

Prof. Dr. Heiko Haumann

# «Revolutionen»

Abschiedsvorlesung an der Universität Basel vom 2. Juni 2010

Marc Chagall lebte von 1887 bis 1985. Das Bild ist in Russland entstanden, möglicherweise erst um 1918. Vielleicht wollte Chagall mit der Datierung 1914 auf die Bedeutung des Ersten Weltkrieges für die jüdische Bevölkerung hinweisen, nicht zuletzt auf die Vertreibungen infolge der Kriegshandlungen. Der wandernde Jude trägt ein Haus auf dem Rücken, in der Tür steht eine Frau, vielleicht seine Frau oder seine Mutter – eine Erinnerung an die Heimat, die er verlassen musste? Wir werden noch sehen: die Last der Geschichte steht dennoch dem Flug der Gedanken und der schwerelosen Bewegung nicht entgegen. Chagall wird uns in dieser Vorlesung begleiten.

Am Anfang steht eine kleine Geschichte. Sie handelt von einer Gesellschaft, genauer gesagt von einer zusammengewürfelten Gruppe jüdischer Menschen in Russland, in einem Eisenbahnwagon dritter Klasse. Es ist früher Morgen. Die Menschen sind aufgewacht, haben ihr Gebet gesprochen und fangen nun an, lebhaft miteinander zu reden. Zunächst werden Neuigkeiten ausgetauscht. Man spricht über die Verhältnisse zu Hause, die wirtschaftliche Entwicklung, die Getreidepreise auf dem Markt. Dann ist man schnell beim Russisch-Japanischen Krieg und bei der Revolution von 1905. Die Pogrome sind natürlich ein Thema, und irgendeiner erwähnt Asef. Evno Fišelevič Asef (1869-1918) war ein Geheimagent der zaristischen Polizei, der in die Sozialrevolutionäre Partei eingeschleust wurde, dort terroristische Anschläge vorbereitete und gleichzeitig viele Revolutionäre – darunter zahlreiche Juden – an die Polizei, aber auch manche Polizeiaktion an die Revolutionäre verriet. Einige Mordanschläge auf hohe Persönlichkeiten des Zarenregimes – so auf den damaligen Innenminister und auf einen Onkel des Zaren – verhinderte er nicht, weil er es richtig fand, dass sie für ihre Verantwortung, die sie bei der Organisation von Judenpogromen gespielt hatten, zur Rechenschaft gezogen wurden. Dieser widersprüchliche Doppelagent wurde 1908 von Sozialrevolutionären entlarvt, konnte sich der Verurteilung seitens eines Ehrengerichtes jedoch durch Flucht entziehen.

Zurück zu unserer Geschichte. Das Stichwort „Asef“ löst eine Flut von



**Marc Chagall: Erinnerung 1914 (1918?).**  
Aus: Marc Chagall. Die russischen Jahre  
1906-1922. Hg. von Christoph Vitali. Bonn,  
Genf 1991, S. 75.

aufgeregten Beiträgen aus. Einer der Mitreisenden ergreift schließlich das Wort: „Verzeiht, aber Ihr seid alle miteinander ein Haufen Rindvieh! Ihr übertreibt ein bisschen mit Euren Aschew. Pah, welch ein Theater, alles wegen Aschew. Wer ist denn Euer Aschew? Ein erbärmlicher Kerl, ein Jämmerling, ein Lump, ein Verräter, eine Null, ein Nichts und Niemand. Wenn Ihr wollt, werde ich Euch eine Geschichte von einem richtigen Schurken erzählen. Dazu ist er noch einer von uns, aus Kaminke. Dann werdet Ihr, bitteschön, selbst sagen, dass Aschew dagegen ein elender Kläffer ist.“ (...) [Der Erzähler selbst fährt fort:] Ich sehe einen Mann, füllige Gestalt, seidene Sabbatmütze, rotes sommersprossiges Gesicht, lachende Äuglein, vorne keine Zähne. Das heißt, ein paar der Vorderzähne fehlen ihm, und offenbar deshalb zischt er jedes Mal, wenn er ein ‚s‘ oder ein ‚z‘ aussprechen will. Sagt er also Asew, klingt es bei ihm wie ‚Aschew‘. Der Mann hat es mir gleich angetan.“ Die Leute rücken zusammen, sind gespannt, für eine gute Geschichte vergisst man alles andere. In dieser Geschichte, die der Reisende erzählt, geht es um den Fall eines jüdischen Schankwirtes während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, der im Disput mit einem Christen angeblich dessen Religion beleidigt hat. Er soll zum Auspeitschen verurteilt werden. Um dies zu verhindern, wird er durch einen Trick befreit: Durch Bestechung wird erreicht, dass der verurteilte Jude für tot erklärt, aus dem Gefängnis gebracht und ins österreichische Ausland geschmuggelt wird. Der schlaue Jude nutzt jedoch diese Gelegenheit, um vom Ausland her seine Landsleute zu erpressen. Sie müssen ihm immer wieder Geld schicken, weil er sie sonst für ihren Trick anzeigen will. Die Geschichte verwirrt sich mehr und mehr, es muss endlich eine Lösung geben, sie treibt ihrem Höhepunkt zu. Die Leute im Eisenbahnwaggon werden immer aufgeregter, wie die Sache ausgehen wird. Da wird die Station Baranoviče – ein Eisenbahnknotenpunkt in Weißrussland – ausgerufen. Hören wir noch einmal unseren Erzähler: „Als er das Wort Baranowitsch hört, springt unser Mann aus Kaminke von seinem Platz auf, schnappt sich sein Gepäck, so eine Art Sack, vollgestopft mit irgendwelchen Sachen. (...) Eine Minute nur, und schon steht er mit beiden Füßen auf dem Bahnsteig (...) Mehrere aus unserem Waggon (und ich dabei) rennen ihm nach und halten ihn an der Schulter fest: ‚Unmöglich, Mann, so geht das nicht! Wir lassen Euch nicht einfach laufen! Ihr müsst uns erzählen, wie die Geschichte ausgeht. Wie ist das Ende?‘ – ‚Das Ende? Aber das war doch erst der Anfang! Lasst mich los! Soll ich wegen Euch meinen Anschluss verpassen? / (...)‘ Und ehe wir es uns versehen, ist von unserem Mann aus Kaminke keine Spur mehr da. Hol der Teufel den Bahnhof Baranowitsch!“

Diese „Eisenbahngeschichte“, von der wir nie erfahren werden, wie sie ausgegangen ist, hat der jüdische Dichter Scholem Alejchem (1859-1916) 1909 geschrieben. Die Erzählung reflektiert, dass der Bau der Eisenbahnen im Russischen Reich auch die Lebensweise der jüdischen Bevölkerung grundlegend veränderte. Die Möglichkeiten für Besuche, für Behördengänge, für Geschäfte und für den Informationsaustausch erweiterten sich, und die Eisenbahnwaggons gerade der dritten Klasse boten ungeahnte Gelegenheiten für Gespräche und Geschichten. „Der Eisenbahnwagen war ein sich bewegender Mikrokosmos des gesellschaftlichen Makroräumes“ (Frithjof Benjamin Schenk). Durch die Vernetzung des Raumes und die Erschließung neuer Räume wandelte sich auch das Kommunikationsverhalten. Die Revolution in Russland und ihre Folgen waren ein Thema bei den Gesprächen in den Drittklasswagen. In einer anderen seiner „Eisenbahngeschichten“ macht Scholem Alejchem darauf aufmerksam, dass die Züge es erlaubten, schneller als früher Soldaten von einem Ort in den anderen zu verlegen. Schneller können ebenfalls die Mordbanden in die Schtetl fahren, um ein Pogrom zu veranstalten. Allerdings kann man sie auch leicht durch eine Blockierung der Schienen oder andere Maßnahmen aufhalten – eine Methode, die sich später die Revolutionäre gegenüber den heranrückenden Soldaten zunutze machen sollten. Eisenbahnen also sind ein zentrales Thema, um sich sozialen, wirtschaftlichen und alltäglichen Veränderungen im Leben der Menschen und zugleich der Revolution zu nähern.

Doch Scholem Alejchems Geschichte in seiner dialogischen Gestaltung sagt noch mehr. Sie verläuft auf Umwegen, oft geht alles durcheinander, und sie endet unaufgelöst und unabgeschlossen. Das gilt auch für Revolutionen. Sie entwickeln sich nicht geradlinig und haben keinen festen Endpunkt, vieles bleibt ungelöst, sie wirken weiter. Das scheinbare Ende ist, wie bei unserer Geschichte, oft erst der Anfang. Wenn man vielleicht feststellen kann, die ursprünglichen Ziele einer Revolution seien gescheitert, dann kann man andererseits wie Friedrich Engels nach der fehlgeschlagenen Revolution 1848/49 sagen: „Sind wir also einmal geschlagen, so haben wir nichts anderes zu tun, als wieder von vorn anzufangen!“ Aber nicht nur die Revolutionen sind unabgeschlossen, die Geschichte selbst ist es dergleichen. Wir werden immer nur Fragmente erschliessen können, in immer neuen Anläufen, mit unterschiedlichen Zugängen und vielen Perspektiven.

Ich möchte die Interpretation der Erzählung nicht zu weit treiben, zumal ich keine geschichtsphilosophische Vorlesung halten möchte.

Scholem Alejchems Geschichte gibt dem Historiker wichtige Hinweise, sie dient ihm als Quelle, deren fiktionale Beschaffenheit ihn selbstverständlich zu besonderen methodischen Verfahren veranlassen muss. Die Atmosphäre, das Milieu, die Themen dürften der Zeit entsprechen, sonst hätten diese „Eisenbahngeschichten“ nicht eine so starke Resonanz unter der jüdischen Bevölkerung gehabt. Die Erzählung führt uns ein in unser Thema „Revolutionen“ – in diejenigen, die ich Ihnen heute vorstellen möchte, und zugleich in ihren unabgeschlossenen Charakter.

Eine Revolution ist nach gängiger Definition eine grundlegende Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse, nach der ein Neubeginn möglich ist. Sie stellt eine „radikale Zäsur“ dar, sie kann ein plötzlicher Umbruch sein, aber auch ein lang andauernder Prozess, ein Strukturwandel. Für Karl Marx waren die Revolutionen „Lokomotiven der Geschichte“. Das ist vielleicht ein wenig zu einfach gesehen. Nehmen wir zunächst einmal von diesem Pathos Abstand, können wir eine revolutionäre Umwälzung auch auf einzelne Bereiche der Gesellschaft beziehen oder sogar auf das private Leben.

Lange habe ich mir überlegt, von welchen Revolutionen ich Ihnen berichten sollte: vom Erlebnis einer eigenen Revolution, als ich während der Studentenbewegung um 1968 herum meinem Osteuropa-Professor auf der anderen Seite einer Barrikade gegenüberstand, die er errichtet hatte, um die Bildung eines Institutsrates zu verhindern; von anderen revolutionären Erfahrungen an den Universitäten Freiburg im Breisgau und Basel; von der „schleichenden Revolution“ der Universitätsreformen seit den 1990er Jahren, insbesondere durch die Einführung des „Bologna-Systems“, die uns eine höchst widersprüchliche Autonomie gebracht haben und die Beziehungen an der Universität tiefgreifend verändern? Oder sollte ich die fünf wichtigsten Revolutionen der Weltgeschichte vergleichen? Oder mich auf Polen, Ungarn und Böhmen konzentrieren – Länder, die neben Russland besondere Schwerpunkte in unserem Lehr- und Forschungsprogramm waren? Ich habe mich schließlich dafür entschieden, mich hier noch einmal mit Revolutionen zu beschäftigen, die im Mittelpunkt meiner Arbeit standen und immer noch stehen. Es geht dabei um Aspekte, die die Geschichte der Jüdinnen und Juden in Osteuropa mit der Geschichte der russischen Revolution verbinden.

Im 17. und 18. Jahrhundert wurden die Juden in Osteuropa – und das hieß damals vor allem im alten polnisch-litauischen Königreich – damit konfrontiert, dass die Zeit relativer Sicherheit vorbei war. Anders als in Westeuropa waren sie bisher von systematischen Ver-

folgungen und Vertreibungen verschont geblieben, Polen-Litauen war seit dem 12./13. Jahrhundert geradezu eine Zufluchtstätte für sie gewesen. Gewiss gab es Judenfeindschaft: religiös bedingt in der katholischen Kirche, ökonomisch bedingt bei verschiedenen Adligen und bei Bürgern, für die die Juden eine unliebsame Konkurrenz bildeten. In Konfliktfällen verband sich manchmal beides. Dann konnten auch Bauern mobilisiert werden, die sonst in der Regel in einem zwar distanzierten, aber doch vertrauten Verhältnis mit den Juden auf dem Land lebten. So kam es durchaus zu vereinzelt Aus-schreitungen und Pogromen. Jetzt aber, seit Mitte des 17. Jahrhunderts, geriet die jüdische Bevölkerung immer stärker zwischen die Fronten der sozialen, konfessionellen und dann auch nationalen Spannungen, in die Kämpfe um Bewahrung der polnisch-litauischen Großmacht, später – nach den Teilungen des Königreiches – in die Kämpfe um Wiedererringung der staatlichen Unabhängigkeit. In Folge dieser Entwicklung wurde die Judenfeindschaft zu einem wesentlichen Bestandteil der Politik in ganz Osteuropa. Im 17. und 18. Jahrhundert fanden erstmals mehrere flächenhafte Massaker an Juden statt, und in der folgenden Zeit waren sie immer wieder Diskriminierungen, Zerstörungen ihrer Lebenswelten durch angebliche „Zivilisierungen“, Boykottmaßnahmen und Schlimmerem ausgesetzt.

Wie reagierte die jüdische Bevölkerung auf diese neue Situation? Bisher hatte, vereinfacht gesagt, die Auffassung vorgeherrscht, irgendwann werde der Messias kommen und alle erlösen, man müsse nur warten. Jetzt meinten zunehmend mehr Juden, angesichts der neuen Situation genüge das Warten nicht, man müsse etwas tun. Die „aktivistische Wende“ setzte ein. Sie teilte sich anfangs in zwei Richtungen. Die eine Richtung wollte durch ihr Handeln in der Welt die Verhältnisse ändern, die Erlösung hier und jetzt selbst herbeiführen. Die andere Richtung, die vor allem mit der chassidischen Volksfrömmigkeit verbunden war, ging davon aus, dass die Erlösung in jedem Einzelnen stecke. Gefordert war die absolute Innerlichkeit, die tiefe ekstatische Versenkung in Gott, die Freude an Gott und am Leben, selbst wenn draußen das Böse herrsche. Man kann sagen: die eine Richtung wollte die Revolution der Verhältnisse, der Gesetze, der Normen – die andere die Revolution im Innern des Menschen.

Diese beiden Formen des Aktivismus bestimmten auch, wiederum vereinfacht, wichtige politische Handlungsfelder späterer jüdischer Organisationen und flossen dabei, in unterschiedlicher Akzentuierung, zusammen. Die osteuropäischen Zionisten etwa strebten mehrheitlich an, die Bedingungen für die Juden in Osteuropa zu verbessern, als geistiges Zentrum und Rückzugsort zugleich eine Heimstätte in

Palästina zu schaffen und darüber hinaus einen „neuen Menschen“ heranzuziehen. Jüdische Sozialisten namentlich im Bund, dem Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund in Litauen, Polen und Russland, der 1897 – im selben Jahr wie die zionistische Weltorganisation – gegründet wurde, hatten als Ziel, die Gesellschaft zu revolutionieren und ebenfalls – wenngleich mit anderen Schwerpunkten – einen „neuen Menschen“ zu bilden. Die Veränderung der Verhältnisse sollte mit Veränderungen im Innern der Menschen einhergehen.

Dabei trafen sie sich mit anderen Revolutionären, und so haben wir hier das Bindeglied zu meinem zweiten Kernthema, der russischen Revolution. An sich gab es starke Berührungspunkte. Karl Marx und Friedrich Engels hatten gesagt, zwar bestimme das Sein das Bewusstsein, aber zugleich könne das Bewusstsein das Sein verändern, so wie „die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“. Die praktische Frage war nur, wie nach einer gelungenen Revolution die neue Gesellschaft aufgebaut werden könne, wenn doch bestenfalls eine kleine Minderheit schon ein neues Bewusstsein habe. Die sozialistischen Revolutionäre in Russland (und anderswo) wollten dieses Problem mildern, indem sie erst einmal unter sich, unter den Genossinnen und Genossen, die Werte von Freundschaft, Gleichberechtigung und Solidarität proklamierten. Das funktionierte durchaus in einigen Fällen, doch häufig erwies es sich, dass die alten Prägungen stärker waren als die guten ideologischen Grundsätze und sich die Genossen keineswegs daran hielten. Viele dachten weiterhin, wenn sich die Verhältnisse änderten, werde sich in der Folge auch das Bewusstsein der Menschen ändern. Bei ihnen war die ursprüngliche Dialektik verloren gegangen. Eine große Anzahl Sozialisten, darunter zahlreiche jüdische, versuchten hingegen, eine Brücke zur Tradition zu schlagen. Sie wollten vom Menschen ausgehen, die Gesellschaft aus der Perspektive der verschiedenen Lebenswelten umwälzen und diesen nicht eine bestimmte Norm überstülpen. Die Geschichte der russischen Revolution ist allerdings anders verlaufen.

Lassen Sie sich zu diesen Zusammenhängen eine Lebensgeschichte erzählen. 1907 emigrierte ein gewisser Nikolaj A. Rubakin (1862-1946) aus Russland in die Schweiz, wo er bis nach dem Ersten Weltkrieg blieb. Rubakin war Mitglied der Partei der Sozialrevolutionäre, die den von ihnen angestrebten Agrarsozialismus auf der Grundlage gemeinschaftlichen Handelns der Bauern aufbauen wollten, wie es sich etwa in den Entscheidungen der Dorfgemeinde, der obščina, ausdrückte. 1909 verliess er diese Partei, weil er Terroranschläge ablehnte, von denen sich die Parteiführung nicht deutlich genug

distanzierte. Die Revolution müsse von den Bauern und den Arbeitern selbst kommen, war seine Meinung. Deshalb hatte er noch in Russland begonnen, mit Bauern Kontakt aufzunehmen, die bereit waren, mit ihm zu korrespondieren und ihm ihre Autobiographien zu senden. Zwar konnten die meisten Bäuerinnen und Bauern nicht lesen und schreiben, aber diejenigen, die es konnten, zeigten sich erstaunlich interessiert an Bildung, und andere liessen sich anstecken, bemühten sich, lesen und schreiben zu lernen, und diktierten – bis es soweit war – Schreibkundigen ihre Briefe. In der Schweiz und später in der Sowjetunion setzte Rubakin seine Korrespondenz fort – er soll über 5'500 Briefpartner gehabt haben –, und so findet sich in seinem Nachlass heute eine einzigartige Sammlung bäuerlicher Selbstzeugnisse von den 1880er bis in die 1930er Jahre. Die Ergebnisse seiner Forschungen wollte Rubakin russischen Schriftstellern zur Verfügung stellen, damit sie angemessener über das Volk schreiben könnten. Darüber hinaus hoffte er aber auch, dass eine bessere Kenntnis der bäuerlichen Lebenswelten es nicht nur erleichtern werde, die Revolution durchzuführen, sondern auch, die neue Gesellschaft auf dieser Grundlage aufzubauen.

Bei vielen russischen Schriftstellern hatte dieses Denken durchaus Tradition. Gogol's „Tote Seelen“ gewähren einen Einblick in die Missbräuche mit dem System der Leibeigenschaft, Turgenew's „Aufzeichnungen eines Jägers“ sind erstrangige Quellen bäuerlichen Lebens vor der Agrarreform von 1861, Tolstoj's „Volkserzählungen“ schildern eine Welt im Dorf, die der Gewalt und dem Bösen Liebe und Fürsorge entgegensetzt, Čechov's und Bunin's „Bauern“ bringen uns die dörfliche Lebenswelt ohne Idyllisierung nahe. Ähnliches ließe sich über die Darstellung der Lebenswelten von Kleinbürgern, Arbeitern oder Adligen sagen. Und nicht nur die großen Dichter, sondern auch die Schriftsteller der „zweiten Reihe“ wären heranzuziehen, um ihre Beschreibungen russischen Lebens, aber auch ihre Konstruktionen kritisch zu lesen.

Rubakin war nicht der einzige unter den russischen Revolutionären, der die Lebenswelten der Menschen zum Ausgangspunkt einer gesellschaftlichen Umwälzung machen wollte. Auch unter den radikalen Sozialdemokraten, den Bolschewiki, gab es Anhänger der Auffassung, man dürfe nicht den Menschen ein mehr oder weniger theoretisch erdachtes Konzept überstülpen, sondern müsse Theorie und Praxis, eben die Lebensweise der Menschen, die zu einer besseren und gerechten Welt befreit werden sollten, miteinander verknüpfen, beide Seiten vereinen. Der bedeutendste Vertreter dieser Strategie war Vladimir D. Bonč-Brujevič (1873-1955), der das „Sektenwesen“ unter

den Bauern intensiv erforschte. Dort waren urchristlich-urkommunistische Überzeugungen weit verbreitet. Die Nächstenliebe stand ebenso im Mittelpunkt des Denkens wie die Meinung, es müsse Gemeineigentum am Boden und an den Produktionsmitteln sowie eine gemeinschaftliche Organisation der Produktion geben, um nicht zuletzt soziale Unterschiede zu vermeiden. Solche Ideen hatten auch unter Fabrikarbeitern, die vom Land stammten, Resonanz gewonnen, so dass sie sich offen für sozialistische Argumente erwiesen. Deshalb hofften Bonč-Bruevič und seine Mitstreiter, dass diese Bauern und Arbeiter im Dorf und in der Fabrik Mittler des Sozialismus und Kommunismus sein könnten und dass man sich über deren Lebenswelten der revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft nähern könne. Bonč-Bruevič konnte nach der Oktoberrevolution von 1917 als Lenins Freund und geschäftsführender Sekretär des Rates der Volkskommissare anfangs durchaus einigen Einfluss ausüben.

Dieses Bild, für die Feiern zum Jahrestag der Revolution in Vitebsk gemalt, wo er die Kunstschule leitete, zeigt, dass Chagall auf der Seite des Volkes stand. In einem Artikel zu diesem Anlass schreibt er: „Und ihr könnt sicher sein, dass das Volk der Arbeiter bald eine kulturelle und künstlerische Entwicklung erreichen wird, die einst nur wenige isolierte Völker gekannt haben und von der wir bisher nur träumen konnten.“

So sah auch Rubakin nach 1917 zunächst nicht ohne Zuversicht in die Zukunft. Er kannte Lenin, und noch besser hatte er dessen Bruder Aleksandr Ul'janov gekannt, der 1887 an einem missglückten Attentat auf den Zaren Aleksandr III. teilgenommen hatte und deshalb gehängt worden war. Rubakin hielt, wie er 1918 in einem Aufsatz in der in Zürich erschienenen „Internationalen Rundschau“ schrieb, Lenin für einen „aufrichtigen, aufopferungsvollen und selbstlosen“ Revolutionär, der allerdings „ein vom Hass“ gegen das System „besessener Mensch“ sei. Seine Liebe gelte dem Proletariat und der „Verwirklichung des Sozialismus durch die Diktatur des Proletariats“. Und er stellte fest: „Diese Liebe und dieser Hass umgeben Lenin wie eine Mauer und verhindern, dass er die wirklichen, lebendigen, alltäglichen Menschen wahrnimmt.“ Das verkehre seine eigentliche Gutmütigkeit und Güte oft in Feindschaft, und daher rührten sein Fanatismus und seine Unduldsamkeit. Seine „ungeheuere Willenskraft“ und seine Kühnheit könnten sich deshalb leicht in Egozentrismus und Despotismus verwandeln, die auch vor einer Anwendung von Gewalt nicht zurückschreckten. Das Ziel heilige die Mittel, sei seine Ethik. Dies bringe den Sozialismus auf einen falschen Weg und werde ihm schließlich alle Sympathien kosten, fürchtete Rubakin. Deshalb rief er:



**Marc Chagall: Friede den Hütten – Krieg den Palästen (1918).** Aus: Marc Chagall. Die russischen Jahre 1906-1922. Hg. von Christoph Vitali. Bonn, Genf 1991, S. 134.



„Kamerad Uljanow-Lenin! Mein Waffenbruder im Kampf der Ideen!“ Sie seien vereint im gleichen Ziel, aber nicht in der gleichen Taktik und Ethik. Eine vollständige Vereinigung sei nur dann möglich, wenn auch Lenin „als ersten und wichtigsten allmenschlichen Wert“ die „menschliche Persönlichkeit“ anerkenne.

Lenin mokierte sich über diesen „Individualisten“ und „Idealisten“, aber ganz kalt gelassen hat ihn sein Appell wahrscheinlich nicht. In den ersten Jahren nach der Oktoberrevolution finden wir immer noch Schwankungen in seinem Denken und Verhalten – so wie überhaupt in der Politik der Bolschewiki. Doch in den 1920er Jahre verstärkte sich die Richtung innerhalb der Partei, die die Kluft zwischen Utopien und lebensweltlichen Wirklichkeiten zunehmend mit Gewalt schließen wollten, bis sie in den Terror des Stalinismus mündete. Nachdem es ab 1921 mit Lenins Unterstützung noch einmal zu einem Versuch gekommen war, die christlichen „Sekten“ zur Bildung von Kollektivwirtschaften und als Bindeglied für eine bauernfreundliche Politik zu gewinnen, betrachtete sie die Parteiführung nach Lenins Tod 1924 mehr und mehr als „Klassenfeinde“; Bonč-Bruewič wurde kaltgestellt. Rubakin, der in die Sowjetunion zurückgekehrt war, erhielt zwar wegen seiner wissenschaftlichen Verdienste eine hohe Pension zugesprochen, aber seine Schriften konnten nicht mehr gedruckt werden. Bitter registrierte er 1930, man lehne ihn ab, weil er „zum Wohl des Kollektivs nicht die menschliche, denkende, fühlende und leidende Persönlichkeit vergesse“.

Abb. Chagall: Revolution. Chagall malte dieses Bild 1937. Es ist im ursprünglichen Zustand nicht erhalten, Chagall hat es 1943 zerschnitten und später neu bearbeitet. Hier ist eine Ölskizze zu dem Gemälde zu sehen, die heute in Paris hängt. Das Bild nimmt Motive der russischen Revolution, aber auch des Kampfes gegen den Faschismus in den 1930er Jahren auf. Im linken Bildteil marschieren die Massen zur Revolution (wir sehen rote Fahnen, Gewehre usw.), im rechten Teil wird die „Welt des Friedens, des Glücks und der Kreativität des Volkes“ dargestellt. Die rote Fahne enthält die Insignien der russischen Revolution. Wir erkennen den alten Mann, den Bettler oder Hausierer, mit dem Sack (der Erinnerungen oder der Geschichten, wie wir eingangs eine gehört haben; der Geschichten erzählende Reisende trug auch einen Sack), ein Hochzeitspaar, Musiker und Maler. Besonders interessant ist die Mitte. Am Tisch sitzt ein nachdenklicher Rabbiner mit der Torarolle, und auf dem Tisch balanciert Lenin, zwischen den Beinen die russische Fahne. Der Rabbi wird mit dem Aufstand konfrontiert, Lenin mit der Volkskultur, auf die seine schwebende Hand hinweist. Dieser Lenin steht akrobatisch in der Luft,



**Marc Chagall: Revolution (1937).** Aus: Jutta Held: Avantgarde und Politik in Frankreich. Revolution, Krieg und Faschismus im Blickfeld der Künste. Bonn 204, S. 69.

er stellt mit sich die Welt auf den Kopf, hat keinen Boden unter den Füßen. In seinen 1922 abgeschlossenen Erinnerungen schrieb Chagall: „Wir hängen in der Luft, unsere Krankheit ist unsere Sucht nach Stabilität (...)“. Die Revolution, wie sie hier durch Lenin symbolisiert wird, setzt die Menschen in Bewegung, bringt sie in Schwung, überwindet die Sucht nach Bodenhaftung, überwindet die Gesetze der Schwerkraft. Dieser Lenin ist nicht identisch mit dem heroisierten Denkmal, wie es für den Lenin-Kult in der damaligen Sowjetunion charakteristisch war. Es dürfte keine Überinterpretation sein, wenn wir in dieser Darstellung ein Gegenbild zu Stalin erkennen. Und vor allem: dieser Chagallsche Lenin ist nicht unumstritten, mit gleicher Wichtigkeit sitzt neben ihm der Rabbi. Dieser symbolisiert die Volkskultur (und, wohl bewusst 1937 gegen den Antisemitismus der Faschisten gewandt, gerade auch die jüdische Religion). Diese Volkskultur ist Teil der Revolution. Wir könnten also sagen: Chagall ruft mit diesem Gemälde dazu auf, sich mit der Revolution nicht gegen die Tradition und die Volkskultur zu stellen, sondern sie zu vereinen, auf ihr aufzubauen. Den Weg des Stalinismus hält er für falsch.

Andere Sozialisten, die ähnlich dachten wie Rubakin, hielten sich noch stärker vom Bolschewismus fern. Sie suchten einen Weg, die Wurzeln der eigenen Kultur zu ergründen und diese mit den Lebenswelten anderer Kulturen zu verbinden, um neue Traditionen und ein neues Bewusstsein anzuregen. Ein solcher Vermittler oder auch „Grenzgänger“ „zwischen zwei Welten“ war der jüdische Schriftsteller und Forscher Semën Akimovič An-skij (1863-1920). Er schrieb Erzählungen, Romane und Dramen in Russisch und Jiddisch, engagierte sich politisch als Sekretär Petr L. Lavrovs (1823-1900) in der Sozialrevolutionären Partei und später im Bund, dem Jüdischen Arbeiterbund. Durch Expeditionen in die Hauptwohngebiete der jüdischen Bevölkerung im „Ansiedlungsrayon“ sammelte er unersetzliche Schätze jüdischen Volkslebens. Er wollte Brücken bauen zwischen Russisch und Jiddisch, zwischen Juden und Slaven, Juden und Christen, Mystik und Rationalismus. Sein bekanntestes Werk, das Drama „Dibuk“ („Der böse Geist“), in dem er eine alte jüdische Legende verarbeitete, dreht sich um ein ruheloses Wesen zwischen Toten und Lebenden, das „neue Wege“ suchte. Nicht zufällig heißt es im Untertitel: „Zwischen zwei Welten“.

An-skij ist der Schöpfer eines der wichtigsten Arbeiterlieder, nämlich der 1902 verfassten neuen Version der Parteihymne des Jüdischen Arbeiterbundes: „Di Shvue“, „Der Schwur“. Dieses mitreißende, mit religiöser Symbolik besetzte Lied förderte den Zusammenhalt der

Bundisten. Es beginnt mit der Anrede: „Brider un shvester fun arbet und noyt – Brüder und Schwestern in Arbeit und Not“ – eine für die damalige Zeit einmalige Einbeziehung weiblicher Parteimitglieder. So nimmt es nicht wunder, dass im Bund überdurchschnittlich viele Frauen – und gerade auch Arbeiterinnen – aktiv waren. Ohnehin liegt mit 15 Prozent der Anteil von Frauen an revolutionären Organisationen im Russischen Reich höher als in Westeuropa, und hier im Bund waren es noch einmal mehr. Frauen fühlten sich vom Bund nicht zuletzt deshalb angezogen, weil er stärker als andere Parteien von der Lebenswelt der Menschen ausging. Nach Anfängen, in denen Vorläufergruppen des Bundes mit fertigen Konzepten an die jüdische Arbeiterbevölkerung herantreten waren, hatten in den 1890er Jahren führende Mitglieder erkannt, dass man am Alltag und den praktischen Erfahrungen der Menschen anknüpfen müsse: „In digasn, tsu di masn“, drückte es Vladimir Medem (1879-1923) aus. Folgerichtig forderte der Bund zwar wie alle anderen marxistisch orientierten Organisationen den Internationalismus, um in der ganzen Welt die Klassenherrschaft der Bourgeoisie zu brechen, der sozialistischen Revolution zum Sieg zu verhelfen und damit auch ein Ende von Nationalismus und Antisemitismus einzuleiten. Zugleich verlangte er aber eine kulturelle, nicht-territoriale Autonomie für die jüdische Bevölkerung (wie für andere ethnische Gruppen), damit nicht deren besondere Lebensformen kolonisiert würden.

Der Zugang, sich nicht „von außen“ den Menschen zu nähern, bestimmte auch das Leben von Isak Aufseher (1905-1977). Er wuchs in einem ostgalizischen Shtetl auf, lernte die Welt der Chassidim ebenso kennen wie die der strengen Rabbiner, brach aus beiden aus, indem er sich dem Sozialismus und Kommunismus zuwandte, blieb sich aber lebenslang den Kulturen seiner Kindheit bewusst. Der Erste Weltkrieg und seine Folgen zerstörten die materiellen Grundlagen der Familie, sie brach auseinander. Isak Aufseher kam politisch vom Galizischen Bund über die Kommunisten sowie über trotzkistische und rätekommunistische Organisationen schließlich zu anarchistischen Gruppen, lebte in Berlin und Paris, nahm am Spanischen Bürgerkrieg teil und ließ sich 1939, auf der Flucht vor den Nazis, in Basel nieder; Heiner und Fritz Koechlin – einigen von Ihnen vielleicht noch vom hiesigen traditionsreichen Antiquariat bekannt – hatten Fluchthilfe geleistet. Die „Arbeitsgemeinschaft freiheitlicher Sozialisten“, in der die Koechlins wirkten und der sich Aufseher anschloss, war für die Schweizer Behörden Grund genug, ihm die Niederlassungsbewilligung lange Zeit zu verweigern. Isak Aufsehers Leben ist ein Muster des Grenzgängertums, und zwar in seiner besonderen Form des Daseins als „Luftmensch“. Er übte keinen ständigen festen Beruf

aus, schlug sich häufig mit Gelegenheitsarbeiten durch und setzte, wie seine Biographen Werner Portmann und Siegbert Wolf schreiben, bis an sein Lebensende gegen Krieg und Hoffnungslosigkeit mutig „„luftige’ Welten von freien Menschen““.

Luftige Welten von freien Menschen – das erinnert an Karl Marx und Friedrich Engels, die in ihrem „Manifest der kommunistischen Partei“ 1848 schrieben, im Kommunismus werde die bürgerliche Gesellschaft abgelöst durch eine „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“. Anders als in der Sowjetgesellschaft und den sich darauf beziehenden Gesellschaften des „realen Sozialismus“ gingen Marx und Engels – selbst wenn man es bei der Lektüre ihrer ökonomischen Schriften zunächst nicht glauben mag – vom einzelnen Menschen und seiner Lebenswelt aus. Ihre Verschiedenheit sollte nicht gleich gemacht, sondern anerkannt werden, um darauf aufbauend eine bessere, gerechte, freie Welt für alle zu erreichen. Das ist gewiss eine schöne Utopie, die angesichts der bestehenden Verhältnisse vielleicht nie zu verwirklichen sein wird – aber dies ist kein Grund, sie nicht als eine Möglichkeit, ein mögliches Ziel zu begreifen, nach dem es sich zu streben lohnt.

Ohnehin gehört es zu den Aufgaben des Historikers und der Historikerin, „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“ (Walter Benjamin). Das bedeutet, „die Geschichte gegen den Strich zu bürsten“, nicht nur das schlichte Geschehene nachzuvollziehen und das eine aus dem anderen zu erklären, sondern auch die Bedingungen des Möglichen und Handlungsspielräume zu untersuchen, die Alternativen, die zunächst nicht ausgeführt wurden, aber an denen angeknüpft werden kann.

Hilft uns die Idee des Luftmenschen weiter, um diesem Ziel näher zu kommen? Die Bolschewiki, die in der Revolution von 1917 angetreten waren, die Wünsche und Bedürfnisse des Volkes zu erfüllen, entfernten sich im Laufe der Zeit immer mehr von diesem Vorhaben. Rosa Luxemburgs Appell in ihrer Schrift von 1918 über die Russische Revolution, im Anschluss an Marx und Engels auch die Freiheit „des anders Denkenden“ zu berücksichtigen und eine stärker sozialistisch-demokratisch orientierte Politik zu betreiben, fand zwar durchaus Resonanz, aber zusehends weniger Niederschlag in der Praxis. So forderten noch die „linken Kommunisten“ 1918, dass die Arbeiter „zum Subjekt der Organisation der Produktion und Arbeit gemacht“ würden. „Entweder werden Sozialismus und die sozialistische Organisation der Arbeit vom Proletariat aufgebaut, oder sie werden überhaupt nicht aufgebaut (...)“. Solche Ansätze zu mehr sozialistischer Demokratie gingen im Bürgerkrieg verloren. 1920 gab

es noch einmal Hoffnung, zu den ursprünglichen Zielen zurückzukehren. Doch eine schwere Wirtschaftskrise machte alle Hoffnungen zunichte. In den folgenden Jahren wurden Zentralismus und Bürokratisierung immer stärker, das durch die Erfahrungen der Fraktionskämpfe und des Exils in der Zarenzeit geprägte Freund-Feind-Denken setzte sich durch. Alternativen gab es noch lange, doch am Ende stand die stalinistische Machtpolitik, die sich die Lebenswelten mit Gewalt und Terror unterordnen wollte.

Lenin hatte vor seinem Tod Anfang 1924 vergeblich versucht, das Rad noch einmal zurückzudrehen. Lev Trockij (1879-1940), ebenso wie Lenin mit verantwortlich für den autoritär-zentralistischen Weg seit dem Bürgerkrieg und für zahlreiche blutige Gewaltmaßnahmen, hatte ebenfalls erkannt, dass der Weg in die falsche Richtung ging und für eine Umkehr plädiert. Vor allem mit seinem Buch „Fragen des Alltagslebens“, das 1923 erschien, rief er zur inneren Einkehr auf, zur „kritischen Nachprüfung des Lebens“. Nach der Sicherung der Macht durch den Sieg im Bürgerkrieg müsse nun die Aufmerksamkeit auf die Kultur und die alltäglichen Lebensformen gerichtet werden. So sei es etwa wesentlich schwieriger, die Einstellungen von Mann und Frau gegenüber einer „wirklichen Gleichheit“ der Geschlechter zu ändern, als die rechtliche Gleichstellung zu verordnen oder die Gleichheit am Arbeitsplatz zu erreichen. „Die Revolution ist ja aber doch vor allem das Erwachen der menschlichen Persönlichkeit (...)“. Im Mittelpunkt stünden die „Menschlichkeit“, die „eigene und fremde Würde“, die „Teilnahme für die Schwachen und Schwächsten“. „Alle Gebiete des Bewusstseins“ seien „mit der marxistischen Methode durchzuarbeiten“. Nur so könne sich der „neue Mensch“ entwickeln, eben der freie Mensch im Kommunismus.

Das Schwergewicht auf die Revolution im Innern des Menschen zu legen: das berührt sich mit den Lehren der Chassidim und mit den Forderungen jüdischer Sozialisten. Gibt es eine Beziehung zur jüdischen Vorstellung vom Luftmenschen? Was ist ein Luftmensch? Der Begriff taucht im 19. Jahrhundert immer wieder auf, er stammt vermutlich aus der polnischen Adelskultur. Spätestens seit den 1860er Jahren, als die sozialökonomischen Folgen der Industrialisierung spürbar wurden, war er allgemein gebräuchlich. 1865 verwendete ihn Mendele Mojcher Sforim (1836-1917) in seiner Erzählung „Der Wunschring“ in einer Bedeutung, die einen wesentlichen Bestandteil der jüdischen Lebenswelt in Osteuropa trifft: Viele Juden müssen von der Luft leben, weil sie keine dauerhafte und sichere Existenzgrundlage haben. Irgendwie schlagen sie sich durch, nehmen jede Gelegenheitsarbeit an. Auch Asef, der Doppelagent, der in unserer Eingangs-

geschichte eine Rolle spielte, entstammte diesem Milieu. In der jiddischen Literatur, die sich dem jüdischen Leben intensiv zuwandte, tauchen solche Luftmenschen immer wieder auf. Prägend für unser Verständnis sind die Darstellungen bei Scholem Alejchem, ebenfalls ein Grenzgänger „zwischen den Welten“. Ein berühmtes Beispiel ist seine 1895 erstmals erschienene Erzählung „Menachem Mendel, der Spekulant“. Dieses Muster eines Luftmenschen ist in allen möglichen „Wind-, Luft- und Papiergeschäften“ tätig, wie seine Frau sagt, von denen sie ihn vergeblich abzuhalten versucht: „Hör, Mendel, mir gefällt die Sache nicht; ich bin in meines Vaters Haus an solche Luftgeschäfte nicht gewöhnt worden und Gott möge mich weiter davor bewahren! Wie sagt doch die Mutter, sie soll leben: ‚Von der Luft kriegt man eine Erkältung.‘“ Obwohl er immer wieder scheitert, lässt sich Mendel doch aufs Neue darauf ein, sein Glück machen zu wollen. Er gibt die Hoffnung nicht auf. Dies ist ein weiteres Kennzeichen des Luftmenschen: Trotz seiner schwierigen materiellen Lage bleibt er hoffnungsvoll, hartnäckig, geht ironisch mit seiner Lage um und reflektiert sie auf diese Weise.

Ein Mann lebt von der Luft, geht über Häuser (so heißt im Jiddischen ein Hausierer), hängt in der Luft, sucht nach Grund und Stabilität, lebt träumerisch in die Luft hinein, ist trotz großer Last – der Last der Waren, vielleicht auch der Last der Erinnerung und der Geschichten – schwerelos und leicht, möglicherweise ein Pechvogel und kleiner Spekulant, ein Mensch, der trotz schwieriger Situation seinen Humor und seine Zuversicht, seine Hoffnung nicht verliert. Wir sehen die Beziehung zu Chagalls Revolutionsbild von 1937.

Wie kommt Chagall zu solchen Darstellungen? Auf das Motiv des Fliegens in der Kunstgeschichte will ich jetzt nicht eingehen. Unmittelbare Vorbilder Chagalls sind Lubki – die russischen Volksbilderbögen –, auf denen häufig die „verkehrte Welt“ und die Lachkultur dargestellt werden: eine Gegenwelt, wie sie auch die Hoffnung auf Revolution verkörperte. Ebenso hat Chagall Einflüsse der Ikonenmalerei aufgegriffen, vor allem bei den Farben und beim Malen des Magisch-Unwirklichen. Hinzu kommt die Aufbruchstimmung der damaligen Zeit, die gerade durch die Möglichkeiten des Fliegens angeregt wird. Wir werden gleich noch ein Beispiel dafür sehen. Dieses Fliegen-Können ist zugleich eine Metapher für krumme Geschäfte oder auch für ein In-die-Luft-Gehen oder „Durch-den-Schornstein-Gehen“: im Sinne von Pleite-Machen. Dies zeigen zwei Lubki:



**Marc Chagall: Über Vitebsk (1914, 1921/22).** Aus: Marc Chagall. Die russischen Jahre 1906-1922. Hg. von Christoph Vitali. Bonn, Genf 1991, S. 71.

„Zum Schornstein hinausgeflogen“ von 1872 stellt einen Schuldner dar, der seinen Gläubigern durch die Flucht in die Luft entwischt; spöttisch zieht er vor ihnen seinen Zylinder.



**Lubok 1872: Zum Schornstein hinausgeflogen.** Aus: Als Chagall das Fliegen lernte. Von der Ikone zur Avantgarde. Hg. von Snejanka Dobrianowa-Bauer. Tübingen 2004, S. 102.

„Reise durch die Luft“ von 1863 erläutert den Grund für den Ruin: Der Schuldner, der seinen Gläubigern entflieht, hat, wie die Flasche in seiner Hand andeutet, zu viel getrunken und ebenso zu viel Geld für den Schmuck und die Kleidung seiner Frau ausgegeben.



**Lubok 1863: Reise durch die Luft.** Aus: Ebd., S. 102.

Chagall wendet das In-die-Luft-Gehen ins Positive, ganz in chassidischer Tradition: für schwebende Lebensfreude, für Selbst-reflexion (Abb.: Mit der Tora über der Stadt, 1924/25), für Dynamik und Weltveränderung, die durch schwereloses Bewegen möglich wird (Abb.: Selbstbildnis mit Frau / Spaziergang, 1922).

Nicht nur das Thema des Luftmenschen und des Fliegens, sondern auch die Gestaltung der Bilder weist darauf hin, dass dadurch neue Räume erschlossen werden. In besonderer Weise ist es die Liebe, die die Luftmenschen bewegt (Abb.: Über der Stadt, 1914/18).

Nehmen wir die literarischen Schilderungen, die Belege aus dem Alltag, wie sie uns in vielen Selbstzeugnissen überliefert sind, und solche Gemälde wie dieses von Chagall, so drückt der Begriff des Luftmenschen die Sorge um das tägliche Brot aus, die materielle Not, die Schwere und Tragik der Existenz – gleichzeitig aber auch die Verarbeitung dieser Not durch Ironie und Selbstreflexion, eine Schwerelosigkeit und Leichtigkeit des Daseins, besondere menschliche Be-

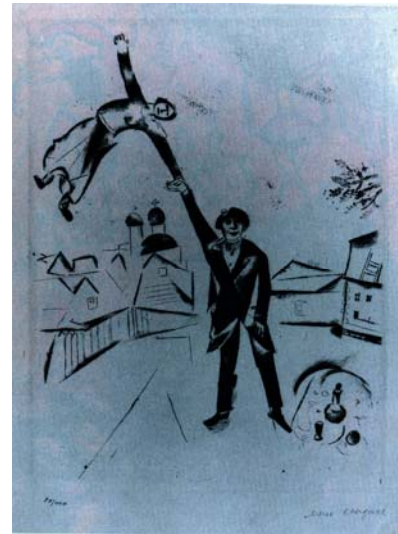


**Marc Chagall: Mit der Tora über der Stadt (1924/25).** Aus: Ebd., S. 103.

ziehungen, etwas von Freiheit, Weite, Unterwegssein, Losgelöstsein, Aufbruch, ja er steht auch als ein Zeichen für Nichtterritorialität und Universalismus. Die nichtterritoriale, kulturelle Autonomie, die der Bund zusammen mit Internationalismus forderte, fußt somit, können wir folgern, auf einer Lebensform der jüdischen Bevölkerung in Osteuropa.

Daneben entfalteten sich allerdings auch andere Verständnisse des Luftmenschen. Theodor Herzl (1860-1904), der Präsident der 1897 in Basel gegründeten zionistischen Weltorganisation, griff die Idee des fliegenden Luftmenschen noch zustimmend auf: Seinen 1896 veröffentlichten Plan eines „Judenstaates“ sah er ähnlich wie ein „lenkbares Luftschiff“: Er, der Plan, schwebt über die Erde in der Luft, die Schwere – also die Hindernisse bei der Verwirklichung seiner Idee – werde durch die Bewegung überwunden, und diese werde ihr Ziel finden. In seinem Roman „Altneuland“ von 1902 wurde das Luftschiff sogar „zur Metapher der Utopie schlechthin“ (Nicolas Berg). Ähnlich wie in Russland und in der frühen Sowjetunion, wo das Fliegen, als Metapher und ebenso in den Versuchen konkreter Umsetzung, die Aufbruchstimmung und die Sehnsucht nach neuen Räumen ausdrückte, hoffte Herzl in Verbindung mit der wissenschaftlichen Revolution gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf die Eroberung der Luft und des Kosmos, sah ungeahnte Möglichkeiten des Menschen voraus.

Dieser positive Bezug auf den Luftmenschen drückt sich noch in dieser Zeichnung aus, die Kurt Pick 1919 malte. Im Mittelpunkt steht der wandernde Jude mit dem schweren Sack, der uns schon aus Chagalls Motiven und Scholem Alejchems Geschichten bekannt ist. Er betrachtet unschlüssig die Fahrzeuge, die auf ihn zukommen und verschiedene Richtungen im Judentum darstellen: Zionismus, Agudah (die Vertretung der Orthodoxie), der Central-Verein (die Vertretung der Assimilationsanhänger) und viele andere. „Mit wem fahr ich wohl am besten?“ Von oben winkt Achad Haam (1856-1927) im Flugzeug der Luftmenschen, der Gegenspieler Herzls, der die traditionelle jüdische Kultur mit dem Zionismus in Einklang bringen wollte. Doch es gab auch die Gegenposition, die sich ebenfalls auf Herzl berufen konnte. Ungern bezog dieser sich nämlich auf die angebliche Unproduktivität des Luftmenschen: Für die Eroberung des Erdraums, namentlich die Kolonisierung der jüdischen Heimstätte in Palästina oder anderswo, brauchte man den erdverbundenen, kräftigen Pionier. So galt der Luftmensch im Zionismus bald als negatives Beispiel der Entwicklung in der jüdischen Bevölkerung: unproduktiv, wurzellos, bestenfalls mit „Luftwurzeln“ im Geist (Theodor Lessing), schwäch-



**Marc Chagall: Selbstbildnis mit Frau / Spaziergang, 1922.** Aus: Ebd., S. 103.



**Marc Chagall: Über der Stadt (1914/1918).** Aus: Marc Chagall. Die russischen Jahre 1906-1922. Hg. von Christoph Vitali. Bonn, Genf 1991, S. 120.



**Kurt Pick: Mit wem fahr ich wohl am besten?** Aus: Schlemiel – Jüdische Blätter für Humor und Kunst (1919/1920).



lich, der Typus der „unbeholfenen und ausgemergelten, hustenden Jammerzwerge des östlichen Ghettos“ (wie sich Max Nordau am Basler Zionistenkongress von 1901 ausdrückte), ein Mensch ohne feste Zugehörigkeit, heimatlos und deshalb überall fremd – dies wäre ein Ausgangspunkt, um Querbeziehungen zwischen dem Luftmenschen und Ahasver, dem ewigen Juden, zu ziehen, dem gehe ich jetzt aber nicht weiter nach. Der Zionismus wollte diese Eigenschaften überwinden, auch um die Fremdzuschreibungen in jüdenfeindlichen Bewegungen Lügen zu strafen. Diese, mit dem Nationalsozialismus an der Spitze, malten ein Bild des Juden, das ihn als wurzellos, unproduktiv und geldgierig, als verschlagenen und übersteigert nervös-hysterischen Luftikus zeigte. Im „Dritten Reich“ machten die Nazis dann die Juden wieder real zu Luftmenschen, so lange, bis diesen die Luft zum Atmen ausging, wie ein jüdischer Kommentator schon zu Beginn der 1930er Jahre voraussagte.

Doch ich bleibe hier bei den positiven Wertungen des Luftmenschen. Die Bolschewiki haben sich im Laufe der Zeit nach der Oktoberrevolution von 1917 dafür entschieden, die neue Gesellschaft nicht aus den bestehenden Lebenswelten der Menschen zu entwickeln und darauf aufzubauen, sondern die immer breiter und tiefer werdende Kluft zwischen ihren Utopien und den existierenden Verhältnissen durch Konzepte „von oben“ und „von außen“, durch zentralistische Anordnungen zu schließen. Funktionierte das nicht, setzten sie Gewalt ein, bis dann der Umbruch von beschleunigter Industrialisierung und durchgängiger Kollektivierung Ende der 1920er Jahre – eher eine panikartige Reaktion auf eine schwierige innen- und wirtschaftspolitische Situation als eine strategisch durchdachte Maßnahme – in eine blutige Welle des Terrors mündete und die Idee des Sozialismus und Kommunismus als eine freie Gesellschaft freier Menschen unterging.

Die Alternative, die der Jüdische Arbeiterbund und andere boten, eben von den Lebenswelten auszugehen, konnte sich unter den Bedingungen in Russland nicht durchsetzen. Statt Verbissenheit, Unduldsamkeit, dogmatischem Fanatismus wären Leichtigkeit, Ironie, Selbstreflexion, Hinwendung zu den Menschen, Denken in Möglichkeiten und Alternativen, Grenzgängertum und der Wille, Brücken zwischen Lebenswelten zu schlagen, notwendig gewesen.

Ich schlage nun noch einmal eine Brücke zur Arbeit des Historikers heute. Worauf kommt es an? Die Revolutionen sind noch nicht zu Ende, noch nicht abgeschlossen, weder im Blick auf die Veränderungen der Verhältnisse noch auf die Veränderungen im

Menschen selbst. Ich denke, auch wir können von diesen fragmentarischen Geschichten lernen, die ich Ihnen erzählt habe. Nicht ausufernde Reglementierungen, mehr Normen, Druck und Zwang sowie eine mehr oder weniger schematische Anhäufung von Wissen sind entscheidend, sondern die Freiheit des Lernens und Lehrens, die Reflexion über die Last der Erinnerung, verbunden mit Selbstreflexion, die wissenschaftliche Neugier nach Möglichkeiten menschlichen Handelns und ihren Bedingungen, also nach dem Probehandeln in verschiedenen Lebenswelten, ein Schweben zwischen und über den Grenzen, die unser Leben bestimmen, mehr Leichtigkeit und Unverkramptheit.

Ich verlasse jetzt mein Amt mit einem freudigen Rückblick auf meine Tätigkeit und mit Erleichterung, manche Bürden – vor allem administrativer und bürokratischer Natur – hinter mir lassen zu können. Theodor W. Adorno, der deutsche Philosoph jüdischer Herkunft, hat einmal einen schönen Aufsatz über den „Essay als Form“ verfasst. Darin weist er diesem als innerstes Gesetz die „Ketzerei“ zu und formuliert: „Tatsachenmensch oder Luftmensch, das ist die Alternative“. Ich plädiere für den Luftmenschen.



Chagalls „Erinnerung“, „Revolution“ und „Über Vitebsk“ (Nachweise siehe oben).