmögliche „menschlich“ verstand.<sup>180</sup>

„So vermochte er nicht sein Volk zu Gott emporzuführen, sondern der Abfall seines Volkes zog ihn zu sich herab. Er sank zurück in die Welt, aus der er kam.“<sup>181</sup>

Dem gegenüber habe David die Forderung göttlich verstanden. Deshalb vermochte er ihr „im großen Dennoch des Gehorsams gegen Gott“ zu entsprechen und den Grundstein seines Reiches zu legen.<sup>182</sup> Mit dem Wort „Gehorsam“ verwies Susman auf eine als weiblich interpretierbare Hingabe. Die Schlüsselszene sah sie in Davids extatischem Tanz um die Bundeslade mit den Gesetzestafeln –

„jenem restlosen, schrankenlosen Sichhinwerfen an Gott im jauchzenden Spiel und Tanz vor der Bundeslade, um dessentwillen sein Weib Michal ihn verachtet, weil sie die fraglose, hingerissene, um seine äußere Würde unbekümmerte Unterwerfung des großen Königs vor allem Volk unter Gottes Übermacht nicht begreift.“<sup>183</sup>

Susmans Essays, die das Problem der Männlichkeit aufwarfen, legten nahe, dass eine positive, politische Männlichkeit erst entstehe, wenn sich der politisch ambitionierte Mensch in einem Spannungsverhältnis zwischen den Mächten und dem Gesetz begreife. Ihre Ausführungen zu Saul und David, das hieß zu einer sich im Religiösen begründenden politischen Führung bedeuteten jedoch nicht, dass Susman den von Mythen und Mächten inspirierten Geist grundsätzlich verwarf. Vielmehr blieb die Doppelstellung im Kampf der Mächte gegen das Gesetz als eine unauflösbare bestehen. Doch nur wer die Forderung zur Ebenbildlichkeit Gottes nicht vom Menschen, sondern von Gott her zu verwirklichen suchte, konnte obsiegen.

---

<sup>179</sup> Ebd., S. 181.

<sup>180</sup> Ebd., S. 190-191.

<sup>181</sup> Ebd., S. 191.

<sup>182</sup> Ebd..

<sup>183</sup> Ebd., S. 192.

„In reinem Gleichgewicht schmiegt David sich in das schwankende Abwärts und Aufwärts seiner Stellung ein.“<sup>184</sup>

Zur Seite Gottes hin bedeutete dies unbedingte Bindung, zur Seite der Menschen hin der Schlüssel zur Freiheit, da keine andere Macht als Gott das Recht hatte, über den Menschen zu verfügen. Dies erforderte eine weibliche Haltung gegenüber Gott. Bezogen auf die frühen israelitischen Könige bestand sie für Susman im „Gehorsam“ gegenüber Gott; für die Geschichte des Judentums beschrieb sie diese auch als Fähigkeit zum „Hören“, zur „Hingabe“ und zum „Opfer“ im Sinne einer „Selbst-Aufgabe“, beziehungsweise eines Aufgegebenen an das Selbst.<sup>185</sup> Der Mann gab seine Männlichkeit auf der niederen Stufe einer mythischen Macht auf, doch in der Beziehung zu Gott und mit der Übermittlung seines Gesetzes erwarb er Männlichkeit auf einer höheren Stufe – und mit ihr zugleich Berufung. Erst eine weibliche Haltung gegenüber Gott (Gehorsam, Hören) barg die Voraussetzung, Offenbarung und Berufung zu empfangen. Der Ruf in der Berufung, der in diesem Vorgang gehört werde, mache zugleich dafür gewahr, dass Gott den jeweiligen Menschen persönlich meinte. Im selben Moment verwies die Berufung aber auch über die Person hinaus in den Bund zwischen Gott und den Menschen insgesamt. Erst in der über die Person hinausgehenden Berufung ließ sich jene Männlichkeit erwerben, die nicht von vornherein gegeben war, sondern in der Konkretisierung des göttlichen Gesetzes entstand.

Keine Berufung ohne Erwählung. Ausführlich ging Susmans Deutung auf Sauls Schwermut ein. Sie sei die Kehrseite eines um Gott wissenden Bewusstseins der eigenen Erwählung.

„Saul verfällt in eine tiefe Schwermut: in die Schwermut, die das äußerste Gegenbild der seligen Gottentrückung der Ekstase ist: das absolute Zurückgeworfensein auf den Abgrund und die Leere der eigenen Existenz.“<sup>186</sup>

Schwermut als das Zeichen einer ursprünglichen, jedoch nicht verwirklichten Erwählung zu einer Aufgabe, war für Susman - die selbst zur Schwermut neigte - verbunden mit einem „eigentümlichen dunklen Gefühl von Schuld“.<sup>187</sup> Der Mensch sinke in der Schwermut *unter sich hinab*.

„Wir erfahren durch sie, daß wir schuldig geworden sind ohne – vielleicht gegen – unseren Willen und ohne unser Wissen. Schuldig nicht an einem anderen Menschen, schuldig vielleicht auch nicht an uns selbst, sondern schuldig am Leben, wie es uns

---

<sup>184</sup> Ebd..

<sup>185</sup> „Nichts aber ist für den Menschen, den immer von den Mächten bedrängten, schwerer zu erfassen und festzuhalten, als der Verzicht auf das Eigene und Fremde um des Einen willen. Die göttliche Forderung war Saul zu schwer – aber sie war ihm nur darum zu schwer, weil er menschlich verstanden hatte, was nur göttlich zu verstehen ist, weil er sich nicht ganz, nicht unbedingt in Gottes Hand gegeben hatte.“ – Ebd., S. 182.

<sup>186</sup> Ebd., S. 183.

<sup>187</sup> Ebd..

aufgelegt war, wie wir von ihm gemeint waren. Schuldig in einem dunklen und verborgenen Sinne, für den wir ohne Wort und Zeichen sind. Schwermut ist nicht Strafe für ein einzelnes bestimmtes Vergehen, sondern die Anzeige einer Totalschuld, eines Totalabfalls der Existenz. Und niemals tritt uns darum diese wortlose namenlose Schuld anders an als in dem Namen Gott.“<sup>188</sup>

Der „Sinn der Schwermut“ sei „Bezeugung Gottes in uns – Bezeugung einer Verletzung seines Willens, seines Gesetzes durch unser Sein: ein böses Geistes von Gott“.<sup>189</sup> Schwermut lebe nur an Gott.

„Darum ist der Mensch der Ekstase auch der Mensch der Schwermut. Denn nun hat er erfahren, was über ihn hinausgeht, hat das Göttliche, das ihn fordert, erlebend vorweggenommen und ist vom göttlich erfüllten Augenblick abgefallen zur leeren Zeit, die nichts von Gott weiß.“<sup>190</sup>

In den ewigen Gestalten von Saul und David erklärte sich für Susman die geistige Verfasstheit des jüdischen Volkes – „seine irdische Schwermut, seine unirdische Freude, seine unendliche Hoffnung“.<sup>191</sup> Ihre Deutung bezog darüber hinaus Stellung zu den Entwicklungen in der Weimarer Republik. Angesichts des aufkommenden NS-Regimes und seines im Zeichen mythischer Mächte geführten Krieges gegen die Juden, kann man ihre Deutung *Saul und David* auch als einen impliziten Appell an die Juden lesen, ihrer Erwählung zur göttlichen Forderung im politischen Leben zu verwirklichen. Darüber hinaus zeigte Susman gerade in diesem Text viel von sich selbst – als Frau, als Jüdin.

## 6. Weibliche Erosgestaltung

1928 ließ sich das Ehepaar von Bendemann scheiden. Äußerlich gesehen hatte die Ehekrise mit der Hinwendung Eduard von Bendemanns zu der Pazifistin Anita Emmerling - ursprünglich einer Verehrerin Susmans - begonnen.<sup>192</sup> Aus den wenigen Angaben, die Susman über das Scheitern ihrer Ehe zu machen bereit war,<sup>193</sup> trifft die sich schnell anbietende Erklärung, dass es für von Bendemann als mäßig erfolgreichem Künstler und

---

<sup>188</sup> Ebd., S. 184.

<sup>189</sup> Ebd..

<sup>190</sup> Ebd., S. 184-185.

<sup>191</sup> Ebd., S. 195.

<sup>192</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 110-111. –Über Susmans Ehe und deren Scheitern äußert sich auch ausführlich ihr Sohn Erwin von Bendemann in *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, Deutsches Literaturarchiv Marbach, S. 21 und 58ff..

<sup>193</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 71.



Kunstkritiker nicht einfach war, im Schatten des berühmten Namens seiner Frau zu leben, nur bedingt zu. Von Bendemann unterstützte durchaus Susmans schriftstellerische Arbeit.<sup>194</sup> Ihre Auseinandersetzungen mit Landauer und Bloch fanden ein positives Echo in seinen eigenen Lebensentscheidungen. So versuchte von Bendemann mit dem Kauf des Bauernhofes in Säckingen, Landauers Utopie landwirtschaftlicher Kommunen tätig zu verwirklichen. In einer Artikelserie über *Die Zukunft der bildenden Kunst* 1919 in der *Frankfurter Zeitung* bekannte er sich überdies zu Blochs Anschauungen über die Beziehung zwischen Kunst und Revolution.<sup>195</sup>

Die gegenseitige Entfremdung schien tiefere, geistige Gründe zu haben, als allein Susmans intensive Freundschaftsbeziehungen mit anderen bedeutenden Männern.<sup>196</sup> Ein Aspekt lag sicherlich in Susmans gewandeltem Selbstverständnis als Frau, worin sich eine geistige Verschiebung vom Christentum zum Judentum spiegelte. Eng damit verbunden waren zugleich eine veränderte Einstellung zu Eros und Sexualität sowie ein darin beschlossener neuer Anspruch an das Geschlechterverhältnis. Im Nachhinein erschien es Susman als ein „Verhängnis“, sich nicht schon früher mit den Schriften Freuds auseinandergesetzt zu haben. Sein Name fiel erstmals in ihrem Essay *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* von 1926.<sup>197</sup> Durch die Beschäftigung mit Freud erkannte Susman in ihrem bisherigen Verhältnis zum Körperlichen „eine Art Gnosis“ – „Gnosis als jene leidenschaftliche Trennung von Körper und Seele, jene Verwerfung des Körperlichen, die so lange mein Leben beherrscht hatte.“ Freuds „Traumarbeit“ habe ihr die religiöse Dimension des Körperlichen eröffnet. Es war bei ihm „vor allem das großartig Gesetzhafte“, das als eine „Offenbarung“ in ihr Leben einbrach.<sup>198</sup> Susmans thematisierte sie in ihren Texten über die Frau als eine tiefere *religiöse* Dimension der weiblichen Sexualität mit einer *heiligenden* Funktion.

Stand sie in einem jüdischen Horizont?

Die talmudisch-rabbinischen Debatten über die religiöse Dimension einer nicht allein auf Fortpflanzung ausgerichteten Sexualität würden dies bestätigen. Die darin bezeugten rabbinischen Auseinandersetzungen mit dem „göttlichen Gesetz“ in Bezug auf den weiblichen Körper liefen auf kein asketisches Ideal hinaus. Vielmehr konstatierten sie ein bis heute die jüdische Tradition prägendes, grundsätzliches Recht der Frau auf sexuelle Befriedigung. Die

---

<sup>194</sup> Ebd., S. 101-102.

<sup>195</sup> Eduard von Bendemann, *Die Zukunft der bildenden Kunst*. II., in: „Frankfurter Zeitung“, 28.1.1919.

<sup>196</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 90.

<sup>197</sup> Margarete Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 6. Dez. 1926, S. 441; siehe auch dies., *Sigmund Freud*, in: „Schweizer Frauenblatt. Offizielles Organ f. Fraueninteressen und Frauenkultur“, 15.7.1940, sowie dies., *Sigmund Freud*, in: „DU“, 2, 1947, S. 43; teilweise erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 178-191.

<sup>198</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. S. 128-129.

hieran geknüpften Gesetze standen weder im Zeichen einer religiösen Verwerfung des Körperlichen, noch einer Libertinage, sondern einer religiös gewerteten Lust als Ausdruck der *Schechina*, der göttlichen Präsenz, wenn durch sie – in heutigen Worten – eine Emanzipation der Frau vom Sexobjekt zum Subjekt ihrer Bedürfnisse möglich wird. Nach talmudischer Vorstellung schufen Frauen, die – natürlich nur im Rahmen der Ehe – lernten, die Initiative zu nehmen, ihre sexuellen Bedürfnisse zu artikulieren und ihre Befriedigung einzufordern, Raum für die *Schechina*. Sie bauten mit an einer besseren Welt.

„R. Schmuel b. Nachmani sagte im Namen R. Jochanans: Eine Frau, die ihren Mann zur ehelichen Pflicht auffordert, wird Kinder haben, wie es sie sogar im Zeitalter Moses nicht gegeben hat.“<sup>199</sup>

„R. Akiba trug vor: Wenn Mann und Frau würdigen Sex haben, so weilt sie *Schechina* zwischen ihnen, wenn sie würdelosen Sex haben, werden sie vom Feuer verzehrt.“<sup>200</sup>

Die weibliche Sexualität hatte hier eine gesellschaftsgestaltende Kraft. Weil die „Heiligung“, also die Verwirklichung von *kadosch* (= „heilig“), in der jüdischen Tradition zugleich auf das messianische Zeitalter hin ausgerichtet ist, stellte selbst das Gebot der Fortpflanzung durch würdevollen Sex, das hieß: die Erfüllung einer *Mizwa*, einen utopischen Anspruch.

Dieser Anspruch bestimmte in jedem Fall auch Susmans Auseinandersetzung mit der Revolution der Frau im Aspekt ihrer sexuellen Emanzipation. Susman vermochte Susman ihre eigenen, althergebrachten, christlich beeinflussten Vorstellungen von der „sakralen Form der Ehe“<sup>201</sup> sicherlich nur geistig, dabei aber immer noch um den Preis der Entfremdung von

---

<sup>199</sup> Bab. Talmud, *Eruwin* 100b. -, „Ferner sagte Rami b. Hama im Namen R. Asis: Es ist verboten seine Frau zur ehelichen Pflicht zu zwingen, denn es heißt: ‚Wer mit Füßen drängt, ist ein Sünder.‘ Auch sagte R. Jehoschua b. Levi: Wer seine Frau zur ehelichen Pflicht zwingt, bekommt ungeratene Kinder. (...) R. Schmuel b. Nachmani sagte im Namen R. Jochanans: Eine Frau, die ihren Mann zur ehelichen Pflicht auffordert, bekommt Kinder, wie es solche sogar im Zeitalter Moses nicht gegeben hat.“ – Bab. Talmud, *Eruwin*, 100b. Weitere in diese Richtung gehende Zitatensammlungen bietet Gershon Winkler, *Sacred Secrets. The Sanctity of Sex in Jewish Law and Lore*, 1998. Siehe außerdem Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, 2001.

<sup>200</sup> Bab. Talmud, *Sota* 17a. Aufschlussreich sind hierzu auch die bereits in erwähnten talmudischen Vergleiche der Frau mit dem Tempel. Wie der weibliche Unterleib die Form des Synedriums symbolisierte, so hatten die babylonischen Rabbinen den Tempel insgesamt und insbesondere seine innerste Mitte, das „Allerheiligste“, den symbolischen Ort der Einwohnung Gottes oder auch die Schwelle, an der Gott und Menschen zusammentrafen, in den Körper der Frau übersetzt. Deshalb gehörte nach rabbinischem Verständnis zum Geschlechtsleben der Frau ein bewusster Umgang mit ihrem eigenen Körper als dem Ort der Begegnung zwischen Mensch und Gott – einer Begegnung, die außer dem Kind auch Tora hervorzubringen vermochte. - Siehe hierzu die rabbinische Auseinandersetzung im bab. Talmud-Traktat *Nidda* 31a mit den rituellen Reinheitsgesetzen, die sich zugleich auf den tieferen Sinn des Tempelkultes beziehen; außerdem David Biale, *Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America*, 1997, darin das Kapitel „The Body as a Temple“, S. 57ff.: “The rabbis believed that prophecy had ceased with the destruction of the Temple, so that God was no longer as directly accessible as he had been through the Temple cult. (...) The sexual laws were to turn the body into a sacred site, a substitute for the Temple, reminiscent in a way of Paul’s exhortation that ‘your body ... is the temple of the Holy Spirit.’” – Ebd., S. 57-58. Außerdem Charlotte Elisheva Fonrobert, *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, 2000.

<sup>201</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S.112., 46 u. 94.

ihrer eigenen Ehe zu überdenken.<sup>202</sup> Dennoch artikulierte sich in ihrem neuem Wissen um das unbewusste Seelenleben des Körpers auch eine neue Auffassung von der Sakralität des – nunmehr von der Frau gestalteten – Eros. Gegenüber dem sonst von Susman so hoch bewerteten männlichen Geist sprach aus ihren Essays eine zunehmende Kritik der Männlichkeit. Spätestens der Erste Weltkrieg hatte diese allgemeine Krise der Männlichkeit bewiesen, die für Susman zugleich Ausdruck der Krise des Geistes war. Der Geist habe sich von der Gott-Mensch-Beziehung entfernt, indem er aus den zentralen Fragen des Menschseins in den Bereich der Technik und der leblosen Dinge abgedrängt worden war. Die Folge hiervon sei eine deformierte, nicht mehr zu sich selbst findende, dem „Götzendienst“ verfallene Männlichkeit. In einem Vortrag, der sich an die Frauen richtete, sagte Susman kurz nach dem Ersten Weltkrieg:

„Der Götzendienst, der Dienst an einer leblosen Sache, ist etwas rein Männliches; eine Frau kann nur an Lebendiges glauben, nur Lebendiges anbeten. Eine Frau kann vor einem Mann knien, vor ihren Kindern, wenn sie keinen unmittelbaren Weg zu einem Göttlichen gefunden hat und noch nicht fähig ist, sich der Menschheit, einer Idee, einem Gott hinzugeben; allem, was lebendig ist, kann sie dienen – aber niemals und nirgends einer toten Sache. Darum ist es die ungeheure Schuld und das tiefe Versagen der Frau, dass sie sich immer noch im Dunkel einem Dienst mit gebeugt hat, der nie der ihre sein konnte, dass sie niemals aufgestanden ist, um die männliche Götzenwelt zu zerbrechen.“<sup>203</sup>

1926 erkannte Susman in der „Umgestaltung des erotischen Lebens“ eine, wenn nicht die zentrale Herausforderung der Revolution der Frau. In ihrem Essay *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* hieß es hierzu:

„Darum ist auch die Revolution der Frau heute von so entscheidender Bedeutung. Und darum greifen weit tiefer als alle politischen und sozialen Änderungen an den Kern der weiblichen [metaphysischen] Schuld die Versuche der Umgestaltung des erotischen

---

<sup>202</sup> Auch später hielt Susman an einem sakralen Verständnis von der Ehe in einem christlichen Sinne fest und stellte es, etwa in ihrer Rezension von Marianne Webers *Die Idee der Ehe und die Ehescheidung* über die Idee vom „Vertrag ursprünglich Gleicher“. Eine – nach eigenem Bekunden –, „Gänsehaut“ überlief sie bei der Lektüre des Kapitels über die „Ehe der Aufklärung“ in Marianne Webers *Die Idee der Ehe und die Ehescheidung*: „Denn hier tritt an die Stelle der religiös fundierten eine utilitaristisch fundierte Ehe in Gestalt eines ‚Vertrages ursprünglich Gleicher‘; an Stelle der sakralen Weihe tritt so die *Rechtsnorm*.“ – Margarete Susman, *Die Idee der Ehe und die Ehescheidung*, Rezension zu Marianne Webers gleichnamigem Buch, in: „Frankfurter Zeitung“, 12.1.1930. In der jüdischen Tradition war bereits seit talmudischen Zeiten das religiöse Verständnis der Ehe – bis hin zu dem oben erwähnten Recht der Frau auf sexuelle Befriedigung – in klaren Rechtsnormen verrechtlicht.

<sup>203</sup> Margarete Susman, *Über Frauen: Vortrag* (nach 1. WK), Deutsches Literaturarchiv Marbach, Bl. 5.

Lebens. Sie alle sind, als Ganzes gesehen, ein Ringen der Frau, die verschenkte Seele zurückzugewinnen, sie von langer schmachvoller Hörigkeit zu lösen.“<sup>204</sup>

Der gelebte Eros könne sich jedoch nur auf zwei Weisen ändern: im individuellen Leben oder durch die politisch-sozialen Rahmenbedingungen. Er könne „würdig nur rein subjektiv-heroisch oder rein objektiv: als Folge einer radikalen Umbildung des gesamten sozialen Lebens umgestaltet werden“. <sup>205</sup>

Bis zum Anbruch der NS-Herrschaft beleuchtete Susman immer wieder die gestaltende Kraft, die der Heilung des Lebens durch den Eros innewohnte. Ein kulturgeschichtlicher Vortrag von 1930 widmete sich den verschiedenen religiösen Ausdrucksformen des Geschlechtslebens.<sup>206</sup> Zwischen den zwei Extremen – der Askese auf der einen Seite, den dionysischen Kulturen auf der anderen – sah Susman in der Ehe ein „Mittleres“ zwischen Eros und Askese. Sie bildete den Rahmen für die „Heiligung des Eros“. Im Januar 1933 erschien Susmans vorläufig letzter großer Essay zur Frauenthematik. Unter dem Titel *Wandlungen der Frau*<sup>207</sup> beleuchtete sie darin abermals den Eros in seiner kaum noch wahrgenommenen religiösen Dimension:

„Erst der heutigen Welt scheint es vorbehalten gewesen zu sein, auf jede gemeinschaftliche Formung des Erotischen zu verzichten. Eros – nie ist der Name öfter genannt worden als heute. Einst war Eros ein Gott – und nur als Gott ist er Eros. Eros ein Gott – das heißt er, der Flügel, der den Menschen über das Nur-Menschliche hinaushebt in eine Sphäre, aus der er selbst, der von Gott Ergriffene, göttlich handelt und wirkt und Erkenntnisse weitergibt, die keine andere Macht zu vermitteln vermag.“<sup>208</sup>

Die Frau, die sich gegenüber dem Mann emanzipierte, musste erkennen, dass die Entgöttlichung des Eros innerlich mit der umfassenden Krise der Männlichkeit verbunden war.

„Aber als sich ihr dann wirklich fast über Nacht die Tore zu der erstrebten Welt öffneten, da geschah es in dem ungeheuersten Zusammenbruch. Es zeigte sich: der Mann hatte der Frau gar keine Welt mehr anzubieten; alle seine Ordnungen und Gesetze waren zerfallen.“<sup>209</sup>

---

<sup>204</sup> Margarete Susman, *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“, 6, 1926, S. 448.

<sup>205</sup> Ebd..

<sup>206</sup> Margarete Susman, *Mächte im Weltgeschehen*, (1930 – Vortrag), Deutsches Literaturarchiv Marbach.

<sup>207</sup> Margarete Susman, *Wandlungen der Frau*, in: „Die Neue Rundschau“, 1, Jan. 1933, S. 105-124, nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 160-177, danach zitiert.

<sup>208</sup> Ebd., S. 166-167.

<sup>209</sup> Ebd., S. 161.

Unter den Bedingungen der Männlichkeitskrise und des sie begleitenden Götzendienstes war darum eine „Umgestaltung und Neugestaltung des Eros“ allein noch durch die Frau denkbar:

„... auch der Eros muss in unserer Welt sein Antlitz wandeln. Und diese Wandlung hat schon begonnen. Während aber die bisherige Erosgestaltung unserer Welt eine rein männliche war, kann die heutige nur eine weibliche sein. Die Lage der Frau selbst zwingt sie zu einer vollkommenen Umgestaltung und Neugestaltung des Eros.“<sup>210</sup>

Keine sexuelle Befreiung ohne die religiöse Dimension. Der „sexuelle Wahnsinn, der ungehemmt und ohne Schönheit unsere Welt durchrast“,<sup>211</sup> bildete keine Alternative zu den zerfallenen Scheinwelten der männlichen Ordnungen. Er setzte nur die Krise der Männlichkeit unter anderen Vorzeichen fort. Aber auch eine Erosgestaltung durch die Frau war kaum mehr als eine prekäre Hoffnung – eben weil ihr hierzu der männliche Partner fehlte.

„Und als sie dem Manne die Hand reichen, ihm wache Gefährtin sein und mit ihm ihr Leben teilen wollte – da zeigte sich: der Mann hatte ihr nicht nur keine Welt mehr anzubieten; er hat auch sich selbst nicht mehr zu verschenken. Mehr noch: er kann die Gaben der Frau gar nicht mehr annehmen. Die Dämonie seiner eigenen Sachwelt ist über ihn hinweggegangen. Er hängt im Nichts. (...) Die heutige neue selbständige, selbstbewusste Frau mit dem grossen Traum im Herzen, der auch noch im bescheidensten, mühseligsten Frauendasein kaum je völlig zu brechen ist, hat in dieser Welt keinen Partner. Sie ist auf sich zurückgewiesen, unermesslich allein. Sie muss ihr Herz, sie muss sich selbst umwenden, um sich dem Manne ihrer Welt zuzuwenden, ihn zu verstehen, ihm zu helfen, ihn zu lieben. So ist es *ihr* auferlegt, die Wandlung des Eros zu vollziehen.“<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> Ebd., S. 167

<sup>211</sup> Ebd..

<sup>212</sup> Ebd., S. 167-168.

### Säkulare Tora

*Niemals war sie [die Wahrheit Gottes] da, niemals wurde sie gefunden im Lande der Lebendigen. Niemals war sie zu ergreifen ohne die Entscheidung des Menschen; immer mußte sie mit allen Kräften des Seins und Tuns aus dem ungeheuren Wirrwarr der Stimmen und Kräfte um uns her herausgerissen werden.*

*Margarete Susman, 1934*<sup>1</sup>

#### 1. Judaisierung der Anderen

Parallel zu Susman Essays über die Revolution der Frau erschienen ihre Aufsätze über das Judentum – über den jüdischen Anteil an der Revolution, das geoffenbarte Gesetz, die religiös-politische Bedeutung Israels unter den Völkern usw..<sup>2</sup> Es wäre sicherlich aufschlussreich, der Frage nachzugehen, ob sich diese Gleichzeitigkeit von Judentum und Geschlechterthematik – anders gesagt: die innere Verbindung zwischen religiösem Bewusstsein und gesellschaftspolitischer Motivation innerhalb eines geschlechtlich gezeichneten Rahmens - in den Werken der Generation der Jüdischen Renaissance insgesamt widerspiegelte. Eine größere Studie hierzu steht leider noch aus. Gleichwohl bietet Jacob

<sup>1</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“, Sept. 1934, S. 259.

<sup>2</sup> Hier eine unvollständige, aber dennoch aussagekräftige Übersicht:

- In den Jahren 1918-19 erschienen: *Die Revolution und die Frau* (1918) sowie *Die Revolution und die Juden* (1919).
- Eine zweite Phase parallel veröffentlichter Essays über das Judentum und über die Geschlechterthematik bildeten die Jahre 1925-29. In dieser Zeit erschienen: *Die Brücke* über das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum (1925), *Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt* (1926) über den „Umweg“ der Frau durch die Welt des Mannes, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* (1926) und *Die Messianische Idee als Friedensidee* (1929) über das Offenbarungspotential der Bibel und den messianischen Weg des Volkes Israel unter den Völkern.
- Eine dritte Phase, die bereits im Essay *Die Revolution und die Juden* (1918) angelegt war, kennzeichnete verschiedene Essays ab 1928. Sie verlief parallel zum Siegeszug der Nazis. In dieser Zeit bemühten sich ihre Essays vor allem um eine Bestimmung des göttlichen Gesetzes. Es erschienen: in Bezug auf die Frau: *Auflösung und Werden in unserer Zeit* (1928), *Frau und Geist* (1931) und *Wandlungen der Frau* (1933); in Bezug auf die Juden: *Saul und David. Zwei ewige Gestalten* (1930), *Optimismus* (1930), *Vom Sinn unserer Zeit* (1931), *Das Judentum als Weltreligion* (1932) *Der jüdische Geist* (1933), *Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte* (1935) und *Sterne* (1936).

Neusners Begriff der „seriellen Androgynität“ einen hilfreichen Schlüssel, um das geistige Vermächtnis der Protagonisten der Jüdischen Renaissance als ein wichtiges Feld auch für heutige Gender-Fragestellungen zu lesen. Ihre Versuche, mit Hilfe des religiösen Potentials zu gesellschaftspolitischen Alternativen vor und nach dem Ersten Weltkrieg zu gelangen, wurden in jedem Fall als Angriff auf gängige Männlichkeitsnormen wahrgenommen und von sowohl Antisemiten als auch zustimmenden Rezipienten als irgendwie „jüdisch“ empfunden. Michael Löwy hat mit seinem Buch *Erlösung und Utopie* ein Porträt dieser Generation geschaffen.<sup>3</sup> Darin stellt er das gemeinsame Moment in den „Verbindungsformen von Politik und Religion“ heraus.<sup>4</sup> Löwy zeichnet anhand des von Goethe inspirierten Begriffs der „Wahlverwandtschaft“ die verschiedenen Kombinationen von Messianismus, Romantik, sozialistischen Utopien, Mystik und libertärem Denken in den Biographien und Werken von Autoren wie Buber, Hans Kohn, Landauer, Bloch, Rosenzweig, Kafka, Walter Benjamin und Gershom Scholem nach. Diese seien nur in paradoxen Verbindungen auszudrücken wie „anarchistischer Theokratie“,<sup>5</sup> „säkularem Messianismus“ oder „religiösem Atheismus“.<sup>6</sup> Susman wird in Löwys Studie nicht erwähnt; auch ist „jüdische Männlichkeit“ für Löwy kein Thema. Dennoch weckt sein Gruppenporträt von ausschließlich männlichen Autoren die Assoziation eines Kampfes gegen die vorherrschenden, vom Staat repräsentierten und seiner kapitalistischen Wirtschaftsordnung unterstützten Männlichkeitsnormen. Wiederholt unterstreicht Löwy die „anti-etatistische“<sup>7</sup> Dimension“ dieser Generation<sup>8</sup> und ihre kritische Distanz zum Staat als einem falschen „Abgott“.<sup>9</sup> Sie habe sich an Vorstellungen von einer prä-kapitalistischen „Gemeinschaft“<sup>10</sup> orientiert, um zu kollektiven Lebensformen zu gelangen, die Befreiung von Hierarchie und Unterdrückung versprochen. Im Kampf gegen das götzendienerische Königtum des Staates ging es mal explizit, mal implizit um das „Reich des Himmels“ – in der jüdischen Theologie als *machut schamajim* bezeichnet.<sup>11</sup> Susmans Deutung der biblischen Könige Saul und David – vor allem Davids als Verfechter des himmlischen Königreiches – passte in dieses Bild.

---

<sup>3</sup> Michael Löwy, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, 1997 (1988).

<sup>4</sup> Ebd. S. 268.

<sup>5</sup> Ebd. S. 76.

<sup>6</sup> Ebd. S. 183-184.

<sup>7</sup> Ebd., S. 56.

<sup>8</sup> Sie wollte eine radikale Umwandlung der Gesellschaft, zur Verwirklichung ihrer libertären Prophetie erschien ihr, in Löwys Worten, die Revolution als das geeignete „weltliche Mittel“ - ebd. S. 268.

<sup>9</sup> Michael Löwy, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, 1997 (1988), S. 218.

<sup>10</sup> Z.B. Bubers Liste von Grundsätzen in *Der heilige Weg* (Mai 1918, veröff. 1919), in: Buber, *Reden über das Judentum* (2. Aufl. 1932), S., 194-196.

<sup>11</sup> Michael Löwy, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, 1997 (1988), S. 76, 218.

Wie bereits an anderer Stelle erläutert, erstreckte sich die Bewegung der Jüdischen Renaissance in der Rückschau auf einen größeren Radius als jener, denen es in erster Linie um eine religiöse Erneuerung des Judentums ging. Auch wenn sich Gesellschaftskritiker wie Landauer und Bloch nicht als Teil dieser Bewegung ansahen, den Begriff für sich sogar ablehnten, verschwimmen von heute aus gesehen die Abgrenzungen. Bubers *Reden über das Judentum* sowie seine Schriften über den Chassidismus schufen Grundlagen, auf denen sich eine gesamte Generation von Juden *als Juden* neu verortete. Erst durch die Lektüre von Bubers *Die Legende des Baalschem* gewährte Landauer ein jüdisches Moment in seinem revolutionären Bewusstsein. Es war ihm bis dahin verborgen geblieben, da ihm die Sprache hierzu fehlte.<sup>12</sup> Ebenso erkannte Bloch nach einer Begegnung mit Susman in seinem „religiösen Manuskript“ unvermuteten, jüdischen Geist „reinkarniert“.<sup>13</sup> Egal wie entfernt oder nahe die Vordenker dieser Generation der jüdischen Tradition standen, welche anderen geistigen Wege – Romantik, Antikapitalismus und Sozialismus, Menschheitsutopien und vor allem Christentum - sie gegangen waren, bezeugten ihre Biographien so gut wie immer ein zumeist unvermittelt und ganz subjektiv erfahrenes Moment der Erkenntnis ihres Judeseins. In ihm lag eine plötzlich in ihrem ganzen Ausmaß empfundene Verpflichtung zu einer geistigen Disposition. Landauer und Bloch sind hierfür gute Beispiele, noch mehr aber Rosenzweigs Entschluss nach einem 1913 erlebten Jom-Kippur-Gottesdienst, nicht zum Christentum überzutreten. Ähnlich lebensbestimmend empfand auch Susman - kurz vor der beabsichtigten Taufe - die plötzliche Unmöglichkeit, ihre Zugehörigkeit zum jüdischen Volk aufzukündigen.

Stets verband sich mit solchen Momenten der Selbsterkenntnis ein über die eigene Person hinausgehendes Bewusstsein – vergleichbar der prophetischen Erinnerung an den Bund. Das neue jüdische Bewusstsein führte jedoch nicht zwangsläufig in den größeren Kollektivbegriff des „jüdischen Volkes“, wie ihn Buber und die Kulturzionisten für ihre Generation ausformulierten. Es bedeutete auch keine Abkehr von anderen politischen und kulturphilosophischen Anschauungen, welche die neuen Denker mit nichtjüdischen Deutschen teilten. Darüber hinaus wurde es auch nicht als etwas rein Persönliches erlebt. Im Gegenteil: das Kennzeichnende des Moments jüdischer Selbstwahrnehmung bestand in einer

---

<sup>12</sup> Gustav Landauer, *Die Legende des Baalschem*, in: „Gustav Landauer, Dichter, Ketzer, Außenseiter. Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum“, Werkausgabe, Bd. 3, hrsg. Gert Mattenkloft u. Hanna Delf, Akademie Verlag, Berlin 1997, S. 159. Erst nach Erscheinen von Bubers *Die Legende des Baalschem* (1908) wandte sich Landauer dem Judentum zu. Zu Landauers Beziehung zum Judentum siehe auch Michael Löwy, *Der romantische Messianismus Gustav Landauers*, in: „Gustav Landauer im Gespräch“, Symposium zum 125. Geburtstag, hrsg. v. Hanna Delf u. Gert Mattenkloft, 1997, S. 91-104.

<sup>13</sup> Brief Bloch an Susman, wahrscheinl. 1911, Nachlass Margarete Susman, Literaturarchiv Marbach, veröff. in: Susman, *Das Nah- und Fernsein des Fremden*, 1992, S. 79.



so noch nie zuvor als „jüdisch“ erlebten Bruchlosigkeit zwischen dem eigenen Judesein und dem Wirken in einer Welt mit den Anderen.

Ein Schlüssel hierzu findet sich in den zahlreichen jüdischen Auslegungen der Evangelien. Die neuen jüdischen Denker begriffen Jesus nicht nur konsequent als Juden; sie interpretierten seine Lehren auf eine Weise, die es der christlich geprägten Mehrheitskultur ermöglichen sollte, sich vermittelt als jüdisch zu verstehen und an einem geistigen Judentum teilzuhaben, ohne deswegen formal Jude werden zu müssen.<sup>14</sup> Erstmals entstand ein sich seiner selbst bewusstes Judentum nicht im Motiv einer Abgrenzung von den Anderen. Eine Ausnahme bildete in dieser Hinsicht Franz Rosenzweig, auf den später noch eingegangen wird. Die Weltanschauung dieser Generation formierte sich nicht als ein nachgereichtes Judentum, das nur einer allgemeinen Entwicklung der Mehrheitskultur folgte und die jüdischen Lehren mit dieser vereinbarte, dabei jedoch auf die religiös-ethnische Integrität der jüdischen Gemeinschaft beharrte. Im Unterschied zu den liberal- und orthodox-jüdischen Reformern des 19. Jahrhunderts und selbst zu Hermann Cohen, dem größten Vertreter eines in der Tradition universalistischer Werte stehenden Judentums, ging es dieser Generation nicht um die Wahrung einer abgegrenzten jüdischen Identität. Sie schuf vielmehr ein *neues* Judentum, dessen Besonderheit auch in einer neuen Beziehung zu den Anderen lag – und sogar einer geistigen Judaisierung der Gesamtgesellschaft.

---

<sup>14</sup> Siehe hierzu den von Robert Weltsch verfassten Eintrag „Jesus in jüdischen Darstellungen der jüngsten Zeit“ im *Jüdischen Lexikon*, Bd. III (1929), S. 243. Ein bezeichnendes Element der „Judaisierung“ der Anderen bestand darin, Jesus konsequent als einen Juden zu begreifen und in der Entwicklung des Christentums zu Teilen eine Entwicklung des jüdischen Gedankens zu sehen. So heißt es bei Bubers Rede *Die Erneuerung des Judentums*: „Was an den Anfängen des Christentums nicht eklektisch, was daran schöpferisch war, das war ganz und gar nichts anderes als Judentum“. (S. 52) „Und können wir nicht denen, die uns neuerdings eine „Fühlungnahme“ mit dem Christentum anempfehlen, antworten: Was am Christentum schöpferisch ist, ist nicht Christentum, sondern Judentum, und damit *brauchen* wir nicht Fühlung zu nehmen, brauchen es nur in uns zu erkennen und in Besitz zu nehmen, denn wir tragen es unverlierbar in uns; was aber am Christentum nicht Judentum ist, das ist unschöpferisch, aus tausend Riten und Dogmen gemischt, und damit – das sagen wir als Juden und als Menschen – *wollen* wir nicht Fühlung nehmen.“ (S. 54) - aus „Drei Reden über das Judentum“ (1911) in: Martin Buber, *Reden über das Judentum* (2. Aufl.), 1932 (1923). So deutete auch Hans Kohn die Ethik Jesu als durchgängig jüdisch: „Jesu Leben und Lehre ist von der jüdischen Predigt vom kommenden Reiche getragen. Seine ganze Ethik ist jüdisch.“ (S. 36) – Siehe hierzu Hans Kohn, *Die politische Idee des Judentums*, 1924. S. 36ff. Und Hugo Bergmann schrieb: „Harnack hat in seinem „Wesen des Christentums“ als eine der auszeichnenden Lehren des Christentums die vom unendlichen Werte der Menschenseele bezeichnet. Diese Lehre ist durch und durch jüdisch. (... die Lehre Jesu von Nazareth ist, wenn sie nur wahrhaft im „Wesen“ ergriffen wird, *jüdisch*, und er konnte mit Recht sagen, daß er gekommen sei, die Lehre zu erfüllen. Nicht freilich so, wie es das Abendland und wohl schon Paulus mißverstanden hat, um sie für uns zu *erfüllen*. Die Aufgabe, die er erfüllen wollte, besteht weiter von Geschlecht zu Geschlecht.“ - Hugo Bergmann, *Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)*, in: Hans Kohn, „Vom Judentum. Ein Sammelbuch“, 1913, S. 39. Und selbst Leo Baecks Kritik des Christentums in seiner 1922 veröffentlichten Schrift *Romantische Religion*, sonderte die jüdischen Anteile des Christentums aus, die Christen eine innerchristliche Entscheidung für den jüdischen Gedanken im Christentum ermöglichte. (Siehe Leo Baeck, *Romantische Religion*, 1922, S. 3-46; außerdem ders., *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, 1938.) Zu wenig ist gesagt, wenn die Einbeziehung von Jesus ins Judentum als Synkretismus abgetan wird. Wichtiger ist die Frage, was aus der Einbeziehung folgt, was geschehen soll. In jedem Fall ist in solchen Passagen ein kühnes, bis dato im Judentum nicht gekanntes Angebot herauszulesen, Christen ins Judentum einzubeziehen.

Das Gelingen einer solchen Judaisierung hing zunächst von einer Renaissance des Judentums unter den Juden selbst ab. Die von Buber beschworene authentische Religiosität der Juden, ihr unmittelbares *Erleben* des Judeseins, reichte hierfür nicht aus. Es bedurfte vielmehr auch eines aus der religiösen Dimension gewonnenen säkularen Unterbodens. Dieser musste über einen rein religiösen jüdisch-christlichen Dialog hinausgehen und die gesamte Gesellschaft zu tragen vermögen.

Das säkulare Fundament, auf das sich die Bewegung der Jüdischen Renaissance stellte, zeigte sich in ihren durchweg politischen Anliegen – der Nationsbildung der Juden, ihrer politische Souveränität in Palästina oder wo auch immer, einer gerechtere Gesellschaft in Deutschland, wie überhaupt weltweit mehr Gerechtigkeit. Löwy unterscheidet zwar zwischen den religiösen und den atheistischen Fraktionen dieser Generation - verkörpert in den zwei „magnetischen Polen“<sup>15</sup> Buber und Landauer. Ungleich stärker wiegen in seinem Bild jedoch ihre „Kreuzwege“ und „Treffpunkte“,<sup>16</sup> ihre gegenseitige Befruchtung und Beeinflussung.<sup>17</sup> Tatsächlich formierte sich in Organen wie Bubers *Der Jude*<sup>18</sup> so etwas wie eine publizierende Schreibgemeinschaft, deren Denkfiguren in verschiedenen Anwendungen durch die Texte aller mäanderten. Ob die Autoren auf der atheistisch-politischen Seite mitunter erst spät zum Judentum gefunden hatten und diesem gegenüber weiterhin ambivalent blieben, oder ob die auf der religiösen Seite in der jüdischen Tradition aufgewachsen waren, oder aber ob sie gegen das assimilierte Judentum ihrer Eltern aufbegehrten, sagte nichts über die Beschaffenheit ihres neuen Judentums aus. Es hatte keine Vorläufer, und auch diejenigen, die von Kindes an in der jüdischen Tradition standen, mussten sich erst zu diesem neuen Judentum entscheiden. Referenzen wie jüdischer Messianismus, Kabbala und Chassidismus boten ebenso wie die Neuromantik, der Sozialismus und Anarchismus wichtige Inspirationsquellen, drückten aber nicht aus, worin die Krux dieses Judentums lag. Die fundamentale, in bisherigen Betrachtungen zu kurz kommende Leistung der Urheber bestand in einem Judentum, das sich nicht nur an die Juden sondern an die Menschheit richtete. Erstmals seit den Aposteln boten Juden eine ernst zu nehmende *jüdische* Perspektive, in der auch die Anderen „jüdisch“ sein konnten - ohne deswegen Juden werden zu müssen. Und ohne dass Juden dabei mit ihrem Judentum zu brechen brauchten.

---

<sup>15</sup> Michael Löwy, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, 1997 (1988), S. 220.

<sup>16</sup> Siehe Kapitel 8 mit dem Titel „Kreuzwege, Treffpunkte und Figuren: einige Beispiele“, S. 216 ff. Auch S. 183-184.

<sup>17</sup> Mitunter sind die Positionen, trotz unterschiedlicher politischer Überzeugungen, derart übereinstimmend, dass sich nicht sagen lässt, wer wen beeinflusst hat. - Ebd. S. 101-102.

<sup>18</sup> Ebd. S. 66, 216.

Das besondere judentumbildende Anliegen dieser Generation beschränkte sich nicht allein auf ein innerjüdisches Terrain; es war nicht in erster Linie partikularistisch, sondern sollte sich – seiner jüdischen Qualität sehr wohl bewusst – zur Umgestaltung der gesamten deutschen Gesellschaft anwenden lassen. Dieser Punkt kann nicht stark genug unterstrichen werden. Innerjüdisch hat diese Generation einen Durchbruch geschaffen, der die jüdische Theologie bis auf den heutigen Tag prägt. Selbst in orthodoxen Kreisen können traditionelle Begriffe wie Tora/Gesetze, Israel/jüdisches Volk, Tempel, Heiligkeit, Auserwähltsein oder Messias/kommende Welt nur dann noch überzeugen, wenn sie im Dienstes eines *Tikkun Olam*, d.h. einer korrigierenden Verbesserung des Lebens auf dem gesamten Planeten stehen. Nur oberflächlich gesehen strebten dies auch die liberal-jüdischen und modern-orthodoxen Reformer des 19. Jahrhunderts an. Im Unterschied zu ihnen gelang es der Generation der Jüdischen Renaissance jedoch, sowohl jüdisches Bewusstsein zu intensivieren und es in einer tieferen Integrität wieder herzustellen, als auch eine säkulare Plattform zu errichten, auf der auch Nichtjuden stehen könnten. Diese Leistung lebt bis heute fort. Die Werke Bubers, Landauers, Blochs – und weiter Walter Benjamins, Gershom Scholems, Hans Jonas<sup>19</sup>, der Frankfurter Schule bieten auch Nichtjuden immer noch Anstöße für eine gerechtere Gesellschaft. Ebenso legten sie das geistige Fundament für heutiges zivilgesellschaftliches Engagement von Juden *als Juden*. In den Folgetheologien etwa von Abraham Joshua Heschel oder Mordecai Kaplan untermauerten sie politische Aktivitäten im Namen des Judentums - und nicht einer neutral anmutenden universellen Anschauung.

Egal von welchen geistigen Standorten her die Protagonisten dieser Bewegung als Individuen kamen und welche unterschiedliche Bedeutung sie subjektiv ihrer jüdischen Herkunft beimaßen, bildete sich in dem allen gemeinsamen Bezugspunkt – der Überwindung der Grenze zwischen Religion und Politik – die (Wieder-)Geburt eines neuen Judentums. Eines politischen Judentums. Es ist diese spezielle Form eines politischen Judentums, in der sich die gesamte Generation überschneidet und in der heute der Radius der Jüdischen Renaissance größer zu sehen ist, als er damals erschien.<sup>19</sup> Im fließenden Übergang von Religion und Politik schuf diese Generation ein breites Spektrum von ideologischen Verzweigungen. Doch in dem gemeinsamen Anliegen eines neuen, aus der religiösen Dimension gewonnenen Politikverständnisses bildeten ihre Protagonisten eine in sich zusammenhängende Gruppe. Löwy versäumt es nicht, in seinem Gruppenporträt auf die Gefahren einer „Vermischung von Religion und Politik, von Messianismus und sozialem Engagement“ zu verweisen. Gegenüber

---

<sup>19</sup> Eine Ausnahme bildete Rosenzweig, der im Unterschied zu einer politischen Religion, die direkten Einfluss auf das allgemeine Zeitgeschehen nehmen wollte, eine von diesem unabhängige jüdische Theologie entwarf.

den Propagandisten einer als „deutsch“ verstandenen „Konservativen Revolution“, deren Vorstellungen von einem mythisch-religiösen Erleben im politikgestaltenden Maßstab eines „charismatischen Nationalismus“ gipfelten, unterschieden sich die Vordenker der Jüdischen Renaissance von vornherein durch ihre libertäre und staatskritische Einstellung. Eine Verschmelzung von Individuum, Volk und Staat war nach ihrer Weltanschauung nicht möglich.<sup>20</sup>

„Der historische Messianismus als revolutionäre romantische Idee der jüdischen Intellektuellen Mitteleuropas ist diesen Gefahren gegenüber nicht immer immun. Aber er hat das große Verdienst, die religiöse und totalitäre Verehrung des Staates und die einer obersten Führerfigur als katastrophalste Formen einer Vermischung von Religion und Politik entschieden verweigert zu haben.“<sup>21</sup>

Die staatsfeindliche Einstellung der jüdischen Intellektuellen lief in jedem Fall auf eine neue, kritische Selbstsetzung des einzelnen Menschen zum Staat hinaus und damit korrespondierend zur Geschichte und Politik. Buber und Landauer bekämpften die hegelianisch-idealistische Vorstellung von den objektiven Gesetzen der Geschichte als einem zwar durch Irrungen und Rückschlägen unterbrochenen, letztlich aber unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit, dessen bislang höchste Stufe im Staat verkörpert sei. Der offiziellen Geschichtsschreibung begegneten sie mit einer bewusst a-historischen und der Geschichtswissenschaft feindselig eingestellten Haltung. Ihre messianischen Konzepte vom revolutionären Einbruch einer „Jetzt-Zeit“ widersprachen sowohl Geschichtsvorstellungen in der nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft, als auch dem geistigen Vehikel, mit dem die Juden des 19. Jahrhunderts zu einer modernen jüdischen Identität gelangt waren. Denn auch das deutsche Judentum stand im Zeichen geschichtsphilosophischer Theorien. Es war darin maßgeblich geprägt vom jüdischen Historiker Heinrich Graetz,<sup>22</sup> der die hegelianische Geschichtsphilosophie zu einer zusammenhängenden „jüdischen Geschichte“ verarbeitet hatte. Den Leitfaden stellte bei ihm die Tora als ein „Staatsgesetz“, das sich jedoch erst mit dem Erscheinen des Messias ganz einlösen werde. Hermann Cohen setzte mit seiner starken

---

<sup>20</sup> Michael Löwy, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, 1997 (1988), S. 270.

<sup>21</sup> Ebd. S. 269.

<sup>22</sup> „(...) das Judentum ist im strengen Sinn gar nicht Religion. ..., sondern es ist in diesem Sinne ein Staatsgesetz.“ (S. 17) „Die Verbindung des Religiösen und Politischen, die Einheit der überweltlichen Gottesidee und des Staatslebens – mögen diese beiden Potenzen in einer anderen Sphäre zu vielfachen Reibungen und Kämpfen Veranlassung geben, oder gar unvereinbar erscheinen – sollen im Judentum eine Wahrheit werden, die Natürlichkeit des sozialen Lebens soll mit seinen höheren und niedrigeren Funktionen von dem Gottesgedanken getragen und verklärt werden. Das Bild eines von judentümlichen Institutionen getragenen Staatslebens bleibt das in ferne Zukunft gerückte Ideal des Judentums: der Messias, wie ihn die Propheten geschaut, die Tradition überliefert und das jüdische Volksbewußtsein aufgenommen, ist der Schlußstein des Judentums.“ (S. 20-21) - Heinrich Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte* (1846), 1936.

Betonung der universellen sozialen Werte der Tora diese Sicht fort. Er sah die monotheistische Ethik in einem fortgeschrittenen Stadium ihrer fortlaufenden Geschichte. Als „Sittengesetz“ sei sie inzwischen auf die Aufgaben des modernen und neutralen Staates übergegangen.<sup>23</sup> Zwischen diesem und dem Anliegen der jüdischen Religion gab es für Cohen keinen wirklichen Unterschied. Gleichwohl sollte der Staat die Juden als „Nationalität“, deren Gesetze die Genese der monotheistischen Ethik im jüdischen Bewusstsein bewahrten, respektieren.

Die messianistischen Konzepte der Jüdischen Renaissance bauten hingegen auf einem Verständnis vom „Menschen“, der sein „menschheitliches“ Potential erst *im Widerstreit zum Staat und zur Geschichte* zur Geltung bringen könnte. Sowohl die religiösen Erneuerer als auch die Verfasser allgemeiner, politischer Utopien vereinigten sich in einer grundsätzlich säkularen Einstellung – „säkular“ nicht als das Gegenteil von „religiös“, sondern von „theokratisch“ und „klerikal“ verstanden. Bei beiden war es der Mensch, der seine Geschichte machte. „Gott“ bedeutete auch für die religiösen Erneuerer kein vom Menschen unabhängiger Akteur. Für sie erhielt Gott erst im subjektiven Erleben der Menschen die Möglichkeit, zu einer mitbestimmenden Größe zu werden. Insofern schufen ihre religiösen Ansätze etwas, das diesem Kapitel die Überschrift gibt: „säkulare Tora“ – das heißt: eine weltliche Fortschreibung der Tora. An dieser schrieben auch die Atheisten, die gleichfalls eine Verbindungslinie zwischen Subjektivität und Politik schufen.

## 2. Produktion von Tora

Der Begriff „säkulare Tora“ versteht sich als Fortsetzung der rabbinischen Geistestradiation. Um zu verstehen, was „Tora“ in dieser Tradition heißt, muss man sich von den phantastischen Vorstellungen in Bezug auf das Wort „Offenbarung“ lösen. Im biblischen und talmudischen Hebräisch wird das Ereignis am Berg Sinai nicht als „Offenbarung“ bezeichnet, sondern als *Matan Tora*, als das „Geben von Tora“. Nach dem rabbinischen Verständnis meinte dies nicht eine einmal so und nicht anders festgeschriebene Tora, bzw. den Pentateuch. Es schloss vielmehr alle weitere, im rabbinischen Diskurs entstandene Tora mit ein. *Matan Tora* könnte

---

<sup>23</sup> „Das Gesetz Gottes ist das tiefste Fundament aller Sittlichkeit, daher vor allem das des *Rechts* und das des *Staates*.“ - Hermann Cohen, *Deutschtum und Judentum* (1915), in: Christoph Schulte (Hrsg.), „Deutschtum und Judentum“, 1993, S. 50.

man danach auch übersetzen als die gegebene oder geweckte Fähigkeit, Tora zu produzieren.<sup>24</sup>

Im Talmud wird die spezielle Fähigkeit, Tora mit dem eigenen Leben fortzuschreiben, zu den vom himmlischen Gericht angerechneten Tugenden gezählt:

„Raba sagte: Wenn man den Menschen zu Gericht bringt, fragt man ihn: Hast du deinen Handel in Redlichkeit betrieben? Hast du Zeiten für die Tora festgesetzt? Hast Du die Fortpflanzung ausgeübt? Hast du auf das Heil gehofft? Hast du über Weisheiten diskutiert? Hast du verstanden, Sache aus Sache zu folgern? Aber: ‚der Respekt vor Gott ist sein Schatz‘.“<sup>25</sup>

Wirtschaftliche Tätigkeit, Tora-Studium, Sex, eine positive Lebenseinstellung, Kommunikation mit Anderen und das Folgern „Sache aus Sache“ stehen hier nicht nur gleichwertig neben einander, sondern bedeuten alle gleichermaßen ein Leben *in* der Tora – ein Leben im Gesetz.<sup>26</sup> Ethischen Wert bekommen diese Handlungen hier jedoch erst durch eine Gott respektierende Einstellung. Tora selbst macht noch keine besseren Menschen. Und – Tora ist auch nicht identisch mit Gott.

Hermann Cohen erklärte in *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* das „Folgern Sache aus Sache“<sup>27</sup> als „methodische Erkenntnis“ mit den Mitteln der Logik. Er übersetzte es mit: „Hast du den Satz erschlossen auf dem Grunde eines Satzes?“<sup>28</sup> Der auch heute für die jüdische Exegese maßgebliche, mittelalterliche Kommentator Raschi ging noch weiter. Für Raschi bedeutete das „Folgern Sache aus Sache“ nicht nur das logische, jedoch noch in derselben Reihe „eines Satzes“ stehende Ableiten einer Sache; er interpretierte es weitergehend als die Fähigkeit, eine Sache aus einer *anderen* Sache zu schließen – also aus der Tora weitere Tora hervorzubringen, von ihr auf neue und anders gelagerte Fragen zu schließen. Raschi verknüpfte dies mit den in der Tora aufgeführten Kriterien für politisches Talent. In seinem Kommentar über die Auswahl der israelitischen Stammesoberen im Buch *Deutronomium* stellte er über das Qualifikationskriterium *Chochma* (Weisheit) das Kriterium

---

<sup>24</sup> Man beachte, dass es in Hebräisch nicht *Matan Ha-Tora* heißt, also das Geben *der* Tora (mit Artikel), die als Pentateuch einen abgeschlossenen Text meint, sondern *Matan Tora*, d.h. Tora ohne Artikel und damit weitergehende Tora einbezieht.

<sup>25</sup> Bab. Talmud, *Schabbat* 31a.

<sup>26</sup> Dem Talmud zufolge spiegeln sich in den sechs Fragen die Schwerpunktthemen der sechs Anordnungen der Mischna (= mündliche Tora). Siehe hierzu Jacob Neusner, *Talmud Torah. Ways To God's Presence Through Learning. An Exercise in Practical Theology*, 2002 – darin gerade auch die Kapitel über die „weltlichen Aktivitäten“, aus denen die rabbinischen Schüler „Tora“ entwickeln.

<sup>27</sup> *Hewanta dawar mitoch dawar?*

<sup>28</sup> Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie* (1928), 1995, S. 106.

der *Bina* (Einsicht).<sup>29</sup> Die „Weisheit“ sei nur eine passive Form der Klugheit. Die „Einsicht“ hingegen vermöge in eine Sache einzudringen und sie aktiv von innen heraus neu aufzubauen.<sup>30</sup> Zugleich gehe sie durch Schlussfolgerung von einer Sache auf eine andere über den jeweiligen Gegenstand hinaus.

Eben dies wollte der rabbinisch-talmudische Diskurs leisten. Nach seiner Zielvorgabe sollten dereinst alle Juden das Attribut der *Bina* besitzen und zu Rabbinern geworden sein. Das rabbinische Schrifttum erklärte dies anhand des Wortstammes *Resch–Bet* (R – B) im Verb „mehren“.

„Der Ewige, euer Gott, hat euch gemehrt (*hirba*).“ (Deu: 1:10) Er sprach nämlich zu ihnen: Heute seid ihr wie die Sterne, aber einst werdet ihr viel (*row*) sein, das heißt ihr werdet eurem Rabbiner (*Raw*) gleichen.“<sup>31</sup>

In diesen Worten liegt zugleich auch eine Definition der „Juden“ - jenseits der ethnischen oder religiösen Definitionen, die ohnehin nie ganz den Kern jüdischen Selbstverständnisses trafen. Diese Definition besagt: Juden sind Menschen, die Tora produzieren, indem sie sie „mehren“ – beziehungsweise kommende Generationen von Tora-Gelehrten hervorbringen, die dies tun werden.

Die Tora von innen heraus neu aufzubauen – unabhängig davon, ob ihre Schriften unter dem Sammelbegriff „Tora“ stehen oder diese ideologisch anders verortet werden, war etwas, was auch die Vordenker der Jüdischen Renaissance leisteten. Versteht man „Tora“ als eine Anleitung, mit der die göttliche Dimension des Lebens manifest gemacht werden soll, arbeiteten sowohl die bewusst jüdisch denkenden Köpfe der Bewegung der Jüdischen Renaissance, als auch diejenigen, die kein ausgeprägt jüdisch-religiöses Selbstverständnis von sich hatten und in ihren Werken bewusst auf andere als jüdische Quellen rekurrierten, an einer solchen Tora. Um das gemeinsame Anliegen zu erkennen, sei auf Hugo Bergmanns 1913 erschienenem Aufsatz *Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)* im Sammelband *Vom Judentum* verwiesen.<sup>32</sup> Er widmet sich einem Aspekt der Tora, in dem sich alle, einschließlich der Atheisten, trafen.

---

<sup>29</sup> „Schaffet euch Männer, weise und einsichtig und wohl bekannt, nach euren Stämmen, dass ich sie stelle an eure Spitze.“ - *Deu.* 1:13.

<sup>30</sup> Raschi spielt auch auf den Wortstamm von *Bina* an, der überdies das hebräische Wort „bauen“ bildet.

<sup>31</sup> Midrasch *Dewarim Raba*, Par. 1, Kap. 1, II.

<sup>32</sup> Hugo Bergmann, *Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)*, in: Hans Kohn, „Vom Judentum. Ein Sammelbuch“, 1913, S. 32-43; auch in: Schalom Ben-Chorin, Verena Lenzen (Hrsg.), „Lust an der Erkenntnis: Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert“, 1988, S. 161-171.

Bergmanns Text entspannt sich an der Passivform, dem „Geheiligt-werden“ im Vers: „auf daß ich *geheiligt werde (wenikdaschti)* in der Mitte der Kinder Israels“<sup>33</sup>.<sup>34</sup> Hiervon ausgehend sah Bergmann im Wort „Gott“ eine „Aufgabe“.

„Gott ist dem Menschen die Aufgabe, die erfüllt, das Ziel, das erreicht werden soll.“<sup>35</sup>

Bergmann untermauerte dies mit einer Auslegung aus dem rabbinischen Midrasch *Leviticus Raba*:<sup>36</sup>

„Und wenn ihr also tut, spricht Gott, wenn ihr zu einem Bunde werdet, in derselben Stunde steige ich empor, werde ich erhöht.“<sup>37</sup>

Es war diese Auffassung eines von Menschen – nicht von Gott! – gestifteten Bundes, durch den erst Gott emporsteige, die göttliche Dimension des Lebens sich verwirkliche, in der sich die verschiedenen Werke der jüdischen Schriftsteller überschneiden.<sup>38</sup> Sie war auch der Stoff einer säkularen – einer weltlichen und sich aus den Handlungen der Menschen neu aufbauenden – Tora, die ins Politische reichte.

Wo war diese Tora im Judentum zu verorten? Dem Staat stand die Jüdische Renaissance distanziert gegenüber. Aber die vom rabbinischen Establishment definierte, institutionalisierte jüdische Religion erhielt ebenfalls nicht ihre Sympathie. Nach dem rabbinisch-talmudischen Drei-Gewalten-Modell<sup>39</sup> fielen die jüdischen Intellektuellen in die Kategorie der *Keter Tora*: der Autorität der Tora-Fortschreibung – neben den beiden anderen Autoritäten: der *Keter Kehuna* (klerikalen Autorität) und der *Keter Malchut* (staatliche Autorität). In der heutigen Rezeption des Vermächtnisses der Jüdischen Renaissance wird oftmals kritisiert, sich in einer pathetisch-schwebenden, nur quasi-politischen Sprache ausgedrückt zu haben. Das galt auch für Susman. Das eigentliche Feld politischer Organisation habe sie nicht interessiert.<sup>40</sup> Man

---

<sup>33</sup> Lev. 22:2.

<sup>34</sup> Hugo Bergmann, *Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)*, in: Hans Kohn, „Vom Judentum. Ein Sammelbuch“, 1913, S. 32.

<sup>35</sup> Ebd. S. 33.

<sup>36</sup> Ebd. S. 34.

<sup>37</sup> Midrasch *Wajikra Raba*, Kap. 30 – auch Auslegung zu Psalm 68:35: „Gebet Gott Kraft!“, hierzu Midrasch *Jalkut I* 743, B. 224a, Sp. 2: „Die Gerechten fügen Kraft hinzu zur oberen Gewalt.“, Midrasch *Bereschit Raba*, Par. 69: „Die Bösen bestehen durch ihren Gott; aber die Gerechten – da besteht Gott durch sie, denn es ist gesagt worden: Siehe der Herr steht auf ihm...“

<sup>38</sup> In säkularisierter Version hieß das z.B. bei Buber in *Der heilige Weg*: „Kultur ist nicht die Produktivität die sich in einem Volke vollzieht, nicht die Summe der Werke, die von ihm hervorgebracht werden; erst da ist Kultur, wo gemeinsames Werk aus gemeinsamen Geist und Leben quillt.“- Martin Buber, *Reden über das Judentum* (2. Aufl., 1932), darin *Der heilige Weg* (Grabrede f. Gustav Landauer, Mai 1918, veröff. 1919), S. 187.

<sup>39</sup> „Rabbi Simon sagt: Es gibt drei Kronen: Die Krone der Tora, die Krone des Priestertums und die Krone des Königtums.“ (*Keter Tora, Keter Kehuna* und *Keter Malchut*) - Mischna, *Sprüche der Väter*, 4:17 Simon bar Jochai, auf den diese Worte zurückgehen, lebte im 2. Jhr. zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstandes und der hadrianischen Verfolgungen.

<sup>40</sup> So z.B. Ingeborg Nordmann: „Das Studium der Komplexität des Politischen hat Margarete Susman jedoch nicht wirklich angezogen. An diesem Punkt teil sie die deutsche Entfremdung von der angelsächsischen liberalen



kann jedoch, um mit Michael Löwy zu sprechen, es auch als das Verdienst dieser Generation ansehen, dass ihre Tora im System der *checks-and-balances* blieb, dass Geist, Kult und Staatsführung unterschiedene Bereiche blieben, die sich aber, nach dem rabbinisch-talmudischen Modell idealerweise aneinander zu messen und aufeinander zu beziehen haben.

### 3. Religion des Widerstands

Fächert man die von Löwy behandelten Verfasser zu einem Spektrum auf, stand Susman genau in der Mitte. An ihren Schriften zeigt sich besonders deutlich, wie schwierig und falsch es ist, die politische von der religiösen Renaissance des Judentums zu trennen und Letztere auf eine rein innerjüdische Angelegenheit zu beschränken. Gerade Susmans Schriften stellten das jüdische Selbstbewusstsein ihrer Generation als ein die gesamte Gesellschaft angehendes Bestreben dar.

Ihre säkulare Tora fußte auf einem aus dem Leben hervorgehenden, zugleich jedoch aufgeklärten Begriff von „Offenbarung“, deren Erkennungszeichen in einer kritischen Distanz zum Staat bestand und einem damit direkt verbundenen Widerstand gegen den Ablauf der „Geschichte“. Susmans 1926 in der liberaljüdischen Zeitschrift *Der Morgen* publizierter Essay *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*<sup>41</sup> führte diesen Gedanken aus. Er richtete sich sowohl an Juden als auch an mögliche nichtjüdische Leser.

Wie in ihren Texten über die Frau sah Susman auch in diesem Aufsatz das „Gewissen“ als die Instanz, die das Leben zu gestalten habe – hier jedoch verknüpft mit einer Sinndeutung „Israels“. Allen Menschen sei die Instanz des Gewissens gegeben. Der „messianische Weg“ könne darum „kein einfach fortlaufender, gerade fortschreitender, sein“, er sei vielmehr „in jedem menschlichen Gewissen (...) neu zentriert und verantwortet“.<sup>42</sup> So werde „das persönliche Heil zum Mittelpunkt der Menschheit, aus dem es zum Ziel der

---

Tradition, eine Haltung, die Hannah Arendt als den blinden Fleck im deutschen Denken bezeichnet hat und die sie verantwortlich gemacht hat für die Unfähigkeit, zwischen Philosophie und Politik zu unterscheiden. Margarete Susmans politische Neigungen orientieren sich trotz der Distanz gegenüber dem deutschen Idealismus an geschichtsphilosophischen Traditionen. Die Folge ist eine Entdifferenzierung des Politischen, das tendenziell als der Bereich erscheint, der am meisten durch Strukturen der Entfremdung und Verdinglichung, der Macht und Gewalt geprägt ist. Ähnlich wie sozialistische Utopien läßt sich Margarete Susman von der Vorstellung eines Gesellschaftszustandes leiten, in dem die Transparenz in den menschlichen Beziehungen wiederhergestellt werden kann und an die Stelle der Politik direkte Formen der Verständigung und der „Verwaltung der Sachen“ (Marx) treten. Daher neigt sie in ihren Formulierungen zu messianischen Vereinfachungen und kommt zu keiner konkreteren Erkenntnis der politischen und sozialen Wirklichkeit.“ – Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Margarete Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“ (1992), S. 257.

<sup>41</sup> Margarete Susman, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“, Aug. 1926, S. 299-310.

<sup>42</sup> Ebd. S. 303.

Menschengeschichte leitet“.<sup>43</sup> Der Essay enthielt eine besondere Wendung: In „Israels Schicksal“ spiegelte sich das Gewissen aller - waren Nichtjuden und Juden aufeinander angewiesen.

„Im Gewissen selbst wird Israels Schicksal entschieden, und damit entscheidet Israels Schicksal das Schicksal der Welt.“<sup>44</sup>

Der Satz drückte verschiedene Aspekte aus: Erstens hatte jedes einzelne Menschengewissen am Schicksal Israels teil. Zweitens standen Juden in einer besonderen Beziehung zu diesem Schicksal. Susman machte einen Unterschied zwischen dem physischen „jüdischen Volk“ und seiner geistigen Bestimmung „Israel“ zu sein. Ihre Verwendung des Begriffs „Israel“ meinte durchaus die faktisch unter den Deutschen lebenden Juden. Doch nur als Manifestierung des wahren Sinns von Geschichte trugen sie für Susman zugleich den Namen „Israel“. Die Unterscheidung zwischen „jüdischem Volk“ und „Israel“ erlaubte, dass die empirische Geschichte der Juden als eine eigenständige gesehen werden konnte, sich jedoch durch die Kategorie „Israel“ zugleich ein Raum auftat, in dem die Anderen Anteil an dieser Geschichte hatten. In ihrem drei Jahre später, ebenfalls in *Der Morgen* veröffentlichten Aufsatz *Die messianische Idee als Friedensidee*<sup>45</sup> schrieb Susman: Das besondere Ziel Israels sei „nicht Selbstrealisierung“<sup>46</sup> sondern „sein Aufgehen in den anderen Völkern“.<sup>47</sup> Damit war kein Verschwinden der Juden gemeint, sondern - die „Verwirklichung Gottes“ als der messianische Weg der Juden durch die Völker.

„Die gesamte Prophetie verkündet, dass es für das jüdische Volk nicht um die Verwirklichung seiner selbst, sondern allein und ausschließlich um die Verwirklichung Gottes geht.“<sup>48</sup>

Während die anderen Völker die Realisierung Gottes an ihre nationale Selbstrealisierung gebunden hatten, sei das „Eigentümliche der jüdischen Idee (...), daß ihr ursprünglicher Inhalt keiner anderer ist als diese Sprengung der Nation durch ihre Idee selbst“<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> Ebd.

<sup>45</sup> Margarete Susman, *Die Messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, Okt. 1929, S. 375-385, auch in „Jüdische liberale Zeitung“ (Okt. 1929, Nr. 40); nachgedr. in Margarete Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 56-67. Denselben Gedanken führte Susman erneut aus in *Das Judentum als Weltreligion*, in: „Mitteilungsblatt der jüdischen Reformgemeinde Berlin“, 1.7.1932; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 105-121 (danach zit., S. 115).

<sup>46</sup> Margarete Susman, *Die Messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, Okt. 1929, S. 376.

<sup>47</sup> Ebd. S. 375.

<sup>48</sup> Ebd. S. 375.

<sup>49</sup> Ebd. S. 375.

„Denn es [Israel] ist nicht erwählt, zu *sein*, sondern zu *künden*. Nicht es selbst soll sein, sondern das von ihm Verkündete: die Eine geeinte Menschheit, in der allein die gottebenbildliche Gestalt des Menschen sich vollendet.“<sup>50</sup>

Solange diese „messianische Zielidee“<sup>51</sup> nicht verwirklicht sei, trage Israel seine Sendung in die Völker.

„Das bloße Dasein Israels beweist, daß seine Sendung nicht erfüllt ist. Es beweist aber zugleich auch, daß seine Sendung noch lebt. Denn Israel ist seinem Wesen nach nichts als Sendung.“<sup>52</sup>

Dass „Israels Schicksal das Schicksal der Welt“ entscheide, besagte drittens: „Israel“ stellt eine Macht dar – und zwar nicht nur *eine* Macht unter anderen, sondern *die* eigentlich Macht.<sup>53</sup> Diese Auffassung war keineswegs ungewöhnlich. Sie ging auf viele Stellen im rabbinischen Schrifttum zurück, in denen Israel den großen Reichen der Antike gegenübergestellt wurde. Exil und Unterdrückung bedeuteten in diesen Auslegungen nicht wirklich Ohnmacht. Denn Israel hatte, so die talmudische Doktrin, die Macht, den Messias herbeizuführen. So konstatierte der Jerusalemer Talmud:

„Sie fragten ihn [Jesaja]: Wann? [- kommt der Messias] Er sagte zu ihnen: Wann immer ihr wollt, so will auch er [Gott] – wenn ihr es wollt, will auch er! Sie fragten ihn: Wer hält es auf? Er sprach: *Teschuwa* - Umkehr! Wie es heißt: ‚Macht *Teschuwa*. Kehret um!‘ (Jes. 21:12) Rabbi Acha sagte im Namen von Rabbi Tanchum beRabbi Chija: Begingen die Israeliten für einen Tag Umkehr, sofort würde der Ben David [Messias] kommen! Wie lautet die Begründung hierfür? Es heißt: ‚So ihr für einen Tag auf seine Stimme hörtet‘ (Ps. 95:7). Sagte Rabbi Lewi: Behütete Israel nur einen Schabbat in der richtigen Weise, sofort würde der Ben David kommen! Wie lautet die Begründung hierfür? Es heißt: ‚Mose sprach: Esset es heute, denn Schabbat ist heute dem Herrn‘ (Ex. 16:25) – einen Tag! Und es heißt weiter: ‚Denn so spricht Gott, der Herr, der Heilige Israels: Durch Umkehr und Ruhe wird euch geholfen‘ (Jes. 30:15) –

---

<sup>50</sup> Ebd. S. 376.

<sup>51</sup> Ebd. S. 376.

<sup>52</sup> Ebd. S. 379-380.

<sup>53</sup> Lesarten von Mattenklott und Witte, wonach Landauer eine „Theologie“ bzw. „Theorie der Ohnmacht“ geschrieben habe, oder von Nordmann, die in Susmans Schriften „den reinen Willen zur Machtlosigkeit“ erkennt, sind irreführend und spiegeln das Phänomen einer kritisch zu hinterfragenden Identifikation mit missverstandenen jüdischen Positionen. Siehe Bernd Witte, *Zwischen Haskala und Chassidut*, in „Gustav Landauer im Gespräch“, hrsg. v. Hanna Delf u. Gert Mattenklott, 1997, S. 33; außerdem Ingeborg Nordmann, 1992, S. 255: „Gegen Nietzsches Willen zur Macht entwirft sie [Susman] den reinen Willen zur Machtlosigkeit. (...) Für Margarete Susman sind Machtlosigkeit und Selbstbewußtsein identisch.“

das bedeutet: Durch Umkehr und durch den Genuss des Schabbat wirst du erlöst werden.“<sup>54</sup>

Wie verhielt sich diese „Macht“ in Susmans Schriften zur „Geschichte“?<sup>55</sup> Was ist überhaupt „Geschichte“, fragte sie in *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* Der Essay stellte zunächst ein Diktat geschichtswissenschaftlicher Erkenntnisse fest, die den modernen Menschen zum „Unglauben“ zwingen. Vormalige religiöse Gewissheiten würden historisch eingeordnet und damit aufgelöst. Es gebe keine gemeinsamen Bezug zu einer höheren „Wahrheit“, einer Umschreibung für „Gott“, die Susman hier als „das Ewige“ oder auch „Ewigkeit“ bezeichnete. Vielmehr seien die Menschen in der Moderne einem entfesselten Tempo von Entwicklungen, einem Strom vorwärtstreibender „Mächte“ preisgegeben. Diese böten von sich aus keinen Anhaltspunkt, sich für oder wider das Geschehen zu entscheiden. Das Problem des in diesem Essay thematisierten modernen Unbehagens war nicht das aufgeklärte Verständnis von Geschichte. Susman lehnte weder die „Geschichte“, noch den „Unglauben“ ab. Nur in der Geschichte könnte das Leben gestaltet werden. In *Die messianische Idee als Friedensidee* hieß es hierzu:

„(...) die einzige Form, in der wir die prophetische Wahrheit auf uns beziehen können, ist die geschichtliche Wahrheit. Wir heutigen Menschen können die Frage, wo wir stehen, nicht wie der Prophet unmittelbar vom Absoluten aus stellen und beantworten, weil wir es nicht mehr berühren; wir können sie nur stellen innerhalb des geschichtlichen Lebens, in dem allein wir uns zu erfassen vermögen: als Frage nach

---

<sup>54</sup> Jer. Talmud, *Ta'anit* 64a. Zu den talmudischen Theorien von „Macht“ siehe auch Jacob Neusner, *Four Stages of Rabbinic Judaism*, 1999.

<sup>55</sup> Susmans Frage knüpfte an das angeführte Jesaja-Zitat an, was zeigt, dass die mit ihren Themen korrespondierenden Talmud-Diskussionen ihr vertraut waren: „Und es ist kein Zufall, daß der große Gelehrte [Max Weber] die Frage dieser Weltstunde ausgesprochen hat mit dem Jesajawort: ‚Es kommt ein Ruf aus Seir in Edom: Wächter, wie lang noch die Nacht?‘ Er hat ein alttestamentarisches Wort zur Bezeichnung unserer Not [des Verlustes der Gottesgewissheit] gewählt. In ihm hat er die Frage alles religiösen Harrens gesehen. Auf sie hat er, der Wächter der Stunde, die Antwort erteilt: ‚Noch ist es Nacht: wenn ihr fragen wollt, kommt ein andermal wieder.‘ – Ein furchtbares Wort: das Wort der radikalen Verzweiflung. Ein andermal. Was soll das bedeuten? Wenn wir ein andermal wiederkommen – sind dann noch wir es, die wiederkommen? Sind wir nicht die, die nie wiederkommen, deren Leben ein Wind ist, die mit dem Worte Hiobs nicht wiederkommen zu schauen das Gute, die über einem Augenaufschlag von Gott vergehen? Wenn uns, uns selbst die Antwort auf die Frage nicht gegeben wird, so erhalten wir sie niemals – wenn wir, wir heutigen Menschen, den Anschluß an das Heil, die Möglichkeit zum Heil verloren haben, so haben wir sie nicht nur für unsere Zeit – so haben wir sie für die Ewigkeit verloren. Denn es ist unser Heil – mein Heil, das Heil dieser einen lebendigen Existenz; nur in diesem einmaligen Dasein stellen wir ja, jeder mit seinem Dasein selbst, diese Frage: diese Frage, die keine andere ist als die, die von der Ewigkeit selbst an unser Dasein gestellt ist. Denn nicht nur wir fragen Gott – auch Gott fragt uns. Er fragt uns mit der Einen Frage, die er an die Entscheidung unseres Lebens richtet. Und diese einzige Frage, die von dem himmlischen Richter an jede Seele, die vor ihm erscheint, gestellt wird, lautet nach dem Talmud: ‚Hast Du gehofft auf das Heil?‘ – Damit finden wir uns in der umgekehrten Richtung; nicht mehr wir fragen nach der Hoffnung, sondern die Hoffnung fragt nach uns. Es ist uns nicht freigestellt, die Hoffnung preiszugeben; in unserer Hoffnung liegt unsere Bewährung. Nicht nur in dem Inhalt der Hoffnung liegt für uns das Heil, sondern das Festhaltenkönnen an der Hoffnung ist der Prüfstein für unsere Erlösbarkeit. Der Verzicht auf die Hoffnung wird zur Sünde. – Die Hoffnung ist zur absoluten Forderung selbst geworden.“ – Margarete Susman, *Die messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, 1929, S. 377-378.

dem, an das wir kraft unseres Standortes heranreichen, was wir mit unserer eigenen, an diese Zeit, an diesen Raum gebundenen Existenz berühren.“<sup>56</sup>

Im Unglauben sah Susman eine unumkehrbare Bewusstwerdung des Geistes. Letztlich „glaubte“ Susman selbst nicht. Religiöse Momente konnten für sie weder „gedacht“ noch „geglaubt“, sondern allein erfahren werden. Über „Gott“ als Namen sagte sie an anderer Stelle:

„Immer bedarf es, um diesen Namen zu erfüllen, einer Anstrengung des ganzen Lebens.“<sup>57</sup>

Den Atheismus nahm Susman ernst und setzte sich mehrfach mit ihm auseinander.<sup>58</sup> In *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* erscheint der „Unglaube“ jedoch als über den Geist gesetzt – als eine Art Kontrollinstanz, die die Menschen ihrer Entscheidungsfähigkeit entfremdet. In dieser Konstellation sei der Unglaube Ursache einer verstellten Beziehung des Menschen zu seiner Geschichte. Das Gegenwort hierzu hieß für Susman „Widerstand“.

Im Widerstand stelle sich zunächst die Beziehung zu einem Ewigen wieder her.

„Wir nach der Geschichte Ungläubigen, in denen jede Gewißheit durch alle auf uns eindringenden Lebensmächte zerstört ist, finden in unserer Lebensform selbst ein Dennoch, das keiner Auflösung durch die Geschichte zugänglich ist.“<sup>59</sup>

In diesem Dennoch vermögen Menschen ihre eigene Beziehung zum Geschehen wahrzunehmen. Susman beschrieb dies als ein paradoxes Erkenntnismoment. Man erkenne das Geschehen und wie man in seinem Strom mitgerissen werde. Zugleich stehe der Strom in einem selbst still.

„Wir durch die Zeit unermesslich weit von der Festigkeit des Ewigen Verschlagenen, finden in uns eine unmittelbare und unzerstörbare Beziehung auf das Ewige, weil der Strom, der uns in rasendem Tempo vorwärts trägt und uns alles und uns selbst entreißt, in uns zugleich stillsteht.“<sup>60</sup>

In diesem Paradox eines ganz subjektiven, allein als innere Gewährwerdung beschriebenen Erkenntnismoments lag der Ausgangspunkt von Susmans säkularer Tora. Der Moment selbst werde empfunden als „Widerstand“ – „Widerstand gegen den Ablauf durch die Kraft des

---

<sup>56</sup> Ebd. S. 380.

<sup>57</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 30. Siehe auch ebd. S. 33.

<sup>58</sup> Am ausführlichsten in *Der Sinn des Anarchismus*, in: „Neue Wege“, 1-3, 1947, S. 5-10, 67-73, 110-120; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 136-159; außerdem in ihren Porträts von Tolstoi (S. 68-87) und Dostojewski (S. 88-109), in „Gestalten und Kreise“; siehe auch *Die Weltanschauung Dostojewskis*, in: „Der Morgen“, Feb. 1927 zu Dr. H. Prager, „Die Weltanschauung...“, Hildesheim 1926.

<sup>59</sup> Margarete Susman, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“, August 1926, S. 301.

<sup>60</sup> Ebd. S. 301.

Selbst“. Der Paradox schuf eine Doppeldimension – sowohl des Ewigen als auch der Geschichte. Der Impuls zum Widerstand offenbarte eine „unmittelbare und unzerstörbare Beziehung auf das Ewige“, zugleich entstand in ihm „in Wahrheit unsere Geschichte“. <sup>61</sup>

„Der Strom des Lebens, der uns trägt und fortträgt und durch uns hindurch rinnt, wird in jedem Augenblick aufgesogen und reißend um sich selbst gedreht von dem alles nach unten und innen zielenden Wirbel und Trichter unseres Selbstseins, der das Leben aus dem bloßen Vorwärts an eine andere ihm fremde Richtung zwingt. Dieser Gang des Lebens durch die Tiefe des Subjekts allein begründet überhaupt geschichtliche Wahrheit. Der Widerstand gegen den Ablauf durch die Kraft des Selbst ist in Wahrheit unsere Geschichte.“ <sup>62</sup>

Mit diesen Ausführungen über die Doppeldimension des Widerstands beschrieb Susman zugleich das für die Bewegung der Jüdischen Renaissance typische Moment einer jüdischen Selbsterkenntnis als Verpflichtung zu einer geistigen Disposition. Diese reichte aus dem subjektiven Erleben in etwas Kollektives – und damit Politisches. In der über die eigene Person hinausgehenden Bewusstwerdung des Judeseins wurde der messianische zum revolutionären Moment und damit zugleich zur Erkenntnis einer Verantwortung für die Geschichte.

Den Juden erschließe sich das Vermächtnis der Bibel zunächst nur als eine „verdeckte Urschrift“ in einem selbst. <sup>63</sup> Das Selbst sei jedoch auch bestimmt von dem „was vor uns war und was uns umfängt“. <sup>64</sup> Damit stellte Susman es in den Kontext der Gemeinschaft und der Geschichte. Zugleich schlug sie die Brücke vom individuellen Juden zu „Israel“, vom revolutionären Messianismus zur „Darstellung der Geschichte Israels selbst“. <sup>65</sup>

„Nirgends ist die rein im Subjekt gegründete Wahrheit der Geschichte klarer und gewaltiger in die Erscheinung getreten als in der Geschichte Israels mit ihrer Wurzel im übergeschichtlichen, mit ihrem Ursprung im Gott der Wahrheit. In der Beziehung der gesamten Geschichte auf ihn ist die stete Wechselwirkung von Geschehen und Wahrheit gegeben, die überhaupt allererst und einzig den Begriff der geschichtlichen Wahrheit verwirklicht. Es ist dieselbe geschichtliche Wahrheit, die das europäische Leben so durchdringend bestimmt, die uns heute noch und heute wieder unbewußt

---

<sup>61</sup> Ebd..

<sup>62</sup> Ebd., S. 302.

<sup>63</sup> Margarete Susman, *Die Messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, 1929, S. 382.

<sup>64</sup> „Margarete Susman, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“, 1926, S. 301.

<sup>65</sup> Ebd. S. 302.

ihres Ursprungs übermächtig einfordert, die als messianischer Funke noch in der atheistisch-materialistischen Geschichtsauffassung eines Marx glühend fortglimmt.“<sup>66</sup> In der Doppeldimension von „Ewigkeitsbeziehung“ und „geschichtlicher Wahrheit“ sah Susman den Schlüssel zur Freiheit. Der subjektive Impuls des Widerstands eröffne Menschen die Bedingung zur Möglichkeit, aus ihrer Unbestimmtheit in sie mitreisenden Strom von Mächten herauszutreten und ihre Geschichte selbst zu bestimmen. Indem sie die eigene Geschichte ergriffen, bewahrheiteten sie ihre Verantwortung. Im für die „Ewigkeit“ erwachten Bewusstsein träte der Mensch aus einer „bloßen Vergänglichkeit zu seinem eigenen Tod“ heraus.<sup>67</sup> In seiner Beziehung zur Ewigkeit werde die Geschichte jedoch nicht verworfen, sondern erst die wahre Verbindung zu ihr gelegt.<sup>68</sup> Als messianischer Weg führe dies in jedem Fall auch durch die Politik. Die „große Revolution von Gott her“<sup>69</sup> verwirkliche sich, wie Susman an anderer Stelle schrieb, –

„als Wege vom Ewigen zum Ewigen durch die volle menschliche Wirklichkeit: durch jedes einzelne Menschenleben wie durch die in der Gegenwart werdende Geschichte: die Politik. Denn die Politik ist ja wahrlich kein Anhängsel; sie liegt in der Mitte aller Wege: des Weges der Wahrheit, des Weges der Freiheit und des Weges des Frieden.“<sup>70</sup>

Das sich stets erneuernde Spannungsverhältnis der Geschichte zum Staat und zur Gesellschaft werde dabei unterstützt von einer neuen Erkenntnis:

„Uns ist mitten in unserer Auflösung, in unserer radikalen Entfremdung von aller religiösen Wirklichkeit aus der abendländischen Wissenschaft selbst ein eigentümliches und wunderbares Geschenk in den Schoß gefallen, das die ganze

---

<sup>66</sup> Ebd. S. 302-303.

<sup>67</sup> Ebd. S. 302.

<sup>68</sup> Hier tat sich für Susman auch der Weg vom „Innen“ zum „Außen“ auf. In ihren Veröffentlichungen nach dem Ersten Weltkrieg machte sie die für die deutschen Intellektuellen typische Kluft zwischen einem vergeistigten Innen, das in keinem Bezug zum Außen stand, für die Katastrophe des Ersten Weltkrieges mit verantwortlich. In diesem Zusammenhang kritisierte sie auch die am politischen Geschehen nicht interessierte Innerlichkeit und Reinheit der deutschen Frauen. Die obigen Ausführungen über die Verantwortung werfen ein Licht auf die „Erziehung zur Freiheit“, die Susman für die deutschen Frauen verlangte: „Nicht an reinen Herzen hat es in Deutschland gefehlt – es fehlte an dem System, in dem ihr [der Frauen] Tun und Geben fruchtbar werden konnte zum Segen für die Gesamtheit; denn im bestehenden System war die Möglichkeit der lebendigen Verantwortung der Einzelnen für das Ganze ausgeschaltet. *Freiwilligkeit* im Dienst des Geschehenden gab es in überströmender Menge; aber *Freiheit*: lebendige Entscheidung für oder gegen das Geschehen, gab es nicht; und konnte es nicht geben. (...) – Das innerste menschliche, das freie Gewissen konnte die mächtige Umschnürung mit Vorläufigem nicht zersprengen; denn es war noch nicht erstarkt durch das, was ihm allein zu sich selber helfen kann: die *Erziehung* zur Freiheit.“ - Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, 1918, in „Das Flugblatt“, Nr. 4, Frankfurt/Main, 1918, erweitert in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, danach zit. S. 117-118.

<sup>69</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn unserer Zeit*, in: „Mitteilungen der jüdischen Reformgemeinde Berlin“, 1.7.1931, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, danach zit. S. 11.

<sup>70</sup> Ebd. S. 12.

Macht religiöser Wirklichkeit in aller geschichtlichen und gegenüber aller nur geschichtlichen offenbart. Unserer religionslosen Zeit – nicht zum wenigsten Max Weber selbst – war es vorbehalten zu erkennen, daß alle Wahrheiten, alle Formen und Organisationen unseres europäischen Lebens Umwandlungen, Verweltlichungen, Säkularisierungen ursprünglich religiöser Wahrheiten sind.<sup>71</sup>

Wider Wissen und Willen sähe sich die „glaubensfremde Welt (...) überall und in allem angeschlossen an ihre von ihr so radikal verleugnete religiöse Vergangenheit“. Machtvoll drängen „die ursprünglichen religiösen Wahrheiten durch alle profanen Wahrheiten“ durch, dass sie „wie die ursprüngliche Schrift eines immer wieder überschriebenen Palimpsestes durchgeschlagen scheinen durch die Züge all der vielfältigen und gegensätzlichen Erkenntnisse, Ordnungen und Gestaltungen unserer Welt“.<sup>72</sup>

Susman sah in der Säkularisierung der religiösen Wahrheiten „kein Verdrängen von Abgestorbenem durch wesensmäßig Anderes“, sondern „eine lebendige Dialektik“.<sup>73</sup> Zwar sei der „Grund der religiösen Wahrheiten“ durch „die reale und die gedankliche Entwicklung (...) gegen sich selbst herumgekehrt“.<sup>74</sup> Doch „der ursprüngliche Lebensgehalt“ sei „auch im Gegensätzlichen in irgendeinem, wenn auch noch so verhüllten Sinne immer wirkend geblieben“.<sup>75</sup>

#### 4. Heimkehr der Philosophie

„Rosenzweig hat es ausgesprochen, daß der Jude als Jude die geschichtlichen Realitäten: Land, Sprache, Sitte und Gesetz, in deren lebendiger Entwicklung die christlichen Völker leben, nicht mehr mitlebt, daß sie für den Juden längst aus dem Kreis des Lebendigen geschieden sind. Dem Juden ist der Anteil am geistlichen Leben der Mitwelt versagt um des ewigen Lebens willen, das sein Teil ist. Selbst als Politiker – man könnte das vielleicht für alle großen jüdischen Politiker nachweisen, und Rosenzweig selbst war durchaus ein politischer Mensch – ist der Jude darum, mit einem Wort Mendelssohns zu sprechen, nicht auf die irdische, sondern auf die

---

<sup>71</sup> Margarete Susman, *Die messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, 1929, S. 381.

<sup>72</sup> Ebd..

<sup>73</sup> Ebd..

<sup>74</sup> Ebd..

<sup>75</sup> Ebd..



himmlische Politik gerichtet. Die himmlische Politik aber ist die Politik Gottes: das Gesetz.<sup>76</sup>

Diese Passage aus Susmans 1929 erschienenem Nachruf auf Franz Rosenzweig betraf die Frage, mit der sie in Bezug auf das Judentum wohl am stärksten rang. In welcher Beziehung standen die Juden zu den geschichtlichen Realitäten der christlichen Völker? Für Rosenzweig, was deren geistliche Entwicklung betraf, in keiner. Hingegen versuchte Susmans die geschichtlichen Realitäten der christlichen Völker aus dem Judentum heraus so zu erklären, dass sich beide Seiten gegenseitig bedingten. Ihr 1925 erschienener Aufsatz *Die Brücke* enthielt bereits diesen Gedankengang und ist daher auch als kritische Reaktion auf Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* zu lesen. Susman schuf in diesem Aufsatz ein Bild, wonach die Juden den geschichtlichen Realitäten der christlichen Völker nicht enthoben waren. Vielmehr wirkten sie aus der „ewigen Zeit“ *in die geschichtlich-politische Zeit hinein*. Ihre überzeitliche Stellung enthalte den Auftrag, sich mit den historisch gewachsenen Völkern zu verbinden, um den Samen der Ewigkeit in deren Politik zu säen. Umgekehrt bestehe die Aufgabe der historisch gewachsenen Völker darin, in der Auseinandersetzung mit den Juden die Zielrichtung ihrer politischen Geschichte auf das Ewige hin zu lenken. Juden müssten sich immer wieder neu auf ein Land und seine Bevölkerung einlassen, um ihr Ewigkeitspotential in einer konkreten, politischen Gegenwart zu verwirklichen; Christen (und damit ehemalige Heiden) müssten sich hingegen immer wieder dem Himmel zuwenden, um ihre Gegenwart an eine politische Zukunft zu knüpfen, die sich an der Ewigkeit orientiert. Christen und Juden seien somit voneinander abhängig. Die Einen wiesen den Anderen den Weg, um ihren je eigenen Auftrag erfüllen zu können. Ein losgelöst autonomes jüdisches Dasein war danach für Susman nicht denkbar – ebenso wenig ein christliches.

Rosenzweig war der Philosoph, über den Susman im Laufe ihres Lebens die meisten Artikel schrieb.<sup>77</sup> In keiner Auseinandersetzung mit einem anderen Denker verwob Susman dessen

---

<sup>76</sup> Margarete Susman, *Franz Rosenzweig* (Nachruf), in: „Frankfurter Zeitung“, 22.12.1929.

<sup>77</sup> Abgesehen von verschiedenen thematischen Auseinandersetzungen mit dem Judentum, die sich explizit oder implizit auf Rosenzweigs Philosophie beziehen, widmete Susman allein zehn Essays seinem Werk. Ein Vergleich: über Landauer schrieb sie drei Artikel, die ausschließlich ihn selbst zum Thema hatten, über Bloch nur einen einzigen, wenngleich beide auch in anderen Essays eine Rolle spielten. Lediglich die Zahl der Artikel über Buber reichte an die über Rosenzweig heran, obwohl mehrere von diesen eher als allgemeine Abhandlungen über die jüdische Mystik als Artikel über Buber waren. Siehe die bibliographische Auflistung sämtlicher von Susman erschienenen Veröffentlichungen in Schlösser (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad* (1964), S. 382-395. Susmans Sohn Erwin v. Bendemann sprach sogar von einer Vergötterung Rosenzweigs durch seine Mutter. Siehe Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, S. 17. Ihre persönlichen Eindrücke von Rosenzweig hat Susman u.a. in ihrem Aufsatz *Franz Rosenzweig* in: „Der Morgen“, Feb. 1930 und in „Gestalten und Kreise“ (S. 287-311) verarbeitet sowie in ihren Lebenserinnerungen (S. 106-107, 121-123).

Gedanken so stark mit ihren eigenen, um dabei gleichzeitig den Akzent anders zu setzen. Rosenzweig war neben Bloch der zweite Denker, den Susman in ihrem Artikel *Der Exodus aus der Philosophie*<sup>78</sup> von 1921 ausführlich als Repräsentanten jenes neuen, sich vom deutschen Idealismus verabschiedenden Denkens gewürdigt hatte.<sup>79</sup> Die Verbindung zwischen beiden sah sie in einem „Sich-Aufbäumen gegen jede Art von Philosophie im Sinne des reinen Denkens“.<sup>80</sup> In beider Philosophien erschien das Motiv des „Sterns“. Blochs „utopischer Stern“ strahlte indes als *Adventsstern*. Rosenzweig verschränkte hingegen zwei Dreiecke zu einem *Davidstern*. Dessen Strahlen gingen in *Der Stern der Erlösung* von vornherein in zwei Richtungen – in eine christliche und in eine jüdische. Susman griff das Motiv zusammen mit Kants „bestirntem Himmel“ später in ihrem Essay *Sterne* auf.<sup>81</sup> Mit Rosenzweig verband Susman eine auf Grund seines frühen Todes nur kurze, aber sehr intensive Freundschaft.<sup>82</sup> Ihre erste persönliche Begegnung mit ihm war 1921 von Eugen Rosenstock, dem engen Freund Rosenzweigs, vermittelt worden. Er hatte Susman ein Exemplar von *Der Stern der Erlösung* geschenkt, kurz darauf besuchte Rosenzweig sie in Säckingen.<sup>83</sup> Nicht lange danach erschien in *Der Jude* Susmans große Besprechung von *Der Stern der Erlösung*.<sup>84</sup>

<sup>78</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921.

<sup>79</sup> Außer Simmel, Bloch und Rosenzweig behandelte Susman in *Der Exodus aus der Philosophie* Max Scheler, Hermann Keyserling, Oswald Spengler, Leopold Ziegler und Eugen Rosenstock.

<sup>80</sup> Der erste Teil des *Stern der Erlösung* bestand in einer Kritik gegen den Idealismus und seine Vernunftgläubigkeit. In einem Brief an seinen Vetter Rudolf Ehrenberg hatte Rosenzweig 1917 seinen existentialistischen Ausgangspunkt vorformuliert. Er gilt als die „Urzelle“ des *Stern*. „Die philosophische Vernunft steht auf ihren eigenen Füßen, sie ist sich selbst genug. Alle Dinge sind in ihr begriffen und am Ende begreift sie sich selbst. [...] Nachdem sie also alles in sich aufgenommen und ihre Alleinexistenz proklamiert hat, entdeckt plötzlich der Mensch, daß er, der doch längst philosophisch verdaute, noch da ist. (...) Ich Staub und Asche, ich bin noch da. (...) Der Mensch schlechtweg, der, der noch *da* ist“, (...) ist wirklich der Anfang.“ Zitiert nach Wolf Dietrich Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, 2006, S. 31 (GS III, S. 126f. – 18.9.1917 oder 18.11.1917).

<sup>81</sup> Margarete Susman, *Sterne*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“, Zürich, 53, 31.12.1936, erweitert in: Margarete Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 68-78.

<sup>82</sup> Sie hielt Vorträge am von Rosenzweig gegründeten *Freies Jüdisches Lehrhaus* und machte in seinem Umfeld wichtige neue Begegnungen. - Siehe Evelyn Adunka, Albert Brandstätter (Hrsg.), *Das Jüdische Lehrhaus als Modell lebensbegleitenden Lernens*, 1999.

<sup>83</sup> Offenbar hinterließ die erste Begegnung Rosenzweig im Zwiespalt mit sich selbst. Am darauf folgenden Tag schrieb er an Susman: „So habe ich gestern, ohne daß ich es wollte, Ihnen einen viel breiteren und fundierteren Menschen gezeigt, als ich es bin. Und ich fühle nachträglich, daß Sie das belasten muß. Aber das bin ich ja gar nicht. So *wäre* ich, wenn ich noch der Verfasser meines Buches wäre und nicht schon mit dem letzten Wort des Buches selber mein Leben von seiner allzugroßen Vollendetheit wieder gelöst hätte. Es war ja gestern natürlich: das Buch hatte mich zu Ihnen gebracht, so konnte es sich gestern mächtiger über mich aufspielen, als es ist. In Wahrheit bin ich heute Anfänger wie je im Leben und verzweifle jeden Tag, wie ich die Last dieses Tages heben soll (...) Nur das Buch, das noch zwischen uns stand, wollte ich wegräumen. (...)“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 106-107. Siehe auch Margarete Susman, *Franz Rosenzweig*, in: „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 293-294.

<sup>84</sup> Margarete Susman, *Der Stern der Erlösung* (Franz Rosenzweig), in: „Der Jude“, Heft. 4, 1921/22, S. 259-264 – Rosenzweig hatte ursprünglich gehofft, Susmans Rezension würde in der *Frankfurter Zeitung* erscheinen, was sich nicht verwirklichen ließ. Siehe hierzu die veröffentlichten Briefe Rosenzweigs an Susman in Manfred Schlösser (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad*, 1964, S. 334 ff..

Aus den persönlichen Zeugnissen beider spricht große Hochachtung voreinander.<sup>85</sup> Bereits im Kriegsjahr 1916 war Susmans Artikel *Wege des Zionismus*<sup>86</sup> Rosenzweig, der damals an der Balkan-Front diente, aufgefallen. An seine Eltern schrieb er eine bemerkenswert zutreffende Einschätzung: „Margarete Susman muß zum Georgekreis gehören; ihre Beziehung zu Buber scheint jünger zu sein. Ginzberg Achad Haam scheint ihre neueste Entdeckung; es wundert mich sogar, daß man ihn auf deutsch so goutieren kann (...) Charakteristisch für das von außen Herangewehtsein der Susman ist die Unterschätzung Herzls (...) Immerhin habt ihr von der Dame nun einmal gehört, was los ist. Die nichtzionistischen Juden scheinen ihr freilich ein innerlich herrlich bequemes Leben zu führen; da merkt man, daß sie bisher en bohémienne gelebt hat.“<sup>87</sup>

Nach Susmans Scheidung 1928 und ihrer Rückkehr nach Frankfurt erlebte sie Rosenzweig in seinem letzten Lebensjahr.<sup>88</sup>

„Ich war damals meist für niemanden zu sprechen, nur wenn Rosenzweig mich rief, war ich immer für ihn da. Zuweilen durfte ich ihm aus Luthers Bibelübersetzung vorlesen. – Rosenzweigs unerhörtes Schicksal in seinem Wesen zu beschreiben, habe ich mehr als einmal versucht. So zuerst unmittelbar nach seinem Tode – und dann viele Jahre später, als er schon in die Geschichte eingegangen war. Er war der letzte große deutsche Jude, der Judentum und Deutschtum in lebendiger Einheit leben und gestalten, der das jüdische Gesetz in der deutschen Wirklichkeit leben wollte. Wie schwer das zu verwirklichen war, hat er bis zum Grunde erfahren, hat aber niemals seine Haltung aufgegeben.“<sup>89</sup>

---

<sup>85</sup> Hugo Marx gehörte einer Rosenzweig nahestehenden Studentengruppe in Heidelberg an, die jüdische Bildungsprogramme anbot. Er erinnerte sich: „Als es sich darum handelte, das Programm der ersten Veranstaltungen aufzustellen, machte ich den Vorschlag, die Reihe der Vortragenden mit Margarete Susman beginnen zu lassen. Ich kannte sie nicht persönlich. Franz Rosenzweig hatte mich nur gelegentlich auf ihre außerordentliche Bedeutung hingewiesen, die ich selbst aus der ungewöhnlichen Sprachgewalt ihrer in der Frankfurter Zeitung erschienenen Aufsätze erfüllt hatte.“ - Hugo Marx, *Erste Begegnung*, in Manfred Schlösser (Hrsg.), *Aufgespaltenem Pfad*, 1964, S. 70. Ein Zeugnis von Rosenzweigs großer Hochachtung vor Susman bieten auch die in demselben Band veröffentlichten Briefe Rosenzweigs an Susman (S. 334 ff.).

<sup>86</sup> Margarete Susman, *Wege des Zionismus*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17./19.9.1916 – siehe auch 1. Kap., Abschnitt „Politik aus der Seele“.

<sup>87</sup> Franz Rosenzweig, An die Eltern, 28.9.1916, in: *Briefe*, (1935), S. 117-118.

<sup>88</sup> Rosenzweig war seit 1922 an einer unheilbaren Nervenkrankheit erkrankt, die zur völligen Lähmung seines Körpers führte. Bei der Wiederbegegnung konnte er sich nicht mehr bewegen und sprechen. – Über diese Zeit erinnerte sich Susmans: „Fast acht Jahre hat dieser helle, geistesmächtige Denker, dieser durch und durch männliche Mann, dieser streitbare, von Humor blitzende, dem Leben und der Gemeinschaft inbrünstig aufgetane Liebhaber der Sprache und des Gesprächs, an seinen Stuhl gefesselt als reglose, stumme, vom Tod gezeichnete Leidesgestalt verbracht, mit der Welt verbunden allein noch durch die kaum begreifliche Leistung seiner Frau, ohne die kein Wort von ihm mehr zu den Menschen hätte dringen können. (...) ein Leben voll Arbeit, voll Gemeinschaft, voll äusseren Wirkens, voll inneren Glanzes, voll Liebe, voll Festlichkeit, voll Gebet.“ - Margarete Susman, *Franz Rosenzweig*, in: „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 308.

<sup>89</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 121.

Susman und Rosenzweig verbanden eine Reihe ähnlicher biographischer Momente – beide waren nicht in der jüdischen Tradition aufgewachsen, beide standen kurz vor einer Konversion zum Christentum, beide wandten sich dem Judentum zu, das sie sich jedoch selbst erst neu erschließen mussten, beide erlebten ihr Verhältnis zu Gott als eine zu bewährende persönliche, mit der ganzen Verantwortung des Lebens zu erfüllende Entscheidung, beide gaben ihre Sympathie für das Christentum nie auf, beide entwickelten von einem jüdischen Gesichtspunkt aus eine Vision für das Christentum, nach der beide Religionen gleich wichtig seien, beide bejahten das Judentum in seiner Diaspora-Existenz und beide erfuhren ihr Judesein als unauflösbar verbunden mit ihrem Deutschsein.<sup>90</sup>

Rosenzweigs offenbarungsphilosophisches System setzte ähnlich wie Susman am existentiellen Selbst an und führte zu einer – in Susmans Worten: „völlig veränderten Form des Erkennens: zu einem Erkennen aus den Offenbarungen des Lebens selbst“.<sup>91</sup> Dieses Erkennen ging von einer „Wirklichkeit vor allem Wissen“<sup>92</sup> aus – einer unvordenklichen Gewissheit von „Gott, Welt und Mensch“. Rosenzweig hatte seine Philosophie anhand der zwei zu einem Davidstern verschränkten Dreiecke dargestellt. Die aus den Spitzen laufenden Linien verknüpften drei ursprünglich voneinander geschiedene Felder. Er beschrieb sie als die drei noch vor allem Denken erfahrene Wirklichkeiten: „Gott“, „Welt“ und „Mensch“. In den Begriffen „Metaphysik“, „Metalogik“ und „Metaethik“ bildeten sie das mit der Spitze nach oben gerichtete Dreieck. Die drei Felder stünden zunächst in keiner wechselseitigen Beziehung zueinander. In einen gestaltenden Zusammenhang träten sie erst durch das immerwährende Moment dreier, im Selbst des Menschen erfahrener Ereignisse: „Schöpfung“,

---

<sup>90</sup> Nach der Schoa äußerte sich Susman hierüber kritisch: „Dennoch hat er aus seiner tiefen Wurzelung im deutschen Geist sein Verhältnis zu Deutschland verkannt. Er hat nicht erkannt, dass, wenn er in diesem Augenblick unternahm, die auseinanderfallende Gestalt des deutschen Judentums aus ihren Elementen noch einmal aufzubauen, er damit vor der Aufgabe stand, ein geistig lebendiges Band zwischen zwei Welten zu knüpfen, von denen ihm keine mehr in ihrer Wirklichkeit gegeben war – ein geistiges Band, das der blinden Gewalt, mit der die Wirklichkeit es bedrängte, nicht mehr oder nur in dem einen Augenblick hoch aufgegipfelten Wollens und Vertrauens, der sein eigenes Leben war, noch standhalten konnte. – Ein Wort über sein Hauptwerk zeigt die ganze tragische Grösse dieser Verkennung, die seiner Liebe zu Deutschland entstammte: ‚Der Stern‘, schrieb er einem Freunde, ‚wird wohl einmal und mit Recht als ein Geschenk, das der deutsche Geist seiner jüdischen Enklave verdankt, angesehen werden. ... Unsere Arbeit wird uns von Deutschland höchstens posthum honoriert, aber darum tun wir sie doch, solange wir sie in Deutschland tun, für Deutschland.“ – Margarete Susman, *Franz Rosenzweig* in „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 288-289.

<sup>91</sup> Margarete Susman, *Der Stern der Erlösung* (Franz Rosenzweig), in: „Der Jude“, 1921/22, S.260 - Die von Susmans 1906 herausgegebenen Schriften ihres Freundes Erwin Kircher *Philosophie der Romantik* enthielten ein großes Kapitel über den Philosophen Schelling. Sowohl Schellings frühe als auch späte Philosophie bilden eine deutliche Spur in ihrem Werk. An Schellings *Die Philosophie der Offenbarung* (1841/42) knüpfte auch Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung*. Eine ausführliche Auseinandersetzung von Rosenzweigs Offenbarungsphilosophie im Lichte der Vorlesungen Schellings unternimmt z.B. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, 2006. Siehe auch Eugene B. Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought. A Partisan Guide*, 1995 (1983) und Michael Oppenheim, *What Does Revelation Mean for the Modern Jew? Rosenzweig, Buber, Fackenheim*, 1985.

<sup>92</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“ 17.6.1921.

„Offenbarung“ und „Erlösung“. Sie bildeten im *Stern der Erlösung* das mit der Spitze nach unten zeigende Dreieck. Offenbarung ereigne sich dann, wenn die drei Felder – Gott, Welt und Mensch – im wahrnehmenden Selbst des Menschen in Verbindung zueinander treten und für den Menschen sinnhafte Wirklichkeit entstehe. Dieses Ereignis werde als das „Wunder“ erfahren.<sup>93</sup> Offenbarung finde ihren Niederschlag in der Sprache<sup>94</sup> – das hieß: der den Menschen eigene Gabe zur Sinnverständigung.<sup>95</sup>

In ihren Memoiren erinnerte sich Susman, dass es sie zunächst viel Mühe gekostet habe, einen Zugang zu *Der Stern der Erlösung* zu gewinnen.<sup>96</sup> In ihrer ersten ausführlichen Rezension von 1921 sprach sie von einem „Übermaß an Konstruktion“,<sup>97</sup> später sogar von „denkerische[r] Vermessenheit“ bei Rosenzweigs „Umdenkung Gottes“<sup>98</sup> und dass dieses Buch „fast schon zu hell, zu strahlend aus unserer dunklen Wirklichkeit tritt“.<sup>99</sup>

Was Susman jedoch zutiefst angesprochen hat, war die Doppelspur, die Rosenzweigs Denken bestimmte. „Er strebte ‚ungläubiges Weltkind und gläubiges Gotteskind in einem‘ zu sein“.<sup>100</sup> Vor allem ein Satz aus *Der Stern der Erlösung* drückte dies aus. Susmans Artikel über Rosenzweig zitierten ihn immer wieder:<sup>101</sup>

„Nur wer Gott mit dem doppelten Gebet des Gläubigen und des Ungläubigen anruft, dem wird er sich nicht versagen“<sup>102</sup>.<sup>103</sup>

---

<sup>93</sup> Zu Beginn des 2. Teils im *Stern der Erlösung* hatte Rosenzweig nach der Möglichkeit gefragt, ob unter den Gegebenheiten der aufgeklärten Moderne noch das „Wunder“ im Sinne von „Offenbarung“ erfahren werden könne.

<sup>94</sup> Offenbarung geschehe danach im Selbst des Menschen; sie sei „das unter der Liebe Gottes geschehene Mündigwerden des stummen Selbst zur redenden Seele“. - Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 1990 (1988), S. 221.

<sup>95</sup> Der in allem Anfang stehende Mensch erfahre sich somit in drei Ereignissen – im Ereignis seines geschöpflichen Daseins (Schöpfung), im Ereignis sprachlicher Verständigung (Offenbarung) und im Ereignis seiner Zukunftsgerichtetheit in der Gemeinschaft mit anderen Menschen (Erlösung). „Erlösung“ war nach Rosenzweig die Heimholung von Schöpfung und Geschichte in die Ewigkeit Gottes. Susman sah die Tiefe von *Der Stern der Erlösung* darin, „daß der lebendige wirkende Mensch, dessen Tat sonst stets alle Gottgeschaffenheit sprengte oder zu sprengen drohte, sich hier frei in das Schöpfungs- und Offenbarungswerk als der Vollender und Vollstrecker der Erlösung einfügt.“ –Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“ 17.6.1921.

<sup>96</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 106.

<sup>97</sup> Margarete Susman, *Der Stern der Erlösung* (Franz Rosenzweig), in: „Der Jude“, 1921/22, Heft 4, S.264.

<sup>98</sup> Margarete Susman, *Franz Rosenzweig* (1930), in „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 307.

<sup>99</sup> Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921.

<sup>100</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 105.

<sup>101</sup> Ebd. S. 105; Margarete Susman, *Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921, *Der Stern der Erlösung* (Franz Rosenzweig), in: „Der Jude“, 1921/22, Heft 4, S.263; oder *Franz Rosenzweig*, in „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 302.

<sup>102</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 1990 (1988), S. 330 – Susman zitierte Rosenzweig nicht wörtlich. Rosenzweig sprach hier von der „göttlichen Wahrheit“, nicht von „Gott“.

<sup>103</sup> „Und freilich ist der Mensch selbst durch die Relativierung der Wahrheit, durch die Verborgenheit Gottes ein anderer geworden. Aber als Mensch bleibt er der, der Anteil hat an der Wahrheit, und als Betender zu allen Zeiten. Nur hat das Gebet verschiedenen Klang. Es darf, um wahr zu sein, heute nicht klingen wie es gestern klang. Dies Wissen führt Rosenzweig zu dem tief verschränkten Wort: „Wer Gott mit dem doppelten Gebet des Gläubigen und des Ungläubigen anruft, dem wird er sich nicht versagen.“ – Der Unglaube selbst ist so in das

In dem „doppelten Gebet“ schien jene Doppeldimension auf, die Susmans Aufsatz *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* prägte. In ihr stellte das subjektiv wahrgenommene Widerstandsmoment gegen das Geschehen zugleich die Ewigkeitsbeziehung wieder her. Im selben Moment appellierte die Doppeldimension an die Verantwortung der „nach der Geschichte Ungläubigen“, das Geschehen in verantwortete Geschichte zu wandeln. Wenn Rosenzweig von „Gebet“ sprach, dann zweifelsohne auch in der hebräischen Bedeutung des Wortes. Die *Tefilla* – das hebräische Wort für „Gebet“ - geht nicht in die Richtung einer „Bitte“. Vielmehr bildet sich das Wort aus dem Sprachstamm von „urteilen“ in einem richterlichen Sinn.<sup>104</sup> Mit der *Tefilla* stellen sich Betende in die Verantwortung vor den höchsten *Richter*.

Ein Gebet ist eine Form von geistiger Konzentration. Susmans Lesart des „doppelten Gebetes“ schloss die Verantwortung für die Geschichte mit ein. Danach wandelte sich das subjektive Widerstandsmoment im Gebet zu einer Kraft, die „Gott“ zur Wirkung brächte – und der „er sich nicht versagen“ wird. Dies bedurfte jedoch eines religiösen Denkens, das der Seite des „Unglaubens“ hin gerecht wurde. Susmans erste Rezension von *Der Stern der Erlösung* widmete sich ausführlich Rosenzweigs neu gesetzter Beziehung zwischen Philosophie und Theologie - Philosophie, als der Denkungsart des Unglaubens, Theologie, als der des Glaubens.<sup>105</sup> Im Zentrum stand das Moment der Offenbarung. „Offenbarung“ war für Rosenzweig ein sich im Selbst ereignendes Moment, in dem „Gott“, „Welt“ und „Mensch“ zusammentreffen. Für Susman war es der ebenfalls im Selbst wahrgenommene Moment eines Widerstands, in dem sich das Ewige und die Geschichte aufeinander beziehen. Die

---

Gebet, in die Beziehung zu Gott aufgenommen.“ - Margarete Susman, *Franz Rosenzweig* (Nachruf), in: „Frankfurter Zeitung“, 22.12.1929.

<sup>104</sup> *Peh – lamed – lamed*; das Verb *pilel* heißt „urteilen, entscheiden“. Seine Reflexivform: *lehitpalel* wird ins Deutsche übersetzt mit „beten“, bedeutet aber streng genommen „sich selbst beurteilen“ oder „sich der Beurteilung stellen“.

<sup>105</sup> Ihre Rezension ging zunächst auf ein Grundproblem des Existentialismus, der Philosophie, die das Selbst ins Zentrum des Begreifens gerückt hatte, ein. Seit Kierkegaard und den ihm nachfolgenden Philosophen habe es nicht mehr die eine, übergreifende, alles erklärende Philosophie gegeben, die Philosophie sei in philosophierende Einzelne zerfallen. Jeder lote auf seine Weise den Abgrund seines Selbst aus, doch erstelle sich zwischen Abgründen keine vermittelnde Brücke zu „einer realen gemeinsamen Wahrheit, die zugleich eine erlebte und gelebte Gemeinschaft des Daseins“ sei. Eine allein am Selbst des Menschen ansetzende Philosophie reiche nicht aus. Sie zerfalle nur in einzelne Philosophien „getrennter Iche“. Gesucht sei die Beziehung zu einem Absoluten, die zugleich Gemeinschaft herstelle. Susman stimmte Rosenzweigs Ausführungen zu, wonach dies eine Philosophie sein müsse, die die Theologie bedinge. Nur eine Philosophie, welche die Theologie bedinge, könne die „maßlos vereinsamende Subjektivität des Erkennens“ überwinden. Hierzu müsste sich jedoch auch das Selbstverständnis der Theologie wandeln. Denn die Theologie vermöchte ebenfalls nicht mehr, zu einer realen gemeinsamen Wahrheit zu führen, „in der sich alle die getrennten Iche finden und erlösen“. - „Wie die Philosophie von nun an [seit dem Existentialismus] auseinander zu fallen drohte in einzelne unter einander unverbundene Standpunkte, wie sie dadurch endgültig auf objektive Wahrheit zu verzichten gezwungen schien, so drohte auch der Theologie, indem sie sich ihrer festesten bisherigen Stütze: die Offenbarung als Wunder zu begreifen, beraubte und an Stelle der einmalig feststehenden Wahrheit immer ausschließlicher das bloße Erlebnis setzte, das Fundament der Wahrheit unter den Füßen fortzugleiten.“ - Margarete Susman, *Der Stern der Erlösung*, in: „Der Jude“, 1921/22, Heft 4, S. 259-261.

Philosophie, die Rosenzweig in *Der Stern der Erlösung* entfaltet, wollte solche Offenbarungsmomente begründen.

Rosenzweigs und Susmans Offenbarungsbegriff, der sich bei beiden im Selbst des Menschen begründete, übersetzte sich allerdings nicht von allein in eine „reale gemeinsame Wahrheit“<sup>106</sup> – das hieß über den subjektiven Moment hinaus in eine gemeinschaftlich gestaltete Geschichte. Damit war für Susman das Grundproblem des Existenzialismus berührt. Sowohl als Philosophie als auch als Theologie führte der Existenzialismus nur zu „Standpunktphilosophien“ – zu Philosophien „getrennter Iche“.<sup>107</sup> Jede lotete auf ihre Weise das Selbst aus, doch erstellte sich zwischen ihnen keine vermittelnde Brücke. Rosenzweig habe jedoch erkannt, dass das alleinige Heilmittel der Philosophie wie der Theologie sei, einander zu Hilfe zu kommen, weil jede das besitze, was der anderen fehle.<sup>108</sup>

„Denn Philosophie wie Theologie haben durchaus denselben Gehalt: das Leben von seinen untersten Gründen bis empor zur Erlösung – nur daß für die Theologie Offenbarung ist, was für die Philosophie als bloße Vorbedingung der Offenbarung: als ihre erkenntnismäßige Grundlage zu erweisen hat. So wird die Philosophie, wie sie der Theologe versteht, geradezu zur Weissagung auf die Offenbarung, zum alten Testament der Theologie. Und indem sie ihr so die Begründung der Offenbarung liefert, genau das also, was die Theologie verloren hatte, wird sie zur neuen auctoritas der Theologie, gibt sie der Offenbarung dadurch, daß sie sie voraussagt und damit ihre übergeschichtliche Wahrheit enthüllt, den Wundercharakter zurück, der ihr verloren war. So soll also die Philosophie der Theologie die subjektive Erkenntniskraft zuführen, die Theologie aber der Philosophie die große objektive Wahrheit, deren sie ermangelte und die nun von der Philosophie selbst begründet wird. Denn die Brücke ‚von taubblinder Selbsthaftigkeit zur lichtesten Objektivität der Vernunft‘ schlägt allein der Offenbarungsbegriff der Theologie. Jeder Philosoph also soll von nun an Theologe, d.h. gläubig, und jeder Theologe Philosoph d.h. Erkennender sein; sie sollen sich vereinen, um die Deutung des Seins, die allein wahre, lebendige und ganze zu leisten.“<sup>109</sup>

Der Philosophie kam danach die Aufgabe zu, Voraussetzungen zu schaffen, damit das Offenbarungsmoment den subjektiv empfundenen Bewusstseinsmodus in einen über die Person hinausgehenden Erkenntnismodus wandelt und sich in Sprache übersetzt. Erst durch

---

<sup>106</sup> Ebd. S. 260.

<sup>107</sup> Ebd. S. 260.

<sup>108</sup> Ebd. S. 261.

<sup>109</sup> Ebd. S. 261-262 – Rosenzweigs Ausführungen hierzu finden sich in *Der Stern der Erlösung*, (1921), 1990 (1988), S. 329. Außerdem S. 117-120.

die Vermittlung in der Sprache könne Offenbarung in eine mit anderen Menschen geteilte Gegenwart treten und zu gemeinschaftlichem Handeln anleiten.

Susman hatte den Aufsatz *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* anlässlich von Bubers und Rosenzweigs gestartetem Projekt einer neuen Bibelübersetzung geschrieben. Unmittelbare Offenbarung, wie sie den biblischen Propheten zuteilwurde, so schrieb Susman in diesem Aufsatz, sei der heutigen Generation verwehrt. Die Stimme Gottes spreche nicht mehr direkt zum Menschen. An diese Stelle trete nun jedoch die Bibel - nicht mehr als Offenbarung, sondern als ein „Medium“ zur Offenbarung.

„Und doch: ist uns nicht die Möglichkeit gegeben, seine [Gottes] Offenbarung *heute noch und heute erst* [hvg. EK] zu vernehmen in einer Form, in der wir die Unmittelbarkeit seiner Stimme zu tief Entfremdeten sie noch aufzunehmen vermögen – in der Form der Schrift? Die Schrift liegt zwischen uns und seiner unmittelbaren Offenbarung wie ein mildes Medium, das sein Wort und seine Stimme mit einem nur halb durchsichtigen Nebel einhüllt. Sie spricht leiser zu uns und doch deutlicher; sie ist uns näher, indem sie ihm ferner ist.

In ihr ist seine fremde und furchtbare Offenbarung dem Menschen in seiner Sprache gesagt. Schrift ist als urmenschliche Vermittlung göttlicher Wahrheit unvollkommen; eben darum schlägt sie die Brücke zwischen Gott und uns.“<sup>110</sup>

*Heute noch und heute erst (...) in einer Form*, die Anderes als die traditionelle Lesart vermittelte. Die traditionelle Lesart verlangte Gehorsam gegenüber Gott und bestimmte das religiöse Leben durch fest umrissene Regeln. Heute hingegen müsste eine lebendige Beziehung zur Bibel erst „aufgeschlossen werden“.<sup>111</sup>

„Darum gilt es, wenn wir das Leben der Heiligen Schrift wiederzufinden suchen, zuerst uns selbst zu suchen.“<sup>112</sup>

Als Medium offenbare die Heilige Schrift die messianische Hoffnung der Propheten, die als „Urschrift“ in alle Menschen eingeschrieben sei, und die wie ein Palimpsest auch in der säkularisierten Wirklichkeit durchscheine.<sup>113</sup> Doch nicht „bloßes gelehrtes Wissen“ könne die Bibel näher bringen. Die „ganze Existenz“ müsse sich zu ihr entscheiden.<sup>114</sup> Dies sei aber keine „Angelegenheit des Herzens“ allein, sondern zugleich auch eine „des Geistes“, der sich von der geschichtlichen Wirklichkeit nicht abschließe – „denn eben in das Wissen soll sie ja

---

<sup>110</sup> Margarete Susman, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“, Aug. 1926, S. 306.

<sup>111</sup> Ebd. S. 307.

<sup>112</sup> Ebd. S. 307.

<sup>113</sup> Margarete Susman, *Die Messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, Okt. 1929, S. 381; auch S. 383 u. 283-284.

<sup>114</sup> Margarete Susman, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“, Aug. 1926, S. 307.



wieder emporgehoben werden, in dem sie verschüttet ist“.<sup>115</sup> Wieder bezog sich Susman auf Rosenzweigs philosophisches Verständnis von Offenbarung. Der Exodus aus der Philosophie führte mit ihm zur *Heimkehr der Philosophie*. Die Bibel als ein Dokument des Bewusstseins für die in den Menschen angelegte Verantwortungsfähigkeit zu lesen, bedeutete auch, sie philosophisch zu lesen. Die besondere Herausforderung lag dabei in der Sprache. Wie für Rosenzweig enthielt für Susman die Sprache ein eigenes Offenbarungspotential. Die Qualität einer Bibelübersetzung bemaß sich daran, ob ihre Sprache Offenbarungsmomente ermöglichte. Ihr Anspruch müsse „zur subjektiven Revolution gegen den Verfall der Sprache“ führen.<sup>116</sup> In der Sprache entstand nach Rosenzweig die Sinnverständigung der Menschen zu einer gemeinsamen Wirklichkeit; in ihr verwirklichte sich das im Selbst erfahrene Offenbarungswunder zu konkreten, mit anderen Menschen geteilten Anliegen. Die Philosophie stellte die Bedingung, das Offenbarungswunder in Sinnhaftigkeit verworten zu können. Entsprechend bedingte eine philosophische Lesart der Bibel das Offenbarungsmoment selbst sowie seine Übersetzung in die Sprache. „Nur in einer abgelösten Sprache des Geistes, nicht in einer Volkssprache konnte heute eine Übersetzung geschehen“<sup>117</sup> – eine „im bewußten Gegensatz zur allgemeinen Sprache der Zeit“.<sup>118</sup> *Abgelöst* hieß für Susman nicht weltabgewandt, sondern umgekehrt: aus einer gewussten Distanz der Welt zugewandt. Darin kündigte sich ein weiterer grundlegender Gedanke Susmans an - die Distanz des Menschen zur Welt als die Bedingung, durch Offenbarung das göttliche Gesetz in seiner Weltbezogenheit zu erkennen.

### 5. Theorie des Gesetzes

Stärker noch als mit Rosenzweigs existenzphilosophischer Anleitung, Gott in der säkularisierten Wirklichkeit zu „erfahren“, traf sich Susmans Anliegen mit Rosenzweigs „Ringeln um das Gesetz“. Er habe „den ungeheuerlichen Versuch gewagt, die Verbindung mit Gott durch die uralten ewigen Gesetze neu zu stiften“.<sup>119</sup>

„Nicht orthodox, auch nicht liberal, sondern ganz und gar lebendig wollte er die Ewigkeit des Gesetzes erneuern. Fast kann man sagen: Er hat um das Gesetz gerungen wie um eine Braut; denn er fühlte wohl, tiefer noch als einst Mendelssohn, dass es sich

<sup>115</sup> Ebd., S. 307.

<sup>116</sup> Ebd., S. 309.

<sup>117</sup> Ebd., S. 309

<sup>118</sup> Ebd., S. 310.

<sup>119</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 105.

ihm in seiner Gestaltung in der deutschen Wirklichkeit zu entziehen drohte, dass es unendlich schwer war, ihm in ihr seine Grenzen zu bestimmen.<sup>120</sup>

An dem Punkt, wo sich die Gestaltung des Gesetzes in der deutschen Wirklichkeit entzog, setzte jedoch Susman an. Ihr Versuch, jüdisches Gesetzesdenken in ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit zu stellen, bildete einen Kontrapunkt zu Rosenzweig.

Rosenzweigs Verständnis des Gesetzes könnte man als eine *Theorie des relativen Gesetzes* bezeichnen - „relativ“, weil sich bei ihm das „Gesetz“ relativ zum „Gebot“ verhielt. Das Gebot war für Rosenzweig noch kein Gesetz. Zwar versuchte seine Theorie die Beziehung zwischen Gesetz und Gebot auf eine Weise zu fassen, die die jüdischen Gesetze in ihrer Gesamtheit bewahren und sogar deren Ausweitung ermöglichen sollte. Indem er sie aber in eine relative Beziehung zum Gebot stellte, verloren sie als „gültige“ Gesetze das Merkmal ihrer Unhintergebarkeit. Säkular gesehen begründete Rosenzweigs Theorie des relativen Gesetzes lediglich jüdisch-religiöses *Brauchtum*.

Susman versuchte ebenfalls „nicht orthodox, auch nicht liberal“ den jüdischen Gesetzen in der deutschen Wirklichkeit einen Wirkort zu geben. Ihre Theorie des Gesetzes erhob jedoch den Anspruch, jüdisches Gesetzesdenken aus der Isolation partikularen Brauchtums herauszulösen und es an den Anfang einer gesellschaftspolitischen Perspektive zu stellen, in der die religiöse Praxis nur eine von mehreren möglichen Facetten bildete.

### *Jüdisches Gesetzesdenken*

Anders als die meisten Anhänger der Jüdischen Renaissance - mit Ausnahme von Rosenzweig - unterstrich Susman immer wieder die zentrale Bedeutung des Gesetzes für das Judentum.<sup>121</sup>

Schon ihr erster Aufsatz über Spinoza (1913) erklärte ein spezifisches Erfassen des Lebens und des Universums in Gesetzen zum entscheidenden Merkmal des „jüdischen Weltgefühls“.

Bei Persönlichkeiten wie Rahel Varnhagen, Rosenzweig oder Freud hob sie deren Fähigkeit

---

<sup>120</sup> Margarete Susman, *Franz Rosenzweig*, in: „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 303; auch Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 121.

<sup>121</sup> Ein Schwachpunkt der Jüdischen Renaissance vor und nach dem Ersten Weltkrieg lag in ihrer Verkennung der Tradition jüdischen Gesetzesdenkens. Zwar versuchte sie die Verbindungslinien zwischen Religion und Politik aufzuzeigen, ließ zugleich jedoch „das Gesetz“ im Ganzen als ein Instrument, um genau diese Verbindungslinien in einen verhandelbaren, gesellschaftspolitischen Maßstab zu wandeln, bewusst außer Acht. Auch wenn es nicht ihre Absicht war, fügte sie sich in die christliche Verachtung der jüdischen Gesetzstradition und stimmte implizit dem restriktiven Verständnis zu, das die jüdische Orthodoxie vom Gesetz hatte. Indem sie das empirische Erscheinungsbild jüdisch-orthodoxer Gesetzespraxis für „das Gesetz“ selbst hielt (um sich gleichzeitig davon zu distanzieren), unterschätzte sie das emanzipative Potential, das die Tradition jüdischer Gesetzesauslegung barg.

hervor, Gesetzhaltungen zu erkennen. In *Die Revolution und die Juden* (1919) bekannte Susman ihre eigene Nähe zu den „Vertretern der Gesetzeserfüllung“. <sup>122</sup> In *Die Brücke* (1925) beschrieb sie ihre Sicht auf ein sich erneuerndes Judentum „als neuer Anschluß an das geschichtliche Dasein des Volkes in einem erneuerten Bekenntnis zum Gesetz.“ <sup>123</sup> Susman verneinte die Frage, „ob es einen wahrhaften Juden ohne Gesetz geben könne“. <sup>124</sup> Nur in der „himmlisch-irdischen Einheit des ursprünglich offenbarten Gesetzes“ lasse sich die Geschichte des Judentums begreifen. <sup>125</sup>

In der Fortsetzung zu den Essays *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* <sup>126</sup> (1926), *Die messianische Idee als Friedensidee* (1929) <sup>127</sup> und *Vom Sinn unserer Zeit* (1931) <sup>128</sup> veröffentlichte Susman in den 30er Jahren eine Reihe längerer Aufsätze über das Judentum, durch die sich durchgängig die Frage nach der Bedeutung des Gesetzes zog. Sie erschienen überwiegend in jüdischen Zeitschriften und lesen sich auch als Kommentare zu den politischen Ereignissen in Deutschland - dem Geist der Gesetzlosigkeit, der mit dem Siegeszug der Nazis zur Herrschaft gelangte.

Susmans Theorie des Gesetzes bildete sich aus den Aufsätzen:

- *Das Judentum als Weltreligion* (1932) <sup>129</sup> in der Zeitung der Jüdischen Reformgemeinde Berlins,
- *Der Jüdische Geist* (1933) <sup>130</sup> in den *Blättern des jüdischen Frauenbundes*,
- *Trost* (1934) <sup>131</sup> in der jüdischen Zweimonatsschrift *Der Morgen*,
- *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum* (1935), <sup>132</sup> ebenfalls in *Der Morgen*, und

<sup>122</sup> Margarete Susman, *Die Juden und die Revolution*, 1919, auch in Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, danach zit., S. 139.

<sup>123</sup> Margarete Susman, *Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 78.

<sup>124</sup> Margarete Susman, *Die Juden und die Revolution*, 1919, auch in Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, danach zit., S. 137.

<sup>125</sup> Ebd.

<sup>126</sup> Margarete Susman, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“, Aug. 1926, S. 299-310.

<sup>127</sup> Margarete Susman, *Die messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, Okt. 1929, S. 375-385, auch in „Jüdische liberale Zeitung“ (Okt. 1929) und Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 56-67.

<sup>128</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn unserer Zeit*, in: „Mitteilungen der jüdischen Reformgemeinde Berlin“, 1.7.1931 (Ansprache beim Gottesdienst der jüdischen Reformgemeinde am 26. April 1931), erweitert auch in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 3-14.

<sup>129</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion*, in: „Mitteilungsblatt der jüdischen Reformgemeinde Berlin“, 1.7.1932 auch in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 105-121.

<sup>130</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist*, in: „Blätter des jüdischen Frauenbundes für Frauenarbeit und Frauenbewegung“, Heft 11, 1933, auch in: „Vom jüdischen Geist“, Aufsatzsammlung des Jüdischen Frauenbundes, 1934 sowie nachgedr. in Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 209-223.

<sup>131</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“, Sept. 1934, S. 253-259.

<sup>132</sup> Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“ XI, Juni 1935, S. 107-116; gekürzt nachgedr. als *Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 170-180; außerdem nachgedr. in Christoph Schulte (Hrsg.), *Deutschtum und Judentum*, 1993, S. 138-149.

- *Sterne* (1936)<sup>133</sup> in *Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung*.

Außerdem hinzuzuziehen sind Susmans Auseinandersetzungen mit dem biblischen Propheten Ezechiel<sup>134</sup> sowie mit Moses Mendelssohn,<sup>135</sup> Hermann Cohen und natürlich Franz Rosenzweig.<sup>136</sup> In den nachfolgenden Abschnitten wird Susmans Theorie des Gesetzes ausführlich beleuchtet. Zunächst sei jedoch eine einleitende Bemerkung gesagt.

Die ab 1932 erschienenen Essays fielen in eine Zeit, die Thomas Meyer in einer viel beachteten Studie als eine eigenständige Epoche in der deutsch-jüdischen Geistesgeschichte bewertet. Meyers Schrift *Vom Ende der Emanzipation*<sup>137</sup> beschreibt diese Epoche als eine jüdische Selbstbesinnung auf die von Deutschland ausgesprochene, endgültige Verneinung jüdischer Existenzberechtigung in der Welt. Anhand mehrerer deutsch-jüdischer Denker, darunter Leo Strauss,<sup>138</sup> zeichnet Meyer nach, wie das auf sich selbst zurückgeworfene Judentum sich in den ersten Jahren der NS-Diktatur gegen die erzwungene Isolation behauptete.<sup>139</sup> Ein „textstrategisches Moment“<sup>140</sup> der damaligen jüdischen Denker habe darin bestanden, nicht mehr die Vereinbarkeit von Judentum und deutschem Geist nachzuweisen, sondern im Rahmen einer welthistorischen Standortbestimmung den inneren Zusammenhang zwischen jüdischem Gesetz, Philosophie und Theologie neu zu vermessen. Meyer spricht von einer „Umwidmung und Neudefinition“ von Philosophie und Theologie zu einer „jüdischen Philosophie“ und einer „jüdischen Theologie“.<sup>141</sup> Ein Brennpunkt der neuen jüdisch-philosophischen Entwürfe bestand in der Frage nach der Bedeutung des Gesetzes. Leitstern der von Meyer gewürdigten Autoren – sowohl liberaler, als auch orthodoxer Richtung – war Franz Rosenzweig. Dieser hatte im zweiten Teil von *Der Stern der Erlösung* eine existenzphilosophische Theorie des Verhältnisses zwischen „Gebot“ und „Gesetz“ entwickelt. Sie bot den Legitimationsrahmen eines eigenständigen jüdischen Weltbildes, das Rosenzweig im dritten Teil von *Der Stern der Erlösung* zu einer Phänomenologie des Judentums

---

<sup>133</sup> Margarete Susman, *Sterne*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“, Zürich, 31.12.1936, erweitert in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 68-78.

<sup>134</sup> Margarete Susman, *Ezechiel - Der Prophet der Umkehr und die Bestimmung des jüdischen Volkes. Ein Vortrag*, in: „Neue Wege“ 7/8, 1942, S. 8-23; nachgedr. in: Susman, „Deutung biblischer Gestalten“, 1960 (1954), S. 21-45.

<sup>135</sup> Margarete Susman, *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung*, in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ 3/4, 1932; erneut in „Neue Wege“ 7/8, 1948; u. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 259-286; *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, 4, April 1934, S. 1-5.

<sup>136</sup> Margarete Susman, *Pole jüdischen Wesens – Hermann Cohen und Georg Simmel*, in: „Die Tat“, Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur (hrsg. Eugen Diederichs), XV, Heft 5, Aug. 1923, S. 385-389.

<sup>137</sup> Thomas Meyer, *Vom Ende der Emanzipation. Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933*, 2008.

<sup>138</sup> Meyer behandelt vor allem Alexander Altmann, Julius Guttman, Leo Strauss; Ignaz Maybaum und Fritz Heinemann.

<sup>139</sup> Thomas Meyer, *Vom Ende der Emanzipation. Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933*, 2008, S. 11-12.

<sup>140</sup> Ebd., S. 12 ff.

<sup>141</sup> Ebd., S. 13.

verarbeitet hatte. Späteren jüdischen Autoren gab sie das geeignete Paradigma, sich aus den bisherigen Bezügen zur deutschen Kultur herauszulösen und eine von ihr unabhängige „jüdische Philosophie“ beziehungsweise „jüdische Theologie“ zu schreiben.

Zwar hatte sich Susman schon lange vor dem Aufkommen der NS-Bewegung mit dem jüdischen Gesetzesdenken als einem eigenständigen Beitrag der Juden zur europäischen Geistesgeschichte auseinandergesetzt. Ein wichtiger Teil ihrer Essays zu diesem Thema entstand jedoch auch in der von Meyer behandelte Periode und bestätigte das von ihm festgestellte, neue Selbstbewusstsein unter intellektuellen Juden. Im Unterschied zu den von Meyer angeführten Autoren hob Susman jedoch nicht die Bezüge zu anderen Völkern auf. Vielmehr sah sie das jüdische Gesetzesdenken weiterhin in Spannungsverhältnissen von Abgrenzung und Annäherung, „Zurückweisung“ und „Verschlingung“, Differenz und Übereinstimmung mit den Anderen. Den durchgängigen, maßstabsstiftenden Leitfaden bildete dabei das „Gesetz“.

„Das Gesetz“ bedeutete für Susman noch keine konkreten Gesetze, sondern einen *Gesetze stiftenden Maßstab* – wie die Tora nach rabbinischem Verständnis eine Tora war, die weitere Tora hervorbringt. Susmans Essays vermittelten dabei einen fließenden Übergang zwischen traditioneller Gesetzeserfüllung und einem modernen jüdischen Denken der „Gesetzlichkeit“ als die zwei Enden derselben Skala. Auf ihr entfalteten sich verschiedene Beziehungen zum Gesetz als Variationen eines spezifisch *jüdischen Gesetzesdenkens*.

### *Exil und Offenbarung*

Susman zufolge entstand jüdisches Gesetzesdenken im Horizont von „Offenbarung“. 1932 erschien ihr Aufsatz *Das Judentum als Weltreligion*.<sup>142</sup> Darin beschrieb sie „Offenbarung“ als einen Erkenntnismodus, der in keinem Gegensatz zur Vernunft steht, sondern sich mittels der Vernunft konkretisiert. Die Bedingung für Offenbarungserkenntnis sei das grundsätzliche „Fremdsein“ des Menschen. Das Judentum habe den Rang einer „Weltreligion“, weil es „vom menschlichen Schicksal schlechthin“ ausgehe – der Fremdheit des Menschen, seinem „Anderssein“ gegenüber der Welt. Darin erschließe sich zugleich sein „tiefstes Eigenes“.<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion*, in: „Mitteilungsblatt der jüdischen Reformgemeinde Berlin“, 1.7.1932; nachgedr. in: Margarete Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, danach zit. S. 105-121.

<sup>143</sup> Ebd., S. 105.

Offenbarung war darum der Erkenntnismodus, der den Menschen in seiner tiefsten Wahrheit zugleich in eine Beziehung zur Wirklichkeit zu stellen vermochte.

Das Fremdsein war zunächst nicht notwendig jüdisch konnotiert; es erklärte sich nicht erst durch äußere Gegebenheiten wie Emigration oder Vertreibung; vielmehr gehörte es zum Anfang aller menschlichen Selbstgewahrung.

„Wir erwachen und blicken um uns her. Wir finden uns in einer Welt, von der wir ein Teil sind. Wir sehen sie als eine Unendlichkeit von Leben, die die kleine vergängliche Insel unseres Daseins umspült. Die Welt selbst ist unendlich, wir aber sind endlich. So wird uns die Welt als solche zu etwas Fremdem, von uns Abgelöstem. Unsere Todesgewißheit selbst zeigt uns an: wir sind etwas anderes als die Welt. Und in diesem Anderssein erfassen wir zugleich unser tiefstes Eigenes. Was wir als Menschen eigentlich sind, sind wir durch unsere Heimatlosigkeit in der Welt: durch unseren Tod und das Wissen um unseren Tod. Das Menschenleben ist an sich Dasein in der Fremde und als solches Leid.“<sup>144</sup>

Menschen versuchten ihre existentielle „Ursituation“<sup>145</sup> zumeist zu überwinden, indem sie sinnstiftende Orientierung im Irdischen suchten. Daraus entstünden Bilder und Ordnungen des Zusammenlebens, welche die Heimatlosigkeit in eine scheinbar verstehbare Heimat verwandelten. Die besondere Leistung des Judentums sah Susman darin, dass es die Gewissheit, „daß wir Fremde sind, daß wir auf Erden keine Heimat haben“,<sup>146</sup> nicht verdrängt, sondern gerade darin einen „ewigen Sinn“<sup>147</sup> erkannt habe. Mit seiner, nach Susmans Verständnis, *selbst* getroffenen Entscheidung, „ein Fremdling auf Erden zu sein und zu bleiben“,<sup>148</sup> lebte das jüdische Volk die menschliche Heimatlosigkeit bewusst in der Form seines eigenen nationalen Exils.

„Denn das jüdische Exil bildet ein zweites Exil im Exil des Menschlichen überhaupt. Aber es bildet dieses Exil nur, weil es sich als solches selbst angenommen und erwählt hat. Während die Menschheit um das jüdische Volk her das ursprüngliche menschliche Exil verneint, sich – der menschlichen Heimatlosigkeit zum Trotz – in doppeltem Sinne eine Heimat auf Erden geschaffen hat, hat der Jude in doppeltem Sinn seine Heimatlosigkeit auf Erden auf sich genommen.“<sup>149</sup>

---

<sup>144</sup> Ebd.

<sup>145</sup> Ebd.

<sup>146</sup> Ebd., S. 106.

<sup>147</sup> Ebd., S. 105.

<sup>148</sup> Ebd., S. 114.

<sup>149</sup> Ebd.

„Exil“ heißt in Hebräisch *Galut*, das Wort bildet sich aus dem Verb *gala* – „in die Verbannung gehen“. Die intensivere Verbform von *gala* ist *gila* und heißt „offenbaren“. In genau dieser Intensivierung von Exil zu Offenbarung, der Wandlung eines unfreiwilligen Exils in ein positiv akzeptiertes, Offenbarung bereithaltendes Exil verstand sich Susmans politische Religionsphilosophie. Danach ermöglichte die Steigerung des individuellen, menschlichen „Fremdseins“ zum kollektiven, jüdischen „Exil“ eine bestimmte Art von Offenbarungserkenntnis. Ihr Besonderes sei ihre über das Subjekt hinausgehende, *menschheitliche* Qualität. Der menschheitliche Anspruch begründete sich in der bewusst gelebten kollektiven Heimatlosigkeit. Offenbarung war danach weniger das Ergebnis eines geistigen Talents, als das einer existentiellen Situation. Wahrheit, Freiheit und Gerechtigkeit als universelle Zielvorgaben leiteten sich für Susman aus keiner irdischen Heimat ab, sondern allein aus der gewussten, existentiellen Heimatlosigkeit aller Menschen.

„Niemals war sie [die Wahrheit] da, niemals wurde sie gefunden im Lande der Lebendigen.“<sup>150</sup>

Susman las die Hebräische Bibel als eine Geschichtsschreibung, in der das Exil als die menschliche Ursituation erkannt worden war und mit der Herausbildung des jüdischen Volkes ihre Antwort erhalten hatte. Susmans Ausführungen spiegelten das rabbinische Verständnis, wonach das erste Exil mit der Vertreibung des ersten Menschenpaares, Adam und Eva aus dem Garten Eden, begonnen hatte und sich der Verlust von Heimat in den traumatischen Erfahrungen von Kain, Noah und seiner Familie, Jakob oder Josef fortsetzte. Mit der Konstituierung „Israels“ als Nation wurde das Exil zur politischen Herausforderung. Jüdisch-religiöses Denken folgte seit jeher den Bahnen des Paradigmas: Exil und Rückkehr. Die Rabbinen parallelisierten daher das nationale Exil der Juden mit der Vertreibung des ersten Menschen aus dem Paradies.<sup>151</sup> Ihre Visionen von der Rückkehr Israels verknüpften die biblischen Propheten wie auch die talmudischen Rabbinen mit einer Erlösung *aller* Menschen vom Exil. Das jüdische Volk trage demnach die Verantwortung für die Erlösung der gesamten

---

<sup>150</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“ 6/7, Sept. 1934, S. 259, auch S. 254.

<sup>151</sup> In Adams Entfremdung von Gott spiegelte sich Gottes Entfremdung von der Welt. Israel obliege die Aufgabe, Gottes Präsenz in der Welt wiederherzustellen. – Siehe Jacob Neusner, *Talmud Torah. Ways To God's Presence Through Learning*, 2002, S. 72. An verschiedenen Stellen betont der Talmud, dass der Bundschluss Gottes am Berg Sinai kein freiwilliger gewesen sei. Erst im Exil seien die Juden fähig gewesen, die Tora aus eigener Entscheidung anzunehmen. Z.B.: „Und sie stellten sich am Fuße des Berges auf.“ (Ex. 19:17) R. Evdämi b. Chama (b. Chasa) sagte: Dies lehrt, dass der Heilige, gepriesen sei er, über sie den Berg wie einen Kübel stülpte und zu ihnen sprach: Wollt ihr die Tora empfangen, so ist es gut, wenn aber nicht, so ist hier euer Grab. R. Acha b. Jakob sagte: Dies ist eine große Kundgebung [d.h. Ausrede, Entschuldigung; wenn die Israeliten die Tora nicht halten, so entschuldigen sie sich damit, dass sie ihnen aufgezwungen wurde] bezüglich der Tora. Raba sagte: Jedoch nahmen sie sie später wiederum in den Tagen des Ahaschweresch [freiwillig] an, denn es heißt: ‚die Judäer bestätigten es und nahmen es auf sich‘ (Est. 9:27); sie bestätigten, was sie bereits auf sich genommen hatten.“ – Bab. Talmud *Schabbat* 88a.

Menschheit.<sup>152</sup> Dieser Verantwortung kämen Juden allein durch *Teschuwa* nach. Unter *Teschuwa*, der Lebensweise des Exils, verstanden die Propheten und Rabbinen die Wiederherstellung der Beziehung zu Gott.<sup>153</sup> Im Umfeld von Susman übersetzten viele, nicht zuletzt Susman selbst, die Idee der *Teschuwa* in eine revolutionäre Gesinnung.

Wenn Susman im Exil des jüdischen Volkes die Bedingung zu besonderer, menschheitlicher Offenbarungserkenntnis sah, stellte sie ihr Denken in das rabbinische Paradigma von Exil und Rückkehr. Nach ihrer Lesart beschrieb die Bibel das Leben der Israeliten in ihrem Heimatland nur als ein Intermezzo. Eine irdische Rückkehr dorthin könne nicht die eigentliche Antwort auf die Urproblematik geben, in die sich das Judentum gestellt hatte. Diese brach sich als die größere, menschheitliche Dimension des Exils in den biblischen Prophetenbüchern ihre Bahn. Sie gipfelte in Ezechiels Prophezeiungen, der als erster das Exil als die eigentliche menschliche Bedingung bejaht habe.

Als Susmans Deutung *Ezechiel – Der Prophet der Umkehr* 1942 in *Neue Wege* erschien, lebte sie selbst als deutsch-jüdische Exilantin in der Schweiz. Aus dem Text spricht noch nicht das Wissen um das Vernichtungsprogramm des NS-Regimes. Gleichwohl liest er sich als Läuterung von einem deutschen Judentum, das sich in einer allzu tief wurzelnden Assimilierung verloren hatte, und bezeugt ein wieder gewonnenes Selbstbewusstsein. In der prekären Position des jüdischen Volkes, „ein Fremdling auf Erden zu sein und zu bleiben“, sah Susman nunmehr eine alle historischen Geschehnisse und auch die Katastrophe des 20. Jahrhunderts überdauernde Stärke. Für sie war es Ezechiel, der im dauerhaften Exil des jüdischen Volkes erstmals die menschheitliche Bestimmung erkannt hatte.<sup>154</sup>

Dem biblischen Prophetenbuch zufolge erlebte Ezechiel im sechsten vorchristlichen Jahrhundert den Untergang des Königreiches Juda und den Weg der Juden in die babylonische Verbannung.

---

<sup>152</sup> Siehe z.B. Jacob Neusner, *Self-Fulfilling Prophecy. Exile and Return in the History of Judaism*, 1987; sowie ders. *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, 2004 - Neusner zufolge gibt es nur einige wenige Fixpunkte, aus denen sich allerdings das gesamte rabbinische Gesetzesverständnis erkläre: „der Traum von Eden, der Traum des Landes, der Alptraum Adams, der Alptraum Israels, das Erwachen am Sinai.“ (S. 200) In den als Antwort auf die menschliche Heimatlosigkeit von den Rabbinen formulierten Gesetzen verweise die Schöpfung: die Natur, ihre Gesetze, der Garten Eden – in die Erlösung: Rückkehr nach Eden, Wiedererlangung des Landes, Heimkehr aus dem Exil. Die Gesetze konkretisierten sich in immer größeren Lebensbereichen, reproduzierten aber stets das eine Paradigma von Exil und Heimkehr, Verlust und Wiedererlangen. (S. 200) – Jacob Neusner, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, 2004, S. 200.

<sup>153</sup> *Teschuwa* heißt „Umkehr“ sowie „Antwort“. Es wird oft mit „Buße“ übersetzt, verweist aber auch auf „Verantwortung“. Die talmudischen Rabbinen sahen im Exil eine Strafe Gottes für Israels Vergehen. Danach waren die anderen Völker einerseits ein Instrument Gottes, um Israel zu bestrafen, andererseits aber auch Israel zur Einsicht der *Teschuwa* gelangen zu lassen, damit Israel sich selbst sowie die Menschheit vom Exil erlöse. – Siehe Jacob Neusner, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, 2004.

<sup>154</sup> Margarete Susman, *Ezechiel - Der Prophet der Umkehr*, in: „Neue Wege“ 7/8, 1942, S. 8-23; erneut in: Susman, „Deutung biblischer Gestalten“, 1960 (1954), danach zit..



„Im Exil, in deren Zerstreuung unter die anderen Völker mit ihren leichteren, bunteren, lockenderen Diensten wächst die Gefahr, von ihnen hingenommen zu werden, unermesslich an. An diesem Punkt äußerster Gefährdung setzt der Prophet ein. Der Baum des Volkes ist aus dem heimatlichen Erdreich ausgerissen, er wächst und wurzelt nicht mehr. Da wird Ezechiel gewiß: die Wurzelung war verfehlt. Und nun geschieht das Ungeheure: der Prophet ergreift mit gewaltiger Hand den im Leeren hängenden Baum, reißt ihn vollends heraus aus dem alten Erdreich, reißt auch noch die letzten Wurzelfasern, die sehnsüchtig im Heimatboden hängen, aus, reißt ihn herum in die entgegengesetzte Richtung und pflanzt ihn in einer ungeheuren Umkehrung gegen alles natürliche Wachstum, die Wurzeln nach oben, wieder ein. Diese Umwurzelung, die Einwurzelung in Gott ist von je der innerste Sinn Israels, und alle Forderung und Verheißung der Prophetie geht in Zeiten, da die Wurzelung sich zu lockern droht, darauf aus, sie wiederherzustellen. Die geschichtliche Lage zu ihrer *Verwirklichung* aber fand erst Ezechiel vor; darum ist sie durch ihn aus der unablässigen Forderung und Verheißung zu einer geschichtlichen Wirklichkeit geworden.“<sup>155</sup>

Ezechiel habe die Verbannung der Juden nicht nur als Strafe verstanden. Die Katastrophe seiner Zeit barg zugleich eine, über die unmittelbaren Empfindungen des erlittenen Leids hinausgehende Chance. Das jüdische Exil, ermöglichte die menschliche Bedingung des Fremdseins an den Anfang aller menschheitlichen Erwägungen zu stellen und in ihrer ganzen Tragweite auszudrücken.

„Durch ihn ist es ein einziges Mal in der Geschichte der Menschheit geschehen, daß aus einer gewaltigen nationalen Katastrophe, die sonst ein Volk in Splitter seelenloser Massen zerschlägt, eine tiefere, lebendigere Menschlichkeit seiner Glieder und damit eine neue Volkswirklichkeit geboren wurde. Aber damit ist eine geschichtliche Entscheidung höchsten Ranges gefällt: das Exil, die Loslösung des Volkes von jeder es außerhalb seiner tragenden Macht und Wirklichkeit ist zum Sinn des Volkes selbst geworden. Und taucht nicht auch darin eine menschliche Wahrheit überhaupt herauf? Ist nicht das Exil letztlich Ausdruck des Menschenschicksals *überhaupt*? Ist nicht *aller* Menschen Los, heimatlos und flüchtig zu sein auf Erden?“<sup>156</sup>

Exil und Rückkehr - in beiden Bewegungen drückte sich nach dem traditionellen jüdisch-religiösen Verständnis unmittelbar die Beziehung der Juden zu Gott aus. Sowohl das Exil als

---

<sup>155</sup> Margarete Susman, *Ezechiel - Der Prophet der Umkehr* (1942), in: Susman, „Deutung biblischer Gestalten“, 1960 (1954), S. 62-63.

<sup>156</sup> Ebd., S. 80-81.

auch die Heimkehr bezeugten jeweils die Wirkkraft Gottes. Im religiösen Ritus verschmolzen beide zu einer einzigen Ausrichtung: der „Umkehr“ – *Teschuwa*. Die *Teschuwa* umfasste sowohl das Exil als gelebte „Buße“ für die zerrissene Beziehung zu Gott, als auch eine „Rückkehr“ als die Wiederherstellung der Beziehung. Auch wenn das deutsche Judentum des 19. Jahrhunderts auf keine irdische Rückkehr mehr ins antike Israel hoffte, blieb das Motiv der Heimkehr im Gerüst der Religion durch die zentrale Bedeutung der *Teschuwa* gewahrt. *Teschuwa* hieß in jedem Fall eine Heimkehr zu Gott. In einem 1934 veröffentlichten Artikel mit dem Titel *Das Problem der Emanzipation* schrieb Susman über das Dilemma der deutschen Juden:

„Das Grundproblem des heutigen Judentums ist das der *Umkehr* und der *Heimkehr*. Eine geschichtliche Epoche ist für die deutschen Juden abgelaufen. Sie tauchten aus ihr herauf, wie Nachtwandler am Rande des Abgrunds aus einem allzu tiefen, gefahrenvollen Traum. Aber in diesem Erwachen sehen sie sich sofort vor eine Reihe entscheidender Fragen gestellt, die äußerstes Wachsein erfordern. Die erste und dringendste war die, ob und auf welchem Wege eine lebendige, geschichtlich gewordene Einheit wie die von Judentum und Deutschtum überhaupt wieder aufgelöst werden kann. Aus ihr erhebt sich die weitere Frage, ob Umkehr und Heimkehr in diesem Augenblick eine Sache der *Entscheidung* sein können, - ob dies Problem nicht vielmehr in die Tiefe eines geschichtlichen Wirklichkeitsgeflechts hinabreicht, in dem Entscheidung, Scheidung gar nicht mehr möglich ist, aus dem nur ein Zerreißen des gesamten Geflechts bis in jede einzelne Faser herausführen kann. Wege, Auswege solches Zerreißens werden seit einiger Zeit schon von der jungen Generation gesucht und zum Teil betreten. Die ältere vermag, auch wenn sie es versucht, diese Zerreißung nicht mehr zu vollbringen.

Wenn aber die deutschen Juden sich in diesem Augenblick vor eine notwendige und doch derart unlösbare Aufgabe gestellt sehen, dann taucht fast unabweisbar die dritte Frage herauf: War dann nicht das ganze Gewebe falsch gesponnen? War der Weg der Emanzipation der deutschen Juden mit der Grundwahrheit, dem echten Sinn des Judentums vereinbar?<sup>157</sup>

Hatte Susmans in ihrem 1925 erschienenen Essay *Die Brücke*<sup>158</sup> noch die Fruchtbarkeit jüdischer Anwesenheit auf deutschem Boden betonen können, richteten sich ihre Essays in den 30er Jahren auf die tiefere Bedeutung des jüdischen Exils. Ihre Ezechiel-Deutung

---

<sup>157</sup> Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, 4, April 1934, S. 1.

<sup>158</sup> Margarete Susman, *Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 76-84.

besiegelte ein Selbstbewusstsein, das sich der Überlegenheit jüdischer Exilbejahung vergewissert hatte. Ohne ihn namentlich zu nennen, verwies sie dabei auf den geistigen Vater des deutsch-jüdischen „Gewebes“ - Hermann Cohen. Er wurde neben Rosenzweig zu einem immer bedeutsameren zweiten Bezugspunkt für Susmans Auseinandersetzung mit einem nunmehr, tödlichen Mächten ausgelieferten Judentum.

Der Ezechiel-Text bezog sich sowohl auf Cohens Werk *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, als dass er sich auch davon distanzierte. Cohen hatte Ezechiel zur Schlüsselfigur für die Genese der monotheistischen Ethik gemacht.<sup>159</sup> Gerade was die Bedeutung Ezechiels für das Selbstverständnis des modern-religiösen Individuums betraf, stimmte Susman in einer Reihe von Punkten mit Cohen überein. Für Cohen bedeuteten Ezechiels prophetische Reden den von der Bibel angestrebten Übergang von einer nur das Volk Israel betreffenden sozial-politischen Prophetie zu einer universalistischen Menschheitsvision. Auch für Susman überwand sich durch die Wirkungsgeschichte Ezechiels das jüdische Volk von einer Nation zu einer übernationalen Sendung an die Menschheit. Wie bei Cohen musste jedoch dem modernen Selbstverständnis gemäß die jüdische Botschaft am einzelnen Individuum ansetzen. Sowohl Cohen als auch Susman sahen in Ezechiels Reden die Grundlage eines religiösen Individualismus<sup>6</sup>. Dies drückte allein schon die Rhetorik des Ezechiel-Buches aus. Gott sprach darin den Propheten nicht mit seinem hebräischen Namen an, sondern durchgängig mit „Menschensohn“ (*Ben Adam*).<sup>160</sup> Susman griff dies auf. Doch anders als Cohen, der zwar im Ezechiel-Buch den Durchbruch des Individuums erkannte, das aber immer noch in der Welt zu Hause war, interpretierte Susman die Offenbarungen Ezechiels als direktes Ergebnis der Exilerfahrung.

---

<sup>159</sup> Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie* (1928), 1995, vor allem S. 207ff., außerdem S. 25 u. 31.

<sup>160</sup> „So entstand der Begriff „Menschensohn“ (*Ben Adam*). Jeremia hat zwar ihn schon gebraucht, aber durchgängig gebraucht wird er erst bei Jecheskel.“ - Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1928), 1995, S. 248 – Den eigentlichen Schlüssel zum Individuum sah Cohen in Ezechiels Interpretation der „Sünde“ und „Umkehr“ als die Bedingung für das individuelle „Gewissen“ und die Chance zur „Selbstveränderung“. Wie die anderen Propheten forderte auch Ezechiel von den Juden *Teschuwa* (von Cohen als „Buße“ bezeichnet). Doch im Unterschied zu diesen wäre es nicht Gott, der als Folge ihrer *Teschuwa* den Menschen „ein neues Herz und einen neuen Geist“ gebe, sondern sie selbst: „Und jetzt kommt der volle Abschluß: „*Werft ab von euch* alle eure Missetaten, an denen ihr gesündigt habt und *machtet euch ein neues Herz und einen neuen Geist*“ (18:31) Mit diesem Satze hat Jecheskel alle seine Vorgänger übertroffen. Denn sie alle haben nur von dem neuen Herzen und dem neuen Geiste geweissagt, die Gott geben werde, wenn er nach Jeremia einen neuen Bund mit Israel schließen werde; Jecheskel aber sagt: *machtet selbst euch ein neues Herz und einen neuen Geist. Jetzt kommt das Individuum im Ich zur vollen Reife*. Individuum war der Mensch in der Erkenntnis seiner eigenen Sünde. Ich aber wird er in der Machtbefugnis, sich selbst ein neues Herz und einen neuen Geist zu schaffen. - Und jetzt wird es auch erst klar, worin dieses neue Herz und dieser neue Geist bestehen kann und bestehen soll: in der Umkehr von dem bisherigen Lebenswege, in der Fähigkeit, einen neuen Lebensweg einzuschlagen. Jetzt erst wird der Mensch der Herr seiner selbst, und nicht mehr ist er einem Schicksal unterworfen.“ (Ebd. S. 226.)

Der tiefere Grund für die unterschiedliche Gewichtung beschränkt sich nicht allein auf die Feststellung, dass Cohens Philosophie das Leben in einer scheinbar komfortablen deutschen Heimat spiegelte, während Susman den Schock eines erneuten jüdischen Exils zu verarbeiten hatte. Schon in ihrer viel optimistischer gestimmten Judentumsdeutung *Die Brücke* von 1925 hatte sie die nicht im Irdischen verhaftete Daseinsweise als die eigentliche Bestimmung des jüdischen Volkes beschrieben. Damals vermochte sie mit dieser Haltung sogar dem Antisemitismus eine gewisse Berechtigung zu geben.

„Nein, der im Sinne des ewigen Fremdlings auf Erden revolutionäre deutsche Jude ist – wie oft er auch aus demagogischen Motiven vorgeschoben wird – nicht der wahre Gegenstand eines Antisemitismus, mit dem sich auseinanderzusetzen überhaupt möglich und notwendig ist. Der wahre Gegenstand dieses Antisemitismus ist sein Gegenbild: der vermischte, auf Erden heimisch gewordene, im Irdischen aufgegangene und mit den anderen Völkern auf ihm nicht zugeteilten Plan sich messende Jude. Dieser ist es, der hinter allen Bildern und Formulierungen des Antisemitismus steht und immer wieder sichtbar wird. Politische und wirtschaftliche Machtstellungen, die man den Angehörigen jeder anderen Nation ohne Bedenken zubilligt, versagt und verdenkt man instinktiv dem Juden. Hier ist bloßer Neid gewiß keine ausreichende Erklärung, hier ist der Instinkt des Antisemitismus weit tiefer, als er selbst ahnt. (...) hier wehrt er sich – wiewohl sicher fast immer unbewußt – gegen die Verzerrung: gegen einen Menschen, der seine ewige Königswürde um zeitlichen Gutes willen wegwirft, der seine Erstgeburt um ein Linsengericht verkauft.“<sup>161</sup>

Die viel fundamentalere Bedeutung, die Susman im Unterschied zu Cohen dem Exil beimaß, stellte die Menschen von vornherein in eine andere Beziehung sowohl zu Gott als auch zur Welt. Susmans Differenz zu Cohen spielte sich nicht nur auf einem philosophischem Niveau ab. Sie erklärte vielmehr, warum Cohen den Ersten Weltkrieg guthieß und meinte, dass Deutschland den jüdischen Glaubensgeschwistern im Osten den Weg in die Religion der Vernunft bahnte, während Susman zur selben Zeit das revolutionäre Potential des deutschen Judentums in ein *destruktiv-konstruktives* Verhältnis zu Deutschland stellte.<sup>162</sup>

Cohens Ethik bildete sich aus der menschlichen Vernunft. Die Gesetze waren für ihn das Produkt der Vernunft. Susmans Revolution begründete sich hingegen in Gott. Das göttliche Gesetz war für sie nicht von Menschen bedingt.

---

<sup>161</sup> Margarete Susman, *Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 81ff.

<sup>162</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Flugblatt“, Sept. 1919, S. 921-948; auch in Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 122-143.

Der Unterschied ging bis auf den Begriff „Gott“ zurück. Für Cohen wurde der „Begriff Gottes“ im „Begriff der Sittlichkeit“ erkennbar.<sup>163</sup> Daraus gingen Offenbarung und Gesetz hervor. Sie entstammten einer Gott-Mensch-Beziehung, die er als „Korrelation“ bezeichnete, das hieß als ein reziprokes Verhältnis der Vernunft.<sup>164</sup> Offenbarung sei „das notwendige Mittel der Korrelation“.<sup>165</sup> Im Kapitel „Das Gesetz“ erklärte Cohen „Offenbarung“ als identisch mit dem „Gesetz“.

„Und wie die Offenbarung das notwendige Mittel der Korrelation ist, so auch das Gesetz. Offenbarung und Gesetz sind daher identisch.“<sup>166</sup>

Cohen betonte jedoch, dass das Gesetz selbst nicht identisch mit Gott sei,<sup>167</sup> sondern wie auch Offenbarung nur instrumentell zu verstehen sei, um die Korrelation zu vollziehen.

„Aber niemals betrifft das Gesetz das Wesen Gottes; niemals wird es daher auch zu einer Symbolik vom Wesen Gottes und ebensowenig wird es zu einem Symbol für die Vergöttlichung der Natur. Nur der Mensch ist der Gegenstand und das Ziel des Gesetzes. Seine Versittlichung, seine Vervollkommnung als Mensch ist der einzige Zweck des Gesetzes.“<sup>168</sup>

Derselbe Maßstab galt für die jüdischen Gesetze. Wenn Cohen vom „Gesetz Gottes“ sprach, meinte er die „Gesetze“ – sowohl die in der Tora und im rabbinischen Schrifttum, wie überhaupt alle Gesetze, die aus dem Geist der Sittlichkeit hervorgegangen waren. Das „Gesetz“ erstreckte sich ausdrücklich auch auf die Gesetze des Staates.<sup>169</sup> Entsprechend dürften die Gesetze „nicht als Ziele gedacht werden“,<sup>170</sup> sie enthielten keinen „abgeschlossenen Eigenwert“.<sup>171</sup>

Dem gegenüber zielten Susmans Ausführungen über Offenbarung auf ein *autonomes* „göttliches Gesetz“. Dieses hatte nicht allein instrumentelle Funktion. Es war vielmehr dem Gesetzesdenken vorgelagert, durch keine gedachte Philosophie der Vernunft zu erreichen und mit dem „Wesen Gottes“ übereinstimmend. Erkennbar würde das Gesetz Gottes erst durch die Anerkennung des Exils als der menschlichen Bedingung – dem Exil als die Bedingung zur Offenbarung.

---

<sup>163</sup> Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1928), 1995, S. 411.

<sup>164</sup> Ebd., S. 95.

<sup>165</sup> Ebd., S. 394.

<sup>166</sup> Ebd..

<sup>167</sup> Ebd., S. 393.

<sup>168</sup> Ebd., S. 393-394.

<sup>169</sup> Ebd., S. 417ff..

<sup>170</sup> Ebd., S. 411.

<sup>171</sup> Ebd..

Der Sinn von Gesetzesoffenbarung bestand für Susman in der Gestaltung des Menschen zum Ebenbild Gottes.<sup>172</sup> Doch nicht der Mensch, wie bei Cohen, sei „der Gegenstand und das Ziel des Gesetzes“ – sondern *Gott* selbst. Gegen Cohen gerichtet schrieb sie in *Das Judentum als Weltreligion*:

„Kaum etwas Absurderes ist darum denkbar, als in der Religion Israels eine bloße Ethik, eine rein menschliche Sittenlehre zu sehen. Die Ethik stürzt erst als der klare Strom aus der unermeßlichen Tiefe ihres göttlichen Quells hervor. Die Gebote des Einen Gottes zeigen in ihrem Ursprung klar genug, daß sie nicht Gebote einer menschlichen Vernunft, eines irdischen Gesetzgebers sind, daß es in ihnen letztlich nicht um den Menschen geht, sondern um Gott – und um den Menschen nur, soweit er zum Ebenbild Gottes umgeschmolzen werden soll. Denn nicht aus dem Menschen kann der Mensch gestaltet werden. Wie ein Bildhauer eine Menschengestalt nicht aus einer anderen Gestalt bildet, sondern aus einer formlosen Steinmasse erst herauschlagen muß, genau so reicht der Mensch für die Gestaltung des Menschen nicht zu, sondern die Gestalt muß ihm aufgeprägt werden aus der ganzen unermeßlichen Totalität des Seins, in der er steht, das heißt: nicht nach *seinem*, dem *Bild des Menschen* – nach dem *Bild Gottes* muß der Mensch sich formen, um im Wirbel der Mächte Gestalt zu werden. Darum kommen die Gebote Gottes zu den Menschen nicht als faßliche, menschlich erwägbar Gesetze und Vorschriften, sie schlagen mit der furchtbaren, rauchenden Gewalt des Sinai-Wunders auf die betäubten Menschen ein.“<sup>173</sup>

Nicht immer beschrieb Susman die Offenbarung Gottes im dramatischen Szenario am Sinai. Worauf es in dieser Passage ankommt, ist nicht die Unfasslichkeit der Gebote Gottes, sondern dass sie einer Dimension entsprangen, die sich nicht allein durch Denken bewältigen ließ. Es bedurfte eines Exilmodus, um in diese Dimension einzutreten.

Ein solcher Exilmodus entstand für Susman nicht allein durch historische Umstände. In die Sprache der Bibel einzutauchen, ein gläubig-ungläubiges Gebet zu sprechen, eine „Höre

---

<sup>172</sup> „Das ewig eine unverrückbare Ziel des Menschen ist der Mensch als Ebenbild Gottes.“ - Margarete Susman, *Vom Sinn unserer Zeit* (1931), in: Margarete Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 7.

<sup>173</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 115-111. – Eine treffende heutige, gleichwohl Susman entsprechende Kritik gegen Cohens Gottesverständnis bringt Eugene B. Borowitz: „Cohen’s God is an idea. In the way that philosophical idealists might use the term, God is therefore “real.” But most Jews are not philosophers and even fewer are so rigidly idealistic as to think that the most real thing there could be is a true thought. (...) Many Jews accepted the watered down version of Cohen’s ethical monotheism that they were taught because it required them only to have an *idea* of God. That freed them from establishing a personal relationship with God. All they needed to do was to utilize a God-concept as the organizing principle of their view of the world. That done, the idea-God could be respectfully ignored as one turned to the ethical tasks of human existence.” - Eugene B. Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought*, 1995 (1983), S. 47.

Israel!“ zu vernehmen, waren jederzeit gegebene Möglichkeiten, sich aus welcher Situation auch immer in den Exilmodus zu begeben, um im Wege der Offenbarung das göttliche Gesetz zu erkennen und daraus menschheitliche Perspektiven abzuleiten. Auf den Punkt gebracht, erklärte sich Susmans kritische Einstellung zu Cohens *Religion der Vernunft* in Susmans Ausgangspunkt: dem Exil – oder auch: einem innerlichen Modus individueller Selbstentfernung von irdischen Mächten – als die Bedingung zur Offenbarung. Nicht in einer von vornherein in den Menschen angelegten Funktion der Vernunft, sondern durch den Schritt in die Distanz zum Irdischen vermöge sich Gott den Menschen zu offenbaren. Dabei offenbarte sich nicht der ganze Gott, sondern nur die jeweils erkennbaren Aspekte der Gottesebenbildlichkeit, nach denen Menschen sich und ihr Leben gestalten sollen. Die von Susman oft hervorgehobene Unterscheidung zwischen *von Gott her* und „menschlich gesehen“<sup>174</sup> bildete dabei die maßgebliche Richtschnur. Susmans Philosophie der Offenbarung schuf zwar eine Beziehung zwischen den beiden Polen. Die Gewähr der Beziehung entstand bei ihr jedoch allein von Gott her und nicht andersherum.

### *Entbildlichung Gottes*

Susmans Betonung des Exils als Bedingung zur Offenbarung sowie ihr Anspruch, eine jüdische Weltanschauung von Gott her zu entfalten, schuf auch eine Differenz zu Rosenzweig. Zwar teilte Susman mit Rosenzweig die Ansicht, dass Judesein unweigerlich heiße, im Exil zu sein.<sup>175</sup> Doch die Bedeutung der Heimatlosigkeit hatte bei ihr andere Konsequenzen – nicht nur für Juden, sondern für Menschen insgesamt. Susmans Philosophie der Offenbarung führte daher auch zu einer anderen Theorie des Gesetzes. Das Gesetz Gottes verpflichtete bei Susman die Juden zu einer tätigen Einstellung gegenüber den anderen Völkern, während Rosenzweigs Umgang mit dem Gesetz in die umgekehrte Richtung ging. Der Unterschied ergab sich zunächst aus zwei unterschiedlichen Ausgangspunkten. Rosenzweig und Susman benannten ein jeweils anderes „erstes Gebot“. In *Der Stern der Erlösung* führte Rosenzweig alle Gebote und Gesetze auf das „erste Gebot“, Gott zu lieben, zurück.<sup>176</sup> Das Liebesgebot sei das Gebot aller Gebote. Als „Gebot“ könne die

---

<sup>174</sup> Siehe z.B. Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932) in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 110.

<sup>175</sup> „Jude sein heißt im ‚Golus‘ [Exil] sein.“ Brief Rosenzweig an Rudolf Hallo, 15.3.1921, in *Briefe*, 1935, S. 398.

<sup>176</sup> „Du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele und aus allem Vermögen“. - Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 1990 (1988), S. 196.

Liebe jedoch nur *positiv* formuliert und als reine Gegenwart dem Menschen vernehmbar sein. Gottes Imperativ: „Liebe mich“ sei, so Rosenzweig, „schlechthin unfähig Gesetz zu sein; es kann nur Gebot sein“.<sup>177</sup> Erst in der Konkretisierung als Nächstenliebe formuliere die Tora das Liebesgebot *negativ* – in der Form des „Du sollst nicht“ und damit in abgrenzenden „Gesetzen“.<sup>178</sup>

„Nur als Verbote, nur in der Absteckung von Grenzen dessen, was keinesfalls mit der Liebe zum Nächsten vereinbar ist, können sie Gesetzeskleid anziehen; ihr Positives, ihr „Du sollst“ geht einzig in die Form des einen und allgemeinen Gebots der Liebe ein. Die ins Gewand positiver Gesetze gekleideten Gebote sind überwiegend Gesetze des Kults, der Gebärdensprache der Liebe zu Gott, Ausführungen also der ‚ersten Tafel‘.“<sup>179</sup>

Wie Rosenzweig nannte auch Susman ein „erstes Gebot“. Doch im Gegensatz zu ihm formulierte sie es negativ - als „Verbot“:

„Und das erste der Gebote ist das Verbot aller Gestalt und Gestaltung um der Einzigkeit Gottes willen.“<sup>180</sup>

Der Unterschied zwischen Susmans und Rosenzweigs „erstem Gebot“ bedeutete keine unwesentliche Nuance.<sup>181</sup> Rosenzweigs Auslegung des Liebesgebotes lief auf eine das

---

<sup>177</sup> Ebd., S. 197.

<sup>178</sup> Ebd..

<sup>179</sup> Ebd., S. 241.

<sup>180</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist* (1933), in: „Vom jüdischen Geist“, 1934, S. 49 - Susmans „erstes Gebot“ der „Entbildlichung Gottes“ stand im Zeichen einer negativen Theologie, deren Spur auf Meister Eckhart und weiter auf die jüdisch-arabische Scholastik zurückgeht. Dessen Vernunftmystik stellte Gott mit dem *Erkennen Gottes* gleich. Die Erkenntnis Gottes geschah im „Vernehmen“ (= Hören) Siehe hierzu Rupert J. Mayer, *Meister Eckharts erste Quaestio Parisienis oder: Wie kann Gottes Vernehmen das fundamentum seines Seins sein?*, in: „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 54“, Nr. 3, 2007, S. 430-463.

<sup>181</sup> Die Idee, alle Gesetze auf ein erstes Gebot zurückzuführen, war nicht neu. Im rabbinischen Judentum hat es bis zu dem Moment, da das Christentum seine Vorherrschaft durchsetzte, immer wieder Versuche gegeben, alle jüdischen Gesetze auf ein einziges Prinzip zu reduzieren. (Z.B. Hillels Satz: „Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht. Das ist die ganze Tora und alles andere ist nur die Erläuterung; geht und lerne sie.“ – Bab. Talmud, *Schabbat* 31a; oder die Zusammenfassungen der 613 Tora-Gesetze auf einige moralische Prinzipien, die am Ende mit dem einen Wort „Gerechtigkeit“ ausgedrückt seien in Bab. Talmud, *Makkot* 23b-24a) Gegenüber dem ideologischen Akzent des Christentums auf der Liebe, verstummten jedoch die jüdischen Versuche ein einzelnes Gesetz zu einem leitenden Prinzip zu benennen. Das rabbinische Beharren auf der Gesamtheit der Gesetze erklärte sich dabei nicht nur aus einer feindseligen Einstellung zum Christentum. Die Priorität eines einzelnen Gesetzes zu bestimmen, an der sich alle anderen Gesetze relativierten, wenn nicht aufhoben, hieß letztlich „Gott“ definieren zu können. Die „Liebe“ zum ersten Gebot zu erklären, lief schnell auf die Maxime hinaus: Gott *ist* die Liebe. An dieser Maxime spalteten sich die Liebe und das Gesetz in zwei Domänen von wesensunterschiedlicher Herkunft. Der Ursprung der Liebe verblieb in der jenseits aller Grenzen existierenden göttlichen Dimension, der Ursprung des Gesetzes fiel nunmehr den begrenzten Abschnitten der von Menschen gemachten Geschichte zu. Beide waren nicht mehr notwendig aneinander geknüpft und erlaubten die für Gesellschaften unter christlicher Kulturdominanz typische Aufspaltung zwischen Liebe und Gesetz als zwischen Jenseits und Diesseits, religiös und säkular, Kirche und Staat.

In genau diesem Horizont ist Susmans Differenz zu Rosenzweig zu verstehen. Es wird sich im Folgenden zeigen, dass Susman mit Hilfe der negativen Theologie ein erstes Gebot benannte, dass diese Aufspaltung vermied. Damit stand sie dem rabbinischen Standpunkt näher als Rosenzweig. Rosenzweig löste die Liebe aus



Christentum prägende Aufspaltung hinaus. In ihr entstand die Doppelordnung von Staat und Kirche. Rosenzweig zufolge hatte das Judentum darin keinen aktiven Anteil an der politischen Geschichte. Aber damit verengte sich das Gesetz zu Brauchtum. Was auf der christlichen Seite als „Kirche“ nur die halbe Spur der Sternbahn zog und sich erst mit dem Staat zur ganzen Spur vervollständigte, bildete auf der jüdischen Seite bereits das Ganze. Die Liebesgemeinschaft der Christen hatte ihr politisches Pendant im gesetzgebenden Staat. Die Liebesgemeinschaft der Juden hatte keinen Staat, wohl aber eigene Gesetze. Doch unter dem Gebot der Liebe konnten sie nicht politisch werden. Als „positive“ Gesetze trugen sie allein als *kultische* Gesetze, als „Gebärdensprache der Liebe zu Gott“, dem Liebesgebot Rechnung und hatte keine politische Gestaltungskraft.

Rosenzweigs Setzung der Liebe als dem erstem Gebot verhinderte nicht nur eine ins Politische reichende Option jüdischen Gesetzesdenkens, sondern relativierte darüber hinaus das Gesetz zu religiösem Brauchtum. Dies zeigte sich besonders deutlich in seiner 1923-24 mit Buber geführten Kontroverse über die Bedeutung des Gesetzes.<sup>182</sup> Darin verteidigte Rosenzweig eine Theorie des „relativen“ Gesetzes – relativ zum (Liebes-)gebot und relativiert zu religiösem Brauchtum. Die Kontroverse war durch Rosenzweigs Reaktion auf Bubers wieder veröffentlichte Rede *Cherut - Eine Rede über Jugend und Religion* entstanden. Buber hatte darin erklärt, dass das „Menschenbild, dem wir zustreben“, mit der Annahme des

---

der Spannung zu den Gesetzen. Bei den Rabbinen verblieb die Liebe jedoch weiterhin *im* Gesetz und formulierte sich in konkreten Gesetzen, darunter auch den sozialen Gesetzen. Dass die gültigen Gesetze zumeist im säkularen Gesetzgebungswege entstanden waren, bereitete den Rabbinen kein Problem. Entscheidend war der göttliche Ursprung dieser Gesetze, der sich in verschiedenen, durchaus widerläufigen Gesetzestradiationen ausdrücken konnte. Was in dem einen Zeitalter nicht mehr praktiziert wurde, könnte in einem anderen wieder gelten. Darum die formale Gleichwertigkeit aller überlieferten und neu geschaffenen Gesetze, sofern ihnen göttlichen Ursprung beigemessen wurde. Auf die Brücke - zwischen göttlichem Ursprung und säkular-geschichtlicher Wirklichkeit - lief auch Susmans Theorie des Gesetzes hinaus. Letztlich verwahrte sich Susman gegen die Versuche jüdischer Denker im 19. und frühen 20. Jahrhundert, zu einem einzigen Prinzip der Gesetze zu gelangen – sei es Vernunft, Ethik, Liebe oder Gerechtigkeit.

<sup>182</sup> Siehe Martin Buber, *Reden über das Judentum*, 1932 (1923), darin: *Cherut - Eine Rede über Jugend und Religion* (1919), S. 199-235; Franz Rosenzweig, *Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben*, 1937, darin *Die Bauleute*, S. 53-73. Außerdem die 1924-25 von Buber verfassten Briefe in: Buber, *Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig*, 1936/1937, S. 147-154; sowie *Franz Rosenzweig - Martin Buber. Ein Briefwechsel über Tradition im Judentum*, in: „Emuna“, 1970, S. 90-92 - Das von Buber für die Überschrift gewählte, hebräische Wort *Cherut* bedeutet „Freiheit“, heißt jedoch bei gleicher hebräischer Schreibweise, allerdings anders vokalisiert *charut* - „eingraviert“ -, was sich auf den eingravierten Text der Gesetzestafeln bezog. Auf Bubers Interpretation von *Cherut/charut* antwortete Rosenzweig mit dem der rabbinischen Wortspiel: *banajich* [„deine Kinder“] und *bonajich* [„deine Bauleute“]. „’Und alle deine Kinder gelehrt vom Herren und großer Friede deinen Kindern.’ (Jes. 54:13) –Lies nicht *banajich*: deine Kinder, sondern *bonajich*: deine Bauleute.“ - Bab. Talmud, *Brachot* 64a. Dem rabbinischen Spruch: „Lies nicht *charut* [eingraviert] sondern *Cherut* [Freiheit]!“ (Mischna, *Pirkei Awot* 6:2), gab Buber eine eigene Interpretation: „Gottes Schrift ist Freiheit auf den Tafeln: die Zeichen der Gottesfreiheit wiederzufinden, mühen sich die religiösen Kräfte je und je. Gottes Urtafeln sind zerbrochen: die Kräfte der ewigen Erneuerung mühen sich je und je, auf den zweiten Tafeln, den Tafeln der Lehre und des Gesetzes, verwischte Züge der Gottesfreiheit wiederherzustellen.“ (S. 228) Das Wiederherstellen der Gottesfreiheit könne „nicht ein Anschluß an die jüdische Lehre als an etwas Fertiges und Eindeutiges, nicht einer an das jüdische Gesetz als an etwas Geschlossenes und Unwandelbares sein“. (S. 227) - Martin Buber, *Reden über das Judentum*, 1932 (1923).

überlieferten Gesetzes nicht vereinbar“ sei.<sup>183</sup> In einem Brief an Rosenzweig schrieb er: „Ich glaube nicht, daß Offenbarung je Gesetzgebung ist.“<sup>184</sup> Dem hielt Rosenzweig entgegen, dass Offenbarung auch für ihn nicht direkte Gesetzgebung bedeute. Das „Gesetz“ müsse so beschaffen sein, dass es sich jederzeit wieder *ins Gebot rückverwandeln* könne.

„Offenbarung ist doch auch für den, der das Gesetz hält, nicht das was Sie Gesetzgebung nennen. (...) Nicht die Tatsache, daß jedes Gebot zum Gesetz werden kann, wird in den Willen aufgenommen, sondern die – gerade Ihnen bekannte -, daß das Gesetz sich immer wieder ins Gebot rückverwandeln kann.“<sup>185</sup>

Die *Rückwandelbarkeit der Gesetze in Gebote* löste jedoch den Charakter ihrer Gesetzlichkeit grundsätzlich auf. Einerseits sollten bei Rosenzweig immer größere Lebensbereiche ins Gesetz gehoben werden, bis schließlich das ganze Leben der Juden im Gesetz stehe; andererseits konnte es sich bei Rosenzweigs Definition der „positiven“ Gesetze als „Gebärdensprache der Liebe zu Gott“ um nicht mehr als ein privat praktiziertes religiöses Brauchtum handeln, über dessen Anwendbarkeit letztlich das ethische Empfinden entschied. Rosenzweig selbst erläuterte dies am Beispiel des „mündlich von Mutter zu Tochter überlieferten Speisezettels“, der als „Brauch“ im selben Rang wie das „Gesetz“ stehe.<sup>186</sup> Susmans Theorie des Gesetzes schlug hingegen einen anderen Weg ein. Ihr „erstes Gebot“, das „Verbot aller Gestalt und Gestaltung um der Einzigkeit Gottes willen“ verlangte eine aktive jüdische Einstellung gegenüber der Welt. Indem es sich negativ von etwas abgrenzte, enthielt es zugleich die Aufforderung zu einer Handlung. Damit barg das Verbot zugleich ein Gebot und mit ihm seine politische Option. Die geforderte Handlung bestand für Susman in

---

<sup>183</sup> Siehe ebd., darin: *Cherut - Eine Rede über Jugend und Religion* (1919), S. 223-224.

<sup>184</sup> Brief Buber an Rosenzweig, 24.6.1924 in: Martin Buber, *Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig*, 1936/1937, S. 150-151.

<sup>185</sup> Brief Rosenzweig an Buber, 29.6.1924, in „Emuna“, S. 90; „Briefe“, S. 503-504.

<sup>186</sup> Rosenzweig war sich durchaus bewusst, dass er das Gesetz zu Brauchtum aufweichte, wenn er die von Mutter auf Tochter „mündlich überlieferten“ Speisezettel der jüdischen Küche im selben Rang stehen sah, wie die dereinst von Rabbinen festgeschriebenen Gesetze. Siehe Rosenzweig, „Die Bauleute“ (1924), 1937, S. 63-64. Rosenzweig verwahrte sich sowohl gegen den ethischen Monotheismus des liberalen Judentums als auch gegen das Gesetzesverständnis der Orthodoxie. Er kritisierte, dass das liberale Judentum die Gesetze an einer universellen Ethik messe und dabei zwischen „Wesentlich“ und „Unwesentlich“ unterscheide, (ebd. S. 56) d.h. nur diejenigen Gesetze gelten lasse, die ethisch vertretbar seien. Ebenso distanzierte sich Rosenzweig von der modernen Orthodoxie, die die Lebensbereiche in eine religiöse und eine säkular-neutrale Zone aufteile. Die religiöse Zone definierte die Orthodoxie gesetzlich anhand von „Erlaubt“ und „Verboten“. Die säkular-neutrale lag für die Orthodoxen außerhalb dieses Maßstabes und stand dem einzelnen Juden als grundsätzlich „erlaubt“ offen. (S. 62-63) Rosenzweig wollte jedoch, dass alle Bereiche des Lebens ins Gesetz, in die Tora eingingen. Er betonte, dass „Tora“ – nicht nur als „Lehre“, sondern als „Gesetz“ verstanden – keine einmalige und abgeschlossene Offenbarung bedeute, sondern eine fortwährende, über die eigenen Themenkreise (Kult, israelitische Gesellschaft, usw.) hinausweisende Vermittlung von Offenbarung in Gesetze. - Franz Rosenzweig, *Die Bauleute. Über das Gesetz* (1924), auch in Rosenzweig, *Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben*, 1937, danach zit..

der „Entbildlichung Gottes“.<sup>187</sup> Als „die tiefste Kraft des jüdischen Menschen: die Urkraft zur *Entbildlichung* Gottes um seiner *Wahrheit* willen“<sup>188</sup> richtete sie sich gegen den Götzendienst und die Mystifizierung irdischer „Mächte“.

„Immer behält ja das Werk unserer Hände etwas vom Götzenbild; immer dienen wir in ihm zugleich den Mächten. Darum wendet sich die Aufgabe der Gestaltung zum Ebenbild Gottes nicht an eine *schöpferische* Kraft, sondern an die genau entgegengesetzte: die tiefste Kraft des jüdischen Menschen: die Urkraft zur *Entbildlichung* Gottes um seiner *Wahrheit* willen; an jene Kraft der radikalen Hingabe, die, weil sie Gott – und einzig Gott selbst – will, jeder Andeutung einer auch nur zu ahnenden Gestalt des Göttlichen entsagt.“<sup>189</sup>

Drei Aspekte waren somit in Susmans „erstem Gebot“ enthalten:

- 1) das Verbot, sich von Gott „ein Bild im irdischen Stoff zu machen“,<sup>190</sup>
- 2) das Gebot der „Entbildlichung Gottes“ (*destruktiv*)
- 3) die „Aufgabe der Gestaltung zum Ebenbild Gottes“ (*konstruktiv*).<sup>191</sup>

Was Susman in *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* als den im Selbst wahrgenommenen „Widerstand“ gegen den Ablauf des Geschehens beschrieben hatte, erhielt in diesen drei Aspekten eine in das Geschehen gestaltend eingreifende Zielrichtung. Susman zufolge waren die traditionellen jüdischen Gesetze von diesen drei Aspekten ebenso bestimmt wie jüdisches Gesetzesdenken überhaupt.<sup>192</sup> Zugleich eröffnete sich im Bilderverbot der Erkenntnismodus der Offenbarung:<sup>193</sup>

„Höre Israel, JHWH unser Gott, JHWH ist eins“<sup>194</sup>

Oder nach der von Susman benutzten Buber-Rosenzweig-Übersetzung:

„Höre, Israel! ich bin der Einzige, Dein Gott.“<sup>195</sup>

Susman beschrieb das „Hören“<sup>196</sup> als einen von Menschen zu leistenden Akt bewusster Selbstentfernung. Dies leitete in den Offenbarungsmodus über.

<sup>187</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist* (1933), in: „Vom jüdischen Geist“, 1934, S. 50; u. *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 111.

<sup>188</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist* (1933), in: „Vom jüdischen Geist“, 1934, S. 50.

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 110.

<sup>191</sup> Ebd., S. 119.

<sup>192</sup> Ebd., S. 118. Immer wieder zog Susman die traditionellen Gesetze gleich mit dem Gesetzesdenken moderner jüdischer Denker. Siehe z.B. in *Das Judentum als Weltreligion* (1932) die Gleichziehung mit Spinoza (S. 120), vor allem aber in *Der jüdische Geist* (1933), wo sie in großen Zügen eine jüdische Geistesgeschichte aus dem Gesetzesdenken nachzeichnet (S. 56ff.).

<sup>193</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932) in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 111.

<sup>194</sup> *Deu.* 6:5.

<sup>195</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 107.

„Denn dieses Hören ist kein bloßes lässiges Hinhören; es bedeutet nicht, daß ich hören soll, wie ich auf das höre, was Menschen sprechen oder was sonst um mich her ist, was mir selbstverständlich ins Ohr dringt, - es heißt im Gegenteil, daß ich nur hören kann, wenn ich all dies nicht höre – wenn ich es von mir tue, um ganz Ohr zu werden für das Eine, das - von Millionen Stimmen der Menschen und Dinge übertäubt und verwirrt – unendlich schwer vernehmbar über den Abgrund aller Abgründe herüberdringt. So still und lautlos herüberdringt, daß es im Grunde überhaupt nicht zu vernehmen ist, sondern daß ich es erst mit der Sammlung meiner ganzen Kraft herausreißen muß aus dem Stimmengewirr um mich her – herausreißen muß durch eine Bereitschaft, ein Geöffnetsein mit Leib und Seele für die Eine ferne und verhüllte Stimme, die so still ist wie das sanfte Säuseln in dem der Prophet Elias nach allen Gewittern und Stürmen, in denen er sie suchte, zuletzt die Gegenwart des Herrn erkennt.“<sup>197</sup>

Höre, Israel! – das hieß für Susman – „nimm die Stellung zu Deinem Gott ein, die allein Ihm und Dir gebührt.“<sup>198</sup> Darin sei „schon der ganze Aufruf enthalten, in Wahrheit Jude zu sein“.<sup>199</sup>

Dieser mit dem „Höre, Israel!“ einzuübende Exilsmodus (Selbstentfernung) gründete in einer Auffassung von „Gott“, die sich kaum mit Kategorien „Immanenz“ und „Transzendenz“, Innen und Außen, jenseitig und diesseitig fassen ließ. Was „über den Abgrund aller Abgründe“ herüberdringe, war nur „mit der Sammlung meiner ganzen Kraft (...) aus dem Stimmengewirr um mich herum“ herauszureißen. *Vernehmbar* würde Gott im Selbst des Menschen mittels eines „Geöffnetsein mit Leib und Seele“. Die Vernehmbarkeit Gottes lag danach allein im Selbst des Menschen, nicht aber die Quelle des zu Vernehmenden. Susmans Philosophie lief auf keine abstrakte Gotteserkenntnis hinaus, sondern auf die subjektive Ansprechbarkeit der einzelnen Menschen. Ihre verschiedene Annäherungen an das Wort „Gott“ – Wahrheit, das Absolute, das Ewige, Unendlichkeit – bekundeten dabei eine

---

<sup>196</sup> Aus dem Sprachstamm *sch - m - a* bildeten sich zwei im Talmud vorkommende Begriffe, durch die das „Hören“ in einer Spannbreite zwischen „gehören“ und „erkennen“ stand: *mischma* = Gehorsam; *maschma* = logische Schlussfolgerung. Das im modernen Hebräisch aus *sch - m - a* abgeleitete Substantiv *maschma 'ut* heißt „Bedeutung“.

<sup>197</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 107-108; fast gleichlautend auch in Susman, *Der jüdische Geist* (1933), in: „Vom jüdischen Geist“, 1934, S. 49.

<sup>198</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 107.

<sup>199</sup> Ebd.

grundsätzliche Nicht-Denkbarkeit Gottes.<sup>200</sup> Das Verhältnis zwischen Mensch und Gott umschrieb Susman als eines der „Proportion“.<sup>201</sup>

„Der Abstand des Menschen von Gott ist und bleibt unendlich, durch kein Einzelnes und durch keinen Einzelnen ausfüllbar.“<sup>202</sup>

Nicht die „Erkenntnis des einzigen Gottes“ sei das Entscheidende. „Auch die Weisen der anderen gereifteren Völker hatten erkannt, daß es nur Einen Gott geben kann.“<sup>203</sup> Was die jüdische Geistesleistung gegenüber anderen philosophischen und mythologischen Versuchen, das Verhältnis des Menschen zum Göttlichen zu formulieren, auszeichnete, sei vielmehr -

„daß hier zum erstenmal in der Menschengeschichte – und so radikal wie in der ganzen Geschichte niemals wieder – die Unendlichkeit, der ich übergeben bin, nicht mehr *das* Unendliche ist, sondern *der* Unendliche -, daß aus dem Chaos der Unendlichkeit von Tod und Welt, in die ich verstrickt bin – aus dem Vielen, das um mich her ist, plötzlich der Eine hervorgetreten ist, der das Wort spricht: ‚Höre, Israel! ich bin der Einzige, Dein Gott.‘

Was bedeutet das aber für den Menschen?

Es bedeutet, daß zum erstenmal in der Menschenwelt aus dem Chaos des Daseins heraus die Eine Stimme sich löst: der Anruf des Unendlichen an das endliche, vergängliche Wesen Mensch ergeht. (...) Es gibt fortan zwischen Mensch und Gott das Wort. Es gibt nur das Wort. Es ist die einzige Verleiblichung des Göttlichen, die das Judentum kennt – und eine Verleiblichung nicht Gottes -, sondern nur seiner Stimme.“<sup>204</sup>

In der Vernehmbarkeit Gottes und der Ansprechbarkeit des Menschen drückte sich für Susman das Besondere jüdischer Offenbarungserkenntnis aus. Sie ging grundsätzlich über das einzelne Subjekt hinaus. Schon in *Vom Sinn unserer Zeit* (1931) hatte Susman die Bedeutung der Gemeinschaft in Bezug auf die Verwirklichung der göttlichen Forderung hervorgehoben:

„Es gibt hier gar nicht den einzelnen, sich isolierenden Menschen; es gibt nur den Menschen in der Gemeinschaft, in seinem Verhältnis zum anderen Menschen, in der gemeinsamen Bezogenheit auf das eine ewige Ziel.“<sup>205</sup>

---

<sup>200</sup> „Ein gedachter Gott ist nicht Gott.“ - Margarete Susman, *Der Versuch des Anarchismus* (1947), in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 141.

<sup>201</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist* (1933), in: Susman, „Vom jüdischen Geist“, 1934, S. 57.

<sup>202</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 107.

<sup>203</sup> Ebd.

<sup>204</sup> Ebd., S. 106-107.

<sup>205</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn unserer Zeit* (1931), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 8.

Was vom Menschen her gesehen zunächst nur als ein Aufrufen des „tiefsten Eigenen“ wahrgenommen werde, offenbare sich von Gott her als eine über die Grenzen des Einzelnen hinausgehende „menschheitliche“ Forderung.

Susman nannte sie die „unmögliche“ oder die „unbedingte Forderung“.<sup>206</sup> Immer gehe es um die Forderung an die Menschen, sich aus den bildhaften Konstruktionen, in die sie gebannt sind, herauszulösen und sich Gott entgegen zu bilden.<sup>207</sup> Als die „unbedingte, irdisch unmögliche Forderung der gottesebenenbildlichen Wirklichkeit“<sup>208</sup> sei die Forderung „unerfüllbar“ – jedoch „nur menschlich gesehen unmöglich“.<sup>209</sup> Sie müsse unmöglich sein, um „unbedingt“ zu bleiben.<sup>210</sup> Damit war Susmans Gottesbegriff absoluter als der von Rosenzweig allein im Selbst erfahrene Gott. Die Gott-Mensch-Beziehung stellte sich bei ihr nicht als „Dialog“, sondern als eine den Menschen jeweils verpflichtende Forderung, der er sich nicht entziehen könnte. Allein als die „unmögliche Forderung“ sei sie imstande, „das Menschliche überhaupt erst zu schaffen“.<sup>211</sup>

„Aber daß sie unmöglich war, daß sie die schlechthin unmögliche Forderung ist, das eben ist ihr eigentlicher, ihr in aller bisherigen Menschengeschichte unerhörter Sinn. Das Mögliche ist das Menschliche. Was über alles Menschliche hinaus liegt, was von sich aus das Menschliche überhaupt erst zu schaffen imstande ist, kann nicht mehr das Mögliche sein. Die Offenbarung des Einen Gottes bedeutet das Hereinbrechen des Unmöglichen über alle Möglichkeiten des irdischen Daseins.“<sup>212</sup>

Die „unmögliche Forderung“ barg einen *Maßstab* der im Individuellen zugleich ein Kollektives offenbarte – die Eine Menschheit.<sup>213</sup>

„Auch die Griechen hatten bei aller Größe ihres Denkens und Schauens die Eine Menschheit und damit den Menschen als solchen noch nicht entdeckt; es gab Griechen

---

<sup>206</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 111.

<sup>207</sup> Ebd., S. 116; auch S. 119.

<sup>208</sup> Ebd., S. 113.

<sup>209</sup> Ebd., S. 110.

<sup>210</sup> Ebd., S. 111.

<sup>211</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 110.

<sup>212</sup> Ebd.

<sup>213</sup> Susman knüpfte hier an Hermann Cohens „Idee des Menschen“ an, die von den Propheten zum politischen Maßstab erhoben worden sei, jedoch dem antiken politischen Denken der Griechen und Römer fehlte. „So ist Israel, als Nation, nichts anderes als nur das Symbol für das Desiderat der Menschheit. Ein solches Symbol könnte das griechische Volk nicht darstellen; denn es kennt den Begriff der Menschheit nicht. Die eine Menschheit konnte nur unter dem einen Gotte entstehen. Dieser aber ist nur in dem einen Volke erstanden. Daher mußte dieses eine Volk fortbestehen.“ – Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1928), 1995, S. 295; sowie: ders., *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten*, in: Cohen, „Jüdische Schriften“, Bd. I, 1924, S. 321; außerdem Hauke Brunkhorst, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, 2000, darin das Kapitel „Athen und Jerusalem – Philosophische Erkenntnis vs. Performative Prophetie“, S. 43 ff., vor allem S. 67.

und Barbaren, Weise und Unweise, Freie und Sklaven. Einzig die Propheten konnten unter dem Angesicht des Einen die Eine Menschheit enthüllen. Und damit zeigt sich: das, wozu der Jude aufgerufen ist, ist nichts – absolut nichts als: Mensch zu werden. Das Höre Israel! – ich bin der Einzige Dein Gott – bedeutet dasselbe wie: Werde Mensch! Denn Mensch werden ist nichts anderes als sich Gott entgegenbildet.<sup>214</sup>

Entsprechend stehe „das jüdische Volk ursprünglich nicht in einer *Wirklichkeit*, sondern in einer *Aufgabe*“.<sup>215</sup> Doch: „Nicht das Volk ist die Aufgabe, sondern die Menschheit.“<sup>216</sup> Indem es sich „rein und unbedingt für den Einen gestaltlosen Gott entschieden“<sup>217</sup> habe, knüpfte es sein Leben „an die Vollendung der Menschheit“.<sup>218</sup> Danach war das jüdische Volk aus keiner irdischen Geschichte, sondern allein aus der Forderung des Einen Gottes geboren.

„Das Einzige an der Geschichte Israels aber ist, daß sie (als die ganze Wirklichkeit des menschlichen Daseins selbst) ausschließlich in der Forderung des Einen Gottes wurzelt, daß sie ihrem Sinn nach nie und nirgends um etwas anderes als um deren Verwirklichung kreist. Nichts Wesentliches in dieser Geschichte, kein Ereignis und keine Tat, kein Wort und kein Schwertstreich, keine Tugend und keine Sünde kann verstanden werden ohne dies: daß es der Eine Gott ist, der sich in ihr sein Volk schafft, daß diese Menschheit sich in ihr unter seine unbedingte, irdisch unmögliche Forderung der gottebenbildlichen Wirklichkeit gestellt hat.“<sup>219</sup>

Das jüdische Volk brachte jedoch die Forderung nicht nur als einen menschheitlichen Maßstab in die Welt. In der Existenz „Israels“ zeigte sich die menschlich gesehen unmögliche Forderung als *von Gott her* möglich. Von den Menschen her gesehen gab es „die Möglichkeit des göttlichen Gebotes und der menschlichen Erfüllung – des menschlichen Gebets und der göttlichen Erhörung“.<sup>220</sup> Von Gott her überbrückte das ins Irdische einbaubare Gesetz den Abgrund.

„Denn daß die Forderung – nur menschlich gesehen – unmöglich ist, davon legt jeder Bericht der Bibel, legt nicht minder die Strenge und Ausdehnung des Gesetzes selbst: dieses gewaltigen Mittels, sie ins Irdische einzubauen, Zeugnis ab.“<sup>221</sup>

---

<sup>214</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 116.

<sup>215</sup> Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, Juni 1935, S. 109.

<sup>216</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 116.

<sup>217</sup> Ebd., S. 114.

<sup>218</sup> Ebd., S. 115.

<sup>219</sup> Ebd., S. 113.

<sup>220</sup> Ebd., S. 107.

<sup>221</sup> Ebd., S. 110.

### *Schöpfung in der Spannung zur Erlösung*

Nach der rabbinischen Vorstellung war die Tora das Instrument, mit dem Gott die Welt erschaffen hat. Die Tora war da noch nicht der später am Berg Sinai geoffenbarte Pentateuch, sondern eine Tora *vor* der Tora – auch „das Erste seiner Weise“ genannt.

„Um der Tora willen, die das Erste seiner Weise genannt wird (Spr. 8:22) und um Israels willen, das das Erste seines Ertrages genannt wird (Jer. 2:3). – Der Vers will nicht die Reihenfolge der Schöpfung lehren, um zu sagen, dass diese [Himmel und Erde] zuerst erschaffen wurden. (...) ‚Gott [*Elohim* = das gesetzgebende Attribut Gottes] erschuf, und es heißt nicht, der Ewige [*JHWH* = das barmherzige Attribut Gottes] erschuf; denn zuerst bestand die Absicht, mit dem Maß des Gesetzes (*midat hadin*) zu erschaffen, da Er aber sah, dass die Welt dann nicht bestehen könne, stellte er das Maß der Barmherzigkeit (*midat harachamim*) auf und verband es mit dem Gesetz, darum heißt es (2. Schöpfungsbericht, *Gen. 2:4*): ‚Am Tage, da der Ewige [*JHWH*], Gott [*Elohim*] Erde und Himmel erschuf.‘<sup>222</sup>

Die Tora, mit der Gott Himmel und Erde erschuf, bestand demnach aus zwei Maßen. Nach der rabbinischen Auslegung durchdringen sie sich gegenseitig und durchziehen die gesamte Schöpfung: das „Maß des Gesetzes“ (*midat hadin*) und das „Maß der Barmherzigkeit“ (*midat harachamim*). Das Maß des Gesetzes, so die Auffassung im rabbinischen Schrifttum, wird mit dem Gottesbegriff *Elohim* angezeigt; es umfasst u.a. „Gericht“ und „Gerechtigkeit“. Das Maß der Barmherzigkeit drücke sich im Gottesnamen *JHWH* aus; in seinen Bereich fallen „Liebe“ und „Gnade“. Ursprünglich habe Gott die Welt nur aus dem Maß des Gesetzes erschaffen wollen, doch die Schöpfung vermochte nicht in der Strenge des Gesetzes zu bestehen. Darum habe Gott das Maß des Gesetzes mit dem Maß der Barmherzigkeit verwoben.

Mit der Exilierung des ersten Menschenpaares aus dem Garten Eden geriet auch die Schöpfung in eine Spannung zur Erlösung.<sup>223</sup> Nach dem rabbinischen Weltbild ließen sich die Krisen der Schöpfung und der Menschen allein durch die Zwei-Einheit des Doppelmaßes bewältigen. Der Fortbestand der Schöpfung hing aus ihrer Sicht davon ab, ob Israel die Tora mit ihrem Doppelmaß annimmt.

---

<sup>222</sup> Siehe das vollständige Raschi-Zitat zu *Gen. 1:1* im 3. Kap., Abschnitt „Die Gesetze der Tora“. Die folgenden Ausführungen beruhen größtenteils auf dem Raschi-Zitat, das wiederum die rabbinischen Kommentare zu den Schöpfungsberichten in den beiden ersten Kapiteln des Pentateuchs zusammenfasst.

<sup>223</sup> „Und zu Adam sprach er [Gott]: (...) so sei die Erde um deinetwillen verflucht.“ - *Gen. 3:17*.



„Es heißt: ‚vom Himmel ließeſt du das Urteil vernehmen; da erschrak die Erde und war ſtill‘ (Ps. 76:9); (...) Weſhalb erschrak ſie? (...) Dies lehrt, daſs der Heilige geprieſen ſei er, mit dem Schöpfungswerk eine Vereinbarung traf und zu ihm ſprach: Nehmen die Iſraeliten die Tora an, ſo ſollt ihr beſtehen, wenn aber nicht, ſo verwandele ich euch wieder in Öde und Leere.“<sup>224</sup>

Den Rabbinen zufolge legten Meſchen, obwohl die Welt nur in der gegenseitigen Durchdringung der beiden Maße beſtehen könne, es immer wieder darauf an, eines der beiden Maße zu iſolieren, um damit ein fehlgehendes Weltbild zu diktieren. Wenn Geſetze obwalteten, die keine Barmherzigkeit kennen,<sup>225</sup> oder eine Barmherzigkeit beſchworen werde, die an keinem Geſetz meſſbar iſt, verſelbſtändige ſich eines der beiden Maße. Die Rabbinen ſahen darin den Urfprung von Übel und Ohnmacht.<sup>226</sup>

Wie bei den Rabbinen bedeutete der Suſmans Denken beſtimmende Begriff „göttliches Geſetz“ oder ſchlechthin „das Geſetz“ von *Gott her* zunächſt noch kein konkretes Geſetz, ſondern *einen Geſetze ſtiftenden Maßſtab* – eine Tora *vor* der Tora, die weitere Tora hervorbringe, beziehungsweise ein Geſetz, das Gebote produziere. Auch wenn der Talmud keinen Referenzhorizont in Suſmans Werk bildete, arbeitete ſie doch immer wieder eine innere Verbindung zwiſchen dem traditionellen rabbinischen Geſetzesdenken und einem am „Geſetz“ orientierten, modernen jüdiſch-religiöſen Denken heraus.<sup>227</sup> Dabei ſtand auch ihre Auseinanderſetzung im Zeichen des Doppelmaßes – der Liebe *und* des Geſetzes. Suſman wählte hierfür verſchiedene Formulierungen.

In ihrem 1934 veröffentlichten Eſſay *Trost* ſprach ſie von einem „Anfang des Geſetzes“<sup>228</sup> und einer ſich offenbarenden „Geſetzlichkeit“,<sup>229</sup> in *Das Judentum als Weltreligion* von einer „von Gott gehaltenen Geſetzmäßigkeit und Erlösbarkeit der Welt“.<sup>230</sup> Bereits in ihrer 1923 erſchienenen Deutung *Pole jüdiſchen Weſens – Hermann Cohen und Georg Simmel*<sup>231</sup> klang

---

<sup>224</sup> Bab. Talmud, *Schabbat* 88a.

<sup>225</sup> Das Hebräiſch hat für ſolche Geſetze den Begriff *Gesera*. An den Hohen Feiertagen beten Juden um Verſchonung vor *geserot kaschot* – „harten, umbarmherzigen Geſetzen“, die ſich gegen Juden richten.

<sup>226</sup> Vor allem der *Sohar*, das Hauptwerk der Kabbala, ſieht den Urfprung des Böſen in einer Verſelbſtändigung beider Maße – dort als der zwei *Sefirot chessed* (Gnade oder auch Liebe) und *din* (Geſetz/Gericht oder auch Stärke). Siehe hierzu z.B. Gerſhom Scholem, *Die Geheimniſſe der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar*, Schocken Verlag, Berlin 1935 – vor allem die Deutung des Aufſtandes der Rotte Korach, S. 59 ff. (Originaltext *Sohar*, Fol. 17a ff.) und Scholems Kommentar, S. 33.

<sup>227</sup> Z.B. in *Die Revolution und die Juden* (1919): „Wer irgend jüdiſche Geſchichte in ſich trägt, der fühlt ſich noch von weiter Ferne her an das Leben des Geſetzes dunkel angeſchloſſen. Und allein aus ihm wird uns der meſſianische Weg des Judentums verſtändlich.“ (S. 138)

<sup>228</sup> Margarete Suſman, *Trost*, in: „Der Morgen“, Sept. 1934, S. 255.

<sup>229</sup> Ebd., S. 253.

<sup>230</sup> Margarete Suſman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Suſman, „Vom Geheimniſs der Freiheit“, 1965, S. 120

<sup>231</sup> Margarete Suſman, *Pole jüdiſchen Weſens – Hermann Cohen und Georg Simmel*, in: „Die Tat“, Aug. 1923, S. 385-389.

die rabbinische Idee des Doppelmaßes an. Am Symbol des „Regenbogens“, dem Zeichen des göttlichen Bundes mit der Schöpfung, beschrieb Susman eine Gesetzlichkeit, welche sich durch die beiden miteinander verwobenen Aspekte auszeichnete: Gesetz *und* Barmherzigkeit. Danach barg die Schöpfung selbst den Schlüssel zur „Erlösung“. Erlösung hieß für Susman, wie bereits an anderer Stelle gesagt, ein Lösen, ein Freiwerden zu sich selbst.<sup>232</sup> Die nachfolgende Passage verwies auf Cohens *Religion der Vernunft*. Sie sagte allerdings mehr über Susmans eigene Weltanschauung aus.<sup>233</sup> In den „Weltgesetzen“ – hier auf Cohen bezogen als die „Gesetze der Vernunft“ – schien für Susman die „Gewissheit der Erlösung“ auf:

„Denn wie die immer wieder überwältigende, selig friedvolle Schönheit des Regenbogens daraus stammt, daß in ihm plötzlich eine Gesetzmäßigkeit klar in sinnlicher Vollendung aufglänzt, die wir in allen irdischen Erscheinungen, selbst im Wellenschlag des Meeres und in der reinen Gestalt der hundertblättrigen Rose nur verhüllt und undeutlich erkennen und von der wir doch dunkel wissen, daß sie ist, so erglänzen auch in dem weltüberspannenden Bogen dieser Religion klar und schimmernd die ewigen Weltgesetze: die allgemeinen lichten Gesetze der Vernunft. Die Gesetze der Vernunft sind in ihr erkannt als die, die nicht nur unsere Erfahrungswirklichkeit gründen, sondern auf denen auch die ganze Möglichkeit und Gewißheit der Erlösung ruht, die Gott uns verheißen hat.

So sanft löst sich auch hier mit dem religiösen zugleich der denkens Kampf und Krampf zwischen der Menschenwelt und Gott. Die Gesetze der Natur, nach denen nicht aufhören soll Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und

---

<sup>232</sup> „Erlösung“ begann bei Susman im einzelnen Subjekt. In *Das Judentum als Weltreligion* (1932) beschrieb sie Erlösung als von einer „Unendlichkeit“ des Todes „in eine andere Unendlichkeit: in eine Unendlichkeit, die *die meine ist* [hvg. EK] und die mich von der Welt und vom Tode erlöst“ (S. 106). „Erlösung“ war danach eine Entscheidung innerhalb des Verhältnisses des vergänglichen Menschen zur „Unendlichkeit“. Der Mensch könne sich entscheiden: entweder der Unendlichkeit der Welt und des Todes verfallen zu sein, oder aber sich heraus zu reißen „in eine andere Unendlichkeit: in eine Unendlichkeit, die die meine ist und die mich von der Welt und vom Tode erlöst“. - Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 106.

<sup>233</sup> Cohen warnte vielmehr vor „pantheistischen Illusionen des Monismus“: „Die Zukunft der deutschen Gesittung beruht auf der Kraft des Volksgeistes, allen Zaubern der Mystik zu widerstehen, nicht minder aber auch den pantheistischen Illusionen des Monismus: Natur und Sittlichkeit, „den bestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“, in ihrem *Erkenntnisunterschiede* [hvg. EK] zu begreifen und ihre Vereinigung nur anzustreben in dem Gedanken des Einziges Gottes.“ - Hermann Cohen: *Deutschtum und Judentum* (1915), in: Christoph Schulte, 1993, S. 69. Außerdem: „Sittliche Erkenntnis und Naturerkenntnis fallen nicht zusammen, wie der Pantheismus in diesem Irrtum wurzelt. Was daher die Gotteserkenntnis, wie im Problem der Schöpfung, mit der Naturerkenntnis gemein haben könnte, daran hat der heilige Geist keinen Anteil. Seine Kompetenz beschränkt sich auf das menschlich Sittliche.“ - Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1928), 1995, S. 126.

Nacht – sie sind die von Gott verbürgten Gesetze derselben ewigen Vernunft, die in uns der Erlösung entgegenwächst.“<sup>234</sup>

Die hier von den Weltgesetzen vermittelte Gewissheit der Erlösung entsprach insofern der rabbinischen Weltanschauung, dass auch die jüdischen Gesetze eine in der Schöpfung wirkende *Gesetzlichkeit* bestätigten. Jacob Neusner hat dies anhand von zwei Zyklen dargestellt, die im rabbinischen „Paradigma“ zu einem verschmolzen waren. Ihre Vereinigung erkläre das talmudische Geschichtsverständnis:<sup>235</sup>

- 1) der Kreislauf der Natur: die Tage und die Jahreszeiten, das Wachsen und das Vergehen, das Geborenwerden und das Sterben;
- 2) der Kreislauf der Heiligung: die kultischen Feste und die rituellen Markierungen, mit denen Menschen die Zeit und die Natur in derselben Spannung zu ihrer Erlösbarkeit anerkennen, in der sie sich selbst erfahren.<sup>236</sup>

Neusner nennt den ersten Kreislauf „natürliche Zeit“, den zweiten „paradigmatische Zeit“. Letzterer entspricht zwar den Phasen der Natur, hebt sie jedoch in einen teleologischen Zusammenhang. Im Zyklus der Heiligung scheint die Erlösung auf. Er durchbricht die scheinbar ewige Wiederkehr des Gleichen (Natur) und macht eine *Gesetzlichkeit des Wandelns* erkennbar. In der rabbinischen Vorstellung geschah das Wandeln durch Heiligung. Heiligung als eine Handlung bedeutete, die ursprüngliche Gesetzlichkeit im Aspekt der Erlösbarkeit zu bestätigen. Heiligbar war nur, was sich auf die ursprüngliche Gesetzlichkeit des Doppelmaßes der Tora zurückführen ließ.

Zwar habe sich die Gesetzlichkeit der Schöpfung in verschiedenen Arten von Gesetzen immer weiter verzweigt und unter den Juden verschiedene Gesetzestraktionen hervorgebracht. Sie alle waren nach der rabbinischen Vorstellung jedoch auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen. Neusner fasst das Anliegen der Rabbinen als ein Bemühen, die auseinanderstrebenden Gesetze und widerstreitenden Gesetzestraktionen durch den Nachweis einer dahinter wirkenden „Einheit des Gesetzes“ (*Unity of the Law*)<sup>237</sup> zusammenzuhalten. Dies taten sie, je nachdem welche historische Herausforderung sie zu bewältigen hatten, mit der für sie geeignetsten philosophischen Methode. So wies die Philosophie der Mischna die Einheit des Gesetzes mit Hilfe einer Verbindung von aristotelischer Klassifizierung,

---

<sup>234</sup> Margarte Susman, *Pole jüdischen Wesens – Hermann Cohen und Georg Simmel*, in: „Die Tat“, Aug. 1923, S. 386.

<sup>235</sup> Siehe Jacob Neusner, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, 2004.

<sup>236</sup> In diesem Rahmen sind die Tora-Gesetze für das Land (z.B. das Schabbatjahr) sowie die vielen Gesetze für Tiere, u.a. auch der Kult des Tieropfers zu verstehen. Spezielle kultische Handlungen, z.B. die Heiligung der „Frucht der Rebe“ als das „Glas der Erlösung“ (*kos jeschua*), die „Auslösung der erstgeborenen Söhne“ (*pidjon haben*) oder überhaupt die Opfendarbringung aller Erstlinge verweisen auf die Erlösbarkeit der Schöpfung.

<sup>237</sup> Jacob Neusner, *Analytical Templates of the Bavli*, 2006, S. 271 ff.

Platonismus und der Lehre von der Einheit in allem Seienden nach. Die Redaktoren des babylonischen Talmud fanden wiederum in der dialogischen Dialektik des „mäandernden Argumentes“ eine erfolgreiche Methode, um die verschiedenen, sich mittlerweile widerstreitenden jüdischen Gesetzstraditionen, zusammen mit Naturerkenntnissen, die von religiösen Annahmen scheinbar abwichen, auf die ursprüngliche Einheit des Gesetzes zurückzuführen.<sup>238</sup> Entscheidend in allen rabbinischen Annäherungen an das göttliche Gesetz war, dass die Gesetze der Natur und, wenn man so will, die Gesetze der Erlösung einen gemeinsamen Ursprung haben - und weiter: dass menschliche Vorstellungen von Moral, Geschichte und Macht fehlgehen, wenn sie die Spannung verkennen, in der nicht nur der Mensch, sondern die gesamte Schöpfung steht. Analog hieß es in Susmans 1934 erschienenem Aufsatz *Trost* über die „Gerechtigkeit“:

---

<sup>238</sup> Tatsächlich haben erst die stringenten Talmud-Analysen Neusners aus den verschiedenen Epochen rabbinischer Gesetzesdebatten die jeweilige philosophische Methode herausfiltriert, die wiederum Aufschluss über die jeweilige Problemstellung gibt. Dabei geht es nicht um eine mindestens seit Philo von Alexandrien neben der jüdischen Religionspraxis betriebene Religionsphilosophie. Neusner zeichnet vielmehr nach, wie die jüdischen Gesetze selbst mit philosophischen Methoden gewonnen wurden. Dass bis heute jüdische Gesetzesliteratur und jüdische Religionsphilosophie als zwei verschiedene Genres behandelt werden, führt Neusner auf den fatalen „Irrtum“ des mittelalterlichen Philosophen und Gesetzeslehrer Maimonides zurück. (Siehe Jacob Neusner, *Judaism as Philosophy. The Method and Message of the Mishnah*, 1991/1999.) Dieser habe in seinen zwei Hauptwerken, dem *Führer der Unschlüssigen* und dem *Mischne Tora* die Philosophie vom Gesetz getrennt. (S. 273-275) Diese Trennung verschleierte jedoch den grundsätzlichen Charakter der jüdischen Religion als einer *philosophischen Gesetzesreligion*. Der philosophische Charakter der jüdischen Gesetze zeige sich weniger an den Inhalten, als den jeweiligen Methoden, mit denen die Rabbinen Gesetze „schufen“. In der Mischna war es eine Mischung aus aristotelischer Klassifizierung, mittlerem Platonismus und der Lehre von der Einheit in allem Seienden, mit der sie sechs Ordnungen von Gesetzessammlungen zusammen stellten, die die jüdische Beziehung zwischen Mensch und Gott in allen Bereichen des täglichen, des sozialen, politischen, ökonomischen und kultischen Lebens regelten. In der talmudischen Erweiterung der Mischna war es die dialektisch-dialogische Methode des „mäandernden Argumentes“. (Ebd. S. 234). Damit harmonisierten die Rabbinen die Mischna mit jüdischen Gesetzstraditionen, die von der Mischna nicht erfasst waren, sich widersprechende historische Erfahrungen, aber auch dem Anschein nach voneinander unabhängige Themen zu übergreifenden Kategorien und Prinzipien. In *Four Stages of Rabbinic Judaism* (1999) bezeichnet Neusner das Erkenntnisziel dieser philosophisch-dialektischen Methode als die in allen Gesetzen, Erfahrungen und Handlungen enthaltene Einheit des göttlichen Gesetzes – das „Gesetz hinter dem Gesetz“. (S. 175-176) Sie ermöglichte zugleich, neue Gesetze für die jeweilige konkrete Situation nicht nur zu „finden“, sondern zu „schaffen“. (S. 180-181) Was das „dialektische“ Argument vom simplen „Streit“ unterschied, war, wie Neusner in *Analytical Templates of the Bavli* (2006) hervorhebt, das von den Rabbinen geteilte Anliegen, durch Argument und Gegenargument größtmögliche Terrains an Bedingungen, Erfahrungen und Deutungen in die Einheit des göttlichen Gesetzes einzubeziehen. Diese an sich säkulare Methode der organisierten Differenz vereinigte Opponenten innerhalb eines Diskurses um dasselbe Anliegen. Es verhinderte, dass gegensätzliche Meinungen absolut werden konnten. (S. 236) Die Methode bildete zugleich die Lösung für das Problem des sich nicht nur geographisch zerstreuten jüdischen Volkes. Die nachzuweisende Einheit des göttlichen Gesetzes schmiedete das jüdische Volk zu einer Einheit in der Differenz. (S. 271-275) Sein Leben „im Gesetz“ erlaubte, ja verlangte geistige Vielfalt. Es schuf eine religiöse, damit zugleich soziale und politische Ordnung, deren Gesetze flexibel auf die jeweilige Situation hin anwendbar und ausbaubar waren. Zugleich erlaubten die philosophischen Annäherungen an das Gesetz hinter dem Gesetz, die religiöse Ausgerichtetheit der Juden jeweils neu zu bestimmen. Die Mischna entwarf eine zeitlose Utopie, die auf der Heiligung des Lebens in einer ewigen Jetzt-Zeit baute. Der Jerusalemer sowie später der Babylonische Talmud entwickelten eine Geschichtsdoktrin, die auf ein Ziel, die Rettung der Menschheit, hinauslief. (*Four Stages in Rabbinic Judaism*, S. 157, 174) Danach schuf das göttliche Gesetz Geschichte und hing es vom Verhalten des im Gesetz lebenden jüdischen Volkes ab, ob sich das Ziel der Geschichte erfüllte.

„Denn sie ist göttliche Schöpfung. Das Gesetz ist ihre Grundlage, wie es ihre Erlösung ist. Darum soll das Meer brausen und der Erdboden, die Wasserströme frohlocken und alle Berge fröhlich sein, weil auch in ihnen der Schlag des göttlichen Herzens zittert, weil Gott auch ihnen das Gesetz unterlegt hat, durch das er alles der Gerechtigkeit, des Gerichts und damit der Erlösung fähig und teilhaft werden lassen will. – Das ist die reine Gesetzesfreude des jüdischen Herzens (...)“.<sup>239</sup>

1936 erschien Susmans Essay *Sterne*.<sup>240</sup> Vor dem Hintergrund des in Deutschland bereits herrschenden NS-Regimes liest er sich als Versuch, deutsche Philosophie ins jüdische Gesetzesdenken zu retten. Wie in vielleicht keinem anderen Essay vermochte Susman hier die sie prägenden Philosophen – Spinoza, Kant und Cohen, Schelling und Rosenzweig – zu einer Synthese zu vereinigen, die in dem *von Gott her* bedingten Gesetz kulminierte. *Sterne* fragte nach der Freiheit des einzelnen Menschen innerhalb der Gesetzlichkeit der Schöpfung. Susmans Antwort zeugte von verblüffender Übereinstimmung mit der rabbinischen Weltanschauung - wengleich von ihr existenzphilosophisch formuliert (als eine Erschütterung „im menschlichen Inneren“). Individuelle Freiheit entstand danach im Erkennen der Einheit hinter den verschiedenen Gesetzen. Im „Vereinigungspunkt“ der Gesetze öffneten sich die „Sternenbahnen“ und enthoben sich die Menschen der „strengen Notwendigkeit des bloßen Naturablaufs“. Die entscheidende Passage, in der dieser Gedanke zum Tragen kam, widmete sich dem -

„Denker, der das europäische Denken auf eine neue Basis gestellt hat, in einem der schönsten Worte, die wir über Sterne und Menschen besitzen: ‚Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt; der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.‘ Es ist in diesem Wort Kants nichts von dem Zusammenhang der beiden Gesetze gesagt: aber die Art, wie sie sich im menschlichen Inneren in der gleichen Erschütterung treffen, zeigt den neuen Vereinigungspunkt beider: den im Innern des Menschen an.“<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“ Sept. 1934, S. 258; außerdem zum Thema „Gesetzesfreude“: Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 120.

<sup>240</sup> Margarete Susman, *Sterne*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“, Zürich, 31.12.1936, erweitert in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 68-78. Der *Aufbau* wurde herausgegeben von Max Gerber und gehörte als protestantische Zeitung zu den Publikationsforen der religiös-sozialen Bewegung in der Schweiz. Um das Veröffentlichungsverbot zu unterlaufen, dass die Schweizer Behörden deutsch-jüdischen Emigranten wie Susman auferlegt hatten, erschienen Susmans Artikel im *Aufbau* ebenso wie in Leonhard Ragaz' *Neue Wege* unter dem Pseudonym Otto Reiner.

<sup>241</sup> Margarete Susman, *Sterne* (1936), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 73-74.

Kant beziehe „weder das moralische Gesetz noch das der Natur auf Gott; aber die wunderhafte Vereinigung beider verbürgt ihren Stifter“.<sup>242</sup>

„Die Propheten fragten nicht nach der Übereinstimmung der Sternenbahnen mit denen der menschlichen Geschicke; sondern sie fragten nach der Erfüllung des Willens dessen, der den ungeheuren Kreislauf der Gestirne ebenso wie das Schicksal jedes einzelnen Menschen heraufgeführt hat. Nicht aus den still in sich kreisenden Gestirnen, sondern aus dem Mund dessen, der sie lenkt, kommt den Menschen nun ihr Gesetz. Damit wird es aus dem Gesetz zum Gebot. Und damit werden die streng geschlossenen Bahnen der Sterne an einem Punkte geöffnet; der Mensch tritt aus der strengen Notwendigkeit des bloßen Naturablaufs heraus in die Freiheit menschlicher Entscheidung, die einer anderen Welt als der des Raumes angehört. So gewaltig ist diese Umwendung, daß es in einem Wort der späteren jüdischen Überlieferung geradezu heißt: „Die Welt ist um der Wahl des Wählenden willen geschaffen worden.“<sup>243</sup>

Im Vereinigungspunkt vernahmen die Menschen „aus dem Munde dessen“, der den Kreislauf der Gestirne ebenso wie die Schicksale der Menschen heraufführe, „ihr Gesetz“. *Das Gesetz wird zum Gebot* – Bei den Rabbinen übersetzte sich die Gesetzmäßigkeit in jüdische Gesetze, bei Susman ins „Gebot“. Am Gebot entsprang für Susman die „Freiheit menschlicher Entscheidung“. Das hieß, dass Freiheit nicht vom Menschen selbst, sondern vom Gesetz, also: *von Gott her* bedingt war. Als „Gebot“ kannte das Gesetz kein „Recht auf Freiheit“, sondern nur die von Gott an den Menschen gerichtete Forderung zur Freiheit. Aus ihr leitete sich kein

---

<sup>242</sup> Ebd., S. 74 – Kant führte die beiden Gesetze gerade nicht zusammen: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz. Das erste fängt von dem Platze an, den ich in der äußern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin ich stehe, ins unabsehlich-Große mit Welten über Welten und Systemen von Systemen, überdem noch in grenzenlose Zeiten ihrer periodischen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das zweite fängt von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an, und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher (dadurch aber auch zugleich mit allen jenen sichtbaren Welten) ich mich nicht, wie dort, in bloß zufälliger, sondern allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit, als eines *tierischen Geschöpfes*, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert, als einer *Intelligenz*, unendlich, durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht, abnehmen läßt.“ - Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785/86), Werkausgabe, 1974, S. 300.

<sup>243</sup> Margarete Susman, *Sterne* (1936), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 71.

Recht, sondern die Pflicht zur Freiheit ab – mit den daraus folgenden ethischen und institutionellen Konsequenzen.<sup>244</sup>

Im jüdischen Zusammenhang stand die Forderung in der Spannung zur Erlösung. Neusner zufolge begründen sich darin das jüdische sowie das christliche Geschichtsverständnis.<sup>245</sup>

Jüdisch formuliert gehe es immer um Exil und Rückkehr. Im rabbinischen Paradigma verweise die mit einem Fluch beladene Schöpfung in die Erlösung - d.h. die Natur, ihre Gesetze, der Garten Eden transzendieren zur Möglichkeit einer Rückkehr nach Eden, einer Wiedererlangung des Heiligen Landes, einer Heimkehr aus dem Exil, einer Wiederherstellung der Präsenz Gottes in der Welt. Autonom und freistehend, allein in der Gesetzlichkeit von Gottes Tora begründet, definiere das Paradigma, was „Geschichte“ sei und welche Ereignisse keine Bedeutung hätten. Eine lineare Vorstellung von historischer Zeit werde in diesem Paradigma schwierig.<sup>246</sup> Die in der Vergangenheit erlebten Phasen von Exil und Rückkehr werden in der Gegenwart wiedererfahren und zugleich aus der Zukunft empfangen. Das in

---

<sup>244</sup> Siehe hierzu Robert M. Cover, *Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order*, S. 3-11, in Michael Walzer (Hrsg.), *Law, Politics, and Modernity in Judaism*, 2006.

<sup>245</sup> Die Besonderheit des „paradigmatischen Denkens“ liege in der Art, wie es die lineare Zeit in eine „ewige Gegenwart“ transzendiere. Die Vergangenheit werde als Gegenwart erlebt, die Gegenwart sei bereits in der Vergangenheit gegeben, beides vollziehe sich innerhalb eines Musters, in dem auch die Zukunft in die Gegenwart eintrete. Markantestes Beispiel sei die Vorgabe für das alljährliche Pessachfest, wonach Juden noch einmal den Weg aus dem Sklavenhaus Ägyptens in die Freiheit gehen, zugleich aber ihre Befreiung in der Zukunft feiern. Die Bibel verliere in diesem Denken ihre Qualität als historisches Dokument und werde zu einem Text, der fortwährend *geschieht*. Konsequenz dieses Denkens sei eine a-historische Einstellung. Die offizielle Geschichtsschreibung der Nichtjuden werde in diesem Paradigma bedeutungslos. Das Paradigma selbst verstehe sich als freistehend, nicht historisch bedingt, sondern außerhistorisch geoffenbart. „Geschichtliches Denken“ verarbeite „Erinnerung“ zu linearer Zeit. „Paradigmatisches Denken“ hingegen gründe in einer undifferenzierten Zeit. Sie manifestiere sich, so Neusner, im „gelebten Traum“. (*The Idea of History in Rabbinic Judaism*, Brill, Leiden, Boston 2004, S. 193) Was das talmudisch-paradigmatische Denken betrifft, gebe es nur einige wenige Fixpunkte, aus denen sich allerdings das gesamte rabbinisch-jüdische Gesetzesverständnis erkläre: „der Traum von Eden, der Traum des Landes, der Alptraum Adams, der Alptraum Israels, das Erwachen am Sinai.“ (S. 200) Der Tempel – seine Zerstörung und sein Wiederaufbau - bilde das Symbol sich ins Unendliche formulierender Gesetze. Neusner zufolge beschwört das rabbinisch-talmudische Denken nicht die „kollektive Erinnerung“ (S. 215), sondern transzendiert die Erinnerung in eine Gegenwart als vorlaufende Zukunft. Auf diesem Paradigma baute das rabbinische Judentum seine „Geschichtsdoktrin“ von der „kommenden Welt“, die – nach Ansicht so vieler Rabbinen im Talmud - schon da sei, jedoch durch Israel aktiviert werden müsse. Neusners Nähe zu Rosenzweig ist hier unübersehbar. Im dritten Teil von *Der Stern der Erlösung* beschrieb Rosenzweig das jüdische Volk als außerhalb der geschichtlichen Zeit in einer „Ewigkeit“ lebend. Auch Susmans Religion des Widerstands gegen den bloßen Ablauf des Geschehens entsprach diesem Paradigma.

<sup>246</sup> Das Paradigma definierte nicht nur, welche historischen Ereignisse von Bedeutung waren, es widerstand zugleich einem sich aus verschiedenen Phasen der Geschichte herausbildenden jüdischen Selbstverständnis. In seiner vor allem gegen Yosef Hayim Yerushalmi (1982, 1996, S. 29) geführten Kritik verwahrt sich Neusner gegen den Begriff der „kollektiven Erinnerung“ in Bezug auf das rabbinisch-talmudische Schrifttum. (Siehe Neusner, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, 2004, Kap. VIII, „Zakhor: Is Rabbinic Judaism A Religion Of Memory?“, S. 193 ff.) Das rabbinische Paradigma bringe vielmehr eine eigene geschichtliche Wirklichkeit hervor. In Neusners Analyse spiegelt sich auch die Kritik der jüdischen Renaissance, insbesondere Rosenzweigs und Susmans, gegen moderne religiös-jüdische Identitäten, die mit Hilfe der Geschichtswissenschaft formuliert waren. Sowohl das liberale als auch das modern-orthodoxe Judentum positionierten sich mit ihrem jeweiligen Weltbild, indem sie sich in eine Beziehung zu historischen Entwicklungen stellten und als Fortschreibung bestimmter geistesgeschichtlicher Linien verstanden. Dem gegenüber entstand bei Susman geschichtliche Wirklichkeit erst durch den Widerstand des Subjekts *gegen* die fortlaufende Geschichte.

einer linearen Zukunft gelegene Ziel – messianisches Zeitalter, kommende Welt, Rückkehr der Juden – bilde zwar eine kritische Größe, doch das eigentliche rabbinische Interesse gelte dem Wiedererkennen der paradigmatischen Gesetzlichkeit einschließlich ihrer teleologischen Ausrichtung in den Details des Hier und Jetzt.

An dieser Gesetzlichkeit bemaßen sich in der rabbinisch-talmudischen Auseinandersetzung *alle* Gesetze – egal ob es jüdische oder andere Gesetze waren,<sup>247</sup> ob es um kosmische Gesetze, biologische Gesetze, allgemeine ethische Satzungen, Gesetze des Kultes und des Ritus‘ oder Gesetzes des Staates ging.<sup>248</sup> Ein „Gesetz des Staates“, selbst eines Staates mit nichtjüdischer Mehrheitsbevölkerung, konnte auch von Juden als „Gesetz“ anerkannt werden,<sup>249</sup> wenn es innerhalb des Paradigmas teleologischer Gesetzlichkeit stand und den Wirkungsbereich der Tora mehrte.<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> In den „Noachidischen Gesetzen“ erkannten die Rabbinen auch die Rechtstraditionen anderer Völker an, selbst wenn sich diese nicht wissentlich vom Gott Israels herleiteten: „Die Rabbanen lehrten: Sieben Gesetze wurden den Noachiden auferlegt: die Rechtspflege, das Verbot der Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes und der Tierquälerei.“ – Bab. Talmud, *Sanhedrin* 56a. Über die Gleichwertigkeit jüdischer und nichtjüdischer Weisheit sagte der Talmud: „Die Rabbanan lehrten: Wer Weise von Jisrael sieht, spreche: ‚Gepriesen sei er [Gott], der seine Weisheit mit denen, die ihn fürchten, teilt‘. Wer Weise von den weltlichen Völkern sieht, spreche: ‚Gepriesen sei er, der von seiner Weisheit an Menschen aus Fleisch und Blut gegeben hat‘. Wer Könige von Jisrael sieht, spreche: ‚Gepriesen sei er, der seinen Glanz mit denen, die ihn fürchten, teilt‘. Wer Könige von den weltlichen Völkern sieht, spreche: ‚Gepriesen sei er, der von seinem Glanz an Menschen aus Fleisch und Blut gegeben hat‘.“ – Bab. Talmud, *Brachot* 58a.

<sup>248</sup> Das erklärte auch, warum die Rabbinen anerkennen konnten, dass im Laufe der jüdischen Geschichte verschiedene, mitunter gegenläufige Gesetzestradiationen entstanden waren. Sie hatten nicht den Anspruch, die Überlegenheit der einen Tradition über die andere zu beweisen, sondern sie im Wege der Auslegung über ihren gemeinsamen Ursprung in Übereinstimmung zu bringen. Sich für eine bestimmte Auslegung des Gesetzes zu entscheiden, hieß nicht, die andere Auslegung aufzugeben. Wie das erste Gebot für die Noachiden (ein Rechtswesen zu entwickeln) anzeigte, konnten auch die säkularen, nichtjüdischen Gesetze Ausformungen der teleologischen Gesetzlichkeit sein, d.h. auch die Nichtjuden in dieser Gesetzlichkeit leben. Natürlich sahen die Rabbinen nicht in allen Gesetzen, die je von Menschen aufgestellt wurden, Fortführungen der ursprünglichen Gesetzlichkeit. Wie sich diese in unendlichen Ausformungen weiter verzweigte, standen ihr auch unendliche, vom Ursprung losgerissene Deformierungen und Pervertierungen gegenüber. Die jüdische Religion antwortete hierauf mit dem Kriterium der „Heiligkeit“. Heiligung als eine Handlung bedeutete zu „unterscheiden“, bzw. die ursprüngliche Gesetzlichkeit im Aspekt der Erlösbarkeit der Welt zu bestätigen. Heiligbar war nur, was sich auf die ursprüngliche Gesetzlichkeit das Doppelmaß der Tora zurückführen ließ.

<sup>249</sup> Das berühmte Diktum des talmudischen Rechtsgelehrten Samuel: *Dina deMalchuta Dina* – „das Gesetz des Staates ist Gesetz“ (z.B. Bab. Talmud, *Gittin* 10b) ließ sich nicht nur restriktiv lesen, wonach sich Juden den Gesetzen der Staaten, in denen sie lebten, zu unterwerfen hätten, sofern sie ihrer Religion nicht widersprächen – und *unabhängig* davon ihre eigenen Gesetze praktizierten. Samuels Rechtsprinzip legte den Boden für eine positive jüdische Diaspora-Identität. Es ließ sich auch dahingehend auslegen, dass die säkularen Gesetze der Nichtjuden durchaus im Paradigma der teleologischen Gesetzlichkeit stehen und Juden an ihnen partizipieren können. Ein aussagestarkes Beispiel ist die rabbinische Rechtfertigung der von König Sapor I. (3. Jhr.) eingeführten babylonischen Gesetze für Zinsnahme, da mit dem vermehrten Geld soziale Projekte finanziert würden. Samuel lebte in der Regierungszeit von Sapor I., der eine tolerante, judenfreundliche Politik betrieb und die große kulturelle Blüte des babylonischen Judentums mit ermöglichte. Der Talmud erzählt viele Geschichten über seine Mutter, die dem Judentum nahe stand und offenbar die jüdischen Gesetze praktizierte. Mit dem Kodex der „noachidischen Gesetze“ schufen die Rabbinen zur selben Zeit eine Perspektive für Nichtjuden, an der kommenden Welt teilzuhaben, ohne deswegen Juden werden zu müssen. Zugleich führten sie auch Diskussionen, ob man im Falle von innerjüdischen, zivilrechtlichen Streitigkeiten babylonische Gerichte einschalten dürfe. Der Talmud bejaht diese Frage (Bab. Talmud, *Bawa Batra* 54b) und weitete damit Samuels Rechtsprinzip aus, wonach nicht nur die babylonischen Gesetze Rechtsgültigkeit für die Juden hätten, sondern auch die jüdischen Gesetze mit Hilfe babylonischer Gerichte durchgesetzt werden könnten. Die Diskussionen



Nicht in allen Epochen des rabbinischen Schrifttums ging es um die Ausweitung der Tora in neue Lebensbereiche. Für die Rabbinen der Mischna offenbarte sich in den Gesetzen eine *feststehende göttliche Ordnung*, durch die Israel ein von den anderen Völkern isoliertes Dasein leben sollte. Die späteren babylonischen Rabbinen sahen hingegen die maßgebliche Rolle der Menschen bei der Vermittlung göttlicher Gesetzlichkeit in *von Menschen gemachte Gesetze*. Nicht Gott, sondern den Juden oblag nach dem Verständnis des babylonischen Talmuds die Aufgabe, das Doppelmaß der Tora in alle gekannten Lebensbereiche einzubauen. Die babylonischen Rabbinen überschritten dabei die scharfe Grenze zwischen den Juden und den Anderen. Sie vermochten auch in der babylonischen Gesellschaft die in ihr wirkende Gesetzlichkeit Gottes zu erkennen und mit den jüdischen Gesetzen zu vereinbaren. Die Religion, die die Rabbinen entwickelten, sollte durch Heiligung die Gesetzlichkeit der Schöpfung bestätigen – jedoch nicht um Kontrolle über sie zu erlangen, sondern eine in ihr angelegte Bestimmung manifest zu machen. Daran bemaß sich der Grad der Abgrenzung von anderen Völkern, je nachdem wie tief diese in Weltbilder verstrickt waren, die in Göttern, Sternen, Naturkräften und Dingen autonomen Mächten huldigten.

Egal ob als geschlossenes und abgrenzendes, oder ob als offenes und inkludierendes System verstanden, spiegelte sich im rabbinischen Gesetzesverständnis keine abstrakte Gesetzlichkeit, sondern die aus der unerlösten Schöpfung herrührende Spannung des Doppelmaßes. In ihr war jeder einzelne Jude von Gott her gefordert, gerade nicht das Gesetz blind zu erfüllen, sondern mit der Erfüllung des Gesetzes der Spannung des Doppelmaßes bewusst Gestalt zu geben. Dies verlangte grundsätzlich die Entscheidung des Einzelnen, sich Gott zuzuwenden (*Teschuwa*) und in die Spannung des Doppelmaßes zu stellen. *Im Gesetz* zu leben hieß demnach: in der Spannung zu leben – und bei Susman: in der Forderung zu leben.

Susman sah es als die besondere Aufgabe der Juden an, ein von Gott her bedingtes Gesetzesdenken in die Welt zu bringen. Dass sich Juden mit Hilfe der jüdischen Gesetze von den anderen Völkern abgrenzten, sah Susman als eine Notwendigkeit an, um nicht deren

---

über die Gesetze unterstreichen dabei stets, dass sich die Tora nicht allein auf religiöse Glaubensüberzeugungen beschränke, sondern die konkrete Durchsetzung der Gesetze einschließe. Explizit werden hier auch scheinbar weniger wichtige, gänzlich weltliche Rechtsbereiche, wie etwa Bußgeldverfahren genannt – z.B. in der folgenden Passage, die vordergründig von den illegalen Ordinationen in der Zeit der hadrianischen Verfolgungen (2. Jhr.) erzählt: „Man autorisiert durch den Titel; man ernennt ihn zum Rabbi und erteilt ihm das Recht, in Bußgeldsachen Recht zu sprechen. (...) R. Jehuda erzählte ja im Namen Rabhs: Zum Guten aber sei jenes Mannes gedacht, [der illegal fünf Rabbiner ordiniert hatte], R. Jehuda b. Baba ist sein Name, denn wenn nicht er, würden in Israel die Gesetze von den Bußgeldern in Vergessenheit geraten sein. – ‚In Vergessenheit‘, man konnte sie ja studieren!? – Vielmehr, die Gesetze von den Bußgeldern würden aufgehört haben.“ [Die Tora hätte sich auf eine „Lehre“, also Studienmaterial, ohne Durchsetzungskraft reduziert.] – Bab. Talmud, *Sanhedrin* 13b-14a.

<sup>250</sup> „Rabbi Chananja, Sohn des Akaschja, sagt: Der Heilige, gelobt sei er, wollte Jisrael verdienstvoll machen, daher mehrte er ihm Tora und Gebote. Wie es heißt: ‚Für (Jisraels) Gerechtigkeit machte der Ewige die Tora groß und verherrlichte sie‘ (Jes. 42:21).“ Bab. Talmud, *Makkot* 23b.

Götzendiensten zu verfallen.<sup>251</sup> Weil die Existenz Israels jedoch an die Erlösung der Menschheit insgesamt geknüpft war, konnte der Sinn jüdischen Gesetzesdenkens für Susman nicht allein in der Abgrenzung von den Anderen liegen. Das „Höre Israel!“ richtete sich vermittelt über die jüdische Geschichte an alle Menschen, die, sofern sie es hörten, auf die je ihre Weise in die jüdische Geschichte eintraten. Hier öffnete sich auch der Weg der Frau, dem vorbewussten Reich der Mütter zu entsteigen, sich im Wege göttlicher Gesetzeserkenntnis einer eigenen Gesetzessouveränität gewahr zu werden und mit ihr eine eigene Geschichtsmächtigkeit zu entfalten.<sup>252</sup> In ihren Essays über die Revolution der Frau hatte Susman auch das metaphysische Wesen der Frau vom göttlichen Gesetz her gezeichnet.

„Es ist das außergeschichtliche, physisch-metaphysische Gesetz, nach dem die Gestirne sich bewegen die Blumen aufblühen, die Früchte reifen: das Gesetz des Entstehens und Vergehens, des Lebens und Todes selbst, in dem das Wesen der Frau wurzelt und dem es verbunden bleibt bis ins Menschlichste empor. Dies nächtliche, vorbewußte Gesetz ist nicht wie das menschlich-männliche Gesetz des Geistes ein zeitbestimmtes, wechselndes, der geschichtlichen Entwicklung unterworfenes, dem die Wahrheit von heute nicht die von morgen ist, sondern es ist ein unverrückbar Gesetztes, ein Ewiges.“<sup>253</sup>

Das unverrückbar Gesetzte ließ sich jedoch nicht *vom Menschen her* auf „ewig“ festsetzen – da die Gesetzlichkeit die Schöpfung in einer Spannung zur Erlösung hielt, die nach Bewegung drängte. Der absolute Maßstab des Gesetzes offenbarte sich daher den Menschen als Gebote, die sie zu Tat und Handeln aufforderten. Selbst in der patriarchalischen Weltanschauung der talmudischen Rabbinen wurde *Erlösung* immer auch als *Befreiung* von konkreter Unterdrückung – dabei durchaus auch der Unterdrückung der Frau - verstanden. Dieselbe Sicht entstand durch den Zusammenhang zwischen jüdischem Gesetzesdenken und der Revolution der Frau bei Susman. Es war die Gesetzlichkeit der Erlösung, in der das Weibliche seinen gesellschaftspolitischen Weg (als „Umweg“ über die männliche Welt und als Umgestaltung dieser) zu erkennen vermochte. Beide – die im göttlichen Gesetz beheimateten Juden, wie die zur Mutterschaft befähigten Frauen – trugen auf je ihre Weise die Verantwortung für die Schöpfung. Das rabbinische Paradigma, das die Schöpfung in die

---

<sup>251</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 108-109.

<sup>252</sup> Christen „erwarben“ den Anschluss an das göttliche Gesetz in „der Stellung zu Christus“. - Margarete Susman, *Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 84. Susman stellte viele Bezüge her. So beschrieb ihr Essay *Europa und Gandhi* (1923, 1965, S. 27-48) Gandhis „religiösen Nationalismus“ als „Dienst an Gott“ (S. 31) und schuf Bezüge zwischen Krishna, Buddha und Christus (S. 48). Ihr Essay *Spinoza und das jüdische Weltgefühl* (1913) verglich stellenweise das religiöse Bewusstsein der Inder mit dem der Juden.

<sup>253</sup> Margarete Susman, *Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“, Okt. 1928, S. 347.

Spannung zur Erlösung stellte, schien dabei auch den Frauen einen Weg aus ihrem in sich selbst versponnenen Sein in eine verantwortete Geschichte zu weisen. Der Erkenntnismodus der Offenbarung zeigte den Übergang aus der „vorbewussten“, „außerethischen“ oder „überzeitlichen“ Unbestimmtheit des göttlichen Gesetzes - in die Geschichte. Auf Rosenzweigs Philosophie der Offenbarung in *Der Stern der Erlösung* bezogen schrieb Susman:

„Aus der Nacht des vorbewußten Seins, in der wir die Elemente jedes für sich fanden, aus dem Reich der Mütter, das das ihre ist, trägt uns nur der eine Strom wieder empor, in dem wir die Elemente in ihrer einzig und ewig gültigen Verbindung im vollen Licht des Tages finden: die *Geschichte*. Aber die Geschichte nun nicht in ihrer bloßen vorliegenden Tatsächlichkeit – sondern die Geschichte als bestimmter sinnvoller Zusammenhang, als einmalige Entwicklung (...)“<sup>254</sup>

Durch die Spannung der Schöpfung zur Erlösung ließ sich weder im rabbinischen Schrifttum, noch in Susmans Werk die Natur allein aus Naturgesetzen erklären. Das jüdische Gesetzesverständnis lief in der Auslegung Susmans auf eine Übersetzung des Gesetzes in Gebote hinaus – Gebote, die Erlösung ermöglichen sollten und darum dynamische Gesetze stifteten, welche die Ordnungen der männlich-menschlichen Gesetze wandelten, sprengten oder neu gestalteten - Gesetze, die einer unerlösten Schöpfung entstammten und die „Geschichte“ schufen. Während die politische Emanzipation der Frauen wie auch die der Juden in der Moderne zum Teil nur als ambivalente Anpassungsleistungen erfahren wurden,<sup>255</sup> bot das jüdische Gesetzesdenken – idealerweise – eine Perspektive, die ebenfalls Emanzipation versprach, nunmehr jedoch durch religiös motivierte Gesetze, die aus der weiblichen wie auch der jüdischen Erfahrung selbst hervorgingen.

Kontrastiert man den Zusammenhang zwischen der Metaphysik des Weiblichen, Exil und jüdischem Gesetzesdenken, wie er in Susmans Schriften aufschien, mit heutiger Gender-Forschung in Bezug auf das rabbinische Schrifttum, zeigt sich Susmans denkerische Kühnheit. Der Zusammenhang ging bei ihr aus einer eigenen, unabhängigen Souveränität hervor. Demgegenüber beschreibt z.B. Daniel Boyarin ein „femminisiertes“<sup>256</sup>

Selbstverständnis jüdischer Diaspora-Existenz als eine notgedrungene Überlebensstrategie, die auf die dominante „männliche“ Macht (z.B. des Römischen Reiches) lediglich mit

---

<sup>254</sup> Margarete Susman, *Der Stern der Erlösung*, in: „Der Jude“, 1921/22, Heft 4, S. 261.

<sup>255</sup> Siehe Inge Stephan, Sabine Schilling, Siegrid Weigel (Hrsg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, 1994.

<sup>256</sup> Jonathan Boyarin, Daniel Boyarin, *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, 2002, S. 38.

„weiblichen Mitteln“ *reagierte*.<sup>257</sup> Der „männliche“ Maßstab bleibt dabei jedoch als der stärkere gewahrt. Während bei Boyarin die jüdische Diaspora zwar eine eigene Kraft entfaltete – allerdings nur als *subversive* Kraft gegen eine durch sie letztlich bestätigte Übermacht männlicher Souveränität – postulierte Susman Gott als die souveräne Quelle des Gesetzes. Das Gesetz sollte bei ihr nicht allein das Überleben der Juden sichern, sondern in die gesamte Menschheit hineinwirken. Susmans Ausgangspunkt - die Heimatlosigkeit aller Menschen - erklärte damit „männliche“ Souveränität zum Schein und das bewusst akzeptierte Exil der Juden mit dem daraus hervorgehenden Gesetzesdenken als eine Kraft, welche die menschliche Wahrheit am ehesten zu verwirklichen vermöge.

Das „Gesetz“, wie Susman es verstand, erwartete darum kein „Opfer“ im Sinne einer Selbstabtötung. Es forderte vielmehr von den Juden, wie den Frauen wie überhaupt allen Menschen eine „Selbstaufgabe“,<sup>258</sup> die eine radikale Hingabe an Gott bedeutete: „Ganz sollst Du sein mit dem Ewigen, Deinem Gotte“ – das ist die Forderung, auf die allein es ankommt.<sup>259</sup> Solche als *Selbst-Aufgabe* verstandene Hingabe, verlangte die volle Integrität des Menschen, in ihr offenbarte sich die Forderung als die unbedingte „Aufgabe“ des Selbst. Dass die anderen Völker das jüdische Bekenntnis zum Exil ablehnten und den Juden daraus eine Geschichte des Leidens und der Verfolgungen entstanden war, sah Susman als die Wehen einer Wahrheit, welcher der Weg in die Wirklichkeit noch verwehrt wurde, zugleich aber als Prüfung, an der sich das jüdische Leben mit seiner menschheitlichen Aufgabe bewährte. Die höchste Form des Opfers war darum nicht die Märtyrerschaft – auch wenn manche Passagen in Susmans Werk dies nahelegen schienen -, sondern die Wirklichkeit gewordene, das hieß die erfüllte Forderung.

### *Zukunft und Gesetz*

Die unmögliche Forderung musste auch deshalb eine „unmögliche“ sein, weil sie einer immerwährenden Zukunft entstammte, die sich nie ganz einlöst. Hierin lag die entscheidende

---

<sup>257</sup> Boyarin stützt sich in *Powers of Diaspora* auf Amy-Jill Levines These: “Woman is, in effect, in a perpetual diaspora; her location is never her own, but is contingent on that of her father, husband, or sons. (1992, 110) No wonder then, that the diasporic people imagine themselves as female.” - Jonathan Boyarin, Daniel Boyarin, *Powers of Diaspora*. 2002, S. 39.

<sup>258</sup> „In Israel dagegen ruht die Verwirklichung Gottes nicht auf der *Selbstrealisierung* des Volkes, sondern auf seiner *Selbstaufgabe*. Hier geht es nicht um ein *Bild* Gottes, sondern um *Gott*. Um den Gott, von dem sich ein Bildnis im irdischen Stoff zu machen verboten ist.“ – Margarete Susman, *Die messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, Okt. 1929, S. 376.

<sup>259</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 113.

Differenz Susmans zu Rosenzweig. Beide verorteten das Judentum anders in der „Zeit“.<sup>260</sup> Susmans Gebot der Entbildlichung Gottes stellte die Juden aktiv in die „Geschichte“. Rosenzweigs Liebesgebot wandte sich – in seiner jüdischen Deutung – von der Welt ab. Aus Susmans erstem Gebot erwuchs der „mächtige Bau des ganzen jüdischen Weltbildes“,<sup>261</sup> aus dem Rosenzweigs eine von ihm positiv gewertete, innerweltliche „Machtlosigkeit“ des jüdischen Volkes. Rosenzweigs Tora vermochte sich als „Gesetz“ nur innerjüdisch auszugestalten.<sup>262</sup> Susman suchte die Wirkung der Tora jedoch auch nach außen hin zu bestimmen und den in der Tora bezeugten Ursprung des Gesetzes über die Grenzen des Judentums hinauszutragen. Susmans Auslegung des „Höre Israel“ lief auf eine *offene Religion* hinaus, die verschiedene Wege gehen konnte - in der das Religiöse im Säkularen erschien und ins Politische reichen sollte. Rosenzweig schuf eine jüdische *Theologie*, die sich politischer, gar revolutionärer Tätigkeit verwahrte.

Der Grund für die Differenz lag in der unterschiedlichen Bedeutung der Zeit. In *Der Stern der Erlösung* hatte Rosenzweig anhand der „Strahlen“ Judentum und Christentum jeweils anders in die Zeit gestellt. Rosenzweig zufolge strebten die Strahlen in den beiden Kulturen in

---

<sup>260</sup> Was die Verortung des Judentums in der Zeit betraf, antworteten beide auch auf Schellings Kapitel „Über die Offenbarung im Judentum“ in *Philosophie der Offenbarung*. Schelling hatte erklärt: „Der eigentliche Inhalt des A.T. ist eine Religion der Zukunft.“ (S. 281) Vor allem zu zwei von Schelling geäußerten Thesen stellten Rosenzweigs und Susmans jeweilige Sicht des Judentums einen kritischen Kontrapunkt. Schelling hatte zum Einen behauptet, dass Israel ursprünglich wegen seiner Unfähigkeit zu politischer Machtausübung von Gott ausersehen war. (S. 284) „Geschichtlich scheint sich dies von den Vorzügen der Ahnherrn herzuschreiben. Aber, *absolut betrachtet*, daher, *weil dies Volk am wenigsten fähig war, im Dienste des Weltgeistes Staaten zu gründen*. Es ward Träger der göttlichen Geschichte. Denn so schlaff zeigte sich dies Volk, daß es nicht einmal sein Land erobern konnte, obwohl mit göttlichem Befehl. Es hatte durch seinen Gottesdienst keinen religiösen oder moralischen Einfluß. *Scheint es das begünstigte Volk zu sein*, so hat es diesen Vorzug gebüßt.“ (S. 284) Zum Anderen beschrieb Schelling das Judentum in einem erstarrten Stadium eines Dazwischen: „Es war immer entweder potentielles Christentum oder gehemmtes Heidentum. Im Judentum war das Kosmische Hülle des Zukünftigen, darum auch selbst geheiligt. Um so schwerer war es ihnen, vom rituellen Gesetz, den kosmischen Elementen, sich loszureißen. Und das Heidnische gerade, den menschlichen Sohn Gottes wiesen sie von sich. (...) - Die Juden waren aber nur Etwas als die Träger der Zukunft (...). Das Volk ist sofern ausgeschlossen aus der Geschichte. Es wäre verkehrt, diesem Volke eine bloß theistische Religion geben zu wollen: vielmehr so lange sie noch an der väterlichen Religion festhalten, haben sie noch immer einen Zusammenhang mit dem wahren geschichtlichen Prozeß. Sie sind vorbehalten dem Reiche Gottes, in das sie zuletzt eingehen sollen. Aber der Tag wird erscheinen, da sie in die göttliche Ökonomie werden aufgenommen werden. Inzwischen sollte man ihnen die notwendigen menschlichen Rechte zugestehen. Einstweilen bleibt nur der Wunsch: Auferat Deus omnipotens velamen ab oculus vestris [Möge der allmächtige Gott den Schleier von Euren Augen nehmen].“ (S. 284-285) Sowohl Rosenzweig als auch Susman deuteten Schellings negative Bewertungen des Judentums ins Positive um – allerdings mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Rosenzweig, indem er aus der jüdischen Abgeschiedenheit vom historischen Prozess eine vollständige jüdische Theologie entwarf – d.h. Schellings These der jüdischen Geschichtslosigkeit bestätigte, aber gerade in der politischen Machtferne des Judentums den immer noch gültigen Vorzug des Judentums unterstrich. - Susman, indem sie die jüdische Zukunftsgerichtetheit als Forderung verstand, Geschichte herzustellen, d.h. Einfluss auf die Gegenwart auszuüben, was auch hieß, sich der Frage der Macht nicht zu verschließen. – Zitate aus: F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (1841/42), 1977, „Über die Offenbarung im Judentum“, S. 278-285; siehe hierzu auch Micha Brumlik, *Deutscher Geist und Juden Hass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, 2000, darin das Kapitel über Schelling, S. 250-279.

<sup>261</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 117.

<sup>262</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 1990, S. 451.

entgegengesetzte Richtungen. Im Christentum strahlten sie nach außen und konkretisierten sich in Mission und Expansion;<sup>263</sup> im Judentum wiesen sie dagegen immer tiefer in eine sich vom Äußeren abschließende Mitte.<sup>264</sup> Das Christentum sei auf einem „ewigen Weg“ *innerhalb* der Geschichte, ausgedrückt in seinen „Festen der Zeit“.<sup>265</sup> Das jüdische Volk stehe jedoch *außerhalb* der Zeit. Es sei „schon da“ – im erlösten „ewigen Leben“,<sup>266</sup> ausgedrückt in seinem liturgischen Kalender, dessen Feste den bereits vollendeten Kreislauf von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung markierten. Rosenzweig sah beide Religionen als gleich wichtig an, beide täten auf verschiedene Weise Gottesdienst,<sup>267</sup> beide brächten den Stern zum Strahlen. Doch die verschiedenen Stadien, in denen sich Christen und Juden bewegten, hätten unterschiedliche Konsequenzen in Bezug auf ihre Stellung in der Geschichte. Wo Juden bereits angelangt seien, schritten die christlichen Völker erst zu. Das Christentum verwirkliche sich dabei in der sich wandelnden *historischen Zeit* mittels der Doppelordnung von Kirche und Staat. Es stehe in einer politischen Beziehung zur Welt. Das Judentum hingegen lebe allein in der *Ewigkeit*; es habe am Leben des Staates und der Kirche keinen Anteil, es verwirkliche sich allein im unendlichen Kreislauf seiner im Kalender geheiligten „Zeit der Ewigkeit“ und in der Befolgung seiner Gesetze. Damit sei es der geschichtlichen Zeit enthoben.<sup>268</sup>

Bereits in ihrem Aufsatz *Die Brücke* (1925) hatte Susman Rosenzweigs Auffassung vom Judentum als einem vom Rest der Welt abgeschiedenen Dasein in der Ewigkeit widersprochen.<sup>269</sup> Für sie war das Judentum keineswegs am Ziel angelangt - nicht „schon da“,

---

<sup>263</sup> Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 1990, S. 379.

<sup>264</sup> Ebd., S. 442 ff.

<sup>265</sup> Ebd., S. 412.

<sup>266</sup> „Das jüdische Volk ist für sich schon an dem Ziel, dem die Völker der Welt erst zuschreiten.“ (S. 368) „Es muß (...) sich die Befriedigung verbieten, die den Völkern der Welt fortwährend im Staate wird. Denn der Staat ist die immer wechselnde Form, unter der die Zeit sich Schritt für Schritt der Ewigkeit zubewegt. Im Gottesvolk ist das Ewige schon da, mitten in der Zeit. In den Völkern der Welt ist reine Zeitlichkeit. Aber der Staat ist der notwendig immer zu erneuernde Versuch, den Völkern in der Zeit Ewigkeit zu geben. (S. 369) - Ebd..“

<sup>267</sup> Ebd., S. 462.

<sup>268</sup> Ebd. S. 337.

<sup>269</sup> Ingeborg Nordmann sieht den entscheidenden Unterschied zwischen Rosenzweig und Susman vor allem in der Einstellung zur religiösen Praxis. Rosenzweigs „messianische Jetztzeit“ habe sich auf das religiöse Leben innerhalb der jüdischen Gemeinde bezogen. Nur in diesem Rahmen stellte für ihn das jüdische Volk bereits in der Gegenwart ein Paradigma der Erlösung dar. Doch „als gelebte Praxis“ bleibe für Susman, so Nordmann, Rosenzweigs „Paradigma der symbolisch vergegenwärtigten Erlösung“ ein fernes Bild. Für Susman habe der Traditionsbruch nicht vor der jüdischen religiösen Tradition Halt gemacht. „Für Margarete Susman konnte unter dem Gesichtspunkt der Erfahrung bereits nach dem 1. Weltkrieg die Antwort auf das Ende der Metaphysik nicht in der unmittelbaren Wiederbelebung der religiösen Rituale, der Anhörung und Anwendung einer religiösen Botschaft, liegen, sondern allein in der riskanten persönlichen Interpretation der Schrift.“ An die Stelle „der durch die Tradition verbürgten religiösen Identität“, so sagt Nordmann, trete bei Susman das „hermeneutische Subjekt, dem der Faden der Tradition gerissen ist, dessen Glaubenserfahrung daher durch kein Wissen, keine Tradition, Gewissheit und Sicherheit erhält“. (Zitate aus Ingeborg Nordmanns Vortrag, *Margarete Susman im Dialog mit Franz Rosenzweig*, Tagung „Neues Denken – Jüdisches Denken“, Franz Rosenzweig zum 120. Geburtstag“, 28. Juni – 1. Juli 2007, Evangelische Akademie Arnoldhain) - Nordmanns Beurteilung greift

wohin die anderen Völker noch strebten. Der Weg der Juden ging bei ihr aus der Ewigkeit *durch die Völker* hindurch. Entsprechend entthob die „Politik Gottes“ – das Gesetz – die Juden nicht aus der Verantwortung für die historische Zeit.

Rosenzweigs Theorie des Gesetzes hoffte, immer größere Lebensbereiche in die vom Gesetz verlangten symbolischen Handlungen der Gottesliebe und damit aus der geschichtlichen Zeit in die Ewigkeit zu heben. Alles Weltliche sollte vom Gesetz ergriffen, belebt und beseelt werden.<sup>270</sup>

„(...) wir kennen die Grenze nicht und wissen nicht, wie weit die Pflöcke des Zelts der Tora hinausgerückt werden können und welche unserer Taten bestimmt ist, sie

---

insofern zu kurz, als es nicht die religiösen Rituale selbst waren, in deren Wiederbelebung Susman keine Perspektive gesehen hätte – sondern Rosenzweigs theologische Grundannahme, die das Judentum außerhalb der Geschichte stellte. Susmans eigener Versuch einer Theorie des Gesetzes zielte gerade darauf ab, die behauptete jüdische Weltabgewandtheit zu widerlegen und das Judentum in die Geschichte zu stellen. Nordmanns Einschätzung spiegelt eine leider verbreitete, zwar jüdischem Geist nahestehende Lesart wider, die jedoch - statt sich selbst innerhalb der jüdischen Tradition stehend zu erkennen - den vermeintlichen Bruch mit ihr gutheißt. Susmans Werk bezeugte jedoch keinen Bruch mit den althergebrachten jüdischen Riten und Bräuchen. Vielmehr folge ich Michael Landmanns Charakterisierung des Werkes Susmans als einer Rückbindung säkularen Denkens an die Religion. Gerade Susmans Essays über das Judentum enthielten den Versuch, einen Übergang zu schaffen. Sie umrissen eine auch säkular deutbare Tora, die gegenseitige Bezugnahmen ermöglichen konnte – vom traditionell religiösen bis hin zum revolutionär-utopischen Judentum sowie unter Einschließung all jener Nichtjuden, die im jüdischen Gesetzesverständnis ebenfalls eine Möglichkeit sahen, ihren Standpunkt zu artikulieren. Aus diesem Grund wird auch Nordmanns Beschränkung auf das „hermeneutische Subjekt“ Susmans religiöser Einstellung nicht gerecht. Sie gibt zwar Susmans Ausgangspunkt – die im existentiellen Selbst gründende religiöse Erfahrung – wieder, aber sie unterschlägt, dass es Susman nie nur um die Verantwortungsfähigkeit des einzelnen Subjektes ging, sondern immer um die Schaffung von „Gemeinschaft“, um die Anbindung an ein Absolutes, das erst eine „reale gemeinsame Wahrheit“ herzustellen vermöge. Als Rosenzweigs Leistung hob Susman seine „bedeutsamen Gemeinschaftsgründungen: das Lehrhaus in Frankfurt (...) und die rasch aufblühende Akademie für die Wissenschaft des Judentums in Berlin“ hervor. (Margarete Susman, *Franz Rosenzweig*, in: „Der Morgen“, Feb. 1930.) Wenngleich Susman nicht den Einzelheiten von Rosenzweigs jüdischer Theologie zustimmte, waren es doch diese Geistesgemeinschaften, in denen sich altes und neues jüdisches Lernen trafen, die für Susman in die richtige Richtung wiesen. „Nur in der Gemeinschaft kann der Mensch zu dem werden, was er sein soll.“ - Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 116.

<sup>270</sup> „Gott“ wachse in der Ausweitung des Gesetzes - sich selbst erkennend - mit: „Gott selbst „lernt“ nach der rabbinischen Legende im Gesetz. Im Gesetz ist eben alles Diesseitige, was darin ergriffen wird, alles geschaffene Dasein, schon unmittelbar zum Inhalt der künftigen Welt belebt und beseelt.“ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), 1990, S. 451.

Was lernt Gott im Gesetz? Nach dem rabbinisch-talmudischen Verständnis: seine Selbstmäßigung. Entsprechend „betet“ Gott. Ein berühmtes Beispiel: „R. Jochanan sagte im Namen R. Joses: Woher, dass der Heilige, gepriesen sei er, betet? – es heißt: ‚Ich werde sie nach meinem heiligen Berge bringen und sie in meinem Bethause erfreuen. (Jes. 56:7)‘ Es heißt nicht ‚ihrem Bethause‘, sondern ‚meinem Bethause‘, woraus zu entnehmen ist, dass der Heilige, gepriesen sei er, betet. – Was betet er? R. Zutra b. Tobia erwiderte im Namen Rabhs: Es möge mein Wille sein, dass meine Barmherzigkeit meinen Zorn bezwinde dass meine Barmherzigkeit sich über meine Eigenschaften [des Gesetzes] wälze, dass ich mit meinen Kindern nach dem Maß der Barmherzigkeit verfare und dass ich ihrethalben innerhalb der Rechtslinie [d.h. nicht streng nach dem Gesetz verfare] trete.“ Bab. Talmud, *Brachot 7a*. - Die von Rosenzweig vertretene Auffassung vom Gesetz und seiner Ausweitung entsprach dem rabbinisch-talmudischen Verständnis des Gesetzes, wonach die Tora immer neue und größere Lebensbereiche einschloss. „Der Heilige, gesegnet sei er, wollte Israel verdienstvoll machen, daher mehrte er ihm Tora und Gebote/Gesetze (*mizwot*). Wie es heißt: ‚Der Ewige begehrte wegen seiner [Israels] Gerechtigkeit und vergrößerte und verherrlichte die Tora.‘ (Jes. 42:21)“

hinauszurücken. Daß sie hinausgerückt werden, und durch uns, darf uns für sicher gelten (...).<sup>271</sup>

Dem gegenüber führte Susmans Theorie des Gesetzes genau umgekehrt - in die geschichtliche, politische Zeit. In *Die messianische Idee als Friedensidee* (1929) stellte sie den Weg des Judentums als einen aus der Zukunft dar. Sein wegweisendes „Licht“ sei „nicht starre Ewigkeit, es ist an sich reißende Zukunft; es ist nicht ein in sich ruhendes Gestirn; es ist lebendige Hoffnung: Hoffnung, die allen Zeiten, aller irdischen Zeit überhaupt voranleuchtet“.<sup>272</sup> Juden sei es „nicht freigestellt, die Hoffnung preiszugeben“ – „in unserer Hoffnung liegt unsere Bewährung“.<sup>273</sup> Damit habe „das Judentum den Menschen als das Wesen enthüllt, dessen Teil es ist, auf dem *Wege* zu sein“.<sup>274</sup>

„Die Geschichte selbst ist Bürge unserer Hoffnung. Denn Geschichte ist ja nicht nur das Geschehene, sondern auch das Kommende. Die Geschichte zeigt uns nirgends Verwirklichung, aber sie weist uns überall auf das hin, was verwirklicht werden soll und um dessentwillen sie ist. Die verdeckende Schrift selbst deutet überall hin auf die verdeckte Urschrift, die so gesehen nicht Vergangenheit, sondern selbst reine Zukunft ist.“<sup>275</sup>

In „der aufrufenden Weisung an die Zukunft“ liege „das ganze gewaltige Ethos des Judentums; in ihr wird der Mensch aufgerufen zu sich selbst – nicht zu dem, was er geworden ist, sondern zu dem, was er sein kann, was er sein soll“.<sup>276</sup>

„Die reine Weisung an die Zukunft bedeutet: Was immer war – nichts ist noch geschehen, alles bleibt zu tun; alles muß getan werden. Daß die Zeit des Judentums die Zukunft und daß sein höchster Wert die Tat ist – das ist eines und dasselbe.“<sup>277</sup>

Die Hoffnung war für Susman „aus nichts Irdischem abzuleiten“, es handelte sich um „grundlose Hoffnung“ – „Sie steht im Gegensatz zu allem irdischen Dasein, ist ein reines Trotzdem: eine reine Kraft der Seele.“<sup>278</sup> Die Hoffnung richtete sich jedoch nicht nur auf ein in der Zukunft gelegenes Ziel. Sie rührte an dem Gesetz, in dem alle Zeiten eingeschlossen waren und das sich als Gebot offenbarte. Es verpflichtete die Menschen, indem es sich als

---

<sup>271</sup> Franz Rosenzweig, *Die Bauleute. Über das Gesetz*, in: „Der Jude“, August 1924, S. 68; auch in ders. *Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben*, Bücherei des Schocken Verlags 77, Berlin 1937 - In Anlehnung an Rosenzweigs Meta-Begriffe bezeichnet Eugene B. Borowitz das Tora-Verständnis von Rosenzweig als eine *Meta-Halacha*. Siehe Eugene B. Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought*, 1995 (1983), S. 299.

<sup>272</sup> Margarete Susman, *Die messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, Okt. 1929, S. 376.

<sup>273</sup> Ebd., S. 377.

<sup>274</sup> Ebd., S. 376.

<sup>275</sup> Ebd., S. 382.

<sup>276</sup> Ebd..

<sup>277</sup> Ebd., S. 383.

<sup>278</sup> Ebd., S. 378.



Forderung aus der Zukunft formulierte, in der zugleich die Vergangenheit als „Geschichte“ beschreibbar würde.

1933 erschien Susmans Abhandlung *Der jüdische Geist*.<sup>279</sup> – ein Text, der eine weitere Annäherung an Hermann Cohen bezeugt. Dieser hatte in *Religion der Vernunft* griechische *Philosophie* und jüdische *Prophetie* anhand ihres unterschiedlichen Zeitbewusstseins einander gegenübergestellt.<sup>280</sup> Susman knüpfte direkt an dieser Gegenüberstellung an.

„Zwei geistige Grundformen, zwei Grundbegriffe liegen dem gesamten abendländischen Denken zugrunde: die *Idee*, die in ihrer Urgestalt aus dem Griechentum entspringt, und das *Gebot*, das aus dem Judentum stammt.“<sup>281</sup>

In der platonischen „Idee“ - „dieser erinnerten, erschauten Urgestalt des Seienden“<sup>282</sup> – drücke sich die Bedeutung der Vergangenheit für das griechische Denken aus.

„Die Ideen sind die reinen ewigen Urbilder der in Zeit und Raum getrüben und verworrenen irdischen Erscheinungen. Und das einzige Band zwischen unserem trüben Hier und dem reinen Jenseits der Ideenwelt ist die *Erinnerung*. Denn die Seele hat nach dem platonischen Mythos vor ihrer Geburt, vor ihrem Eintreten in das irdische Dasein im zeitlosen ‚überhimmlischen Raum‘ die Ideen: die reinen Wesenheiten und Urbilder der Dinge geschaut, die sie in dem Kerker der irdischen Welt wieder vergessen hat. In unsere Sprache übersetzt: es ist der menschlichen Seele ein ursprüngliches, apriorisches Wissen um das zeitlose Wesen der irdischen Erscheinungen gegeben. Und jedesmal, wenn sie in dem Wirren irdischen Dasein von dem Leuchten einer klareren, wesenhafteren Gestalt des Lebens, das heißt von einer Schönheit oder einer Wahrheit getroffen wird, berührt sie der Blitz der Erinnerung. Alles Erkennen der Wahrheit und alles Erblicken der Schönheit ist Wiedererinnerung, Wiedererkennen: Identifizierung einer Erscheinung mit ihrer Idee. – Der Idee, dieser

---

<sup>279</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist*, in „Blätter des jüdischen Frauenbundes für Frauenarbeit und Frauenbewegung“, 11, 1933; auch in: „Vom jüdischen Geist“, Aufsatzsammlung des Jüdischen Frauenbundes, 1934; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 209-223.

<sup>280</sup> „Was der griechische Intellektualismus nicht hervorbringen konnte, das ihm [dem Monotheismus] gelungen. *Historie* ist im griechischen Bewußtsein gleichbedeutend mit Wissen schlechthin. So ist und bleibt den Griechen die Geschichte lediglich auf die Vergangenheit gerichtet. Der Prophet dagegen ist der Seher, nicht der Gelehrte. Sehen aber ist *Schauen*. Das hebräische Wort *chasa* entspricht ganz dem griechischen für die Ideenbildung. Die Propheten sind die Idealisten der Geschichte. Ihr Sehertum hat den Begriff der Geschichte erzeugt, als des Seins der *Zukunft*.“ (S. 305) – „Dies ist das große kulturgeschichtliche Rätsel, welches der Messianismus aufstellt. Alle Völker verlegen das goldene Zeitalter in die Vergangenheit, in die Urzeit; das jüdische Volk allein erhofft die Entwicklung der Menschheit von der Zukunft. Der Messianismus allein behauptet Entwicklung des Menschengeschlechts, während das goldene Zeitalter Abwärtsentwicklung ist. (...) Vergangenheit und Gegenwart verschwinden im Messianismus vor der Zukunft, welche allein das Zeitbewußtsein erfüllt.“ (S. 337) – beide Zitate in: Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1928), 1995.

<sup>281</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist*, in: „Vom jüdischen Geist“, 1934, S. 48.

<sup>282</sup> Ebd., S. 49.

Urgestalt der Dinge, entsprechen also als menschliche Kräfte Erinnerung und Schauen, und diesen beiden entspringen Erkenntnis und Gestaltung.“<sup>283</sup>

Dagegen verweise „das gestaltlose, vernehmbare Gebot: das geoffenbarte göttliche Gesetz“<sup>284</sup> auf die Bedeutung der Zukunft für das Judentum. Die Idee lebte durch die „Erinnerung“, das Gebot beschwor die „Hoffnung“.

„Nicht durch den schauenden, erinnernden *Geist* kann ich es [das Gebot] darum ergreifen, sondern nur durch das ganze lebendige Menschendasein: Was vermöchte alle einzelne geistige Gestaltung gegenüber der einen einzigen Gestaltung, die das Gebot verlangt: der Gestaltung des Menschen zum Ebenbild Gottes, - die nicht aus der *Erinnerung* stammt, sondern aus der *Hoffnung*, die nicht das *Schauen* fordert, sondern das *Tun*. Ja, die Forderung dieser Gestaltung ist *eins* mit der, sich kein Bild oder Gleichnis von ihm zu machen.“<sup>285</sup>

„Gegen Vergangenheit, Erinnerung und Schauen, die der Idee zugeordnet sind, sind also dem Gebot zugeordnet Zukunft, Hoffnung und Tun. In dem Wort des Jesaja: ‚Gedenket nicht an das Alte und achtet nicht auf das Vorige‘,<sup>286</sup> ist die reine Forderung an den jüdischen Menschen und an den jüdischen Geist ausgesprochen. Die Entscheidung gegen das Tote, die Entscheidung für das Lebendige.“<sup>287</sup>

Entsprechend stehen Idee und Gebot in ganz verschiedener Beziehung zum Geist. Der griechische Geist habe die Wissenschaft hervorgebracht. Sie beziehe sich „immer auf Vorliegendes und insofern auf Vergangenes“ – „Das Zukünftige kann nicht Gegenstand der Wissenschaft sein.“<sup>288</sup> Darum sei der jüdische Geist „in seinem Ursprung nicht der wissenschaftliche“. Er habe „nie ein vom Tun losgelöstes Erkennen gekannt“.<sup>289</sup>

„Der jüdische Geist hat nie wie der griechische den Kosmos rein in sich selbst zu schauen, das Welträtsel erkennend zu lösen begehrt. Dem wissenschaftlichen Denken, wie es im Griechentum entsprang, der Frage nach der Welt, nach der Natur, nach dem Sein, die auf ihrem Gipfel die Entdeckung der Ideenwelt heraufgeführt hat, steht als der Gipfel des jüdischen Geistes der *prophetische* gegenüber, der nie nach der Natur, nach dem Sein der Welt einschließlich der letzten Dinge gefragt hat, der nicht von einer Idee ausgegangen ist, sondern von dem Gebot Gottes an den Menschen.

---

<sup>283</sup> Ebd., S. 48-49.

<sup>284</sup> Ebd., S. 49, auch S. 48.

<sup>285</sup> Ebd. S. 49-50.

<sup>286</sup> *Jesaja*, 43:18

<sup>287</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist*, in: „Vom jüdischen Geist“, 1934, S. 50.

<sup>288</sup> Ebd., S. 51.

<sup>289</sup> Ebd.

Es ist kein Zufall, daß, wie Hermann Cohen es aufgewiesen hat, Plato in seinem ganzen gewaltigen Ideenreich, das von den mathematischen Ideen durch die Ideen aller Dinge und Erscheinungen bis zu der Idee des Guten emporreicht, keine Idee des *Menschen* ausgezeichnet hat, und es ist kein Zufall, daß niemals eine solche gefunden worden ist. Von der Welt, von der Natur aus führt kein Weg zum Menschen; von Gott aus aber gibt es keinen andern Weg als den zum Menschen. Denn dieser Weg ist das Gebot Gottes.“<sup>290</sup>

Susman beließ es in *Der jüdische Geist* nicht bei der Gegenüberstellung von griechischem und jüdischem Geist, sondern versuchte darauf bauend nunmehr das Verhältnis zwischen Christentum und Judentum zu bestimmen. Mit dem Aufkommen des Christentums sei in der europäischen Welt nicht der „reine Gegensatz zwischen Griechentum und Judentum, Idee und Gebot bestehen geblieben“.<sup>291</sup>

„Seit Beginn unserer Zeitrechnung stehen nicht der heidnische und der jüdische Geist einander gegenüber, sondern der christliche und der jüdische Geist.

Und damit ist alles verändert; Idee und Gebot sind von nun an nicht mehr rein voneinander gesondert, sondern geraten in eine unablässige unentwirrbare Verschlingung.“<sup>292</sup>

Im Erscheinen Christi wurde dem Christen „das Wort Fleisch, dem Juden blieb das Wort Geist“.<sup>293</sup> Das bedeutete, -

„daß dem Christen Idee und Gebot, Erinnerung und Hoffnung in eine geschichtliche Wirklichkeit zusammenflossen, daß so sein Geist die Gnade einer doppelten Wurzelung im Diesseits wie im Jenseits empfing, während nun der jüdische Geist durch seine Entscheidung (...) seine Wurzeln rein in das Geist gebliebene Wort Gottes: das Gebot verpflanzte und sich damit rein für die Zukunft und für die Hoffnung entschied.“<sup>294</sup>

Dies habe drei Konsequenzen für das jüdische Selbstverständnis. Die Entscheidung, nicht den Erlösungsweg der geschichtlichen Wirklichkeit der Christen zu gehen, führte erstens zu einer unablässigen „Auseinandersetzung mit sich selbst und mit dem Fremden und in beidem mit dem Gott, dem es treu geblieben ist“.<sup>295</sup> Zweitens, darin folgte Susman Rosenzweig, begann

---

<sup>290</sup> Ebd., S. 51-52.

<sup>291</sup> Ebd., S. 52.

<sup>292</sup> Ebd..

<sup>293</sup> Ebd., S. 53.

<sup>294</sup> Ebd., S. 53.

<sup>295</sup> Ebd., S. 54.

„eine immer engere und leidenschaftlichere Abschließung des Eigenen, eine wachsende äußere und innere Ausschließlichkeit, eine immer neue Rechtfertigung der Tradition“. <sup>296</sup>

„Der Zaun um die Lehre wächst und wächst. Das Gesetz als die einzige Heimat des heimatlosen Volkes sucht und erhält immer tiefere, immer feinere, immer schärfere Begründung und Auslegung.“<sup>297</sup>

Drittens aber, vollzog sich „neben dieser Auseinandersetzung und neben dieser Abschließung“<sup>298</sup> ein Rückbezug jüdischen Gesetzesdenkens auf die Welt, deren christliche Grundannahmen das Judentum verneinte. Doch gerade „in den höchsten jüdischen Geistesgebilden des Abendlandes“ komme „wieder eine tiefe Verschlingung mit der fremden Geistesentwicklung“ zum Ausdruck.<sup>299</sup>

Im Unterschied zu Rosenzweig beschrieb Susman den Weg der Juden durch die Geschichte nicht allein als Selbstabschließung, sondern in einer dialektischen Beziehung von „Verneinung der aus ihm selbst entsprungenen Erlösungsbotschaft“<sup>300</sup> und „Verstrickung von Gebot und Idee“.<sup>301</sup>

Im Wechselspiel dieser drei Konsequenzen erkläre sich die jüdische Geistesgeschichte des Abendlandes. Sie sei von der sie umgebenden christlichen Mehrheitskultur nicht isoliert zu verstehen - „Von der christlichen Welt empfängt das abendländische Judentum überall seine besondere Gestalt.“<sup>302</sup> Doch in der Reaktion auf die christliche Herausforderung entstehe eine religiös-sittliche wie denkerische Kraft, die „wiederum tief in das abendländische Denken hineingewirkt hat“.<sup>303</sup>

Da Susman jedoch nicht die tragenden geistigen Linien des Christentums in *Der jüdische Geist* benannte, entstand in ihrer Darstellung eine eigenständige Linie jüdischen Gesetzesdenkens, die geradezu unabhängig die geschichtliche Wirklichkeit – zumindest geistig – immer wieder neu strukturierte. Anhand jüdischer Philosophen wie u.a. Philo, Maimonides, Spinoza und Mendelssohn, aber auch Freud und Kafka zeichnete sie die Wirkungsgeschichte jüdischen Gesetzesdenkens für den abendländischen Geist nach. Zwei Leitthemen durchzogen dabei ihre Abhandlung – das aus der Zukunft formulierte Gebot, das durch seine Forderung zu handeln die Gegenwart gestaltete; sowie die Proportion zwischen

---

<sup>296</sup> Ebd..

<sup>297</sup> Ebd..

<sup>298</sup> Ebd..

<sup>299</sup> Ebd., S. 55.

<sup>300</sup> Ebd., S. 54.

<sup>301</sup> Ebd., S. 55.

<sup>302</sup> Ebd., S. 54.

<sup>303</sup> Ebd., S. 55.

Gott und Mensch, deren unüberbrückbarer Abstand jede Vergöttlichung-Vergötzung der gegenwärtigen Struktur verbat.

So habe der mittelalterliche Denker Maimonides „die Weltkausalität der aristotelischen Philosophie letzthin als den Ausdruck des reinen Wirkens Gottes“ erfasst, aber „die eigentliche Tat Gottes die reinen Gebotsworte der Heiligen Schrift: „Befehlen, Sprechen, Reden, Rufen“ – über aller Idee – als letzte Voraussetzung der Weltursächlichkeit“ aufgestellt. Ohne die „Gebotsworte“ sei das Gesetz nicht erkennbar – das Gesetz offenbarte sich indes nur als das aus der Zukunft formulierte Gebot. Damit wurde Maimonides‘ „Verbindung von Philosophie und Offenbarung dem gesamten christlich-scholastischen Denken zum Vorbild“.<sup>304</sup>

Spinoza habe zwar das Gesetz „völlig aus der Gebotsform gelöst“ und es in die immanente „Gesetzlichkeit der Welt“ gestellt.

„Aber diese Gesetzlichkeit ist *Gottes* Gesetz. Darum bleibt auch in diesem scheinbar rein europäischen Gedankensystem – anders als in allen anderen europäischen Systemen – die ganze Entfernung des Schöpfers vom Geschöpf bestehen.“<sup>305</sup>

Auch in Spinozas Philosophie bleibe die „ursprüngliche Proportion der Beziehung zwischen Mensch und Gott“ gewahrt.<sup>306</sup>

„Und so vermag selbst dies streng unpersönliche, ja fast außermenschliche Weltbild des reinen Schauens unmittelbar umzuschlagen in lebendiges Tun.

Spinozas Hauptwerk ist seine *Ethik* – freilich eine Ethik besonderer Art. Die alldurchleuchtende Ratio, auf der bei ihm die geistige Liebe zu Gott als zu der göttlichen Gesetzlichkeit der Welt ruht, die ein Teil der Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt, mündet dennoch schließlich in *menschliche Tat*: die Verwirklichung jener göttlichen Gesetzlichkeit wird im menschlichen Leben reinste *Gerechtigkeit*.“<sup>307</sup>

Bei Mendelssohn hob Susman „die unermeßliche Fruchtbarkeit“ der Vereinigung der deutschen und der jüdischen Geistesrichtung hervor.

„Sie bedeutete auf der einen Seite die ruhevollere Zusammenführung von jüdischer und abendländischer Vernunft, deren tiefste Wurzel eine und dieselbe ist, - auf der anderen Seite die gewaltsame Auseinandersetzung beider miteinander. (...)

Und doch war die Gestalt, die Moses Mendelssohn in der Vereinigung der beiden Geistesrichtungen erschuf: die des geistigen *deutschen Juden*, etwas Großes und

---

<sup>304</sup> Ebd..

<sup>305</sup> Ebd., S. 56.

<sup>306</sup> Ebd., S. 57, auch S. 59.

<sup>307</sup> Ebd., S. 57.

Einziges, obwohl und weil auch hier wieder in der Auseinandersetzung zwischen deutschen und jüdischem Geist das Entscheidende die Beziehung auf das Gebot, das göttliche Gesetz und damit die menschliche Tat blieb.“<sup>308</sup>

Im säkularen jüdischen Denken schlug die auf den Juden ruhende „ganze Verantwortung für die Welt“<sup>309</sup> um in das Gebot, die Welt „zu verändern“.

„Auch unter dem verborgenen Gott noch stammt jede seiner großen Leistungen aus dem freilich immer tiefer verhüllten Gebot, weist er in jeder auf die Zukunft und auf die Tat. Nicht die Welt zu denken, sondern sie zu verändern, wird zum Sinn auch einer neuen völlig säkularisierten Philosophie.

Es ist die Bemühung um ein echteres Leben, um eine gerechtere und vollkommener Lebensform der menschlichen Gemeinschaft, die von nun an das göttliche Gesetz nur noch an seiner Beziehung zum Menschen ausdrückt. Mit dem [revolutionären] Heraufkommen der bisher verborgenen Hauptmassen der Menschen in die Geschichte taucht um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts eine neue Konzeption der Menschheit herauf. Auch die Methode dieser Umdenkung der Realität entstammt der abendländischen Welt: der Welt des deutschen Idealismus; aber auch hier – und gerade hier – schlägt gegen den großen Schauenden, dem alles Wissen Vergangenheit und Erinnerung war, von dem das Wort stammt, daß erst in der Dämmerung der Vogel der Minerva seinen Flug beginnt, - wie von der Urgewißheit des jüdischen Geistes gewaltsam herumgedreht alles wieder um in Hoffnung und Tat.“<sup>310</sup>

„Hoffnung und Tat“ entsprachen „Zukunft und Gesetz“. In der sozialistischen Ausformung jüdisch-säkularen Denkens zielte sie auf „Gerechtigkeit“. Daneben bildete sich in der Psychologie noch eine zweite „mächtige Neuformung in unserer Welt“.<sup>311</sup>

„Geht es bei der ersten, um *Gerechtigkeit*, so geht es bei der zweiten um *Wahrheit*. Wahrheit im Sinne der Enthüllung einer strengen und verpflichtenden Gesetzlichkeit auch in den Bezirken des bisher dem Erkennen entzogenen unbewußt gelebten Daseins: Enthüllung, Durchleuchtung aller Schichten und Stufen des Lebensganges, Entwirrung der Gesetzlichkeit der Träume und aller bisher nicht verantworteten Lebensbereiche – und in all dem eine große Erweckung des Menschen zu sich selbst, zu dem Ganzen seiner Wahrheit. Auch hier Gesetz, Gebot und Tat.“<sup>312</sup>

---

<sup>308</sup> Ebd., S. 57-58.

<sup>309</sup> Ebd., S. 59.

<sup>310</sup> Ebd., S. 62.

<sup>311</sup> Ebd., S. 63.

<sup>312</sup> Ebd..

In der Kunst war es Kafka, der das „Hiobproblem“ aufgriff und „den uralten großen Prozeß mit Gott“ führte, „der nur unheimlicher und verwirrender geworden ist dadurch, daß Gott vollkommen schweigt, und daß sein Gesetz nirgends mehr, weder in der Schöpfung noch *über* ihr zu finden ist.“<sup>313</sup>

„Und doch regelt überall ein verborgenes übermächtiges Gesetz, regeln strenge unübertretbare Gebote einer dem Leben vollkommen transzendenten fremden Macht das Leben. Alle sind sie auf uns bezogen, gelten sie uns – und doch verstehen wir sie nicht nur nicht – sondern wir vermögen sie nicht einmal zu vernehmen; so vollkommen haben wir in der Nacht unseres Daseins den Zugang zu ihnen verloren.“<sup>314</sup>

Der Nihilismus Kafkas sei dem Nietzsches und Heideggers „dadurch verschieden, daß er an einem unverrückbaren Maße gemessen“<sup>315</sup> werde – „die Beziehung auf das Gesetz, auf ‚das Reine; Wahre, Unveränderliche‘“.<sup>316</sup>

Die 1933 erschienene Abhandlung endete schließlich mit dem Ausgangspunkt von Susmans Theorie des Gesetzes – dem Offenbarungsmodus des „Höre Israel“, durch den sich das Gesetz ins Gebot übersetzte:

„Eine neue Weltstunde ist angebrochen. Wir wissen nicht, welches die neue Gestalt des jüdischen Geistes sein wird. Aber das wissen wir, daß der jüdische Geist so lange leben wird, wie noch über den nie überbrückten Abgrund herüber durch das unermeßliche Stimmengewirr des geschichtlichen Daseins hindurch das ‚Höre Israel‘, der Inbegriff des Gebotes in irgendeiner Form von irgendeinem menschlichen Ohr vernommen wird.“<sup>317</sup>

### *Die Mächte des Irrationalen*

Auch eine scheinbar religionslose Zeit barg für Susman eine religiöse Komponente. Die religiösen Wirkmächte hatten sich dann nur aus der Dimension der offiziellen „Religion“ zurückgezogen, wirkten jedoch im Säkularen weiter, zumeist ohne sich in ihrer religiösen

---

<sup>313</sup> Ebd..

<sup>314</sup> Ebd., S. 63-64.

<sup>315</sup> Ebd., S. 64.

<sup>316</sup> Ebd., S. 65.

<sup>317</sup> Ebd., S. 66.

Geltungsmacht zu erkennen zu geben oder erkannt zu werden.<sup>318</sup> Darin lag eine eigene Gefahr. Entsprechend ließ sich für Susman die menscheitsvernichtende Ideologie der Nazis nicht ohne ein tieferes Ermessen ihrer spezifisch religiösen Aggression verstehen. Den Sieg der NS-Bewegung bewertete sie als den Triumph eines Irrationalismus, der die „Mächte“ gegen das „Gesetz“ entfesselte und mit seiner Huldigung der Mächte zugleich das Verbrechen legitimierte.<sup>319</sup>

Die Wirkkraft der „Mächte“ nahm eine ambivalente Stellung in Susmans Werk ein. Dieselbe Ambivalenz galt der Macht des „Mythos“<sup>320</sup>.<sup>321</sup> Einerseits gehörten die Mächte für Susman zum religiösen Erleben der Menschen. Obwohl in der Schöpfung mit enthalten, vermochten sie sich andererseits gegen diese zu verkehren, wenn sie aus ihrem göttlichen Ursprung herausgelöst wurden.<sup>322</sup> Nunmehr Gesetz und Maßstab entbunden, erhoben sie sich allein aus Irdischen und forderten immer virulenter ihren schöpfungs- und gesetzesvernichtenden Tribut. Die in der NS-Ideologie zum Tragen kommenden Mächte beschrieb Susman als die

---

<sup>318</sup> Susman folgte Max Webers Beschreibung, die wiederum dem Begriff der „Politischen Religion“ vorauslief, den Eric Voegelin, Paul Tillich und Andere auf den Totalitarismus anwandten: „Die alten Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.“ (Max Weber, *Vom inneren Beruf zur Wissenschaft*, in: Weber, „Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik“, 1973, S. 330.)

<sup>319</sup> In ihrem 1939 in „Neue Wege“ erschienen Essay *Die geistigen Tragkräfte des modernen Kollektivismus* schrieb sie, dass die Entwicklung im italienischen Faschismus bei weitem weniger zu fürchten war als diejenige in Deutschland, da Mussolinis „Gedankensystem“, wie sie schrieb, „gedanklich in der Luft hängt. Er schiebt die Begriffe einfach wie Figuren auf einem Schachbrett hin und her. Er ist kein Philosoph; sein Gedankensystem ist nicht durchdacht.“ In Deutschland dagegen seien „die faschistischen Grundbegriffe durch und durch zu Ende gedacht“. – Siehe Margarete Susman, *Die geistigen Tragkräfte des modernen Kollektivismus*, in: „Neue Wege“, 7/8, 1939, S. 312.

<sup>320</sup> In einem besonders ambivalenten Licht erschien mit dem Anbruch der NS-Zeit Susmans Metaphysik des Weiblichen. Die Frau war, wie sie noch in *Vom Sinn der Liebe* (1912) geschrieben hatte, zur metaphysischen Mutterschaft befähigt – was hieß, aus Irdischem ein Göttliches zu hervorzubringen. Es ist kein Zufall, dass ihr letzter großen Essay über die Frauenemanzipation - *Wandlungen der Frau* - im Januar 1933 erschien und sich Susman danach nicht mehr direkt dem Frauenthema zuwandte. In diesem letzten Essay setzte sie sich mit dem Mythos der *Magna Mater* auseinander, den die Verfechter einer „konservativen Revolution“ hochhielten und dessen heidnische Grundierung auch die NS-Ideologie prägte. Zwar warnte Susman vor der mythischen Überhöhung der Mutter, rechtfertigte sie zugleich als die „aus dem Abgrund der Heimatlosigkeit und Lebensangst des Mannes aufquellende Sehnsucht nach der weiblich-mütterlichen Urwirklichkeit“. So „fremd, ja verstiegen uns dieses Traumbild“ anmuten mochte, vermochte Susman darin auch eine „Wirklichkeit“ zu sehen. (Susman, *Wandlungen der Frau*, 1933, nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, danach zit. S. 164-165.) – In Susmans Analyse *Das Chaos und seine Ueberwindung* erwies sich „das dunkle Reich der Mütter“ nunmehr jedoch als die Kehrseite der modernen, die Schöpfung vernichtenden Chaotisierung: „Die ganze Dämonie, die in dieser Chaotisierung beschlossen ist, zeigt sich dem, der die Wandlungen der letzten Jahrzehnte wach miterlebt hat, schon in dem Tempo, in dem sie sich vollzogen hat. (...) Die Gesetze und Maßstäbe waren zerbrochen, die Grenzen des bisherigen Denkens gesprengt. Der Wahnsinn war uns vertrauter geworden. Die klare Ordnung des Tages versank; das dunkle Reich der Mütter rückte unbegreifbar und furchtbar herauf.“ - Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 7.

<sup>321</sup> Zwar verwendete Susman nicht den Begriff „Mythos“ auf die Gesetzgebung am Berg Sinai als das nationsstiftende Moment jüdischer Geschichte. Aber wie die Bibel und alles nachfolgende rabbinische Schrifttum gründete auch Susmans Theorie des Gesetzes in diesem Mythos.

<sup>322</sup> In ihrer Zeitanalyse von 1935 unter dem Titel *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung* sagte sie: „Es gibt kein Wurzeln mehr in dieser Welt, die immer weniger Schöpfung, die immer mehr menschliches Gemächte ist.“ - Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, 1935, S. 9.



Folge einer „Vermehrung des Chaos“. <sup>323</sup> Das Wort „Chaos“ stand synonym für „Beziehungslosigkeit“. Chaotisierung bedeutete die Zerstörung der durch die Schöpfungsordnung aufeinander verweisenden Beziehungen. <sup>324</sup>

1935 erschien in der schweizerischen Zeitschrift *Neue Wege* Susmans Vortrag *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*. <sup>325</sup> Es war ihre erste Publikation in der Schweiz, nachdem sie Deutschland verlassen hatte – eine Analyse des Nazi-Sieges innerhalb eines religiösen Deutungsrahmens. <sup>326</sup> Susman konstatierte, dass schon lange vor dem Ersten Weltkrieg eine „Wahrheitsverwirrung im geistig-bürgerlichen Leben“ spürbar gewesen sei, die zunehmend eine „traum- und rauschhafte Wirklichkeit“ <sup>327</sup> heraufgeführt habe. Befördert von der rasenden Entwicklung der Technik, dem Massensterben im Krieg und der sich anschließenden Inflation und Arbeitslosigkeit schuf die in Gang gesetzte Chaotisierung „die Rückverwandlung des Seins zum Nichts, die Rückverwandlung des Menschen zum Ding“. <sup>328</sup> In diesem Absturz pervertierte sich das religiöse Erleben zur Flucht vor der Realität <sup>329</sup> und dabei zur Hingabe an das Unheil. <sup>330</sup> In die Traumbilder mengten sich „Scheinmythen“ und „Lügenmächte“ (Blut, Boden, Rasse). <sup>331</sup> Sie umhüllten die wirtschaftlichen „Tatsachen und Verhältnisse“ und trieben schließlich zur „Zerlügung alles Wirklichen“. <sup>332</sup>

Es entsprach nicht Susmans Stil, direkt auf tagespolitische Ereignisse einzugehen. <sup>333</sup> Ihre in den frühen 1930-er Jahren erschienenen Essays lasen sich als selbstbewusste Aussagen,

---

<sup>323</sup> Ebd..

<sup>324</sup> Susmans Vortrag begann mit dem Satz aus der Schöpfungsgeschichte: „Und die Erde war wüste und leer“ – „Dieser Zustand des vollkommenen Ungestaltetsein, der reinen Beziehungslosigkeit ist das, was wir Chaos nennen. (...) Schöpfung ist Ordnung von Gott für den Menschen. Und nachdem es einmal Schöpfung gegeben hat, kann darum Chaos nichts anderes sein als das Zerfallen dieser Ordnung: der göttlichen Schöpfung und des gottebenbildlichen Menschendaseins selbst, die Rückverwandlung des Seins zum Nichts, die Rückverwandlung des Menschen zum Ding. Und es ist genau dies, was wir heute erleben (...)“ (S. 6).

<sup>325</sup> Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 5-22.

<sup>326</sup> Susman hatte den Vortrag in Zürich vor der „Religiös-sozialer Vereinigung“ gehalten - einem Zusammenschluss religiöser Sozialisten, angeführt von dem protestantischen Pfarrer Leonhard Ragaz.

<sup>327</sup> Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Überwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 11.

<sup>328</sup> Ebd., S. 6.

<sup>329</sup> Im selben Jahr erschien Susmans letzter großer Essay in der jüdischen Zweimonatsschrift *Der Morgen* – eine religionsphilosophische Abhandlung unter dem Titel *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*. Darin stellte sie die Flucht vor der Realität in den Mythos unter anderem an der Musik Wagners dar. – Siehe Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, Juni 1935, S. 112.

<sup>330</sup> Susmans Analyse liest sich auch als eine kritische Selbstbefragung, inwieweit sie selbst von den „dichterischen Traumbildern“ Nietzsches und Stefan Georges beeinflusst war. – Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Überwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 11.

<sup>331</sup> Ebd., S. 11.

<sup>332</sup> Ebd..

<sup>333</sup> Nur ein einziges Mal nahm sie in den frühen 30er Jahren, das Geschehen unmittelbar benennend, Stellung. In einer *Antwort auf einen „Offenen Brief an die Deutschen Juden“* äußerte sie sich zu den für die Juden zu erwartenden „Ausnahmegesetze“, sollten die Nazis an die Macht kommen: „Zweifelloos würde eine nationalsozialistische Diktatur – trotz der Versicherungen Hitlers gegenüber der amerikanischen Presse – Ausnahmegesetze gegen Juden schaffen und sie gegen Katholiken nicht wagen. Daß aber die nationalsozialistische Bewegung auch vor ihren anderen „Gegnern“, liberalen, marxistischen und „jesuitischen“, nicht Halt macht, zeigen allen, die bisher gezweifelt haben, die Angriffe gegen Zentrumsleute und –zeitungen im

welche die zivilisationshistorische Leistung des Judentums unterstrichen und implizit den religiösen Unterbau der NS-Ideologie entmächtigten. Zugleich versuchten sie, den geistigen Horizont der göttlichen Gesetzesoffenbarung wiederherzustellen. Die Herausforderung der Zeit lag für Susman in einer Rückbesinnung des Judentums auf seine paradigmatischen Voraussetzungen. „Gerade in unserer Zeit besteht darin eine tiefe Verwandtschaft mit dem Augenblick der Entstehung des Judentums“,<sup>334</sup> schrieb sie in *Das Judentum als Weltreligion*.

„Nicht minder als die, die zuerst die Botschaft vernahmen, sind wir ja in der heutigen Welt von fremden Mächten und Götzen umstellt, an die unsere Zeit glaubt, wie nur je eine Zeit des Abfalls es getan hat.

Gerade in unserer Zeit besteht darin eine tiefe Verwandtschaft mit dem Augenblick der Entstehung des Judentums, an dem wir am deutlichsten die göttliche Offenbarung und die menschliche Antwort auf sie: das ewige Verhältnis zwischen Gott und Menschen ablesen können.

Gewiß: Das Volk Israel empfing die Offenbarung in einer uns geschichtlich fremden, geistig noch völlig ungelichteten Welt, die wir mit dem Erkennen längst hinter uns gelassen haben – wenn wir ihr auch gerade heute in der Wirklichkeit auf manchen Wegen unterirdisch wieder zustreben -: in einer magischen Welt, die ein einziger großer Wirkungszusammenhang von Mächten ist, in die der Mensch hineingestellt ist, die ihn lenken und überwältigen, und die er zu lenken und zu überwältigen strebt.“<sup>335</sup>

Susman machte sich nach dem Sieg der Nazis keine Illusionen über die Zukunft Deutschlands. In ihrer Autobiographie schrieb sie, dass bereits im Sommer 1933 das Land verließ, weil sie „dieses neue Deutschland nicht ertragen konnte“.<sup>336</sup> Ihre Artikel, die in den Monaten nach der Machtübernahme der Nazis erschienen, spiegelten Niedergeschlagenheit

---

Rheinland, der Abbau der republikanischen Beamten in Thüringen. So weit die Front der Angegriffenen, so weit muß die Front der Abwehr sein.“- Margarete Susman, *Antwort auf einen „Offenen Brief an die Deutschen Juden“*, in: „Der Morgen“, Aug. 1930, S. 301.

<sup>334</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 108.

<sup>335</sup> Ebd..

<sup>336</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 137 – „Ich hatte Hitlers Gesicht, lange bevor er zur Macht gelangte, auf unzähligen Bildern gesehen. Es erschien mir immer als undenkbar, daß ein so alltäglicher, gewöhnlicher Typ je von den Deutschen zum Führer gewählt werden könnte. Aber da, eines Tages geschah mir das Furchtbare: ich sah auf einem Untergrundbahnhof in Berlin auf einem großen Plakat, nah vor mir, Hitlers Gesicht. Es war so banal, wie ich es immer gehen hatte, aber seine Augen, die mir gerade ins Antlitz blickten, sahen völlig anders aus. Sie schienen direkt ins Licht zu starren. Die winzigen Pupillen waren von einer riesigen, hellen Iris umgeben. Und wie ich in diese Augen blickte, erkannte ich mit unmittelbarer Gewißheit, daß, wenn sie je die Macht über Deutschland gewinnen würden, Deutschland für lange, vielleicht für immer verloren sein würde, denn die Rundungen, welche die Pupillen umgaben, war ein einziger großer Abgrund, und zwar nicht ein dunkler, sondern ein heller Abgrund, im wahrsten Sinne der Abgrund des Nichts. Und ich fühlte sogar die entsetzliche Anziehungskraft, die dieses helle Nichts auf die verlorenen Menschen haben konnte – das Nichts, das ja damals auch vom Denken her lange schon die Welt bedrohte.“ (Ebd. S. 133) Siehe auch Margarete Susman, *Die Augen Adolf Hitlers*, 1955, S. 34.

und Verzweiflung. So widmete sich ein Beitrag von 1934 der Welle von Selbsttötungen unter deutschen Juden.<sup>337</sup> Susmans im selben Jahr veröffentlichter Aufsatz *Das Problem der Emanzipation*<sup>338</sup> erklärte eine grundsätzliche Abkehr von der gesamten Ära des deutschen Judentums als unausweichlich. Daran knüpfte sich – zumindest vorübergehend – ein Zustand bewusster psychischer Haltlosigkeit. Ohne noch das Ausmaß der Schoa absehen zu können, sah Susman in der Katastrophe aber auch eine Chance zur Läuterung.<sup>339</sup> In einem weiteren 1934 erschienenen Essay mit dem Titel *Trost* verglich sie den „unerbittlichen Zwang der Stunde“<sup>340</sup> mit zurückliegenden Zeiten der Verwirrung.

„Darum kamen die Propheten, die größten Geschichtskünder und Deuter aller Zeiten, zu den Menschen nicht in klaren, sinnerfüllten, religiösen, sondern in irreligiösen, verirrt, abgefallen Zeiten, die ihre Wahrheit nicht mehr zu finden wußten.“<sup>341</sup>

Susmans Aufsätze zwischen 1932 und 1935 lenkten das Bewusstsein der Leser auf die aus ihrer Sicht gerade jetzt gegebene Möglichkeit einer Erneuerung des Judentums. Dabei wies Susman nicht nur immer wieder in die weiterhin unhintergehbare Gültigkeit des göttlichen Gesetzes. Ebenso notwendig erschien es ihr, den Anteil der Juden innerhalb des Abfalls der geistigen Geschichte Deutschlands in allen Phasen nachzuzeichnen.<sup>342</sup> Auf jüdischer Seite habe, wie Susman jetzt schrieb, der Weg in die Katastrophe bereits mit Moses Mendelssohns „Entscheidung“ begonnen.<sup>343</sup> Das von ihm gestiftete „große und verhängnisvolle Bündnis mit dem deutschen Geist“<sup>344</sup> erklärte „die eigentümliche Wirklichkeitsblindheit der deutschen Juden, ihre restlose Selbstidentifizierung mit einem Lande, das sie in seiner Wirklichkeit nie vorbehaltlos aufgenommen hat“.<sup>345</sup> Diese Verkennung sei möglich geworden, da

---

<sup>337</sup> Margarete Susman, *Am Rande*, in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“, April 1934, S. 1-2.

<sup>338</sup> Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, April 1934, S. 1-5.

<sup>339</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“, Sept. 1934, S. 254.

<sup>340</sup> Ebd., S. 253.

<sup>341</sup> Ebd., S. 253-254.

<sup>342</sup> Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, Juni 1935, S. 107-116. Susmans Darstellung galt nicht allein den jüdischen Protagonisten dieser Zeitspanne. Von Lessing (S. 110) bis zu den „aus jüdischem Geist gespeisten drei großen Analysen des Wirklichen“, der Soziologie, Psychologie und Phänomenologie (S. 113-114), zeichnete Susman die „unablässige Wechselwirkung“ (S. 109) auch auf Seiten der Nichtjuden nach. Die Darstellung beginnt mit Luthers Bibelübersetzung und bewegt sich entlang Kant, der Romantik, Goethe bis in Susmans Gegenwart. Sie geht auf Buber, Cohen, Rosenzweig und Kafka ein, erwähnt aber auch die Rabbiner Nehemia Nobel und Leo Baeck, „die die Juden zu ihrem verlassenen Erbgut zurückzuführen strebten“. (S. 115) - Der Aufsatz ist gekürzt nachgedr. unter *Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 170-180; sowie in Christoph Schulte (Hrsg.), 1993, S. 138-149.

<sup>343</sup> Margarete Susman, *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung* (1932), erneut in „Neue Wege“, 7/8, 1948, u. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, S. 259-286; sowie Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, April 1934, S. 1-5.

<sup>344</sup> Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, April 1934, S. 3.

<sup>345</sup> Margarete Susman, *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung* (1932), in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 260.

Mendelssohn meinte, Deutschtum und Judentum allein „vom Geist aus“<sup>346</sup> zu einer Einheit zusammenführen zu können. Zu Mendelssohns Zeit sei der deutsche Geist tatsächlich, wie Susman schrieb, unter dem Gestirn „der allbeherrschenden *Ratio*, der klaren Gesetzmäßigkeit der Vernunft“<sup>347</sup> dem jüdischen wie nie zuvor und danach nie wieder geöffnet gewesen.<sup>348</sup> Das damalige Verständnis von Vernunft war jedoch noch eine „in Gott gegründete Vernunft“.<sup>349</sup>

„Vernunft bedeutet das Gesetz des Geistes, in dem die Gewähr der Uebereinstimmung des menschlichen Erkennens mit dem göttlichen ruht, kraft der der Mensch fähig ist, das Werk des Schöpfers und damit sich selbst in seiner Sinnhaftigkeit und Gesetzmäßigkeit zu begreifen. Die Vernunft ist das Geschenk Gottes an den Menschen, sie bedeutet die Möglichkeit einer Harmonie zwischen göttlichem und menschlichem Geist und damit die Gewähr der Einen Menschheit.“<sup>350</sup>

Nach diesem Verständnis war die Vernunft „letzthin keine andere als die Grundlage des Bundes, den Gott einst nach dem Chaos der Sintflut im Zeichen des Regenbogens mit dem Menschen gemacht hat: die Zusicherung, von nun an der Welt, der Natur ein Gesetz zu unterlegen, das unverbrüchlich und damit dem Menschen faßbar und verständlich sei“.<sup>351</sup>

„Im Zeichen dieser festen, noch unerschütterten, vorkantischen Vernunft glaubte Mendelssohn die beiden Welten vereinen zu können, waren sie ihm vereint.“<sup>352</sup> <sup>353</sup>

Darin lag zugleich das Problem. Für Mendelssohn mochte die Vernunft noch als „Träger zeitloser Wahrheit“<sup>354</sup> gelten. Doch „einmal mit Vernunftgründen begründet“, wurde das Judentum „von nun an in die geschichtliche Auseinandersetzung und Wandlung der menschlichen Wahrheiten gezogen“.<sup>355</sup> Die „noch eben übermächtige Gemeinschaftsbindung war durch ihn [Mendelssohn] aufgelöst“<sup>356</sup> und das Judentum der Überzeugungskraft relativierbarer Vernunftargumente preisgegeben.<sup>357</sup> Schon seine eigenen Kinder, „von der

---

<sup>346</sup> Ebd.

<sup>347</sup> Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, 1934, S. 1.

<sup>348</sup> Margarete Susman, *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung* (1932), in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 265.

<sup>349</sup> Ebd..

<sup>350</sup> Ebd..

<sup>351</sup> Ebd. S. 265.

<sup>352</sup> Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, April 1934, S. 1.

<sup>353</sup> Margarete Susman, *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung* (1932), in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 278.

<sup>354</sup> Ebd., S. 281.

<sup>355</sup> Ebd..

<sup>356</sup> Ebd., S. 282.

<sup>357</sup> Susman zeichnete in ihrer Darstellung auch nach, worin für Mendelssohns der Unterschied zwischen Judentum und Christentum bestand. Die Wege trennten sich in Mendelssohns Verankerung des Judentums in der Vernunft: „(...) der *Christ* hat *Glauben*, der *Jude* *Ueberzeugung*. Das heisst: - „der Jude hat nach ihm nicht an etwas geoffenbartes Uebernatürliches zu glauben; er hat nicht wie er *Christ* Heilswahrheiten, Lehrmeinungen

Uebermacht der gerade damals zu einer rauschhaften Blüte ohnegleichen sich entfaltenden deutschen Romantik hingenommen und durch sie dem Christentum zugeführt“, vermochte Mendelssohns Vernunftjudentum nicht mehr zu überzeugen.<sup>358</sup>

Aber nicht allein die Fragwürdigkeit eines rein in der Vernunft gegründeten Judentums erklärte Mendelssohns Tragik.<sup>359</sup> Seine Synthese jüdischer und abendländischer Vernunftgewissheit scheiterte bereits an dem ganz anderen Weg, den der deutsche Geist seit Mendelssohn gegangen sei. Schon seit Luther habe das Geistesleben „eine Wendung vom Außen ins Innen erfahren“. <sup>360</sup> Doch erst durch die Philosophie Kants geschah die „gewaltige Drehung des deutschen Geistes von der Ratio ins Irrationale“:

„Sie begann damit, daß Kant die menschliche Vernunft aus ihrer ursprünglichen Wurzelung in Gott ausriß, um sie gleichsam an anderer Stelle in das göttliche Erdreich wieder einzupflanzen: aus der vernunftgegründeten Welt *um uns* in das moralische Gesetz *in uns*, in dem allein – nach Kants großem Wort – dem Menschen sich das Übersinnliche entschleiert.“<sup>361</sup>

Diese zweite Verinnerlichung, die das Band zur in Gott gegründeten Vernunft kappte und die Vernunft als eine allein im Menschen gelegene autonome Funktion behauptete, entzog der Ratio die Ausrichtung auf das „Wirkliche“ und „Lebendige“. Sie sank „zur blossen Randerscheinung“ herab.

„(...) gerade für unsere extrem durchrationalisierte Welt, in der sie zu einer Kraft der Bewältigung rein äusseren Daseins herabgesunken ist, ist das Wort Vernunft behaftet mit der Dürre des rein Nützlichen und Abstrakten, geschlagen mit der Unzulänglichkeit zur Erreichung des Wirklichen und Lebendigen in seiner Fülle, das seinerseits dadurch, dass die Ratio es nicht mehr beherrscht und gliedert, als ein

---

anzunehmen: er hat nur aus innerster Ueberzeugung das zu tun, was Gott ihm befiehlt. Mit anderen Worten: der Inhalt der Offenbarung ist im Christentum *Religion*, im Judentum *Gesetz*. - Das Judentum ist also hier von Gott aus rein auf das Gesetz, vom Menschen aus rein auf das Tun reduziert.“ – Ebd., S. 276.

<sup>358</sup> Ebd., S. 281.

<sup>359</sup> In Susmans Darstellung spielte Mendelssohns mehrere Jahre währende seelische und körperliche Erkrankung eine entscheidende Rolle. Sie entstand in der Folge von Lavaters öffentlichem Versuch, Mendelssohn zum Christentum zu bekehren. Susman deutete die Krankheit als Zusammenbruch unter der historischen Verantwortung, die Mendelssohn als Einzelner nicht tragen konnte. Sie sei aber nicht als psychosomatische Reaktion auf die eigne persönliche Verletzung anzusehen, sondern als traumatische Vorausschau des Abgrundes, den er selbst durch die von ihm entworfene jüdisch-deutsche Synthese in das Judentum eingebaut habe. „Sein seelischer und körperlicher Zusammenbruch fällt mit dem Augenblick zusammen, in dem er Rechenschaft abzulegen hatte von einer Haltung, die über die Zukunft seines Volkes, über das Schicksal einer Epoche entschied, über der schon unsichtbar der finstere Schatten ihres grauenvollen Endes ruhte“. – Ebd., S. 282.

Außerdem: Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, April 1934, S. 4.

<sup>360</sup> Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, Juni 1935, S. 112.

<sup>361</sup> Ebd., S. 110 - Die hier zitierte Kant-Kritik aus Susmans 1935 erschienener Schrift *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum* kündigte sich bereits in ihrem Essay *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung* von 1932 an( Siehe in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, danach zit. S. 263 ff.).

vernunftfremdes, völlig irrationales zurückbleibt, so dass in einer modernen Lebensdeutung bizarrerweise der Geist geradezu als Widersacher des Lebens gesehen wurde.<sup>362</sup>

Die Ratio sei jedoch „auch heute, in unserem buchstäblich bis zum Zerspringen von irrationalen Mächten beherrschten und durchwalteten Leben nicht tot; -

aber sie ist an den äussersten menschenfernsten Rand des Geschehens hinabgesunken: in Technik, Wirtschaft, Berechnungen jeder Art, die von unserem Leben unabtrennbar sind, in gewissem Sinne sogar seine Grundlage bilden, aber vom Menschen nicht als zentral erlebt werden können. Weil von ihnen aus eine menschliche Daseinsgestaltung unmöglich ist, leih sie nur objektiven, menschenfremden Sphären ihr kaltes Licht. Wird eine Gestaltung des menschlichen Daseins dennoch von ihr aus versucht, wie etwa von Ernst Jünger, so führt sie notwendig in die Herrschaft der toten Sache über den Menschen, in eiserne, eisige Unmenschlichkeit hinein.“<sup>363</sup>

Der abgründige Boden, den Kants Verlagerung der Vernunft allein noch in das Individuum bereitet habe, schuf in Bezug auf das Judentum eine viel tiefere Gefahr, als sie mit dem Wort „Assimilation“ ausgedrückt war. Indem Juden den von Gott her bedingten Maßstab ihres Daseins verloren, indem also „Israel“ aufhörte zu existieren, erlosch zugleich die Gewähr des „Menschheitlichen“, das die jüdische Existenz unter den Völkern verbürgte. Die entscheidende Frage, die sich Susman stellte, war darum nicht, ob nach einem Ende des NS-Regimes „eine jüdisch-deutsche Synthese in einer neuen veränderten Form gefunden werden“ könne – auch nicht ob die Auswanderung nach Palästina eine Lösung für die mit dem Sieg des NS-Regimes entstandene Situation sei, sondern:

„Kann von dem aus, was wir in der deutschen Welt geworden sind, von einem nicht mehr gewußten und gelebten Gesetz, von einem nicht mehr klar umrissenen und erlebten Gott, von einer uns nicht mehr gegenwärtigen jüdischen Wirklichkeit aus dennoch das jüdische Schicksal wieder als echtes lebbar werden?“<sup>364</sup>

Ungeachtet des historischen Geschehens, dem die Juden ausgeliefert waren, bleibe der „Inbegriff der geschichtlichen Wahrheit“ das „unaufhörlich durch alles menschliche Tun und Gestalten hindurchbrechende Gericht Gottes über alles Menschliche“.<sup>365</sup> Nach wie vor gehe es um „dieselbe in der Geschichte und unfaßlich aufbrechende Wahrheit, die in der

---

<sup>362</sup> Ebd., S. 264.

<sup>363</sup> Ebd..

<sup>364</sup> Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, Juni 1935, S. 116.

<sup>365</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“, Sept. 1934, S. 254.

Sinaioffenbarung für die Menschen vernehmbar aufgefangen ist im göttlichen Gesetz.“<sup>366</sup>  
Damit standen die Juden auch jetzt in der Verantwortung. - „Denn unsere Geschichte wäre nicht Gericht, wenn unser Leben nicht Verantwortung wäre.“<sup>367</sup> - Doch nicht die ihnen aufgezwungene Geschichte sei ihre Verantwortung, sondern die Entscheidung, die sie jetzt aus eigenem Willen trafen und die zugleich ihre eigene Geschichte schüfe. Indem sie diese Verantwortung ergriffen, bänden sie sich zurück an die Geschichte Israels - „einer rein von Gott her bedingten Geschichte“.<sup>368</sup>

Dieser Ausweg enthielt eine fundamentale Aussage über denjenigen, bei dem die Entscheidung liege. Nicht das NS-Regime machte jüdische Geschichte, sondern die Juden selbst.<sup>369</sup> Nicht Deutschland verhängte über die Juden ein erneutes Exil. Längst bestimmte es das jüdische Selbstverständnis und war die Heimatlosigkeit als die menschliche Bedingung erkannt. Indem der Nazi-Staat die Juden ausgrenzte und erniedrigte, trieb er nur den Deutschen die menschliche Bedingung aus. Susman beschloss den von ihr geleisteten Bogen jüdischer Selbstvergewisserung in ihrem Essay *Trost* mit den Worten:

„Nichts ist verändert, nichts an der großen Gesetzlichkeit der Schöpfung, nichts an dem lebendigen Schlag des menschlichen Herzens das, ob wir es vernehmen oder nicht, im selben ursprünglichen Gleichtakt mit dem göttlichen schlägt.“<sup>370</sup>

Mit der „großen Gesetzlichkeit der Schöpfung“ war aber die menschheitliche Notwendigkeit jüdischer Existenz auch über den sich in den 30er Jahren auftuenden Abgrund hinweg ausgedrückt. Nach wie vor stand die Schöpfung in der Spannung zur Erlösung, nach wie vor wies jüdisches Gesetzesdenken den Ausweg aus der Todesverfallenheit und Heimatlosigkeit der Menschen.

Was aber hieß dies nach der Absage Deutschlands an eben dieses Denken?

Susmans Abhandlung *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum* stellte das Gesetz erneut in die Spannbreite: an dem einen Ende stand das traditionelle jüdische Verständnis von einem Leben *im* Gesetz, das sich jedoch dem geschichtlichen Dasein entzog.

---

<sup>366</sup> Ebd..

<sup>367</sup> Ebd., S. 255.

<sup>368</sup> Ebd., S. 254.

<sup>369</sup> „Einmal mit dem ganzen ungeheuren Ernste dieser Stunde gestellt, ist ja diese Frage [an die Lebbarkeit des jüdischen Schicksals] selbst Weisung und Gebot, bedeutet sie die Entscheidung, ob der Strom der jüdischen Wahrheit, unterirdisch und verborgen fortrauschend, auch dies eine Mal noch die Kraft haben wird, als eine echte Wirklichkeit das jüdische Dasein zu tragen, seine Wurzeln zu speisen und es damit zu einer neuen lebendigen geschichtlichen Gestalt zu erwecken.“ - Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, Juni 1935, S. 116.

<sup>370</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“, Sept. 1934, S. 259; auch: Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 120-121.

„Einzig der Jude, der streng und fraglos an das Gesetz angeschlossen bleibt und aus ihm lebt, hat Heimat, gleichviel wo er lebt; nur er allein, der sich dem vollen geschichtlichen und geistigen Dasein der Völker, in denen er lebt, und der Auseinandersetzung mit ihnen entzieht, empfindet nicht die Wunde des Ausgerissenseins aus der natürlichen Ordnung, die unter allem jüdischen Leben in fremden Völkern und Kulturen unablässig fortblutet und in allen Taten des jüdischen Geistes immer wieder aufbricht.“<sup>371</sup>

Am anderen Ende stand ein modernes jüdisches Leben *aus* dem Gesetz, das in die zeitliche Gestalt der Völker hineingriff.

„Fast alle jüdischen unter den deutschen Dichtern und Denkern waren zugleich Kritiker der Wirklichkeit ihres Landes. Immer aus heißer Liebe zum Vaterlande von einer zeitlosen Ordnung des Gesetzes aus in dessen zeitlich-geschichtliche Gestalt hineingreifend, nicht in ihm untergehend und verschwimmend, sondern es haltend und stützend, in einer Liebe, die Kritik, in einer Kritik, die Liebe ist, - so kann man wohl am besten die Haltung der Heine, Lassalle, Landauer, Rathenau in all ihren noch so verschiedenen Überzeugungen charakterisieren.“<sup>372</sup>

Bereits in ihrem 1932 veröffentlichten Essay *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung* hatte Susman geschrieben, dass die „Lebensgestalt“ des deutschen Juden „in einer Katastrophe ohnegleichen zusammengebrochen“<sup>373</sup> sei. „Der Auftrag, der an die heutigen deutschen Juden ergangen ist“, sei der von Mendelssohn geprägten „Vereinigung des jüdischen und des deutschen Geistes unter dem lichten Gestirn der Vernunft“ genau entgegengesetzt. Er bestehe nunmehr in „der Auflösung und Zersprengung ihrer Lebensgestalt“.<sup>374</sup> 1934 klang dies mittlerweile als Feststellung:

„Die Gestalt des deutschen Juden ist am Ende. Die deutschen Juden werden in alle Winde zerstreut. Wohin? Wir wissen es nicht. Eine klare Gestalt künftigen jüdischen Lebens ist noch nicht erkennbar.“<sup>375</sup>

Einen eigenen Nationalstaat zu gründen, vermochte den Juden zwar temporär eine Fluchtstätte zu bieten, verfehlte jedoch die Sendung Israels.<sup>376</sup> Trotz der erzwungenen Aufkündigung der deutsch-jüdischen Synthese hielt Susman am „Sinn der Diaspora als

---

<sup>371</sup> Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, Juni 1935, S. 109.

<sup>372</sup> Ebd. S. 111-112; auch: Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, April 1934, S. 1-2 sowie *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 20.

<sup>373</sup> Margarete Susman, *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung* (1932), in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 282.

<sup>374</sup> Ebd., S. 284

<sup>375</sup> Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, April 1934, S. 5.

<sup>376</sup> Ebd..



solcher“ fest. Er stand im Zusammenhang mit dem „Sinn alles geschichtlichen Daseins überhaupt“.<sup>377</sup>

„Die Frage nach dem Diasporadasein des jüdischen Volkes ist unbeantwortbar, wenn man nicht die entscheidende Wahrheit der Schrift festhält, daß ‚Israel nicht ein Volk ist wie andere Völker‘.“<sup>378</sup>

Mit der Errichtung einer irdischen Heimat würde dem Judentum das geistige Fundament entzogen – die Bedingung zur Offenbarung des Gesetzes, die allein durch Heimatlosigkeit gegeben war. Versuche, wie der des politischen Zionismus‘, die Israel obliegende „Verwirklichung Gottes“<sup>379</sup> fallen zu lassen und das jüdische Volk den anderen, sich nicht aus dem göttlichen Gesetz herleitenden Völkern anzugleichen, oder aber jüdische Geschichte nach soziologisch-ökonomischen Kriterien zu verstehen, mussten für Susman in die Irre gehen. Ein „Verstehenwollen der jüdischen Geschichte ohne Gott“ sei unmöglich. - „Jede große Leistung des Jüdischen Geistes im Abendlande ist in ihrem Kern eine Theodizee“,<sup>380</sup> und selbst „in allem modernen jüdischen Denken und Dichten – so gottfremd, ja atheistisch es sich geben mag“ sei Gott „der geheime, tiefverborgene Schlüssel“.<sup>381</sup>

Heimat hatten Juden, hatte Israel nur im Gesetz Gottes – dem Gesetz zur „Verwirklichung der letzten allmenschlichen Gemeinschaft“.

„Die Zerstörung des jüdischen Staates [in der Antike] selbst erscheint von hier aus als Symbol und gottgewolltes Schicksal. Dies Schicksal gibt ihm jene Absonderung im Gesetz; die Absonderung nur ist um der Reinigung zur Verwirklichung der letzten allmenschlichen Gemeinschaft willen; es läßt sich aber um derselben Botschaft willen keine absolute Scheidung zwischen Menschen verschiedener Art zu. Und so erklärt sich der Zwiespalt zwischen strenger Absonderung und inniger Verwachsung mit den fremden Kulturen aus demselben ursprünglichen religiösen Ziel, von dem die abendländische Welt sich in ihrer Entwicklung immer weiter entfernt hat.“<sup>382</sup>

In der Spannbreite zwischen „Absonderung“ und „inniger Verwachsung mit den fremden Kulturen“ würde das Gesetz auch nach der Katastrophe bleiben und - von Susman nur angedeutet, aber doch gewusst - schon jetzt eine Zukunft unter anderen Bedingungen gestalten.

---

<sup>377</sup> Ebd., S. 1.

<sup>378</sup> Ebd..

<sup>379</sup> Ebd..

<sup>380</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist*, in: „Vom jüdischen Geist“, 1934, S. 54.

<sup>381</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 113-114.

<sup>382</sup> Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, April 1934, S. 1.

## *Demokratische Religion*

Dass Susmans Essays über das Judentum das „göttliche Gesetz“ von vornherein als den gestaltenden Maßstab erkannten, war bemerkenswert genug. Im Umfeld der Jüdischen Renaissance, in der zumeist andere Begriffe wie „jüdisches Volk“, „jüdisches Wesen“ oder schlechthin „Judesein“ das eigentliche Anliegen auszudrücken schienen, setzte sie mit dieser Position einen anderen Akzent. Lediglich Rosenzweig versuchte ebenfalls zu einem neuen Verständnis der jüdischen Gesetze zu gelangen, gab dies aber auf. Sein existenzphilosophischer Ansatz hielt weiterhin an der Autonomie des Individuums fest. Verbunden mit seiner Darstellung eines außerhalb der geschichtlichen Zeit, allein in einer erlösten Ewigkeit lebenden Judentums, gelang Rosenzweig keine Überbrückung des Gesetzes in die politische Gegenwart. Deshalb konnten die Gesetze bei ihm nicht mehr als religiöses Brauchtum meinen.<sup>383</sup>

Auch Susman setzte die Autonomie des Individuums voraus. Doch die Koordinaten, die ihre Theorie des Gesetzes bestimmten: die existentielle Heimatlosigkeit des Menschen, die Gestaltung der geschichtlichen Gegenwart aus der Zukunft, die Schöpfung in der Spannung zur Erlösung – lösten die Gesetze aus einem allein rituellen Bezug. Susmans Ansatz schuf

---

<sup>383</sup> Eugene B. Borowitz, einer der größten Rosenzweigianer unter den gegenwärtigen Rabbinern hat anhand der Buber-Rosenzweig-Kontroverse von 1924-25 dargelegt, warum Rosenzweigs Theorie des Gesetzes in eine Sackgasse führen musste. Sie scheiterte an der Autonomie des Individuums, die Rosenzweig beibehalten wollte. Rosenzweig versuchte den Konflikt zu lösen, indem Juden auf dieselbe Weise zum Gesetz gelangen sollten, wie zum „Neuen Lernen“. Sie sollten es nicht aufgrund irgendwelcher Vorannahmen, was davon gültig oder wesentlich sei, praktizieren, sondern inwieweit sie es ausüben „können“. An die Stelle des „Ich muss“, setzte Rosenzweig das „Ich kann“. (Rosenzweig, *Die Bauleute. Über das Gesetz*, 1937, S. 67) Auf diese Weise sollten die bestehenden jüdischen Gesetze zum Medium werden, die „lebendige“ Beziehung mit Gott durch Gesetzespraxis zu „erfahren“. Die orthodox-jüdische Hoheit über die Gesetze blieb somit jedoch gewahrt. Die individuelle Autonomie nicht-orthodoxer Juden bestand lediglich in dem „noch nicht“-Ausüben von Gesetzen, die als Zielvorgabe bereits vorgezeichnet waren. - Eugene B. Borowitz, *Choices in Modern Jewish Thought*, 1995 (1983), S. 140-141. - Rosenzweig äußerte sich nicht, auf welcher Grundlage weitere oder gar andere Gesetze geschaffen werden könnten. Durch die Setzung der Gottesliebe als dem ersten Gebot kam sein jüdischer Gesetzesbegriff nicht über die symbolische Liebeshandlung hinaus. Auch wenn er nicht den orthodoxen Standpunkt vertrat, wonach die Gesetze als der geoffenbarte Wille Gottes unabgemindert von den Juden zu praktizieren seien, mündete seine Theorie des Gesetzes ins normativ fixierte Gesetzesverständnis der Orthodoxie. Diese verfügte jedoch immerhin über religionsgesetzliche, säkulare Instanzen, welche die Gesetze immer wieder an den Herausforderungen der Gegenwart prüften und anpassten. Rosenzweig verzichtete bewusst auf eine solche die Gesetze vermittelnde Instanz und fasste jüdische Gesetzespraxis allein existenzphilosophisch auf. Damit gerieten die unter dem Liebesgebot stehenden Gesetze in die von solchen Instanzen losgelöste a-historische Dimension der „Ewigkeit“, in der allein, so Rosenzweig, das jüdische Volk zu leben bestimmt sei. Zusätzlich verhinderte das passive Moment seiner Philosophie der Offenbarung, nach der die Menschen „Gott“ lediglich als ein sich ereignendes Sein „erfahren“, eine mögliche Fortschreibung des Gesetzes. Während Rosenzweig dem Christentum die Doppelordnung von Staat und Kirche als die beiden geschichtsmächtigen Instrumente zugestand, gab es vom Offenbarungserlebnis zur jüdischen Praxis keine vermittelnde Zwischeninstanz. Sein jüdisches Gesetzesverständnis führte deshalb – nicht zuletzt bei ihm selbst – in eine Orthopraxis, die keine Wirkmacht auf die Geschichte beanspruchte.

eine Brücke zwischen den traditionellen jüdischen Gesetzen und einem modernen jüdischen Gesetzesdenken. Gemeinsam war beiden das Moment des Widerstands gegen den Ablauf des Geschehens und das darin geoffenbarte Vehikel des göttlichen Gesetzes zur Um- und Neugestaltung der Wirklichkeit. Das Judentum hatte nicht nur einen Anteil an der Freiheit des Individuums, es brachte sie auch – im Moment des Widerstands - mit hervor. Individuum und Gemeinschaft wurden dabei nicht gegeneinander ausgespielt. Im subjektiven Widerstandsmoment bedingten sie sich beide gegenseitig.

Da bei Rosenzweig das Judentum bereits in der erlösten Ewigkeit angelangt war, stand seine Theorie des Gesetzes innerhalb eines *geschlossenen theologischen Systems* eines allein auf sich selbst bezogenen jüdischen Volkes. Dem gegenüber zog Susman die Juden nicht aus der Geschichte in die Ewigkeit und damit in die politische Passivität. Ihre Theorie des Gesetzes sah das Judentum als eine Religion „auf dem Wege“<sup>384</sup> - das hieß als eine *offene Religion*, die in jeder Phase ihres Daseins als ein Modus des Widerstands die Schaffung von Geschichte ermöglichte.

Susmans 1919 erstmals bekundeter<sup>385</sup> und seitdem verfolgter „neuer Anschluss an das geschichtlich Dasein in einem erneuerten Bekenntnis zum Gesetz“,<sup>386</sup> das nicht allein hinter dem Zaun einer orthodox interpretierte Tora lebte, sondern das Potential besaß, in der säkularen Wirklichkeit eine neue Verbindungslinie zwischen Religion und Politik zu legen, wurde von der Generation der Jüdischen Renaissance nicht aufgegriffen. Weder die Kulturzionisten um Buber, noch die Anhänger einer positiven, religiösen Diaspora-Identität um Rosenzweig, ganz zu schweigen von den säkularen Messianisten, die sich der größeren deutschen Gesellschaft zuwandten, sahen im „Gesetz Gottes“ eine Perspektive zur Erneuerung des Judentums bei gleichzeitiger Verwirklichung menschheitlicher Anliegen. Eine Parallele zu Susman lässt sich einzig bei Leo Strauss erkennen, der wie verschiedene andere jüdische Intellektuelle in den 1930-er Jahren zu einer Sicht des Judentums gelangen wollte, die sich von dem deutschen Kontext verabschiedete. Im Unterschied zu seinen Zeitgenossen leitete sich Strauss' philosophischer Entwurf jedoch nicht von einer orthodoxen oder liberalen Auslegung der jüdischen Gesetze selbst ab. Strauss stellte vielmehr einen größeren abendländischen Zusammenhang mit dem Verweis auf den göttlichen Ursprung der Gesetze in Platons *Nomoi* her. Danach stimmte die griechische, politische Theorie mit der

---

<sup>384</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 119.

<sup>385</sup> Margarete Susman, *Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 78.

<sup>386</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Juden*, in: „Das Flugblatt“, 2. Sept. 1919, in: Susman, *Vom Geheimnis der Freiheit*, 1965, S. 136-137.

jüdischen in dem Aspekt eines *göttlichen Ursprungs* von Gesetzen überein.<sup>387</sup> Aber auch Strauss' Sicht hatte in der Rezeptionsgeschichte keine nennenswerten Folgen für ein politisches Verständnis des Judentums. Ob Susman Strauss' 1935 erschienener Essay *Philosophie und Gesetz* bekannt war, ist fraglich - ebenso, ob Susman von Strauss, der sich immerhin explizit in der geistigen Folge Rosenzweigs verstand, zur Kenntnis genommen wurde.<sup>388</sup>

Es scheint, dass lediglich einer die den NS-Staat überdauernde Tragweite von Susmans Theorie des Gesetzes verstand. Ein Wiederhall ihres Versuchs, dem göttlichen Gesetz Gültigkeit über die Grenzen der offiziellen Religion hinaus zu verleihen, findet sich im Werk von Karl Wolfskehl, den Susman noch vom George-Kreis her kannte. 1934 begegneten sich beide wieder im Exil in der Schweiz.<sup>389</sup> Das gemeinsame Schicksal schuf eine neue Nähe.<sup>390</sup> In seinen Briefen an Susman ging Wolfskehl ausführlich auf ihre Aufsätze ein.<sup>391</sup> „(...) das Gesetz ist gerettet“, schrieb er ihr nach einer erneuten Lektüre ihres Aufsatzes *Vom geistigen*

---

<sup>387</sup> In seinem 1935 erschienen Aufsatz *Philosophie und Gesetz* führte Leo Strauss den „offenbarungsgläubigen Rationalismus“ der jüdischen Philosophen des Mittelalters zurück auf die ursprüngliche, antike Idee des Gesetzes. Diese weise nicht in die Metaphysik, sondern in die Politik. Sie finde sich allerdings nicht in Platons *Politeia*, sondern in seiner Lehre der „göttlichen Gesetze“, den *Nomoi*. „Die Idee des *göttlichen Gesetzes* ist der gesuchte höchste Gesichtspunkt. Daher hat die Interpretation der Platonischen Philosophie, welche die unerläßliche Voraussetzung für eine radikale Interpretation der islamischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters ist, nicht in der *Politeia*, sondern in den *Nomoi* einzusetzen: in den *Nomoi*, in denen Platon die „göttlichen Gesetze“ der griechischen Vorzeit gemäß einer Auslegungsart, welche die philosophische Auslegung des offenbarten Gesetzes bei den mittelalterlichen Denkern vorwegnimmt, in wahrhaft göttliche Gesetze umwandelt bzw. als wahrhaft göttliche Gesetze wiedererkennt, steht Platon der Welt des offenbarten Gesetzes unzweifelhaft am nächsten. In dieser nicht durch die Offenbarung geleiteten Annäherung an die Offenbarung erfassen wir die ungläubige, philosophische Grundlegung des Offenbarungsglaubens in ihrem Ursprung. Die Annäherung Platons an die Offenbarung liefert den mittelalterlichen Denkern den *Ansatz*, von dem aus sie die Offenbarung philosophisch verstehen können.“ (S. 63-64) Nach Strauss war der „Prophet“ der „Stifter einer Gesellschaft, die auf die eigentliche Vollkommenheit des Menschen ausgerichtet“ sei, „also der Stifter des idealen Staates“. (S. 61) Dass die in der jüdischen Religionsphilosophie „überall durchschimmernde politische Ausrichtung“ nicht in gleicher Weise betont werde wie in der islamischen Religionsphilosophie, erklärte Strauss mit der nachbiblischen „Vorsehungslehre“. Als ein auf die „kommende Welt“ ausgerichtetes System von „Lohn und Strafe“ stehe sie im Konflikt mit der Gestaltung des diesseitigen idealen Staates. (S. 65) - Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz* (1935) in: „Gesammelte Schriften“, Bd. 2, 1997.

<sup>388</sup> Über den Einfluss Rosenzweigs auf Strauss siehe Micha Brumlik, „*Es ist heute eine Verlegenheit*“ ... Franz Rosenzweig und Leo Strauss, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), „Franz Rosenzweigs ‚neues Denken‘“, Bd. 1, 2006, S. 279-284; außerdem ders., „... ein Funke des römischen Gedankens...“: Leo Strauss' Kritik an Hermann Cohen, 2008.

<sup>389</sup> Über die Beziehung zwischen Susman und Wolfskehl im Exil, siehe Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 144 ff..

<sup>390</sup> Susmans Sohn, Erwin von Bendemann, sprach sogar von einer „Liebesbeziehung, die im Erinnerungsbuch angedeutet, für die Nachwelt aber immer ein Geheimnis bleiben wird“. Die Beziehung habe nur ein Jahr gedauert. Wolfskehl emigrierte danach über Italien nach Neuseeland. Der größte Teil der Briefe Susmans an Wolfskehl sei auf ihren Wunsch vernichtet worden. - Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, S. 31. Einige der erhalten gebliebenen Briefe Susmans wurden herausgegeben von Margot Ruben: *Karl Wolfskehl. Margarete Susman. Briefe*, 1972. Siehe auch Susmans Porträt *Karl Wolfskehl*, in: „Castrum Peregrini“, 1961, S. 29-40.

<sup>391</sup> Siehe vor allem die Briefe Wolfskehls an Susman, 25.6. 1935 u. 19.3.1936, in Margot Ruben (Hrsg.): *Karl Wolfskehl. Margarete Susman. Briefe*, 1972, S. 33 ff. u. S. 40 ff..

*Anteil der Juden im deutschen Raum*.<sup>392</sup> Im Jahr zuvor war sein Gedichtband *Die Stimme spricht* erschienen. In der 1936 veröffentlichten, um sechs Gedichte und einen Vorspruch erweiterten zweiten Auflage widmete er das vorletzte Gedicht - *Traure nicht!* - „M.S.“. Susman umschrieb die Lieder in einer Rezension in *Der Morgen*<sup>393</sup> als „schichte, psalmengleich strömende Worte radikaler Umkehr und Einkehr“ und den darin bezeugten Wandel vom „Entdecker und Nachdichter alter germanischer Dichtung“ zum Bekenner des „Einen Gesetzes“.<sup>394</sup> Das „Gesetz“ tauchte allerdings nur zweimal in Wolfskehl Gedichten auf und dabei eher als symbolische Chiffre, nicht aber als konzeptioneller Begriff.<sup>395</sup> Daniel Hoffmann hat die vorhandene Korrespondenz zwischen Wolfskehl und Susman in Bezug auf *Die Stimme spricht* aufgearbeitet.<sup>396</sup> In einem Aufsatz über Wolfskehls „liturgische Poesie“ definiert Hoffmann Wolfskehls Verständnis vom „Gesetz“ als „die die geistige Gestalt des Judentums verkörpernde Thora“.<sup>397</sup> Diese, allein auf Wolfskehls Dichtung bezogene Definition, hat etwas von einer Chimäre, von der allerdings auch Susmans von sprachlichem Pathos getragene Ausführungen oft nicht frei waren. Das Wie einer konkreten Umsetzung spielte in ihren Schriften keine Rolle. Die von der Generation der Jüdischen Renaissance immer wieder betonte Unmittelbarkeit der Gott-Mensch-Beziehung ist auch von Susman allzu unvermittelt auf das Verhältnis zwischen Gesetz und Mensch übertragen worden. Statt den

<sup>392</sup> „Aber das ‚Es‘, nicht die ‚Idee‘ sondern das Gesetz ist gerettet, und das nötige Dutzend Getreuer findet es, schafft es, aus sich, aus seiner Erdenpflicht. So ist all das Entsetzliche, dessen ersten Vorhauch wir, schon davon erschüttert, gelähmt, zu verspüren bekamen, alles das was im Anzug ist, der Aufstand des ganzen Erdrunds wider das Gesetz, der Anprall, mit dem wir zu erliegen fürchten, er ist einzige Gewähr für Bestehen, Weiterfahrt, Übergang. Freilich heisst es in der *Stimme*: ‚Nur wenige bleiben nach‘ [Schlussvers von *Die Stimme spricht*], und wer vermässe sich, einer von diesen zu sein, Träger sein zu dürfen an der Lade, echter erwählter Levith?“ – Brief Wolfskehl an Susman, 15.6.1935, in: Margot Ruben (Hrsg.), *Karl Wolfskehl. Margarete Susman. Briefe*, 1972, S. 31.

<sup>393</sup> Margarete Susman, *Karl Wolfskehl, Die Stimme spricht.*, in: „Der Morgen“, Jan. 1935, S. 471-473.

<sup>394</sup> Ebd., S. 471.

<sup>395</sup> Susman zitierte zu Beginn ihrer Rezension einen Vers aus dem Gedicht *Euren Ruf im Herzen*: „Alles laß ich im Nebel zurück. / Vorüber. / Ledig muß ich sein vor dem / Einen Gesetz.“ (Wolfskehl, *Die Stimme spricht*, 1936, S. 39). Ansonsten enthielt lediglich noch das Gedicht *Die Wand* eine Referenz an das Gesetz (ebd. S. 24). Susman schrieb im Weiteren: „Und in der Rückkehr vom Vielen zum Einen, die der Grundton dieser Gesänge ist, steckt auch die Absage an das Vergangene, das Wissen um die geschehe Verfehlung des Lebens im Fremden, Gericht und Selbstgericht, Gebet und Buße.“ (Susman, *Karl Wolfskehl, Die Stimme spricht.*, in: „Der Morgen“, Jan. 1935, S. 471). Zwischen den Zeilen bezeugte Susmans Rezension verhaltene Distanz: „Was hier vorliegt, ist nicht Prophetie, es ist Dichtung.“ (S. 472) Deutlich kritischer äußerte sie sich in ihrer Autobiographie über die Art, wie Wolfskehl „den Namen“ aussprach: „In Wolfskehls Dichtung und Leben fielen die Sphäre des Namens und die der Wirklichkeit in so unfaßlicher Weise auseinander, daß mir das zu einem Rätsel wurde, das zu lösen allein meine ganzen Kräfte erforderte. Sein Gott war ohne Zweifel der biblische, der eine ganz bestimmte Lebensweise fordert, die zu verwirklichen freilich in unserer Welt fast unmöglich geworden war und die vielleicht allein Franz Rosenzweig zu verwirklichen vermochte. – Hier brach nun ein völlig anderes, ein fast heidnisches Leben in die göttliche Weisung ein, und ich verstand dieses Verhältnis zum Höchsten nicht mehr.“ – Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 146.

<sup>396</sup> Daniel Hoffmann, *Im neuen Einband Gott gereicht. Liturgische Poesie in der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts* (2002), darin das Kapitel VIII. „Ich kam aus dem Geheg.“ Karl Wolfskehls Deutung des Exodus in ‚Die Stimme spricht‘, S. 187-207.

<sup>397</sup> Ebd., S. 193

politischen Aspekt ihrer Philosophie an der komplexeren Dimension des Schaffens von Gesetzen zu messen, sah sie das Gesetz Gottes von vornherein als eine Funktion im Herzen der Menschen gegeben – als „das ewige Dennoch des jüdischen Menschen (...): daß das übermächtige Gesetz Gottes und die letzte Tiefe des menschlichen Herzens nichts Getrenntes sind“.<sup>398</sup>

Und doch ist mit ihren Schriften die Frage nach einer politischen Anwendung aufgeworfen. Damals blieb sie undiskutiert, weil eine außerhalb der orthodox-jüdischen Auffassung vom Gesetz gelegene, ins Säkulare reichende Erneuerung des Gesetzes unerwünscht schien. Keinem der nicht-orthodoxen, aber auch der orthodoxen Juden war daran gelegen, dem althergebrachten Vorwurf, Juden bildeten mit ihren Gesetzen einen Staat im Staate, Vorschub zu leisten. An dieser Klippe blieb auch Rosenzweig stehen. Mit der Etablierung des NS-Regimes fiel im Weiteren der Kontext weg, in dem eine säkular ausgerichtete Erneuerung des Gesetzes zum Tragen hätte kommen können.

Als Reaktion auf den Antisemitismus und die Schoa setzte sich ein anderes politisches Judentum durch, das sich nicht primär von „Gott“ herleitete, sondern von der Idee des Nationalstaates. Seine folgenreichste Leistung war die Neubestimmung der Juden zu einer weltüberspannenden, in der Existenz eines „jüdischen Staates“ verbundenen *Staatsnation im Werden*. In dieser Variante von politischem Judentum kam der jüdischen Religion vor allem die Funktion zu, die Legitimität des Staates Israel durch die überlieferten Schriftquellen zu unterbauen. Erst seit den frühen 1980-er Jahren entstand mit dem Postzionismus auch ein Bewusstsein für eine „jüdische politische Tradition“,<sup>399</sup> die sich nicht mehr allein auf einen jüdischen Staat bezieht. Die Feststellung mag verblüffen: Die Tragweite von Susmans Theorie des Gesetzes wird im Lichte der heutigen, postzionistischen Debatte erkennbarer als in der Gegenüberstellung zu den meisten damaligen Vorstellungen der Jüdischen Renaissance. Ohne das messianische Pathos, das Susmans Stil prägte, geht es in den heutigen Debatten unter anderem um einen jüdischen Gesetzesbegriff, der in einer größeren Welt als der allein jüdischen seinen zivilisationshistorischen Beitrag leisten will. Die gegenwärtige Herausforderung wird nicht in erster Linie in einer Bedrohung durch den Antisemitismus gesehen, sondern etwas, was bereits Susman beunruhigt hatte: dem Verschwinden eines religiösen Begründungshorizontes säkularer Politik. Die Folge dieses Verschwindens ist eine Aufspaltung, in der „säkular“ und „religiös“ heute als Gegensätze erscheinen und den sich gegenseitig ausschließenden Positionen von Atheismus und Theokratie zugeordnet werden.

---

<sup>398</sup> Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 121. Ähnliche Formulierung: Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“, Sept. 1934, S. 259.

<sup>399</sup> Der Begriff wurde von dem israelischen Politologen Daniel J. Elazar geprägt.

Gebannt in eine scheinbar unversöhnliche Konfrontation büßen sie so ihre sinnstiftende Substanz füreinander ein.

Einige zeitgenössische, religiös-jüdische Denker versuchen jedoch „säkular“ und „religiös“ erneut aufeinander zu beziehen. Dabei kommt es zu einer Reihe von Wiedererkennungsmomenten mit dem Werk Susmans. So führt Jacob Neusner die einzelnen Epochen jüdischer Gesetzesauslegung auf die ihnen jeweils zugrunde liegenden philosophischen Muster zurück. Mit dieser Lesart löst sich eine starre Interpretation der Tora auf. In Neusners Ausführungen über das Verhältnis zwischen philosophischer Methode und geoffenbartem Gesetz spiegeln sich auch Rosenzweigs Ausführungen zu einer die Theologie begründenden Philosophie, ebenso wie Susmans Sicht auf die Beziehung des göttlichen Gesetzes zur säkularen Wirklichkeit.

Zeitgleich zu Neusner prägte der inzwischen verstorbene israelische Politologe Daniel J. Elazar den Begriff der „jüdischen politischen Tradition“. Sie baut auf der Bundestheologie. Der am Berg Sinai von Gott mit den Israeliten geschlossene Bund sei danach im ursprünglichen Sinne des Wortes „republikanisch“ – eine *res publica*, das heißt eine jeden Einzelnen angehende und zu verantwortende, öffentliche Sache und keine Privatangelegenheit.<sup>400</sup> Nicht der Staat oder die Nation seien jedoch souverän, sondern allein Gott, der, wie Elazar es ausdrückt, die Ausübung seiner souveränen Gewalten durch die Tora – als einer von Gott her bedingten Verfassung – dem Volk als Ganzes durch den Bundesschluss vermittelt habe.<sup>401</sup> Daher orientierte sich die jüdische politische Tradition in

---

<sup>400</sup> Daniel J. Elazar (Hrsg.), *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses*, 1981, S. 4.

<sup>401</sup> Ebd., S. 10 - Mit Gottes Bundesschluss sei eine „Nation“ (*am*) geschaffen worden, die sich als Gemeinschaft von Gleichen (*kahal,edah*) verstehe und unter der Herrschaft des Rechts (*chukim, mishpatim*) stehe, die für alle Bürger (*esrach*) gelten und die gleichberechtigte Partner des Bundes (*bonei brit*) seien. Jeder Bürger ist mit seinem „Nächsten“ (*rea*) verbunden durch die Verpflichtung des Bundes (*chessed*). - Daniel J. Elazar, *Workshop in the Covenant Idea and the Jewish Political Tradition*, 1983, S. V-6.

Elazar folgte allerdings der im Staat Israel gepflegten zionistischen Doktrin, wonach sich die Grundlagen der jüdischen politischen Tradition allein in der Hebräischen Bibel zu finden seien, der Talmud jedoch als das „apolitische“ Werk der Diaspora anzusehen sei. „Thus Jews removed themselves from active consideration of matters political for a very political reason, namely to try to insure their survival as a minority in a hostile world in which they could not exercise political power commensurate with their political aspirations. In the long view of history this was a very successful technique. What is means is that the Talmud is as overtly apolitical as the Bible is overtly political.“ – Ebd., S. IV – 13. Andererseits zeigten Elazars politologische Analysen auch, dass sich durch die auf keinen Staat angewiesene „jüdische politische Tradition“ die geistige Kraft des Judentums auch nach dem Verlust des eigenen Landes fortzusetzen vermochte. Elazar demonstriert dies an zwei Exil-Judentümern in der Antike. (Daniel J. Elazar, *The Jewish People as the Classic Diaspora: A Political Analysis*, 1994, Internetvers., S. 8.) In Ägypten kannte die jüdische Gemeinschaft keine Synagoge. Das jüdische Leben organisierte sich um Tempelbauten – Miniaturen des Jerusalemer Tempels -, in denen der Priesterkult praktiziert wurde. Diese Form jüdischer Religionspraxis ging nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels unter. Stattdessen setzte sich das in den babylonischen Exilgemeinden entwickelte Verständnis von der *edah (kahal)*, der „Gemeinde“ durch. Ihr Zentrum war das *beit kneset*, die „Synagoge“ oder das „Haus der Versammlung“, in dem sich die religiöse Gemeinschaft zugleich als politische Gemeinschaft verstand. Hierzu gehörte die Doppelstruktur der *Jeschiwot* (Talmudakademien) und ihren Rektoren sowie des politischen Oberhauptes der

ihren klassischen Aussagen an keiner Idee des Staates, sondern an der Gott-Mensch-Beziehung innerhalb der Variationen politisch wirksamer Verhältnisse und Beziehungen zwischen Menschen.<sup>402</sup> Im Unterschied zur politischen Theorie in der griechischen Antike habe sich die jüdische politische Tradition, so Elazar, weniger der besten Form der Regierung gewidmet als der Austarierung des richtigen Verhältnisses zwischen Regierenden und Regierten, Macht und Gerechtigkeit, Gott und Mensch.<sup>403</sup>

Jüngere Ansätze, vor allem von Michael Walzer und David Novak,<sup>404</sup> erweitern diese Sicht um die Eröffnung einer religiös-säkularen Dialog-Plattform, auf der das religiöse Gesetzesverständnis nicht mehr gegen die westliche Demokratie, die Freiheit des Individuums und heute: die Zivilgesellschaft ausgespielt, sondern umgekehrt: ihnen fruchtbar gemacht werden soll. In seinem grundlegenden Aufsatz *Judaism and Cosmopolitanism*<sup>405</sup> entwirft Novak auf der Grundlage der talmudischen Anerkennung einer säkularen, gesellschaftlichen Verfasstheit<sup>406</sup> eine solche Dialog-Plattform, um den insbesondere im Staat Israel virulenten Antagonismus zwischen „religiösen“ und „säkularen“ Juden zu überwinden.<sup>407</sup> Der neue Dialog bezieht säkulare Rechtsphilosophien – vor allem Kontraktualismus und Naturrecht – mit ein und fundiert sie in den „noachidischen Gesetzen“.<sup>408</sup>

Die noachidischen Gesetze im Talmud dienen den neuen Denkern als Schlüssel, um die jüdischen Gesetzesdiskurse in einen allgemeinen zivilisationshistorischen Rahmen zu stellen.<sup>409</sup> In ihnen sehen sie sowohl die jüdische Grundlage für universelle und säkulare

---

Exilgemeinde, dem *Resch Galuta*. (Siehe Daniel J. Elazar, *Workshop in the Covenant Idea and the Jewish Political Tradition*, 1983, S. IV-16.)

<sup>402</sup> Untermuert wird diese Sicht durch die Geschichte jüdischen Rechts, die zeigt, dass jüdisches Gesetzesdenken nicht zwangsläufig auf einen eigenen Staat, beziehungsweise in der Diapora: auf keinen Staat im Staate und auch nicht in jedem Fall auf eine sich von der nichtjüdischen Mitwelt abschließende Gemeinschaft hinauszulaufen braucht. Jüdisches Recht vermochte sich historisch in verschiedene politische Systeme zu übersetzen. Den entscheidenden Gesichtspunkt spielte dabei jedoch weniger die Institution, da der Ursprung des Gesetzes – sofern es als ein „wahres Gesetz“ anerkannt wurde – eben nicht in der gesetzgebenden Institution gesehen wurde, sondern Gott, beziehungsweise der Maßstab seiner Tora.

<sup>403</sup> Die jüdische politische Tradition fokussierte, so Elazar, wie jede andere politische Tradition auf Fragen der Macht und der Gerechtigkeit. Alle Verhältnisbeziehungen entstammten jedoch dem Prinzip des Bundes, der die Wurzel der jüdischen Tradition bilde und ihre jeweilige Ausformung bestimmte. – Daniel J. Elazar (Hrsg.), *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses*, 1981, S. 4.

<sup>404</sup> Siehe hierzu vor allem Michael Walzer (Hrsg.), *Law, Politics, and Modernity in Judaism*, 2006.

<sup>405</sup> David Novak, *Judaism and Cosmopolitanism*, in: Michael Walzer (Hrsg.), „Law, Politics, and Modernity in Judaism“, 2006, S. 128-145.

<sup>406</sup> Ebd., S. 137.

<sup>407</sup> Ebd., S. 130.

<sup>408</sup> Die sieben im Talmud formulierte Basis-Gesetze für alle Menschen. Wer sie einhält, hat Anspruch auf einen Anteil an der „kommenden Welt“. – Bab. Talmud, *Sanhedrin* 56a: „Die Rabbanan lehrten: Sieben Gesetze wurden den Noachiden auferlegt: die Rechtspflege, das Verbot der Gotteslästerung, des Götzendienstes, der Unzucht, des Blutvergießens, des Raubes und der Tierquälerei.“ Interessanterweise verlangen sie keinen Glauben an den Gott Israels.

<sup>409</sup> Neben zahlreichen Verweisen in Michael Walzer (Hrsg.), *Law, Politics, and Modernity in Judaism*, 2006, siehe auch Martin Sicker, *The Political Culture of Judaism*, 2001, S. 2 ff.. Über die Anerkennung der Weisheit von Nichtjuden heißt es im Talmud: „Die Rabbanan lehrten: Wer Weise von Jisrael sieht, spreche: ‚Gepriesen



Rechtstraditionen, als auch für ein nichtjüdisches Gesetzesdenken, das die Schöpfung ebenfalls zu heiligen vermag.<sup>410</sup> Da in der Bibel der Bund Gottes mit Noah – das heißt mit allen Menschen – dem sinaitischen Bund mit den Israeliten voranging, entsteht in den neueren Interpretationen entlang der Reihenfolge der Bünde eine interessante Verschiebung. Danach leben auch die Juden im noachidischen Bund. Dessen Rechtstraditionen brauchen sich ausdrücklich nicht von einem göttlichen Ursprung herleiten, sondern betreffen allein Rechtsverhältnisse zwischen Menschen. Der sinaitische Bund aber fügt den „Rechten“ eine zu verwirklichende Gott-Mensch-Beziehung in Form von „Verpflichtungen“ hinzu.<sup>411</sup> Als Folge hiervon intensiviert sich beispielsweise ein „Recht auf Freiheit“ zur „Verpflichtung“, dieses Recht auf Freiheit auszuüben – oder in Susmans Sprache: zur unbedingten „Forderung“, Freiheit zu verwirklichen.<sup>412</sup>

Die Theokratie transformiert sich auf diese Weise zur Demokratie. Die allein aus Rechtsverhältnissen zwischen Menschen gebildete Demokratie intensiviert sich durch die Gott-Mensch-Beziehung zu einer weitaus rigoroser verpflichtenden demokratischen Verantwortung. Auch bei Susman. Noch in ihrem Spinoza-Aufsatz von 1913 hatte sie mit dem Unterton des Befremdens das von Abraham repräsentierte jüdisch-religiöse Leben im Gesetz als den reinen „Gehorsam“ gegenüber Gott beschrieben. In *Saul und David* von 1930 erklärte sie: „(...) die eigentliche, die wahre Staatsform Israels kann nur die reine Theokratie sein.“<sup>413</sup> Susmans Ezechiel-Deutung von 1942 aber sprach von Demokratie:

„Es ist nicht mehr wie in der Frühzeit Theokratie, Gottesherrschaft im Sinne des antiken Kulturverbandes, indem der einzelne vor Gott im gemeinsamen Dienst versinkt, es ist Gottesherrschaft im genau umgekehrten Sinne: als Aufgerufensein jedes einzelnen zu sich selbst; zu seiner eigensten Verantwortung. Es ist Theokratie im

---

sei er [Gott], der seine Weisheit mit denen, die ihn fürchten, teilt‘. Wer Weisheit von den weltlichen Völkern sieht, spreche: ‚Gepriesen sei er, der von seiner Weisheit an Menschen aus Fleisch und Blut gegeben hat.‘ – Bab. Talmud, *Brachot* 58a.

<sup>410</sup> David Novak, *Judaism and Cosmopolitanism*, in: Michael Walzer (Hrsg.), „Law, Politics, and Modernity in Judaism“, 2006, S. 134 ff.

<sup>411</sup> Siehe hierzu Robert M. Cover, *Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order*, in: Michael Walzer (Hrsg.), „Law, Politics, and Modernity in Judaism“, 2006, S. 3-11.

<sup>412</sup> Diese Sicht ist durchaus gedeckt vom Talmud. In der rabbinischen Weltanschauung steht derjenige, der zu etwas „verpflichtet“ ist und dies tut, höher als derjenige der lediglich „Rechte“ hat und sie wahrnimmt. Dies wird z.B. deutlich an den rabbinischen Debatten über das „Verdienst“ der Frauen, wenn sie Tora lernen. (Mischna *Sota* 3:4 u. Bab. Talmud, *Sota* 20a.) Maimonides folgerte hieraus, dass Frauen, wenn sie freiwillig Gesetze ausüben, die allein den Männern vorgeschrieben sind, ihnen ein „Verdienst“ zustehe. Aber es entspreche nicht dem höherwertigen Verdienst, den die Männer erlangen. Die dahinter stehende Argumentation besagt, dass es schwerer sei, eine Pflicht auszuüben, als ein Recht wahrzunehmen. Siehe Maimonides, *Mischne Tora: Hilchot Tora*, Kap. 1:13. „Eine Frau, die Tora lernt, hat einen Lohn, aber der Lohn ist nicht derselbe wie der des Mannes.“ Ebenso Josef Karo, *Schulchan Aruch: Jore Dea*, Zeichen 246:5.

<sup>413</sup> Margarete Susman, *Saul und David. Zwei ewige Gestalten*, in: „Der Morgen“, Juni 1930, S. 177.

Sinne der *Demokratie* -, einer so radikalen Demokratie, daß ihr einziger Garant der jede Seele zu sich aufrufende Gott ist.“<sup>414</sup>

In welcher Art von politischem Raum aber könnte ein jüdisch-religiöses Gesetzesverständnis in der Allianz mit anderen universalistischen Rechtstraditionen zum Tragen kommen – gerade wenn das Exil zum „Zuhause“ geworden ist und Juden heute an der politischen Macht in säkularen, demokratischen Staaten teilhaben?<sup>415</sup> Susmans Werk bietet hierzu durchaus Anstöße zum Weiterdenken. „Gott *will* unsere Freiheit und das ist sein letztes Geheimnis (...): nicht die Offenbarung, sondern das Geheimnis der Freiheit ist das letzte“,<sup>416</sup> schrieb sie in einem 1938 veröffentlichten Artikel über den religiösen Sozialismus von Leonhard Ragaz.

„(...) die Regierung Gottes besteht nicht als etwas in sich Abgeschlossenes. Nicht als eine feste, geschlossene Welt des Guten empfangen wir das Dasein; die Regierung Gottes ist nicht vollendet; durch die Zulassung des Bösen hat er seine Welt gewissermaßen offen gelassen – offen gelassen für die Mitarbeit des Menschen.“<sup>417</sup>

An anderer Stelle erklärte sie, dass die Mitarbeit des Menschen „durch die in der Gegenwart werdende Geschichte: die Politik“<sup>418</sup> gehen müsse.

---

<sup>414</sup> Margarete Susman, *Ezechiel - Der Prophet der Umkehr*, in: „Neue Wege“, 7/8, 1942, erneut in „Deutung biblischer Gestalten“, 1960 (1954), danach zit., S. 75. Diese Passage spiegelt sich nicht nur im Begriff, sondern auch in den Gehalten des Kapitels „Demokratische Theokratie“ („Democratic Theocracy“) in Martin Sicker, *The Political Culture of Judaism*, 2001, S. 23 ff.. Das Kapitel basiert auf Samuel Belkins Definition in seinem Werk *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*, New York: Abelard-Schuman, 1960, S. 18 [„It is a theocracy because the animating force of Jewish morality is not the protection of the state or community in the abstract, or of any mundane form of government. The entire system of Jewish morality derives from, and is founded upon, the concept of the sovereignty of God. It is a *democracy* because, unlike any other legal system, the rabbinic code places all emphasis upon the infinite worth and sacredness of the human being. In Judaism, the recognition of the *demos*, the individual, and the infinite worth of his personality but a necessary outgrowth of the acceptance of God’s *theos* (rulership), a relationship succinctly summed up in the phrase “democratic theocracy.”]

<sup>415</sup> So besagt z.B. der Klappentext von *Law, Politics, and Modernity in Judaism* (Hrsg. Michael Walzer, 2006): „Jewish legal and political thought developed in conditions of exile, where Jews had neither a state of their own nor citizenship in any other. What use, then, can this body of thought be today to Jews living in Israel or as emancipated citizens in secular democratic states? Can a culture of exile be adapted to help Jews find ways of being at home politically today?“ – Bei der Präsentation von *The Jewish Political Tradition* im Potsdamer Einstein-Forum (März 2001) erläuterte Michael Walzer, warum sich das jüdische Denken von den beiden Extremen „Exil“ und „messianische Erlösung“ verabschieden müsse: „What was missing in Jewish thought for most of the exilic years was any conception of a moral/political space between a devalued exile and a transcendent redemption. (...) This middle ground is space for human coping: it’s not redemption (...) We live in-between the old categories, for if this middle ground isn’t redemption, it also isn’t exile, not in Israel and not even in America and Europe: the world has changed; we don’t live by the maxims of Pirkei Avot [“Schmaja sagt: (...) Mache dich nicht bekannt mit den Herrschenden.” – Mischna, *Pirkei Avot* 1:10]; we are in fact intimate with our rulers (...) – that’s what democracy means: they are us. And studying Tora won’t free us from the yoke of government – it’s a yoke we share, that’s also what democracy means: as Aristotle said: we rule and are ruled.”

<sup>416</sup> Margarete Susman, *Von den Söhnen Gottes*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“, 28.7.1938, erneut in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, als *Leonhard Ragaz*, danach zit. S. 299-300.

<sup>417</sup> Ebd., S. 294.

<sup>418</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn unserer Zeit* (1931), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S.12.

Susmans Werk ließ jedoch Fragen zur Konkretisierung einer sich im Religiösen begründenden Politik offen. Trotz der eingeschränkten politischen Aussagekraft inspirieren ihre Schriften dennoch in eine Richtung weiterzudenken, die der damalige Kontext zwar kaum bot, die aber in ihrem Werk angelegt ist. Dieser Richtung zeigt etwas mehr Kontur in Susmans späterer Auseinandersetzung mit Leonhard Ragaz' säkular-politischer Sicht des Christentums. Es geht um die Eröffnung eines religiös-politischen Raumes *innerhalb* der Religion – übertragen: um einen religiös-politischen Raum, der sich selbst von vornherein als säkular, im Gegensatz zu theokratisch versteht, zugleich aber sich mit keinem politischen System verschmelzen will, sondern sich grundsätzlich in eine konstruktive Spannung zu ihm stellt.<sup>419</sup>

Die rabbinische politische Tradition hatte hierzu bereits einen Beitrag geleistet. Sie begriff Freiheit, Gerechtigkeit und die Säkularisierung des „Willen Gottes“ als von Gott gewollte Zielrichtungen. Der Talmud und das nachfolgende rabbinische Schrifttum verrechtlichten die Gott-Mensch-Beziehung und bewiesen dabei, dass es keinen menschlichen, keinen gesellschaftspolitischen Bereich gibt, auf den sich diese nicht auswirken könnte – mehr noch: dass sich die Gott-Mensch-Beziehung in jede Art von Gesellschaft, sofern sie sich an die „noachidischen Gesetze“ hält, rechtsstiftend übersetzen lässt. Die Verrechtlichung der Gott-Mensch-Beziehung vermochte jedoch auch im Talmud nicht alle Rechtsverhältnisse abzudecken. Genau dies erkennen seine politischen und ökonomischen Traktate an. Sie gehen – gerade unter den Bedingungen der Diaspora – von einer bereits existierenden Gesellschaft mit ihren eigenen Gesetzen aus. Mit dem Doppelmaß der Tora setzen sie sich zu der jeweiligen Gesellschaft, in der Juden leben, ins Verhältnis. Genau genommen lässt sich bereits innerjüdisch das Drei-Kronen-Modell von Rabbi Schimon bar Jochai als eine *Dialogplattform für Gesetzestraktionen von verschiedener Art* verstehen. Das Modell bezeugt die rabbinische Einsicht, dass die Gott-Mensch-Beziehung unter der „Krone der Tora“ (realisiert in der Bildung von „Gemeinschaft“) andere Gesetze hervorbringt, als unter der „Krone des Königtums“ (Staat) oder der „Priesterschaft“ (Klerus).

Das „Gesetz Gottes“ – auch wie Susman es verstand - kann und darf darum nur *anteilig* seine Wirkung in den verschiedenen Rechtstraditionen entfalten. Sein Anteil ist der destruktiv-konstruktive Faktor, der von einer besseren Zukunft her dynamisierend in die Gegenwart

---

<sup>419</sup> Gerade die vielen jüngst veröffentlichten Schriften über die politische Kultur des Talmuds zeigen, dass der rabbinische Gesetzesbegriff, der sich in einer von Gott her bedingten Gesetzlichkeit begründet, nicht unbedingt in eine Theokratie führen musste, sondern weltlich ausgerichtet zu sein und sogar ein System der Gewaltenteilung hervorzubringen vermochte. Nicht Vertreter Gottes (= Priester) setzten eine vom göttlichen Gesetz definierte, geschlossene Ordnung durch, sondern Menschen, die sich selbst dazu berufen hatten (= Rabbiner), wandelten die jeweils herrschenden historischen Bedingungen im Wege der „Vermehrung der Tora“ zu Rechtsbereichen, in denen die von Gott her bedingte Gesetzlichkeit zur Wirkung kommen sollte.

wirkt, um Sühne, *Teschuwa*, zu erwirken - Sühne, nicht christlich als Strafe verstanden, sondern jüdisch als Läuterung zur Veränderung der Welt. Hierauf wird im neunten Kapitel der Abschnitt „Die Gesetze der Sühne“ noch eingehen.

Es obliegt den Verantwortlichen des religiös-politischen Raumes innerhalb der Religion, adäquate Begriffe und Kategorien zu entwickeln, die so beschaffen sind, dass sie nicht als Theologie oder Theokratie den säkularen Rahmen der Politik ersetzen wollen, sondern den Anteil des im Säkularen wirkenden Religiösen mitzugestalten. Politische Begriffe und Gesetzeserkenntnisse, die aus religiösen Voraussetzungen gewonnen werden, haben natürlich eine eigene Qualität. Zum Verständnis ihrer besonderen Eigenheit helfen in jedem Fall Susmans Ausführungen über das existentielle „Fremdsein“ aller Menschen. Mag der Begriff des „Exils“ heute nicht mehr für die Juden zutreffen. Gleichwohl vermag eine Sicht, die sich nicht primär in einem Beheimatetsein im Irdischen verortet, einen wertvollen Perspektivenwechsel zu ermöglichen, in dem noch ein „Anderes“ menschheitliche Gesichtspunkte erkennen lässt. Die jüdische, politische Tradition jedenfalls verliert ohne den Bogen von *gala* (exiliert werden) zu *gila* (offenbaren) ihren universalistischen Anspruch. In der Optik der Heimatlosigkeit, die biblisch gesehen bereits mit der Exilierung des ersten Menschen beginnt, gerät die gesamte Schöpfung in die Spannung zur Erlösung. Erst in der Spannung zur Erlösung erkennen Menschen im Wege der Offenbarung das „Gesetz Gottes“ – das für Susman zugleich ein Gesetz des *Wandelns* war. Im Begriff „Wandeln“ erschließt sich die politische Qualität ihrer Philosophie des Gesetzes. Susman beschwor keine Erlösung durch einen neuen Anfang – sei es durch die Errichtung eines neuen Systems, die Geburt eines neuen Menschen oder den plötzlichen Einbruch einer messianischen „Jetzt“-Zeit. Sie entwickelte keine Philosophie des „Anfangens“, sondern eine des *Wandelns* innerhalb einer Spannung.

Nach der jüdischen Tradition beschreiben die Gesetze der Tora im Wesentlichen, wie die Schöpfung zur Erlösung hin zu heiligen ist.<sup>420</sup> Ihre Funktion besteht dabei in keiner absondernden Sakralisierung, sondern umgekehrt, Heiligkeit in alle Lebensbereiche, gerade auch die weltlichen eingehen zu lassen. Das jüdische Verständnis vom „Heiligen“ enthält ein Moment des Wandelns.<sup>421</sup> Das Leben wird durch rituelle Heiligung aus der Profanität, dem Naturablauf oder auch schicksalshafter Seinsverfallenheit in ein teleologisches Paradigma der

---

<sup>420</sup> Das beste Beispiel ist der Segnen über die „Frucht des Weinstocks“ am Sabbat, in dem zugleich die Vollendung der Schöpfung sowie der Auszug aus dem ägyptischen Sklavenjoch einbegriffen sind.

<sup>421</sup> Bezeichnenderweise bildet sich der Begriff *Mischna* – die „mündliche Tora“ und Basis des Talmud – aus zwei Verbern: *schana* = „wiederholen“, sowie *schina* = „verändern“, „wandeln“.

Erlösung gehoben.<sup>422</sup> Die Rabbinen, ebenso wie Susman verstanden „Erlösung“ immer auch politisch – ein Wandeln von Unterdrückung in Freiheit. Susmans Theorie des Gesetzes, sofern sie politisch gelesen wird, ist darum eine Theorie des Wandeln nach einem revolutionären Maßstab.<sup>423</sup> Auf das Christentum bezogen bedeutet dies die Möglichkeit, Gott durch Wandeln innerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit hervorzubringen; auf das Judentum bezogen, die Offenbarung Gottes als eine der Schöpfung innewohnende Gesetzlichkeit des Wandeln gleichfalls in der geschichtlichen Wirklichkeit zum Tragen zu bringen.<sup>424</sup> Beide haken ineinander ein. Beide schaffen die Wirklichkeit um.

Indem Susman die Entbildlichung Gottes zum Ausgang ihrer Tora machte, deutete sie das Gesetz Gottes als ein dynamisierendes Gesetz, das von den unerlösten Menschen forderte, sich immer wieder aus fehlgehenden Deutungsgefügen herauszulösen und sie zu wandeln. Das Gesetz selbst enthielt – im Doppelpaß der Tora: der dynamischen Beziehung zwischen „Gesetz“ und „Barmherzigkeit“ – die Gesetzlichkeit des Wandeln. Durch sie erhielt das ewige Dennoch, der subjektive Widerstandsmoment gegen den Ablauf des Geschehens die Möglichkeit, sich immer wieder neu zu formieren. Sie schuf die Spannung zu allen von Menschen gemachten Gebilden und Ordnungen und damit auch zum Staat – entthob sie dabei aber nicht der Verantwortung für diese. Im nationalen Exil Israels schuf sie darüber hinaus übernationale, menschheitliche Perspektiven.<sup>425</sup>

---

<sup>422</sup> Wie verwandt Susmans Denken dem rabbinischen war, zeigt auch eine Passage aus ihrem noch im hohen Alter entstandenen Vortrag *Die biblische Mosesgestalt*. Darin formulierte sie ein jüdisches Gesetzesdenken, wonach die Schöpfung Gott „zugeheiligt“ werden müsse und damit in das menschliche Bewusstsein von Erlösung aufgenommen werde. Dies sei der tiefere Sinn aller jüdischen Gesetze. „Das Gesetz bedeutet für den Menschen Heiligung, eine einzige große Heiligung alles Lebens vor Gott. Heiligung jedes Tages, jeder Stunde, jedes Augenblicks des Tages von den einfachsten körperlichen Vorgängen, den schlichsten alltäglichen Verrichtungen bis in die priesterlich kultische Sphäre, bis in die messianische Zukunft hinein.“ – Margarete Susman, *Die biblische Mosesgestalt*, in: Susman, „Deutung biblischer Gestalten“, 1960 (1954), S. 43.

<sup>423</sup> „Damit erkennen wir die menschliche Ursituation als die, in der von allen Wesen allein der Mensch sich findet: daß er seinen Ort innerlich wie äußerlich verlassen kann, daß er aufbrechen kann zu seinem Ziel, daß er ihm entgegenwandern kann, daß er, sich unablässig wandelnd und über sich hinausschreitend aus dem Vielen, das das er verstrickt ist, sich dem Einen, der ihn ruft, entgegenbildern kann.“ – Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 119.

<sup>424</sup> Susman zählte zu den Forderungen des „Höre Israel“ durchaus auch die Liebe. Aber sie bildete nicht den Ausgangspunkt. Es ist bezeichnend, dass Susman in ihren Essays über das Judentum kaum direkt auf die Liebe einging. In der Liebe sah Susman kein Ziel an sich, sondern eine Kraft, die – wie sie in *Vom Sinn der Liebe* und an anderen Stellen ausgeführt hatte – fähig sei Bestehendes zu „wandeln“. Nur in einer Passage in *Das Judentum als Weltreligion* wandte sich Susman dem Liebesgebot zu. Die Liebe erscheint hier prozesshaft in den Stadien einer Gesetzlichkeit – von der Entbildlichung Gottes zur Verwirklichung Gottes. Erstere gestaltet die Beziehung zwischen den Menschen nach dem Kriterium ihrer Gottesebenbildlichkeit neu. In diesem Zusammenhang stand für Susman die Forderung „Liebe deinen Nächsten, denn er ist wie du.“ Im Nachkommen dieser Forderung erkenne der Mensch „die größere – und doch im letzten Grunde dieselbe – (...) Gott über alles zu lieben“. Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 117.

<sup>425</sup> „Das Judentum seinem Wesen nach ist nichts Internationales, sondern in seinem nationalen Wesen selbst ist es ein übernationales, ein Menschheitliches.“ – Margarete Susman *Die Revolution und die Juden* (1919), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 140.

Das vom Gesetz Gottes legitimierte Wandeln konnte nur die Herstellung neuer, besserer Spannung bedeuten. Insofern schrieb das göttliche Gesetz für Susman keine einmal so und nicht anders geoffenbarte Gesellschaftsordnung fest. Es stand vielmehr in einer auf Wandel ausgerichteten Spannung zur säkularen Wirklichkeit. In der Spannung zu leben, bedeute für Susman, in der „Forderung“ zu leben. Diese entsprang der Gott-Mensch-Beziehung, aber sie verlangte Tat und Handeln in der Welt. Hierin lag für Susman die Verbindung zwischen dem traditionellen jüdischen Leben im Gesetz und einem auf die Veränderbarkeit der Gesellschaft ausgerichteten modernen jüdischem Gesetzesdenken. Im Gesetz zu leben oder aus ihm zu denken hieß darum, die Veränderbarkeit der Welt für möglich zu halten.

### Theodizee nach der Schoa

*Revolution eines der Revolution unfähigen Volkes, das seine echten Revolutionäre ermordet. Der jüdische Geist der Befreiung zuckt wie eine Flamme durch die immer dichter werdende deutsche Nacht.<sup>1</sup>*

*Die ungeheure Erschütterung der Entbürgerlichung und Entnationalisierung, die den deutschen Juden widerfahren ist, kann – wie jedes der schweren Schicksale des Judentums – nur ergriffen werden als die dunkle Macht, mit der es ringen muß, bis sie es segnet. Aber nur durch die Einsicht in den echten geschichtlichen Sinn dieses Schicksals kann die Vertreibung der Juden zu einem Ausgesandtsein werden, das den ewigen Sinn des Judentums auch heute noch einmal bestätigt.<sup>2</sup>*

#### 1. Fortgesetzter Weg

In der Silvesternacht von 1933 auf 1934 erreichte Susman die Schweiz. Sie war damals 61 Jahre alt und betrat bis zu ihrem Tod 1966 nicht mehr deutschen Boden. Nach 25jähriger Mitarbeit war im Dezember 1932 ihr letzter Artikel in der *Frankfurter Zeitung* erschienen – die Besprechung eines biographischen Romans über George Sand.<sup>3</sup> Durch die Machtübernahme der Nazis musste sie eine bereits begonnene Monographie über Georg Simmel aufgeben. Die Berliner Universität hatte sie mit damit beauftragt. Der Text konnte erst Ende der 50er Jahre erscheinen – allerdings nur in verkürzter Form.<sup>4</sup> 1935 veröffentlichte

---

<sup>1</sup> Margarete Susman, unveröff. *Entwurf einer Geistesgeschichte und Soziologie der deutschen Juden seit der Emanzipation*, unveröff. Manuskript, Deutsches Literaturarchiv Marbach, Bl.5..

<sup>2</sup> Margarete Susman, *Entwurf einer Geistesgeschichte und Soziologie der deutschen Juden seit der Emanzipation*, Manuskript, Deutsches Literaturarchiv Marbach, Bl. 10.

<sup>3</sup> Margarete Susman, *George Sand* (zu Victoria T. Wolf, *Eine Frau wie du und ich. Roman der Liebe um George Sand*, Dresden 1932), in: „Frankfurter Zeitung“, 30.12.1932.

<sup>4</sup> Nachgedr. mit dem Titel *Die geistige Gestalt Georg Simmels. Essay* in Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 31-68. Siehe auch Margarete Susman, Michael Landmann (Hrsg.): *Georg Simmel. Brücke und Tür*, 1957; Margarete Susman, *Erinnerung an Georg Simmel*, in: „Das Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen“, Berlin, 1958, S. 278-291, sowie Margarete Susman, *Georg Simmel – Zum hundertsten Geburtstag*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 1.3.1958.

Susman zum letzten Mal in der Zeitschrift *Der Morgen*.<sup>5</sup> Bis um das Jahr 1936 folgten noch einige Artikel für jüdische Frauenorgane wie die *Blätter des jüdischen Frauenbundes* und *Die Logenschwester*. Danach endete Susmans publizistische Tätigkeit in Deutschland – und dies von wenigen Ausnahmen abgesehen bis lange über die NS-Zeit hinaus.<sup>6</sup>

In ihrer Autobiographie betonte Susman, nicht erster Linie in als Jüdin Deutschland verlassen zu haben, sondern „als Deutsche, die dieses neue Deutschland nicht mehr ertragen konnte“.<sup>7</sup>

Damit reihte sie sich in den größeren Emigrantenkreis von anderen, ebenfalls potentiell verfolgten Deutschen ein. Dies bedeutete jedoch nicht, dass ihr Jüdinsein eine nachrangige Rolle spielte. Für Susman gab es „zwei Deutschland“.<sup>8</sup> Die Emigranten bildeten den Schatten eines zwar nicht mehr existierenden, aber auch nicht ganz untergegangenen „anderen“ Deutschlands, das in der Frontstellung durch das NS-Regime nunmehr mit zu „Israel“ gehörte. In diesem erweiterten Radius von „Israel“ war auch Susmans spätere, über die Schoa hinausgehende Perspektive des Judentums zu verstehen.

Susmans Emigration führte zunächst über die Stationen England, wo fortan ihr Sohn Erwin lebte, die Niederlande und Luxemburg. In einem Luxemburger Schloss traf sie zum letzten Mal ihren Freund Bernhard Groethuysen. Die in ihren Erinnerungen beschriebene Abschiedsszene deutete das schmerzlich empfundene Zurückgesetztwerden der nunmehr offiziell heimatlosen Emigrantin an – eine neue Erfahrung, die Susman fortan auch von Seiten alter Freunde zugefügt wurde.<sup>9</sup>

„Meine Zeit war abgelaufen, Groethuysen kehrte noch einmal in das Schloß zurück. Es war ein trauriger Abschied, ein betonter Abschied für immer. Groethuysen wurde vom Chauffeur abgeholt, er fuhr im Auto des Schlosses an mir vorüber, während ich mit meiner Reisetasche allein auf der leeren Landstraße zurückblieb. Ich glaube, ich wußte nicht einmal den Weg zum Bahnhof und auch nicht, wann mein Zug abfahren würde. Es war die vollkommene Heimatlosigkeit.“<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, Juni 1935, S. 107-116; gekürzt nachgedr. als *Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 170-180; auch in: Christoph Schulte (Hrsg.), „Deutschtum und Judentum“, 1993, S. 138-149.

<sup>6</sup> Eine Ausnahme war ihr 1948 in der von Hans-Joachim Schoeps in Marburg herausgegebenen „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“ erscheinender Nachruf auf Bernhard Groethuysen: *In Memoriam Bernhard Groethuysen*, (S. 79-85; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 333-347); danach folgten Veröffentlichungen in Deutschland erst ab der zweiten Hälfte der 50er Jahre, nahmen jedoch nicht mehr den Umfang wie vor der Emigration an.

<sup>7</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 137.

<sup>8</sup> Ebd., S. 134-135.

<sup>9</sup> Siehe z.B. ebd., S. 153.

<sup>10</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 138 – Groethuysen starb 1946. Ihm galt Susmans erster, wieder in Deutschland veröffentlichter Artikel nach dem Zweiten Weltkrieg. Siehe Margarete Susman, *In*



Susman überschrieb das Kapitel ihrer Flucht in die Schweiz in ihrer Autobiographie mit dem Titel „Emigration in die Heimat“. Gemessen an der metaphysischen Bedeutung, die Susman der existentiellen „Heimatlosigkeit“ aller Menschen und dem „Exil“ des jüdischen Volkes beimaß, erstaunt eine so eindeutige Bezeichnung eines Fluchttortes als „Heimat“. Sicherlich war das Wort auch autobiographisch gemeint. Die Schweiz war Susman kein unvertrautes Land. Einen Teil ihrer Kindheit und Jugend hatte sie dort verbracht. Zu Beginn des Ersten Weltkrieges wohnte sie mit ihrem Mann in Rüslikon, einem Ort in der Nähe von Zürich. Nach einem Intermezzo in Frankfurt erlebte sie auch das Kriegsende in der Schweiz. Nach ihrer Scheidung 1928 war sie aus Säkingen vorübergehend wieder in die Schweiz gezogen, diesmal zu ihrer in Basel lebenden Freundin, der Philosophin Edith Landmann. Danach ließ sie sich erneut in Frankfurt nieder, um nach etwa vier Jahren abermals in die Schweiz zurückzukehren. In Susmans Kindheit hatte ihr Vater gesagt: „Dieses Land musst du lieben, es hat politischen Flüchtlingen Asyl gewährt.“<sup>11</sup> Jetzt, da sie selbst als Flüchtling die Schweiz zurückkehrte, musste sie jedoch feststellen, dass diese Aussage nur bedingt zutraf. Vorläufig blieb ihr Aufenthaltsstatus prekär. Offiziell galt sie lediglich als geduldet und musste ihre Toleranzbewilligung monatlich erneuern lassen. Erschwerend kam hinzu, dass Susman als deutsche Emigrantin von den Schweizer Behörden ein Rede- und Publikationsverbot auferlegt bekam. Sie unterlief das Verbot, indem sie zunächst unter dem Pseudonym [Otto] Reiner veröffentlichte.<sup>12</sup>

Angesichts solcher Unsicherheit dürfte die Vertrautheit des Landes nur bedingt erklären, warum Susman ausgerechnet in dieser Zeit in der Schweiz ihre „Heimat“ sah. Das Wort stand metaphysisch für mehr, als nur ein bereits bekanntes Land, das Susman zudem die Anfangszeit nicht leicht machte.

Tatsächlich begann mit der Emigration noch einmal ein ganz neuer, produktiver Lebensabschnitt. Mit ihm verband sich auch ein neuer Kreis von Menschen. Kurz nachdem Susman in Zürich angekommen war, fand sie Anschluss in der „Religiös-sozialen Vereinigung“ - einem Schweizer Forum des religiösen Sozialismus. In diesem christlich geprägten Kreis lernte Susman zahlreiche namhafte religiöse Denker und Theologen kennen,<sup>13</sup> die sie mit offenen Armen empfingen. Sie boten ihrer bisherigen

---

*Memoriam Bernhard Groethuysen*, in „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, 1948, S. 79-85; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 333-347.

<sup>11</sup> Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, S. 11.

<sup>12</sup> So in der Züricher Zeitschrift *Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung*. Das Pseudonym könnte eine Anspielung an Otto Weininger sein.

<sup>13</sup> Unter anderem Marx Gerber, den Chefredakteur der Zeitung *Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung*, für die Susman in der Folge Artikel schrieb, sowie dessen Nachfolger, Paul Trautvetter, außerdem Friedrich von Greyerz, Artur Mettler, Robert Lejeune und später Ernst Gaugler und Walter Nigg.

Auseinandersetzung mit dem Judentum ein aufgeschlosseneres Resonanzfeld, als Susman es je in Deutschland erlebt hatte. Der Kreis bildete die Art von religiös-politischer „Gemeinschaft“,<sup>14</sup> die Susman nicht nur ein geistiges Zuhause gab, sondern in deren Prisma sich ihr Leben in der Emigration unverhofft als Ankunft in einer Heimat erwies.<sup>15</sup> Im Zentrum der Gruppierung stand der charismatische Pfarrer und Theologe Leonhard Ragaz. Obwohl Susman erst jetzt Ragaz persönlich kennenlernte und sich mit ihm befreundete, kannte sie ihn indirekt schon seit langem.<sup>16</sup> Landauer hatte sie erstmals auf Ragaz aufmerksam gemacht.<sup>17</sup> Erwin von Bendemann nannte Ragaz sogar einen „Jünger Gustav Landauers“.<sup>18</sup> Seit Beginn des 20. Jahrhunderts vertrat Ragaz eine säkular-politische Perspektive des Christentums. In seiner berühmten „Maurerstreikpredigt“ von 1903 unterstützte er den Arbeiterkampf und rief zu einem Zusammenschluss politisch engagierter Christen mit der Arbeiterbewegung auf. Säkularen Bewegungen gegenüber aufgeschlossen verwies Ragaz auf die religiöse Dimension des politischen Kampfes, auch wenn diese oft nicht von ihren Trägern selbst erkannt würde. Ragaz‘ Offenheit ging sogar so weit, Verbindungsmomente zwischen dem religiösen Sozialismus und Atheismus hervorzuheben. Landauers Anarchismus und Plädoyer für neue Gemeinschaftsformen waren für Ragaz Ausformungen einer direkten Linie, die mit den biblischen Propheten Moses und Amos begonnen habe.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> *Wo stehen wir?* (Einleitende Worte zur Tagung der Religiös-Sozialen Vereinigung, 25./26.10.1958), in „Neue Wege“, 1958, S. 309.

<sup>15</sup> „In jener Zeit geschah es, daß Pfarrer Lejeune, den ich von früher her kannte, mich dem damals sehr lebhaft wirkenden Ragaz-Kreis zuführte, von dem ich durch Gustav Landauer schon wußte. An diesem Abend hielt Max Gerber einen Vortrag ‚Wenn Hitler käme‘, in dem er kühn und ohne Beschönigung alles aussprach, was in Deutschland schon wirklich und was auch für die Schweiz als Möglichkeit zu befürchten war. Durch diesen Vortrag ist mir die Schweiz zu einer zweiten Heimat geworden (...)“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 141. Offensichtlich fühlte sich Susman im Ragaz-Kreis zutiefst verstanden, wie folgende Worte ihres Debüt-Vortrags *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Überwindung* belegen: „Immer wieder treffen wir auf Deutschland als auf das eigentliche Paradigma des Nichts und des Chaos. Und ich gestehe: ich habe mich oft gefragt, ob die Menschen, die nicht unmittelbar durch die deutsche Wirklichkeit gegangen sind, die nicht an Leib und Seele bewußt und suchend die deutsche Zerstörung der Kriegs- und Nachkriegszeit bis in den völligen Zusammenbruch hinein als ihr eigenes Schicksal und das der liebsten und nächsten Menschen, als das es ganzen teuren Volkes – samt dem Endschiedenseins aus diesem Volke – erlebt und durchlitten haben, ob diese Menschen, die in einer noch problemloseren, äußerlich und innerlich gesicherten Welt gelebt haben, wirklich den ganzen Abgrund dieses Chaos ermessen können. Ich habe oft, ich habe eigentlich immer daran gezweifelt. – Aber als ich den ersten Abend in diesem Kreis verbrachte, da geschah mir etwas, was mir in all diesen langen Jahren nie geschehen war: ich erfuhr, daß es ein Wissen um dieses Chaos gibt, das nicht notwendig der unmittelbaren persönlichen Erfahrung, dem Erleiden dieses vollen Chaos entstammt, sondern das auch an seinem Rande – und gerade an ihm – möglich ist: im steten Messen und Vergleichen nicht der Menschheit überhaupt, sondern des gegenwärtigen geschichtlichen Chaos an den Maßen der göttlichen Schöpfung.“ – Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in „Neue Wege“, 1, 1935, S. 19.

<sup>16</sup> Über Susmans Beziehung zu Ragaz, siehe Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 141-143.

<sup>17</sup> Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, S. 42; siehe auch Brief Landauer an Susman, 17.9.15, Archiv Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Amsterdam.

<sup>18</sup> Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, S. 42.

<sup>19</sup> Leonhard Ragaz, *Zu Bubers 60. Geburtstag*, in: „Neue Wege“ 2, 1938, S. 71-72.

In ihrer Autobiographie sagte Susman über Ragaz: „Meine Haltung zum Judentum und Christentum ist ihm von Anfang an nahe gewesen, wie es mir auch die seine war.“<sup>20</sup> Ragaz gehörte zu den wenigen Pfarrern, die von Judenmission nichts wissen wollten. Seit den späten 1920-er Jahren unterhielt er Kontakt zu Martin Buber.<sup>21</sup> Über diesen schrieb er, „dass er sich keinem christlichen Theologen – ich betone: Theologen! – so nahe fühlt wie diesem Israeliten“.<sup>22</sup> Zugleich überschritt sich Ragaz‘ religiöser Sozialismus mit dem säkularen Messianismus der jüdischen Renaissance-Bewegung in Deutschland.<sup>23</sup> Ähnlich wie diese bekämpfte er die offizielle „Religion“, das hieß die institutionalisierte Kirche und ihre theologischen Dogmen.<sup>24</sup> An die Stelle der „Religion“ setzte Ragaz eine „Reich-Gottes“-Lehre, nach der die Aussagen Jesu als Appelle zu verstehen seien, sich im Sinne eines religiös begründeten Sozialismus politisch zu engagieren und das „Reich Gottes“ nicht im Jenseits zu erhoffen, sondern als einem von dort her wirkenden Auftrag im Diesseits zu verwirklichen. Ragaz lud Susman zur Mitarbeit in seiner Monatszeitschrift *Neue Wege (Blätter für den Kampf der Zeit)* ein. Abgesehen von einer bescheidenen materiellen Existenz ermöglichte er ihr damit ein Forum, in dem sie durch die Veröffentlichung großer Aufsätze etwa über den

<sup>20</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 142.

<sup>21</sup> Buber schrieb verschiedene Artikel für Ragaz‘ Zeitschrift *Neue Wege (Blätter für den Kampf der Zeit)*. Siehe Kapitel „Martin Bubers religiöser Sozialismus (S. 114-116) und ‚Pfade in Utopia‘ und Israel“ (S. 117-119) in Willy Spieler, Stefan Howald, Ruedi Brassel-Moser, *Für die Freiheit des Wortes. Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des religiösen Sozialismus*, Theologischer Verlag Zürich, 2009.

<sup>22</sup> Leonhard Ragaz, *Zu Bubers 60. Geburtstag*, in „Neue Wege“ 2, 1938, S. 71.

<sup>23</sup> Ragaz äußerte sich immer wieder zu den Verbindungsmomenten seines Verständnisses von Christentum mit dem Judentum. Bereits 1921 hielt er vor einem jüdischen Publikum einen Vortrag mit dem Titel *Judentum und Christentum – ein Wort zur Verständigung*. Willy Spieler zufolge war er die erste bedeutende Stimme im Christentum, die von einer Judenmission nichts wissen wollte. (Willy Spieler, *Die Ökumene des Reiches Gottes mit dem Judentum*, unveröff. Manuskript) Bekehrt werden sollten höchstens „das Judentum zu sich selber und das Christentum zu sich selber, damit aber beide zueinander“. In einem 1930 erschienenen Artikel über die ihm vorschwebende ökumenische „Gemeinde“, die die Konfessionen überspannen, durch alle „Kirchen, ja in gewissem Sinne sogar durch alle Religionen gehen“ müsse, bemerkte Ragaz am Rande: „Auch auf *Martin Buber* wäre in diesem Zusammenhang zu verweisen. Es ist nicht ganz unmöglich, dass *er* mich hierin ein wenig beeinflusst hat“. (L. Ragaz, *Theologie und Kirche*, in: „Neue Wege“, 3, 1930, S. 117) Bubers Name tauchte erstmals 1923 in *Neue Wege* auf. Karl Wilker besprach Bubers im Jahr zuvor erschienenen Buch *Ich und Du*. (Karsten Wilker, zu M. Bubers *Ich und Du*, in: „Neue Wege“, 4, 1923, S. 183.) 1926 würdigte die Zeitschrift die Bibelübersetzung von Buber und Rosenzweig. 1928 veröffentlichte Buber in *Neue Wege* den Aufsatz *Drei Sätze eines religiösen Sozialismus* (Martin Buber, *Drei Sätze eines religiösen Sozialismus*, in: „Neue Wege“, 7-8, 1928, S. 327-329; siehe auch ders., *Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee*, in: „Neue Wege“, 7-8, 1931, S. 300-306. Der Text erschien 20 Jahre später nochmals im Schlusskapitel von *Pfade in Utopia*, 1950). Ragaz setzte sich in Beiträgen im Jahre 1930 auch mit Franz Rosenzweig (*Monatsschau*, in: „Neue Wege“, 1, 1930, S. 42) und Hans Kohn (*Israel und die Völkerwelt*, in: „Neue Wege“, 12, 1930, S. 569) auseinander. Über das Verständnis der Jüdischen Renaissance schrieb er: „Dieses ‚Judentum‘ und wir sind einig im Glauben an das Reich Gottes, wir sind nicht einig im Verständnis dessen, was Jesus dafür bedeutet. Und doch verstehen wenige Christen Jesus so grossartig wie diese ‚Juden‘. Und doch ist ganz klar: wir Andern sind diesen ‚Juden‘ sehr viel näher als den Vertretern des sogenannten paulinischen, überhaupt des traditionellen ‚Christentums‘“. (L. Ragaz, *Israel und die Völkerwelt*, in: „Neue Wege“, 12, 1930, S. 575) Bereits 1933 nahm Ragaz Stellung gegen die sich abzeichnende Judenverfolgung (*Zur Weltlage*, in: „Neue Wege“, 4, 1933, S.182); die Errichtung eines jüdischen Nationalstaates lehnte er jedoch ab.

<sup>24</sup> Siehe den diesem Thema gewidmeten Teil in Willy Spieler u.A. (Hrsg.), *Für die Freiheit des Wortes. Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des religiösen Sozialismus*, 2009, S. 81ff.

Chassidismus,<sup>25</sup> den Anarchismus,<sup>26</sup> aber auch über Nietzsche,<sup>27</sup> Rosa Luxemburg<sup>28</sup> oder Tolstoi<sup>29</sup> noch einmal ein beachtliches Renommee in der Schweiz erlangte.<sup>30</sup> Regelmäßig hielt sie in Ragaz' Kreis und in der Ferienakademie der Religiös-sozialen Vereinigung Vorträge, die großen Zuspruch erfuhren.<sup>31</sup> Ragaz' religiöse Fundierung des Sozialismus als die „Revolution von Gott her“<sup>32</sup> fand in Susmans Aufsätzen tiefe Zustimmung.<sup>33</sup> In den folgenden Jahren besprach sie alle neu erschienenen Bücher von ihm.<sup>34</sup> Ihre Rezensionen verarbeiteten viele ihrer zum Judentum formulierten Gedanken erneut, nunmehr jedoch im Zeichen der ragaz'schen „Reich-Gottes“-Lehre - das subjektiv wahrgenommene, Geschichte begründende Widerstandsmoment,<sup>35</sup> Revolution als Manifestation der *Teschuwa*,<sup>36</sup> Schöpfung in der Spannung zur Erlösung<sup>37</sup> sowie der Gesetze stiftenden Maßstab der Tora und die gemeinschaftsbildende, politische Kraft des „Gesetz Mosis“.<sup>38</sup>

<sup>25</sup> Margarete Susman, *Der Chassidismus. Ein Vortrag*, in „Neue Wege“, 7/8, Juli 1943, S. 310-330; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 239-259; siehe auch dies., *Martin Bubers ‚Brief an Gandhi‘*, in „Neue Wege“, 6, 1939, S. 263, und *Zu Martin Bubers 85. Geburtstag*, in „Neue Wege“, 3, 1963, S. 70-72.

<sup>26</sup> Margarete Susman, *Der Sinn des Anarchismus*, in „Neue Wege“, 1-3, 1947, S. 5-10, 67-73, 110-120; erneut unter *Der Versuch des Anarchismus* in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 136-159.

<sup>27</sup> Margarete Susman, *Friedrich Nietzsche von heute gesehen*, in „Neue Wege“, 2/3, 1943, S. 62-74/114-126; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 110-135.

<sup>28</sup> Margarete Susman, *Erinnerung an Rosa Luxemburg*, in: „Neue Wege“, 11, 1951; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 271-277; dies., *Es darf keine Verlorenen geben*, in: „Neue Wege“, 2, 1959, S. 37-42; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 271-277.

<sup>29</sup> Margarete Susman, *Leo Tolstoj. Ein Vortrag*, in „Neue Wege“ XLIII, 3, 1949, S. 104-120; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 68-87.

<sup>30</sup> Ein Bild von Susmans Tätigkeit für *Neue Wege* bietet das umfassende, von Willy Spieler u.A. herausgegebene Werk, *Für die Freiheit des Wortes. Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des religiösen Sozialismus*, 2009.

<sup>31</sup> Siehe z.B. Annelies Ott-Marti, *Bericht über den Ferienkurs in Füringen* (13.-18. Oktober 1947), in „Neue Wege“, 11, S. 530.

<sup>32</sup> Margarete Susman, *Die Gleichnisse Jesu* (zu L. Ragaz' *Die Gleichnisse Jesu*, Bern 1944), in: „Neue Wege“, 3, März 1944, S. 156; sowie *Ansprache an den Ferienkurs in Weesen* (16. Juli 1945), in „Neue Wege“, 7/8, Juli 1945, S. 410; sowie *Das Bibelwerk von Leonhard Ragaz* (zu L. Ragaz' *Die Bibel – Eine Deutung*, Zürich, 1950), in „Neue Wege“ XLIV, 7/8, 1950, S. 298.

<sup>33</sup> Siehe z.B. Margarete Susman, *Das Bibelwerk von Leonhard Ragaz*, in: „Neue Wege“, 7/8, 1950, S. 297-298.

<sup>34</sup> Susman besprach in *Neue Wege* alle in dieser Zeit erschienenen Bücher von Ragaz. Hier eine Auflistung: *Die Botschaft vom Reiche Gottes* (zu L. Ragaz' gleichnamigem Werk, Bern 1942), in: „Neue Wege“, 9, 1942, S. 15-21; *Die Gleichnisse Jesu* (zu L. Ragaz' gleichnamigem Werk, Bern 1944), in: „Neue Wege“, 3, März 1944, S. 151-156; *Das neue Buch über die Bergpredigt* (zu L. Ragaz' *Die Bergpredigt Jesu*, Bern 1945), in: „Neue Wege“, 3, 1945, S. 155-160; *Das Buch über die Propheten* (zu L. Ragaz' *Die Bibel – Eine Deutung*, Bd. IV, Zürich 1948), in: „Neue Wege“, 12, 1948, S. 575-578; *Das Bibelwerk von Leonhard Ragaz* (zu L. Ragaz' *Die Bibel – Eine Deutung*, Zürich, 1950), in: „Neue Wege“, 7/8, 1950, S. 293-302.

<sup>35</sup> Margarete Susman, *Das Buch über die Propheten*, in: „Neue Wege“, 12, 1948, S. 575.

<sup>36</sup> „Die Botschaft vom Reich ist begriffen als eine einzige Revolution alles Menschlichen. Was Revolution: Revolution überhaupt für Ragaz bedeutet, das ist vielleicht in keinem seiner Werke so grundlegend klar geworden wie in diesem. Was sie ihm immer und vor je war: eine über alles Politische und Soziale weit hinausgehende Umwälzung des Menschlichen, das ist aus den Gleichnissen Jesu neu und entscheidend entwickelt. Sie ist Revolution im Wortsinn der Umkehrung, die, im Letzten verstanden, Umkehr ist: eine Umkehrung des gesamten Menschenwesens von Gott her, in der alle politische und alle soziale Revolution erst wurzelt.“ – Margarete Susman, *Die Gleichnisse Jesu*, in: „Neue Wege“, 3, März 1944, S. 153-154.

<sup>37</sup> Z.B. „Und nur ein gleich tief im Gesetz wie in der Freiheit wurzelnder Geist konnte derart lebendig vor uns die tief paradoxe Erscheinung dieser Gleichnisse erstehen lassen, in denen im Festesten und Dauerndsten, im von der Natur selbst Gesetzten die gewaltigste Revolution der Menschheitsgeschichte Gestalt gewinnt.“ – Ebenda, S.

Für die jüdische Gemeinde wirkte Susmans Nähe zu den Pfarrern und Theologen des Ragaz-Kreises jedoch mindestens befremdlich. Wohl sah man in ihr „die erste Botschafterin der Juden bei den Schweizer Kirchen (...), und dies just in einer Zeit schwerster Bedrängnis jüdischer Belange“.<sup>39</sup> Doch angesichts der immer offenkundiger werdenden Absicht der Nazis, das jüdische Leben in Europa insgesamt auszulöschen, empfanden nicht wenige Juden Susmans Engagement in der Religiös-sozialen Vereinigung als eine geistige Entrückung ins Christentum. Susmans in dieser Zeit in *Neue Wege* erschienenen Gedichte bezeugten indes das qualvoll-ohnmächtige Mitansehen der Verbrechen.<sup>40</sup> Im Mai 1942 misslang die Flucht ihrer Schwester Paula Hammerschlag und ihrer Freundin Gertrud Kantorowicz in die Schweiz.<sup>41</sup> Susman hatte selbst am Fluchtplan mitgewirkt. Die Frauen wurden jedoch an der deutschen Grenze entdeckt und gefangen genommen. Paula Hammerschlag nahm sich das Leben, Gertrud Kantorowicz wurde ins Konzentrationslager Theresienstadt deportiert, das sie nicht überlebte.

Im Unterschied zu ihren leidenschaftlichen Stellungnahmen gegen den Ersten Weltkrieg und ihrem Eintreten für die Revolution schien sich Susman nunmehr mit Hilfe eines christlich anmutenden Sprachduktus vor einem unmittelbaren, psychischen Ausgeliefertsein zu

---

153; oder: „In seiner [Ragaz‘] Spätzeit beginnt das Geheimnis dieser Schönheit sich immer klarer abzuzeichnen als sein besonderes Verhältnis zur Schöpfung: zur Schöpfung in ihrem Hingeschaffensein auf das Reich, durch das in der gefallenen schon der Vorklang des neuen Himmels und der neuen Erde und noch der Nachklang es Ursprungs lebte: als schöpferische Ueberwältigung des Nichts.“ - Margarete Susman, *Ein Bild* (Nachruf), in: „Neue Wege“, 1, 1946, (Gedächtnisheft für Leonhard Ragaz), S. 13. Siehe auch Margarete Susman, *Die Botschaft vom Reiche Gottes*, in „Neue Wege“, 9, 1942, S. 20.

<sup>38</sup> „Die Tiefe solchen lebendigen Glaubens erweist sich an der Tiefe der großen Symbole, die Ragaz aus dem Strom der Geschichte Israels für die Deutung alles Menschlichen emporschöpft, der mächtig erweiterte Umfang dieses Glaubens erweist sich daran, daß er, der aller Verfestigung in Kultus und Ritus Entgegengewandte, im Gesetz Mosis auch noch den Kultus und Ritus in seiner reinigenden Strenge als notwendige Heiligung alles Menschlichen begriffen und in wunderbarer Tiefe gedeutet hat, daß auf der anderen Seite er, dem als echtem Jünger Christi das „Herr, Herr!“ geringer schien als die Liebe zu dem geringsten der Menschenbrüder, der Kampf für eine gerechtere Ordnung der Verwirklichung des Reiches näher als der tatlose Glaube an den Gott eines fernen Jenseits, am äußersten Rande auch noch die Gottlosenbewegung in das Leben des Glaubens aufgenommen hat. (...) Mit dieser Verlebendigung der Schrift, durch die das ewige Israel mitten in die geschichtliche Wirklichkeit hineintritt, erhalten auch alle aus ihm entsprungenen, in unserer Welt verwickelten und oft verzerrten Gemeinschaftsbegriffe die Bedeutung ihres biblischen Ursprungs wieder, fließen die alten ewigen und die heutigen zeitlichen Begriffe zusammen. Ragaz, der als geschichtlich-politischer Denker ganz um die reale Entstehung und damit auch um die reale Distanz aller unserer heutigen Worte von denen der biblischen Verkündigung weiß, geht doch in seiner symbolischen Geschichtserfassung so weit, erst in unserer Welt entstandene Begriffe wie Proletariat, Kapitalismus, Sozialismus auch schon die Frühzeit Israels einzuführen.“ - Margarete Susman, *Das Bibelwerk von Leonhard Ragaz*, in „Neue Wege“, 7/8, 1950, S. 296-297.

<sup>39</sup> Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, unveröff. Manuskript, S. 12.

<sup>40</sup> Siehe Margarete Susman, *Aus sich wandelnder Zeit. Gedichte*, Diana Verlag, Zürich, Stuttgart 1953. Ab Ende 1938 publizierte Susman regelmäßig Gedichte, die sich auf den Krieg und die NS-Verbrechen bezogen. Sie erschienen in den beiden schweizerischen Organen des religiösen Sozialismus: „Neue Wege“ und „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“.

<sup>41</sup> Siehe Petra Zudrell (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog, Die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman. Oder Die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuches*, 1999; außerdem Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 155-156; sowie Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, S. 56-57.

schützen. Viele der zu Lebzeiten mit ihr verbundenen Menschen haben versucht, die religiösen Parameter in Susmans Denken anhand der Frage einzuordnen, ob sie Christin *oder* aber Jüdin gewesen sei.<sup>42</sup> Selbst Ragaz verfiel in einem Geburtstagsglückwunsch dieser Aufspaltung:

„Es ist Margarethe [sic!] von Bendemanns innerstes Schicksal – und nicht nur Schicksal! -, daß sie gleichsam zwischen Judentum und Christentum gestellt ist. Von christlicher Kultur erfüllt und, was mehr bedeutet, für Christus, den wirklichen Christus bis ins Innerste offen, fühlt sie sich doch, besonders in diesen Tagen, aufs stärkste und treueste an ihr besonderes Volk gebunden.“<sup>43</sup>

Erwin von Bendemann fasste den Unterschied der Wertigkeit noch schärfer. Danach sei Susmans christliche Seite die eigentlich geistig-produktive gewesen, die jüdische jedoch nur das Schicksal einer Zugehörigkeit. In einer Reflektion über seine Mutter sah er ihr ganzes Leben, „wenn oft auch unbewusst“<sup>44</sup> vom Willen gelenkt, letztlich doch in die bevorzugte Welt des Christentums zu gelangen. Susman habe ihre jüdische Herkunft zwar akzeptiert, diese zugleich aber als eine „Last“ empfunden – eine Last, die sie ihrem Sohn nicht aufbürden wollte, weshalb sie ihn auch taufen ließ.<sup>45</sup> Erst Hitlers Machtergreifung habe sie ins Judentum zurückgestoßen. Die Emigration in die Schweiz ebnete ihr jedoch die ersehnte „neue, engere Fühlung mit der christlichen Welt“.<sup>46</sup> Zwar fehlte es auf einer rein menschlichen Ebene nicht an Verbindungen mit der jüdischen Gemeinde Zürichs. Einflussreiche Mitglieder unterstützten Susman in materieller Hinsicht und verhalfen ihr zu einer kleinen Mansardenwohnung auf dem Zürichberg. Dennoch meinte von Bendemann, dass Susman die Beziehung zu den christlichen Theologen und Pfarrern mehr bedeutet habe als die zur jüdischen Gemeinschaft. Dies sei belegt durch „eine Tausende von Seiten umfassende

---

<sup>42</sup> So auch ihr Sohn Erwin von Bendemann: „Sie fühlte sich als Jüdin, dachte aber als Christin. Oder war es umgekehrt? Dachte sie als Jüdin und fühlte sie als Christin? Sicher dürfen wir sie, auch wenn dies bestritten worden ist, und obwohl sie ihrem jüdischen Erbe innerlich verbunden blieb, zu den grossen Assimilanten ihrer Epoche rechnen.“ - Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, S. 6.

<sup>43</sup> Leonhard Ragaz, *Margarethe von Bendemann zum siebzigsten Geburtstag*, in „Neue Wege“ (Oktober) 1944, S. 528 (Ragaz' Altersangabe verjüngte Susman um zwei Jahre.) Hermann Levin Goldschmidt erinnerte sich an eine ambivalente Begebenheit im März 1943, als Susman einen Vortrag über Hiob hielt, der bereits vieles von ihrem 1946 veröffentlichten Werk *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* enthielt: „(...) wie Margarete Susman damals von den sogenannten Freunden Hiobs sprach! Wie sie diese sogenannten Freunde mit den Christen verglich, die den Uebertritt zum Christentum nahelegen, als wäre seine Abweisung der Grund für die Leiden Hiobs und des jüdischen Volkes. Und da plötzlich das zutiefst betroffene nervöse Auflachen von Leonhard Ragaz, der mit zwei oder drei anderen Pfarrern dem Vortrag folgte! Im Buch selber heißt es später, ganz ins Grundsätzliche gewendet: >Nun kommen die Freunde... Hätte nur ein einziger von ihnen ausgerufen: ‚Warum du? Warum nicht ich?‘, es hätte allen Tiefsinns ihrer Reden nicht bedurft; sie hätten etwas von seinem eigenen Getroffensein in sich selbst erfahren.<“ - Hermann Levin Goldschmidt, *Erinnerungen an Margarete Susman. Zum 100. Geburtstag der Denkerin*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 22. Oktober 1972.

<sup>44</sup> Erwin von Bendemann, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, S. 7.

<sup>45</sup> Ebd., S. 9 ff.

<sup>46</sup> Ebd., S. 10.

Korrespondenz mit den christlichen Theologen, der nur eine äusserst spärliche mit vereinzelt Rabbiner gegenübersteht“.<sup>47</sup> Von Bendemanns Aussage relativiert sich jedoch durch die Tatsache, dass Suman über die Spanne ihres Gesamtwerkes gesehen – von einigen wenigen Gedichten und ihren Rezensionen der Bücher *Ragaz*‘ abgesehen - keine Texte geschrieben hat, die sich in erster Linie dem Christentum widmeten. Wenn christliche Geistesfiguren in ihren Essays aufschienen, dann allein im Zusammenhang einer größeren Themenstellung wie der Romantik, der Frauenfrage oder der Revolution. Dem Fehlen von direkt „christlichen“ Essays steht Susmans durchgängige Auseinandersetzung mit dem Judentum gegenüber – und dies gerade auch in der Zeit ihrer Emigration, als sie ihr großes Werk *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* verfasste.

In ihrer Autobiographie erinnerte sich Susman, wie sehr sie vor allem Gershom Scholems Urteil getroffen habe. Nach der Lektüre ihres 1946 erschienenen *Das Buch Hiob* schrieb er ihr: „Es wird Ihnen nie gelingen, jüdische und christliche Metaphysik miteinander zu vereinen.“<sup>48</sup> Dagegen begeisterten Susmans christliche Verehrer Ausführungen, wonach „christliche Verheißung und jüdische Heilsidee“ denselben Ursprung hätten.<sup>49</sup> Die schärfste Kritik gegen Susmans Nähe zum Christentum sprach abermals Gershom Scholem aus. In einem Brief von 1962 lehnte er es ab, einen Beitrag zur Festschrift für Susmans 90. Geburtstag zu schreiben.<sup>50</sup> Dieser erschien später in erweiterter Form und noch entschiedener

---

<sup>47</sup> Ebd., S. 12.

<sup>48</sup> Susman lernte damals erst Gershom Scholem kennen. Er besuchte sie in Zürich. Hierzu Susman: „Mein ‚Buch Hiob‘ wollte ich ihm verschweigen, aber er wußte darum und ließ mir keine Ruhe, bis ich es ihm zu schicken versprach. Ich sandte es ihm, und die Antwort darauf erfolgte sehr schnell; sie war sehr schön und positiv. Nur ein einziger Satz darin widerstrebte mir, obwohl oder vielleicht, weil er darin gerade die Stelle angerührt hatte, mit der die Auseinandersetzung die tiefste und schwerste gewesen war. Sein Wort lautete: ‚Es wird Ihnen nie gelingen, jüdische und christliche Metaphysik miteinander zu vereinigen.‘ Aber dies war auch nie meine Absicht gewesen. Ich suchte nur abermals das Verhältnis der beiden Glaubenslehren, so wie sie ineinanderhängen, auch für unser Leben zu entwirren.“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 161-162.

<sup>49</sup> Mitunter schwang auf christlicher Seite ein unterschwellig triumphaler Ton mit, wenn Susmans Gleichsetzungen, wonach „christliche Verheißung und jüdischer Heilsidee“ denselben Ursprung hätten, Widerspruch auf der jüdischen Seite hervorriefen. So zitierte Manfred Schlösser in der Festschrift zu Susmans 90. Geburtstag aus Susmans Hiob-Deutung: „Das Verhältnis Christi zu Tod und Leben, Zeit und Ewigkeit, Gut und Böse, Gott und Mensch ist die reine Wahrheit Israels.“ Schlösser fügte hinzu: „Das *mußte* den Widerspruch der Glaubensgemeinschaft hervorrufen, zumal später wohl eine der schönsten Deutungen Christi erfolgt. Erschreckt von der Gleichsetzung der christlichen Gnade mit der im Judentum bewahrten messianischen Hoffnung haben höchst beachtenswerte Autoren scharfe Kritik geübt und ‚Heiden‘ schließen sich ihnen an.“ - Manfred Schlösser, *Sprache der Liebe*, in: ders. (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad*, 1964, S. 55-56. In der Fußnote verwies Schlösser auf Hans Tramer, *Mitteilungsblatt*, Tel Aviv 11.4.1947. Mit „Heiden“ meinte er Edith Landmann und ihre Briefe aus dem Jahre 1946 an Susman (Siehe Schlösser (Hrsg.), ebd., S. 364-367.

<sup>50</sup> Siehe Brief Gershom Scholem an Manfred Schlösser, 18.12.1962 in Manfred Schlösser (Hrsg.), ebd., S. 229-232. Darin schrieb Scholem: „Wo Deutsche sich auf eine Auseinandersetzung mit den Juden in humanem Geiste eingelassen haben, beruhte solche Auseinandersetzung stets, von Wilhelm von Humboldt bis zu George, auf der angesprochenen und unausgesprochenen Voraussetzung der *Selbstaufgabe der Juden* [hvg. EK], auf der fortschreitenden Atomisierung der Juden als einer in Auflösung befindlichen Gemeinschaft, von der bestenfalls die einzelnen, sei es als Träger reinen Menschentums, sei es als Träger einer inzwischen geschichtlich gewordenen Erbes rezipiert werden konnten.“ (S. 230) In seinem späteren Aufsatz führte Scholem die „Selbstaufgabe“ als den entscheidenden Trugschluss aus, dem Susman erlegen gewesen sei.

gegen Susman gerichtet als Aufsatz unter der berühmt gewordenen Überschrift *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch*. Darin hieß es:

„Unübertrefflich in ihrem schieren Selbstwiderspruch und in der gläubigen Forderung nach Selbstaufgabe, die von niemandem sonst verlangt werden dürfe außer gerade von den Juden, scheint mir die Formulierung zu sein, die Margarete Susman noch 1935 niederschreiben konnte, im vollen Bewußtsein, daß ‚das furchtbarste Schicksal, das Juden je traf‘ eingetroffen sei: ‚Die Bestimmung Israels als Volk ist nicht Selbstverwirklichung, sondern Selbstaufgabe um eines höheren, übergeschichtlichen Zieles willen.‘ So weit ging die Verblendung, daß uns hier, im Namen der Propheten, die in der Tat nicht wollten, daß Israel ein Volk sei wie alle anderen Völker, zugemutet wurde zu glauben, ‚der ursprüngliche Inhalt der jüdischen Idee sei das Aufgehen dieses Volkes in den anderen Völkern‘.<sup>51</sup> Nicht das ist das Schreckliche, daß dieser Satz von der Geschichte so schlagend widerlegt worden ist, sondern daß er nie einen anderen Sinn gehabt hat, als den der Perversion, in der christliche Ideen, die wir abgetan haben, solange wir atmen konnten, uns nun als angebliche jüdische Forderungen unserer größten Männer entgegentraten.“<sup>52</sup>

Scholem ignorierte, dass Susmans Verwendung des Wortes „Selbstaufgabe“ gerade kein Verschwinden, sondern die Erfüllung einer Aufgabe für das Selbst meinte.<sup>53</sup> Aber der einstige Zusammenhang, in dem Susman das Wort verwendet hatte, vermochte nach 1945 zumeist nur Christen zu überzeugen.

Die Frage, ob Susman mehr Christin oder mehr Jüdin oder aber beides zusammen war, geht jedoch an ihrem eigenen Anliegen vorbei. Zugleich greifen neuere Interpretationen ihres Werkes zu kurz, wenn sie die religiösen Parameter ihres Denkens ganz ignorieren und Susman nur philosophisch zu lesen versuchen..<sup>54</sup> Susmans Changieren zwischen Judentum und Christentum wirft zu Recht die Frage auf, wo sie selbst stand. Aus der Antwort ergibt

---

<sup>51</sup> Scholem bezog sich auf Susmans Aufsatz *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, Juni 1935, S. 107-116.

<sup>52</sup> Gershom Scholem: *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen „Gespräch“ (1964)*, in ders., *Judaica 2*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, S.43

<sup>53</sup> Bereits lange vor der NS-Zeit, und selbst noch vor dem Ersten Weltkrieg, hatte sie in ihrem Hamlet-Essay von 1914 geschrieben: „Die Welt ist niemals etwas Gegebenes, immer nur etwas Aufgegebenes.“ - Margarete Susman, *Das Problem der Tat und das Hamletproblem*, in „Die Tat“, VI, 5, (Juli) 1914, in „Gestalten und Kreise“, 1954, danach zit. S. 39. In ihrem Artikel *Vom Tun und Erleiden des Krieges* von 1915 richtete sich ihr Verständnis von „Selbstaufgabe“ gerade gegen die defätistische Vorstellung von einer Selbst-Auslieferung an die Mächte der Zerstörung und verwies vielmehr in die Verantwortung. - Margarete Susman, *Vom Tun und Erleiden des Krieges*, in „Frankfurter Zeitung“, 4.4.1915. Susman hatte hier über die Verantwortung des Individuums geschrieben. Was sie über die „Selbstaufgabe“ des jüdischen Volkes als eine besondere Verantwortung zu sagen hatte, ließ sich jedoch im selben Lichte lesen.

<sup>54</sup> So etwa Ingeborg Nordmann und Barbara Hahn in ihren ansonsten wegweisenden Veröffentlichungen über Margarete Susman.



sich jedoch keine Zuordnung zu einem bestehenden Christentum oder aber Judentum, sondern zu etwas Neuem, das sich „jüdisch“ nannte, jedoch in keiner Abgrenzung zum „Christlichen“ stand. Wie viele Juden ihrer Zeit, entstammte Susman einer Generation, deren Eltern das Vorurteil von der Rückständigkeit der jüdischen Religion verinnerlicht und ihren Platz im modernen Deutschland durch Anpassungen an das für zeitgemäßer und in jedem Fall für überlegener gehaltene Christentum zu erlangen versuchten. Von diesem Vorurteil war auch Susman ursprünglich nicht frei. Doch statt die jüdische Herkunft ganz abzustreifen, hatte sie den Weg einer Erneuerung des Judentums eingeschlagen, ohne zugleich die eingegangene Nähe zum Christentum zu entwerten. Diesem Weg blieb sie auch nach dem Sieg des NS-Regimes treu. Zwar war das Spannungsfeld der jüdischen Renaissance in Deutschland aufgelöst. Eine neue Allianz bot ihr jedoch das kirchenkritische Christentum von Ragaz. Susmans optimistische Vorstellung, wonach eine religiös-jüdische Erneuerung die deutsche Gesamtgesellschaft zum Besseren revolutionieren könnte, hatte sich als Trugschluss erwiesen. Doch in Ragaz' religiös-sozialistischer Deutung des „Reich Gottes“ sowie der zu ihm hinführenden Wege durch die Politik<sup>55</sup> fand Susman einen neuen Rahmen, um den eingeschlagenen Weg auch unter veränderten historischen Bedingungen fortzusetzen. Ausdrücklich bezeichnete sie *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* als „ein jüdisches Bekenntnis“.<sup>56</sup> Dieses richtete sich jedoch weder gegen das Christentum, noch gegen Jesus, sondern gipfelte in der „Gewißheit“ –

„daß Jesus selbst, wenn er einem heutigen Juden in der ganzen Schwere des Entscheidungserlebnisses begegnete, nicht die Richtung der offenen leuchtenden Kirche weisen würde, sondern in das Dunkel des aus tausend Wunden blutenden Volkes (...)“<sup>57</sup>

Das tiefere Anliegen in *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* bestand darin, den Juden nicht nur als passive Opfer ihrer Geschichte zu sehen, sondern die religiöse Dimension des Judentum so zu erschließen, dass sich Juden sowohl als Opfer der Schoa als auch über die Schoa hinaus gerade durch die religiöse Dimension ihres Daseins als Subjekt ihrer Geschichte begreifen könnten.

„Nicht aber im Sinne eines irgendwie gearteten Nationalismus, eines Bekenntnisses zur Nation überhaupt – ein solches widerspräche dem Grundsinn des Judentums –, noch auch im Sinne eines Bekenntnisses zu den alten überkommenen Religionsformen – ein solches hätte in einer Welt, in der mit der Strenge eines klar geformten Lebens

---

<sup>55</sup> Margarete Susman, *Ansprache an den Ferienkurs in Weesen* (16.7.1945), in: „Neue Wege, 7/8, 1945, S. 410.

<sup>56</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 25.

<sup>57</sup> Ebd., S. 132.

auch die Strenge der gedanklichen Zuordnung zu den heiligen Gegenständen verloren ist, keinen Wirklichkeitsraum mehr -, sondern allein im Sinne eines Bekenntnisses zu dem eigensten Problem, das uns im heutigen Schicksal als unsere Lebensfrage gestellt ist, und zu der mit diesem Problem gestellten Aufgabe.“<sup>58</sup>

Dies hieß für Susman, sich zu dem „Prinzip“ zu bekennen, das in der Geschichte Israels und des jüdischen Volkes als „innerstes Gestaltungsprinzip“<sup>59</sup> hervortrat - dem „Höre Israel!“ als „der immer erneute Aufruf des Einen aus dem Vielen“.<sup>60</sup> Dieses Gestaltungsprinzip blieb nach wie vor die Religion Israels als die Religion des Widerstands – eines Widerstands, der „Geschichte im eigentlichen Sinne erst erschafft“.<sup>61</sup>

## 2. Die Genese des Hiob-Buches

*Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* gilt heute als Susmans Hauptwerk. Bereits 1946 erschienen, enthielt es die erste große religionsphilosophische Sinndeutung der Schoa. Entsprechend ist es Susmans umstrittenstes Werk. Was Susman darin zu leisten versuchte, war eine Theodizee, welche die Schoa in die jüdische Geschichte einordnete, ihr aber nicht den Rang eines finalen Ereignisses zuerkannte. Diese Theodizee strebte danach, mit dem Geschehenen die geistigen Grundlagen des Judentums auf eine Weise zu bestätigen, die über die Schoa hinausgehend das jüdische Volk in die Lage versetzte, sich trotz des unermesslichen Blutzolls zu regenerieren und Subjekt seiner Geschichte zu bleiben. Voraussetzung hierfür war für Susman eine Theodizee, die im Lichte der Schoa und der Zeit danach Bestand hat.

Für Susman stand und fiel das Judentum – mehr noch: das Judesein schlechthin - mit der Existenz Gottes. Bereits vor der Schoa sprachen ihre Essays über das Judentum durchgängig implizit, oft aber explizit die Überzeugung aus, dass jüdisches Denken immer auf eine „Theodizee“ hin ausgerichtet sei.

„Jede große Leistung des Jüdischen Geistes im Abendlande ist in ihrem Kern eine Theodizee.“<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Ebd., S. 25.

<sup>59</sup> Ebd., S. 26.

<sup>60</sup> Ebd..

<sup>61</sup> Ebd., S. 27.

<sup>62</sup> Margarete Susman, *Der jüdische Geist* (1933), zit. nach d. Wiederabdruck von 1934, S. 54.

„Der Jude steht und fällt mit seinem Gott. Dem Christen bleibt noch die ganze Welt; denn in ihr ist ihm das Göttliche einmal erschienen, und sie glänzt davon für immer, wenn der Jude seinen Gott verloren hat, hat er alles verloren.“<sup>63</sup>

*Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* brachte diesen Gedanken zu seinem äußersten Ausdruck.<sup>64</sup>

### *Fragwürdigkeit des Motivs*

Dass Susmans Hiob-Deutung nicht in die jüdische Rezeptionsgeschichte, nicht einmal in den Kanon jüdischer Schoa-Theologie eingegangen ist, hatte mehrere Gründe. Einer war die sich allgemein durchsetzende Anschauung, wonach die Schoa in allen Gründen und Motiven ein von Menschen verübtes und daher vom Menschen her aufklärbares Verbrechen sei. Dem gegenüber versuchte Susman „von Gott her“ zu denken. Ihre religiösen Annahmen in Bezug auf das jüdische Volk entsprangen dem für sie typischen Denken, in jeder Wirklichkeit die Substanz eines göttlichen Wirkens auszumachen. Mochte dies in anderem Zusammenhang – beispielsweise der Revolution der Frau – die religiöse Dimension in der säkularen Wirklichkeit erhellen, schlug es in ihrer Analyse des jüdischen Schicksals zu einer religiösen Rechtfertigung der Schoa um. Für die Opfer des NS-Regimes mündete dies in eine von vielen als inakzeptabel empfundene Verklärung des jüdischen Leidens.<sup>65</sup> Indem Susman – dem biblischen Hiob-Buch folgend – den Satan als „Kind Gottes“ anerkannte<sup>66</sup> und die NS-

---

<sup>63</sup> Ebd., S. 61-62. In ihrem Aufsatz *Das Judentum als Weltreligion* (1932) bezog Susman auch atheistisch-jüdisches Denken in die Theodizee ein: „Ein Verstehenwollen der jüdischen Geschichte ohne Gott, wie es neuerdings versucht worden ist, eine rein soziologisch-ökonomische Darstellung des Judentums trifft nicht die jüdische Geschichte und nicht den jüdischen Menschen, sondern nur ein soziologisches Schattenbild und Zerrbild beider. Die Wirklichkeit, an der allein das Judentum zu allen Zeiten, selbst da, wo es den verruchten Tanz um das Goldene Kalb wieder neu und erschreckend aufgenommen, ja, selbst da, wo es seinen Ursprung vergessen und verleugnet hat – allein erkannt und - freilich hier nur mit vernichtender Härte - gemessen werden kann, ist einzig und allein Gott. Will man jüdisches Dasein – in welcher Form auch immer (sei es der Wahrheit, sei es des Abfalls) – in seiner Eigentümlichkeit verstehen – so ist der einzige Schlüssel, der auch noch die verrostetsten Schlösser aufschließt, Gott. Auch in allem modernen jüdischen Denken und Dichten – so gottfremd, ja atheistisch es sich geben mag – findet man zuletzt Ihn, den Einen als den geheimen, tiefverborgenen Schlüssel wieder.“ – Margarete Susman, *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 113-114.

<sup>64</sup> „Es gibt keine große Leistung des Judentums im Exil bis in die späte Dichtung Kafkas hinein, die den Prozeßpartner nicht mehr mit Namen nennt, die nicht im Kern eine Theodizee, der Versuch einer Rechtfertigung Gottes vor seinem Volk oder einer Rechtfertigung des Volkes vor Gott wäre. Die ganze große nachbiblische Überlieferung kreist letztlich um diese Frage.“ – Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 56.

<sup>65</sup> Eine sowohl würdigende als auch zurückweisende Auseinandersetzung mit Susmans Hiob enthält das Kapitel „Margarete Susmans Hiob-Satanologie. Hiob als Paradigma des jüdischen Schicksals“ in Arnold Künzli, *Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus*, 1998, S. 79-100.

<sup>66</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 34.

Mordmaschinerie als das Treiben eben dieses Satans darstellte, geriet bei ihr die Schoa zum Werk Gottes,<sup>67</sup> an einer Stelle ihres Buches sogar zum Ausdruck der Liebe Gottes für sein auserwähltes Volk<sup>68</sup> - und ihre Hiob-Deutung zu einem bisweilen unerträglichen Leseerlebnis. Vor der Schoa hätte die Verklärung jüdischen Leidens noch bis zu einem gewissen Grade zu überzeugen, sogar zum jüdischen Stolz beizutragen vermocht, nach der Schoa wurde sie von der Mehrheit der Juden als religiöser Zynismus abgewiesen. Zur Verteidigung Susmans muss jedoch gesagt werden, dass für sie ein göttliches Wirken im Geschehen nicht bedeutete, dass dies die Täter von ihrer Verantwortung entlastete.

Die grundsätzliche Fragwürdigkeit einer Theodizee im Lichte der Schoa verstärkte sich noch durch eine weitere Problematik: Susmans Wagnis, den alle gekannten Maßstäbe sprengenden, von Menschen begangenen Genozid anhand einer bekannten, literarischen Vorlage zu deuten.<sup>69</sup> Das biblische Buch *Hiob* war dabei nicht die einzige von der Bibel gegebene Möglichkeit, angesichts unschuldig erlittenem Bösen die Frage nach Gott zu stellen. Die jüdische Tradition hatte mit dem Buch *Esther* noch eine zweite Möglichkeit, großes Unheil im Rahmen einer Theodizee zu deuten – einer Theodizee jedoch, die ohne ein Wirken Gottes auskam.<sup>70</sup> Sie wurde nach der Schoa von verschiedenen jüdischen Denkern aufgegriffen.<sup>71</sup>

Die Esther-Geschichte verweist auf den Namen *Amalek*.<sup>72</sup> Er steht in der jüdischen Auslegung

---

<sup>67</sup> Ebd., S. 106.

<sup>68</sup> Ebd. S. 130-131.

<sup>69</sup> Mit Hiob stand Susman jedoch nicht allein. Auch Nelly Sachs' Dichtung verknüpfte das jüdische Trauma mit Hiob. Leo Baeck setzte sich ebenfalls mit Hiob auseinander - siehe Leo Baeck, *Dieses Volk. Jüdische Existenz*, 1955. Später identifizierte sich Elie Wiesel in *Die Nacht zu begraben, Elischa* mit Hiob: „Wie ich Hiob verstand! Ich leugnete zwar nicht Gottes Existenz, zweifelte aber an seiner unbedingten Gerechtigkeit.“ (S. 64).

<sup>70</sup> Der Name Gottes fällt in der Esther-Geschichte kein Mal. Die Rettung des jüdischen Volkes geschieht allein durch das Einschreiten von Menschen.

<sup>71</sup> Siehe z.B. Jael Geis, *Übrig sein – Leben „danach“*, 2000, darin das Kapitel *Exkurs: Haman und Hitler*, S. 226-232; ferner Elieser Berkovitz' Deutung der rabbinischen Formel *hester panim* – auf Deutsch „das Verbergen des Antlitzes“ – als die tiefere Bedeutung des Namens „Esther“ (Eliezer Berkovitz, *Das Verbergen Gottes*, in: Michael Brocke, Michael Jochum (Hrsg.), „Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust“, 1982, S. 43ff.). Siehe auch meine eigene Amalek-Deutung unter dem Titel *Ester und Amalek. Ein jüdisch-feministisches Selbstverständnis nach der Shoah*, in: Katharina von Kellenbach u.A. (Hrsg.), „Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah“, 2001, 242–256.

<sup>72</sup> Amalek, ursprünglich ein an der Grenze zum südlichen Israel gelegenes Wüstenvolk, führte in der Tora Krieg gegen Israel. (*Ex. 17: 8-16*) Die Geschichte endet mit den Worten: „Schreib dies zum Gedächtnis in ein Buch und schärfe es Josua ein: Ich will das Erinnern Amaleks ganz und gar auslöschen unter dem Himmel...Krieg hat der Ewige mit Amalek von Geschlecht zu Geschlecht!“ Das Buch *Deuteronomium* gemahnt: „Erinnere dich, was dir Amalek angetan hat, auf dem Wege als du aus Ägypten auszogst, wie er dir entgegentrat auf dem Wege und wie er, als du müde und matt warst, alle die aus Schwäche hinter dir zurückblieben, von dir abschnitt, ohne Gott zu fürchten. Wenn nun der Ewige, dein Gott, dir Ruhe schafft, vor allen deinen Feinden ringsumher, in dem Lande das dir der Ewige, dein Gott, zu eigen geben wird, so sollst du das Erinnern Amaleks unter dem Himmel auslöschen. Vergiß es nie!“ (*Deu. 25: 17-19*) Die jüdischen Exegeten lasen „Amalek“ als ein Prinzip, das sich wie ein roter Faden durch die jüdische Geschichte zieht - durch die Erzählungen in der Hebräischen Bibel ebenso wie durch spätere Zeiten. Amalek stehe in jeder Generation wieder auf, um das Volk Israel zu vernichten, warnt die Pessach-Haggada. Dem Buch *Esther* zufolge ist Haman ein Nachfahre des Amalekiter-Königs Agag, über den König Saul triumphierte, diesen jedoch am Leben ließ. (1. *Sam. 15*) Mordechai wiederum soll aus der Familie des Kisch, des Vaters von Saul, stammen. (1. *Sam. 9: 1-2*) Auch König David führte Krieg gegen die

für das radikale Böse in einem Krieg, in dem Gott selbst nichts ausrichtet, sondern die Juden für sich allein die Verantwortung tragen, in diesem zu obsiegen.

Es ist bezeichnend, dass *Amalek* als die sich gleichermaßen von der Bibel her anbietende geistige Figur zur Benennung des Bösen in Susmans Auseinandersetzung mit der Schoa keine Rolle spielte.<sup>73</sup> Dies liegt sicherlich daran, dass *Amalek* und die auf ihn verweisende Esther-Geschichte eine Sichtweise bezeugen, in der die Juden als ein isoliertes Volk dem Unheil preisgegeben waren und ihr Sieg nur das jüdische Volk selbst etwas anging, jedoch keine Bedeutung für die anderen Völker hatte. Susman suchte hingegen zu einer universellen Theodizee zu gelangen, durch die das Überleben des jüdischen Volkes zugleich zum Überleben der Menschheit wird. Es wäre daher falsch, ihre Hiob-Deutung vorschnell als eine christlich inspirierte Verklärung des Leidens abzutun. Vielmehr versuchte Susman, im Wege einer jüdischen Theodizee zugleich auch die Möglichkeit christlicher Theodizeen, wie der Theodizee überhaupt zu retten.

Susman sagte von ihrem Hiob-Buch, dass darin „mein ganzes Leben ist“.<sup>74</sup> Sie sah seiner Veröffentlichung nicht ohne Ambivalenz entgegen, bezeichnete das Buch als ihr „Schmerzenskind“ und äußerte Karl Wolfskehl gegenüber ein „Gefühl des Ungenügens“:

„Denn die Aufgabe, die ich mir darin gestellt habe: die Deutung des jüdischen Schicksals, ist unlösbar und brach mir immer neu vor der Wirklichkeit zusammen.“<sup>75</sup>

Trotz des Unbehagens, die Susmans Hiob-Deutung auslöste, hat sie dennoch verschiedene, ihr nahestehende jüdische Denker maßgeblich geprägt. Wolfskehl stand während der Entstehungsgeschichte des Buches in intensivem Austausch mit ihr<sup>76</sup> und verfasste

---

Amalekiter (1. Sam. 30), löste jedoch die Weisung, das *Erinnern Amaleks* auszulöschen, gleichfalls nicht vollständig ein, weswegen der Legende nach in den kommenden Generationen immer wieder neue Nachfahren Amaleks gegen Israel aufstehen können.

<sup>73</sup> Wohl aber in ihrem Essay *Saul und David. Zwei ewige Gestalten*, in: „Der Morgen“, Juni 1930, S. 171-195.

<sup>74</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 159.

<sup>75</sup> In einem Brief an Wolfskehl vom 21.3.1946 schrieb Susman: „Im Dezember habe ich auch den mir nächsten Freund hier verloren: Ragaz, den Einzigen, der mein Schmerzenskind das Hiob-Buch kannte und sehr liebte, das zu Ostern erscheinen soll und vor dessen Erscheinen mir graut. Denn die Aufgabe, die ich mir darin gestellt habe: die Deutung des jüdischen Schicksals, ist unlösbar und brach mir immer neu vor der Wirklichkeit zusammen. Und ob ich die so tief gewandelte junge Generation darin noch erreiche, weiss ich nicht.“ (S. 65) In einem weiteren, auf den 7.5.1946 datierten Brief hieß es: „In mir ist das Gefühl des Ungenügens dieser Arbeit gegenüber nach ihrer schmerzlichen Geburt so stark, dass ich immer wieder wünsche, es würde nicht erscheinen. Doch es muss wohl sein.“ (S. 67) – Zitate aus Margot Ruben (Hrsg.), *Karl Wolfskehl. Margarete Susman. Briefe*, 1972.

<sup>76</sup> Über den Einfluss von Susmans Hiob auf Wolfskehls Hiob siehe Hermann Levin Goldschmidt, *Vorwort nach fünfzig Jahren*, in: Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, 1996 (1946), S. 15 – Levin Goldschmidt zitiert Textstellen aus Briefen von Wolfskehl an Susman in der zweiten Hälfte der 30er Jahre. Sie legen nahe, dass es Susman war, die Wolfskehl auf Hiob gebracht hatte: „Das Hiob-Buch! Welch ein Vorwurf, was ist Ihnen auferlegt damit. Herrlich, herrlich, herrlich! Und wo stand der Aufsatz, aus dem es entstehen soll? Schicken Sie ihn mir nicht? ... Und ich fand mich, ich fand den Hiob von einst und immer, Schwester, die Sie mir erstmals den Hiob deuteten.“ Die Textstellen entstammen der Briefe Wolfskehls an Susman, 12. 7.1936, in Schlösser (Hrsg.), 1964, S. 355, sowie 5.9.1938 oder '39, in Ruben (Hrsg.) 1972, S. 62.

„nachfolgend“<sup>77</sup> den Gedichtezyklus *Hiob oder die vier Spiegel*.<sup>78</sup> Auch ist Susmans Einfluss auf Ernst Blochs spätere Hiob-Interpretation unverkennbar.<sup>79</sup> Bloch verwarf allerdings schon im Ansatz die Möglichkeit einer Theodizee. Für ihn bedeutete der in der ursprünglichen Geschichte beschriebene, sich gegen Gott richtende Widerstand Hiobs eine bereits in der Bibel angelegte Abkehr von jedweder Theodizee, beziehungsweise die in diesem Buch erstmals zugegebene Notwendigkeit eines utopischen Denkens, das Gott hinter sich lasse.<sup>80</sup> Susman war sich durchaus der Unzulänglichkeit bewusst, die unfassliche Dimension der begangenen NS-Verbrechen auf ein bereits von der Bibel vorgegebenes, das heißt ein gekanntes Muster zu verengen. Das Geschehene überschritt, wie sie schrieb, selbst biblische Ausmaße. Das Schicksal des jüdischen Volkes habe -

„Formen angenommen, die die der Schicksale des biblischen Israel erreichen und noch überschreiten: Schicksale von noch grausamerer Entsetzlichkeit, als sie in dem schwersten aller Gottesflüche im fünften Buch Mose verkündet wurden.“<sup>81</sup>

Zu den auf jüdischer Seite wenigen positiven Rezipienten gehörte Hermann Levin Goldschmidt. Er machte für die Verdrängung Susmans aus dem Kanon der jüdischen Auseinandersetzung mit der Schoa vor allem die spätere deutschsprachige Judaistik verantwortlich. Der von Susman wie auch von Leo Baeck gewagte, „weiterführend schöpferische Neubeginn seit 1945“ sei von dieser mutwillig ignoriert worden. Levin

---

Der von Wolfskehl erwähnte Aufsatz meint wahrscheinlich Susmans Essay *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka* (1929) in: „Der Morgen“, oder aber *Hiob und unsere Zeit* (1936) in: „Neue Wege“. Susman erhob jedoch keinen Anspruch auf ein Vorrecht in Bezug auf die Zeitfolge. Nachdem ihr Wolfskehl das Manuskript seiner Hiob-Dichtung geschickt hatte, schrieb sie ihm in einem Brief vom 7.5.1946: „Ihr unbeschreiblicher Hiob, der sich natürlich mit dem meinen vielfach berührt, aber so viel geschlossener: eine einzige Flamme ist (...)“ - Margot Ruben (Hrsg.), *Karl Wolfskehl. Margarete Susman. Briefe*, 1972, S. 66.

<sup>77</sup> Mit diesem Wort zeitlich von Herman Levin Goldschmidt eingeordnet. Siehe Hermann Levin Goldschmidt, *Vorwort nach fünfzig Jahren*, in: Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, 1996 (1946), S. 15.

<sup>78</sup> Karl Wolfskehl, *Hiob oder die vier Spiegel*, Claassen Verlag, Hamburg 1950; auch in „Gesammelte Werke“, hg. v. Margot Ruben und Claus Victor Bock, Bd. 1: „Dichtungen, Dramatische Dichtungen“, Hamburg 1960, S. 203 ff.. Siehe ferner Dieter Lamping, *Von Kafka bis Celan, Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 1998, darin: „Das Exil als religiöses Problem: Karl Wolfskehls ‚Hiob‘-Dichtung“, S. 89ff.; sowie Daniel Hoffmann, *Im neuen Einband Gott gereicht. Liturgische Poesie in der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, 2002, darin: „das lob das um in liedern zieht.“ Karl Wolfskehls Simson-Deutung, S. 209ff. Siehe außerdem Margarete Susmans Rezension zu Wolfskehls *Hiob oder die vier Spiegel*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 22.9.1951.

<sup>79</sup> Siehe Ernst Bloch, *Studien zum Buch Hiob*, in Schlösser (Hrsg.) 1964, S. 85-101; außerdem Blochs Hiob-Interpretationen in *Das Prinzip Hoffnung* (Bd. 3), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1959 sowie *Atheismus im Christentum – Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968, S. 148-166.

<sup>80</sup> „Die (gleichsam) anti-kapitalistische Predigt selber war schon vor Hiob, bei den Propheten, aber nicht die Anklage gegen Gottes Nichtwiderstehen dem Übel: so beginnt von hier ab die fatale Notwendigkeit der Theodizee. Vom Buch Hiob ab beginnt vor allem die ungeheure Umkehrung der Werte, die Entdeckung des utopischen Könnens innerhalb religiöser Sphäre: *Ein Mensch kann besser sein, sich besser verhalten als ein Gott.*“ - Ernst Bloch, *Studien zum Buch Hiob*, in Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964, S. 87.

<sup>81</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 71.

Goldschmidt sah hierin den fortgesetzten „Abbruch der Überlieferung seit 1933“.<sup>82</sup> In den 70er Jahren veröffentlichten Rabbiner wie Richard L. Rubenstein, Eliezer Berkovits oder Emil Fackenheim Versuche einer Theologie nach Auschwitz.<sup>83</sup> Sie konstatierten auf verschiedene Weise, die Unangemessenheit traditioneller religiös-jüdischer Erklärungsmuster für die Schoa. Rubenstein warnte sogar vor einer Sinngebung des Holocaust im Bilde Hiobs.<sup>84</sup> Dieser könne schon deshalb kein Vorbild für die Opfer sein, da er seine Qualen überlebte. Entsprechend fand Susmans Hiob-Deutung auch in diesen Kanon keinen Eingang. Das galt ebenso für ihre Gedichte über die Schoa,<sup>85</sup> die heute in den entsprechenden Anthologien der Dichtung über den Holocaust fehlen.<sup>86</sup>

Neuere Annäherungen würdigen Susman vor allem als eine jüdische Philosophin, klammern dabei jedoch weitgehend die religiösen Parameter ihres Denkens aus. Aus *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* führen sie zumeist nur einzelne, mit heutigen Beurteilungen der Schoa kompatible Zitate an und vermeiden eine Auseinandersetzung mit den mitunter beunruhigenden Kernaussagen dieses Buches. So steht es scheinbar isoliert für sich in Susmans schriftstellerischer Genese. Damit wird jedoch die lange vor der Schoa in Susmans Schriften angelegte Herausforderung einer Theodizee für das heutige Denken verdrängt. Die Abwehr verkennt das geistige Kraftpotential, das Theodizeen gerade den Leidenden bieten können. Auch wenn Susman den alten Zusammenhang zwischen der göttlichen Erwählung Israels und seinem Leiden als eine „Auserwählung zum Leiden“ bestätigte, verlangte ihre Theodizee gerade nicht, dass Juden passive Opfer ihrer Geschichte bleiben und das Leiden durch messianische Hoffnung sublimieren.

---

<sup>82</sup> Hermann Levin Goldschmidt beschrieb dies als „Abbruch der Überlieferung seit 1933“. Es „ereignete sich fortgesetzter Abbruch dadurch, daß zwischen 1933 und 1945 der Resonanzboden des deutschen Judentums vernichtet wurde, unwiderruflich. Und ereignete sich der tief einschneidende Abbruch von 1968 in der Absicht, die zu Unrecht fortdauernden oder sogar schamlos „wiederaufgebauten“ Überbleibsel trüber und trübster Vergangenheit aus dem Weg zu räumen, wobei der weiterführend schöpferische Neubeginn seit 1945 mitzerstört wurde; so auch – um es an diesen beiden Beispielen genug sein zu lassen – Margarete Susmans und Leo Baecks Nachkriegswerk. Die danach – seit den frühen siebziger Jahren – einsetzenden Bemühungen deutschsprachiger Judaistik widmeten sich entweder bloß den Werken des Judentums bis 1938 oder denen seit 1968. Die Zwischenzeit fiel aus.“ - Hermann Levin Goldschmidt, *Vorwort nach fünfzig Jahren*, in: Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 19.

<sup>83</sup> Siehe Michael Brocke, Michael Jochum (Hrsg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, 1982.

<sup>84</sup> Siehe Richard L. Rubenstein, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, 1966.

<sup>85</sup> Einige von ihnen erschienen in „Neue Wege“. Siehe auch Margarete Susman, *Aus sich wandelnder Zeit. Gedichte*, 1953; sowie die Gedichte von Gertrud Kantorowicz und Margarete Susman in: Petra Zudrell (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog*, 1999, S. 101-120.

<sup>86</sup> So sucht man vergeblich nach einer Erwähnung Susmans in z.B. Dieter Lamping (Hrsg.), *Dein aschenes Haar Sulamith. Dichtung über den Holocaust*, 1992.

## *Subjekt und Geschichte*

War *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* überhaupt primär eine Reaktion auf die Schoa? Oder spannte es den Bogen einer Auseinandersetzung weiter, in der die Schoa zwar *das* entscheidende Ereignis bildete, nicht aber die ursprüngliche Problemstellung. Das würde bedeuten, dass Susmans Theodizee eine politische Dimension enthielt, die sich weniger auf die Schoa, als auf das jüdische Volk als Träger eines religiös-politischen Potentials bezog, welches sich mit der Schoa nicht erledigt hatte.

*Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* hatte eine lange Vorgeschichte.

Susman wiederholte darin alle wesentlichen Geistesfiguren ihrer bisherigen Auseinandersetzung mit dem Judentum und verarbeitete sie erneut – nunmehr jedoch im Wissen um die Schoa.

Eine Vielzahl von Schriften, die Susman in den 20er und 30er Jahren veröffentlicht hatte, verwiesen bereits direkt oder am Rande auf Hiob und bildeten Vorläufertexte ihres großen Hiob-Buches.<sup>87</sup> Im Folgenden wird auf maßgebliche Aspekte in Susmans Hiob-Deutung vor der Schoa eingegangen. Es werden sich dabei Susmans ursprüngliches Anliegen zeigen sowie ihre daraus gewonnenen Schlussfolgerungen für die Zeit nach der Schoa.

Vorweg jedoch ein Wort zum biblischen Original. Die Hebräische Bibel präsentiert in der *Hiob*-Geschichte den Monotheismus als eine Lehre, die sich nicht allein auf das Volk Israel beschränkt.<sup>88</sup> Im überlieferten Text ist Hiob weder Jude noch Israelit.<sup>89</sup> Er lebt im „Lande Uz“<sup>90</sup> und praktiziert einen monotheistischen Opferkult, der jedoch nicht näher definiert wird.

---

<sup>87</sup> Margarete Susman, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“, August 1926, S. 299-310; *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 31-49; erneut unter dem Titel *Früheste Deutung Franz Kafkas* in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 348-366, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und das Fernsein des Fremden“, 1992, S. 183-203; *Die messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“, 4, Okt. 1929, S. 377; *Hiob*, in: „Die Logen-Schwester“, 5, 15.5.1933; *Am Rande*, in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“, 4, Berlin, April 1934, S. 2; *Trost*, in: „Der Morgen“, 6/7, Sept. 1934, S. 254; *Stifters Abdias*, in: „Der Morgen“, 1, April 1934, S. 27-37; verändert als Nachwort in Adalbert Stifter, „Abdias“, 1935; *Hiob und unsere Zeit*, in: „Neue Wege“, 7/8, 1936, S. 336-350; *Sterne*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“, Zürich, 53, 31.12.1936; erneut in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 77; das Gedicht *Zorn Gottes*, das Susman 1938 in „Neue Wege“ (12, 1938 S. 541-543) veröffentlichte und in dessen Mittelpunkt Hiob steht; nachgedr. in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“ 1953, S. 125-129.

<sup>88</sup> Andere Beispiele sind das Buch *Jona*, worin der Prophet beauftragt wird, die mesopotamische Stadt Niniwe zur *Teschuwa* zu bewegen, sowie Propheten wie Amos und Jesaja. Zahlreiche Psalmen und Sprüche bezeugen ebenfalls, dass der geistige Radius der biblischen Geschichtsvorstellung alle Völker einschloss.

<sup>89</sup> Siehe die rabbinische Debatte zu Hiob im Talmudtraktat *Bawa Batra* 14b ff..

<sup>90</sup> *Hiob*, Kap1:1. – Wo sich das Land Uz genau befand, ist unklar. Es könnte sich um das südöstlich von Judäa gelegenen Edom (*Klgl.* 4:21; *Jer.* 25:20) handeln, oder um ein Gebiet in Aram, dem aramäischen Kulturraum östlich des Jordanflusses. Der Name Uz kommt in der Bibel aber auch als Personennamen vor: einmal als der Sohn Arams (*Gen.* 10:23, Aram war wiederum ein Sohn von Sem); ein anderes Mal als der Sohn Nachors, des Bruders von Abraham (*Gen.* 22:21). Damit repräsentiert zumindest der Name Uz einen Verwandtschaftszusammenhang, in dem Abraham nur einen von mehreren monotheistischen Linien bildete und das Thema des *Hiob*-Buches – das Leiden des Gerechten – nicht nur eine israelitische Erfahrung widerspiegelte.



Das sich speziell im Buch *Hiob* stellende Problem ist das einer Unüberbrückbarkeit, wonach die monotheistische Moral nicht das Böse zu verhindern vermag, da es von Gott selbst ausgeht. Das Buch zieht damit die biblische Botschaft der Gerechtigkeit Gottes in Zweifel, nach der ein gottgefälliges Leben belohnt und Verschuldungen gegen Gott bestraft werden. Hiob, der als vollkommener „Gerechter“ nur das Gute tut, wird Opfer eines von Gott in die Welt gesendeten Bösen (Satan). Nachdem Hiob alle Lebensgrundlagen verloren hat, führt er im Szenario von Gesprächen mit seinen Freunden einen Disput mit Gott. Hiob bestreitet schließlich die Gerechtigkeit Gottes. Der Disput endet damit, dass sich Gott in seiner Allmacht nicht als ein Gott menschlicher Gerechtigkeitsvorstellungen, sondern als ein Gott der Schöpfung offenbart.

„Wo warst du, da ich die Erde gründete? Sag‘ an, wenn du des kundig bist. Wer hat das Maß an sie gesetzt, so du es weißt? Oder wer hat über sie die Schnur gezogen? Worauf sind ihre Füße gesenkt? Oder wer hat ihren Eckstein gelegt. Unter dem einstimmigen Jubel der Morgensterne und dem Jauchzen aller Söhne Gottes? Und hat gesperrt mit Türen das Meer, da es hervorbrechend aus dem Schoße kam? Da ich Gewölk machte zu seinem Kleid, und Nebel zu seiner Windel. Und ihm auflegte mein Gesetz, und es hinstellte als Riegel und Türen. – etc.“<sup>91</sup>

Hiob fügt sich dieser Offenbarung und erhält alles, was er verloren hat, um ein Vielfaches zurück.

Bereits 1926, in ihrem Aufsatz *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* berief sich Susman auf Hiob. Der biblischen Vorlage entsprechend war Hiob auch hier nicht notwendig Jude, vielmehr Repräsentant eines allgemeinen menschlichen Unbehagens. Susman führte an dieser Stelle Hiob als Ausdruck eines Widerstandes gegen den Ablauf des Geschehens ein. Wie bereits im 7. Kapitel nachgezeichnet worden ist, entstand für Susman im „Widerstand gegen den Ablauf durch die Kraft des Selbst“<sup>92</sup> die wirksame Gott-Mensch-Beziehung und damit erst „Geschichte“.<sup>93</sup> Hiobs Widerstand enthielt dabei eine doppelte Ausrichtung – einerseits gegen das durch Satan an ihm verübte Böse; andererseits gegen Gott, der diesen Satan entsandt hatte und von dem Hiob eine Erklärung auf die Frage nach dem Warum verlangte. Trotz der Erfahrung des Bösen sei sich Hiob jedoch der Existenz des Guten immer gewiss gewesen. Zum Zeugnis hierfür stand sein Ausspruch, den Susman immer wieder im Zusammenhang mit Hiob zitierte:

---

<sup>91</sup> Siehe Hebräische Bibel, Buch *Hiob*, Kap. 38 und 39.

<sup>92</sup> Margarete Susman, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“, August 1926, S. 301.

<sup>93</sup> Ebd., S. 301-302.

„Ich aber weiß, daß mein Erlöser lebt.“<sup>94</sup>

Susman setzte sich in ihrem Aufsatz *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* nicht direkt mit dem Bösen auseinander. Auch war zu diesem Zeitpunkt das Heraufziehen des NS-Regimes noch nicht abzusehen. Die Epoche, in der sie lebte, erschien ihr lediglich als eine der „Auflösung“.<sup>95</sup> Die Menschen hatten sich als Subjekt verloren und waren den „Mächten“ des Geschehens preisgegeben. Der Auflösung entsprach ein Zeitgeist, der überkommene, religiöse Weltanschauungen zu Recht verwarf, dabei jedoch zugleich die Gott-Mensch-Beziehung auflöste. Entsprechend der Auflösung von Seiten der Menschen sei Gott verstummt und etablierten sich an Stelle der Gott-Mensch-Beziehung Mächte der „Verwerfung des Menschlichen“. Sie manifestierten sich als Entheiligung des Lebens durch die Herrschaft der Technik, der Bürokratie, der Sachwelt. Die europäischen Juden hatten an der Auflösung gleichen Anteil, halfen mit einem besonderen Wahrheitssinn, der ihnen als „zersetzend“ vorgeworfen wurde, sogar sie zu vollenden. Dafür zahlten sie einen zusätzlichen Preis. Denn durch die Auflösung löste sich ihr Erbe mit auf, wurden sie als Juden und mehr noch als jüdisches Volk unkenntlich.<sup>96</sup>

Wider den Zeitgeist, in dem die Mächte der Auflösung das Geschehen diktierten, entwickelte Susman in ihrem Aufsatz über die Bedeutung der Bibel eine Sicht des Judentums, die es dem einzelnen Menschen ermöglichen sollte, sich auch in der Auflösung als Subjekt konstituieren zu können. Damit war – lange vor der Schoa – Susmans eigentliches Anliegen formuliert. Es ging um die Konstituierung des Subjekts und damit um die Herstellung von „Geschichte“. Susman wiederholte dieses Anliegen – Geschichte vom Subjekt her zu schaffen - in ihrer

---

<sup>94</sup> Hebräische Bibel, Buch *Hiob* 19:25 – Dieser Vers bildete den Schlüssel für sowohl Susmans als auch Blochs Hiob-Deutung. Allerdings gingen ihre Interpretationen diametral auseinander. Bloch, der das Buch *Hiob* als Widerstand *gegen* Gott interpretierte, übersetzte „Erlöser“, hebräisch: *go 'el* – mit „Rächer“. Das tat auch Susman: „Aber ich weiß, daß mein Erlöser, mein Rächer, mein Bluträcher lebt“ (Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 47). Bloch verstand jedoch unter „Rächer“ den „Anwalt“ *gegen* Gott in einem „Krieg gegen Jahwe“. (Ernst Bloch, *Studien zum Buch Hiob*, in Schlösser (Hrsg.), 1964, S. 93-94) – „(...) alle Hoffnung ist und bleibt fundiert in Hiobs eigenem guten Gewissen und der Rebellion aus ihm, die einen Rächer sucht. Jahwes Erscheinung und Worte bestätigen geradezu Hiobs Unglaube an göttliche Gerechtigkeit, ja sie sind, statt Offenbarung des Rechtsgotts, wie der Atheismus eines Gottes selber in und aus Ansehung des Sittlichen.“ (Ebd., S. 96-97) Bei Susmans hingegen wusste sich Hiob *mit* Gott als seinem „Erlöser“ oder „Rächer“ und eröffnete die revolutionäre Gewissheit der Erlösung eine Dimension *von Gott her*, die jedoch aus der allein menschlich gesehenen Perspektive Blochs verschlossen blieb.

<sup>95</sup> Susman verwendete den Begriff jedoch nicht nur negativ. Im Zusammenhang der Revolution, so z.B. in *Auflösung und Werden in unserer Zeit* (1928), sah sie die Auflösung des überkommenen Gesellschaftsgefüges als Chance; in *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung* (1935) beschrieb sie die „Auflösung“ als Vorbedingung für den Sieg der NS-Bewegung.

<sup>96</sup> Über die Folgen der „europäischen Auflösung“ für die Juden, siehe z.B. Susmans Essays *Der jüdische Geist*, 1933 (1934, S. 62 ff.) und *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, 1935, S. 113 ff.. Den vollständigen Gedankengang formulierte Susman an zwei Stellen in *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, danach zit. - S. 68 u. 107-108.

Einleitung von *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*.<sup>97</sup> Sieht man ihren Aufsatz *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?* als Ausgangspunkt ihrer Hiob-Deutung, ebnete er sowohl Juden als auch all denjenigen, die im Geiste des Judentums lebten, ohne selbst Juden zu sein, einen Weg, sich trotz einer erlebten Übermacht des Bösen dennoch als geschichtsbegründende Subjekte rekonstituieren zu können.

1926 war Susmans Deutung vor dem Hintergrund des Ersten Weltkrieges und als Kritik gegen das hegelianische Geschichtsbild zu lesen. Die Vorstellung von einem zwar dialektischen, gleichwohl unaufhaltsamen Fortschritt der Menschheit, der sich verwirklichte, indem sich die Menschen den jeweiligen historischen Notwendigkeiten einfügten, hatte sich als trügerischer Fehlschluss erwiesen. Widerstandslos hatten sich die subjektlosen Massen in den Abgrund des Ersten Weltkrieges reißen lassen. Den Ausweg sah Susman in einem neuen, religiös begründeten Verständnis vom „Subjekt“ und seiner Beziehung zur „Geschichte“. In Susmans Denken entstand Geschichte im „Widerstand gegen den Ablauf durch die Kraft des Selbst“. Hiobs Widerstand drückte die menschheitliche Gewissheit aus, dass ein Wirken Gottes auch in gottfernen, den Mächten unterworfenen Zeiten nicht unmöglich sei.

„Woher kommt uns diese von unserem geschichtlichen Schicksal selbst verworfene, von ihm unabhängige Gewißheit? Woher weiß Hiob, gerade der ihn [Gott] nicht begreifende, ihn anklagende und an ihm verzweifelnde Hiob, mit so durchdringender Gewißheit, daß sein Erlöser lebt?“<sup>98</sup>

Von dieser Frage ausgehend entfaltete Susman eine Auffassung von der Gott-Mensch-Beziehung, in deren Gewahrung sich erst der Mensch als Subjekt seiner Geschichte erkennt. Dabei diente Susman die Geschichte Israels, wie sie in der Bibel erzählt wird, zum Zeugnis für den geschichtsbegründenden Widerstand gegen das historische Geschehen. Sie zeigte, wie die subjektbegründende Gott-Mensch-Beziehung zu einer kollektiven Geschichte geworden war, ohne dass in ihr das Subjekt zwangsläufig den angeblich historischen Notwendigkeiten und Gesetzmäßigkeiten untergeordnet würde.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 27-28.

<sup>98</sup> Margarete Susman, *Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“, August 1926, S. 301.

<sup>99</sup> Ebd., S. 302-303.

## *Der Prozess um Gerechtigkeit*

1929, drei Jahre nach ihrem Aufsatz über die Bedeutung der Bibel für die Gegenwart, erschien Susmans Essay *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka* in *Der Morgen*.<sup>100</sup> Darin zog sie eine direkte geistige Linie vom Disput Hiobs in der Bibel zur Literatur Kafkas. Beide drückten das existentielle Exil des Menschen aus. Aus der Erfahrung, fremd in der Welt, ja sogar verworfen zu sein, fragten beide nach der Rolle Gottes in Bezug auf ihre Verwerfung. In der Frage selbst sah Susman den Schlüssel zum Verständnis des Judentums. Dieser sei der „Prozeß des Menschen mit Gott“ beziehungsweise die Forderung des Menschen nach der „Gerechtigkeit Gottes“:

„Der Hader mit Gott, der Prozeß des Menschen mit Gott um seiner Gerechtigkeit willen hat im Judentum in frühester Zeit begonnen und niemals aufgehört. Er ist die Kehrseite des Lebens unter dem Gesetz, das die unbedingte Gerechtigkeit Gottes voraussetzt. Je reiner die göttliche Forderung an den Menschen erfaßt und gelebt wird, um so unbedingter muß der Mensch auf seiner Forderung der unbedingten Gerechtigkeit Gottes bestehen. Und an der unerreichbaren Ferne und Überlegenheit Gottes, an der Machtlosigkeit des Menschen ihm gegenüber brennt die menschliche Forderung um so heftiger und leidvoller auf.“<sup>101</sup>

Susmans als „bahnbrechend“<sup>102</sup> gefeierte publizistische Würdigung Kafkas, die erste in Deutschland überhaupt,<sup>103</sup> bildete die Keimzelle ihres späteren Hiob-Buches. Einleitend schrieb sie:

---

<sup>100</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 31-49; erneut unter dem Titel *Früheste Deutung Franz Kafkas* in: Susman „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 348-366; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und das Fernsein des Fremden“, 1992, S. 183-203.

<sup>101</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in „Der Morgen“ V, 1, April 1929, S. 31.

<sup>102</sup> So etwa Hermann Levin Goldschmidt, *Vorwort nach fünfzig Jahren*, in: Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 11.

<sup>103</sup> In ihrer Autobiographie sagte Susman, dass es Bernhard Groethuysen war, der sie auf Kafka aufmerksam gemacht hatte: „Groethuysen kam immer pünktlich um fünf Uhr. Eines Tages blieb er aus. Ich wartete etwa eine Stunde und begriff nicht, was mit ihm geschehen war. Gegen sechs Uhr erschien er sehr erregt und mit tiefgerötetem Gesicht. Er sagte: ‚Ich habe ein Buch gelesen, von dem ich unmöglich loskommen konnte.‘ Und in der Tat ist er dann bis zum Ende seines Lebens von diesem Buch, das heißt. Von dessen dichter, nie mehr losgekommen. Dies Buch war ‚Das Schloß‘ von Kafka, das wie das ganze Denken Kafkas für das Leben und Sterben Groethuysens entscheidend wurde, ja, er hat sich zuletzt völlig mit dem Dichter identifiziert. – Ich nahm nun auch das Buch zur Hand, verstand es zuerst schwer, begriff aber sofort, daß es etwas Großes war. Und da ich seine Größe erkannte und von vielen um ihre Bedeutung gefragt wurde, versuchte ich mit aller Kraft den Sinn dieser Dichtung herauszuarbeiten. So erschien der erste deutsche Aufsatz über Kafka in der Zeitschrift ‚Der Morgen‘ im Jahre 1929, der mir noch heute, nachdem so vieles und Entscheidendes über ihn geschrieben worden ist, nachdem vor allem auch seine Tagebücher erschienen sind, als im Grunde richtig erscheint, wenn ich ihn auch heute sicher anders schreiben würde.“ (S. 118) Im Weiteren bezeichnete Susman Kafkas Dichtung als „Kunst der Ausweglosigkeit“ – „und zwar einer Ausweglosigkeit, die im tiefsten Erfahrung alles Lebens ist und nur in Krisenzeiten wie der unseren und in dazu angelegten Menschen mit besonderer Deutlichkeit hervortritt.“ (S. 119) - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964 – Susmans Kafka-Deutung soll Walter

„Im Schicksal Hiobs, den Gott im Leiden dem Versucher preisgegeben hat, ist das ganze Leidschicksal des Judentums im Exil vorgezeichnet. Wie Hiob nimmt das jüdische Volk sein Leid als von Gott verhängtes auf sich. Aber es nimmt es nicht einfach an. Es will verstehen. Das heißt, es will den Gott, um dessentwillen es duldet, verstehen. Wie Hiob verlangt es, daß der Gott, unter dessen Forderung und Gericht es steht, der absolut Gerechte sei. Darum lebt auch das Judentum im Exil in einem einzigen Prozeß, einem unablässigen Hader mit Gott.“<sup>104</sup>

Jüdisches Dasein bedeutete demnach, auch im Leiden an Gott festzuhalten und Gottes Verantwortung einzufordern. Die Gemeinsamkeit beider Leidschicksale – Hiobs und des jüdischen Volkes – bestand dabei nicht im erlittenen Bösen, sondern in der von beiden gestellten, von Gott jedoch unbeantworteten und vielleicht unbeantwortbaren Frage nach dem Warum des Unheils - das hieß dem Ringen um eine Theodizee. Wie der biblische Hiob rang auch Susmans jüdischer Hiob des 20. Jahrhunderts weniger mit der Faktizität des Bösen als mit der Frage, in welchem Verhältnis Gott zum Geschehen stehe. Von der Beantwortung dieser Frage hing für Susman ab, ob die Gott-Mensch-Beziehung überhaupt noch zum Tragen kommen und sich damit der Mensch als handlungsfähiges Subjekt seiner Geschichte zu erkennen vermöge.

Darüber hinaus ging es Susman jedoch auch um ein neues Verständnis des Judentums. Im biblischen Buch *Hiob* sah sie mehr als nur eine literarische Vorlage für Theodizeen des Leidens. Anders als andere große biblische Figuren barg Hiob - gerade weil er nicht notwendig Israelit, beziehungsweise Jude war - den Rahmen für ein anderes jüdisches Selbstverständnis, als es das offizielle religiöse Judentum zu Susmans Zeit vorgab. Ihr Entwurf eines neuen jüdischen Selbstverständnisses setzte ganz in der Gegenwart an. Wie in ihrem Aufsatz über die Bedeutung der Bibel strebte sie in ihrem Kafka-Essay danach, dem Selbstverlust der unter dem Diktat der subjektvernichtenden Mächte stehenden Menschen entgegenzuwirken. Von der allgemeinen Vereinzelung seien die Juden doppelt betroffen, da sich die Kenntlichkeit des inneren, sie zu einem „jüdischen Volk“ zusammenschließenden Bandes aufgelöst habe. An der Vereinzelung ansetzend entwickelte Susman eine Sicht des Judentums, die zunächst nicht mit dem Volk, sondern mit dem Individuum als dem potentiellen Subjekt seiner Geschichte begann – das sich erst als Subjekt in der Verbindung

---

Benjamin beeindruckt und eine Rolle in der Debatte zwischen Benjamin und Gershom Scholem gespielt haben. - Vgl. Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 260.

<sup>104</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“ V, 1, April 1929, S. 35.

mit anderen Subjekten zu einem „jüdischen Volk“, dem Inbegriff einer „Gemeinschaft“, zusammenschlieÙe.

Bereits 1916 hatte Susman in ihrem Artikel *Wege des Zionismus* von einer „religiösen Erneuerung“ gesprochen, deren „groÙe selbständige Forderung“ darin bestehe, dass jeder Einzelne „bei sich selbst beginnen“ müsse.<sup>105</sup> Entgegen der traditionellen Vorstellung von der Entstehung des jüdischen Volkes durch die Offenbarung der *Gesetze Israels* am Berg Sinai und dem darauf folgenden kollektiven Fortlauf der jüdischen Geschichte bot das biblische Buch *Hiob* für Susman den Weg zu einem individuellen Judentum. Nur ein zunächst individuelles jüdisches Selbstverständnis machte für sie Sinn, da die Gegenwart keinen anderen Anknüpfungspunkt für eine gestalterische Religiosität bot als die existentiellen Erfahrungen des einzelnen Menschen. Das Judentum, um das es Susman ging, blieb jedoch nicht beim einzelnen Menschen stehen, sondern sollte – vom Individuum ausgehend – gemeinschaftsbildend wirken.

Das Buch *Hiob* gab Susman den geeigneten Anknüpfungspunkt, um zunächst die allgemeine menschliche Selbstwahrnehmung als die moderne Vereinsamung des selbstentfremdeten und haltlos gewordenen Individuums auszudrücken. Diese Selbstwahrnehmung, welche sich nicht allein auf die Juden beschränkte, verknüpfte Susman mit dem jüdischen Drang zur Theodizee. In der Theodizee lag dann die über die individuelle Erfahrung hinausgehende Erkenntnis in den gemeinschaftlichen Aspekt des einzelnen Leidens. Im Lichte des biblischen Hiobs entwarf Susman Ende der 1920-er Jahre eine jüdisch inspirierte Theodizee, die sich als menschheitlicher Beitrag verstand. Damit eröffnete sie eine jüdische Perspektive, in der sich auch die Anderen wiederfinden können sollten. Denn der biblische Hiob blieb auch nach der Selbstoffenbarung Gottes Individuum und wurde nicht notwendig Jude. Doch die Art der Gesetzesoffenbarung, die er in der Konfrontation mit Gott empfing, stellte ihn in den jüdischen Radius der Gott-Mensch-Beziehung. Die entscheidende Szene hierzu lag für Susman in Gottes Offenbarung – nicht der *Gesetze Israels*, sondern der *Gesetze der Schöpfung*.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> Margarete Susman, *Wege des Zionismus* - Achad Haam: „Am Scheidewege“, Martin Buber: „Die jüdische Bewegung“, in „Frankfurter Zeitung“, 17./19.9.1916.

<sup>106</sup> Gottes Selbstoffenbarung als Schöpfergott gehörte zum Horizont von Susmans Ausführungen über „Offenbarung“ als einem Erkenntnismodus und ihre daran geknüpfte Theorie des Gesetzes.

## *Gesetzesoffenbarungen*

Susman umriss in ihrem Essay *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka* drei historische Stadien von Gesetzesoffenbarung. Alle drei antworteten auf die Ursprungsproblematik des biblischen *Hiob*-Buches – die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit angesichts erlittenem Bösen und die gleichzeitige Unüberbrückbarkeit der beiden inkommensurablen Größen von menschlicher Gerechtigkeit und göttlicher Gerechtigkeit.

„Göttliche und menschliche Gerechtigkeit können nicht zusammenkommen, können sich gar nicht wahrhaft erfassen. Es ist die furchtbare Einsicht in die Vergeblichkeit persönlicher Unschuld, die das ganze Buch Hiob durchzieht.“<sup>107</sup>

Dennoch vermochten sich beide Dimensionen in einem Punkt zu einer gemeinsamen Wirklichkeit aufeinander zu beziehen – im Gesetz. Das Gesetz war für Susman weder statisch, noch von vornherein erkenntlich, sondern erst im Konflikt mit Gott, dem „Prozeß des Menschen mit Gott“,<sup>108</sup> das hieß in einem Erkenntnisakt des Menschen geoffenbart. Anhand dreier Figuren unterschied Susmans Kafka-Essay zwischen drei jeweils anders gelagerten Erfahrungen des Bösen und darauf antwortend drei historische Stadien von Gesetzesoffenbarung. Die drei Figuren waren der israelitische Prophet Jeremia – der universelle Mensch Hiob – und das vereinsamte Individuum in der modernen Literatur Kafkas.

Jeremias Offenbarungserlebnis knüpfte sich allein an das historische Fehlverhalten Israels. Jeremia wusste noch, „*warum* er leidet. Er weiß, daß das ihm auferlegte Leid das Leid seiner Sendung selbst ist; er weiß, daß Gott (...) ihn zu leiden bestimmt hat, weil er ihn erwählt hat, den Abfall, die Schuld seines Volkes auf sich zu nehmen und für sie zu leiden. Sein Gott ist der Gerechte.“<sup>109</sup> Die Offenbarung, die er empfing, bezog sich auf sein Volk und dessen Gesetze. Die Theodizee, die er hieraus formulierte, fasste Israel als eine Gemeinschaft, die durch soziale Gerechtigkeit zusammengehalten werden soll. Entsprechend interpretierte Jeremia, ähnlich wie andere biblische Propheten, die Gesetze neu, so dass der kultische Zusammenhalt des Volkes von einem sozialen untermauert würde.

Anders Hiob. Sein Leiden entsprang keinem Abfall Israels. Ihn trug, wie Susman schrieb, kein Volk und keine Menschheit.<sup>110</sup> Sein Disput mit Gott gründete im Leiden eines Einzelnen. Aber auch er empfing eine Offenbarung. Sie bezog sich jedoch nicht unmittelbar auf die

---

<sup>107</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 33.

<sup>108</sup> Ebd., S. 31.

<sup>109</sup> Ebd..

<sup>110</sup> Ebd., S. 31-32.

Gesetze Israels. Gleichwohl handelte es sich um Gesetzesoffenbarung. Nur scheinbar ging – so nach der Deutung Susmans – Gottes Antwort auf Hiobs Frage nach der Gerechtigkeit Gottes vorbei. Denn indem sich Gott als Schöpfer offenbarte, stellte er Hiob *in* die Schöpfung – und „erkennt Hiob *seinen* Gott wieder“.<sup>111</sup>

„Die Uerlösung gegen das Urentsetzen des Buches Hiob ruht darin, daß der Mensch im Augenblick, wo er Gott als Schöpfer erblickt hat, nicht mehr rechtlos vor ihm im Lebensganzen ertrinkt, sondern in seine Schöpfung aufgenommen ist (...)“<sup>112</sup>

Diese Passage trifft sich mit Susmans im vorangegangenen Kapitel behandelten Theorie des Gesetzes, vor allem den Ausführungen zur „Schöpfung in der Spannung zur Erlösung“. Indem Susman im biblischen Buch *Hiob* die jüdische, nunmehr jedoch universeller gefasste Auseinandersetzung mit dem Exil als die menschliche Bedingung schlechthin erkannte, vermochte sie zugleich auch das aus diesem Buch sprechende religiös-jüdische Gesetzesverständnis in einen universellen Rahmen zu stellen. Das jüdische Gesetzesverständnis beschränkte sich dann nicht allein auf den Zusammenhalt des jüdischen Volkes; es bezog sich vielmehr auf die Schöpfung insgesamt. Die Schöpfung war dabei jedoch nicht gleichbedeutend mit den bloßen Naturgesetzen, sondern Ausdruck eines Maßstabes, in dem das „Reich der Natur“ und das „Reich der Gnade“ demselben Gesetz entstammten und in deren Verbindungspunkt Gott „ins Irdische eintritt“.<sup>113</sup> Auf die innere Verbindung zwischen beiden, wie sie im rabbinischen Schrifttum und auch bei Susman gesehen wurde, ist bereits im vorangegangenen Kapitel als „Schöpfung in der Spannung zur Erlösung“ eingegangen worden. Sie bedeutete, dass der gesamten exilierten Schöpfung der Drang zur Erlösung innewohnte. Indem sich Hiob durch die Offenbarung Gottes in die Schöpfung aufgenommen wusste, gewährte er – folgt man der Deutung Susmans – zugleich den Gesetze stiftenden Maßstab des göttlichen Gesetzes. Dieser verwies in die Verantwortung des Menschen gegenüber der Schöpfung. Die Gerechtigkeit Gottes vermittelte sich im Medium des Gesetzes als Forderung an den Menschen, seine Verantwortung innerhalb der Schöpfung auszuüben. Im Gesetz trafen menschliche und göttliche Gerechtigkeit zusammen, ohne die Inkommensurabilität aufzuheben.<sup>114</sup> Die hieraus folgenden, von Menschen zu machenden Gesetze hätten dem Rechnung zu tragen.

---

<sup>111</sup> Ebd., S. 34-35.

<sup>112</sup> Ebd., S. 35.

<sup>113</sup> Margarete Susman, *Sterne*, in „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“, 31.12.1936; auch in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, danach zit., hier S. 77-78.

<sup>114</sup> Letztlich verabschiedete sich das biblische Buch *Hiob* von der anthropozentrischen Vorstellung, dass die Schöpfung allein auf den Menschen bezogen sei. Die Offenbarung des Schöpfergottes bezeichnete einen Maßstab, der den Radius allen menschlichen Ermessens überstieg. Naturkatastrophen konnten darum nicht allein



Mit dieser Neuinterpretation der Bedeutung des Gesetzes entfaltete Susman eine Sicht, die sowohl das partikularistisch-abgrenzende Gesetzesverständnis der jüdischen Orthodoxie aufhob, als auch die liberal-jüdische Reduzierung des Gesetzes auf seine allein ethischen Gehalte. In dieser Sicht wurde überdies klar, dass der Irrtum des biblischen Hiobs in der Vorstellung von einer Berechenbarkeit Gottes bestand – dass der Mensch durch fraglos gottgefälliges, beziehungsweise Gott „nötigendes“<sup>115</sup> Verhalten von Gott her mit Gerechtigkeit belohnt werde. Schon das biblische Buch *Hiob* verabschiedete sich von dem Gedanken, dass die Gott-Mensch-Beziehung im Eigeninteresse, das heißt nach einem menschlichen Maßstab von Gerechtigkeit kalkulierbar sei. Erst die Offenbarung des Gesetzes vermittelte den Begegnungspunkt, in dem sich göttliche und menschliche Gerechtigkeit aufeinander richten konnten. Hiobs Forderung nach einer erkennbaren „Gerechtigkeit Gottes“ im Geschehen ging deshalb von vornherein fehl, weil sie von einer menschlichen Vorstellung von Gerechtigkeit her gedacht war.

Die Offenbarung des göttlichen Gesetzes aber enthielt etwas Größeres. Sie verwies in eine Freiheit, die sich, weil sie sich vom Gesetz herleitete, allein als Verantwortung innerhalb der Schöpfung verwirklichte. Ob daraus die Gerechtigkeit entstehe, die sich der Mensch wünschte, war nicht Sache Gottes, sondern lag in der Verantwortung des Menschen. Susmans erneuertes Verständnis des Gesetzes entfaltete sich aus der Vorstellung von einer Schöpfung, die insgesamt in der Spannung zu ihrer Erlösung, beziehungsweise ihrer Befreiung stand. Der aller Schöpfung innewohnende Drang zur Freiheit war jedoch durch seine Herkunft von vornherein an Gott rückgebunden und vom Menschen her nur als eine Freiheit zu begreifen, die zugleich die Bindung an Gott bestätigte. Das schloss eine Verantwortung mit ein, die auch die Spannung aller außerhalb des menschlichen Erkennens gelegenen Aspekte der Schöpfung anerkannte. Die Theodizee des *Hiob*-Buches bestand somit in der Offenbarung des Gesetzesmaßstabes für das vom Menschen her verantwortete Leben innerhalb einer menschliches Erkennen übersteigenden Schöpfung.

Während die Zeitalter Jeremias und Hiobs noch auf direkte Aussagen von Seiten Gottes hoffen konnten, schied die Möglichkeit erkennbarer Gesetzesoffenbarung in der gottfernen Gegenwart des 20. Jahrhunderts aus. Gott sei inzwischen völlig verstummt.<sup>116</sup>

---

mehr als eine Strafe Gottes gegen das Fehlverhalten der Menschen verstanden werden, sondern begründeten sich in einer größeren Spannung zur Erlösung, an der Menschen nicht in jedem Fall Anteil haben.

<sup>115</sup> Über die „unbedingte Reinheit Hiobs (...), die beides, Reinheit und Schuld, zugleich ist“, schrieb Susman: „Sein leidenschaftliches Festhalten an seiner Reinheit vor Gott ist als ein Überschreitenwollen der menschlichen Existenz, als ein Sichherausringenwollen aus der Sphäre, da keiner rein ist, gleichsam eine Nötigung Gottes: an ihr vermag darum Satan anzusetzen.“ - Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 54-55.

<sup>116</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 37.

„Wir verstehen nichts von dem Leben, in dem wir stehen, den Mächten, die uns lenken und über uns richten, den Schicksalen, in die wir verstrickt werden, den Formen und Bedingungen des Lebens, die uns angewiesen sind. Wir sind absolut und ganz im Exil.“<sup>117</sup>

Doch „die von Gott allein gelassene Welt“<sup>118</sup> enthielt darum nicht weniger Offenbarung. Susman beschrieb dieses dritte Stadium von Gesetzesoffenbarung als Offenbarung im Verstummen Gottes. Kein Schriftsteller habe dies treffender dargestellt als Franz Kafka. Seine Literatur bezeugte die menschliche Bedingung des Fremdseins in der „Form des radikalen Nichts selbst“.<sup>119</sup> Gerade in dem beklemmenden Nichts aber spannte sich die Latenz einer Gott-Mensch-Beziehung, die in der Formulierung einer Theodizee den Menschen zum handlungsfähigen Subjekt machen könnte. Susman betonte, dass Kafka ebenso wie Jeremia und Hiob das Leiden nicht einfach hingenommen habe. Auch er führte in „jedem seiner Worte (...) den einen, einzigen großen Prozeß mit Gott, der nur unheimlicher und verwirrter ist dadurch, daß Gott und sein Gesetz nirgends mehr, weder in der Schöpfung noch über ihr, zu finden, zu erkennen ist.“<sup>120</sup> Im Verstummen Gottes wirkte bei Kafka dennoch eine „verborgene Macht, die unser Leben unentrinnbar einfordert.“<sup>121</sup>

„Zum erstenmal in der abendländischen Welt ist das Gesetz ganz aus dem Leben herausgetreten. (...)“

Und doch regelt überall ein verborgenes übermächtiges Gesetz, regeln strenge, unübertretbare Gebote einer dem Leben vollkommen transzendenten Macht das Leben. Alle sind sie auf uns bezogen; und doch verstehen wir sie nicht nur nicht – sondern wir vermögen sie nicht einmal zu vernehmen; so fern sind sie uns, so vollkommen haben wir in der Nacht und Unwirklichkeit unseres Daseins den Zugang zu ihnen verloren. So stiften sie in unserem Leben nur Verwirrung; unsere Schuld, unser Leid, unser ganzes Schicksal laufen sinnlos, unzusammenhängend und vollkommen unverständlich ab. Und doch ist überall das Gesetz zu spüren, dessen Übertretung uns die furchtbarsten Strafen bringt, und wir fühlen deutlich, daß dennoch in alledem ein Sinn wohnt, nur daß wir ihn nicht erfassen können.

Die absolute Transzendenz Gottes ist in seiner gegenwärtigen Verborgenheit zur absoluten Entfremdung geworden.“<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> Ebd., S. 45.

<sup>118</sup> Ebd., S. 47.

<sup>119</sup> Ebd., S. 39.

<sup>120</sup> Ebd., S. 38.

<sup>121</sup> Ebd., S. 42.

<sup>122</sup> Ebd., S. 39-40.

Das Gesetz blieb – der Mensch konnte immer noch von ihm getroffen werden. Im Punkt der fortwirkenden Geltung des nicht mehr gekannten, unkenntlich gewordenen göttlichen Gesetzes sprach Susman einen Aspekt an, der trotz der vielfältigen Kafka-Deutung erst neuerdings und auch nur andeutungsweise eine Rolle spielt: die Rolle des Gesetzes als das Gesetz Gottes.<sup>123</sup> Entgegen der verbreiteten Lesart, nach der Kafka in seinen Romanen und Erzählungen die Dämonie willkürlicher Autoritätsbeziehungen beschrieben habe,<sup>124</sup> tendierte Susmans Deutung in eine ganz andere Richtung. Danach enthielten Kafkas Schriften eine Kritik gegen die Assimilation der Juden, die in der Moderne mit dafür verantwortlich sei, den Bezug zum göttlichen Gesetz verloren zu haben. Liest man beispielsweise den Roman *Der Proceß* so, dass es keine willkürliche Beamtenherrschaft, sondern das Gesetz Gottes ist, das K. trifft, führen K.s Versuche, den Geltungsbereich des Gesetzes auszumachen, keineswegs in den autoritären Staat. Eher erscheinen die bärtigen Männer in den Versammlungen des mysteriösen Gerichts und die surrealen Begegnungen mit den Bewohnern einer anarchischen Gesetzeswelt als die Karikatur des Ghettos. Das verwirrende Bild vermag sich jedoch nicht aufzulösen, da zwei unvereinbare Sichten einander durchdringen – K.s Überzeugung von der Überlegenheit der vernünftigen Gesetze des Staates sowie die unentgehbare, aus K.s Perspektive aber nicht durchschaubare Anklage durch das göttliche Gericht.<sup>125</sup> Über die Inkommensurabilität der beiden Dimensionen im Roman *Der Proceß* schrieb Susman:

---

<sup>123</sup> Nach Susman war es allein Gershom Scholem, der im Briefwechsel mit Walter Benjamin, die Verbindung zwischen dem jüdischen Gesetz und dem unsichtbaren Gesetz in der Literatur Kafkas erkannte. Dieser Aspekt ist danach erst von Stéphane Mosès aufgegriffen worden. Siehe Stéphane Mosès, *Zur Frage des Gesetzes: Gershom Scholems Kafka-Bild*, in: Karl Erich Grözinger, u.A. (Hrsg.), 1987, S. 13-34; außerdem Robert Alter, *Unentbehrliche Engel. Tradition und Moderne bei Kafka, Benjamin und Scholem*, 2001 (1991).

<sup>124</sup> So z.B. Michael Löwy in *Erlösung und Utopie*, 1997 (1988). - Auch wenn Kafka die Position eines Außenseiters (S. 99) einnehme, reiht Löwy ihn ins Gruppenporträt der jüdischen Renaissance mit ihren libertären Utopien. Kafkas Schriften enthalten, so Löwy, eine radikal-anarchische Kritik gegen den Staat und seine Gerichtsbarkeit, ebenso wie gegen andere Instanzen der Unterdrückung: die Bürokratisierung und Hierarchisierung, die Automatisierung des Lebens durch die Herrschaft der Technik und nicht zuletzt die innerhalb der Familie laufenden Mechanismen der Erniedrigung und Entfremdung. Gleichwohl scheine die Möglichkeit einer Erlösung auf – jedoch nur in ihrer Negation: „Halten wir fest: ‚Der Prozeß‘ und ‚Das Schloß‘ beschreiben eine verzweifelte Welt, die dem Absurden, der autoritären Ungerechtigkeit und der Lüge ausgeliefert ist, eine Welt ohne Freiheit, wo messianische Erlösung sich nur *negativ*, durch *radikales Fehlen* manifestieren kann. (...) - Kafkas ‚Theologie‘ – falls dieser Begriff verwendet werden darf – ist also *negativ* in einem ganz bestimmten Sinn: Ihr Gegenstand ist die *Abwesenheit* Gottes in der Welt und die *Unerlöstheit* der Menschen. Diese Art, das Positive durch sein negatives Gegenstück zum Ausdruck zu bringen, läßt sich ebensowohl in den Romanen wie in den paradox konstruierten Aphorismen beobachten.“ (S. 113-114) Der „negativen Theologie“ Kafkas entspreche „auf politischer Ebene“ eine „*Utopia negativa*, ein negativer Anarchismus.“ (S. 114)

<sup>125</sup> In diesem Licht sähe die Roman-Analyse von *Der Proceß* folgendermaßen aus: Josef K. ist auserwählt, vom Gesetz Gottes getroffen zu werden. Obwohl befangen in den vernünftigen Gesetzen des säkularen Rechtsstaates, vermag er dem ganz anderen Gesetz, das ihn jetzt trifft, nicht zu widerstehen. Es geht um Schuld, jedoch um keine persönliche Schuld gegenüber den geltenden Gesetzen des Staates, sondern um eine unbestimmbare, größere Schuld. K.s Versuche den Geltungsbereich des Gesetzes auszumachen, führt ihn in die Welt eines ihm fremden Gerichts. Der Weg läßt verschiedene Frauen ins Bild treten und erotische Spannung entstehen, die sich jedoch nicht auflöst. Das verwirrende Bild liegt an der Blickrichtung des Romans – das heißt an K.s Bewusstsein, das von den vernünftigen Gesetzen des Staates geprägt ist. Diese allein K.s Bewusstsein folgende

„Überall greift eine Gerechtigkeit ein, die er [K.] nicht kennt und nicht versteht, ja die im Grunde gar nichts mit ihm zu tun hat, die nur ihre niedrigsten Boten zu ihm schickt.“<sup>126</sup>

Dem gegenüber sei jedoch Kafkas Perspektive als die des Schriftstellers „von Gott, vom Gesetz aus gesehen, an ihm gemessen und von ihm aus gerichtet“.<sup>127</sup>

„Immer fühlen wir, daß in ihr nicht die Maße des Menschen, sondern die Maße Gottes gesucht werden und daß nur an ihnen gemessen unsere Welt ihre ganze hoffnungslose Verwirrung enthüllt. Die Dunkelheit und Verwirrung selbst, in der das Irdische gesehen wird, zeigt so die Reinheit des Blicks und die Höhe der Maße an.“<sup>128</sup>

In der Unüberbrückbarkeit der beiden Perspektiven entstehe eine unablässige Auseinandersetzung der Menschen. Sie zeige, dass die Gott-Mensch-Beziehung auch unter dem Verstummen Gottes nicht zu bestehen aufgehört habe. Die Auseinandersetzung sei jedoch vom Menschen her nicht aufzulösen. Vielmehr gab das Gesetz die Orientierung. Seine Geltungskraft unterstellte alles Leben dem „Gericht“.

---

Sicht auf die Geschehnisse verdeckt eine andere mögliche Sicht. Sie ist nur in den negativen Urteilen und Bewertungen K.s vernehmbar. Was K. als absurd, willkürlich und ungerecht erscheint, hat von der Seite, von der aus der Prozess geführt wird, eine Richtigkeit. Sie vermag sich jedoch – weil K. diese andere Sicht verborgen bleibt – nur als undurchdringbares Zerrbild zu zeigen. Die Instanzen, denen er während des Verfahrens begegnet, machen keinesfalls den Eindruck eines autoritären Staates. Eher erscheinen die bärtigen Männer in den Versammlungen und die surrealen Begegnungen mit den Bewohnern des fremden Labyrinths, das zu dem mysteriösen Gericht führt, als die anarchische Karikatur des jüdischen Ghettos, in dem sich zahllose Gesetzkundige in K.s Verfahren einmischen und seinen Fall verhandeln, aber letztlich nichts ausrichten können. Sieht man, wie Susman, in dem übermächtigen Gesetz das Gesetz Gottes und in dem Prozess das göttliche Gericht, in dessen Bereich K. geraten ist, geht es in Kafkas Roman um die Wiederbegegnung des assimilierten Juden mit der Welt seiner Vorfahren. K. selbst verkörpert den Juden, der nichts mehr von der Welt, der seine Vorfahren entstammten, weiß – der aber von väterlichen Personen umgeben ist (der Onkel vom Lande, Rechtsanwalt Huld, der Kunde), die diese Welt noch kennen und wissen, worum es in seinem Prozess geht. Nach anfänglichem Widerstand lässt sich K. immer bereitwilliger auf diese ihm fremde Welt ein – sie zieht ihn geradezu magisch an. Der Einbruch des Gesetzes in sein Bewusstsein verursacht eine Wahrnehmungsveränderung. Sein vorheriges Leben wird zunehmend unwirklich. Auch wenn K. die Wirklichkeit des Gerichtes nicht versteht, hat sie mehr Macht über ihn, als die ihm immer wieder gegebene Möglichkeit, aus dem Szenario einfach auszusteigen. Am Ende sieht er die Schuld ein und eilt seiner Tötung entgegen. - Der Titel des Romans, das von Kafka mit „c“ geschriebene Wort *Proceß* lässt sich auch als ein religiöser Prozess im Sinne einer Bewusstwerdung in Prozessen lesen. Ein literarischer Tod ist kein de facto begangener Mord. K.s Getötetwerden kann auch den von Susman in anderem Zusammenhang beschriebenen Ich-Prozess versinnbildlichen, bei dem das Ich in einer niedrigeren Reihe stirbt, jedoch in einer höheren Reihe wieder ersteht. K.s Getötetwerden kraft des göttlichen Gesetzes wäre dann als Stadium in einem „Proceß“ zu verstehen, in dem allein der Tod den erlösenden Übergang in ein nächstes Stadium ermöglicht. - Aber dies ist nicht die einzig Interpretation, die möglich wird, wenn man in der mysteriösen Instanz, die den Prozess gegen K. führt, das Gericht Gottes sieht. Eine andere wäre Kafkas versteckte, deshalb nicht weniger radikale Kritik gegen ein orthodox-verengtes Gesetzesjudentum, das den Zugang zum göttlichen Gesetz versperrt und eine Erneuerung des Gesetzes im Sinne einer jüdischen Renaissance verhinderte. Ähnlich den Abweisungen, die Menschen erfahren, wenn sie zum Judentum übertreten wollen, redet der Türsteher in *Vor dem Gesetz* das Gesuch, Einlass zu erhalten, aus. Es geht dann um eine Kritik gegen die Gesetzeshüter, die verhindern, dass das Gesetz zur Wirkung kommen kann.

<sup>126</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 43.

<sup>127</sup> Ebd., S. 47.

<sup>128</sup> Ebd., S. 48.

„Die Menschen sind nicht aufeinander bezogen, sondern auf das Gericht. Ohne die Beziehung auf das Gericht wäre in dieser Welt überhaupt gar nichts zu erkennen.“<sup>129</sup>  
Der Hader mit der Inkommensurabilität menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit war darum nicht hoffnungslos. Auch die unkenntlich gewordene Gott-Mensch-Beziehung enthielt ein Offenbarungspotential. Um dieses erkennen zu können, bedurfte es jedoch eines neuen, der Gegenwart angemessenen Zugangs:

„Darum wird der Prozeß mit Gott seine Gestalt ändern – aber gerade darum wird er neu, in einer neuen Form wieder aufgenommen werden müssen: in einer Form, in der Gott ganz verstummt, der Mensch allein redet – in der er aber, auch wenn er Gottes Namen verschweigt, immer nur mit Gott redet.“<sup>130</sup>

Wie sich Jeremia noch *in* der Geschichte Israels geborgen wusste und Hiob seinen Ort *in* der Schöpfung erkannte,<sup>131</sup> bargen auch die Geschichten Kafkas den Ausweg. Susmans Kafka-Essay mündete, ähnlich wie ihr Aufsatz über die heutige Bedeutung der Bibel, *in* die „Geschichte“.

„Wo die Welt versunken ist, wo ihre Gesetze entwichen sind (...) – da offenbart Gott sich und sein Werk seinem Knecht nicht in Donner und Blitz, nicht in den überschwenglichen Wundern der Natur; aber er tut es in einer nicht minder überschwenglichen und geheimnisvollen Gestalt: in der *Geschichte*.“<sup>132</sup>

Wie mit dem Vorüberziehen der Schöpfung „an Hiob die Frage gestellt ist: Wo stehst du? Wo findest du dich hier wieder? Wo ist hier dein Ort?“ – so sei auch „in der Offenbarung der geschichtlichen Welt an den heutigen Menschen die Frage gestellt: Wo stehst du? Wo findest du dich hier wieder? Wo ist hier dein Ort?“<sup>133</sup>

---

<sup>129</sup> Ebd., S. 45.

<sup>130</sup> Ebd., S. 37.

<sup>131</sup> In Susmans 1948 erschienenem Nachruf auf Bernhard Groethuysen ging Susman noch einmal darauf ein, warum die an Hiob ergangene Offenbarung nicht mehr zureichend sei: „In einer Welt, über der die Ideenwelt als weisender Sternenraum der Seele erloschen ist, in der so der Mensch das Gesetz, nach dem er angetreten, nicht mehr findet und erkennt, gilt überhaupt Gesetz und Ordnung für seine Wanderschaft durch die Welt nicht mehr. Welt und Mensch sind ihm gleich fremd und unheimlich geworden. Aus der Frage der Seele nach der Welt ist die ratlose Verwirrung des Fremden geworden, der die Gesetze des Landes, in das er gesandt ist, die Wege, die er zu gehen hat, nicht kennt. In dieser vollkommenen Fremde führt kein Weg mehr zu einem bestimmten Ziel. Zeit und Raum haben ihre Bedeutung für den Menschen, ihre Kraft, die Welt zu *gliedern* verloren: die Uhren stehen still oder gehen anders; es gibt nichts Verständliches mehr. Der Mensch ist völlig von seinem Leben abgeschnitten: von der Welt aus kann ihn nichts mehr erreichen, und keine Botschaft kann anders zu ihm gelangen als durch die Welt. Die Boten selbst sind unkenntlich geworden und erkennen den, zu dem sie gesandt sind, nicht mehr. Kann es in einer solchen Welt ein anderes Leben geben als eine ‚vie ratée‘? – Margarete Susman *In Memoriam Bernhard Groethuysen*, in „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, 1948; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, danach zit., S. 343-344.

<sup>132</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 48.

<sup>133</sup> Ebd., S. 48.

In dem 1929 erschienenen Kafka-Essay arbeitete Susman die Frage, wie das Gesetz in die Geschichte, was zunächst hieß: in die Gegenwart führte, nicht weiter aus. Ihr Hiob-Buch von 1946 griff die Frage jedoch erneut auf – diesmal mit einer Zielrichtung, durch die das Gesetz für die Geschichte kenntlich würde. Hierauf wird unten der Abschnitt „Die Gesetze der Sühne“ eingehen. In Bezug auf Kafka reichte Susman die individuelle Selbstverortung des Schriftstellers zur Antwort aus.

„Indem Kafka den vollen Abstand seiner Welt von der Reinheit, Wahrheit und Ewigkeit der göttlichen ausmaß, stellte er sich ein in seinen Ort in der Geschichte. Indem er das Leid seiner Weltstunde auf sich genommen, sich mit seinem Wahrheitsverlangen vorbehaltlos in sie eingesetzt hat, hat er wie Hiob Gott die Antwort auf die Frage gegeben, die er selbst an Gott gerichtet hatte.

Franz Kafka hat die Auseinandersetzung der Wahrheit seiner Zeit mit der ewigen Wahrheit des Judentums geleistet.“<sup>134</sup>

Aber damit war 1929 noch keine Brücke geschlagen, über die das göttliche Gesetz in die Geschichte führt – wie Offenbarung Wirklichkeit herstellen könnte.

Ingeborg Nordmann sieht in Susmans Kafka-Deutung einen Vorlauf zur fünf Jahre später geführten Diskussion zwischen Gershom Scholem und Walter Benjamin.<sup>135</sup> Wie Susman sah auch Gershom Scholem in der Unübersetzbarkeit der Offenbarung in die geschichtliche Wirklichkeit die eigentliche, der Literatur Kafkas zugrunde liegende Problematik. Scholem sprach von einer grundsätzlichen „Unvollziehbarkeit der Offenbarung“. In einem Brief an Walter Benjamin schrieb er 1934:

„Die Welt Kafkas ist die Welt der Offenbarung, freilich in jener Perspektive, in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird. Deiner Leugnung dieses Aspektes (...) kann ich mich keineswegs anschließen. Die *Unvollziehbarkeit* des Geoffenbarten ist der Punkt, an dem aufs Allergenaueste eine *richtig* verstandene Theologie (...) und das was den Schlüssel zu Kafkas Welt gibt, ineinanderfallen. Nicht, lieber Walter, ihre *Abwesenheit* in einer präanimistischen Welt, ihre *Unvollziehbarkeit* ist ihr Problem. Hierüber werden wir uns zu verständigen haben. Nicht so sehr Schüler, denen die Schrift abhanden gekommen ist (...) als Schüler, die sie nicht enträtseln können, sind jene Studenten, von denen du am Ende sprichst.“<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Ebd., S. 49.

<sup>135</sup> Ingeborg Nordmann, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 260 f..

<sup>136</sup> Gershom Scholem (Hrsg.), *Walter Benjamin – Gershom Scholem. Briefwechsel 1933 – 1940*, 1980, S. 157-158; siehe auch Robert Alter, *Unentbehrliche Engel. Tradition und Moderne bei Kafka, Benjamin und Scholem*, 2001 (1991), S. 125 im Rahmen des diesbezügl. Kapitels „Offenbarung und Erinnerung“.

Während für Scholem die Offenbarung nicht über die Grenze der Unvollziehbarkeit hinausgelangen konnte, rang Susman um deren Kenntlichkeit und Vollziehbarkeit. Wiederum fünf Jahre nach Scholems Brief an Benjamin erschien 1939 Susmans Aufsatz *Leben* in *Züricher Jüdische Pressezentrale*.<sup>137</sup> Der Text, der unter anderem auch auf Kafka einging, war im Wissen geschrieben, bereits in einer Kafkas Wirklichkeitswahrnehmung nachfolgenden Epoche zu leben. Gegenüber dem verwirrenden Zusammentreffen der menschlichen Sicht und dem göttlichen Gericht in der Literatur Kafkas hatte die durch das NS-Regime geschaffene Situation wieder ein klares Bewusstsein für „Offenbarung“ vermittelt.

„(...) das Eine Einzige hat unsere Welt vor den jüngst vergangenen Epochen voraus: es ist alles, was damals verhehlt, verhüllt, vermischt und verwischt war und nur von Einzelnen ahnend vorausgesehen wurde, in ihr mit letzter Wucht offenbar geworden. Wir leben in einer Zeit der Offenbarung und damit der Scheidung aller Wirklichkeiten. Tod und Leben, Gut und Böse sind mit einer Gewalt ohnegleichen auseinander getreten und damit sind sie vor uns hingetreten und zwingen uns zur *Entscheidung*. Gerade aus der heutigen, tief in den Tod verstrickten Welt löst sich mit ungeheurer Leuchtkraft das Leben los; klarer als jede frühere Zeit lehrt uns recht gesehen diese erkennen, daß das Leben von Gott aus gesehen das Gute, der Tod von Ihm aus gesehen das Böse ist.“<sup>138</sup>

Susman suchte in diesem Aufsatz, den Begriff des „Lebens“ zu bestimmen – woran sich wiederum der Maßstab des göttlichen Gesetzes erschließe. Von Gott aus gesehen galt die Unterscheidung im 5. Buch Mose: „Siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse...“<sup>139</sup> Vom Menschen her gesehen war sich jedoch angesichts der mörderischen Verkehrung von Leben und Tod – und damit von Gut und Böse – fraglich, ob die biblische Unterscheidung noch zutrif.

„Tritt uns nicht im heutigen Leben das Böse in solchen Ausmaßen entgegen, daß das Gute sich mehr und mehr von ihm hinweg auf die Seite des Todes hinüberzuneigen beginnt, daß immer mehr gequälten Selen der Tod als der Retter und Erlöser von dem untragbaren Bösen des Lebens erscheint?“<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> Margarete Susman, *Leben*, in „Züricher Jüdische Pressezentrale“, 1.5.1939, S. 11-12, nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 330-335.

<sup>138</sup> Margarete Susman, *Leben*, in „Züricher Jüdische Pressezentrale“, 1.5.1939, S. 12.

<sup>139</sup> *Deu.* 30:15.

<sup>140</sup> Margarete Susman, *Leben*, in „Züricher Jüdische Pressezentrale“, 1.5.1939, S. 11.

Tatsächlich habe das Leben „seine Selbstverständlichkeit verloren; es ist aus einem Geschenk und Segen Gottes zum harten, unerbittlichen Problem geworden“. <sup>141</sup>

Die Entscheidung für das Leben durfte nicht allein die Rettung des nackten Lebens meinen. Das „Leben“, das zugleich auch das „Gute“ bezeichnen sollte, verband sich vielmehr mit einem über das endliche Leben hinausreichenden Maßstab. Susman drückte diesen mit der „Bestimmung zur Unsterblichkeit“ aus und verwies in die Schöpfungsgeschichte der Bibel, wonach ursprünglich dem Menschen „Unsterblichkeit“ gegeben worden war. <sup>142</sup> Auch wenn der Mensch diese durch seinen Ungehorsam gegenüber Gott verloren hatte, leuchte sie immer dann auf, wenn er sich dem göttlichen Ebenbild entgegenbilde und dabei „sein eigenes Leben für ein Höheres hingeben kann“. <sup>143</sup> An dieser Stelle kulminierten die in dem Kafka-Essay dargestellten Stadien von Gesetzesoffenbarung in die politische Weltanschauung, in deren Zeichen Susmans Gesamtwerk stand: die Offenbarung des Gesetzes als die Forderung zur Bildung von Gemeinschaft. Symbolträger dieser Weltanschauung war jedoch nach dem Novemberpogrom von 1938 nicht mehr das vereinsamte Individuum, sondern der verfolgte Jude. Susman beschloss ihren Aufsatz *Leben* mit dem Bild eines Berliner Synagogendieners, der die Tora-Rollen aus dem brennenden Tempel zu retten versucht hatte, jedoch im Feuer starb. Sein Tod sei nicht sinnlos, sondern Zeugnis einer Hoffnung:

„Was war es, für das dieser Mann sein Leben hingab? Auf den Rollen, die er aus den Flammen erretten wollte, stand das Gesetz geschrieben, das der Gestaltung der lebendigen *Gemeinschaft* gilt. –

Und so heißt es an jener Stelle im fünften Buch Mose wenige Verse weiter: „Ich nehme Himmel und Erde über euch zu Zeugen. Ich habe euch Leben und Tod, Segen und Fluch vorgelegt, daß du das Leben erwählst und du und dein Same leben möget.“ <sup>144</sup> Das Leben, das eins ist mit dem Guten, ist also eins mit dem Fortleben des Volkes als Gemeinschaft in Freiheit und Gerechtigkeit.

Das Leben, das Segen ist, ist Gemeinschaft; der Tod, der Fluch ist, ist ihr Zerfall. (...) Die Unsterblichkeit des Menschen, sein ihm ursprünglich zugeteiltes und wieder entrissenes Gut, kann nur gerettet, wiederhergestellt werden im Leben der Gemeinschaft. <sup>145</sup>

---

<sup>141</sup> Ebd..

<sup>142</sup> Ebd., S. 12.

<sup>143</sup> Ebd..

<sup>144</sup> *Deu.* 30:19.

<sup>145</sup> Margarete Susman, *Leben*, in „Züricher Jüdische Pressezentrale“, 1.5.1939, S. 12. Susman folgte hier Hermann Cohens Auffassung von „Unsterblichkeit“: „Die Unsterblichkeit gewinnt die Bedeutung des geschichtlichen Fortlebens des Individuums im geschichtlichen Fortbestande seines Volkes.“ - Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1928), 1995, S. 350.



Die *Gemeinschaft* – wenn es irgendeinen Begriff in Susmans Werk gab, an dem sich die Forderung an den Menschen, sich Gott entgegenzubilden, auch im politischen Sinne konkretisieren ließ, war es die Bildung von „Gemeinschaft“. Im Begriff der „Gemeinschaft“ trafen bei Susman „Gott“ und das religiöse wie auch politische „Wir“ zusammen. In der Gemeinschaft spiegelten sie sich gegenseitig. Das „Gesetz“, das Scharnier zwischen beiden, entstammte jedoch keiner Gegenwart, sondern einer messianischen Zukunft. Es war darum kein statisches, einmal in einer archaischen Vergangenheit nur so und nicht anders geoffenbartes, sondern ein dynamisches Gesetz. Von der Zukunft her bestimmt, bestand sein Wesen darin, Energie freizusetzen, indem es von vornherein und immer wieder Veränderungen an der Gegenwart verlangte.

In der messianischen Zukunft lag für Susman der Sinn von Politik – verwirklicht auch durch immer neue Formen säkularer Gemeinwesen und des von ihnen formulierten gemeinen Gutes. Dass Susman im ersten Teil ihres Kafka-Essays verschiedene Epochen von Gesetzesoffenbarungen behandelt hatte, zeigte an, dass auch die „Gemeinschaft“, für deren Gestaltung das Gesetz diente, keine statische war. Es stellte vielmehr den Erfahrungshorizont desjenigen, dem es sich offenbarte, in eine neue messianische Spannung – etwa die der sozialen Gemeinschaft, die der Schöpfung oder die der Geschichte. Wofern sich das Gesetz allein auf das Volk Israel bezog, bestätigte es keine allzeit feststehende Identität – sei sie kultisch, sei sie ethnisch definiert. Die letztgültige Gemeinschaft, in deren Richtung hin das Gesetz die Juden zu „Israel“ hin gestaltete, war erst noch zu bilden und lag ganz in der Zukunft. In ihr ging Israel über sich hinaus und schuf in seiner Art und seinem Wirken die menschheitliche Gemeinschaft. Auf dem Weg dorthin erwies sich jede Form von Gemeinschaft, zu der sich Juden zusammenschlossen oder mit anderen eine Verbindung eingingen, immer nur als eine vorläufige Gemeinschaft, die sich in der Dynamik des Gesetzes zwangsläufig immer wieder in den Zeitläuften wandelte. Der Zusammenhang dieser Gemeinschaft lag nicht in der Identität, sondern in der Wirkung, die sie verursachte. Die besondere, von Gott her bedingte Geschichte, in der die Juden unter den Völkern lebten, schuf zugleich eine besondere Wirklichkeit des Gesetzes. Sein Ziel bestand nicht in der Isolation der Juden von den andren Völkern, sondern stellte gerade umgekehrt, eine besondere Beziehung zu den anderen Völkern und ihrer Geschichte her. In dieser Beziehung, die Susman als die „Sühnewirklichkeit“ des jüdischen Volkes bezeichnete, sah sie die besondere Aufgabe jüdischen Daseins in der Welt. Und in ihr entschlüsselte sich auch, warum sich die Existenz des „Bösen“ immer wieder gegen Israel richtete.

### 3. *Schuldfähigkeit als Politikfähigkeit*

Gerade in Zeiten des Abgrundes, so hatte Susman in ihrem Aufsatz *Trost* von 1934 geschrieben, zeige sich, „was Geschichte ist“.<sup>146</sup> Dann offenbare sich, „daß die Geschichte zwar vom Menschen gemacht wird, aber sich nicht im Menschlichen erschöpft, daß in ihr eine Gesetzlichkeit sich auswirkt, die vom Menschen mit ungeheurer Wucht erfahren wird, aber seinem Erkennen nicht erfaßbar ist“.<sup>147</sup> Im „Gericht“ durchwirkte die göttliche Dimension die menschliche und barg jede geschichtliche Situation eine ihr innewohnende Wahrheit.

„Der Inbegriff der geschichtlichen Wahrheit ist das unaufhörlich durch alles menschliche Tun und Gestalten hindurchbrechende Gericht Gottes über alles Menschliche. Der Sturm des göttlichen Weltgerichtes, der in der Prophetie durch Israels Geschichte braust, vor dem Länder und mächtige Reiche vergehen wie Staub, dieses ungeheure Gericht einer rein von Gott bedingten Geschichte, ist die Urordnung alles geschichtlichen Daseins überhaupt.“<sup>148</sup>

Das „Gericht“, das für Susman zugleich das „Schicksal“ selbst war, wie auch ein anderes Wort für die „geschichtliche Wahrheit“, ist der wohl problematischste Aspekt in Susmans Theodizee auf der Grundlage des biblischen Hiobs. Er bildete den Inbegriff ihres von Gott her bedingtem Geschichtsverständnis. Das „Gericht Gottes“, wie Susman hier darlegte, war kein jenseitiges Gericht, das den Menschen erst nach dem Tode mit einer Logik von Lohn und Strafe konfrontierte, sondern unmittelbar in der geschichtlichen Gegenwart selbst wirkte. Zugleich war es kein nach menschlichen Maßen zu messendes Gericht. Im „Gericht“ erhielt das jeweilige Menschenschicksal seinen geschichtsteleologischen Sinn. Entsprechend entschlüsselte Susman vom „Gericht“ her auch das Werk Kafkas:

„Die Menschen sind nicht aufeinander bezogen, sondern auf das Gericht. Ohne die Beziehung auf das Gericht wäre in dieser Welt überhaupt gar nichts zu erkennen.“<sup>149</sup>

Auf das Gericht bezogen zu sein, bedeutete, „ursprünglich in unserem menschlichen Dasein schlechthin von Gott gerichtet“ zu sein.<sup>150</sup> Doch anders als bei Kafka, für den das Gericht keine eindeutige Botschaft mehr zu vermitteln vermochte, nahm das Gericht bei Susman den Menschen wieder ins „Gesetz“ auf und gab dem einzelnen Leben die Ausrichtung auf das

---

<sup>146</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“, 6/7, Sept. 1934, S. 253.

<sup>147</sup> Ebd..

<sup>148</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“, 6/7, Sept. 1934, S. 254.

<sup>149</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 45.

<sup>150</sup> Ebd., S. 33.

Heil zurück.<sup>151</sup> Im gleichen Zuge stellte das Gericht als Träger der „geschichtlichen Wahrheit“ den Menschen vor die Wahl der *Entscheidung*. Sich zu entscheiden hieß sich zu verantworten.

„Denn unsere Geschichte wäre nicht Gericht, wenn unser Leben nicht Verantwortung wäre.“<sup>152</sup>

Im Begriff „Gericht“ erreichte Susmans Unterscheidung zwischen „vom Menschen her“ und „von Gott her“ ihre weitreichendste Konsequenz. In ihm fand die Inkommensurabilität menschlicher Gerechtigkeitsvorstellungen und der Gerechtigkeit Gottes ihren schärfsten Ausdruck. Sie spiegelte sich in zwei Arten von „Schuld“. Susman unterschied zwischen einer „persönlichen Schuld“ und einer „allgemeinen Schuld“. Die „persönliche Schuld“ bezeichnete persönlich begangene Taten. Sie befreite nicht vor der Verantwortung gegenüber Gott, fiel aber im gleichen Maße ins menschliche Ermessen und war deshalb vom Menschen her zu ahnden. Anders die „allgemeine Schuld“. Sie knüpfte sich nicht notwendig an eine persönliche Schuld, ja sie konnte, persönlich gesehen, sogar vollkommene Unschuld bedeuten und war allein von Gott her zu wägen. In Bezug auf Hiob und das jüdische Volk führte diese Sicht bei Susman zur paradoxen Formulierung einer „schuldlosen Schuld“. Über Hiobs Gewährwerdung seiner schuldlosen Schuld hatte Susman in ihrem Kafka-Essay geschrieben:

„Denn Hiob weiß sich schuldlos. Er wiederholt es immer wieder. Er findet in seinem persönlichen Leben keine Schuld. Er findet in sich keine Antwort auf das Warum der göttlichen Züchtigung. Und Gott antwortet ihm nicht. (...) Aber als er schließlich in diesem unablässigen Suchen auf eine verborgene Schuld seines Daseins trifft, da zeigt sich an ihr die Hoffnungslosigkeit seiner Frage nur noch tiefer. Denn diese Schuld kann gar nicht ihm zur Last gelegt werden, sie ist nicht die seine. Es ist die menschliche Schuld schlechthin, die in seiner Frage aufbricht: „Wer will einen Reinen finden bei denen, da keiner rein ist?“<sup>153</sup>

Es war die Beschaffenheit der schuldlosen Schuld, die im Übermaß<sup>154</sup> den „Zorn“ Gottes erregte und Bestrafung auf sich zog. Als „Strafe Gottes“ traf sie immer nur den persönlich

---

<sup>151</sup> So in ihrer Deutung von Stifters *Abdias*, in: „Der Morgen“ 1, April 1934; verändert als Nachwort in Adalbert Stifter, *Abdias*, 1935, danach zit. S. 113.

<sup>152</sup> Margarete Susman, *Trost*, in: „Der Morgen“, 6/7, Sept. 1934, S. 255.

<sup>153</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 33.

<sup>154</sup> Im Hiob-Buch sprach Susman in Bezug auf das jüdische Schicksal von einem „übermäßigen Geschehen“; in dem sich „dennoch eine Gesetzmäßigkeit (...) äußert, die von den Verkündungen und Katastrophen des Alten Testaments an bis zum heutigen Tage in der Geschichte des jüdischen Volkes in immer neuen Wellen und Erhebungen sichtbar wird und, indem sie seine Schicksale aus den Schicksalen und Katastrophen der Menschheit heraushebt, sie zugleich in geheimnisvoller Weise mit ihnen verbindet“. - Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 49.

Unschuldigen. Im Paradox der schuldlosen Schuld lag die Antwort auf die Frage, warum es ausgerechnet der Gerechte war, der leiden musste.<sup>155</sup>

„Es ist die furchtbare Einsicht in die Vergeblichkeit persönlicher Unschuld, die das ganze Buch Hiob durchzieht. Bis zu der persönlichen Schuldlosigkeit dringt Gott gar nicht vor. Dazu sind wir zu tief in die allgemeine Schuld hineingestellt und durch sie ursprünglich gerichtet. Ja, die radikale Hoffnungslosigkeit persönlicher Unschuld zeigt sich darin, daß die Strafe für die allgemeine Schuld mit ihrer ganzen Wucht gerade an dem ausgehen muß, der seinen Anteil an der allgemeinen Schuld nicht bewußt verwirklicht hat. Weit unmittelbarer als zu dem Schuldigen dringt zu dem persönlich Schuldlosen der Zorn Gottes vor. (...)

Nicht an den Schuldigen hätte Gott den Satan ausgesandt. Für den Schuldigen bedeutet Gottes Zorn Gerechtigkeit; für den Schuldlosen bedeutet er reines Entsetzen, das Eingreifen einer fremden feindlichen Macht, das vollkommene Irrewerden an der göttlichen Gerechtigkeit selbst. (...)

Zieht so am Ende gerade der, der seine Schuld nicht eingegrenzt, seinen Anteil an ihr nicht eingelöst hat, das grenzenlose Ganze der Menschheitsschuld auf sich herab und muß er sie in einem Leiden ohne Grenzen büßen?“<sup>156</sup>

In einem eigenen Kapitel über die „Schuld“ beschrieb Susman die „menschliche Schuld schlechthin“ als das „Sichlosreißen des Menschen“,<sup>157</sup> also eines Einzelnen aus einem ursprünglich Ganzen.<sup>158</sup>

„Im Herausbrechen aus dem ursprünglichen Umfangensein von Gott liegt die Schuld des ersten Menschen. Was im Buch Hiob der Satan bewirkt, indem er das Verbundensein Gottes und des Menschen im gemeinsamen Geheimnis antastet und auflöst und den Menschen ins Leere stürzt, das geschieht in der Schöpfungsgeschichte durch den Ungehorsam des ersten Menschen.“<sup>159</sup>

---

<sup>155</sup> Die nachfolgenden Zitate aus Susmans Hiob-Buch von 1946 entsprechen fast wortwörtlich Ausführungen in ihrem Kafka-Essay von 1929 – Siehe Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 33-34.

<sup>156</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 43-44.

<sup>157</sup> Ebd., S. 82

<sup>158</sup> Diese, den Anbeginn menschlichen Bewusstseins prägende Menschheitsschuld brachte den Tod ins Leben. Damit meinte Susman nicht das faktische Sterben am Ende eines Menschenlebens, sondern den Tod *im* Leben, den Tod, - „der in der Schöpfung vor dem Fall nicht war, der in der Natur ruhevolleres Gesetz ist, durch die Sünde des Menschen zu dem Reiß geworden ist, der als Einbruch Gottes durch jedes einzelne Menschenleben hindurchfährt und, indem er es dem Ganzen entreißt, es einsam vor sich selbst stellt.“ - Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 82.

<sup>159</sup> Ebd..

Susmans Begriff der „Schuld“ war nicht zu verwechseln mit dem christlichen Konzept der Erbsünde.<sup>160</sup> Zwar lief auch ihre Argumentation auf die Notwendigkeit hinaus, sich von der Schuld zu läutern. Dies bedurfte jedoch zunächst der *Schuldfähigkeit*.

Schon ihr Kafka-Essay von 1929 beschrieb das Unbehagen des modernen, entfremdeten Individuums aus der eigentümlichen Wechselwirkung zwischen Schuldlosigkeit und Schuld. Dort steigerte sich die Schuld zu einer Schuldlosigkeit, die sich der allgemeinen Schuld verweigerte und deshalb zur Schuld wurde. Indem die „heutigen Menschen“ die menschliche Schuld schlechthin abwiesen, lösten sie vermeintlich die Gott-Mensch-Beziehung auf, vermochten dadurch aber nicht mehr zu sich selbst zu finden.

„Und wir beginnen dunkel zu ahnen: Vielleicht ist gerade dies unsere Schuld, daß wir nicht schuldig wurden. Wer weiß das? Vielleicht ist das die größte, die eigentliche Lebensschuld für uns heutige Menschen, daß wir die mit unserem Dasein selbst unter der vollkommenen Verborgenheit Gottes gesetzte Schuld nicht auf uns nahmen, daß wir von Gott getrennt schuldlos und damit irgendwie gesichert und geborgen leben wollten.“<sup>161</sup>

Susmans Frage, ob die Verweigerung gegenüber der Schuld die eigentliche Schuld sei, hatte im Hiob-Buch eine Entsprechung in der „schuldfernen Lebensform“ des jüdischen Volkes – allerdings zunächst nicht als Auflösung der Gott-Mensch-Beziehung, sondern als „gottversucherisches Element“.<sup>162</sup>

„Liegt nicht am Ende, wie bei Hiob seine Unschuld jenes gottversucherische Element ist, auf das Satan seinen Finger legt, so in dem Fehlen jeder sich nach außen abgrenzenden und damit notwendig schuldhaften Form, in dem, was man die Weltunschuld des jüdischen Volkes nennen könnte, in dem Fehlen von Organisation und Macht, von alldem, was Krieg und Feindschaft herausfordert, liegt nicht am Ende in dem Sichfreihalten von den Welthändeln (...)“<sup>163</sup> – liegt nicht vielleicht in diesem

---

<sup>160</sup> Hierüber darf nicht die Tatsache hinwegtäuschen, dass Susman im selben gedanklichen Zusammenhang das Wort „Erbsünde“ verwendete, nämlich 1936 in *Hiob und unsere Zeit* („Neue Wege“, 7/8, 1936, S. 338) – bezeichnender Weise aber auch nur dieses eine Mal. In *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* sprach sie allein von „Schuld“, wobei dort ihre weiteren Ausführungen nicht nur eine Kritik des Christentums enthielten, sondern auch dem christlichen Konzept der Erbsünde entgegenliefen. Hierauf werde ich im nächsten Abschnitt eingehen.

<sup>161</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 42-43.

<sup>162</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 105.

<sup>163</sup> An dieser Stelle steht der Einschub: „(das gilt wahrlich nicht von den Einzelnen, die im vorletzten wie auch wieder im letzten Krieg überall, wo es möglich war, in ihren Scheinvaterländern ihre volle Wirklichkeit eingesetzt, mit Gut und Blut gekämpft und eben dadurch auch wieder in tragischer Weise mitgeholfen haben, die eigene Volkswirklichkeit aufzulösen; aber es gilt von dem Volk als ganzem, von der Volksgestalt, die als solche ohne die immer wieder befleckenden irdisch-staatlichen Grundlagen ist)“ – Ebd., S. 105.

Reinbleiben von allen trüben Mittelmächten eine Art von Schuld: *die* Schuld, die Satan meint und die Gott soviel furchtbarer als jede wirklich begangene züchtigt? Die Geschichte selbst scheint heute diese Frage zu bejahen dadurch, daß gerade dort, wo das Volk am reinsten einem anderen Volk sich hingeeben, am meisten sich selbst aufgegeben hat, es die gewaltigsten Dämonien gegen sich entfesselt hat.“<sup>164</sup>

In Bezug auf die Assimilation an die allgemeine Entwicklung aber verhielt sich die schuldfremde Lebensform der deutschen Juden komplizierter. In den 1930-er Jahren zeichnete Susman in mehreren Essays den jüdischen Beitrag zur allgemeinen „Auflösung“ der Gott-Mensch-Beziehung nach. Maßgeblich für den jüdischen Anteil der Auflösung standen bei ihr die Namen Marx, Freud und Husserl, deren soziale, psychologische und phänomenologische Analysen den Prozess der Säkularisierung tiefgreifend unterbaut hatten. Diese aus „jüdischem Geist gespeisten drei großen Analysen“<sup>165</sup> bargen jedoch eine doppelte Paradoxie. Zum Einen halfen sie, zu Recht überkommene Strukturen aufzuheben, damit aber die Auflösung zu vollenden; zum Anderen führten sie an den Punkt, an dem sich in der Frage „Was ist der Mensch?“ implizit wieder die Frage nach Gott stellte.<sup>166</sup> Obwohl die Analysen selbst die Frage nach Gott abwehrten und damit die Dimension der Menschheitsschuld unausgesprochen blieb, erzeugte ihre Wirkungsgeschichte eine Spannung, die letztlich die Menschen wieder in die Verantwortung gegenüber Gott stellte. Auf genau diese Spannung reagierte der Antisemitismus. Susman sprach von „metaphysischem Judenhass“,<sup>167</sup> der nicht allein sozial oder politisch erklärt werden könnte und dessen „reale Gründe (...) kaum jemals ernstlich geprüft wurden“.<sup>168</sup> Je ahnungsloser sich jedoch die Juden mit dem Verweis auf die schuldfremde Lebensform des Judentums gegen diesen verteidigten, desto übermäßiger würde er sie treffen.

Mit Susmans Ausführungen über die schuldlose Schuld schloss sich ein Kreis, der ursprünglich größer angelegt war als allein auf das jüdische Volk bezogen. Noch vor dem Ersten Weltkrieg hatte sie den Zusammenhang zwischen „Reinheit“ und „Schuld“ aufgezeigt, damals jedoch noch ohne zwischen den zwei Arten von Schuld zu unterscheiden. In *Vom Sinn der Liebe* (1912) hieß es:

---

<sup>164</sup> Ebd..

<sup>165</sup> Margarete Susman, *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, 3, Juni 1935, S. 113.

<sup>166</sup> Z.B. in *Die geistigen Tragkräfte des modernen Kollektivismus* (1939), in „Neue Wege“, 7/8, 1939, S. 312-313. Dieselbe Gedankenführung findet sich auch in anderen Aufsätzen Susman, z.B. in *Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“, 3, Juni 1935, S. 113; sowie Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 106-107.

<sup>167</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 62 und 100.

<sup>168</sup> Ebd., S. 100.

„Das Leben lehrt die Seele, die sich zu vollenden begehrt, daß es uns nicht gegeben ist, rein zu werden ohne Schuld (...)“<sup>169</sup>

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Unmöglichkeit einer Reinheit ohne Schuld für Susman zu einem politischen Thema. So hielt sie den Frauen vor, gerade durch die falsche Vorstellung, „rein“ an persönlicher Schuld geblieben zu sein, die Katastrophe mit unterstützt zu haben, und forderte sie auf, politisch aktiv zu werden.<sup>170</sup> Auch das Scheitern eines „reinen Revolutionärs“ wie Gustav Landauer führte Susman auf die fatale Impotenz der Reinheit zurück.<sup>171</sup> In ihrer 1947 erschienenen Abhandlung über den Anarchismus schrieb sie:

„Es ist die schwere, dunkle Frage, ob ein Mensch, der heute lebt, seine persönliche Reinheit unabhängig vom heutigen Gesamtschicksal bewahren kann, ob nicht alle seine Wertungen falsch und unwahr werden, wenn er sich mit seinem Gewissen ausserhalb des von ihm mitbewirkten, mitgeschaffenen Weltschicksals stellt.“<sup>172</sup>

In ihrem Hiob-Buch sagte Susman über die „unbedingte Reinheit Hiobs“, dass sie „beides, Reinheit und Schuld, zugleich“ sei.<sup>173</sup>

Wie politikfähig aber war und ist Susmans metaphysische Gedankenführung zur schuldlosen Schuld? An den obigen Aussagen zeigt sich, dass für sie die Figur der schuldlosen Schuld kein allein die Juden betreffendes Thema war. Es beschränkte sich nicht einmal auf Opfer-Gruppen und diejenigen, die „gerecht“ zu sein versuchten. Gleichwohl trugen diejenigen, die schuldlos litten, zugleich das Zeichen einer göttlichen Erwählung. Ihre Erwählung barg die Chance, eben den Maßstab hervorzubringen, an dem die Menschheit umzugestalten sei. Das „letzte Wort des Leides“ sei „der Durchbruch in eine andere Ordnung“, schrieb Susman in ihrem 1936 in *Neue Wege* veröffentlichten Aufsatz *Hiob und unsere Zeit*. Dem unschuldig Leidenden gebührte danach das Selbstbewusstsein, Träger dieses Maßstabs zu sein.<sup>174</sup> Das entband ihn jedoch nicht der Verantwortung, dem Maßstab eine konkrete Gestalt zu geben.

---

<sup>169</sup> Margarete Susman, *Vom Sinn der Liebe*, 1912, S. 73.

<sup>170</sup> Margarete Susman, *Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“, Nr. 4, 1918, nachgedr. in: Susman, „Das Nah und Fernsein des Fremden“, 1992, danach zit. S. 121.

<sup>171</sup> „Wenn man gegen Landauer als revolutionären Führer geltend machen konnte, er habe die Wirklichkeit nicht zu meistern vermocht, daß sie gegen ihn aufgestanden ist und ihn verschlungen hat, bevor seine Idee realisiert worden war, so ist damit nur das Schicksal aller reinen Revolutionäre ohne Ausnahme bezeichnet. Denn wer sich, um das Bessere zu wirken, in ein schlechtes, verdorbenes Leben begibt, der wird in einer grenzenlosen Vereinzelung mit der Notwendigkeit von den gewaltigen Wogen einer zum Guten unfähigen Masse verschlungen.“ – Margarete Susman, *Gustav Landauer (Nachruf)*, in: „Das Tribunal“, 6, 1919; nachgedr. in: Susman, „Das Nah und Fernsein des Fremden“, 1992, danach zit. S. 129-130.

<sup>172</sup> Margarete Susman, *Der Sinn des Anarchismus*, in: „Neue Wege“, 1-3, 1947; erneut unter *Der Versuch des Anarchismus* in: Susman „Gestalten und Kreise“, 1954, danach zit. S. 157.

<sup>173</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 54.

<sup>174</sup> Über den „Leidenssinn“ schrieb Susman in ihrem Aufsatz *Hiob und unsere Zeit*: „Leid ist Erweckung. Wer leidet, der ist wach. Nicht einzuschlafen, wach zu bleiben und zu werden, das ist der Sinn des gottgesandten Leides Hiobs und Israels.“ (S. 344) Das „letzte Wort des Leides“ aber sei „der Durchbruch in eine andere Ordnung“. (S. 349) – Margarete Susman, *Hiob und unsere Zeit*, in „Neue Wege“, 7/8, 1936.

Mit Berufung auf Ragaz bezeichnete Susman das jüdische Volk als den „Seismographen der Völkerwelt“<sup>175</sup> und maß ihm darum eine besondere Verantwortung bei. Durch das an ihm begangene Menschheitsverbrechen sei es tief in die Geschichte hineingerissen,<sup>176</sup> verfügte aber mit der Tora, dem Gesetz, immer noch über das Vehikel zur menschheitlichen Umgestaltung.

Stellt man Susmans Ausführungen zur jüdischen Schuldlosigkeit ins Licht ihrer Vorträge und Artikel nach dem Ersten Weltkrieg, warf sie den assimilierten deutschen Juden vor, die metaphysische Stellung des Judentums als politische Aufgabe verkannt zu haben. Dies galt zwar nicht für einzelne engagierte Individuen, die ihre politischen Überzeugungen als säkulare Interpretationen des Judentums verstanden; wohl aber für die unkenntlich gewordene „Volksgestalt“. Der politische Auftrag des Judentums blieb für Susman an einen von Gott her bedingten Begriff von „Gemeinschaft“ gebunden. Mit der Assimilation hatte sich das jüdische Volk jedoch zu Individuen aufgelöst und damit den jüdischen Bezug zu Gott, was zugleich hieß, den politischen Bezug als jüdisches Volk zur Welt, verloren.<sup>177</sup>

„Was von den Juden am Ende einer Epoche übrigblieb, in der sie den vermessenen Traum geträumt hatten, Menschen wie andere Menschen zu sein, war eine vollkommene Auflösung der jüdischen Wirklichkeit und des jüdischen Menschen selbst.“<sup>178</sup>

Den Weg, den Susmans Hiob-Deutung über die Schoa hinausgehend beschritt, kehrte indes nicht zu traditionellen Auffassungen zurück, die in der Tora das Instrument sahen, die jüdische Religion „rein“ und das jüdische Volk „schuldlos“ gegenüber den anderen Völkern zu halten. Das Neue an Susmans Verständnis von der Aufgabe des Judentums auch nach der Schoa bestand vielmehr darin, den Zusammenhang zwischen der Existenz des jüdischen Volkes unter den Völkern, der Gesetzesoffenbarung im Exilsmodus und dem Einwirken auf die nichtjüdische Gesamtgesellschaft zu einer in sich zusammenhängenden Kraft mit politischem Anspruch zu vereinbaren. Dieser politische Anspruch verlangte zunächst die Fähigkeit zur Schuld – damit zugleich aber die Fähigkeit zur Sühne.

---

<sup>175</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 48-49.

<sup>176</sup> Ebd., S. 147.

<sup>177</sup> Margarete Susman, *Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“, 1, April 1929, S. 36-37.

<sup>178</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 68; siehe auch S. 107.



#### 4. Die Gesetze der Sühne

Wie bereits im 4. Kapitel *Umkehr – Teschuwa – Revolution* dargestellt, unterscheidet die jüdische Tradition wesentlich zwischen „Schuld“ und „Sünde“. „Schuld“ entsteht durch eine individuelle, konkret begangene Tat und ist entsprechend individuell zu ahnden. „Sünde“ hingegen ist der *Anteil der Schuld*, der über den Täter hinaus die Gesamtheit zu durchdringen vermag. Dieser Anteil kann von ihren Mitgliedern auch ohne persönlich begangene Schuld, im Sinne von negativer Energie weitergetragen werden und sich selbst, ohne dass es hierzu einer bewussten Motivation bedarf, fortsetzen. Drum wird „Sünde“ in der jüdischen Religion kollektiv – und nicht individuell - entsühnt.

Susman unterschied nicht eindeutig zwischen den Begriffen „Schuld“ und „Sünde“. Doch ihre Ausführungen in *Das Buch Hiob* zur „allgemeinen Schuld“ im Unterschied zur „persönlichen Schuld“ standen in Bezug auf die *Sühne* in genau diesem Horizont. Mit der „allgemeinen Schuld“ beschrieb Susman eine metaphysische Wirkkraft des Bösen, die sich nicht allein auf das Verhalten eines einzelnen Täters beschränkte. Die fortwirkende allgemeine Schuld ging zurück auf eine „Urschuld“, symbolisiert in der Paradiesgeschichte vom „Fall“ des ersten Menschenpaares. Danach erhielt das Böse, wie Susman die biblische Geschichte auslegte, Raum zur Entfaltung, indem sich ein Einzelnes aus einem ursprünglich Ganzen losriss, um ein autonomes Eigenleben zu entfalten und damit das Ganze zu sich hinabzuziehen.

Weitergedacht hieß dies: Wenn die „allgemeine Schuld“ durch das Losreißen eines Einzelnen aus einem ursprünglich von Gott gestifteten Ganzen entstanden war, konnte die „Sühne“, hebräisch die *Teschuwa*, nur der Schritt sein, der etwas von diesem Ganzen wiederherstellte. Genau darin sah Susman den Sinn des Judentums - beziehungsweise die Aufgabe des jüdischen Volkes.

An dieser Stelle sei zunächst unterstrichen, dass Susmans Theodizee nicht anstrebte, die mit „persönlicher Schuld“ belasteten NS-Verbrecher zu entsühnen. Wie die jüdische Tradition unterschied auch sie zwischen den konkreten Handlungen der Täter – also deren „persönlicher Schuld“, und einer insgesamt von Schuld infizierten Gesellschaft, die es zu den Verbrechen des NS-Regimes hatte kommen lassen, ohne dass alle ihre Mitglieder diese begangen hätten. In der jüdischen Tradition wird dieser erweiterte Radius mit dem Wort „Sünde“ bezeichnet.<sup>179</sup> Allein aus der Sünde – beziehungsweise in Susmans Worten: der „allgemeinen Schuld“ – und

---

<sup>179</sup> Die „Sünde“ deckt sich nicht mit dem Wort „Kollektiv-Schuld“, mit dem das Nachkriegsdeutschland rang, da die Kollektiv-Schuld alle Deutschen in die konkrete, das heißt die „persönliche“ Schuld für die begangenen Verbrechen verweisen würde.

nicht der „persönlichen Schuld“ ergab sich die Notwendigkeit einer Theodizee, die die Wirkkraft des kollektiven Bösen durchschaute und die Möglichkeit, es zu wenden, aufzeigte. Gemessen an neuerere Auseinandersetzungen mit der Möglichkeiten von Theodizen, vor allem Susan Neimans These, wonach Theodizeen nach Auschwitz unmöglich geworden seien, weil das Böse nicht mehr als „Strafe“ Gottes erfahren werden könne,<sup>180</sup> fokussierte Susmans Theodizee weniger auf die „Strafe“ als auf die „Sühne“, die Veränderung bewirken sollte. Ihre Theodizee wies in die Notwendigkeit einer *politischen Sühne* gerade durch diejenigen, die nach dem jüdischen Verständnis der Sünde persönlich „schuldlos“ geblieben waren. Entsprechend bestand Susmans Anliegen nicht darin, die NS-Verbrechen selbst zu deuten, sondern – diesen vorgelagert – die das NS-Regime ermöglichende „allgemeine Schuld“ unter den geschichtlichen Bedingungen des 20. Jahrhunderts zu erhellen und einen Weg der Sühne aufzuzeigen.

Von der allgemeinen Schuld waren jedoch alle Menschen betroffen – das hieß auch die Gegner des NS-Regimes, Juden wie Nichtjuden. Wiederholt betonte Susman das Verwobensein der Juden in die deutsche Kultur und verwahrte sich gegen eine Zuordnung, die in den deutschen Juden ausschließlich Opfer sah. In *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* schrieb sie hierzu:

“Hatten denn nicht wir, die deutschen Juden, an diesem Geist, diesem Wesen teil? Hatten wir nicht in jenem Lande mitgelebt, seine Schicksale mitgetragen, seine Gedanken mitgedacht? Sprechen wir nicht seine Sprache? Haben wir nicht alles, was wir wissen und selber sind, in deutscher Sprache empfangen? Nannten wir uns nicht und waren wir nicht Deutsche? Nicht freiwillig, sondern künstlich, gewaltsam, mit den verworfensten Mitteln mußten wir aus diesem Volk ausgesondert werden. Wir mußten uns selbst zerreißen, um nicht mehr Deutsche zu sein, und wir haben es getan.“<sup>181</sup>

Die Feststellung kulminierte in der Aussage:

„Zweierlei scheidet damit für uns aus: Gericht und Vergebung. Richten können wir nur das, außerhalb dessen wir stehen, und nur das, was unsere Maße nicht übersteigt: das uns Begreifliche; vergeben können wir nur das uns persönlich Widerfahrene. Unser Gericht vermöchte diese Schuld nicht zu erreichen; unsere Vergebung wäre Selbstüberhebung und Untreue. Die Vergebung ist dessen, dessen das Gericht ist; unser ist nur die grenzenlose, unauslöschliche Trauer.“<sup>182</sup>

---

<sup>180</sup> Susan Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2004, (*Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton, University Press, 2002).

<sup>181</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 160.

<sup>182</sup> Ebd., S. 160-161.

Dass sich Susman mit diesen Worten gegen ein „Gericht“ der Juden über die Deutschen aussprach, meinte nicht, dass die mit „persönlicher Schuld“ beladenen NS-Täter nicht vor ein weltliches Gericht gestellt werden sollten und das einzige adäquate Verhalten der Juden die Trauer sei. Wichtig ist in ihrer Aussage das „Wir“. Es richtete sich ausschließlich an die überlebenden *deutschen* Juden – nicht aber an die Juden anderer Länder Europas. Ein „Gericht“ der deutschen Juden über die Deutschen insgesamt erschien Susman unmöglich, weil die deutschen Juden ebenfalls „Deutsche“ waren und geschichtlich an der „allgemeinen Schuld“ der Deutschen teil gehabt hatten. Trotzdem unterschied Susman zwischen deutschen Juden und Deutschen insgesamt. Der Unterschied ergab sich aus dem Judentum selbst - nicht aber aus den Verbrechen der Deutschen. Nicht das NS-Regime schrieb jüdische Geschichte, sondern die Aufgabe, mit der die Juden in der Welt betraut waren. Diese war die Sühne, die *Teschuwa*. Mit ihr schreibe das jüdische Volk seine eigene Geschichte, zugleich aber an der Geschichte der anderen Völker mit.

Voraussetzung hierfür blieb das Exil – in Hebräisch: *Galut*. Mehrfach zitierte Susman in *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* die Worte des großen, im ersten Jahrhundert zur Zeit der Tempel-Zerstörung lebenden Rabbiners Jochanan ben Sakkai:

„Galuth ist Sühne für alles.“<sup>183</sup>

Allein im Exil könne das jüdische Volk Sühne für sich selbst und mit seinem besonderen metaphysischen Einfluss auf die anderen Völker Sühne auch für diese leisten. Indem Israel die Menschheitsschuld auf sich genommen habe, vermöge es an sich immer neu stellenden Herausforderungen in den Zeitläuften der Völker Sühne für alle Menschen zu erwirken. Auch nach der Schoa bleibe daher das Exil die menschheitlich gesehen notwendige jüdische Lebensform.

Trotz des millionenfachen Mordes, der kaum die Vorstellung eines je wieder gedeihenden, europäischen Judentums zuließ, wies Susmans Sicht in eine Zukunft Europas, die aus eigenem Interesse niemals auf das jüdische Element verzichten könnte. Ihre Hiob-Deutung ging nicht nur davon aus, dass Juden auch in Zukunft unter den europäischen Völkern lebten, sondern dass ihre Anwesenheit als „Juden“ eine menschheitsgeschichtliche Spannung erzeugte, die zu wenden ihnen als Volk im Exil aufgegeben war und an deren Wendungen sich menschheitliches Fortbestehen schlechthin bemaß.<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Ebd., S. 80ff., 103.

<sup>184</sup> Ebd., S. 144.

Dabei war Susman keine prinzipielle Gegnerin des Zionismus.<sup>185</sup> Zwar stand bei ihr der „uralte, heilige Name“ Zion „nicht eigentlich für ein Land (...), sondern für das heimatlose Sinngebilde Israel“.<sup>186</sup> Ihr Verständnis von „Zion“ war jedoch weiterhin auch vom Kulturzionismus von Achad Ha'am geprägt.<sup>187</sup> Das hieß, dass Susman die Vorstellung nicht ablehnte, in Palästina ein jüdisches Zentrum zu bilden, das geistig in die Diaspora der Juden ausstrahlte und darüber hinaus auch in die allgemeine geschichtliche Wirklichkeit und Entwicklung der Länder, in denen Juden lebten.<sup>188</sup> Im Kapitel „Der Zionismus“ ihres Hiobbuches zeigte sie Verständnis für diejenigen Überlebenden, die nach der Schoa einen Ausweg aus der Agonie allein noch in einer jüdischen Staatsgründung sehen konnten.<sup>189</sup> Aber:

„Palästina ist nicht genug; es muß Zion sein, Zion werden. Damit ist keine rein geistige, wirklichkeitsferne Haltung bezeichnet, auch kein Wiederaufnehmen des Kultes, sondern ein hartes Sichhindurchringen des Kernes durch den schweren Boden der vollen, geschichtlichen Wirklichkeit, durch alle die gefährvollen, mit radikaler Sinnauflösung drohenden Stadien der modernen Entwicklung, die sich auch dieser Wirklichkeit bemächtigt (...).“<sup>190</sup>

---

<sup>185</sup> Siehe hierzu Micha Brumliks Ausführungen zu Margarete Susman, in ders., *Kritik des Zionismus*, 2007, S. 116-120. Siehe auch Margarete Susman, *Israels Weg* (Vorwort zur 2. Aufl. des Buches *Hiob*), in „Neue Wege“, 11, 1948, S. 508-510. Susman ging in diesem Vorwort auf die neue historische Situation der Juden durch den im selben Jahr gegründeten Staat Israel ein.

<sup>186</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 115.

<sup>187</sup> In *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* unterschied Susman zwischen dem „bewaffneten Zionismus“ und dem „echten Zionismus“: „Auch wenn so der radikale, der bewaffnete Zionismus sich als der einzige Ausweg, als die einzige Form aufzudrängen scheint, die das Volk als Volk erretten könnte, wenn wir aus der Tiefe der Verzweiflung über ein in schwerster Stunde gebrochenes Versprechen ganz den Kampf verstehen, zu dem heute ein Teil der Jugend in Palästina aufsteht, so ist doch gerade an dem sich fortpflanzenden Entsetzen der heutigen Weltentwicklung auch mit letzter Klarheit offenbar geworden, daß, wo und um welches Zieles willen er auftrete, gerade der Nationalismus, das bewaffnete Bekenntnis zur Nation den Sinn des Volkes an den Wahnsinn der Völkerwelt verrät. Diese Art der Selbsterhaltung, die der echte Zionismus grundsätzlich verwirft, wäre, wenn sie gelänge, als ein Sicheinfügen in den heutigen Stand der Welt ein Sicheinfügen in das Chaos. Keine Lebensgestaltung ist für das Volk durchdringender zu fürchten als die nach dem Vorbild der heutigen Völkerwelt. Hier hat der Satan seine letzte Schlinge gelegt.“ – Ebd., S. 98 u. das Kapitel „Der Zionismus“, S. 149-150. Siehe auch Margarete Susman, *Wege des Zionismus* - Achad Haam: „Am Scheidewege“, Martin Buber: „Die jüdische Bewegung“, in: „Frankfurter Zeitung“, 17./19.9.1916.

<sup>188</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 114. Siehe auch dies., *Martin Bubers Brief an Gandhi*, in: „Neue Wege“, 6, 1939, S. 263-269.

<sup>189</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 98 u. das Kapitel „Der Zionismus“, S. 111ff.

<sup>190</sup> Ebd., S. 117 - Susmans Vorwort zur zweiten Auflage von *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* ging auf den „Unabhängigkeitskrieg“ ein, den der neu gegründete Staat Israel 1948 mit den umliegenden arabischen Staaten führte. „Es ist nur ein kleiner Teil des Volkes, der zentrale stellvertretende Teil, der so, um sein Dasein ringend, in unabsehbarer Tragik gezwungenen ist, sich mit den Mächten zu verschwistern, gegen die er kämpft. Der größere Teil des jüdischen Volkes, der außerhalb des Kampfes steht, kann den Kämpfenden nur dadurch helfen, daß er in seiner größeren Stille die Klarheit des Blickes nicht verliert, daß er, über alles Einzelgeschehen und alle Einzelverwirklichung hinweg, die großen Zusammenhänge festhält, in denen sie in der Geschichte des Volkes stehen und daß er so in der großen Trauer, mit der er die Taten und Opfer des Krieges begleitet, dem ewigen Erbe des Volkes die Treue wahrt. Nur so kann der vom Krieg Verschonte neben den sie

Zugleich warnte Susman vor der Gefahr für den „inneren Bestand“ des Judentums, die durch die der Schaffung des Staates Israel entstanden war. Im Vorwort zur 1948 erschienenen zweiten Auflage ihres Hiobbuches schrieb sie:

„Aber mit dieser kriegerischen Verteidigung wie mit dem Staat, der sie erfordert, hat doch das Volk ein Stück des ihm fremden Chaos in sich selbst hineingezogen und damit, schwerer noch als seinen äußeren, seinen inneren Bestand gefährdet. Es hat mit dieser Lebensform teil an den blutigen Verirrungen und Verzerrungen der ihm selbst zutiefst widerstrebenden Völkerwelt; es hat teil am Fluch des Nationalismus, teil an der wachsenden Erstarrung des Lebens, an dem apokalyptischen Erkalten der Herzen, in dem das Leben der Menschheit erkaltet.“<sup>191</sup>

Indem Susman „Zion“ und das „Exil“ miteinander verknüpfte, bejahte sie weiterhin ein jüdisches Leben in der Diaspora. In der Verknüpfung lagen zugleich die politisch-säkularen Implikationen ihrer Auffassung davon, was die Sühneleistung des jüdischen Volkes in der Diaspora bewirken sollte. In *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* sprach sie von einer „Veränderung der verfallenen Wirtschafts- und Gesellschaftsformen“ nicht nur für die Juden in Palästina, sondern für die Menschheit insgesamt.

„Zion bleibt Galuth bis zur Endzeit. Auch Zion ist nicht Ziel, sondern Weg, nicht Antwort, sondern Frage, eine offene Zukunftsfrage an das Volk. Ihre eigentliche Bewährung findet auch in einer ganz und gar säkularisierten Welt die Zionsarbeit nur in der Sphäre des Heils: nur in einer Umbildung, Neuwerdung der Gemeinschaft, einer neuen, lebendigen Darstellung des Menschlichen. (...) Ein Zionismus ohne Änderung der verfallenen Wirtschafts- und Gesellschaftsformen wäre nicht der echte Zionismus, durch dessen volkhaftige Gestalt immer die der Menschheit hindurchscheint.“<sup>192</sup>

Die Sühne als ein Akt zur Wiederherstellung des Ganzen bestimmte Susmans Sicht auf das jüdische Volk in Bezug auf die politische Wirksamkeit seiner Existenz. Sie bestimmte auch ihr Verständnis des „Gesetzes“. Im Paradigma der Sühne, der *Teschuwa*, konnten politische Gesetze eine religiöse Dimension erhalten und sich jüdisches Gesetzesdenken in Bereichen der Wirtschaft und des Sozialen verwirklichen, aber auch auf anderen Feldern, da kein Bereich des Lebens grundsätzlich der Sühnenotwendigkeit entzogen war. Die Wiederherstellung des Ganzen hieß dann nicht, einzelne Bereiche des Lebens als „sündig“ zu

---

für sein Volk Opfernden treten. So aber *muß* er neben ihn treten, muß er ihn, dem in der Verstrickung des Kampfes der Blick in das Ganze verstellt ist, selbst vertreten.“ – Margarete Susman, *Israels Weg* (Vorwort zur 2. Aufl. des Buches *Hiob*), in: „Neue Wege“, 11, 1948, S. 510.

<sup>191</sup> Margarete Susman, *Israels Weg*, in: „Neue Wege“, 11, 1948, S. 509.

<sup>192</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 118.

verwerfen, sondern sie mit Hilfe von *Gesetzen der Sühne* zu wenden, damit sie auf die Wiederherstellung des Ganzen hinwirkten.

Die Wiederherstellung des Ganzen gebot zunächst dem einzelnen Menschen, sich Gott entgegenzubilden. Das Gebot drückte die Vorstellung von einem grundsätzlich un abgeschlossenen Menschwerden aus, dessen Ende – weil es von dem nie ganz erfassbaren Gott her bedingt war - im Unbestimmten lag. Darum konnte es sich auch bei den Gesetzen der Sühne niemals um einen abgeschlossenen Kodex handeln. Vielmehr legitimierte die Unbestimmtheit des Endes den Menschen zur Freiheit, sich immer wieder neu zu wandeln und die je geltenden Bedingungen zu verändern. Susmans Auffassung vom Menschwerden, die von vornherein an ein aktives Gestalten und Verändern des Gegebenen geknüpft war, lief dabei auf eine politisch intendierte Gemeinschaft hinaus. Diese wäre weniger in einer gemeinsamen Identität verbunden, als in einem gemeinsamen Willen zur Sühne, die festgelegte Identitäten immer wieder auch auflösen würde. Als eine solche politisch intendierte Gemeinschaft verstand Susman das jüdische Volk mit seinem Auftrag zur Sühne. Der Auftrag widersprach der Bildung eines jüdischen Staates und der Umwandlung des jüdischen Volkes zu einer Staatsnation, weil sich damit wieder ein Einzelnes – ein Staat, eine Nation – aus einem Ganzen löste, verselbständigte und verfestigte.<sup>193</sup> Während sich die anderen Völker in Staaten und anderen Ordnungsgebilden formierten, sollte das jüdische Volk durch die Sühne als seinem innersten Sinn genau diese Formen herausfordern. Darin lag für Susman die universalistisch-menschheitliche Wirkkraft des jüdischen Volkes. Indem „es aus der grenzhaften Welt des Einzelnen und Vielen, die die der anderen Völker ist, ausgerissen und als Volk unter den unmittelbaren Aufruf des Einen zum gestaltlosen Ganzen gestellt“ sei, vertrete es „in seinem Volkssein selbst die Menschheit“.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> In ihrem 1934 veröffentlichten Artikel *Das Problem der Emanzipation* hieß es: „Die Zerstörung des jüdischen Staates [in der Antike] selbst erscheint von hier aus als Symbol und gottgewolltes Schicksal. Dies Schicksal gibt ihm jene Absonderung im Gesetz; die Absonderung nur ist um der Reinigung zur Verwirklichung der letzten allmenschlichen Gemeinschaft willen; es läßt sich aber um derselben Botschaft willen keine absolute Scheidung zwischen Menschen verschiedener Art zu. Und so erklärt sich der Zwiespalt zwischen strenger Absonderung und inniger Verwachsung mit den fremden Kulturen aus demselben ursprünglichen religiösen Ziel, von dem die abendländische Welt sich in ihrer Entwicklung immer weiter entfernt hat.“ - Margarete Susman, *Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, Kassel, April 1934, S. 1.

<sup>194</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 79. – Auch Susmans Ausführungen über die „Theokratie im Sinne der Demokratie“ seien hier zitiert: „Aber damit erwuchs aus der Umkehr der Seelen auch eine neue Wirklichkeit des Volkes. (...) Es ist nicht mehr wie in der Frühzeit Theokratie, Gottesherrschaft im Sinne des antiken Kultverbandes, indem der einzelne vor Gott im gemeinsamen Dienst versinkt, es ist Gottesherrschaft im genau umgekehrten Sinne: als Aufgerufensein jedes einzelnen zu sich selbst; zu seiner eigensten Verantwortung. Es ist Theokratie im Sinne der *Demokratie* -, einer so radikalen Demokratie, daß ihr einziger Garant der jede Seele zu sich aufrufende Gott ist. – *Volk!* Welcher Glanz ist um dies Wort, wo es derart aus aller Verklammerung in äußere Daseinsbedingungen und Formen, in Land, Staat und Macht gelöst, einzig eine große Gestalt des Menschentums ist! Geeint allein durch eine Solidarität der Verantwortung, wie sie kein anderes Volk kennt. Denn wo jeder ganz verantwortlich ist für sich selbst, wo damit

„Indem an dies Volk, anders als an jedes andere, der Ruf ergangen ist, Volk zu sein und nicht Staat: Volk, das Gott gründet, nicht Staat, den der Mensch baut, reiner Auftrag ohne Gestalt und Grenze, ist es ausgesondert, in seinem Volksein selbst die Menschheit zu vertreten. Dies ist vom Ursprung bis zur Endzeit sein unaufhebbarer Sinn. Adam ist nicht der erste Jude, er ist der erste Mensch; das messianische Endziel ist nicht die Erlösung des jüdischen Volkes; es ist die Erlösung des Menschengeschlechts. Von diesem Anfang zu diesem Ende verläuft sein Weg durch die Geschichte. In der Strafe, die es durch die Welt verstreute, sind Sühne und Bestimmung geheimnisvoll ineinander verschränkt; die Strafe für die Schuld des Volkes drückt zugleich die Vollendung seines Schicksals und seine innerste Bestimmung aus: der Verlust der irdischen Grenzen dient der Erfüllung seines Auftrags.“<sup>195</sup>

Diesem Auftrag diene die Annahme des „Gesetzes“, durch das „alle festen Formen und Mauern, mit denen die Völker sich im Leben verschanzt und gegeneinander gesichert haben“ sich als „immer nur etwas Vorläufiges“ erweisen.<sup>196</sup>

Mit der Annahme des Gesetzes begann alle Feindschaft gegen Israel an.<sup>197</sup> Als ein der messianischen Zukunft entstammendes „Gesetz“ wirkte es in jeder geschichtlichen Epoche in eine andere Gegenwart hinein; denn an den sich wandelnden Bedingungen des Gegebenen stellten sich die Anforderungen der Sühne immer wieder neu.<sup>198</sup> Darum bildeten die Gesetze der biblischen Tora *nur eine* Version des Gesetzes und verlangten andere Zeitalter mit ihren jeweiligen Realitätskonstruktionen andere Gesetze der Sühne. Das hieß, dass die Zeit nach der

---

das gesamte Leben des Volkes auf die Verantwortung gestellt ist, da ist jeder verantwortlich für jeden.“ - *Ezechiel - Der Prophet der Umkehr*, in „Neue Wege“ XXXVI, 7/8, 1942, S. 14-15.

<sup>195</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 79.

<sup>196</sup> Ebd., S. 80. Außerdem: „Israel hat am Sinai die Thora angenommen, und es hat sie nicht nur für sich, es hat sie für die *Menschheit* angenommen. Daß die Gerechtigkeit, die dies Gesetz verkündet, wie die Schuld, zu deren Überwindung es gegeben ist, nicht nur für ein Volk, sondern für die Menschheit gilt, spricht getreu dem Ursinn Israels das Wort der Überlieferung aus: „Hätte Israel am Sinai die Thora nicht angenommen, so hätte Gott die Welt ins Chaos zurückverwandelt, oder die Engel hätten die Welt vernichtet.“ – Ebd., S.83.

<sup>197</sup> Ebd., S.83. u. 85.

<sup>198</sup> „Aus dieser Beziehung auf die Zukunft als das in der Gegenwart zu Verwaltende entspringt die ganze Kraft des Volkes zur Gemeinschaft und sein ganzes Verstoßensein aus ihr.“ (S. 77) Durch „das Verbot des in der Gegenwart Erscheinenden um der reinen Zukunft willen“ (S. 77) sei das Volk Israel einerseits von allen Völkern der Erde getrennt, zugleich aber in „die reine, gestaltlose Mitte des Lebens, in die unmittelbare menschliche *Verantwortung* gestellt“. (S. 78) Die Verantwortung war für Susman unmittelbar an die Zukunft geknüpft. Beide Aspekte vereinigten sich im Wort „Hoffnung“. Über sie schrieb Susman: „An der Hoffnung entscheidet sich alles. Denn sie ist keine unwirkliche, abstrakte, kein wirklichkeitsfremder Traum. Sie ist die Kraft der Seele zu ihrer eigenen Wirklichkeit; an ihr erweist sich die ganze Wirklichkeitsmacht der Prophetie. Sie ist die Wirklichkeit des Menschenlebens unter dem Gesetz. Denn die Forderung des Gesetzes, die an jede einzelne Seele ergeht, kann im kurzen, beschränkten Leben des Einzelnen nicht erfüllt werden; der Einzelne kann sie nur verwalten und von Leben zu Leben, von Geschlecht zu Geschlecht weitergeben an das Ganze der Gemeinschaft. Die Verwaltung der messianischen Hoffnung ist also die in der Gegenwart verantwortete Zukunft der Gemeinschaft und damit Verantwortung schlechthin.“ (S. 90) – Alle Zitate in: Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996.

Schoa – im Hinblick auf die sie ermöglichenden Bedingungen im 20. Jahrhundert – eine andere Sühne und damit andere Gesetze der Sühne zur Umgestaltung der Gesellschaft verlangte als das jüdische Gesetzesdenken in anderen Zeitaltern formuliert hatte. Das jüdische Volk könnte nach der Schoa, wie Susman schrieb, nicht zu einer alten Form zurückkehren, denn das hieße „zur Salzsäule zu erstarren“.<sup>199</sup> So könne es auch nicht „zur Form des unverletzten Gesetzes zurückkehren“.<sup>200</sup> Bei der „Neugestaltung seines Lebens“ sei es vielmehr in „alle anderen heutigen Zukunftsgestaltungen verstrickt“ und müsse dennoch zugleich sich aus ihnen allen lösen, um sein eigenes Schicksal herauszuringen.<sup>201</sup> In dieser Paradoxie liege die Gewähr seines Überlebens.

Was aber sind die *Gesetze der Sühne*? Auch wenn sie von den Menschen in ihrer jeweiligen Epoche mit unterschiedlichen Gewichtungen formuliert werden, entstammten sie dennoch derselben messianischen Zukunft – beziehungsweise einem über ihnen stehenden Gesetz Gottes. In den Gesetzen der Sühne treffen sich das *Gesetz Gottes* und die *von Menschen gemachten Gesetze*. Sie überschneiden sich im Aspekt der Zukünftigkeit. Diese Definition der *Gesetze der Sühne* ergibt sich aus Susmans Gesamtwerk. Danach ist jedes von Menschen gemachte Gesetz, das von der Absicht mitgetragen wird, Begrenzungen und Behinderungen aufzuheben, um reale, gemeinschaftsbildende Beziehungen zwischen Menschen zu fördern, potentiell ein Gesetz der Sühne – ein Gesetz der Läuterung und zugleich der Umgestaltung auf die messianische Zukunft hin. Das Gesetz der Sühne wäre dabei jeweils der in den Menschen läuternde Kreativität freisetzende *Anteil* des von Menschen gemachten Gesetzes – egal ob dieses von säkularen Gesetzgebungsorganen verabschiedet, durch kultische Traditionen überliefert oder im zwischenmenschlichen Leben herausgebildet worden ist.<sup>202</sup> In *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* schrieb Susman in Bezug auf die Sühne eine weitgehend religiöse Sprache. Das Charakteristische ihres Denkens bestand jedoch darin, die religiöse Dimension auf das weltlich-politische Geschehen zu beziehen,

---

<sup>199</sup> Ebd., S.143.

<sup>200</sup> Ebd., S.143-144.

<sup>201</sup> Ebd., S.143.

<sup>202</sup> Die Überschneidung von weltlicher Gesetzgebung und messianischer Zukunft drückt der Begriff *Takkana* im Talmud aus. Das hebräische Wort *Takkana* bezeichnet ein rabbinisches Gesetz – also kein göttliches, sondern ein von Menschen, Rabbinen, verabschiedetes -, das in die ökonomische oder soziale Realität eingreift. Eine *Takkana* verweist zugleich auf den *Tikkun Olam* – die Reparatur oder Korrektur der Welt. Der *Tikkun Olam* ist ein rabbinisches Konzept. Es besagt, dass das messianische Zeitalter schrittweise durch weltliche Aktivität und im Wege der Gesetzgebung herbeigeführt werde. Die berühmteste *Takkana* um des *Tikkun Olam* willen ist der *Prosbol* von Hillel. Er hob den Schuldenerlass während des Schabbatjahres auf. An diesem Beispiel zeigt sich die Verknüpfung von säkularer Realität und göttlichem Gesetz besonders deutlich. Der Schuldenerlass führte dazu, dass sich Juden untereinander vor dem Schabbatjahr Darlehen verweigerten, weil die Schulden dann verfielen. Dies schuf Ungerechtigkeit, da hierdurch vor allem die wirtschaftliche Aktivität der Ärmern benachteiligt wurde. Hillels *Prosbol* „korrigierte“ diese Schranke, ohne das Prinzip des von Gott gebotenen Schuldenerlasses grundsätzlich aufzugeben. - Siehe Mischna, *Gittin*, Kap. 4:3 sowie Bab. Talmud, *Gittin* 36a-b



ohne theologischer Begriffe zu bedürfen. Über die revolutionäre Dimension der Sühne in der jüdischen Tradition, der *Teschuwa*, und wie Susman diese nach dem Ersten Weltkrieg im Sinne einer umfassenden Umgestaltung der Gesellschaft ausgelegt hatte, ist bereits im 4. Kapitel eingegangen worden. In einem revolutionären Sinne war aber auch die Sühne in ihrem Hiobbuch zu verstehen. Die Sühne hatte bei Susman jedoch verschiedene Namen. Einer war die „Liebe“. In dem 1935 gehaltenen Vortrag *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, der ausführlich auf die Erfahrung des Ersten Weltkriegs einging, sprach Susman von der Notwendigkeit „einer radikalen Umgestaltung der Liebe“. In diesem Zusammenhang verwies sie auf Freud, dem sie wiederum ein tieferes Verständnis von der „Sünde“ als der „geheimen Wunde in jedem Menschenleben“ verdankte:

„Es bedurfte einer radikalen Umgestaltung der Liebe, um dies von allen Richtungen her aufgelöste, befleckte, geschändete Menschenbild noch oder wieder zu lieben: einer Ueberwindung des Chaos aus den untersten Gründen des Lebens. Aber ich fand schließlich Hilfe in diesem Kampf. Ich fand sie einmal in dem Wissen um *die geheime Wunde in jedem Menschenleben* [hvg. EK], wie zuerst Freud sie aufgedeckt hat, - und damit in dem Aufsuchen des Menschen gerade dort, wo er am meisten geschädigt, befleckt und verdorben ist: in seiner Sünde, in seinem Leid, in seinem dunkelsten Grunde, wo dann doch wiederum seine Menschlichkeit am tiefsten und unmittelbarsten aufspringt.“<sup>203</sup>

In der „Wunde“, im geheimen Schmerz, in der verdrängten Demütigung des Menschenantlitzes, so bedeutete diese Passage, liege zugleich auch die Chance zur Wendung – nämlich „daß dort, wo Leid und Sünde im Menschen berührt werden, auch sein tiefster Lebensquell aufspringt.“<sup>204</sup> Wie die „Sünde“ in der modernen Wahrnehmung als „Wunde“ erlebt würde, so die „Sühne“ als „Liebe“. Die Liebe bekam hier die *Funktion* einer Entsühnung, die sich keineswegs nur angenehm anfühlte.

„Es gilt also im wahrsten Sinn des Wortes, den Finger auf die Wunde zu legen. Aus der Wunde strömt das lebendige Blut. Darum ist dies: den Finger auf die Wunden der Menschen zu legen die heutige Form der Liebe. Zu solcher Liebe aber gehört Mut. Nicht mitleidige, wehleidige, schwache Liebe ist von uns gefordert, sondern mutige Liebe: Mut zum Offenbarmachen dessen, was ist. Solche Liebe ist das genaue

---

<sup>203</sup> Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 16.

<sup>204</sup> Ebd., S. 20

Gegenteil der Angst, die zum Chaos gehört und vor ihm zurückweicht: sie ist die Kraft, die das Chaos bannt.<sup>205</sup>

Das Bild vom „Finger auf die Wunde legen“ führte zum Ausgang von Susmans Theodizee – dem Schweigen Gottes auf die Frage nach dem Warum des Leidens. In der zitierten Passage brachte der Finger auf der Wunde *die Antwort selbst* hervor – eine Antwort, die sich nicht in einem gottgefälligen Erdulden des Leidens erschöpfte, sondern Kraft zur Veränderung freisetzt.

An dieser Stelle soll einen Moment die politische Dimension von Susmans Ausführungen über die Liebe/Sühne auf den „Gerechten“, in der jüdischen Tradition den *Zaddik*, bezogen werden. Durchgängig betonten Susmans Schriften das von Gott an den Menschen ergangene Gebot der „Gerechtigkeit“.<sup>206</sup> Ihre Hiob-Deutung stellte jedoch zunächst die Inkommensurabilität menschlicher Gerechtigkeitsvorstellungen und einer jenseits von Gut und Böse von Gott her wirkenden Gerechtigkeit als „Gericht Gottes“ fest, das der Mensch nicht nur nicht verstehen könne, sondern als Einbruch des Bösen erleben müsse. Die zitierte Passage aus *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung* erlaubt nun den folgenden Schluss: der *Zaddik* vermag die Inkommensurabilität göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit im Punkte der „Wunde“ oder der „Sünde“ aufzuheben. Der *Zaddik* kennt nicht nur das Böse – das heißt den Abgrund, den er selbst erlitten hat: er vermag ihn in der Dimension der Sünde/Wunde auch auszumessen und von dorthier die Menschen in den verschiedenen Facetten ihrer Sünde/Wunde zu erkennen.<sup>207</sup> Der Abgrund ist immer auch das Gegenbild von menschlicher Gerechtigkeit. Das heißt: der *Zaddik* weiß um die Triebkräfte und den mit ihnen verbundenen Motiven, die den Abgrund bilden und in ihn hineinziehen. Er weiß auch, dass der Abgrund selbst nicht nur immer noch, sondern zugleich auch am schmerzhaftesten in die Gott-Mensch-Beziehung weist. Diese ist jedoch allein vom Guten her zu bilden.<sup>208</sup> Mit dieser Kenntnis vermag er den Abgrund zu wenden und eine neue Gerechtigkeit nach menschlichem Maß herzustellen.<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup> Ebd., S. 20.

<sup>206</sup> Z.B. Margarete Susman: *Das Judentum als Weltreligion* (1932), in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 116 ff.; *Trost*, in: „Der Morgen“, 6/7, Sept. 1934, S. 255, 258; *Die Friedensbotschaft des Alten Testaments*, in: „Neue Wege“, 6, 1937, S. 255 ff., S. 260; *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 83, 90.

<sup>207</sup> „Hiob kommt aus dem Tod. Nicht aus dem Tod als ruhevullem Gesetz, wie es das Bild der Natur trägt, sondern aus der Todeserfahrung, wie sie durch die Schuld des Menschen in die Welt gekommen ist und in jedem Leben neu erfahren wird: als Einbruch Gottes in das menschliche Leben.“ – Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 140-141.

<sup>208</sup> Übertragen auf Israel heißt es hierzu in Susmans Hiobbuch: „So dunkel und ausweglos, so im Letzten bedroht und verwirrt zeichnet sich hier der Wirbel der menschlichen Existenz, in der Leben und Tod, Gut und Böse, Gott und Satan, sich in dem Denken und Erkennen unerreichbarer Tiefe mischen. Denn nur in der zeitlichen Auseinanderlegung der mythischen Darstellung erscheint ja als Ursache und Wirkung, was in Wahrheit des

Dies gelingt ihm – im religiösen Paradigma Susmans - allein im „Prozess mit Gott“. In *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* gebrauchte Susman das Wort „Ringens“, das auch die Überschrift eines Kapitels bildete. Es klingt darin wiederum der hebräische Name „Israel“ an, auf Deutsch: „Kämpfen mit Gott“.<sup>210</sup> Die Gerechtigkeit, die der *Zaddik* herzustellen vermag, ist im Ergebnis eine politische Veränderung zu mehr Gerechtigkeit. Zunächst aber bewirkt sein Kämpfen mit Gott etwas anderes: es entsühnt die Gott-Mensch-Beziehung. Sie selbst wird eine andere. Gott und Mensch richten sich anders und neu aufeinander. Susman sprach von einem „Ringens um eine neue Entwirrung des Namens Gottes“.<sup>211</sup>

Warum aber das Ringens? Wozu überhaupt das Leiden? Und weshalb – auch dies eine Metapher für die Entsühnung – eine neue Entwirrung des Namens? Susmans Antwort verblüfft: Es gehe um „Macht“ –

„der ganz Hiobskampf ist ja eine Frage der Macht“.<sup>212</sup>

Gott wolle den Menschen „mächtig“ – mächtig in seinem, Gottes Ebenbild:

„Gott, der den Menschen in seiner geschöpflichen Ohnmacht aufsucht, sucht in ihm die Macht des Ebenbildes; er bedrängt unsere Ohnmacht; aber er will unsere Macht. Wie träte er sonst den Menschen an, um mit ihm zu ringens? Das ist die Urgewißheit Israels, die ihm in seinem Namen bezeugt ist: Gott sucht den Menschen im Kampf. Nur darum bedrängt er ihn mit dem furchtbarsten seiner Boten. Nicht dem Wurm, dem Staubkorn, erst dem wahrhaftigen, mächtigen Menschen, der wie Mose, wie Jakob,

---

Schicksals trüchtige Geheimnis der tief verschlungene Schicksalsknoten der menschlichen Existenz ist, die immer in Gott gegründet und immer auch schon von ihm losgerissen ist. – Aus dieser Tiefe der Lebensverknötung der Mächte ist das zentrale Ereignis der Geschichte Israels entsprungen: das ihm am Sinai offenbarte, dem Menschen zur Entscheidung zwischen Leben und Tod, Gut und Böse vorgelegte *Gesetz*. (...)“ – Ebd., S. 83.

<sup>209</sup> „Mit dem Sichtbarmachen seiner Schöpfung hat Gott auch den Tod wieder in seinen Plan aufgenommen, hat er ihm so durch die Schöpfung die Pforte aufgetan zum *Reich*. Denn daß Hiob am Schluß nach überstandener Prüfung alles Seine, auch das seiner Natur nach Unwiederbringliche, zwiefach zurückerhält, ist eine Überwindung des Todes, ein Wunder des göttlichen Reiches. (...) dieser Gott antwortet der Frage des menschlichen Schicksals nicht; aber er kann es *wenden*. - Er antwortet nicht; aber indem er es wendet, indem er Hiob alles Verlorene zwiefach zurückerstattet, stellt er nicht nur seine Gerechtigkeit im Schicksal Hiobs, er stellt seine Weltgerechtigkeit wieder her.“ – Ebd., S. 141.

<sup>210</sup> „Israel“ setzt sich zusammen aus dem Verb *jisra* = „kämpft“ und *el* = „Gott“. Die Kombination kann verschieden interpretiert werden: „Er kämpft mit Gott“ oder „Gott kämpft“ oder auch „Gotteskämpfer“. In ihrem 1934 erschienenen Artikel *Am Rande* schrieb Susman: „Aus diesem Kampf Auge in Auge, Brust an Brust stammt letztlich alle menschliche Erfahrung vom Göttlichen. Der Jakobskampf ist die Urfahrung menschlichen Daseins. Auch wo der Sieg ausbleibt, gebührt dem Kampfe letzte Ehrfurcht: aber der Segen der sich als Gott entschleiernenden Gewalt ruht nur auf dem, der überwindet.“ – Margarete Susman, *Am Rande*, in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“, April 1934, S. 2.

<sup>211</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 121.

<sup>212</sup> Ebd., S. 138.

wie Hiob, wie die Propheten die Kraft seines Herzens in das Ringen mit ihm einsetzt, offenbart sich Gott als der Übermächtige.“<sup>213</sup>

Gott wolle diesen Kampf, denn -

„Gott nimmt den Menschen als Gegner ernst, mit seinem letzten Ernst“.<sup>214</sup>

Hiob war kein Gerechter, weil er gottesfürchtig die Weisungen seiner Religion befolgte und sich ansonsten schuldlos in sein schmerzvolles Schicksal fügte. Er wurde vielmehr zum Gerechten, weil es ihm gelang, den Abgrund zu ermessen und „mächtig“ gegenüber Gott zu werden. Das bedeutete aber, den Sinn Gottes in der Gott-Mensch-Beziehung anders zu verstehen, als den eines allein Gehorsam verlangenden Gebieters. Hiobs Kampf im Abgrund spaltete die Macht des Bösen nicht von Gott ab, sondern führte sie – im Sinne einer Wiederherstellung des Ganzen - auf Gott zurück.

Solange aber der Abgrund nicht ermessen war, scheiterte jede Theodizee. Angelehnt an Susmans Auseinandersetzung mit Freud verlangte dies, dass sich der Mensch der auch in ihm selbst wirkenden Todesmacht bewusst werde<sup>215</sup> und in ihr eine ursprünglich auf Gott zurückgehende Macht erkenne.<sup>216</sup> Die todproduzierende Macht konnte sich überall entfalten – in der wirtschaftlichen Entwicklung, der Gesellschaftsstruktur, der Arbeitswelt, aber auch dem sozialen Zusammenleben und den kulturellen Differenzen zwischen Menschen. Für Susman manifestierte sie sich als Entheiligung des Lebens durch Technisierung, Bürokratisierung, Herrschaft der Sachwelt. Es verlangte außerdem, dass der Mensch die

---

<sup>213</sup> Ebd..

<sup>214</sup> Ebd., S. 137.

<sup>215</sup> Hierzu eine Passage aus ihrem Aufsatz über Freud: „Ichtriebe und Todestriebe sind dieselben. Darum wirkt in unserem Ich als sein Wesen eine reinere, todhaftere Form des Ich: das „Über-Ich“, das Gewissen. Es ist als die strengere, konzentriertere Form des Ich der reine Vertreter des Todestriebes, ist der Tod selbst. – Wir beginnen die Rolle des Todes an unserem Leben zu versehen. Er, der sich dem blossen, blinden, triebhaften Lebenslauf entgegenstemmt und ihn in die entgegengesetzte Richtung zwingt, ist der grosse Erwecker aus dem Traum, dem Halbschlaf unseres Lebens. Er ist es, der uns aus der Bewusstlosigkeit der Ichlosigkeit, der Halbwahrheit unseres Lebens herausreisst: hineinreisst in uns selbst, in unsere Wahrheit, in unser Gewissen emporreisst zu einem letzten und höchsten Richter: zu jenem gewaltigen, vom Lebe aus nie zu erreichenden und nie zu begreifenden Ueber-Ich, als dessen Ebenbild wir gedacht sind. – So entspringt dem Tod als der letzten Wahrheit unseres Daseins ein neues reines und überaus strenges Lebensideal: das Lebensideal des *Erwachens*. (S. 188) „Aber dies ist das tragische Verhängnis seiner Lehre, indem er diesen Versuch [in der Gesamtkrise das zerrinnende Einzel-Ich aus der Katastrophe zurückzureissen] vom Tode aus unternommen hat, hat er in seiner Rettung des Ich zugleich dessen Auflösung mitbeschleunigt. Alle Erweckung der Menschen durch einen Menschen bleibt solange eine tragische, weil untragbare Tat, wie der letzte und einzige Erwecker nicht erkannt und mit Namen genannt ist. Wo immer Gott als der Pate eines neuen Lebens ausgeschlagen wird, tritt wie im alten Märchen an seine Stelle der Tod.“ (S. 189) – Margarete Susman, *Sigmund Freud*, in: „DU“ 2, 1947; teilweise erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, danach zit..

<sup>216</sup> „Der Gott, der ihm alles Seine zweifach zurückerstattet, findet Hiob nicht mehr als denselben, den er als Versucher antrat: er findet ihn als einen aus dem Tod Umgekehrten, in ein anderes Leben Heimgekehrten, durch die Heimsuchung Gottes Gewandelten. Nur *der* Hiob, der in dieser Heimsuchung an die Grenzen seines eigenen Daseins gestoßen und damit auf die Macht gestoßen ist, die ihn von dort auf sich selbst zurückgeworfen und gesprengt, die so seine Einkehr und Wandlung aus dem innersten Kern erzwungen hat, nur dieser gewandelte, dieser neue Mensch kann sein ihm wiedergeschenktes altes Leben als das Geschenk eines neuen Lebens empfangen.“ - Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 142.

jeweiligen Bereiche des Lebens, die sich durch die todproduzierende Macht isoliert und verselbständigt hatten, wieder in die Spannung einer Menschheitserlösung stellte und in das Ganze einfügte. Das hieß, die Bereiche, die die Entwertung des Menschen herbeigeführt hatten - die Technik, die Wirtschaft, aber auch die Wissenschaft<sup>217</sup> –, zum Leben hin zu wandeln. Genau darin sah Susman die Funktion der Sühne – und damit die menschheitliche Aufgabe des jüdischen Volkes.<sup>218</sup>

Darin lag für Susman auch die Antwort auf die Frage: „*Muss* dieses Volk leben?“<sup>219</sup> Es musste leben, weil vom Überleben „Israels“ auch das Überleben der Menschheit abhing. Darum sei es „für die Menschheit nicht gleichgültig, ob das jüdische Volk lebt oder untergeht“.<sup>220</sup> – „Und ob dies gelingt, ist nicht nur die Sache des jüdischen Volkes“.<sup>221</sup>

Innerhalb des jüdischen Volkes lebe die Unmöglichkeit unterzugehen, so meinte Susman auch nach der Schoa, als

„jene stellvertretende Gewißheit, daß jeder einzelne jüdische Mensch verantwortlich ist für ein Schicksal, das er nicht gewollt, nicht gewählt hat, aber das ihn erwählt hat, das ihm als ein besonderer Weg des Menschseins auferlegt ist zur Verantwortung für das Menschsein überhaupt. Einzig an dieser Verantwortung hat ja das jüdische Volk überhaupt sein Dasein; die Grenzen des Volkes ohne Gestalt und Grenze reichen genau so weit wie seine Verantwortung.“<sup>222</sup>

---

<sup>217</sup> In diese Richtung ging eine Passage in Susmans Mendelssohn-Aufsatz: „Und diese Hoffnung hängt trotz allem für uns heutige Menschen nicht ganz im Leeren: die Vorbedingungen für eine neue allmenschliche Wahrheit, die in verwandelter Gestalt jenes Wort wieder zu tragen vermöchte, sind in unserem Wissen selbst gegeben: sie sind gegeben in dem in unserer Zeit unendlich vertieften und erweiterten Bemühen um eine neue Fassung der menschlichen Existenz, der heute alle, auch die aufeinander entgegengesetztesten Wissenschaften, zum Teil fast wider Willen dienen. Welche Oede und Unfruchtbarkeit umgab im vergangenen, über den Menschen weithin beruhigten Jahrhundert das Gebiet der sogenannten objektiven Wissenschaften! Heute sind sie alle, auch die scheinbar abstraktesten, aus dem Bereich des nur Objektiven herausgetreten, haben sie alle gemeinsam, hat in unserer technisch verwüsteten Welt sogar die Physik, hat ebenso alle echte Kunst unserer Tage die Grenzen des menschlichen Daseins neu und anders absteckenden Wissen gedient.“ – Margarete Susman, *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung*, in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“, 3/4, 1932; erneut in Susman: „Gestalten und Kreise“, 1954, danach zit., S. 285.

<sup>218</sup> Nicht zufällig habe der Todesdämon „als seinen mächtigsten Gegner das machtlose jüdische Volk erwählt“. „Und nicht zufällig ist heute das Unfaßliche geschehen, daß von allen um ihre Freiheit und um die Freiheit der Welt kämpfenden Völkern keines, nicht eines gegen das unmenschliche Schicksal des jüdischen Volkes sich erhoben hat. Es liegt in der geschichtlichen Entwicklung selbst, die zu diesem Ende geführt hat. In der ungeheuren Tragödie der Menschheit, deren Ausdruck der Staat: das wachsende Verfallen des Menschen an die tote Sache und ihre Ordnungen ist, war jedes Volk mit dieser ehernen Fessel an das Seine geschmiedet. Und je mehr von der leblosen Sache geformt, je durchrationalisierter, durchtechnisierter die Völker wurden, je mehr sich die tote Maschinerie des Staates, mit der toten Gewalt der Technik ausgerüstet, an die Stelle des lebendigen Volkes setzte und die lebendigen Einzelmenschen zur Masse zerstampfte, um so weniger konnten die Völker geneigt sein, das außerstaatliche Volksgebilde in ihrer Mitte zu schützen.“ - Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S.145.

<sup>219</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 73. Siehe auch Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 159.

<sup>220</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S.144.

<sup>221</sup> Ebd..

<sup>222</sup> Ebd., S. 162.

Genau an diesem Punkt lehnt jedoch heute die Mehrheit der Juden eine Schoa-Theologie im Sinne der Hiob-Deutung Susmans ab. Hiob erlebte das Leiden, *um zu überleben*. Die vom NS-Regime verfolgten und ermordeten Juden hatten diese Chance nicht. Ihren Blutzoll als den Preis einer Theologie im Dienste der Menschheit anzuerkennen, erscheint als zynische Anmaßung sowohl der Theologen als auch Gottes.

Mit der Frage „Wo war Gott in Auschwitz?“ die Frage nach dem Sinn des Leidens grundsätzlich *ad acta* zu legen, heißt jedoch von einer Welt auszugehen, deren Spannungen grundsätzlich keinen Sinn haben und in keine Richtung weisen. Die Spannungen zu wandeln würde dann auch an keinem legitimierenden Maßstab gemessen, sondern allein nach den Gesetzen derjenigen geschehen, die sich durchzusetzen wissen. Dennoch hat der sich vom Gesetz Gottes herleitende, in Gesetzen der Sühne verwirklichende Maßstab, in dessen Zeichen Susmans Werk zu verstehen ist, die politische Entwicklung nach der Schoa bestimmt – gerade auch die der deutschen Bevölkerung. Betrachtet man die verschiedenen Etappen der deutschen Nachkriegsgeschichte lässt sich von einer schrittweisen, gleichwohl gigantischen kollektiven Sühneleistung sprechen – und dies nicht nur in Bezug auf die Schoa, sondern auf die deutsche Geschichte insgesamt. Mit der Ermordung der Juden Europas wie auch anderer Opfergruppen fixierten die Nazis den Maßstab, den sie zu vernichten trachteten. Dieser Maßstab bestimmt – wenn auch in unterschiedlichem Grade - die heutige politische Entwicklung Deutschlands. Er hat zur politischen Integrität des Landes beigetragen und ihm internationales Ansehen, wenn nicht Macht verliehen. Mehr als je zuvor haben sich das intellektuelle und religiöse Leben in Deutschland dem Judentum zugewandt und es als Bestandteil der eigenen geistigen Grundlagen anerkannt. *De facto* geschah eine Judaisierung, auch wenn sie sich in ihren einzelnen Ausformungen nicht direkt als „jüdisch“ bezeichnet. Man kann Susmans Theodizee, die so sehr auf die Bildung von „Gemeinschaft“ hinauslief, als eine neue jüdische Bundestheologie verstehen. Während jedoch die bisherige jüdische Auffassung vom Bund Gottes mit Israel das jüdische Volk als eine geschlossene religiöse Nation verstand, was durchaus einen säkularen Rahmen und eine innerjüdische Demokratie einschloss, ebenso wie Toleranz gegenüber anderen Nationen, zielte die Bundestheologie, die Susmans Schriften nahelegten, auf einen Bund Gottes mit Israel, der die „Noachiden“ – das hieß: die „Menschheit“ – in die Gesetze des Bundes mit aufnahm. Die Offenbarungen, die zu dieser Bundestheologie gehörten, verlangten nicht nur die Sühne des jüdischen Volkes, sondern *mit ihm* auch die aller Anderen. Für das Judentum bedeutete dies anzuerkennen, dass letztlich alle Völker auf die je ihre Weise *im* Gesetz lebten und den Forderungen der Sühne nicht entgingen. Es hieß außerdem, die Bedingungen zur entsühnenden Veränderung bei den

Anderen in den Radius jüdischen Gesetzesdenkens mit aufzunehmen.<sup>223</sup> Zu diesen Bedingungen gehörte eine Theodizee, die das Leiden in einen Sinnzusammenhang stellte, der zugleich die Erfordernisse der zu leistenden Sühne aufzeigte.

Susman hätte die Frage, warum die Menschheit auch nach der Schoa nicht auf eine Theodizee verzichten konnte, damit beantwortet, dass nur eine Theodizee die Gesetze der Sühne rechtfertigte. Denn die Sühne ging auf die Sünde - oder in Susmans Sprache: auf die „allgemeine Schuld“ - zurück und stellte sich deshalb grundsätzlich im Lichte der Frage nach Gott.

Darüber hinaus versagte in Susmans Theodizee eine individuelle Religiosität, wenn sie nicht zugleich auch zu einer politischen Gemeinschaft führte. Diese Gemeinschaft wäre aber keine Gemeinschaft mit einer definierbaren Identität, sondern eine *Gemeinschaft des Gesetzes*, das selbst wiederum keinen Ideal-Zustand festschrieb, sondern die Bedingungen zur Möglichkeit von gesellschaftlicher Umwandlung enthielt. Diese Gemeinschaft des Gesetzes hieß bei Susman „Israel“.

„Israel“ beschränkte sich bei ihr jedoch nicht allein auf Juden. Susman umriss in der durch Sühne gestifteten politischen Gemeinschaft einen erweiterten Radius von „Israel“, den sie als einen „geistigen Raum“ bezeichnete. Er berührte auch andere Gruppen, die im Schicksal der Verfolgung durch das NS-Regime zugleich das, was in ihnen verfolgt wurde, nämlich den Maßstab der in die Sühne wies, repräsentierten. Susman nannte vor allem zwei, diesem Raum zugehörige Gruppen: Christen und Kommunisten.

„Darum berührt in beiden dies Ringen das Leben des jüdischen Volkes; obwohl es beiden entgegensteht, hat es an beiden nach Sein und Bestimmung teil: an der christlichen durch das gemeinsame Gotteszeugnis, an der kommunistischen durch den Willen zu einer neuen menschlichen Wirklichkeit.“<sup>224</sup>

---

<sup>223</sup> In diesem Punkte traf sich Susman mit Hermann Cohen, der bereits in *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* das stellvertretende Leiden des „messianischen Volkes“ konstatiert und daraus ein Recht abgeleitet hatte, die anderen Völker zu „bekehren“: „Das messianische Volk leidet als Stellvertreter des Menschenleids“. (S. 312) „Das Problem des Bösen, welches die ganze biblische Literatur durchzieht, wird hier vom Individuum auf das Geschichtsbild der Völker übertragen. Die Völker alle fröhnen dem Götzendienst, und sie prangen in historischer Blüte. Israel allein leidet unter den Verfolgungen der Götzendiener, und Israel hat den Beruf, nicht allein den wahren Gottesdienst zu behaupten, sondern auch ihn unter den Völkern zu verbreiten. Ein solcher Widerspruch im Geschichtsbilde zwischen Vergangenheit und Zukunft der Geschichte kann keine andere Lösung zulassen als diese: *in dem Leiden für die Völker erwirbt Israel das Recht, sie zu bekehren.*“ (S. 330) - Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie* (1928), 1995.

<sup>224</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 137.

An anderen Stellen ihres Werkes nannte Susman weitere Gruppen, die im Analogieschluss zum erweiterten „Israel“ gehörten – Anarchisten und Atheisten,<sup>225</sup> einzelne Individuen<sup>226</sup> sowie andere Nationen.<sup>227</sup> Ihr gemeinsames Ferment bestand nicht in einer geteilten Beziehung zu Gott, sondern in der aktiven Sühne - mit dem Ziel, wie Susman in ihrem Essay über den Anarchismus schrieb, einer „neuen Realisierung der Gemeinschaft wie des Einzelnen“, der eine „Wandlung der Wirklichkeit selbst zugrunde“ liegt.<sup>228</sup> In *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* wandte sich Susman in einer langen Passage kritisch dem Christentum zu.

„Vom Judentum aus stellt sich die Frage, wie weit ein Christentum noch wahr und lebendig sein kann, in dessen nicht aufgehobenem Namen das Grauen des Gestrigen und noch des Heutigen möglich und wirklich geworden ist.“<sup>229</sup>

Der um Christen, die vom NS-Regime verfolgt wurden oder worden wären, erweiterte „Raum Israel“<sup>230</sup> meinte daher nicht das Christentum schlechthin. Vielmehr unterschied Susman zwischen den heidnischen Anteilen, die das Christentum absorbiert hatte und dem NS-Regime dienstbar geworden waren, und den jüdischen Ursprüngen, die das Christentum immer noch durchwirkten. An diese Unterscheidung knüpfte Susman eine prinzipielle Absage an die Kirche als „feste Gestalt“<sup>231</sup> – als Bauwerk und Institution, als Gebilde von Dogmen, Lehrmeinungen und Gottesvorstellungen. Das Geschehene verlange vielmehr eine grundlegende Wandlung des Christentums, was hieß: einen Verzicht auf jegliche Verbildlichung und damit darstellbare Gewissheit des Göttlichen.

<sup>225</sup> Über die „Gottlosenbewegung“ in Rußland siehe Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 16ff. – „Die russische Gottlosenbewegung hat dieselbe Weltlage [vor dem Ersten Weltkrieg] nicht von Gott, sondern vom Menschen her erfaßt. Eine Menschheit, über der und in der das Gottesantlitz erloschen ist, sucht sich hier aus eigener Kraft den Weg zu einer neuen echteren Gemeinschaft zu ergraben.“ (S. 17) Ferner: Margarete Susman, *Der Sinn des Anarchismus*, in: „Neue Wege“, 1-3, 1947, nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 136-159, darin Susmans intensive Auseinandersetzung mit dem Atheismus, S. 150 ff.

<sup>226</sup> Interessant wäre es, Susmans Buch *Frauen der Romantik*, das – obwohl es ausschließlich von Frauen handelt – von der Unterscheidung „christlich“ = weiblich und „jüdisch“ = männlich durchzogen ist (siehe 5. Kapitel, Abschnitt „Das Gesetz der Welt selbst mitzugestalten“), unter dem Gesichtspunkt zu lesen, welche nichtjüdischen Frauen bei Susman in die jüdische Kategorie fielen. Eine von ihnen wäre sicherlich Bettina von Armin, deren revolutionäre und projüdische Haltung von Susman hervorgehoben wird.

<sup>227</sup> Schon Susmans Spinoza-Aufsatz von 1913, wonach alle Völker „gleichsam an einer bestimmten Stelle im Universum“ stehen und „in der Unendlichkeit wurzeln“ (S. 52), ging in die Richtung, dass alle Völker auf die je ihre Weise „im Gesetz“ lebten. (Siehe Margarete Susman, *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in: Hans Kohn, „Vom Judentum. Ein Sammelbuch“, 1913, S. 52). Außerdem auch Susmans Artikel in der „Frankfurter Zeitung“, *Pontigny 1925*, 21.9.1925, und *Pontigny 1926*, 24.9.1926; sowie Margarete Susman, *Die Weltanschauung Dostojewskis*, in: „Der Morgen“, 6, Feb. 1927, S. 617-618.

<sup>228</sup> Margarete Susman, *Der Sinn des Anarchismus*, in: „Neue Wege“, 1-3, 1947; erneut unter *Der Versuch des Anarchismus* in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, danach zit., S. 142.

<sup>229</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 122-123.

<sup>230</sup> „Dem Christentum ist es [das jüdische Volk] durch die jüngste geschichtliche Entwicklung neu angenähert: durch die gemeinsame Verfolgung sind beide in denselben geistigen Raum zusammengedrängt: in den gemeinsamen Raum Israel, dem der rein heidnische Raum gegenübersteht.“ – Ebd., S. 122.

<sup>231</sup> Ebd., S. 125 ff.



„So muß heute in einer Zeit schwerster Krise, des Ringens auf Leben und Tod, des Verlustes aller Lebensgrenzen alles Göttliche auf ein sichtbares Bild, ein Sichtbarwerden im Stoff unseres Lebens verzichten. (...) Auch Christus ist in dieser Zeit nicht fester Besitz; er steht, so sehr sie ihn einzuschließen strebt, nicht verschlossen im Raum einer Kirche; er wartet auf uns als unsichtbar Lebendiger an jeder Biegung unseres Wegs, auf den Juden wie auf den Christen.“<sup>232</sup>

Und nicht nur auf Christus bezogen:

„Jeder feste Besitz ist uns entrissen; wir kennen allein das Ringen“.<sup>233</sup>

Dies Ringen ohne vorheriges Wissen bleibe auch nach Hiob die einzige Chance, die Forderungen der Sühne zu erkennen und in einem Leben, in dem Gott sowohl als gut als auch als böse erfahren werde, den Weg zum Guten hin verwirklichen zu können.<sup>234</sup>

##### 5. „es geschieht wieder etwas“

Susman lehnte es nach der Schoa ab, sich weiterhin im Kontext des deutschen Judentums zu verstehen. „Die Kultur, in der ich aufgewachsen bin, liegt wie eine kleine ferne Insel hinter mir“,<sup>235</sup> sagte sie in ihren Lebenserinnerungen und verneinte die Frage, ob es jemals wieder ein deutsches Judentum geben könne.

„Es stellt sich nun heute, wo das Ganze schon lange zurückliegt, für uns alle die bange Frage, ob nach diesem furchtbaren Geschehen ein neues deutsches Judentum wieder erstehen kann? Mir scheint es unmöglich. Ich glaube, daß der Schlag zu hart war, die Aussaat zu furchtbar und folgeschwer. Gewiß gibt es wieder Juden in Deutschland, aber es gibt kein deutsches Judentum mehr, wie auch nach der weit weniger schrecklichen spanischen Verfolgung nie mehr ein spanisches Judentum entstanden ist. Und es ist nicht nur das Judentum, sondern auch Deutschland selbst innerlich zu zerrüttet und zu verbittert für einen solchen Neubeginn. Was geschehen ist, hat ja nicht

---

<sup>232</sup> Ebd., S. 126. „Und mag die Kirche an der Frage nach dem Wesen [Gottes] die Entscheidung zwischen Christentum und Judentum fällen: Christus selbst hat im Gleichnis vom Weltgericht die Grenze anders gezogen, die Entscheidung für oder wider ihn an eine andere Stelle verlegt: er hat in dem Wort: ‚Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan‘ nicht ein bestimmtes, formales Glaubensbekenntnis für sich gefordert, sondern den Menschen und sein Leben.“ – Ebd., S. 128.

<sup>233</sup> Ebd., S. 125.

<sup>234</sup> Darin sei der jüdische Mensch nicht allein: „Jeder Mensch in aller Welt, der gegen die tote Sache, gegen den Tod, gegen die Zerstörung für das Leben als das Gute einsteht, ist, wissend oder nichtwissend, sein Helfer und Freund. Und dicht um die Wirklichkeit des Volkes zieht sich leise leuchtend ein messianischer Kreis.“ – Ebd., S. 163.

<sup>235</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 179.

nur die Juden, sondern auch Deutschland selbst zerstört. Blickt man tiefer, stellt man die Frage im letzten Ernst, so ist Deutschland durch diese Herrschaft des Wahnsinns und Verbrechens kaum weniger tief als die Juden betroffen.“<sup>236</sup>

In *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* hatte Susman geschrieben, dass Juden nicht mehr in Deutschland leben dürften.<sup>237</sup> Ihr noch kurz vor ihrem Tode entstandener *Entwurf einer Geistesgeschichte und Soziologie der deutschen Juden seit der Emanzipation* enthielt viele bittere Sätze, so etwa über die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg:

„Revolution eines der Revolution unfähigen Volkes, das seine echten Revolutionäre ermordet. Der jüdische Geist der Befreiung zuckt wie eine Flamme durch die immer dichter werdende deutsche Nacht.“<sup>238</sup>

Das Manuskript mündete in die Feststellung:

„Das jüdische Problem ist damit in eine neue Phase eingetreten; es gibt kein deutsch-jüdisches Problem mehr. Es erhebt sich nur die Frage der ewigen Wanderschaft und ihres Sinnes.“<sup>239</sup>

In ihrem Hiobbuch hatte Susman jedoch auch auf diejenigen Deutschen verwiesen, die sich dem NS-Regime widersetzt hatten und „aus diesem Deutschland reiner als wir selbst ausgeschieden sind, daß sie den Begriff eines einheitlichen Deutschland an einer Stelle sprengen“.<sup>240</sup> Zwischen diesen beiden Polen – der Abneigung jemals wieder deutschen Boden zu betreten und der Offenheit gegenüber Deutschen, die ein „anderes“ Deutschland bewiesen – bewegte sich Susmans geistiges Schaffen in den Jahren nach der Schoa. Die zahlreichen Gesuche, Vorträge in Deutschland zu halten, lehnte sie bis auf eine Ausnahme ab. Diese vereitelte sich von selbst, da Susman bei Antritt der Reise stürzte und eine bleibende Verletzung erlitt. Sie fasste den Unfall als Omen auf, nicht mehr nach Deutschland zurückzukehren.<sup>241</sup> Das entband sie aber nicht der weiteren Auseinandersetzung mit ihrer geistigen Herkunft. „Denn das Eigentliche meines Wesens ist, daß ich gleich stark im Jüdischen wie im Deutschen verankert bin.“<sup>242</sup>

Nach ihrem Hiobbuch veröffentlichte Susman mehrere Bücher, die alle im weitesten Sinne um die Anteile des deutschen Geisteserbes kreisten, von denen gerade ihr Jüdinsein geprägt

---

<sup>236</sup> Ebd., S. 136.

<sup>237</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 161.

<sup>238</sup> Margarete Susman, *Entwurf einer Geistesgeschichte und Soziologie der deutschen Juden seit der Emanzipation*, Deutsches Literaturarchiv Marbach, Bl. 5.

<sup>239</sup> Ebd., Bl. 9.

<sup>240</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996, S. 161.

<sup>241</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 163ff.

<sup>242</sup> Ilse Blumenthal-Weiss, *Jüdische Frauengestalten der Gegenwart. Golda Meir – Margarete Susman – Rivka Guber*, in: „Die Frau in der Gemeinschaft“, Mitteilungsblatt d. Jüd. Frauenbundes in Deutschl., Dez. 1959, S. 3.

war. 1951 erschien Susmans großes Werk über Goethe. Es knüpfte an eine frühere Schaffensperiode an – ihr Buch über die Liebe von 1912. Unter dem Titel *Deutung einer großen Liebe* entschlüsselte Susman die Beziehung zwischen Goethe und Charlotte von Stein, die jedoch damit geendet hatte, dass Charlotte von Stein von Goethe verlassen worden war. Manche lesen dieses Buch als eine verschlüsselte Auseinandersetzung Susmans mit dem deutschen Verrat an den Juden.<sup>243</sup> Die umgekehrte Interpretation, wonach Goethe eher die jüdische Seite verkörperte, ist jedoch, wie im 6. Kapitel (Abschnitt „Jüdische Männlichkeit“) dargelegt, ebenfalls möglich. 1953 veröffentlichte Susman eine umfangreiche Anthologie ihrer Gedichte mit dem Titel *Aus sich wandelnder Zeit*. Viele der geistigen Figuren aus ihren Aufsätzen über das Judentum sind darin wiederzuerkennen. Die Sammlung enthält außerdem mehrere Gedichte über die Schoa.<sup>244</sup> Im Jahr darauf erschien Susmans Essay-Band *Gestalten und Kreise*.<sup>245</sup> Der überwiegende Teil der Texte widmete sich der deutsch-jüdischen Geistesverbindung, manifestiert in großen Denkern wie Mendelssohn, Bergson, Freud, Wolfskehl, Rosenzweig oder Kafka. In weiteren Aufsätzen über Bewegungen wie der Chassidismus, der Anarchismus und die Emanzipation der Frau sind die Bezüge zu Susmans Auseinandersetzung mit dem Judentum unüberlesbar. Einige der Texte waren bereits vor Ende des Zweiten Weltkrieges publiziert worden.<sup>246</sup> Aber auch die nach der Schoa erschienenen<sup>247</sup> lassen sich weiterhin im Lichte ihrer Auseinandersetzung mit dem Judentum lesen – und dies nicht zuletzt auch als kritische Selbstreflexion in Bezug auf den deutschen sowie den über ihn hinausgehenden, nichtjüdischen Geisteshorizont, von dem Susman religiöse Inspiration empfangen hatte. In zwei Aufsätzen wandte sie sich erneut Goethe zu; die weiteren galten Nietzsche und Stefan George, aber auch Strindberg, Tolstoi und

---

<sup>243</sup> Margarete Susman, *Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein*, 1951. Hermann Levin Goldschmidt schrieb über dieses Buch: „Anders als Thomas Mann, der sich trotz aller Vorbehalte eher noch mit Goethe verbündet weiß als mit der von Goethe geopferten Frau, verbündet sich Margarete Susman mit der Frau, die von Goethe mehr als jede andere Frau geliebt und von ihm dennoch verlassen, ja verraten worden ist, ihrerseits aber trotzdem imstande war, die Abgründe ihrer verschmähten und geschändeten Liebe in die Liebe miteinzubeziehen: durch alle Abgründe hindurch niemals der Liebe verloren.“ - Hermann Levin Goldschmidt, *Margarete Susman. Deutsches und jüdisches Dichten und Denken*, in „Allgemeine Jüdische Wochenzeitung“, 8.10. 1965. Barbara Hahn vertieft Levin Goldschmidts Wahrnehmung von Susmans Goethe-Deutung als Verrat der Deutschen an den Juden. – Siehe Barbara Hahn, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, 2002, S. 229 ff.. Dieser These kann ich mich allerdings nicht anschließen, wie ich im 5. Kapitel, im Abschnitt „Das Gesetz der Welt selbst mitzugestalten“ ausgeführt habe.

<sup>244</sup> Die Gedichte über die Schoa finden sich auch in Petra Zudrell (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog*, S. 111-120.

<sup>245</sup> Einige der Aufsätze waren bereits in *Neue Wege* erschienen.

<sup>246</sup> So die Aufsätze *Moses Mendelssohn und seine Entscheidung*, in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“, 3/4, 1932, erneut in: „Neue Wege“, 7/8, 1948, S. 339-364; *Wandlungen der Frau*, in: „Die Neue Rundschau“, 1, Jan. 1933, S. 105-124; *Friedrich Nietzsche von heute gesehen*, in: „Neue Wege“, 2/3, 1943, S. 62-74/114-126; *Der Chassidismus. Ein Vortrag*, in: „Neue Wege“, 7/8, Juli 1943, S. 310-330.

<sup>247</sup> Von ihnen erschienen waren *Der Sinn des Anarchismus*, in: „Neue Wege“, 1-3, 1947, S. 5-10, 67-73, 110-120; *Sigmund Freud*, in: „DU“ 2, 1947, S. 43; *In Memoriam Bernhard Groethuysen*, in: „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, 1948, S. 79-85; *Leo Tolstoj. Ein Vortrag*, in: „Neue Wege“, 3, 1949, S. 104-120.

Dostojewski. Ende der 50er Jahre rückte noch einmal Georg Simmel in Susmans Fokus. Zusammen mit Michael Landmann gab sie 1957 eine Essay-Sammlung Simmels mit dem Titel *Brücke und Tor* heraus.<sup>248</sup> Hierauf folgte 1959 als wissenschaftlicher Sonderdruck die Publikation ihrer angefangenen, jedoch durch den Beginn des Nazi-Regimes in Deutschland abgebrochenen Simmel-Monographie, wenngleich nur in verkürzter Form.<sup>249</sup> Auf Veranlassung von Michael Landmann erhielt Susman außerdem 1959 die Ehrendoktorwürde von der Freien Universität Berlin.<sup>250</sup>

Susmans Distanz gegenüber Deutschland hielt sie nicht von Begegnungen mit der jüngeren deutschen Generation ab. Vor allem dem Darmstädter Verleger und Schriftsteller Manfred Schlösser ist es zu verdanken, dass sie einen Platz im deutschen Geistesleben einnahm. Er gab 1964 zu ihrem 90. Geburtstag die Festschrift *Auf gespaltenem Pfad* heraus.<sup>251</sup> Sie spiegelte mit einer Fülle von Aufsätzen, Gedichten und Briefen der zahlreichen geistigen Weggefährten Susmans die vielschichtige Bedeutung ihres Werkes für diese. Im Jahr darauf gab Schlösser unter dem Titel *Vom Geheimnis der Freiheit* eine Sammlung von Susmans Aufsätzen heraus, die der damaligen Generation einen Zugang in das weite Spektrum von Susmans Gesamtwerk vermittelte.<sup>252</sup> Bei ihrer Beerdigung im Januar 1966 sprachen zwei Freunde, die sich ebenfalls um das Ansehen Susmans verdient gemacht hatten – der protestantische Theologe Walter Nigg<sup>253</sup> und der jüdische Philosoph Hermann Levin Goldschmidt.<sup>254</sup> Manfred Schlösser war es auch, der die Inschrift von Susmans Grabstein auf dem jüdischen Friedhof in Zürich entworfen hatte: *Dichterin, Denkerin, Deuterin*.

---

<sup>248</sup> Margarete Susman, Michael Landmann (Hrsg.): Georg Simmel, *Brücke und Tür, Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Im Verein mit Margarete Susman herausgegeben von Michael Landmann, 1957.

<sup>249</sup> Nachgedr. in: Susman, *Das Nah- und Fernsein des Fremden*, 1992, darin der Essay „Die geistige Gestalt Georg Simmels. Essay“, S. 31-68.

<sup>250</sup> „1959 gelang es mir, meine Fakultät an der Freien Universität Berlin zu bewegen, ihr den Ehrendoktor zu verleihen. Mein Argument war: hätte sie um 1900, als sie bei Simmel studierte, als Frau in Berlin schon promovieren können, so hätte sie es wahrscheinlich getan. Das war aber damals noch nicht möglich: meine Mutter ging zur selben Zeit zur Promotion nach Zürich. Wir sind ihr also den Doktor gewissermaßen schuldig.“ - Michael Landmann, *Figuren um Stefan George, Porträts*, Bd. 1, 1982, S. 30-31.

<sup>251</sup> Manfred Schlösser (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad* (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964.

<sup>252</sup> Margarete Susman, *Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, hrsg. v. Manfred Schlösser, 1965.

<sup>253</sup> Walter Nigg hielt auch eine ausführliche Würdigung aus Anlass des 1959 verliehenen *Doktors honoris causa* der Freien Universität Berlin, die 1982 in seinem Buch *Heilige und Dichter* erschien. Siehe ders., *Heilige und Dichter*, 1991 (1982).

<sup>254</sup> Hermann Levin Goldschmidt schrieb für die Festschrift den ersten Aufsatz Würdigung, der explizit das Jüdische als den Ausgang von Susmans Denken würdigte. Siehe Levin Goldschmidt, *Leben und Werk Margarete Susmans*, in: Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“ (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964, S. 31-49; siehe außerdem Levin Goldschmidt, *Margarete Susman. Deutsches und jüdisches Dichten und Denken*, in „Allgemeine Jüdische Wochenzeitung“, 8.10.1965; sowie ders. *Erinnerungen an Margarete Susman. Zum 100. Geburtstag der Denkerin*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 22.10.1972. Levin Goldschmidt verfasste auch das Vorwort zur Neuauflage ihres Hiobbuches im Jahre 1996. Siehe ders., *Vorwort nach fünfzig Jahren*, in Margarete Susman, „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes“, 1996, S. 7-20.

Susman blieb bis zuletzt geistig produktiv.<sup>255</sup> Parallel zu ihrer schriftstellerischen Tätigkeit hielt sie vom Publikum begeistert aufgenommene Vorträge in der Religiös-sozialen Vereinigung, aber auch andernorts, wie seit den 50er Jahren im Hause von Bertha Huber-Bindschedler in Glarus.<sup>256</sup> Trotz der stetigen Verschlechterung ihres Augenlichts bis hin zur völligen Erblindung nahm die tägliche Korrespondenz nicht ab. Susman schrieb Briefe, ohne diese selbst lesen zu können, und ließ sich von helfenden Menschen die zugesandten Gedichte und Aufsätze ihrer Freunde vorlesen. Ihre vom Leo Baeck Institute in New York in Auftrag gegebene Autobiographie, die 1964 unter dem Titel *Ich habe viele Leben gelebt* erschien, musste sie diktieren, ohne das Gesagte lesend überprüfen zu können.<sup>257</sup> Susmans Empathie galt nicht nur den vielen berühmten Menschen, die sie in ihrer Wohnung auf dem Zürichberg besuchten, sondern auch den zahllosen Anderen, die bei ihr Rat suchten und von ihrer unmittelbaren Präsenz und Güte Kraft empfangen. Die unermessliche Zahl an Briefen in ihrem Nachlass im Deutschen Literaturarchiv in Marbach bezeugt den tiefen Eindruck, den Susman auf alle machte, die sie kennenlernten – vor allem auch auf junge Menschen. Martin Buber blieb ein treuer Freund, mit dem Susman bis zuletzt korrespondierte. Neue Freunde, wie der Komponist Robert Oboussier<sup>258</sup> oder der in Wien geborene, israelische Dichter Elazar Benyoëtz kamen hinzu. Benyoëtz fand in Susman seine geistige Großmutter<sup>259</sup> und bezeichnete sie als die „Königin des Exils“.<sup>260</sup> Und auch ein anderer sah in Susman eine Königin, eine „Esther“, die dereinst in der Bibel ihrem Volk den Weg des Überlebens

---

<sup>255</sup> Noch im Jahr ihres Todes erschien ihr nicht lange zuvor geschriebenes Geleitwort zu Lore Salzberger-Wittenbergs Zeichnungen und Geschichten. Margarete Susman, *Zum Geleit*, zu Lore Salzberger-Wittenbergs „Himmel und Erde“, Selbstverlag, Frankfurt/M. 1966. Lore Salzberger war die hochbegabte Tochter des Frankfurter Rabbiners Georg Salzberger, die Susman als Baby kennengelernt und deren Leben sie mit viel Anteilnahme begleitet hatte.

<sup>256</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 162. 1956 erschien Susmans *Deutung biblischer Gestalten*, drei Aufsätze über die Figuren Moses, Ezechiel sowie Saul und David. Zusammengefasst thematisierten sie die Frage nach politischer Führung innerhalb des jüdisch-religiösen Paradigmas. Hiervon bereits andernorts erschienen waren *Ezechiel - Der Prophet der Umkehr, und die Bestimmung des jüdischen Volkes. Ein Vortrag*, in: „Neue Wege“, 7/8, 1942, S. 8-23; sowie *Saul und David. Zwei ewige Gestalten*, in: „Der Morgen“, 2, Juni 1930, S. 171-195. Den Aufsatz „Die biblische Mosesgestalt“ hat Susman für die Vortragsabende in Glarus geschrieben. Siehe Berta Huber-Bindschedler, *In memoriam: Margarete Susman*, 1966.

<sup>257</sup> Siehe die Vorbemerkung zu Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964.

<sup>258</sup> Über ihre enge Beziehung zu Oboussier ab 1953 und seine Ermordung siehe Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 167-171. Oboussier trug mit dem Aufsatz *Gundolfs letzter Spaziergang* zur Festschrift zum 90. Geburtstag von Margarete Susman bei. Siehe Manfred Schlösser (Hrsg.), *Aufgespaltenem Pfad*, 1964, S. 275-277.

<sup>259</sup> Siehe Lydia Koelle, *Es begann in Jerusalem. Benyoëtz und Margarete Susman*, in: Christoph Grubitz u.a. (Hrsg.), „Keine Worte zu verlieren. Elazar Benyoëtz zum 70. Geburtstag“, 2007; außerdem Susmans Beschreibung ihrer Begegnung mit Benyoëtz in Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 175-176; sowie dies. *Neue Lyrik aus Israel* (Vorwort in *Variationen über ein verlorenes Thema. Gedichte von Elazar Benyoëtz*, in: „Das Neue Israel“, 10 April 1963, S. 671. Von Benyoëtz erschienen zwei Gedichte in der von Manfred Schlösser herausgegebenen Festschrift *Aufgespaltenem Pfad* (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964, S. 235.

<sup>260</sup> Lydia Koelle, *Es begann in Jerusalem. Benyoëtz und Margarete Susman*, in: Christoph Grubitz u.a. (Hrsg.), „Keine Worte zu verlieren. Elazar Benyoëtz zum 70. Geburtstag“, 2007, S. 142.

gewiesen hatte. 1963 wurde Susman von dem um fast 50 Jahre jüngeren Paul Celan in Zürich besucht.<sup>261</sup> Bis zu ihrem Tod entwickelte sich zwischen beiden eine persönliche und geistige Beziehung voller gegenseitiger Anteilnahme.<sup>262</sup> Zur Festschrift anlässlich von Susmans 90. Geburtstag steuerte Celan zwei Gedichte<sup>263</sup> bei: *Singbarer Rest* und *Vom grossen*, beide zusammen sind eine Hommage an Susman. Gegenüber Celan bezeichnete sich Susman einmal als „sehr links“<sup>264</sup> und als Anhängerin von Gustav Landauers revolutionärem Sozialismus.<sup>265</sup> Ihr Zugang zum revolutionären Sozialismus war jedoch ein religiöser. Theorien, politische Ideologien oder gar Staatsformen konnten ihn nicht abdecken. Er musste sich aus der im Leben erfahrenen Gott-Mensch-Beziehung herleiten. Aus diesem Grund engagierte sich Susman durchaus politisch, mochte sich jedoch nie einer politischen Partei anschließen.<sup>266</sup>

Der „Tod“ an der Grenze zur „Ewigkeit“ verwies in die Dimension, von der aus sich im Denken Susmans die Gott-Mensch-Beziehung entfaltete. Aus dieser formulierte Susman ihren politischen Standpunkt zu aktuellen Ereignissen.<sup>267</sup> Dies tat sie auf bemerkenswerte Weise auch in Bezug auf die damals in der Religiös-sozialen Vereinigung diskutierte Einstellung zur Sowjetunion. Nach Ragaz' Tod im Jahre 1945 spaltete sich die Gruppe über dieser Frage. Susman gehörte dem Flügel an, der trotz Verurteilung der sowjetischen Diktatur dem dortigen „Versuch einer positiven Neugestaltung“, um „das Leben der Gemeinschaft neu aufzubauen“ Respekt bezeugte.<sup>268</sup> Sie beschönigte, wie Paul Furrer im Namen der „Religiös-sozialen

<sup>261</sup> Über Susmans Freundschaft mit Celan siehe Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 174-175.

<sup>262</sup> Siehe Lydia Koelle, *Hoffungsfunken erjagen. Paul Celan begegnet Margarete Susman*, in: „Unverlorenes. Trotz allem, Paul Celan Symposium“, hrsg. v. Hubert Gaisbauer u.A., Wien 2000, S. 85-144; Koelle, „*Aufrechte Worte*“. *Paul Celan – Margarete Susman: ein „Cor-Respondenz“*, in: „Celan-Jahrbuch“, 8, 2001/2002, hrsg. v. Hans-Michael Speier, 2003, S. 7-31; sowie *Paul Celan – Margarete Susman. Der Briefwechsel aus den Jahren 1963-1965*, hrsg. v. Lydia Koelle, ebd. S. 33-61.

<sup>263</sup> Paul Celan, *Zwei Gedichte*, in: Manfred Schlösser (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad* (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964, S. 75. Eine Deutung bietet Lydia Koelle in *Hoffungsfunken erjagen. Paul Celan begegnet Margarete Susman*, in: „Unverlorenes. Trotz allem, Paul Celan Symposium“, hrsg. v. Hubert Gaisbauer u.a., 2000, S. 109 ff.

<sup>264</sup> So in einem Brief an Paul Celan: „Ich erhielt von einem sehr links stehenden jungen deutschen Freund die Nachricht, daß Sie sehr links gestanden haben und noch stehen, was natürlich immer einsam macht; ich möchte Ihnen darum sagen, daß dies auch meine Haltung ist – was Sie freilich wohl vermutet haben.“ –Brief Susman an Celan, 2.8.1963 in: *Paul Celan – Margarete Susman. Der Briefwechsel aus den Jahren 1963-1965*, hrsg. v. Lydia Koelle, in: „Celan-Jahrbuch“, 8, 2003, S. 46-47.

<sup>265</sup> Ebd., S. 47.

<sup>266</sup> Margarete Susman, *Ich habe viele Leben gelebt*, 1964, S. 143.

<sup>267</sup> Siehe auch Margarete Susman, *Der prophetische Glaube und die Politik* (Ansprache zur gleichnamigen Tagung, Ferienkurs in Flums, in: „Neue Wege“, 9, 1952, S. 375-378.

<sup>268</sup> „Auch die soziale Revolution, die völlig unumgängliche, die der durch jene furchtbar falsche Gesellschaftsordnung hervorgebrachte Rückverwandlung des Menschen zum Ding entgegenwirkte, hat – in Deutschland schnell erstickt und in ihren Besten erschlagen – in Rußland zum stärksten Kollektivismus und zur Diktatur führend – dennoch zugleich in gewissem Sinn mitgearbeitet an einer Art von Verdinglichung des Menschen, indem sie an der Zerstörung derjenigen Lebensform arbeitete, an die die Generationen vor uns glaubten: des Individuums als Charakter, als autonome Lebensgestalt. Aber zweifellos hätte sie weder in

Vereinigung“ und der „Freunde der *Neuen Wege*“ zum 90. Geburtstag Susmans erinnerte, „nicht die Grausamkeit und die Brutalitäten des Kommunismus“, ließ „es aber ebensowenig bei einem Verdammungsurteil bewenden, ist doch auch die russische Revolution Gericht“.<sup>269</sup> 1951, als sich Susman in die Vorstände beider Vereinigungen hatte wählen lassen, beschrieb sie in einer für viele denkwürdigen Stellungnahme den von der Propaganda des Kalten Krieges geprägten Streit zwischen den beiden Flügeln als eine „Sprachverwirrung weit schlimmer als die babylonische über die Menschen hereingebrochen ist (...), weil ein Verstehen nicht mehr gesucht und sogar gewaltsam verhindert wird“.<sup>270</sup> Die Spaltung der Vereinigung sei „keineswegs, wie es immer wieder vereinfachend und verfälschend gesagt wurde, die Spaltung der Welt in West und Ost“, sondern die Verkennung der „Aufgabe“ des religiösen Sozialismus. Dieser sei gerichtet „nicht auf Spaltung, Verwirrung und Vernichtung, sondern auf Einigung, auf Klärung in gemeinsamer Verantwortung“.<sup>271</sup> In diesem Sinne verwahrte sie sich einer propagandistisch geleiteten Verurteilung der Sowjetunion. Dabei verwendete sie auch Begriffe wie „Gericht“ und „Weltschuld“.

„Wie ist es möglich, daß in einer bis an die Zähne gerüsteten, mit den grausamsten Waffen gerüsteten Welt, der Welt der Atombombe, des Bakterienkrieges, die zum furchtbarsten aller Kriege und damit zu allem Bösen und Fluchwürdigen, zu jeder Versklavung und Vernichtung der Menschen entschlossen ist, die aus dem Ersten Weltkrieg nicht nur das Entsetzen der Konzentrationslager, sondern in den größten Ländern Europas eine Schreckensherrschaft ohnegleichen entwickelt hat, deren eine noch heute unbehindert fortwuchert, - wie ist es möglich, daß in einer solchen Welt die eine Hälfte über die andere zu Gericht sitzt, als ob sie an allem, was auf der anderen Seite geschieht, ohne Schuld und Mitschuld wäre?

---

Deutschland noch (in ganz anderer Weise) in Rußland diese Zerstörung in so extremem Maße vollbracht, wenn ihr nicht der Weltkrieg vorangegangen wäre, dieses Höllenfeuer, in dem mit der Selbständigkeit und Würde des Einzelnen auch alle Menschlichkeit und Brüderlichkeit zu Asche gebrannt wurde. – Ging Rußland von hier aus zu dem Versuch einer positiven Neugestaltung grade des Verlorenen über, unternahm es den ungeheuer problematischen, aber gewaltigen Versuch, aus er tiefste Zerstörung heraus das Leben der Gemeinschaft neu aufzubauen, so folgte der Zerstörung aller menschlichen Werte, die im Kriege durch Europa und die Welt ging, in dem unglücklichsten Lande: in Deutschland, eine zweite solche Zerstörung (...)“ – Margarete Susman, *Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in: „Neue Wege“, 1, 1935, S. 10. Positiv äußerte sich Susman in demselben Text über die „wahrhaftige Befreiung der Frau“ in der Sowjetunion. – Ebd., S. 12.

<sup>269</sup> Paul Furrer, *Ein Geburtsgruß* (zum 90. Geburtstag v. Margarete Susman), in: „Neue Wege“, 1962, S. 341.

<sup>270</sup> Margarete Susman, *Ansprache an der Tagung der religiös-sozialen Vereinigung*, in: „Neue Wege“, 2, 1951, S. 45; siehe auch Margarete Susman, *Wo stehen wir?* (Einleitende Worte zur Tagung der Religiös-Sozialen Vereinigung, 25./26.10.1958), in: „Neue Wege“, 9, 1958, S. 309.

<sup>271</sup> Margarete Susman, *Ansprache an der Tagung der religiös-sozialen Vereinigung*, in: „Neue Wege“, 2, 1951, S. 46.

Und nicht nur die große Masse der Zeitungsläser, auch ernste, auch suchende Menschen erkennen heute die Einheit der Weltschuld, die gemeinsame Verantwortung für das Ganze des Geschehens nicht mehr.“<sup>272</sup>

Das Verdienst Susmans besteht in einem politisch orientierten, religiösen Denken, welches das Wagnis einging, nicht nur vom Menschen, sondern auch „von Gott her“ formuliert zu werden. Dabei bezog sie sich vor allem auf maßgebliche Segmente des Judentums, um sie aber über dieses hinausgehend auch für die Anderen zu erschließen. Es war das Anliegen dieser Arbeit, Susmans Philosophie so zu erhellen, dass ihr Verdienst nicht mit der Schoa abbricht, sondern über den Abgrund herüberreicht – und im Überleben des jüdischen Volkes fortwirkt. Vielleicht drückte dies Paul Celan in der Schluss-Strophe von „Singbarer Rest – Der Umriss“ für Susman aus. Es heißt dort:

„- Entmündigte Lippe, melde,  
daß etwas geschieht, noch immer,  
unweit von dir.“

... *etwas geschieht, noch immer* - Die Worte korrespondieren mit der optimistischen Wendung in Susmans Hiobdeutung:

„Darum darf heute in allem Grauen seines Schicksals das eine dem Volk gewiß sein: es bleibt nicht, wie es von der Welt her erscheint, als ein abgestoßenes, totes Stück Vergangenheit im Strom der ihm fremden Geschichte liegen; es ist in den Strom hineingerissen; *es geschieht wieder etwas mit ihm*. Es geschieht mit ihm das, was es an sein eigenstes Leben anschließt, was es erneut zu seinem Sinn aussondert, mit dem es für das Leben der Menschheit steht.“<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Ebd., S. 49.

<sup>273</sup> Margarete Susman, *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes* (1946), 1996 S.147.



## Fazit

Die Wörter „Theorie“ und „Tora“ überschneiden sich in dem ihnen gemeinsamen Aspekt, dass sich beide in Gott – in *theos* – begründen: als göttliche Schau und als göttliche Lehre. Diese Arbeit ist als Beitrag zur politischen Theorie in einer Zeit geschrieben, in der erneut über den Zusammenhang von Religion und Politik nachgedacht wird. Manche sagen, dass eine Politik, die ihre religiöse Dimension nicht kennen will, ihren Sinn zu verlieren droht. Ebenso drohe eine Religion, die sich ihrer politischen Dimension verschließt, zu implodieren. Zugleich sind bei einer Verschmelzung von Religion und Politik Fundamentalismus, theokratische Tyrannei und bornierter Triumphalismus gegen andere Religionen zu befürchten.

Die Schriften der jüdischen Philosophin Margarete Susman legen nahe, dass Religion durchaus entscheidende Fundamente der Freiheit legen und den demokratischen Rechtsstaates in einem tieferen Sinne stärken kann. Im Umfeld der Generation der Jüdischen Renaissance leistete Susman einen Beitrag, der im Rahmen der heutigen Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion und Politik eine neue Würdigung verdient.

Ein Fokus Susmans lag auf dem *Gesetz Gottes*, das sie in ihrer Auseinandersetzung mit dem Sinn der jüdischen Religion in einen säkularen Horizont stellte. Der Antagonismus zwischen „säkular“ und „religiös“ schien dabei aufgehoben, das Gegenteil von „säkular“ wäre danach nicht „religiös“, sondern „theokratisch“.

Susmans Deutung des Judentums stand im Zeichen eines religiös-politischen Denkens, das sich säkular verstand und unterhalb der theokratischen Verhaftungen der institutionalisierten Religion ein religiöses Fundament der Demokratie freilegte.<sup>1</sup> Ausgangspunkt allen religiösen Erlebens und Erwägens war für Susman die individuelle Seele. Der Drang der Seele, die erfahrene Gott-Mensch-Beziehung durch die Bildung von „Gemeinschaft“ zu konkretisieren, erfolgte aus einer *politischen Funktion der Seele*. Religiöse Erfahrungsmomente wie das christliche Muster von Tod und Wiederauferstehung oder das jüdische Paradigma von Sklavenjoch und Exodus deutete Susman auf ihr politisches Potential hin. Dieses lief

---

<sup>1</sup> Explizit beschrieb sie in ihrer Ezechiel-Deutung die von den biblischen Propheten angestrebte Transformation einer Theokratie zur religiös motivierten Demokratie. „Aber damit erwuchs aus der Umkehr der Seelen auch eine neue Wirklichkeit des *Volkes*. (...) Es ist nicht mehr wie in der Frühzeit Theokratie, Gottesherrschaft im Sinne des antiken Kultverbandes, indem der einzelne vor Gott im gemeinsamen Dienst versinkt, es ist Gottesherrschaft im genau umgekehrten Sinne: als Aufgerufensein jedes einzelnen zu sich selbst; zu seiner eigensten Verantwortung. Es ist Theokratie im Sinne der *Demokratie* -, einer so radikalen Demokratie, daß ihr einziger Garant der jede Seele zu sich aufrufende Gott ist.“ – Margarete Susman, *Ezechiel - Der Prophet der Umkehr*, in „Neue Wege“ 7/8, 1942, S. 14-15.

keineswegs auf eine Theokratie hinaus, in der sich Politik und Religion als identisch erweisen würde.

Wegen der Individualität der Seele, die grundsätzlich ein widerständiges Moment barg, verhielt sich bei Susman die durch die politische Funktion der Seele gebildete „Gemeinschaft“ in einem kritischen Spannungsverhältnis zum „Staat“, zur „Gesellschaft“ oder zur „Geschichte“. Zugleich aber gestaltete die Seele in diesem Spannungsverhältnis die politische Wirklichkeit mit und stellte „Geschichte“ her.

Die politische Funktion der Seele sowie das Gesetz Gottes, das anteilig in säkularen Gesetzen wirken kann, begründeten für Susman eine politische Dimension in der Religion und – was nicht dasselbe ist - eine religiöse Dimension in der Politik. Dabei sah Susman ein besonderes religiös-politisches Potential des jüdischen *Gesetzesdenkens*.

Das „Gesetz Gottes“, so schrieb Susman, stiftet die „Gemeinschaft“. Erkennbar werde das Gesetz Gottes im Modus der Offenbarung. Sein „erstes Gebot“ bestand im *Verbot*, sich ein Bild von Gott aus irdischem Stoff zu machen. Zugleich interpretierte Susman das Verbot als *Gebot* – nämlich als Forderung zur *Entbildlichung* verfestigter Vorstellungen, wodurch erst die Bildung von Gemeinschaft zum Ebenbild Gottes hin möglich werde. Diese *destruktiv-konstruktive* Deutung des ersten Gebotes sah von vornherein eine emanzipatorisch-dynamisierende Kraft im Gesetz Gottes. Sie widersprach jeder Festlegung auf eine theokratische Gestalt und tendierte hin zu einer religiös motivierten Demokratie.

Mit dieser Deutung erschloss Susman ein neues Verständnis der jüdischen Gesetzestradiation, das auf keine institutionalisierte Religion hinauslief, sondern nur den säkularen Rechtsstaat mit seinen gesetzgebenden Institutionen meinen konnte. Susmans Interpretation des „Gesetz Gottes“ erwies sich bei eingehender Auseinandersetzung als ein zu verwirklichender *Anteil* an diesem Rechtsstaat – als ein Aspekt säkularer, das hieß von Menschen formulierter, weltlicher Gesetze. Dieser Anteil hatte seinen Ursprung in einer teleologischen Zukunft. Von dorther richtete er sich als „Gebot“ oder als „Forderung“ an den Menschen und wirkte in die politische Gegenwart hinein.

Susmans an „Erlösung“ oder „Befreiung“ orientiertes, religiöses Denken meinte keinen eruptiven Einbruch eines messianisch Göttlichen, sondern eine schrittweise Verwirklichung durch die Menschen. Ihre Sicht unterschied sich dabei von den revolutionär-apokalyptischen Konzeptionen ihrer Freunde, indem *nicht der neue Anfang* für Susman das Entscheidende war, sondern das *Wandeln*. So beschrieb Susman eine jeweilige Situation stets in ihrer Spannung. Erlösung oder Befreiung erfolgten durch das Wandeln von schlechten Spannungen

hin zu besseren. Auch die Schöpfung lebte in der Spannung zur Erlösung, worin ihr natürlicher Drang zur Evolution mit inbegriffen war.

Gerade in diesem Punkt traf sich Susman mit der rabbinischen Tradition. Ihr noch im hohen Alter entstandener Vortrag *Die biblische Mosesgestalt* artikulierte ein jüdisches Gesetzesdenken, wonach die Schöpfung Gott „zugeheiligt“ werden müsse und damit in das menschliche Bewusstsein von Erlösung aufgenommen werde. Dies sei der tiefere Sinn aller jüdischen Gesetze.

Susmans Auseinandersetzung mit dem Judentum galt jedoch nicht allein den Juden. Vielmehr öffnete Susman die politische Tradition des Judentums zu einem religiös-säkularen Weg für die *Menschheit*. Ihre religionsphilosophisch begründete politische Theorie umfasste die Emanzipation der Frau durch die Religion, die Emanzipation des Christentums zum jüdischen Gesetzesdenken, Offenbarung als ein emanzipativer Erkenntnismodus, Ansätze einer ökologischen Theologie sowie ein religiös-politisches Verständnis von Revolution als Sühne (*Teschuwa*). In alldem verwirkliche sich das „Gesetz Gottes“ anteilig an der säkularen Wirklichkeit.

Den Schlüssel hierzu bildete die „Sühne“ – nicht christlich als „Strafe“ verstanden, sondern jüdisch als *Teschuwa*, als revolutionäre Umkehr, verwirklicht durch läuterndes Wandeln der politischen Gegenwart. Der *Teschuwa* wegen hatte die politische Dimension des Judentums für Susman auch nach - oder gerade nach - der Schoa weiterhin Bestand. Susmans wohl wichtigste Unterscheidung in diesem Zusammenhang war die zwischen „von Gott her“ und „vom Menschen her“. Die Unterscheidung ermöglichte, den *menschheitlichen* Abgrund der Schoa „vom Menschen her“ nicht zu akzeptieren, ihn aber „von Gott her“ als Aspekt göttlichen Wirkens auf seinen Sinn hin zu deuten. Das jüdische Volk sah Susman wegen seiner extremen Existenz „an der Grenze“ des Heils und des Abgrundes – das hieß: der Scheidelinie zwischen Gott und Welt, auf der sich die Schrecklichkeit Gottes am unmittelbarsten offenbarte - dazu berufen, immer wieder neu den *Kampf mit Gott* aufzunehmen und ihm die *Gesetze der Sühne* als Anteil der neu zu gestaltenden Wirklichkeit abzurufen.

Susmans Theodizee vermochte in zeitlicher Nähe zur Schoa schwer zu überzeugen. Trotzdem bleibt die Frage, ob nach dem vergangenen, schrecklichen 20. Jahrhundert die Herausforderung politischer Sühne – *Teschwua* – nicht grundsätzlich weiterhin besteht und sich deshalb Religion und Politik auch in Zukunft zueinander verhalten müssen. Die Beschäftigung mit Susman hilft dabei, die christlich vermittelte Spaltung zwischen himmlischem Reich und weltlicher Politik, Jenseits und Diesseits, Transzendenz und

Immanenz zu hinterfragen. Mit Susman lässt sich das religiöse Erleben auf die säkulare Wirklichkeit richten und in dieser Wirklichkeit eine über die persönliche Erfahrung hinausgreifende religiöse Dimension erkennen, die nicht zwangsläufig theokratische Institutionen und religiöse Dogmen rechtfertigt. Diese Dimension deckt nicht das Ganze ab. Sie ist nur ein Anteil – nämlich der Anteil, der potentiell in den von Menschen beschlossenen politischen Richtlinien und Gesetzen Sühne verwirklicht. Die sich hier anschließende Frage, *wie* dieser Anteil genau konkretisiert wird, hat Susman nicht beantwortet, ist aber durch ihr Werk aufgeworfen. Es liest sich als ein Plädoyer für einen aktiven Umgang mit diesem Anteil – nicht innerhalb der organisierten Religion, sondern in einem gesellschaftspolitischen Rahmen unter säkularen Vorzeichen.

# Literaturverzeichnis

## 1. Schriften von Margarete Susman<sup>1529</sup>

### *Bücher, Anthologien, Aufsatzsammlungen*

*Mein Land, Gedichte*, Schuster & Loeffler, Berlin und Leipzig, 1901

Erwin Kircher, *Philosophie der Romantik*. Aus dem Nachlaß herausgegeben v. Margarete Susman u. Heinrich Simon, Eugen Diederichs, Jena 1906

*Neue Gedichte*, R. Piper & Co., München und Leipzig, 1907

Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik*, autorisierte Übertragung v. Margarete Susman, Eugen Diederichs, Jena 1909

*Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*, Strecker & Schröder, Stuttgart 1910

*Vom Sinn der Liebe*, Eugen Diederichs, Jena 1912

*Die Liebenden. Drei dramatische Gedichte*, Kurt Wolff Verlag, Leipzig, 1917

*Lieder von Tod und Erlösung. Gedichte*, Drei Masken Verlag, München 1922

*Frauen der Romantik*, Eugen Diederichs, Jena 1929

*Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*, Erstausgabe, Steinberg Verlag, Zürich 1946; Jüdischer Verlag, Frankfurt/M. 1996

*Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein*, Artemis-Verlag, Zürich 1951

*Aus sich wandelnder Zeit. Gedichte*, Diana Verlag, Zürich, Stuttgart 1953

*Gestalten und Kreise*, Diana Verlag, Zürich 1954

*Deutung biblischer Gestalten*, Erstausgabe Diana Verlag, Zürich 1956, erneut Diana Verlag, Konstanz, Stuttgart, 1960

*Georg Simmel. Brücke und Tür, Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Im Verein mit Margarete Susman herausgegeben von Michael Landmann, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1957

*Ich habe viele Leben gelebt. Erinnerungen*, Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1964

*Vom Geheimnis der Freiheit. Gesammelte Aufsätze 1914-1964*, hrsg. v. Manfred Schlösser, Agora, Darmstadt, Zürich 1965

*Das Nah- und Fernsein des Fremden. Essays und Briefe*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Ingeborg Nordmann, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main, 1992

### *Aufsätze, Artikel und Vorträge*

*Judentum und Kultur* (zu Jakob Fromer: „Vom Ghetto zur modernen Kultur“), in: „Frankfurter Zeitung“, 16.5.1907

*Der esoterische Charakter in der heutigen Kunst*, in: „Frankfurter Zeitung“, 31.1.1912; nachgedr. unter der Überschrift *Der esoterische Charakter in der Moderne*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 245-251

---

<sup>1529</sup> Siehe auch das vollständigere Gesamtverzeichnis in: Manfred Schlösser (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad* (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964, S. 383-395.

- Die Seele und die Formen* (zu Georg Lukács: „Die Seele und die Formen“), in: „Frankfurter Zeitung“, 5.9.1912; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S.15-21
- Sylvestergespräch*, in: „Frankfurter Zeitung“, 31.12.1913; wieder veröffentlicht als *Wendzeitgespräch*, zum Jahreswechsel 1962, Schriftenreihe Agora, Darmstadt 1962
- Spinoza und das jüdische Weltgefühl*, in: Hans Kohn (Hrsg.), „Vom Judentum. Ein Sammelbuch“, hrsg. v. Verein jüdischer Hochschüler „Bar Kochba“ in Prag, Kurt Wolff Verlag, Leipzig 1913, S. 51-70; verändert in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 85-104
- Von der Verwirklichung* (zu Martin Buber: „Daniel - Gespräche von der Verwirklichung“, 1913), in: „Frankfurter Zeitung“, 28.5.1914; auch als Vortrag im Lesezirkel Hottingen 1927 gehalten; nachgedr. als *Martin Buber – Der Philosoph mit der Lyra*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 144-154
- Das Problem der Tat und das Hamletproblem*, in: „Die Tat“ VI, 5, Juli 1914, S. 476-489; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 38-49
- Der Krieg und das Wort Gottes*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 16.8.1914
- Ernte*, Gedicht, in: „Frankfurter Zeitung“, 10.9.1914; nachgedr. in Julius Bab (Hrsg.), „Der deutsche Krieg im deutschen Gedicht“, Bd. 3, 1914, S. 23
- Vom Tun und Erleiden des Krieges*, in: „Frankfurter Zeitung“, 4.4.1915
- Einzelmoral und Staatsmoral*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.11.1915; nachgedr. als *Der Einzelne und der Staat*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 49-55
- Wege des Zionismus - Achad Haam: „Am Scheidewege“*, Martin Buber: „Die jüdische Bewegung“, in: „Frankfurter Zeitung“, 17./19.9.1916
- Von Spinozas Leben*, in: „Frankfurter Zeitung“, 29.7.1917:
- Philosophische Bibliothek, Band 95: „Baruch de Spinoza: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate.“ Übertragen und eingeleitet von Carl Gebhardt.
  - Philosophische Bibliothek, Band 98: „Baruch de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat.“ Übertragen und eingeleitet von Carl Gebhardt.
- Fritz von Unruhs dramatisches Gedicht „Ein Geschlecht“*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 25.10.1917
- „Vor der Entscheidung“* (Ein Gedicht von Fritz von Unruh), in: „Frankfurter Zeitung“, 27.2.1918
- Rahels geistiges Wesen*, in: „Neue jüdische Monatshefte“, 2, Heft 20/22, 25.7.1918, S. 464-477
- Expressionismus*, in: „Frankfurter Zeitung“, 9.8.1918
- Aufblick*, in: „Frankfurter Zeitung“, 15.11.1918, auszugsweise wieder veröffentlicht mit dem Untertitel „Zur Revolution von 1918“ in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 105-106
- Die Revolution und die Frau*, in: „Das Flugblatt“ (hrsg. v. Norbert Einstein), Nr. 4, Tiedmann u. Uzielli, Frankfurt/M. 1918; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 117-128
- Weihnachten*, in: „Frankfurter Zeitung“, 25.12.1918
- Geist der Utopie* (zu Ernst Bloch: „Geist der Utopie“), in: „Frankfurter Zeitung“, 12.1.1919; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 22-30
- Gustav Landauer (Nachruf)*, in: „Das Tribunal“, I, 6, Darmstadt 1919; wieder veröff. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 255-266 u. erweitert um *Zu den Revolutionsbriefen*, S. 266-270 (zu Landauers Werk „Briefe aus der französischen Revolution“ v. 1919); ersteres nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 129-139
- Moritz von Egidy*, in: „Friedenswarte“ XXI, August 1919, S. 150-152, wieder veröff. als *Vom Offizier zum Friedenskämpfer* in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 284-289

*Die Revolution und die Juden*, in: „Das Forum“, hrsg. v. Wilhelm Herzog, München, Sept. 1919, Jg. 3, Heft 12, S. 921-948, gekürzt in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 122-143, danach zitiert.

*Kriegsbriefe deutscher Studenten* (Besprechung v. „Kriegsbriefe deutscher Studenten“ u. „Kriegsbriefe gefallener Studenten“, hrsg. v. Ph. Witkop, Gotha 1916), in: „Neue Zürcher Zeitung“, 6./13.3.1921, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 107-116

*Der Exodus aus der Philosophie*, in: „Frankfurter Zeitung“, 17.6.1921

*Die Theorie des Romans* (zu Georg von Lukács: „Die Theorie des Romans, Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die großen Formen der Epik“, 1916), in: „Frankfurter Zeitung“, 16.8.1921

*Die Brücke zwischen Judentum und Christentum* – 1. Teil (*Von 1921 aus gesehen*) 1925, geringfügige Kürzungen; 2. Teil (*Judentum und Christentum von 1962 aus gesehen*), Neufassung eines *Gesprächs mit Margarete Susman*, in: „Littera Judaica“. In memoriam Edwin Guggenheim, hrsg. von v. P. Jacob und E. L. Ehrlich, Europäische Verlagsanstalt, Stuttgart 1964, S. 221 ff., nachgedr. in: „Allgemeine Jüdische Wochenzeitung“, 27.1.1967; beides in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 15-26

*Der Stern der Erlösung*, in: „Der Jude“, 1921/22, Heft 4, S. 259-264

*Leo Baecks „Wesen des Judentums“* (zur zweiten, neu bearbeiteten Auflage v. 1922), in: „Liberales Judentum“, Monatszeitschr. für religiöse Interessen des Judentums, (Red. C. Seligmann), Frankfurt/M., 2.6.1922

*An der Grenze*, in: „Frankfurter Zeitung“, 24.12.1922

*Rosa Luxemburgs Briefe*, in: „Aufstieg“, 19.1.1923; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 277-283

*Pole jüdischen Wesens – Hermann Cohen und Georg Simmel*, in: „Die Tat“, Monatsschrift für die Zukunft deutscher Kultur (hrsg. Eugen Diederichs), XV, Heft 5, Aug. 1923, S. 385-389

*Europa und Gandhi*, in: „Schweizer Frauenblatt“, Offizielles Organ für Fraueninteressen und Frauenkultur, Winterthur, Nr. 37, 15.9.1923; erneut in Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, *Mahatma Gandhi*, 1965, S. 27-48

*Die Brücke*, in: „Der Jude“, 1925, S. 76-84; siehe auch 1. Teil (*Von 1921 aus gesehen*) v. *Die Brücke zwischen Judentum und Christentum*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 15-26

*Was kann uns die Bibel heute noch bedeuten?*, in: „Der Morgen“ (hrsg. v. Julius Goldstein, Berlin), Aug. 1926, S. 299-310

*Das Frauenproblem in der gegenwärtigen Welt*, in: „Der Morgen“ II, 5, Dez. 1926, S. 431-452; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 143-167

*Die Weltanschauung Dostojewskis* (zu Dr. H. Prager, „Die Weltanschauung...“, Hildesheim 1926), in: „Der Morgen“ II, 6, Feb. 1927, S. 617-618

*Die Botschaft der chassidischen Mystik an unsere Zeit*, in: „Der Jude“, 1928, S. 140-147, Sonderheft zum 50. Geburtstag von Martin Buber

*Die neue Übersetzung der Heiligen Schrift* (zu Martin Buber – Franz Rosenzweig, „Die Schrift“, Berlin 1927), in: „Basler Nachrichten“, 18.2.1928, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 204-208

*Rahel*, in: „Der Morgen“ IV, 2, Juni 1928, S. 118-138

*Der Bürger in Frankreich* (zu Bernhard Groethuysen: „Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich“, Bd. 1, in: „Frankfurter Zeitung“, 2.9.1928

*Auflösung und Werden in unserer Zeit*, in: „Der Morgen“ IV, 4, Okt. 1928, S. 335-353

- Das Hiob-Problem bei Franz Kafka*, in: „Der Morgen“ V, 1, April 1929, S. 31-49; nachgedr. als *Früheste Deutung Franz Kafkas*, in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 348-366; sowie in: Susman, „Das Nah- und das Fernsein des Fremden“, 1992, S. 183-203
- Gustav Landauers Briefe* (Rezension zu „Gustav Landauer. Sein Lebensbild in Briefen“. Unter Mitwirkung von Ina Britschgi-Schimmer hrsg. v. Martin Buber 1929), in „Der Morgen“, V, 2, Juni 1929, S. 194-198
- Die messianische Idee als Friedensidee*, in: „Der Morgen“ V, 4, Okt. 1929, S. 375-385; auch in „Jüdische liberale Zeitung“, Okt. 1929; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 56-67
- Franz Rosenzweig* (Nachruf), in: „Frankfurter Zeitung“, 22.12.1929
- Die Idee der Ehe und die Ehescheidung* (zu Marianne Webers gleichnamigem Buch), in: „Frankfurter Zeitung“, 12.1.1930
- Franz Rosenzweig*, in: „Der Morgen“ V, 6, Berlin, Feb. 1930
- Saul und David. Zwei ewige Gestalten*, in: „Der Morgen“ VI, 2, Juni 1930, S. 171-195; erneut in: Susman, „Deutung biblischer Gestalten“, 1960 (1956), S. 96-158
- Antwort auf einen „Offenen Brief an die Deutschen Juden“*, in: „Der Morgen“ VI, 3, Aug. 1930, S. 300-302
- Der Bürger in Frankreich* (zu Bernhard Groethuysen: „Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich“, Bd. 2, in: „Frankfurter Zeitung“, 16.11.1930
- Optimismus* (zum 70. Geb. v. Caesar Seligmann), in: „Frankfurter Israelitisches Gemeindeblatt“ IX, 4, Dez. 1930, gekürzt nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 79-82
- Frau und Geist*, in: „Die Literarische Welt“ (zum „Tag des Buches“: Frau und Buch), Berlin, Freitag, 20.3.1931
- Vom Sinn unserer Zeit*, in: „Mitteilungen der jüdischen Reformgemeinde Berlin“, 1.7.1931 (Ansprache beim Gottesdienst der jüdischen Reformgemeinde am 26. April 1931); erweitert in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 3-14
- Stern der Erlösung*, in „Der Morgen“ VII, 4, Okt. 1931, S. 379-380
- Zeenah U-Reenah* (zur „Frauenbibel“. Übersetzung und Auslegung d. Pentateuch aus dem Jüdisch-Deutschen von J. Ben Isaac aus Janow, bearb. v. Bertha Pappenheim, Frankfurt/M. 1931), in: „Der Morgen“ VII, 5, Dez. 1931, S. 454-456
- Moses Mendelssohn und seine Entscheidung*, in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ VIII, 3/4, 1932; nachgedr. in „Neue Wege“ XL, 7/8, 1948, S. 339-364; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 259-286
- Das Judentum als Weltreligion*, in: „Mitteilungsblatt der jüdischen Reformgemeinde Berlin“, 1.7.1932; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 105-121
- Ketten* (Ausstellung v. Arbeiten Bertha Pappenheims), in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ VIII, 12, 1932
- George Sand* (zu Victoria T. Wolf, „Eine Frau wie du und ich. Roman der Liebe um George Sand“, Dresden 1932), in: „Frankfurter Zeitung“, 30.12.1932
- Wandlungen der Frau*, in: „Die Neue Rundschau“ 44, 1, Jan. 1933, S. 105-124; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 160-177
- Rahel Varnhagen von Ense, Zu ihrem 100. Todestag*, in: „Die Literarische Welt“ IX, Berlin 10.3.1933, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 169-178
- Hiob*, in: „Die Logen-Schwester“ VI, 5, 15.5.1933; aufgegangen in: Susman, „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes“, 1946



- Der jüdische Geist*, in „Blätter des jüdischen Frauenbundes für Frauenarbeit und Frauenbewegung“ IX, 11, 1933; auch in: „Vom jüdischen Geist“, Aufsatzsammlung des Jüdischen Frauenbundes, 1934, danach zit.; nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 209-223
- Stifters Abdias*, in: „Der Morgen“, 1, April 1934, S. 27-37; verändert als Nachwort in Adalbert Stifter, „Abdias“, Schocken Verlag, Berlin 1935
- Das Problem der Emanzipation*, in: „Die Logen-Schwester“, VII, 4, Kassel, April 1934, S. 1-5
- Am Rande*, in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ X, 4, Berlin, April 1934, S. 1-2
- Trost*, in: „Der Morgen“ X, 6/7, Sept. 1934, S. 253-259
- Karl Wolfskehl, Die Stimme spricht*, in: „Der Morgen“ XI, Jan. 1935, S. 471-473
- Vom Chaos unserer Zeit und seiner Ueberwindung*, in: „Neue Wege“ XXIX, 1, 1935, S. 5-22
- Vom geistigen Anteil der Juden im deutschen Raum*, in: „Der Morgen“ XI, 3, Juni 1935, S. 107-116; gekürzt nachgedr. als *Vom geistigen Anteil der Juden in der deutschen Geistesgeschichte*, in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 170-180; außerdem nachgedr. in Christoph Schulte (Hrsg.), *Deutschtum und Judentum*, 1993, S. 138-149
- Bertha Pappenheim*, in: „Jüdische Pressezentrale“, Nr. 89, 12.6.1936, S. 10-11
- Bertha Pappenheims geistige Welt*, in: „Blätter des Jüdischen Frauenbundes (Sonderheft: Bertha Pappenheim zum Gedächtnis)“, XII, 7/8, 1936, S. 34-37
- Nachwort zu „Gebete“ v. Bertha Pappenheim, 1936, nachgedr. in „Bertha Pappenheim, Gebete / Prayers“, hrsg. v. Elisa Klapheck, Lara Dämmig, Hentrich & Hentrich, Teetz 2003 (1936, 1946), S 58-61
- Hiob und unsere Zeit*, in: „Neue Wege“ XXXIX, 7/8, 1936, S. 336-349
- Sterne*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“, Zürich, XVII, 53, 31.12.1936, erweitert in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 68-78
- Die Friedensbotschaft des Alten Testaments*, in: „Neue Wege“ XXXI, 6, 1937, S. 246-260
- Von den Söhnen Gottes*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“ XIX, 30, Zürich, 28.7.1938; erneut in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, als Teil des Porträts *Leonhard Ragaz*, S. 290-302
- Leben*, in: „Zürcher Jüdische Pressezentrale“, 1.5.1939, S. 11-12; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 330-335
- Martin Bubers ‚Brief an Gandhi‘*, in: „Neue Wege“ XXXIII, 6, 1939, S. 263
- Die geistigen Tragkräfte des modernen Kollektivismus*, in: „Neue Wege“ XXXIII, 7/8, 1939, S. 305-327
- Sigmund Freud*, in: „Schweizer Frauenblatt. Offizielles Organ f. Fraueninteressen und Frauenkultur“, Winterthur, XXII, 15.7.1940
- Sinn und Bedeutung der Eidgenossenschaft*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“ XXII, 21, 23.5.1941 (Pseudonym Reiner), S. 162-163
- Ezechiel - Der Prophet der Umkehr und die Bestimmung des jüdischen Volkes. Ein Vortrag*, in: „Neue Wege“ XXXVI, 7/8, 1942, S. 8-23; erneut in: Susman, „Deutung biblischer Gestalten“, 1960 (1956), S. 61-95
- Die Botschaft vom Reiche Gottes* (zu L. Ragaz, „Die Botschaft vom Reiche Gottes“, Bern 1942), in: „Neue Wege“ XXXVI, 9, 1942, S. 15-21
- Friedrich Nietzsche von heute gesehen*, in: „Neue Wege“ XXXVII, 2/3, 1943, S. 62-74 u.114-126; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 110-135
- Der Chassidismus. Ein Vortrag*, in: „Neue Wege“ XXXVII, 7/8, Juli 1943, S. 310-330; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 239-259

- Die Gleichnisse Jesu* (zu L. Ragaz, „Die Gleichnisse Jesu“, Bern 1944), in: „Neue Wege“ XXXVIII, 3, März 1944, S. 151-156
- Das neue Buch über die Bergpredigt* (zu L. Ragaz, „Die Bergpredigt Jesu“, Bern 1945), in: „Neue Wege“ XXXIX, 3, 1945, S. 155-160
- Ansprache an den Ferienkurs in Weesen* (16. Juli 1945), in: „Neue Wege“ XXXIX, 7/8, Juli 1945, S. 409-413
- Ein Bild* (Nachruf), in: „Neue Wege“ XL, 1, 1946, S. 12-17 (Gedächtnisheft für L. Ragaz)
- Moses Mendelssohn und seine Entscheidung*, in: „Neue Wege“ XI, 7/8, 1946, S. 339-364; Nachdruck aus „Blätter des Jüdischen Frauenbundes“ VIII, 3/4, 1932; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 259-286
- Der Sinn des Anarchismus*, in: „Neue Wege“ XLI, 1-3, 1947, S. 5-10, 67-73, 110-120; erneut unter *Der Versuch des Anarchismus* in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 136-159
- Sigmund Freud*, in: „DU“, 2, 1947; S. 43; teilweise erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 178-191
- In Memoriam Bernhard Groethuysen*, in: „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“, hrsg. v. Hans-Joachim Schoeps, Marburg 1948, S. 79-85; nachgedr. in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 333-347
- Israels Weg* (Vorwort 2. Aufl. des Hiobbuches), in: „Neue Wege“ XLII, 11, 1948, S. 508-510
- Das Buch über die Propheten* (zu L. Ragaz, „Die Bibel – Eine Deutung“, Bd. IV, Zürich 1948), in: „Neue Wege“ XLII, 12, 1948, S. 575-578
- Leo Tolstoj. Ein Vortrag*, in: „Neue Wege“ XLIII, 3, 1949, S. 104-120; erneut in: Susman, „Gestalten und Kreise“, 1954, S. 68-87
- Das Bibelwerk von Leonhard Ragaz* (zu L. Ragaz, „Die Bibel – Eine Deutung“, Zürich, 1950), in: „Neue Wege“ XLIV, 7/8, 1950, S. 293-302
- Ansprache bei der Tagung der Religiös-sozialen Vereinigung*, in: „Neue Wege“ XLV, 2, 1951, S. 45-52
- „*Sang aus dem Exil*“ (zu den späten Gedichten von Karl Wolfskehl), in: „Neue Zürcher Zeitung“, 7.4.1951
- Gerechtigkeit* (zu Stifters *Abdias*), in „Neue Wege“ XLV, 7/8, 1951, S. 281-289; erneut in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 320-326
- Erinnerung an Rosa Luxemburg*, in: „Neue Wege“ XLV, 11, 1951; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 271-277
- Hiob oder die vier Spiegel* (zu Karls Wolfskehls Dichtung), in: „Neue Zürcher Zeitung“, 22.9.1951
- Der prophetische Glaube und die Politik* (Ansprache zur gleichnamigen Tagung, Ferienkurs in Flums, 5-12.10.1952), in „Neue Wege“ XLVI, 9, 1952, S. 375-378
- Otto Weininger*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 10.1.1954; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 155-169, danach zit.
- Die Augen Adolf Hitlers*, in: „Kirchenblatt f.d. reform. Schweiz“, CXI, 7, 1955, S. 34
- Erinnerung an Georg Simmel*, in: „Das Buch des Dankes an Georg Simmel zu seinem 100. Geburtstag. Briefe, Erinnerungen“, Berlin, 1958, S. 278-291
- Georg Simmel – Zum hundertsten Geburtstag*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 7.3.1958
- Wo stehen wir?* (Einleitende Worte zur Tagung der Religiös-Sozialen Vereinigung, 25./26.10.1958), in: „Neue Wege“ LII, 9, 1958, S. 309

*Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Wissenschaftlicher Sonderdruck in Tübingen, 1959, nachgedr. in: Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992, S. 31-68. Eine sehr viel kürzere Fassung des Essays erschien 1958 unter dem Titel *Erinnerung an Georg Simmel*, 1958

*Es darf keine Verlorenen geben*, in: „Neue Wege“ LIII, 2, 1959, S. 37-42; nachgedr. in: Susman, „Vom Geheimnis der Freiheit“, 1965, S. 271-277

*Karl Wolfskehl*, in: „Castrum Peregrini“, 47, Amsterdam 1961, S. 29-40

*Wendzeitgespräch* [geschrieben 1912], zum Jahreswechsel 1962, dargebracht von der Schriftenreihe Agora, Darmstadt 1962

*Zu Martin Bubers 85. Geburtstag*, in: „Neue Wege“ LVII, 3, 1963, S. 70-72

*Neue Lyrik aus Israel* (Vorwort in dt. Ausgabe *Variationen über ein verlorenes Thema. Gedichte von Elazar Benyoëtz*), in: „Das Neue Israel“ XV, 10, April 1963, S. 671

*Einige Gedanken über Judentum und Christentum*. Ein Gespräch mit Margarete Susman (Zürich), in: „Littera Judaica“ (hrsg. v. Paul Jacob und Ernst Ludwig Ehrlich), Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/ M. 1964

*Zum Geleit*, zu Lore Salzberger-Wittenbergs „Himmel und Erde“, Selbstverlag, Frankfurt/M. 1966

### ***Unveröffentlichte Manuskripte*<sup>1530</sup>**

*Krieg und Frieden. Aufgaben der Frau*, Vortrag, ca. 1918/1919

*Über Frauen: unveröffentlichter Vortrag*, Typoskript (nach 1. WK)

*Mächte im Weltgeschehen* (1930 – Vortrag)

*Die Schicksalsstunde der deutschen Juden*, Manuskript mit dem Vermerk „1933“

*Frau und Geist*, Fragmente eines Manuskripts

*Wandlung des modernen jüdischen Denkens* (1944-46), Vortrag in der Religiös-sozialen Vereinigung, Manuskript

*Entwurf einer Geistesgeschichte und Soziologie der deutschen Juden seit der Emanzipation*, Manuskript

### ***Veröffentlichte Gedichte ab 1933***

*Ich weiß nur eines*, in: „Blätter des jüdischen Frauenbundes“ X, 2, Berlin 1934, ursprüngl. in: Susman, *Mein Land*, 1901, S. 64

*Neue Erde*, in: „Neue Wege“ XXXIX, 7/8, 1935, S. 321

*Gebet*, in: „Neue Wege“ XXXII, 1, 1938, S. 1-2, sowie „Neue Wege“ XLVI, 7, 1952, S. 255-256; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 166-167

*Zorn Gottes*, in: „Neue Wege“ XXXII, 12, 1938, S. 541-543; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 125-129

*Das Erbe*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“ XIX, 51, 23.12.1938 u. „Omanut“ I, 10, Juli 1942; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 120

*Gebet*, in: „Neue Wege“ XXXIII, 5, 1939, S. 201; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 157

*Der Führer*, in: „Neue Wege“ XXXIII, 5, 1939, S. 229; auch als *Der Knecht des Volkes*, in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 118

---

<sup>1530</sup> Nachlass Margarete Susman, Deutsches Literaturarchiv Marbach

*Sturm*, in: „Neue Wege“ XXXIII, 9, 1939, S. 369; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 31

*Weihnacht 1940*, in: „Neue Wege“ XXXIV, 12, 1940, S. 573

*Wachen*, in: „Der Aufbau! Sozialistische Wochenzeitung“, Zürich, XXII, 29, 18.7.1941, u. in: „Neue Wege“ XLVI, 7, 1952, S. 254-255; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 163-165

*Die Hände*, in: „Neue Wege“ XXXVI, 12.12.1942, S. 1; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 114, n. d. veränd. Fass. von „Neue Wege“, Juli 1949, S. 457

*Nacht*, in: „Neue Wege“ XXXVII, 12. Dezember 1943, S. 553; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 72

*Emmaus*, in: „Neue Wege“ XXXVIII, 5. Mai 1944, S. 209; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 154

*Massengrab*, in: „Neue Wege“ XXXIX, 6, 1945, S. 294; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 131

*Brüder*, in: „Neue Wege“ XLII, 11, 1948, S. 505; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 168

*Musik*, in: „Die Tat – Schweizer Tageszeitung“, Zürich 29.12.1949; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 102-103

*Das Gesetz*, in: „Neue Wege“ XLIV, 2, 1950, S. 49; auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 133-134

*Gib uns Frieden!*, in: „Neue Wege“ XLIV, 4, 1950, S. 145

*Nur eines*, in: „Neue Wege“ XLIV, 12, 1950, S. 497; veränderter Nachdruck aus Susman, *Mein Land*, 1901, S. 64

*Der Augenblick*, in: „Neue Wege“ XLVI, 7, 1952, S. 253-254 – zusammen mit *Wachen* v. 1941 und *Gebet* v. 1938 auch in: Susman, „Aus sich wandelnder Zeit“, 1953, S. 161-162

*Heimatlosigkeit*, in: „Neue Wege“ LI, 12, 1957, S. 299

## 2. Allgemein

- Achad Haam**, *Nicht dies ist der Weg* (13.5.1889), in: Helmut Heil, „Die neuen Propheten“, Ner-Tamid-Verlag, Fürth, Erlangen 1969
- Achad Haam** (1902) – *Polemik gegen Theodor Herzls „Altneuland“* in: „Haschiloach“, nachgedr. in: „Frankfurter Jüdische Nachrichten“ (Pessach-Ausgabe 1997)
- Evelyn **Adunka**, Albert **Brandstätter** (Hrsg.), *Das Jüdische Lehrhaus als Modell ebensbegleitenden Lernens*, Passagen Verlag, Wien 1999
- Norbert **Altenhofer**, *Tradition als Revolution: Gustav Landauers „geworden-werdendes“ Judentum*, in David Bronsen (Hrsg.): „Jews and Germans from 1860 to 1933. The Problematic Symbiosis“, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1979
- Norbert **Altenhofer**, *Martin Buber und Gustav Landauer*, in: „Martin Buber. Internationales Symposium zum 120. Todestag“, Bd. 2, hrsg. von Werner Licharz und Heinz Schmidt, Haag u. Herchen Verlag, Frankfurt/M. 1989, S. 150-173
- Robert **Alter**, *Unentbehrliche Engel. Tradition und Moderne bei Kafka, Benjamin und Scholem*, Jüdische Verlagsanstalt Berlin, 2001 (*Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*, Cincinatti, 1991)
- Hannah **Arendt**, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955, 1966), Piper, München 1986
- Hans **Asmussen**, *Maria die Mutter Gottes*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1950
- Julius **Bab** (Hrsg.), *Der deutsche Krieg im deutschen Gedicht*, 4 Bde. 1914
- Babylonischer Talmud**, ins Deutsche übertragen von Lazarus Goldschmidt, Jüdischer Verlag, Frankfurt/M. 1996 (1967)
- Leo **Baek**, *Das Wesen des Judentums* (1905/1921/1925), Fourier Verlag. Wiesbaden, 1991
- Leo **Baek**, *Romantische Religion*, Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Philo Verlag, Berlin 1922, S. 3-46
- Leo **Baek**, *Die Pharisäer. Ein Kapitel jüdischer Geschichte*, Schocken-Verlag, Berlin 1934 (1927)
- Leo **Baek**, *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, Schocken, Berlin 1938
- Leo **Baek**, *Dieses Volk. Jüdische Existenz*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M. 1955
- Bruno **Balsheit**, *Margarete Susman zum 75. Geburtstag*, „Neue Wege“ XXXXIII, 1949, S. 481-488
- Schalom **Ben-Chorin**, *Margarete Susman zum 90. Geburtstag*, Artikel ohne Quellenangabe und Datum (Sammlung Leo Baek Archive, New York)
- Schalom **Ben-Chorin**, Verena **Lenzen** (Hrsg.), *Lust an der Erkenntnis: Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert. Ein Lesebuch*, Piper, München u. Zürich 1988
- Erwin **von Bendemann**, *Meine Mutter Margarete Susman*, in: Manfred Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, Erato-Presse, Darmstadt 1964
- Erwin **von Bendemann**, *Margarete Susman im Licht ihrer Korrespondenz*, unveröff. Manuskript, Nachlass Margarete Susman, Deutsches Literaturarchiv Marbach
- Hugo **Bergmann**, *Die Heiligung des Namens (Kiddusch Haschem)*, in: Hans Kohn, „Vom Judentum. Ein Sammelbuch“, 1913, S. 32-43; auch in: Schalom Ben-Chorin, Verena Lenzen (Hrsg.), „Lust an der Erkenntnis: Jüdische Theologie im 20. Jahrhundert“, 1988, S. 161-171
- Henri **Bergson**, *Einführung in die Metaphysik*, autorisierte Übertragung (von Margarete Susman), Eugen Diederichs, Jena 1909

- David **Biale**, *Eros and the Jews. From Biblical Israel to Contemporary America*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1997
- David **Biale**, *Not in the Heavens. The Tradition of Jewish Secular Thought*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2011
- Hebräische **Bibel**, *Die vierundzwanzig Bücher der Heiligen Schrift*, nach dem masoretischen Text, übersetzt von Leopold Zunz, Sinai Verlag, Tel Aviv 1997
- Ernst **Bloch**, *Gedanken über religiöse Dinge*, in „Das Freie Wort“, 5 (1905/1906), S. 690-694; wiederabgedruckt in „Bloch-Almanach“, 12 (1992)
- Ernst **Boch**, *Geist der Utopie*, erste Fassung, München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1918, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1971
- Ernst **Bloch**, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Kurt Wolff Verlag, München 1921
- Ernst **Bloch**, *Das Prinzip Hoffnung* (Bd. 3), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1959
- Ernst **Bloch**, *Studien zum Buch Hiob*, in: Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“, 1964, S. 85-101
- Ernst **Bloch**, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1968, S. 148-166
- Ernst **Bloch**, *Briefe. 1903-1975*, hrsg. v. Karola Bloch u.A., Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985
- Ilse **Blumenthal-Weiss**, *Jüdische Frauengestalten der Gegenwart. Golda Meir – Margarete Susman – Rivka Guber*, in: „Die Frau in der Gemeinschaft“, Mitteilungsblatt des Jüdischen Frauenbundes in Deutschland, 13, Dez. 1959, S. 1-5
- Eugene B. **Borowitz**, *Choices in Modern Jewish Thought. A Partisan Guide*, Behrman House, West Orange, New Jersey 1995 (1983)
- Daniel **Boyarin**, Jonathan **Boyarin**, *Powers of Diaspora. Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2002
- Michael **Brenner**, *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, C.H.Beck, München 2000 (*The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, Yale University Press 1996)
- Michael **Brocke**, Herbert **Jochum** (Hrsg.), *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust*, Chr. Kaiser Verlag, München 1982
- Micha **Brumlik**, *Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, Luchterhand, München 2000
- Micha **Brumlik**, *Vernunft und Offenbarung*, Philo, Berlin 2001
- Micha **Brumlik**, „*Er ist heute eine Verlegenheit...*“ *Franz Rosenzweig und Leo Strauss*, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), „Franz Rosenzweigs ‚neues Denken‘: internationaler Kongreß Kassel 2004“, Bd. 1, „Selbstbegrenzendes Denken – in philosophos“, Verlag Karl Alber, Freiburg, München 2006, S. 279-284
- Micha **Brumlik**, *Kritik des Zionismus*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburg 2007
- Micha **Brumlik**, *Judentum, polit. Philosophie im*, Eintrag in: Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössler, „Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie“, De Gruyter, Berlin 2008, Bd. 1, S. 583-588
- Micha **Brumlik**, „... ein Funke des römischen Gedankens...“: *Leo Strauss' Kritik an Hermann Cohen*, Winter, Heidelberg 2008
- Hauke **Brunkhorst**, *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987
- Hauke **Brunkhorst**, *Exodus – Der Ursprung der modernen Freiheitsidee und die normative Kraft der Erinnerung*, in: „Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart“, verlag neue kritik, Heft 6, Frankfurt/M. 1989, S. 22-35

- Hauke **Brunkhorst**, *Einführung in die Geschichte politischer Ideen*, Wilhelm Fink Verlag, München 2000
- Hauke **Brunkhorst**, *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2002
- Hauke **Brunkhorst**, *Internalisierung der Transzendenz. Die wiederholte Aufhebung der alteuropäischen Tradition in den Rechtsrevolutionen Europas*, in: „Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart“, Neue Kritik, Frankfurt/M. 2010, S. 61-72
- Martin **Buber**, *Reden über das Judentum* (2. Aufl.), Schocken-Verlag, Berlin 1932 (1923)
- Martin **Buber**, *Drei Sätze eines religiösen Sozialismus*, in: „Neue Wege“ XXII, 7-8, 1928, S. 327-329
- Martin **Buber**, *Bemerkungen zur Gemeinschaftsidee*, in: „Neue Wege“ XXV, 7-8, 1931, S. 300-306
- Martin **Buber**, *Offenbarung und Gesetz. Aus Briefen an Franz Rosenzweig*, Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5697, Berlin 1936/1937, S. 147-154
- Martin **Buber**, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, 3 Bde, hrsg. u. eingeleitet v. Grete Schaeder, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, (1) 1972, (2) 1973, (3) 1975
- Wiep van **Bunge**, *Baruch or Benedictus? Spinoza en de 'Maranen'*, Eburon, Delft 2001
- Umberto **Cassuto**, *A Commentary on the Book of Exodus*, Magnes Press, Jerusalem 1967
- Arthur A. **Cohen**, Paul **Mendes-Flohr** (Hrsg.), *Contemporary Jewish Religious Thought. Original essays on critical concepts, movements, and beliefs*, Charles Scribner's Sons, New York 1987
- Hermann **Cohen**, *Deutschtum und Judentum* (1915), in: Cohen, „Jüdische Schriften“, hrsg. von Bruno Strauß. Bd. II, C.A.Schwetschke & Sohn, Berlin 1924, S. 237-301, nachgedr. in: Christoph Schulte (Hrsg.), „Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland“, Reclam, Stuttgart 1993
- Hermann **Cohen**, *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten*, in: Cohen, „Jüdische Schriften“, Bd. I, C.A.Schwetschke & Sohn, Berlin 1924, S. 306-330
- Hermann **Cohen**, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*, Wiederabdruck der zweiten Auflage von 1928, Fourier, Wiesbaden 1995 (1988)
- Stuart A. **Cohen**, *The Three Crowns. Structures of communal politics in early rabbinic Jewry*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne 1990
- Elisabeth **Conradi**, *Jüdische Akademikerinnen und die ‚soziale Frage‘*, Manuskript für ein Forschungsprojekt (2006/7)
- Robert M. **Cover**, *Obligation: A Jewish Jurisprudence of the Social Order*, in Walzer (Hrsg.), „Law, Politics, and Modernity in Judaism“, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2006, S. 3-11
- Clayton **Crockett**, *Post-Secular Spinoza: Deleuze, Negri and Radical Political Theology*, in: *Analecta Hermeneutica*, International Institute for Hermeneutics, ISSN 1918-7351, Vol. 2, 2010
- Anna **Czajka**, *Das „Gespräch“ der Religionen und der Messianismus, Margarete Susman und Ernst Bloch*, in: „VorSchein. Blätter der Ernst-Bloch-Assoziation“, Nr. 22-23, 2002, S. 98-116 (zitiert aus der Internet-Version)
- Anna **Czajka**, *Über Frau, Entschließung in der Liebe und metaphysische Sehnsucht*, dt. Übers. d. Vorwortes der italienischen Ausgabe „Vom Sinn der Liebe“ („Il senso dell' Amore, Edizioni Diabasis, Reggio Emili Italia 2007)
- Jutta **Dick**, Marina **Sassenberg** (Hrsg.), *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1993
- Mary **Douglas**, *Purity and Danger*, Routledge, London, New York 2002 (1966)
- Mary **Douglas**, *In the Wilderness. The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford University Press, New York 2004, (1993)

- Mary **Douglas**, *Leviticus as Literature*, Oxford University Press, New York 2000 (1999)
- Meister **Eckhart**, Werke Bd. I, Texte und Übersetzungen, hrsg. v. Niklaus Largier, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 1993
- Dora **Edinger**, *Margarete Susman* (Besprechung von „Ich habe viele Leben gelebt“), in: „Jewish Social Studies“, Vol. XXX, Nr. 3, Juli 1968
- Jürgen **Egyptien**, *Die messianische Sendung der Selbstaufhebung. Margarete Susmans Reflexionen über das Wesen und Schicksal des Judentums – mit einem Exkurs zu ihrer Konzeption von Weiblichkeit*, in: Mark H. Gelber, Jakob Hessing, Robert Jütte, u.a. (Hrsg.), „Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart“, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2009, S. 257-267
- Jürgen **Egyptien**, *Margarete Susman und der George-Kreis. Persönliche Beziehungen, Dichtungstheorie und Weiblichkeitsentwurf*, in: Ute Oelmann u. Ulrich Raulff, *Frauen um Stefan George*, 2010, S. 157-171.
- Arnold M. **Eisen**, *Taking Hold of Torah. Jewish Commitment and Community in America*, Indiana University Press, 2000 (1997)
- Daniel J. **Elazar** (Hrsg.), *Kinship and Consent. The Jewish Political Tradition and its Contemporary Uses*, Turtledove Publishing, Turtledove Publishing, Tel Aviv 1981
- Daniel J. **Elazar**, *Kinship and Consent: The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*, Jerusalem Center for Public Affairs, Rowman and Littlefield Publ. Lanham MD, 1983 (zit. aus der Internet-Version)
- Daniel J. **Elazar**, *Workshop in the Covenant Idea and the Jewish Political Tradition*, Bar Ilan University, Department of Political Studies, 1983
- Daniel J. **Elazar**, *The Jewish People as the Classic Diaspora: A Political Analysis*, Jerusalem Center for Public Affairs, 1994
- Johann Gottlieb **Fichte**, *Die Staatslehre / oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche (1813)*. Neu herausgegeben von Fritz Medicus, Verlag Felix Meiner, Leipzig 1912
- Charlotte Elisheva **Fonrobert**, *Menstrual Purity. Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender*, Stanford University Press, Stanford 2000
- Daniel H. **Frank** (Ed.), *Autonomy and Judaism. The Individual and the Community in Jewish Political Thought*, State University of New York Press, New York 1992
- Richard Elliot **Friedman**, *Who Wrote the Bible?*, Summit Books, New York 1987 (dt. Übersetzung: *Wer schrieb die Bibel? So entstand das alte Testament*, Paul Zsolnay Verlag, Wien, Darmstadt 1989)
- Jakob **Fromer**, *Vom Ghetto zur modernen Kultur, eine Lebensgeschichte*, Selbstverlag, Charlottenburg 1906
- Jakob **Fromer**, *Der Talmud. Geschichte, Wesen und Zukunft*, Verlag Paul Cassirer, Berlin 1920
- Paul **Furrer**, *Ein Geburtsgruß* (zum 90. Geburtstag v. Margarete Susman), in: „Neue Wege“ LVI, 12, Dez. 1962, S. 340-341
- Jael **Geis**, *Übrig sein – Leben „danach“*, Philo, Berlin 2000
- Robert Raphael **Geis**, *Leiden an der Unerlöstheit der Welt. Briefe, Reden Aufsätze, 1906-1972*, hrsg. v. Dietrich Goldschmidt in Zusammenarbeit m. Ingrid Ueberschär, Chr. Kaiser Verlag, München 1984
- Mark H. **Gelber**, Jakob **Hessing**, Robert **Jütte**, u.a. (Hrsg.), *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, Niemeyer, Tübingen 2009
- Anke **Gilleir**, *Margarete Susman, Staat, Literatur oder nochmals zum deutschen Intellektualismus*, in: „The German Quarterly“, 82.4, Fall 2009



- Eveline **Goodman-Thau**, *Zeitbruch. Zur messianischen Grunderfahrung in der jüdischen Tradition*, Akademie Verlag, Berlin 1995
- Eveline **Goodman-Thau**, Fania **Oz-Salzberger** (Hrsg.), *Das jüdische Erbe Europas*, Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität, Philo, Berlin 2005
- Heinrich **Graetz**, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte (1846)*, Schocken Verlag, Berlin 1936
- Karl Erich **Grözinger**, Stéphane **Mosès**, Hans Dieter **Zimmermann**, *Kafka und das Judentum*, Jüdischer Verlag bei athenäum, Frankfurt/M. 1987
- Julius **Guttman**, *Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-Politischer Traktat*, 48. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1931
- Barbara **Hahn** (Hrsg.), *Frauen in den Kulturwissenschaften. Von Lou Andreas-Salomé bis Hannah Arendt*, darin: dies. *Margarete Susman (1874 [sic!] - 1966). Dialogisches Schreiben*, Verlag C.. Beck, München 1994
- Barbara **Hahn**, *Ferne Spiegel*, Nachwort zur Neuauflage von Margarete Susman, „Frauen der Romantik“, Insel, Frankfurt/M., Leipzig 1996
- Barbara **Hahn**, *Umrisse einer intellektuellen Beziehung: Margarete Susman und Gertrud Kantorowicz*, in: Petra Zudrell, „Der abgerissene Dialog: die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman Oder Die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuches“, 1999, S. 149-170
- Barbara **Hahn**, *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, Berlin Verlag, Berlin 2002
- Georg Wilhelm Friedrich **Hegel**, *Phänomenologie des Geistes (1807)*, Felix Meiner, Hamburg 1953
- Kirsten **Heinsohn**, Stefanie **Schüler-Springorum**, *Deutsch-Jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte*. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Wallstein Verlag, Göttingen 2006
- Daniel **Hoffmann**, *Im neuen Einband Gott gereicht. Liturgische Poesie in der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Jüdische Verlagsanstalt, Berlin 2002
- Berta **Huber-Bindschedler**, *In memoriam: Margarete Susman*, Privatdruck (im Auftrag E. von Bendemann) 1966
- Sieglinde **Hugle**, *Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes in der Sicht von Margarete Susman*, Diplomarbeit zur Erlangung des Diploms an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg, März 1983
- Jerusalem Talmud**, in dt. Übersetzung herausgegeben im Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, seit 1975
- Hans **Jonas**, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987
- Jüdisches Lexikon**, hrsg. v. Georg Herlitz u. Bruno Kirschner, 5 Bde., Jüd. Verlag, Berlin 1927-1930
- Immanuel **Kant**, *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1788)*, Werkausgabe Bd. VII, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1974
- Gertrud **Kantorowicz** (Hrsg.), *Georg Simmel Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß*, Drei Masken Verlag, München 1923
- Gertrud **Kantorowicz**, *Margarete Susman: Die Frauen der Romantik*, in: „Der Morgen“, Juni 1930
- Thomas **Karlauf**, *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, Karl Blessing, München 2007
- Katharina von **Kellenbach** u.A. (Hrsg.), *Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001
- Leo **Kettler**, „Wir Kinder Hiobs“. *Aus Margarete Susmans Leben und Werk*, RIAS, 2./3.2.1966
- Ulla **Kilias**, *Goethe- und Romantik-Rezeption bei Gustav Landauer*, Magisterarbeit Humboldt-Universität, Institut für deutsche Literatur, 6.6.2000

- Erwin **Kircher**, *Philosophie der Romantik*. Aus dem Nachlaß herausgegeben v. Margarete Susman und Heinrich Simon, Eugen Diederichs, Jena 1906
- Elisa **Klapheck**, *Ester und Amalek. Ein jüdisch-feministisches Selbstverständnis nach der Shoah*, in: Katharina von Kellenbach u.A. (Hrsg.), „Von Gott reden im Land der Täter. Theologische Stimmen der dritten Generation seit der Shoah“, Darmstadt 2001, 242–256.
- Elisa, **Klapheck** u. Lara **Dämmig** (Hrsg. ), *Bertha Pappenheim. Gebete. Prayers*, darin: Klapheck u. Dämmig, *Bat Kol – Die Stimme der Bertha Pappenheim*, S. 7-23, Hentrich & Hentrich, Teetz 2003
- Lydia **Koelle**, *Hoffungsfunken erjagen. Paul Celan begegnet Margarete Susman*, in: „Unverlorenes. Trotz allem, Paul Celan Symposium“, Wien 2000, hrsg. v. H. Gaisbauer u.a., Wien 2000, S. 85-144
- Lydia **Koelle**, „*Aufrechte Worte*“. *Paul Celan – Margarete Susman: ein „Cor-Respondenz“*, in: „Celan-Jahrbuch“ ( 8, 2001/2002), Beiträge zur neueren Literaturgeschichte, Bd. 190, hrsg. v. Hans-Michael Speier, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2003, S. 7-31; *Paul Celan – Margarete Susman. Der Briefwechsel aus den Jahren 1963-1965*, hrsg. v. Lydia Koelle, ebd. S. 33-61
- Lydia **Koelle**, *Es begann in Jerusalem. Benyoëtz und Margarete Susman*, in: Grubitz u.a. (Hrsg.), „Keine Worte zu verlieren. Elazar Benyoëtz zum 70. Geburtstag“, Herrlingen b. Ulm 2007, S. 138-144
- Hans **Kohn**, *Vom Judentum. Ein Sammelbuch* (herausgegeben vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag), Kurt Wolff Verlag, Leipzig 1913
- Hans **Kohn**, *Die politische Idee des Judentums*, Meyer & Jessen, München 1924
- Siegfried **Kracauer**, *Georg*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1995 (1973, fertiggt. 1934)
- Julia **Kristeva**, *Das weibliche Genie. Hannah Arendt*, Europäische Verlagsanstalt, Berlin 2008 (Philo 2001, Originalausgabe in Französisch 1999)
- Daniel **Krochmalnik**, *Ernst Blochs Exkurs über die Juden*, in: „Bloch-Almanach“ 13/1993, Ernst-Bloch-Archiv Ludwigshafen 1993, S. 39-58
- Daniel **Krochmalnik**, *Neue Tafeln. Nietzsche und die jüdische Counter-History*, in: W. Stegmaier/D.Krochmalnik (Hrsg.), „Jüdischer Nietzscheanismus“, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1997, S. 53-81
- Arnold **Künzli**, *Gotteskrise. Fragen zu Hiob. Lob des Agnostizismus*, Rowohlt, Reinbek 1998
- Dieter **Lamping** (Hrsg.), *Dein aschenes Haar Sulamith. Dichtung über den Holocaust*, Piper, München 1992
- Dieter **Lamping**, *Von Kafka bis Celan, Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Sammlung Vandenhoeck, Göttingen 1998
- Gustav **Landauer**, *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*, Egon Fleischel & Co., Berlin 1903
- Gustav **Landauer**, *Aufruf zum Sozialismus*, F.J. Marcan-Verlag, Köln 1925 (1911)
- Gustav **Landauer**, *Shakespeare – dargestellt in Vorträgen*, hrsg. v. Martin Buber, Literarische Anstalt Rütten & Loenig, Frankfurt/M. 1920
- Gustav **Landauer**, *Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen*, 2 Bände, unter Mitwirkung von Ina Britschgi-Schimmer, hrsg. v. Martin Buber, Rütten & Loening, Frankfurt/M. 1929
- Gustav **Landauer**, *Die Botschaft der Titanic. Ausgewählte Essays*, hrsg. v. Walter Fähnders u. Hansgeorg Schmidt-Bergmann, editionKontext, Berlin 1994
- Gustav **Landauer**, *Dichter, Ketzer, Außenseiter. Essays und Reden zu Literatur, Philosophie, Judentum*, Werkausgabe, Bd. 3, hrsg. v. G. Mattenklott u. H. Delf, Akademie Verlag, Berlin 1997
- Gustav **Landauer**, *Gustav Landauer im Gespräch, Symposium zum 125. Geburtstag*, hrsg. v. H. Delf u. G. Mattenklott, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1997

- Michael **Landmann**, Margarete **Susman** (Hrsg.), *Georg Simmel. Brücke und Tür, Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Im Verein mit Margarete Susman herausgegeben von Michael Landmann, K. F. Koehler Verlag, Stuttgart 1957
- Michael **Landmann**, *Figuren um Stefan George, Porträts*, 2 Bände, Castrum Peregrini, 1982, 1988
- Justin **Lang**, *Theotokos – Gottesgebälerin*, in: „Maria. Die Gestalt der Mutter Jesu in jüdischer und christlicher Sicht“, Texte von David Flusser, u.a, Herder, Freiburg, Basel, Wien 1985
- Moritz **Lazarus**, *Die Erneuerung des Judentums*, Verlag Georg Reimer, Berlin 1909
- Suanne **Lettow**, *Geschlechterverhältnisse in Heideggers „Sein und Zeit“*, in: „Philosophie, Politik und Geschlecht. Probleme feministischer Theoriebildung“, hrsg. v. Forschungsinstitut Frau und Gesellschaft, 17. Jg. Sonderheft 2, Kleine Verlag, Bielefeld 1999, S. 59-73
- Hermann **Levin Goldschmidt**, *Leben und Werk Margarete Susmans*, in Schlösser (Hrsg.) *Auf gespaltenem Pfad* (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964, S. 31-49
- Hermann **Levin Goldschmidt**, *Margarete Susman. Deutsches und jüdisches Dichten und Denken*, in: „Allgemeine Jüdische Wochenzeitung“, 8. Oktober 1965
- Hermann **Levin Goldschmidt**, *Erinnerungen an Margarete Susman. Zum 100. Geburtstag der Denkerin*, in: „Neue Zürcher Zeitung“, 22. Oktober 1972
- Hermann **Levin Goldschmidt**, *Vorwort nach fünfzig Jahren*, in: Margarete Susman, „Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes“ (1946), Jüdischer Verlag, Frankfurt/M. 1996, S. 7-20
- Hans **Liebeschütz**, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig, Studien zum Jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1970
- Michael **Löwy**, *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken*, Karin Kramer Verlag, Berlin 1997 (1988)
- Michael **Löwy**, *Der romantische Messianismus Gustav Landauers*, in: „Gustav Landauer im Gespräch“, Symposium zum 125. Geburtstag, hrsg. v. H. u. G. Mattenklott, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1997, S. 91-104
- Giuliano **Lozzi**, *Margarete Susman (1872-1966). Ein Porträt ihres weiblichen Denkens und Schreibens*, in: „Kritische Ausgabe, Zeitschrift für Germanistik & Literatur“, 20, 2011, S. 63-66
- Gert **Mattenklott**, Michael **Philipp**, Julius H. **Schoeps** (Hrsg.), „*Verkannte brüder*“? *Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 2001
- Rupert J. **Mayer**, *Meister Eckharts erste Quaestio Parisienis oder: Wie kann Gottes Vernehmen das fundamentum seines Seins sein?*, in: „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 54“, Nr. 3, 2007, S. 430-463.
- Moses **Mendelssohn**, *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (1783)*, nach den Erstausgaben neu ediert von David Martyn, Aisthesis, Bielefeld 2001
- Michael A. **Meyer**, *Antwort auf die Moderne. Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Böhlau, Wien, Köln, Weimar 2000 (*Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Oxford University Press 1988, Wayne State University Press 1995)
- Thomas **Meyer**, *Vom Ende der Emanzipation. Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008
- Midrasch Raba**, *Eine Sammlung alter Midraschim*, ins Deutsche übertragen von August Wünsche, Bde. 1-5 (Leipzig 1880), Nachdruck Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 1993
- Mischna**, 6 Bd.e, übersetzt m. Erklärungen (3. Auflage), Victor Goldschmidt Verlag, Basel 1986
- Stéphane **Mosès**, *Zur Frage des Gesetzes: Gershom Scholems Kafka-Bild*, in: Karl Erich Grözinger, u.A. (Hrsg.), „Kafka und das Judentum“, Jüdischer Verlag bei athenäum, Frankfurt/M. 1987, S. 13-34

- Inger **Nebel**, *Harfe, Speer und Krone: Saul und David in deutschsprachigen Dramen 1880-1920*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 2001
- Susan **Neiman**, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2004 (*Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton, 2002)
- Jacob **Neusner**, *Politics and Theology in Talmudic Babylonia*, The B.G. Rudolph Lectures in Judaic Studies, Syracuse University, 1969
- Jacob **Neusner**, *Self-Fulfilling Prophecy. Exile and Return in the History of Judaism*, Beacon Press, Boston 1987
- Jacob **Neusner**, *Paradigms in Passage. Patterns of Change in the Contemporary Study of Judaism*, University Press of America, Lanham, New York, London 1988
- Jacob **Neusner**, *Rabbinic Political Theory. Religion and Politics in the Mishnah*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1991
- Jacob **Neusner**, *Judaism as Philosophy. The Method and Message of the Mishnah*, The John Hopkins University Press, Baltimore, London 1999 (1991)
- Jacob **Neusner**, *The Transformation of Judaism. From Philosophy to Religion*, The John Hopkins University Press, Baltimore and London 1992
- Jacob **Neusner**, *Judaism in Modern Times: an Introduction and Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge 1995
- Jacob **Neusner**, *Jerusalem and Athens. The Congruity of Talmudic and Classical Philosophy*, Brill, Leiden, Boston 1997
- Jacob **Neusner**, *Four Stages of Rabbinic Judaism*, Routledge, London, New York, 1999
- Jacob **Neusner**, *Talmud Torah. Ways To God's Presence Through Learning. An Exercise in Practical Theology*, University Press of America, Lanham, New York, Oxford 2002
- Jacob **Neusner**, *The Idea of History in Rabbinic Judaism*, Brill, Leiden, Boston 2004
- Jacob **Neusner**, *Analytical Templates of the Bavli*, Studies in Judaism, University Press of America, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford 2006
- Walter **Nigg**, *Margarete Susman. Eine Würdigung bei Anlaß der Verleihung des Doktors honoris causa an Frau Margarete Susman durch die Freie Universität Berlin im Jahre 1959*
- Walter **Nigg**, *Heilige und Dichter*, Walter-Verlag, Oten 1982, erneut Diogenes, Zürich 1991
- Ingeborg **Nordmann**, *Wie man sich in der Sprache fremd bewegt. Zu den Essays von Margarete Susman*, in: Margarete Susman, „Das Nah- und Fernsein des Fremden“, 1992
- Ingeborg **Nordmann**, *Margarete Susman (1872-1966)*, in: Hans Erler, Ernst Ludwig Ehrlich, Ludger Heid (Hrsg.): „Meinetwegen ist die Welt erschaffen – Das intellektuelle Vermächtnis des deutschsprachigen Judentums“, 58 Portraits, Campus Verlag, Frankfurt, New York 1997
- Ingeborg **Nordmann**, *Freundschaft und Fremdheit: Margarete Susman im Dialog mit Gertrud Kantorowicz*, in: Petra Zudrell (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog, Die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman. Oder Die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuches*, 1999, S. 135-148
- David **Novak**, *Covenantal Rights. A Study in Jewish Political Theory*, Princeton University Press, New Jersey 2000
- David **Novak**, *Judaism and Cosmopolitanism*, in: Michael Walzer (Hrsg.), „Law, Politics, and Modernity in Judaism“, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2006, S. 128-145
- Ute **Oelmann** u. Ulrich **Raulff**, *Frauen um Stefan George*, Castrum Peregrini/Wallstein 2010
- Michael **Oppenheim**, *What Does Revelation Mean for the Modern Jew? Rosenzweig, Buber, Fackenheim*, The Edwin Mellen Press, Lewiston Queenston 1985

- Annelies **Ott-Marti**, *Bericht über den Ferienkurs in Füringen* (13.-18. Oktober 1947), in „Neue Wege“, XXXXI, 11, S. 528-532
- Gesine **Palmer**, u.A. (Hrsg.), *Torah, Nomos, Ius. Abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum*, Vorwerk 8, Berlin 1999
- Bertha **Pappenheim**, *Gebete / Prayers*, mit einem Nachwort v. Margarete Susman, hrsg. v. E. Klapheck u. L. Dämmig, Hentrich & Hentrich, Teetz 2003
- Carol **Pateman**, *The Disorder of Women*, Polity Press, Cambridge 1989
- Leonhard **Ragaz**, *Judentum und Christentum – ein Wort zur Verständigung*, Rotapfel, Erlenbach-Zürich 1922
- Leonhard **Ragaz**, *Theologie und Kirche*, in: „Neue Wege“ XXIV, 3, 1930, S. 117
- Leonhard **Ragaz**, *Israel und die Völkerwelt*, in: „Neue Wege“ XXIV, 12, 1930, S. 569-576
- Leonhard **Ragaz**, *Zur Weltlage*, in: „Neue Wege“, XXVII, 4, 1933, S.174-196
- Leonhard **Ragaz**, *Zu Bubers 60. Geburtstag*, in: „Neue Wege“ XXXII, 2, 1938, S. 71-72
- Leonhard **Ragaz**, *Margarethe von Bendemann zum siebzigsten Geburtstag*, in: „Neue Wege“ XXXVI, 10. Oktober 1944, S. 526-528 (Ragaz‘ Altersangabe verjüngte Susman um zwei Jahre.)
- Angela **Rammstedt**, *Flucht vor der ‚Evakuierung‘: Das Scheitern der Damen Kantorowicz, Hammerschlag und Winter*, S. 11-70, in: Petra Zudrell (Hrsg.), „Der abgerissene Dialog, Die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman. Oder Die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuches“, 1999, S.11-70.
- Angela **Rammstedt**, ‚... die Sonne Homers‘ und ‚Hiobs ew‘ge leidgequälte Frage...‘: Zeichen der Nähe und Distanz bei Gertrud Kantorowicz und Margarete Susman, in: Petra Zudrell (Hrsg.), „Der abgerissene Dialog, Die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman. Oder Die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuches“, S. 81-100.
- Raschis** Pentateuchkommentar, dt. Ü. Selig Bamberger, Victor Goldschmidt Verlag, Basel 1994
- Cornelis A. **de Ridder**, *Maria als Miterlöserin?*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965
- Franz **Rosenzweig**, *Hegel und der Staat* (Neudruck der Ausgabe 1920), Scientia Verlag, Aalen 1962
- Franz **Rosenzweig**, *Der Stern der Erlösung* (1921), Suhrkamp, Frankfurt/M., 3. Auflage 1990 (1988)
- Franz **Rosenzweig**, *Neues Lernen. Aus dem Konzept der Rede bei Eröffnung des Freien Jüdischen Lehrhauses in Frankfurt am Main, am 17. Oktober 1920*, in: „Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5695“, Schocken Verlag, Berlin 1934/35
- Franz **Rosenzweig**, *Die Bauleute. Über das Gesetz*, in: „Der Jude“, August 1924, auch in Rosenzweig, *Zur jüdischen Erziehung. Drei Sendschreiben*, Schocken Verlag, Berlin 1937; nachgedr. Jüdische Verlagsanstalt, Berlin 2002
- Franz **Rosenzweig**, *Briefe*, unter Mitwirkung von Ernst Simon, ausgewählt und herausgegeben von Edith Rosenzweig, Schocken Verlag, Berlin 1935
- Franz Rosenzweig - Martin Buber. Ein Briefwechsel über Tradition im Judentum*, in: „Emuna. Zur Diskussion über Israel und das Judentum“ V, Frankfurt/M. 1970, S. 90-92
- Margot **Ruben** (eingl. u. hrsg.), *Karl Wolfskehl. Margarete Susman. Briefe*, in: Castrum Peregrini, Amsterdam 1972
- Richard L. **Rubenstein**, *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1966
- Michael L. **Satlow**, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2001
- F.W.J. **Schelling**, *Philosophie der Offenbarung (1841/42)*, hrsg. u. eingl. v. Manfred Frank, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1977

- Manfred **Schlösser** (Hrsg.), *Auf gespaltenem Pfad* (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), Erato-Press, Darmstadt 1964
- Manfred **Schlösser**, *Margarete Susman. Zum ersten Todestag der Dichterin*, in: „Allgemeine Jüdische Wochenzeitung“, 27. Januar 1967
- Wolfdietrich **Schmied-Kowarzik**, *Rosenzweig im Gespräch mit Ehrenberg, Cohen und Buber*, Verlag Karl Alber, Freiburg, München 2006
- Gershom **Scholem**, *Die Geheimnisse der Schöpfung. Ein Kapitel aus dem Sohar*, Schocken Verlag, Berlin 1935
- Gershom **Scholem**: *Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen „Gespräch“* (1962), in Schlösser (Hrsg.), „Auf gespaltenem Pfad“ (zum neunzigsten Geburtstag von Margarete Susman), 1964, S. 229-232; erneut in Scholem, *Judaica 2*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, S.7-11.
- Gershom **Scholem** (Hrsg.), *Walter Benjamin – Gershom Scholem. Briefwechsel 1933 – 1940*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980
- Gershom **Scholem**, *Briefe*, hrsg. v. Itta Shedletzky, Bd. 1 (1994), 2 (1995), Bd. 3 (1999), im Auftr.d. Leo-Baeck-Institutes, Beck, München
- Christoph **Schulte** (Hrsg), *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*, Reclam, Stuttgart 1993
- Eliezer **Schweid**, *Democracy and Halakhah*, University Press of America, Lanham, New York, London 1994
- Caesar **Seligmann** (1860-1950), *Erinnerungen*, hrsg. v. Erwin Seligmann, Waldemar Kramer Verlag, Frankfurt/M. 1975
- Caesar **Seligmann**, *Margarete Susman*, Synagogue Review, Oktober 1949
- Martin **Sicker**, *The Political Culture of Judaism*, Praeger, New York, Westport, London 2001
- Ulrich **Sieg**, *Jüdische Intellektuelle und die Krise der bürgerlichen Welt im Ersten Weltkrieg*, Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, Stuttgart 2000
- Ulrich **Sieg**, *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg, Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*, Akademie Verlag, Berlin 2001
- Georg **Simmel**, *Bei Auguste Rodin in Paris – 1905*, Nachwort P. Meyer, Piet Meyer Verl., Basel 2007
- Georg **Simmel**, *Die Religion*, 2. Bd. v.: „Die Gesellschaft“, Sammlung sozialpsychologischer Monographien, hrsg. v. Martin Buber, Literarische Anstalt, Rütten & Loening, Frankfurt/M. 1906; zitiert nach der Internetversion DigBib.Org – Die freie digitale Bibliothek
- Georg **Simmel**, *Philosophische Kultur (1. Aufl. 1911), Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne. Gesammelte Essays*, mit einem Nachwort von Jürgen Habermas, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin (Original 1923) 1983
- Georg **Simmel**, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, hrsg. u. m. einem Vorwort von Dr. Gertrud Kantorowicz, Drei Masken Verlag, München 1923
- Georg **Simmel**, *Das individuelle Gesetz, Philosophische Exkurse*, hrsg. u. eingeleitet v. Michael Landmann, Suhrkamp, Frankfurt/M. (1968) 1987
- Georg **Simmel**, *Brücke und Tür, Essays des Philosophen zur Geschichte, Kunst und Gesellschaft*. Im Verein mit Margarete Susman hrsg. v. Michael Landmann, K.F.Koehler Verlag, Stuttgart 1957
- Georg **Simmel**, *Schriften zur Philosophie und Soziologie der Geschlechter*, hrsg. v. Heinz-Jürgen Dahme u. Klaus Christian Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1985
- Steven B. **Smith**, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, Yale University Press, New Haven, London 1997

- Joseph Dov **Soloveitchik**, *On Repentance: The Thought and Oral Discourses of Rabbi Joseph Dov Soloveitchik*, ed. by Pinchas Hacoen Peli, Paulist Press, New York 1984
- Willy **Spieler**, *Die Ökumene des Reiches Gottes mit dem Judentum*, unveröff. Manuskript
- Willy **Spieler**, u.A., *Für die Freiheit des Wortes. Neue Wege durch ein Jahrhundert im Spiegel der Zeitschrift des religiösen Sozialismus*, Theologischer Verlag, Zürich 2009
- Baruch (Benedictus) de **Spinoza**, *Theologisch-Politischer Traktat (1670)*, Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt, neu bearbeitet, engl. und hrsg. v. Günter Gawlick, 2. durchges. Auflage, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1994
- Baruch (Benedictus) de **Spinoza**, *Die Ethik (1677)*, revidierte Übersetzung von Jakob Stern, Nachwort von Bernhard Lakebrink, Philipp Reclam Jun., Stuttgart 1977
- Martina **Steer**, „... da zeigte sich: der Mann hatte ihr keine Welt mehr anzubieten.“ *Margarete Susman und die Frage der Frauenemanzipation*, Interdisziplinäre Frauenforschung, Bd. 3, Winkler, Bochum 2001
- Inge **Stephan**, Sabine **Schilling**, Siegrid **Weigel** (Hrsg.), *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*, Böhlau Verlag, Köln, Weimar, Wien 1994
- Leo **Strauss**, *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, hrsg. v. Heinrich Meier, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, Weimar 1997
- Ed. **Sz.**, *Der Auftrag an die Frau von heute. Margarete Susman 90 Jahre*, in: „Allgemeine Jüdische Wochenzeitung“, 19.10.1962
- Ferdinand **Tönnies**, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (1887)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991 (Nachdr. der 8. Aufl. von 1935)
- Jakob **Toury**, *Die politischen Orientierungen der Juden in Deutschland. Von Jena bis Weimar*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1966
- Robert **Travers Herford**, *Die Pharisäer*, Joseph Melzer Verlag, Köln 1961 (*The Pharisees*, 1924)
- Charlotte **Ueckert**, *Margarete Susman und Else Lasker-Schüler*, Eva Duographie, Europäische Verlagsanstalt/Rotbuch Verlag, Hamburg 2000
- Shulamit **Volkov**, *Die Erfindung einer Tradition. Zur Entstehung des modernen Judentums in Deutschland*, in: „Historische Zeitschrift“, Bd. 253, H. 3, Dez. 1991, S. 603-628
- Michael **Walzer**, *Exodus und Revolution*, Rotbuch Verlag, Berlin 1988 (*Exodus and Revolution*, Basic Books, New York 1985)
- Michael **Walzer**, Menachem **Lorberbaum**, Noam J. **Zohar** (Hrsg.), Yair **Lorberbaum** (Ko-Hrsg.), *The Jewish Political Tradition*, Yale University Press, New Haven, London, Vol. 1, „Authority“ (2000), Vol. 2, „Membership“ (2003)
- Michael **Walzer** (Hrsg.), *Law, Politics, and Modernity in Judaism*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2006
- Max **Weber**, *Vom inneren Beruf zur Wissenschaft*, in: J. Winckelmann, „Max Weber. Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik“, Kröner, Stuttgart 1973, S. 311-339
- Karlheinz **Weigand**, *Eine Vorbemerkung zum Thema Judentum bei Ernst Bloch*, in: „Bloch-Almanach“, 13/1993, Ernst-Bloch-Archiv Ludwigshafen 1993, S. 33-37
- Robert **Weltsch**, *Erinnerungen an ein vergessenes Buch (Nach fünfzig Jahren)*, in: „Auf gespaltenem Pfad“ (hrsg. v. Manfred Schlösser), Erato-Press, Darmstadt 1964
- David **Wertheim**, *Cherishing a Heretic. The Jews of Weimar Germany and their Celebration of Spinoza*, Dissertation, Utrecht 2005
- Maja **Wicki-Vogt**, *Irdischer Heimat verirrter Schein. Margarete Susman: Exil als Chance*, in: Doris Brodbeck, Yvonne Domhardt, Judith Stofer (Hrsg.), „Siehe, ich schaffe Neues. Aufbrüche von Frauen in Protestantismus, Katholizismus, Christkatholizismus und Judentum“, eFeF-verlag, Berlin 1998

- Elie **Wiesel**, *Die Nacht zu begraben, Elischa*, Frankfurt/M. 1987 (1962)
- Karsten **Wilker**, *Martin Bubers ‚Ich und Du‘*, in: „Neue Wege“ XVII, 4, 1923, S. 183
- Gershon **Winkler**, *Sacred Secrets. The Sanctity of Sex in Jewish Law and Lore*, Jason Aronson, Northvale, New Jersey, Jerusalem 1998
- Karl **Wolfskehl**, *Die Stimme spricht*, Schocken Verlag, Berlin 1936
- Karl **Wolfskehl**, *Hiob oder die vier Spiegel*, Claassen Verlag, Hamburg 1950
- Karl **Wolfskehl**, *Ges. Werke*, 2 Bde, hrsg. Margot Ruben u. Claus Victor Bock, Claassen, Hamburg 1960
- Yosef Hayim **Yerushalmi**, *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1996 (*Zachor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle und London 1982)
- Yirmiyahu **Yovel**, *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*, Steidl Verlag, Göttingen 1996 (*Spinoza and Other Heretics*, Vol. I: „The Marrano of Reason, Vol. II: The Adventures of Immanence“, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, Oxford 1989)
- Yirmiyahu **Yovel**, *Marranism and the Breakdown of Integral Identity*, in: Eveline Goodman-Thau, Fania Oz-Salzberger (Hrsg.): „Das jüdische Erbe Europas, Krise der Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Geschichte und Identität“, Philo, Berlin 2005, S. 53-76
- Yirmiyahu **Yovel**, *The Other Within. The Marranos. Split Identity and Emerging Modernity*, Princeton University Press, Princeton, Oxford 2009
- Sandro **Zanetti**, *1919. Margarete Susman und die Politik des Namens*, in: Tatjana Petzer, Sylvia Sasse, Franziska Thun-Hohenstein und Sandro Zanetti (Hrsg.), „Namen. Benennung – Verehrung – Wirkung. Positionen der europäischen Moderne“, Kadmos, Berlin 2009
- Petra **Zudrell** (Hrsg.), *Der abgerissene Dialog, Die intellektuelle Beziehung Gertrud Kantorowicz – Margarete Susman. Oder Die Schweizer Grenze bei Hohenems als Endpunkt eines Fluchtversuches*, StudienVerlag, Innsbruck-Wien 1999



## Lebensdaten

- 14.10.1872 Geburt von Margarete Susman in Hamburg, zweite Tochter einer wohlhabenden, assimilierten jüdischen Familie.
- 1882 Umzug der Familie nach Zürich, dort besucht Margarete Susman die höhere Töchterschule und erhält evangelischen Religionsunterricht. Der Vater verbietet ihr zu studieren, gibt aber 1892 ihre Gedichte in einem Privatdruck heraus.
- 1894 Nach dem Tod des Vaters Umzug mit der Mutter und Schwester nach Hannover, dort erhält Susman ihren ersten jüdischen Religionsunterricht bei Rabbiner Caesar Seligmann. Die Familie erlaubt ihr, Malerei an der Düsseldorfer Kunstakademie zu studieren, wo Susman ihrem späteren Ehemann, dem Maler und Kunsthistoriker Eduard von Bendemann, begegnet.
- 1899 Fortsetzung des Studiums in München. Susman lernt Erwin Kircher kennen, der jedoch frühzeitig stirbt. Mit ihm besucht sie die Vorlesungen von Theodor Lipps. Beginn auch der Freundschaft mit Gertrud Kantorowicz, die Susman in den Kreis um Karl Wolfskehl und Stefan George einführt und sie bald bewegt, mit ihr nach Berlin zu ziehen, um bei Georg Simmel zu studieren.
- 1901 Erscheinen ihres Gedichtbandes *Mein Land*. Regelmäßiger Besuch der Privatkolloquien von Georg Simmel in Berlin, dort schließt Susman Freundschaft mit Martin Buber, Ernst Bloch und Bernhard Groethuysen.
- 1903 Vorübergehende Fortsetzung des Maleriestudiums in Paris, dort Wiederbegegnung mit Eduard von Bendemann, den Susman 1906 heiratet. Die geplante Taufe vor der Eheschließung sagt sie ab. Bis 1912 lebt die Familie von Bendemann im Berliner Westend.
- 1906 Susman gibt die Schriften von Erwin Kircher unter dem Titel *Philosophie der Romantik* zusammen mit Heinrich Simon, dem späteren Herausgeber der *Frankfurter Zeitung*, heraus.
- 1907 Geburt des Sohnes Erwin.
- 1907 Susmans erster Artikel in der *Frankfurter Zeitung*, eine Besprechung mit der Titel *Judentum und Kultur*, fortan regelmäßige Mitarbeit bei der *Frankfurter Zeitung*, es erscheinen Rezensionen und Essays u.a. über Lukács, Bloch, Buber, zu Fragen der Lyrik, Ästhetik, der Philosophie und der Bedeutung des Judentums für die Gegenwart.
- 1910 *Das Wesen der modernen deutschen Lyrik*.
- 1912 *Vom Sinn der Liebe* - Gustav Landauer reagiert begeistert, seine politischen Ansichten kommen denen von Susman nahe, Beginn einer Freundschaft. Umzug der Familie von Bendemann nach Rüslikon bei Zürich, Susman schreibt nun auch für die *Neue Zürcher Zeitung* und die *Basler Nachrichten*.

- 1913 Als einzige Frau trägt Susman zum Sammelband *Vom Judentum* (Prager *Bar Kochba Verein*) bei. In diesem Forum der Jüdischen Renaissance erscheint ihr grundlegender Aufsatz *Spinoza und das jüdische Weltgefühl*.
- 1914 Erster Weltkrieg, Susmans Hinwendung zur Politik, in der Folge erscheinen ihre kritischen Essays u.a. über den Staat, den Zionismus und den inneren Zusammenhang von Politik und Religion. 1915-1917 vorübergehender Aufenthalt in Frankfurt am Main, ab 1917 wieder in Rüschnikon. Sie wird oft von Bloch besucht, der mit ihr zentrale Thesen von *Geist der Utopie* diskutieren will.
- 1918 Susman tritt für die Novemberrevolution und die von Gustav Landauer mit gegründete Räterepublik in München ein; es erscheinen ihre Aufsätze über den inneren Zusammenhang von Judentum und Revolution sowie über die Revolution der Frau. Fortan Mitarbeit in der von Martin Buber herausgegebenen Zeitschrift *Der Jude* und anderen jüdischen Zeitschriften, u.a. *Der Morgen*, *Liberales Judentum* und *Die jüdische Rundschau*.
- 1919 Umzug der Familie von Bendemann nach Säckingen am Rhein.
- 1921 Besuch von Eugen Rosenstock und Franz Rosenzweig. Es erscheint Susmans wegweisender Artikel *Exodus aus der Philosophie* als Auftakt weiterer großer Aufsätze über die Notwendigkeit des Judentums für die politische Gegenwart. Parallel dazu veröffentlicht Susman Aufsätze über die geistige Emanzipation der Frau.
- 1928 Scheidung von ihrem Mann, Susman kehrt nach Frankfurt zurück, wo sie bis 1933 lebt und viele Persönlichkeiten des jüdischen Leben kennenlernt, darunter Leo Baeck und Bertha Pappenheim.
- 1929 *Frauen der Romantik*.
- 1933 Emigration in die Schweiz. Susman schließt sich in Zürich dem Kreis der religiösen Sozialisten um Leonhard Ragaz an und arbeitet ab 1935 für die Zeitschrift *Neue Wege*.
- 1934 Wiederbegegnung mit Karl Wolfskehl.
- 1946 *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkes*.
- 1951 *Deutung einer großen Liebe. Goethe und Charlotte von Stein*.
- 1959 Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Freie Universität Berlin in Abwesenheit Susmans. Trotz ihrer Erblindung führt Susman in Zürich ein intensives geistiges und soziales Leben. Zu ihren Besuchern zählen u.a. Paul Celan, Jacob Taubes, Elazar Benyoëtz, Archim von Borries und Michael Landmann.
- 1964 Erscheinen ihrer Lebenserinnerungen *Ich habe viele Leben gelebt*.
- 16.1.1966 Margarete Susman stirbt in Zürich und wird dort auf dem jüdischen Friedhof begraben.

## **Eidesstattliche Erklärung**

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Arbeit mit dem Titel

### **Margarete Susman und ihr jüdischer Beitrag zur politischen Philosophie**

selbständig verfasst und hierzu keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel verwendet habe. Alle Stellen der Arbeit, die wörtlich oder sinngemäß aus fremden Quellen entnommen wurden, sind als solche kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form in keinem anderen Studiengang als Prüfungsleistung vorgelegt oder an anderer Stelle veröffentlicht.

Ich bin mir bewusst, dass eine falsche Erklärung rechtliche Folgen haben wird.

Frankfurt am Main, den 27. Dezember 2011

Elisa Klapheck

## Lebenslauf

Name	Klapheck, Elisa
Geburtsdatum, -ort	10.12.1962, Düsseldorf
Staatsangehörigkeit	deutsche
Familienstand	ledig
Anschrift	Baumweg 5, 60316 Frankfurt am Main Tel. (069) 4056 6864, Handy 01520–3348989 Email elisa.klapheck@web.de
1970-1976	Grundschule und Gymnasium in Düsseldorf
1976-1979	Besuch der International School Erde, Ommen (NL), Abschluss nach dem Oxford Examination Board
1979-1982	Studium Politologie an der Universität Nijmegen (NL),
1982-1986	Studium Politikwissenschaft an der Universität Hamburg, Nebenfach Öffentliches Recht, Abschluss mit Diplom, Thema der Diplomarbeit <i>Die Friedensbewegung in Israel</i>
1986-1988	Zeitungsvolontariat bei <i>Der Tagesspiegel</i> in Berlin,
1988-1991	Redakteurin bei <i>die tageszeitung</i> in Berlin
ab 1989	parallel zum Beruf Studium der Judaistik an der Freien Universität Berlin (kein Abschluss)
1991-1997	Redakteurin bei <i>deutsche welle tv</i> , Produzentin vieler TV- und Radio-Reportagen aus Mittel- und Osteuropa für die ARD
1998-2004	Pressesprecherin der Jüdischen Gemeinde zu Berlin
1999	Initiatorin und Organisatorin von <i>Bet Debora</i> (regelmäßige Tagung europäischer Rabbinerinnen, Kantorinnen, rabbinisch gelehrter Jüdinnen und Juden, bis 2003 drei Tagungen in Berlin, umfangreiche Dokumentationen im Anschluss)
1999	Erscheinen von <i>Fräulein Rabbiner Jonas – Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?</i> (Biographie und Edition der Examensarbeit der historisch ersten Rabbinerin)
1999-2004	Rabbinatsstudium beim <i>Aleph Rabbinic Program</i> (USA), Ordination zur Rabbinerin im Januar 2004
2005	Erscheinen von <i>So bin ich Rabbinerin geworden. Jüdische Herausforderungen hier und jetzt</i>
2005-2009	Rabbinerin der progressiven jüdischen Gemeinde <i>Beit Ha'Chidush</i> (Haus der Erneuerung) in Amsterdam
- seit 2009	Rabbinerin des <i>Egalitären Minjan</i> (liberale Juden) in der Jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main

## Publikationen von Elisa Klapheck

### Bücher

*Fräulein Rabbiner Jonas - Kann die Frau das rabbinische Amt bekleiden?*,  
Hentrich & Hentrich, Teetz 1999 (2. Auflage 2000)

*Bertha Pappenheim – Gebete / Prayers*, hrsg. zusammen mit Lara Dämmig,  
Hentrich & Hentrich, Teetz 2003

*So bin ich Rabbinerin geworden. Jüdische Herausforderungen hier und jetzt*,  
Herder, Freiburg 2005 (2. erweiterte Auflage erscheint 2012)

### Aufsätze (Auswahl)

*Esther und Amalek. Ein jüdisch-feministisches Selbstverständnis nach der Shoah*,  
in „Von Gott reden im Land der Täter“, hrsg. v. Katharina von Kellenbach u. A.,  
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001

*Die Zehn Gebote in Talmud und Midrasch*, in „Dekalog-Dialoge. Orientierungen für  
heute mit Geboten von gestern?“, hrsg. v. Ulfrid Kleinert, Ulf Liedke, Evangelische  
Verlagsanstalt, Leipzig 2004

*Debora's Disciples: A Women's Movement as an Expression of Renewing Jewish Life  
in Europe*, zus. m. Lara Dämmig, in “Turning the Kaleidoscope. Perspectives on  
European Jewry”, hrsg. v. Sandra Lustig und Ian Leveson, Berghan, New York, 2006

Umfangreiche Kommentare zu den Tora-Wochenabschnitten „Nasso“ und „Matot“ in  
*Kol Ischa. Jüdische Frauen lesen die Tora*, hrsg. v. Y. Domhardt u.A., Chronos,  
Zürich 2007

*Eros und Ethik*, in „Vooy“ (niederländische Zeitschrift für Religionskritik), Utrecht,  
Oktober 2008

*Religiös-säkulares Judentum*, in „Juden in Deutschland – Deutschland in den Juden“,  
hrsg. v. Y. Michal Bodemann und Micha Brumlik, Wallstein, Berlin 2010

Elisa Klapheck ist Mitglied der *Allgemeinen Rabbinerkonferenz in Deutschland* (ARK) und assoziiertes Mitglied des *Rabbinic Board* von *Liberal Judaism* in London. Sie schreibt regelmäßig rabbinische Kommentare für Zeitungen und Radio und nimmt in der Öffentlichkeit an gesellschaftlichen Debatten teil.